

A D A M
S M I T H

TEORIE
MRAVNÍCH
CITŮ





A D A M
S M I T H



TEORIE
MRÁVNÍCH
CITŮ

ADAM SMITH

Teorie mravních citů

Praha 2005

Překlad z anglických originálů:

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (David Daiches Raphael a Alec Lawrence Macfie, eds.), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1976; český překlad byl pořízen podle textu tohoto vydání (vydaného podruhé s malými opravami v roce 1979), tak jak bylo v přesné fotoreprodukci přetištěno nakladatelstvím Liberty Fund (Indianapolis, 1984). První vydání této knihy bylo publikováno začátkem roku 1759 v Londýně (*The Theory of Moral Sentiments*, by Adam Smith, Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow, London: Printed for A. Millar, in the Strand; And A. Kincaid and J. Bell, in Edinburgh. MDCCLIX.)

Adam Smith: *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, in: Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (J. C. Bryce, ed.), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1983, str. 201-226.; český překlad byl pořízen podle textu tohoto vydání, jež bylo v přesné fotoreprodukci přetištěno nakladatelstvím Liberty Fund (Indianapolis, 1985).

Friedrich August von Hayek: *Adam Smith's Message in Today's Language*, in: F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1978, str. 267-269.

Vydal:

Liberální institut

Spálená 51, 110 00 Praha 1

jako svou 59. publikaci

Český překlad:

Teorie mravních citů – Hana a Vladimír Rogalewiczovi

Ódkaz Adama Smitha v jazyku dneška – Ján Pavlík a Ester Mohoritová

Úvahy týkající se prvotního formování jazyků – Ján Pavlík a Ondřej Čapek

Česká předmluva: Jiří Schwarz a Ján Pavlík

Český doslov: Ján Pavlík

Rejstřík k Teorii mravních citů zpracovali: Ondřej Holienčín, Vladimír Rogalewicz

Oborný redaktor: Ján Pavlík

Jazyková korektura: Zdeňka Grigarová

Odpovědný redaktor: Pavel Chalupníček

Sazba, grafická úprava a obálka: Helis Agency, Mečislavova 11, 140 00 Praha 4

Na vydání knihy dále spolupracovali: Jiří Schwarz, Martin Hemelík, David Lipka, Miroslav Ševčík, Josef Šíma, Dan Štátný

ISBN 80-86389-38-3

ISBN 80-86389-39-1 (pamětní vydání)

*TOTO DÍLO MOHLO BÝT VYDÁNO
DÍKY LASKAVÉ PODPOŘE SPOLEČNOSTÍ*



VYSOKÁ ŠKOLA
FINANČNÍ A SPRÁVNÍ



Johnson & Johnson s.r.o.





OBSAH

Předmluva (Jiří Schwarz a Ján Pavlík)	xvii
Odkaz Adama Smitha v jazyku dneška (F. A. Hayek)	xix

ADAM SMITH: TEORIE MRAVNÍCH CITŮ

ČÁST I O PATŘIČNOSTI JEDNÁNÍ

Oddíl I

<i>O smyslu pro patřičnost</i>	3
--	---

KAPITOLA I

O sympatii	5
----------------------	---

KAPITOLA II

O potěšení ze vzájemné sympatie	10
---	----

KAPITOLA III

O způsobu, jakým soudíme o patřičnosti nebo nepatřičnosti citů druhých v závislosti na souladu nebo nesouladu s našimi vlastními city	13
--	----

KAPITOLA IV

Pokračování o tomtéž	16
--------------------------------	----

KAPITOLA V

O láskyhodných a úctyhodných ctnostech	20
--	----

Oddíl II

<i>O stupních různých emocí, které jsou v souladu s patřičností.</i>	23
--	----

Úvod	25
----------------	----

**KAPITOLA I**

O emocích, které mají původ v těle. 26

KAPITOLA II

O těch emocích, které vznikají z určitého sklonu či návyku představivosti . . . 30

KAPITOLA III

O nespolečenských emocích. 33

KAPITOLA IV

O společenských emocích. 38

KAPITOLA V

O sobeckých emocích 40

Oddíl III*O vlivu úspěchu a nepřízně osudu na úsudky lidí s ohledem na patřičnost jednání; a proč je v prvním případě snazší získat jejich souhlas než ve druhém případě. 43***KAPITOLA I**

O tom, že ačkoli je naše sympatie s trápením obecně prudší cit než naše sympatie s radostí, je obecně mnohem slabší než to, co přirozeně pociťuje člověk, který je přímo zasažen. 45

KAPITOLA II

O původu tíživosti a o rozdílu postavení 52

KAPITOLA III

O zkaženosti našich mravních citů, která je příčinou sklonu obdivovat bohaté a velké a opovrhovat lidmi, kteří jsou v chudém nebo nízkém postavení, nebo je přehlížet 61

ČÁST II**O ZÁSLUZE A PROVINĚNÍ;
ANEB O PŘEDMĚTECH ODMĚNY A TRESTU****Oddíl I***O smyslu pro záslužnost a zločinnost jednání 67*

Úvod	69
------------	----

KAPITOLA I

O tom, že cokoli se jeví jako patřičný objekt pro vděčnost, ukáže se hodno odměny, a že se stejným způsobem ukáže, že cokoli se jeví jako patřičný objekt pro nevoli, zaslouží si trest	70
---	----

KAPITOLA II

O patřičných objektech vděčnosti a nevole	73
---	----

KAPITOLA III

O tom, že kde chybí schválení jednání člověka, jehož činnost přináší prospěch, tam se nedostává sympatie s vděčností toho, kdo je získává: a naopak, že kde není schválení motivů člověka, který páchá něco zlého, tam chybí jakákoli sympatie s nevolí toho, na kom je to spácháno	75
---	----

KAPITOLA IV

Rekapitulace předchozích kapitol	77
--	----

KAPITOLA V

Analýza smyslu pro záslužnost a zločinnost jednání	79
--	----

Oddíl II

<i>O spravedlnosti a dobročinnosti</i>	85
--	----

KAPITOLA I

Srovnání těchto dvou ctností	87
------------------------------------	----

KAPITOLA II

O smyslu pro spravedlnost, o výčitkách svědomí a o vědomí zásluh	91
--	----

KAPITOLA III

O užitečnosti této povahy Přírody	94
---	----

Oddíl III

<i>O vlivu náhody na city lidí s ohledem na záslužnost a zločinnost jednání</i>	101
---	-----

Úvod	103
------------	-----

KAPITOLA I

O příčinách tohoto vlivu náhody	105
---------------------------------------	-----



x

OBSAH

KAPITOLA II

O rozsahu tohoto vlivu náhody 108

KAPITOLA III

O účelové příčině této nesrovnalosti v citech 115

ČÁST III
O ZÁKLADU NAŠICH SOUDŮ TÝKAJÍCÍCH SE
NAŠICH VLASTNÍCH CITŮ A CHOVÁNÍ,
A O SMYSLU PRO POVINNOST

KAPITOLA I

O principu sebeschvalování a sebeodsouzení 121

KAPITOLA IIO lásce ke chvále a lásce ke chvályhodnosti, a o hrůze z obvinění
a hrůze z trestuhodnosti 124**KAPITOLA III**

O vlivu a autoritě svědomí 140

KAPITOLA IV

O podstatě sebeklamu a o původu a používání obecných pravidel 159

KAPITOLA VO vlivu a autoritě obecných mravních pravidel a o tom, že jsou
oprávněně považována za zákony dané Božstvem 164**KAPITOLA VI**V jakých případech by měl být smysl pro povinnost jediným principem
našeho jednání a v jakých případech by měl spolupůsobit s jinými motivy . 173

ČÁST IV
O VLIVU UŽITEČNOSTI NA CIT SCHVÁLENÍ

KAPITOLA IO kráse, kterou zjevná přítomnost užitečnosti propůjčuje všem
výtvorům umění, a o rozsáhlém vlivu tohoto druhu krásy 183

KAPITOLA II

O kráse, kterou zjevná přítomnost užitečnosti propůjčuje charakterům a jednání lidí, a nakolik může být vnímání této krásy považováno za jeden z původních principů schválení. 191

ČÁST V O VLIVU ZVYKU A MÓDY NA CITY MRAVNÍHO SCHVÁLENÍ A ODSOUZENÍ

KAPITOLA I

O vlivu zvyku a módy na naše představy o kráse a ošklivosti. 199

KAPITOLA II

O vlivu zvyku a módy na mravní city 205

ČÁST VI O POVAZE CTNOSTI

Úvod. 217

Oddíl I

O povaze jednotlivce s ohledem na to, jak ovlivňuje jeho vlastní štěstí, neboli o prozřavosti 219

Oddíl II

O povaze jednotlivce s ohledem na to, jak může ovlivnit štěstí jiných lidí 227

Úvod. 229

KAPITOLA I

O pořadí, v němž Příroda doporučuje jednotlivce naší pozornosti a naší péči 230

KAPITOLA II

O pořadí, v němž Příroda doporučuje společnosti naší dobročinnosti 238

KAPITOLA III

O všeobecné blahovůli 245

Oddíl III	
<i>O sebeovládání</i>	249
Závěr šesté části	275

ČÁST VII O SYSTÉMECH MORÁLNÍ FILOSOFIE

Oddíl I	
<i>O otázkách, které by měly být prozkoumány v teorii mravních citů</i>	279

Oddíl II	
<i>O různých vysvětleních, která byla podána o povaze ctnosti</i>	283
Úvod	285

KAPITOLA I

O těch systémech, v nichž ctnost spočívá v patřičnosti	286
--	-----

KAPITOLA II

O těch systémech, v nichž ctnost spočívá v prozíravosti	310
---	-----

KAPITOLA III

O těch systémech, v nichž ctnost spočívá v blahovůli	316
--	-----

KAPITOLA IV

O nemravných systémech	322
------------------------------	-----

Oddíl III

<i>O různých systémech, které byly vytvořeny ohledně principu schvalování</i>	331
---	-----

Úvod	333
------------	-----

KAPITOLA I

O těch systémech, které odvozují princip schvalování ze sebelásky	334
---	-----

KAPITOLA II

O těch systémech, které činí principem schvalování rozum	337
--	-----

KAPITOLA III

O těch systémech, které činí principem schvalování cit.	341
---	-----

Oddíl IV

<i>O způsobu, kterým se různí autoři zabývají praktickými mravními pravidly.</i>	<i>347</i>
--	------------

ADAM SMITH: Úvahy týkající se prvotního formování jazyků	363
---	------------

DOSLOV

Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti (Ján Pavlík)

1. Smithova morální filosofie doma, ve světě a u nás.	387
2. Předchůdci Adama Smitha	
2.1 Stoikové.	398
2.2 Shaftesbury a Hutcheson	401
2.3 Hume.	410
3. Teoreticko-historická metoda.	421
4. Smithova Teorie mravních citů: geneze katallaktických pravidel	
a neviditelná ruka Boží prozřetelnosti	425
5. Několik poznámek ke Smithovým Úvahám	
o prvotním formování jazyků	446
REJSTŘÍK TEORIE MRAVNÍCH CITŮ.	451



PŘEDMLUVA

Jiří Schwarz a Ján Pavlík

„Autor *Bohatství národů*“ – to je *epiteton constans et ornans*, jež se zcela automaticky váže ke jménu Adam Smith. I další přídomek velkého skotského myslitele, jako například „otec ekonomie“, „zakladatel ekonomie jako pozitivní vědy“, „první z velkých teoretiků ekonomického liberalismu“, „objevitel neviditelné ruky trhu“, se odvozují od myšlenek, které Smith rozvinul ve svém ekonomickém *magnum opus*.

Avšak i kdyby Smith nedal světu své *Bohatství národů* a nestal se tak nejslavnějším ekonomem všech dob, náležel by mu neméně hrdý titul dovršitele morální filosofie britského osvícenství. Tuto pozici, kterou mu – na rozdíl od četných kritiků jeho ekonomických myšlenek – neupírají ani jeho nejkritičtější oponenti, si vydobyl dílem *Teorie mravních citů*, jehož překlad se nyní konečně dostává do rukou českého čtenáře.

Adam Smith byl velkým obdivovatelem Newtonovy mechaniky;¹ ve svém *Eseji o dějinách astronomie* psal o Newtonově systému „jako o největším objevu, který byl dosud učiněn“.² Smithovým velkým přínosem je, že se mu podařilo nereductivním způsobem převést fyzikální pojetí světa jako harmonického a dobře uspořádaného mechanismu do problematiky společenských a hospodářských vztahů. Ve Smithově *Teorii mravních citů* je obsažena jeho vlastní verze morálního a společenského newtonovství.

Toto dílo, neméně významné než *Bohatství národů*, je v současnosti známo nesrovnatelně menšímu okruhu čtenářů. Proč tomu tak je? Jak známo, v *Bohatství národů* podává Smith analýzu fungování spontánního řádu trhu i jeho kvaziorganického růstu. Skutečnost, že fungování „neviditelné ruky“ trhu je nezbytně zprostředkováno platností a dodržováním jistých abstraktně-formálních mravních

¹ Významný soudobý matematik Collin Maclaurin (1698-1746), profesor na univerzitě v Edinburgu, který byl v polovině XVIII. století pokládán za druhého nejvýznamnějšího vědce po Newtonovi, považoval Newtonovu filosofii za „hodnotu samu o sobě a základ pro přirozené náboženství a morální filosofii“. Skotské univerzity v té době udávaly tón v šíření newtonovské filosofie.

² Henry William Spiegel, *The Growth of Economic Thought*, Duke University Press, Durham & London 1991, str. 222-242.

a z nich rezultujících právních pravidel, zde vystupuje jako daná vnější mimoekonomická podmínka ekonomických procesů. To znamená, že geneze této podmínky již není předmětem ekonomického zkoumání jako takového. Pokud tedy čtenář *Bohatství národů* pokládá spolu s jeho autorem tuto podmínku za naplněnou, může sledovat hru katallaxie, která se rozvíjí na jejím základě, aniž by musel znát teoretické vysvětlení evolučního procesu, v němž se ustavila, tak jak je podáno v *Teorii mravních citů*. Z toho vyplývá, že *Bohatství národů* jakožto zakládající dílo pozitivní ekonomické vědy je možné číst a v jisté rovině abstrakce i pochopit, aniž je k tomu nezbytné znát *Teorii mravních citů*, která mimo vědeckých analýz obsahuje i celou řadu filosoficko-metafyzických předpokladů a tvrzení.

Mezi *Teorií mravních citů* a *Bohatstvím národů* existuje jedna velká podobnost. Každé z těchto děl obsahuje velký sjednocující princip. Co pro oblast morálky představuje pojem *sympatie*, to pro hospodářství znamená pojem *vlastní zájem*. Každý z těchto principů vytváří ve vlastním systému stejnou harmonii, jakou představuje Newtonův řád v přírodě. Smithova etika popisuje člověka jako jedince, který se podílí na utváření citového života ostatních. Když člověk cítí k někomu sympatii, znamená to, že sdílí jeho city. Smithova etika je stejně jako jeho ekonomie v pojetí *laissez-faire* založena na vlastní odpovědnosti a na vlastním rozhodování. Abstraktní a univerzální charakter tržního řádu implikuje, že abstraktní a univerzální musí být i mravní pravidla, která tento řád umožňují.

Nicméně čtenář *Bohatství národů*, který pod dojmem moderního úzce chápaného odbornictví (často hraničícího s fachidiotismem) rezignuje na Smithem nabízený interdisciplinární přesah, postupuje proti původnímu autorovu záměru. Vzhledem k velikému úspěchu, který zaznamenala *Teorie mravních citů*, byl skotský myslitel přesvědčen, že čtenáři jeho *Bohatství národů* budou samozřejmě obeznámeni s jeho dřívějším dílem.³ Oddělení pozitivní ekonomie jakožto vědy (zkoumající to, co je) od teorie přirozeného práva (zabývající se tím, co má být) či morální filosofie se tudíž ze Smithova hlediska děje spíše v rovině formálního uspořádání poznatků, zatímco jejich zásadní obsahová propojenost měla zůstat zachována. Toto tvrzení lze doložit i faktem, že v obou uvedených dílech (jakož i v celé řadě svých zkoumání) použil Smith stejnou metodu – jde o teoreticko-historickou metodu, kterou Hayek nazývá metodou racionální rekonstrukce.

Právě zmíněná obsahová propojenost obou hlavních Smithových děl vedla autory předmluvy k druhému, přepracovanému vydání českého překladu *Bohatství národů*⁴ k tomu, že v ní uvedli část z následující slavné pasáže z *Teorie mravních citů*: „Naproti tomu systémový člověk má sklon být ve své vlastní domýšlivosti velice moudrý a často je tak okouzlen zdánlivou krásou svého vlastní-

³ Do r. 1776, kdy bylo publikováno *Bohatství národů*, se *Teorie mravních citů* dočkala již čtyř vydání (1759, 1761, 1767, 1774).

⁴ Jiří Schwarz a Miroslav Ševčík, Předmluva, in: Adam Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Liberální institut, Praha 2001, str. XIII-XV.

ho ideálního projektu vlády, že nedokáže snést sebemenší odchylku od jakékoli jeho části. Jde kupředu, aby ho plně a ve všech jeho částech zavedl bez ohledu na důležité zájmy nebo silné předsudky, které se proti němu mohou stavět. Vypadá to, že si představuje, že může uspořádat různé členy velké společnosti se stejnou lehkostí, s jakou ruka uspořádává různé figurky na šachovnici. Nebere v úvahu, že figurky na šachovnici nemají žádný jiný princip pohybu kromě toho, který jim ruka vnucuje, zatímco na velké šachovnici lidské společnosti má každá malá figurka svůj vlastní princip pohybu, naprosto odlišný od toho, který by jí mohl chtít vnutit zákonodárný sbor. Pokud tyto dva principy spadají vjedno a působí stejným směrem, hra lidské společnosti bude pokračovat lehce a harmonicky a velice pravděpodobně bude šťastná a úspěšná. Jdou-li proti sobě nebo jsou-li odlišné, hra bude probíhat bídne a společnost se bude nutně po celou dobu nacházet v nejvyšším stupni zmatku.⁵

To, že tyto myšlenky jsou naprosto adekvátním uvedením do problematiky *Bohatství národů*, potvrzuje myslitel nanejvýš povoláný, jímž je Friedrich August von Hayek: „Stojí za to poznamenat, že tato pasáž obsahuje veškeré základní pojmy a termíny, které budeme muset v této knize (Hayek má na mysli své dílo *Právo, zákonodárství a svoboda* – pozn. autorů) používat: pojem spontánního řádu *velké společnosti* na rozdíl od uvědomělého uspořádání prvků; rozlišení mezi *souhlasným působením* a *opačným působením* pravidel (*principů pohybu*) vlastních prvků na jedné straně, a pravidly, která jim ukládá zákonodárství na straně druhé; a interpretace společenského procesu jako *hry*, která bude probíhat hladce, budou-li ty dva druhy pravidel v souladu, která ale bude vyvolávat nepořádek, jsou-li v konfliktu.“⁶

Lze snadno nahlédnout, že nezalost Smithovy *Teorie mravních citů* značně zužuje horizont čtenáře *Bohatství národů*, a to zejména co se týče jeho chápání vzniku a podstaty spontánního řádu. Je přece nesporné, že podstatu něčeho v její obecnosti lze lépe a snáze pochopit tehdy, když máme před sebou několik odlišných modifikací této podstaty. Z toho plyne, že cesta k chápání podstaty spontánního řádu v jejím obecném charakteru se realizuje formou srovnání i syntézy teoretického podání procesu ustavení spontánního řádu mravnosti (v *Teorii mravních citů*) a stejnou metodou získaného teoretického obrazu procesu fungování spontánního řádu trhu (jak je podán v *Bohatství národů*). Abychom těm, kdo se odhodlají prožít dobrodružství poznání při čtení *Teorie mravních citů*, usnadnili pochopení spontánního řádu, rozhodli jsme se zařadit jako přílohu do jejího českého vydání Smithovu esej *Úvahy týkající se prvotního formování jazyků*.⁷ V této stati je obsažena

⁵ Adam Smith, *Teorie mravních citů*, VI.ii.2.17.

⁶ F. A. Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda* I, Academia, Praha 1991, str. 52.

⁷ Tato Smithova práce vyšla poprvé v roce 1761 v *The Philological Miscellany*; v roce 1767 byla pod názvem „Disertace o původu jazyků“ zařazena jako příloha třetího vydání *Teorie mravních citů*.

geneze spontánního řádu univerzální gramatiky jako další modifikace podstaty spontánního řádu.

Jestliže k známému tvrzení, že stěží lze být dobrým ekonomem bez studia *Bohatství národů*, přidáme jako druhou premisu právě dovozený poznatek, že stěží může někdo plně pochopit teorii spontánního řádu rozvinutou v *Bohatství národů*, pokud nezná *Teorii mravních citů*, pak z nich po způsobu prostého sylogismu plyne závěr, že stěží může být někdo dobrým ekonomem, pokud nezná *Teorii mravních citů*. Stejná úvaha motivovala patrně sira Josepha Keitha k tomu, aby poté, co se v roce 1979 stal ministrem průmyslu ve vládě Jejicho Veličenstva v čele s Margaret Thatcherovou, poslal vedoucím úředníkům svého ministerstva seznam „povinné četby“, v němž byla vedle *Bohatství národů* i *Teorie mravních citů*.

Jestliže tedy platí, že Adam Smith spolu s ostatními skotskými morálními filosofi XVIII. století dal „hlavní podněty vývojové teorii, různým oborům známým dnes jako kybernetika, obecná teorie systémů, synergetika, autopoiesis, atd., stejně jako pochopení dokonalejší sebeorganizující schopnosti tržního systému a rovněž koncepci evoluce jazyka, morálky a práva“, ⁸ pak z toho plyne, že exaktní vědecké přístupy se obecně až ve druhé polovině XX. století dopracovaly k téže představě evoluce a spontánní geneze různých typů řádů, kterou jako první podal v ucelené podobě Adam Smith ve své *Teorii mravních citů*. Přestože jsou myšlenky tohoto Smithova díla „doháněny“ ve zmíněných vědách, nemohou být v jimi v jistém ohledu nikdy „překonány“. Smith ve své *Teorii* totiž podává i vnitřní (fenomenologický) vhled do evolučního procesu, v němž se ustavují stále komplexnější struktury; tento neustále inspirující vnitřní vhled je exaktním přístupům provždy a principiálně odepřen.

A ještě jednu velkou přednost má Smithova *Teorie mravních citů* oproti všem zmíněným exaktním přístupům: jakožto metafyzická koncepce nikterak neuráží náboženství, ba naopak, deklaruje (po vzoru Isaaca Newtona) zcela jasně, že neviditelná ruka z *Bohatství národů* je neviditelnou rukou Boží prozřetelnosti. Dává těm, kdo nejsou spokojeni s obvyklými antireligiózními konotacemi a implikacemi darwinismu, ⁹ příležitost promýšlet možnost harmonického sjednocení náboženské víry a evolučního principu. Její čtení představuje duchovní protitah vůči inherentní tendenci vyvíjejícího se kapitalismu „zapomínat“ na své počátky a zpřetrhat vazby s křesťanstvím či morálkou jakéhokoli druhu; poskytuje útěchu těm, kdož nechtějí akceptovat, že neviditelná ruka trhu a evolučního směřování obecně by mohla účinně působit z agnostické stratosféry. ¹⁰

⁸ F. A. Hayek, *Osudná domyšlivost*, Sociologické nakladatelství, Praha 1995, str. 158.

⁹ Srv. *ibid.*, str. 159. Hayek cituje také výrok amerického badatele Simona N. Pattena, který již v roce 1899 napsal, že „tak jako byl Adam Smith posledním moralistou a prvním ekonomem, byl Darwin posledním ekonomem a prvním biologem.“ Doklad o tom, že Darwin četl také *Bohatství národů*, však doposud nebyl objeven. Nicméně informace, že Smithovy *Eseje na filosofická témata* byly Darwinovou četbou, je rovněž velmi významná.

¹⁰ Srv. Paul Johnson, *Nepřátelé společnosti*, Rozmluvy, Řevnice 1999, str. 73.

Odkaz Adama Smitha v jazyku dneška

F. A. Hayek

Po čtyřicet let, během kterých jsem na mnoha různých konferencích přednášel historii ekonomie, jsem vždy shledával, že podávat výklad díla Adama Smitha je obzvlášť obtížné.

V momentě, kdy se k němu dostaneme, zjišťujeme, že většina rozhodujících poznatků týkajících se základních technických otázek, které dnes tvoří páteř ekonomické teorie – tedy problém hodnoty a rozdělování a problém peněz – byla již učiněna předchozími generacemi ekonomů, avšak důležitost těchto dřívějších děl nebyla Smithem vždy zcela doceněna. Přesto však, stejně jako většina ostatních ekonomů, jsem silně pociťoval a také chtěl sdělit, že právě on byl zdaleka tím největším z nich, a to nejen svým vlivem, nýbrž také svým pronikavým uchopením a jasným rozpoznáním ústředního problému ekonomické vědy.

V určitém ohledu si jeho přímí následovníci tento fakt uvědomovali jasněji než my. Jak napsal roku 1803 editor časopisu *Edinburgh Review* Francis Jeffrey, velkým cílem nejvýznamnějších skotských morálních filosofů, lorda Kamese, Adama Smitha a Jamese Millara (a nelze nezmínit také Adama Fergusonsona) bylo:

zpětně vysledovat dějiny společnosti až k nejjednodušším a nejuniverzálnějším prvkům – a rozpustit všechno to, co bylo připisováno působení pozitivních institucí, ve spontánním a nepřemožitelném vývoji určitých samozřejmých principů – a ukázat, s jak malou měrou záměrnosti či politické moudrosti mohly být vytvořeny ty nejsložitější a zdánlivě nejumělejší politické struktury.

Při aplikaci tohoto přístupu na tržní hospodářství byl Smith schopen prosadit tuto základní myšlenku v daleko větším dosahu než jeho současníci. Velký úspěch jeho významné teze o dělbě práce tkvěl v poznání, že těm lidem, kteří se nechali vést abstraktními signály nabídkových a poptávkových cen, a nikoliv známými konkrétními potřebami a schopnostmi jedinců, kteří je bezprostředně obklopovali, bylo umožněno přispívat k obhospodařování obrovského pole „velké společnosti“, o níž si nikdy nedokáže učinit dostatečný přehled „žádná lidská moudrost a učinnost“.

Navzdory „úzkým mezím svého chápání“ se lidský jedinec, když mu bylo dovoleno používat své poznání pro své vlastní účely (jak napsal Smith, „sledovat své vlastní zájmy svým vlastním způsobem v rámci liberálních zásad rovnosti, svobody a spravedlnosti“), ocitl v situaci, kdy mohl sloužit takovým lidem a jejich potřebám a mít užitek z takových lidí a jim náležejících dovedností, kteří byli zcela mimo dosah jeho vnímání. Velká společnost byla skutečně umožněna právě tím, že jedinci nesměrovali svá úsilí k viditelným potřebám, nýbrž k tomu, co bylo tržními signály reprezentováno jako pravděpodobný přebytek příjmů oproti výdajům. O praktikách, jimiž bohatla velká obchodní centra, se prokázalo, že umožňují jedincům učinit mnohem více dobra a uspokojovat potřeby v daleko větší míře, než když se tito jedinci nechají vést viditelnými potřebami a schopnostmi svých bližních.

Je chybou domnívat se, že Adam Smith kázal egoismus: v jeho zásadních tezích není řečeno nic o tom, jakým způsobem by jedinci měli nakládat se zvětšeným produktem své činnosti; jeho sympatie byly zcela na straně dobročinného použití zvýšených důchodů. Zabýval se tím, jak lidem umožnit, aby se na tvorbě společenského produktu podíleli v co možná největší míře; a soudil, že to vyžaduje, aby jejich peněžní odměny odpovídaly hodnotě, kterou jejich službám připisují ti, jimž jsou poskytovány. Toto učení nicméně uráželo hluboce zasazené instinkty, které člověk zdědil z dřívější společnosti, založené na bezprostředních interakcích realizovaných tváří v tvář, z tlupy či kmene, v nichž se po statisíce let utvářely pocity, jimiž je člověk stále ještě ovládán, třebaže se stal příslušníkem otevřené společnosti. Tyto zděděné instinkty požadují, aby člověk vědomě usiloval o poskytnutí viditelného dobra svým druhům, které bezprostředně zná (neboli svým „bližním“, jak je psáno v bibli).

Toto jsou ony pocity, které pod jménem „sociální spravedlnost“ doposud dominují ve všech socialistických požadavcích a snadno vyvolávají sympatie všech dobrých lidí, které jsou však neslučitelné s otevřenou společností, jíž dnes veškerá populace Západu vděčí za všeobecnou úroveň svého blahobytu.

Požadavek „sociální spravedlnosti“, aby se podíly na materiálním bohatství přiznávaly různým lidem a skupinám v souladu s jejich potřebami a zásluhami, což je požadavek, na němž je založen veškerý socialismus, je tudíž atavismem, který je neslučitelný s otevřenou společností, v níž každý jedinec smí využít své vlastní poznání pro realizaci svých vlastních účelů.

Velkým vědeckým výkonem Adama Smitha bylo poznání, že lidské úsilí může poskytnout blahobyt více lidem a uspokojit vcelku větší rozsah potřeb, pokud se člověk spíše než bezprostředně vnímanými potřebami nechá vést abstraktními cenovými signály, a že touto metodou můžeme překonat naši neznalost většiny jednotlivých faktů, která bytostně patří k lidské konstituci, a co nejlépeji využít poznání o konkrétních okolnostech, jež je široce rozptýlené mezi miliony jedinců.

Smith samozřejmě nemohl mřít svými argumenty proti tomu, co dnes

nazýváme socialismus; v jeho době totiž socialismus nebyl ještě známý. Dobře však znal onen výchozí obecný postoj, který bych rád nazval „konstruktivismus“ a který neschvaluje žádnou lidskou instituci, pokud nebyla vytvořena podle vědomého plánu a řízena lidmi k naplňování cílů diktovaných jejich zděděnými instinkty. Smith je nazýval „lidmi systému“; a toto o nich musel říci ve svém prvním velkém díle:

Systémový člověk ... si představuje, že může uspořádat různé členy velké společnosti se stejnou lehkostí, s jakou ruka uspořádává různé figurky na šachovnici. Nebere v úvahu, že figurky na šachovnici nemají žádný jiný princip pohybu kromě toho, který jim ruka vnucuje, zatímco na velké šachovnici lidské společnosti má každá malá figurka svůj vlastní princip pohybu, naprosto odlišný od toho, který by jí mohl chtít vnutit zákonodárny sbor. Pokud tyto dva principy spadají vjedno a působí stejným směrem, hra lidské společnosti bude pokračovat lehce a harmonicky a velice pravděpodobně bude šťastná a úspěšná. Jdou-li proti sobě nebo jsou-li odlišné, hra bude probíhat bídě a společnost se bude nutně po celou dobu nacházet v nejvyšším stupni zmatku.

Poslední věta není špatným popisem naší současné společnosti. A jestliže vydržíme v tomto atavismu a, následujícíce zděděné kmenové instinkty, budeme trvat na tom, abychom velké společnosti vnucovali zásady předpokládající znalost všech jednotlivých okolností, tak jak je mohl v oné dřívější společnosti znát její náčelník, pak to, k čemu se vrátíme, bude vskutku kmenová společnost.



Oznámení

- 1 Od prvního vydání *Teorie mravních citů*, ke kterému došlo už tak dávno, na počátku roku 1759, mě napadlo několik upřesnění a velké množství názorných příkladů k teoriím, které tato kniha obsahuje. Ale různá zaneprázdnění, která mi různé náhody v životě nutně přinášely, mi až dosud bránila v přepracování této knihy s tou péčí, jakou jsem vždy zamýšlel. Hlavní změny, které jsem udělal v novém vydání, najde čtenář v poslední kapitole třetího oddílu první části a v prvních čtyřech kapitolách třetí části. Šestá část, jak je uvedena v tomto novém vydání, je zcela nová. V sedmé části jsem sepsal větší část různých úryvků týkajících se stoické filozofie, které byly v předchozích vydáních roztroušeny v různých částech knihy. Také jsem se snažil úplněji vysvětlit a přesněji prozkoumat některé teorie této slavné filosofické školy. Ve čtvrtém (a posledním) oddílu téže části jsem shrnul několik dalších pozorování týkajících se povinnosti a principu pravdomluvnosti. Kromě toho je ve zbylých částech knihy několik dalších změn a oprav, které nejsou příliš důležité.
- 2 V posledním odstavci prvního vydání tohoto díla jsem uvedl, že se v jiném pojednání budu snažit vysvětlit obecné principy práva a vlády a různých revolucí, které proběhly v různých dobách a společenských epochách, nejen co se týče spravedlnosti, ale i co se týče policie, státního důchodu, armády i všeho ostatního, co je předmětem práva. V *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* jsem tento slib částečně splnil, alespoň co se týče policie, státního důchodu a armády. Od sepsání teorie práva, která jako jediná zbývá a kterou jsem dlouho plánoval, mě zdržovala tatáž zaneprázdnění, která mi až dosud bránila v přepracování této knihy. Ačkoli mi můj velice pokročilý věk ponechává – uznávám – velice málo naděje, že tuto velkou práci budu někdy schopen uskutečnit ke své spokojenosti, přesto jsem tuto myšlenku dosud úplně neopustil, a protože si stále přeji pokračovat v povinnosti dělat to, co umím, dovolil jsem si příslušný odstavec ponechat tak, jak byl uveřejněn před více než třiceti lety, kdy jsem vůbec nepochyboval, že budu schopen uskutečnit vše, co oznámím.



Část I

O patřičnosti jednání

ODDÍL I

O smyslu pro patřičnost



O sympatii

- 1 At' již je dovoleno pokládat člověka za jakkoli sobeckého, přesto v jeho přirozenosti evidentně existují určité principy, které způsobují, že je zainteresován na osudu jiných lidí a že jejich štěstí je pro něj nezbytné, i když z něj nemá nic jiného kromě radosti, že je jeho svědkem. Takové jsou lítost a soucit, emoce, které pocítujeme nad neštěstím druhých, když ho vidíme nebo když na něj musíme velice intenzivně myslet. To, že si často děláme starosti kvůli starostem druhých, je ve skutečnosti tak samozřejmé, že to nemusíme dokazovat žádnými příklady. To proto, že se tento cit, stejně jako všechny ostatní původní lidské emoce, vůbec neomezuje na mravné a lidumilné jedince, i když ti ho možná pocítují s nejvyšší citlivostí. Ani ten největší darebák, člověk, který s naprostou otrlostí přestupuje zákony společnosti, ho úplně nepostrádá.
- 2 Protože nemáme okamžitou zkušenost, co druzí lidé cítí, nemůžeme si utvořit jiný obraz o tom, jakým způsobem jsou zasaženi, než ten, který vychází z představy, co bychom v podobné situaci asi cítili my sami. I když je náš bratr natahován na skřípec, dokud jsme my sami v pohodě, nebudou nás naše smysly nikdy informovat o tom, čím trpí. Nikdy nás nepřenesou za rámec naší vlastní osoby a ani to nemohou udělat, a obraz o tom, co bratr cítí, si můžeme utvořit jen díky své představivosti. Tato schopnost nám nemůže pomoci jinak, než že nám ukáže, co bychom cítili, kdybychom byli na jeho místě. To, co naše představivost reprodukuje, je pouze vjem našich vlastních smyslů, a nikoli jeho. Ve své představě se stavíme do jeho situace, představujeme si, že podstupujeme totéž mučení, jakoby vstupujeme do jeho těla a do určité míry s ním splýváme v jednu osobu, a tak si vytváříme určitou představu o jeho pocitech, a dokonce cítíme něco, co se od nich, i když je to ve slabší míře, příliš neliší. Jeho utrpení, které jsme si tím vzali k srdci, které jsme přijali a převzali za své, na nás nakonec začne působit, a my se potom chvějeme a třeseme při pomyslení na to, co cítí on. Protože tak jak bolest a utrpení jakéhokoli druhu vyvolávají to největší trápení, tak pocit nebo představa, že jimi trpíme, vyvolává určitý stupeň stejné emoce, úměrně síle nebo náležitosti této představy.
- 3 Že toto je zdroj našeho soucítění s neštěstím druhých, že to je tím, že si s trpítelem ve fantazii zaměníme místo, že vnímáme, co cítí, nebo jsme tím ovlivněni, může být dokázáno mnoha očividnými pozorováními, pokud to není dostatečně zjevné již samo o sobě. Pokud vidíme úder, který má dopadnout nebo

již dopadá na nohu nebo ruku jiné osoby, přirozeně skrčíme a stáhneme svoji vlastní nohu či ruku. A když úder opravdu dopadne, do určité míry ho cítíme a bolí nás stejně jako toho, na koho dopadl. Dav, který zírá na tanečníka na visutém laně, se přirozeně svíjí a kroutí a balancuje svými vlastními těly, jak to vidí u něj, a lidé cítí, že by to sami museli dělat také tak, kdyby byli v jeho situaci. Lidé s jemnou povahou a slabou tělesnou konstitucí si stěžují, že při pohledu na vředy a boláky, které žebráci na ulici vystavují na odív, mají sklon pociťovat svědění nebo nepříjemné pocity na příslušné části svého těla. Hrůza, kterou pociťují v neštěstí těch ubožáků, postihuje danou část jejich těla více než jiné části, protože tato hrůza vychází z pomyslení, jak by oni sami trpěli, kdyby byli těmi ubožáky, na něž se dívají, a kdyby příslušná část jejich těla byla ve skutečnosti stejně ohavně postižena. Pro jejich vetchou tělesnou schránku stačí pouhá síla tohoto pomyslení, aby vyvolala svědění a nepříjemné pocity, na které si stěžují. Lidé s velice silnou stavbou těla pozorují, že při pohledu na bolavé oči často cítí velice citlivou bolest ve svých očích, což má úplně stejné důvody; tento orgán, který je u silných lidí choulostivější než jiné části těla, je jejich nejslabším místem.

4 Naše soucítění si nevyžadují jen okolnosti, které vyvolávají bolest nebo starost. Ať už nějaká věc vzbudí u přímo zasažené osoby jakoukoli emoci, vytryskne při pomyslení na její situaci v srdci každého vnímavého pozorovatele analogická emoce. Naše radost z vysvobození hrdinů tragédie nebo románu, kteří nás zajímají, je stejně upřímná jako náš zármutek nad jejich neštěstím, a naše soucítění s jejich neštěstím není o nic skutečnější než naše soucítění ve chvíli jejich štěstí. Spolu s nimi jsme vděční těm věrným přátelům, kteří je neopustili v jejich těžkostech, a horlivě se k nim připojujeme ve zlobě vůči proradným zrádcům, kteří je zradili, opustili nebo podvedli. V každém pohnutí, kterému je mysl člověka přístupná, odpovídají emoce pozorovatele vždy tomu, jaké by podle jeho představy byly city trpitele, kdyby byl na místě trpitele on.

5 Lítost a soucit jsou slova, která vhodně vystihují naše soucítění se starostmi jiných. Sympatie, i když její význam byl původně nejspíš stejný, však může být nyní, aniž bychom příliš pochybili, využita k označení našeho soucítění s jakýmkoli pohnutím mysli.¹

6 V některých případech se zdá, že sympatie vzniká pouze z pohledu na určité emoce jiných lidí. Může se zdát, že se emoce v některých případech přenášejí z člověka na člověka okamžitě a rychleji, než člověk zjistí, co je vyvolalo u to-

¹ Smithova neobvykle široká definice „sympatie“ vyžaduje povšimnutí, protože někteří učenci, kteří znali lépe jeho ekonomii než morální filosofii, chybně zaměňovali sympatii s dobročinností a tvrdili, že se *Teorie mravních citů* (dále TMS) zabývá altruistickou stránkou lidského chování a *Bohatství národů* (dále WN) jeho egoistickou stránkou. [Pozn. české redakce: Autory poznámek pod čarou – pokud nejde o vlastní poznámky Adama Smitha, na něž je níže vždy upozorněno – jsou David Daiches Raphael a Alec Lawrence Macfie, editoři TMS v tzv. glasgowském vydání Smithova díla (Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, 1976).]



ho, koho se skutečně týkají. Například žal a radost, silně vyjádřené pohledem a gesty nějakého člověka, okamžitě zasáhnou pozorovatele určitým stupněm bolestného nebo příjemného pocitu. Usměvavá tvář je pro každého, kdo ji vidí, radostný objekt, stejně jako ustaraný obličej je naopak smutný objekt.

7 To však neplatí ani obecně, ani ve vztahu ke každému pohnutí mysli. Existují emoce, jejichž vyjádření nevyvolává žádný druh sympatie, ale ještě dříve, než se seznámíme s tím, co je vyvolalo, v nás vyvolají znechucení nebo nás proti sobě popudí. Vzteklym chováním nás rozzlobený člověk popudí spíš proti sobě než proti svému nepříteli. Protože nevíme, co ho vyprovokovalo, nemůžeme se vžít do jeho situace, ani pocítit žádné emoce, které tento stav vyvolává. Ale jasně vidíme, jaká je situace těch, na které se zlobí, a jakému násilí mohou být vystaveni ze strany takového rozzuřeného protivníka. Proto snadno soucítíme s jejich strachem nebo odporem a jsme okamžitě připraveni postavit se proti člověku, od něhož jim hrozí takové nebezpečí.

8 Jestliže v nás pouhý výskyt zármutku a radosti vzbuzuje určitý stupeň stejných emocí, je to proto, že v nás vyvolává obecnou ideu štěstí nebo neštěstí, které postihlo osobu, u níž je pozorujeme. A v tomto pohnutí mysli to stačí, aby nás to trochu ovlivnilo. Vliv zármutku a radosti je omezen na osobu, která pociťuje takové emoce, jejichž vyjádření v nás nevyvolává, tak jako v případě nelibosti, představu někoho, na kom nám záleží a jehož zájmy jsou se zájmy této osoby protichůdné. Proto obecná představa štěstí a neštěstí vytváří určitý zájem o člověka, kterého potkaly, ale obecná představa provokace nevyvolává sympatii s hněvem člověka, který byl vyprovokován. Zdá se, že nás příroda učí, abychom se mnohem více stavěli proti zatahování do takových citů a abychom spíše měli tendenci oponovat jim, dokud neznáme jejich příčinu.

9 Dokonce i naše sympatie s žalem nebo radostí jiného, než se dozvíme o jejich příčině, je vždy velmi nedokonalá. Obecné bédování, které nevyjadřuje nic víc než trýzeň trpitele, probouzí spíše zvědavost zjistit jeho situaci spolu s určitým sklonem mít s ním soucit než opravdovou sympatii, která je velmi citlivá. První otázka, kterou pokládáme, je: „Co se vám stalo?“ Dokud není zodpovězena, naše soucítění není příliš velké, i když jsme znepokojeni vágní představou jeho neštěstí, a ještě více tím, že se trápíme dohady, co by to asi mohlo být.

10 Sympatie proto nevzniká ani tak z pohledu na emoce jako z pohledu na situaci, která ji vyvolává. Někdy cítíme za druhého, který je sám naprosto neschoopen citu, protože když si představíme sami sebe na jeho místě, vznikne v našem srdci tento cit z představitosti, i když tomu u toho člověka ve skutečnosti tak není. Červenáme se pro nestoudnost a hrubost jiného, i když on sám vypadá, že nemá ani ponětí o nepatřičnosti svého chování. To proto, že se nemůžeme ubránit, abychom necítili, jak trapně bychom vypadali, kdybychom se chovali tak absurdně.

11 Ukazuje se, že ze všech pohrom, kterým je lidstvo vystaveno kvůli mravním zásadám, je pro ty, kteří mají v sobě poslední jiskřičku lidskosti, zdaleka



nejhorší ztráta rozumu, a tito lidé se dívají na poslední stádium lidské ubohosti s podstatně hlubším politováním než ostatní. Ale ubohý nešťastník, který v tom žije, se směje, a možná si i zpívá, a naprosto si není vědom svého vlastního neštěstí. Proto bolest, kterou lidé cítí při pohledu na takový objekt, nemůže být odrazem žádných citů trpčících. Soucit přihlížejícího určitě vzniká pouze z toho, že si tento člověk uvědomuje, co by sám cítil, kdyby byl přiveden do stejné nešťastné situace a kdyby, což je asi nemožné, byl současně schopen uvažovat o ní na základě svého současného rozumu a úsudku.

12 Jaká je trýzeň matky, když slyší nářek svého nemluvněte, které při bolesti během nemoci nemůže vyjádřit, co cítí? Ve své představě, čím dítě trpí, se až po skutečnou bezmocnost noří do svého vlastního uvědomění si této bezmocnosti a do své vlastní hrůzy z neznámých důsledků jeho onemocnění, a kromě toho si vytváří, pro své vlastní soužení, do poslední podrobnosti vykreslený obraz neštěstí a utrpení. Ale dítě cítí pouze nejistotu daného okamžiku, která nikdy nemůže být veliká. Co se týče budoucnosti, je si naprosto jisté, a ve své bezstarostnosti a nedostatku předvídatosti má protilátky proti strachu a úzkosti, těm velkým mučitelům lidského srdce, od kterých se ho, marně, pokusí osvobodit úsudek a filosofie, až vyroste v dospělého člověka.

13 Máme sympatii dokonce i s mrtvými, a přehlížejíce, co je opravdu důležité v jejich situaci, v tom strašném posmrtném životě, který je čeká, na nás působí hlavně ty okolnosti, které zasahují naše smysly, ale nemohou mít žádný vliv na jejich štěstí. Je strašné, myslíme si, být připraven o sluneční světlo, být vyloučen ze života a konverzace, ležet v chladném hrobě, vystaven rozkladu a plazům země, už nebýt předmětem myšlenek lidí na tomto světě, ale být během krátké doby vymazán z citů a téměř z paměti svých nejdražších přátel a příbuzných. Samozřejmě si myslíme, že nikdy nemůžeme dostatečně soucítit s těmi, kteří utrpěli takové hrozné neštěstí. Zdá se, že je jim dávka našeho soucitu na nic, když jsou ohroženi tím, že na ně všichni lidé zapomenou, a zbytečnými poctami, které vzdáváme jejich památce, se snažíme, k našemu vlastnímu neštěstí, uměle udržet naživu naši melancholickou vzpomínku na jejich rány osudu. To, že jim naše sympatie nemůže poskytnout žádnou útěchu, je, jak se zdá, pouze další přívažek v jejich neštěstí. A pomyšlení, že vše, co můžeme udělat, je zbytečné, a to, co přináší úlevu při jakékoli jiné bolesti, lítost, láska a nářek jejich přátel, jim nemůže zajistit útěchu, slouží pouze k tomu, aby to v nás vystupňovalo citlivost pro jejich neštěstí. Avšak je nesporné, že štěstí mrtvých není ovlivněno žádnou z těchto okolností. Ani pomyšlení na tyto věci nikdy nemůže porušit hluboké bezpečí jejich odpočinku. Představa té ponuré a nekonečné melancholie, kterou fantazie přirozeně připisuje jejich stavu, vzniká pouze a zcela z našeho ztotožnění se se změnou, která se s nimi udála, z našeho chápání této změny, z toho, že se vcítujeme do jejich situace, a z ubytování, smím-li to tak říci, našich vlastních živých duší v jejich mrtvých tělech, a konečně z pomyšlení, jaké by v tomto případě byly naše pocity. Je to právě touto mylnou představou, že je pro nás před-

tucha vlastní smrti tak strašná a že myšlenka na okolnosti, které nám zjevně nemohou způsobit žádnou bolest, až budeme mrtví, nás dělá nešťastnými, dokud jsme živí. Z toho plyne jeden z nejdůležitějších principů v lidské povaze, hrůza ze smrti, ta veliká zhoubá štěstí, ale velká překážka pro nespravedlnost lidstva, která, zatímco sužuje a ochromuje jednotlivce, hlídá a ochraňuje společnost.

O potěšení ze vzájemné sympatie

1 Ale ať je příčina sympatie jakákoli nebo ať je jakkoli vyvolaná, nic nás netěší víc než pozorovat u jiných lidí soucítění se všemi emocemi našeho srdce. Ničím jiným nejsme také šokováni více, než když se setkáme s opakem. Ti, kteří rádi odvozují všechny naše city z určitého zušlechťování sebelásky, si podle svých vlastních principů bez ztráty významu vsugerovávají jak tuto radost, tak tuto bolest. Člověk, říkájí, vědom si své vlastní slabosti a toho, jak potřebuje podporu druhých, má radost, kdykoli pozoruje, že přijali jeho vlastní emoce, protože pak je ujištěn jejich podporou. A rmoutí se, kdykoli pozoruje opak, protože pak je ujištěn o jejich nesouhlasu.² Ale jak radost, tak bolest jsou vždy pociťovány tak bezprostředně a často za tak nicotných okolností, že se zdá být zřejmé, že ani jeden z těchto citů nemůže být odvozen z jakéhokoli takového sobeckého uvažování. Člověk je umrtven, když se poté, co se pokusil pobavit společnost, rozhlédne a nevidí nikoho smát se jeho vtipům, kromě sebe samého. Naopak smích společnosti je mu velice příjemný, a tuto shodu citů ostatních s jeho vlastními považuje za největší pochvalu.

2 Nezdá se, že by jeho radost pocházela zcela z dodatečné energie, která se vlije do jeho smíchu ze sympatie s jejich smíchem, ani že by jeho bolest pocházela z rozčarování, které cítí, když se nesetká s tímto potěšením, i když jak jedno, tak i druhé bezpochyby do určité míry působí. Když jsme nějakou knihu nebo báseň četli tak často, že už nás nebaví číst si ji sami, stále ještě nacházíme radost v tom, když ji předčítáme kamarádovi. Pro něj má veškerý půvab novosti. Podílíme se na překvapení a obdivu, které v něm kniha přirozeně vyvolává, ale které již není schopna vyvolat v nás. O všech myšlenkách, které kniha přináší, uvažujeme spíše ve světle, ve kterém se jeví jemu, než v tom, v jakém se jeví nám,

² Smith má podle všeho na mysli Hobbesa a Mandevilla jako vedoucí představitele pohledu, že všechny city jsou založeny na sebelásce, ale ve skutečnosti tím, ani ničím jiným, žádný z nich nevysvětluje radost a bolest pociťovanou při pozorování sympatie nebo antipatie. Smith si možná jednoduše domyslel, co by teoretici egoismu řekli. Je také možné, že si stejně jako dále v I.iii.1.1 špatně zapamatoval pasáž z knihy Josepha Butlera *Patnáct kázání*, 5, odst. 2 (D. D. Raphael, *Britští moralisté 1650-1800*, § 412), kde je soucit jako zvláštní cit vysvětlen svým spojením s potřebou podpory. Butlerovo vysvětlení samozřejmě nevychází z egoistického stanoviska, ale sleduje rozvláchnou a pronikavou kritiku Hobbesovy egoistické úvahy o lítosti, takže Smith mohl v paměti zaměnit Butlerovu vlastní úvahu s úvahou Hobbesovou.

a bavíme se sympatií s jeho pobavením, které tak probouzí k životu naše vlastní. Naopak bychom byli otráveni, kdyby vypadal, že ho to nebaví, a přestalo by nás bavit předčítat mu to. Zde je to stejný případ. Smích společnosti bezpochyby probouzí náš vlastní smích, a jejím tichem jsme bezpochyby zklamáni. Ale i když to přispívá jak k radosti, kterou čerpáme z prvního případu, tak k bolesti, kterou pocítujeme nad druhým, ani v jednom případě to zdaleka není jejich jedinou příčinou. A tato shoda pocitů druhých s našimi vlastními pocity se zdá být příčinou radosti a její nedostatek příčinou bolesti, což nemůže být tímto způsobem vysvětleno. Sympatie s mojí radostí, kterou mi přátelé dají najevo, mi opravdu může přinést potěšení tím, že oživí tuto radost. Ale sympatie, kterou dají najevo s mým žalem, mi nemůže přinést nic, jestliže posloužila pouze k oživení toho žalu. Avšak sympatie povzbuzuje radost a tiší zármutek. Oživuje radost tím, že poskytuje další zdroj uspokojení, a tiší žal tím, že vnáší do srdce prakticky jediný příjemný pocit, který srdce v tu chvíli dokáže přijmout.

3 Stejně lze pozorovat, že toužíme sdělit našim přátelům mnohem víc své nepříjemné pocity než ty příjemné, že máme mnohem větší uspokojení z jejich sympatie v prvním než v druhém případě a že jsme daleko více otřeseni, pokud se nám této sympatie nedostává.

4 Jakým způsobem se uleví nešťastníkům, když najdou člověka, kterému mohou sdělit příčinu svých starostí? Zdá se, že se na základě jeho sympatie zbaví části svého neštěstí; neuděláme chybu, když řekneme, že se o něj s nimi podělí. Nejenom že pocítuje starost stejného druhu jako oni, ale zdá se, že to, co cítí, zmenšuje váhu jejich břemene, jako by část jejich neštěstí odčerpal na sebe. Ale tím, že lidé vyličí své neštěstí, do určité míry obnovují svůj žal. Ve své paměti probouzejí vzpomínky na okolnosti, které způsobily jejich trápení. Jejich slzy tak tečou rychleji než předtím, a oni mají sklon k tomu, aby se oddali všem slabostem starostí. To všechno však dělají rádi a zjevně se jim tím citelně uleví. Protože sladkost sympatie druhého člověka více než vyvažuje hořkost starostí oživených a obnovených právě pro vyvolání jeho sympatie. Naopak nejkrutější potupa, které se může nešťastníkům dostat, je, pokud se zdá, že ostatní zlehčují jejich pohromy. Tvářit se, že na nás nezapůsobila radost našich kamarádů, je pouze nedostatek zdvořilosti. Ale nezachmuřit tvář, když nám povídají o své bolesti, to je skutečná a hrubá nelidskost.

5 Láska je příjemný cit; zlost je nepříjemný cit; a proto ani tak nedychtíme po tom, aby naši přátelé přijali za vlastní naše přátelství, jako aby nás podpořili v naší zlosti. Můžeme jim prominout, když se tváří, že na ně jen málo zapůsobily pocty, kterých se nám dostalo, ale ztrácíme veškerou trpělivost, pokud jsou lhostejní k urážkám, které jsme utrpěli. Zdaleka se na ně tolik nezlobíme kvůli tomu, že s námi nesdílejí vděčnost, jako kvůli tomu, že nesdílejí náš vztek. Snadno se vyhnou tomu, aby byli přáteli našich přátel, ale sotva se jim podaří vyhnout se nepřátelství vůči těm, s nimiž jsme v neshodě. Málokdy jim zazlíváme, že jsou nepřátelští k našim přátelům, i když s nimi kvůli tomu můžeme někdy vyvolat

ošklivou hádku. Ale zcela vážně se s nimi hádáme, pokud žijí v míru s našimi nepřáteli. Příjemné pocity lásky a radosti mohou uspokojit a podpořit srdce bez jakékoli pomocné radosti. Hořké a bolestivé pocity zármutku a vzteku mnohem více vyžadují hojivou útěchu sympatie.

- 6 Tak jako člověk, kterého se vážně týká nějaká událost, je potěšen naší sympatií a zraněn její absencí, zdá se, že i my jsme potěšeni, když mu můžeme projevit sympatii, a bolí nás, když to nemůžeme udělat. Nejenže utíkáme poblahopřát úspěšným, ale také projevit soustrast postiženým. A zdá se, že radost, kterou nacházíme v rozhovoru s někým, komu můžeme projevit sympatii v každém hnutí jeho srdce, dokáže více než vyvážit bolestivost starostí, které na nás padnou při pohledu na jeho situaci. Na druhé straně je vždy nepříjemné cítit, že mu nemůžeme projevit sympatii, a místo toho, abychom byli rádi, že jsme byli osvobozeni od bolesti soucitu, zraňuje nás, když zjistíme, že se s ním nemůžeme podělit o jeho tíseň. Když slyšíme, jak někdo hlasitě běduje nad svým neštěstím, které by v nás však, jak cítíme, nevyvolalo tak prudký účinek, pokud bychom byli na jeho místě, jsme překvapeni jeho žalem; a protože se k němu nemůžeme přidat, nazýváme to malomyslností a slabostí. Na druhou stranu v nás vyvolává splín, když vidíme někoho, kdo je příliš šťastný nebo, jak se říká, příliš rozjařený nad každým kousíčkem štěstí. Ruší nás dokonce i jeho radost; a protože se k ní nemůžeme přidat, nazýváme ji lehkovážností a pošetilostí. Dokonce ztrácíme náladu, jestliže se náš společník směje nějakému vtipu hlasitěji a déle, než si to podle nás zaslouží, to znamená, než bychom se mu, jak to cítíme, mohli smát my sami.

KAPITOLA III

O způsobu, jakým soudíme o patřičnosti nebo nepatřičnosti citů druhých v závislosti na souladu nebo nesouladu s našimi vlastními city

- 1 Když jsou původní city přímo dotčené osoby v naprosté shodě se sympatickými emocemi pozorovatele, nutně tomuto pozorovateli připadají spravedlivé a patřičné a přiměřené svému předmětu. A naopak, když si promítne sebe sama v dané situaci a zjistí, že city dotčené osoby neodpovídají tomu, co cítí on, nutně mu připadají nespravedlivé, nepatřičné a nevhodné vzhledem k tomu, co je vyvolalo. Proto schválit city jiného jako přiměřené k jejich předmětům je totéž jako uvědomit si, že s nimi naprosto soucítíme; a neschválit je jako takové je totéž jako uvědomit si, že s nimi plně nesoucítíme. Člověk, který má vztek kvůli křivdám, které mi byly učiněny, a vidí, že já mám kvůli nim přesně stejný vztek, určitě můj vztek schválí. Člověk, jehož sympatie drží krok s mým zármutkem, nemůže udělat nic jiného než souhlasit s tím, že mé starosti jsou racionální. Ten, kdo obdivuje stejnou báseň nebo stejný obraz a obdivuje je naprosto stejně jako já, musí nutně připustit oprávněnost mého obdivu. Ten, kdo se směje stejnému vtipu a směje se přitom spolu se mnou, nemůže dost dobře popřít příhodnost mého smíchu. Naopak člověk, který při těchto různých příležitostech buďto nepociťuje stejně pohnutí, jaké pociťuji já, nebo necítí nic, co by sneslo porovnání s mým pohnutím, se nemůže ubránit a neschvaluje mé city kvůli jejich neshodě s jeho vlastními city. Pokud mé nepřátelství jde za hranici, která odpovídá rozhořčení mého přítele, pokud je můj zármutek větší, než kam dosahuje jeho nejcitlivější slitování, pokud je můj obdiv buď moc veliký, nebo moc malý, než aby se shodoval s jeho obdivem, když se směju nahlas a srdečně, zatímco on se jen usmívá, nebo naopak, když se pouze usmívám, zatímco on se směje hlasitě a srdečně, ve všech těchto případech, jakmile začne místo uvažování o vlastní věci pozorovat, jak to působí na mě, musí se mi dostat větší nebo menší míry jeho nesouhlasu

podle toho, zda existuje větší či menší nepoměr mezi jeho a mými pocity. A ve všech případech jsou jeho city normou a mírou, kterou mě posuzuje.

2 Schvalovat názory jiného člověka znamená přijmout tyto názory, a jejich přijetí znamená, že je schvaluji. Jestliže tytéž důvody, které tě přesvědčily, stejně přesvědčují i mě, pak nutně tvé přesvědčení schvaluji; a pokud ne, pak ho nutně neschvaluji. Vůbec si nemohu myslet, že bych mohl udělat jedno bez druhého. Proto je potvrzeno, a to každým člověkem, že schvalovat nebo neschvalovat názory jiných neznamena nic jiného než zaznamenávat jejich souhlas či nesouhlas s našimi vlastními názory. Ale to je přesně případ týkající se souhlasu či nesouhlasu s city nebo emocemi druhých.

3 Skutečně existují určité případy, kdy se zdá, že schvalujeme bez jakékoli sympatie nebo shody citů, a ve kterých by se tedy mohlo zdát, že cit souhlasu je odlišný od vnímání této shody. Při troše pozornosti se však přesvědčíme, že náš souhlas je nakonec založen na sympatii nebo shodě tohoto druhu. Jako příklad uvedu věci velmi pošetilé povahy, protože v nich je úsudek lidstva méně náchylný k překroucení špatnými systémy. Často se nám může stát, že schvalujeme vtip a že smích společnosti považujeme za oprávněný a patřičný, i když se my sami nesmějeme, protože možná máme pohřební náladu nebo naše pozornost je zrovna zaměřena něčím jiným. Ze zkušenosti jsme se však naučili, jaký typ žertů nás ve většině případů dokáže rozesmát, a vidíme, že se jedná právě o takový. Proto schvalujeme smích společnosti a máme pocit, že je přirozený a vhodný vzhledem k jeho předmětu. I když ve své současné náladě nejsme schopni přidat se k němu, vnímáme, že bychom se za obvyklých okolností srdečně přidali.

4 U všech ostatních emocí to často probíhá stejně. Někdo cizí nás mine na ulici se všemi známkami nejhlubšího utrpení, a my se ihned dozvíme, že zrovna dostal zprávu o smrti svého otce. V tomto případě je nemožné, abychom neschvalovali jeho žal. Jenže často se může stát, a to aniž by se nám nedostávalo lidskosti, že nepocítíme, příliš vzdáleni, abychom pronikli do prudkosti jeho žalu, téměř žádné prvotní znepokojení. On i jeho otec jsou pro nás nejspíš naprosto neznámí nebo se zrovna zabýváme jinými věcmi a nemáme čas na to, abychom si v představě zobrazili různé okolnosti zármutku, které jemu určitě přišly na mysl. Avšak ze zkušenosti jsme se naučili, že takové neštěstí přirozeně vyvolává takový stupeň zármutku, a víme, že pokud bychom věnovali čas posouzení jeho situace, úplně a ve všech jejích částech, potom bychom s ním bezpochyby co nejupřímněji soucítili. Uvědoměním si této podmíněné sympatie vzniká náš souhlas s jeho zármutkem, a to i v těch případech, ve kterých taková sympatie ve skutečnosti neexistuje. A obecná pravidla odvozená z naší předchozí zkušenosti, s čím se obecně budou naše city shodovat, upraví v tuto chvíli, jako i při mnoha dalších okolnostech, nepatřičnost našich okamžitých citů.

5 O citu nebo stavu našeho srdce, z něhož vychází každé naše jednání a na němž musí nakonec celá ctnost nebo nectnost záviset, můžeme uvažovat ze dvou různých hledisek nebo na základě dvou různých vztahů: za prvé ve vztahu

k příčině, která ho vyvolala, nebo k motivu, který k němu dal podnět, a za druhé ve vztahu k výsledku, který přináší, nebo k důsledku, ke kterému míří.

6 Ve vhodnosti nebo nevhodnosti, v přiměřenosti nebo nepřiměřenosti, které, jak se zdá, vnáší cit do příčiny nebo do věci, která ho vyvolává, spočívá patřičnost či nepatřičnost, slušnost či nepěknost následného jednání.

7 V užitečné či škodlivé povaze důsledků, ke kterým city míří nebo k jejichž vyvolání vedou, spočívá zásluha nebo provinění jednajícího, vlastnosti, na základě kterých si zaslouží odměnu nebo trest.

8 Filozofové v poslední době zkoumali zejména sklon k citům a věnovali pouze malou pozornost vztahu, ve kterém vidí příčinu, která je vyvolává. Avšak když v běžném životě posuzujeme chování nějakého člověka a city, které ho vedly, vždycky o nich uvažujeme s přihlédnutím k oběma těmto hlediskům. Když někomu vyčítáme nadměru lásky, zármutku, vzteku, nejen že uvažujeme o ničujících důsledcích, ke kterým to pravděpodobně povede, ale také o málo příležitostech, které jim byly poskytnuty. Říkáme, že zásluha jeho laskavosti není tak veliká, jeho neštěstí není tak strašné, jeho pobouření není tak mimořádné, aby ospravedlnilo tak silné emoce. Byli bychom to dovolili, říkáme, byli bychom je schválili, pokud by k nim byla jejich příčina v nějakém ohledu úměrná.

9 Když tímto způsobem posuzujeme nějaký cit, jak je úměrný nebo neúměrný příčině, která ho vyvolala, je sotva možné, že bychom mohli použít jakékoli jiné pravidlo nebo princip kromě odpovídajícího citu v nás samých. Pokud si v daném případě představíme sebe sama a zjistíme, že se city, které vyvolal, shodují s našimi vlastními city, určitě je schválíme jako úměrné a přiměřené jejich objektům. Pokud je tomu jinak, určitě je neschválíme, protože jsou přemrštěné a přehnané.

10 Každá vloha jednoho člověka je mírou, kterou posuzuje podobnou vlohu jiného člověka. Tvé názory posuzuji svými názory, tvé pochopení svým pochopením, tvůj důvod svým důvodem, tvůj vztek svým vztekem, tvoji lásku svou láskou. Nemám, a ani nemohu mít, jiný způsob, jak je posuzovat.

Pokračování o tomtěž

- 1 Můžeme usuzovat o patřičnosti nebo nepatřičnosti citů jiného člověka na základě jejich shody nebo neshody s našimi vlastními city za dvou různých okolností: buď, za první, když předpokládáme, že to, co tyto city vyvolalo, nemá žádný zvláštní vztah ani k nám, ani k osobě, jejíž city posuzujeme; nebo, za druhé, když se předpokládá, že to jednoho z nás příznačně ovlivňuje.
- 2 1. Co se týče věcí, o kterých se předpokládá, že nemají žádný zvláštní vztah k nám ani k osobě, jejíž city posuzujeme: jakmile její city plně korespondují s našimi vlastními city, připisujeme jí vlastnosti vkusu a dobrého úsudku. Krása jednoduchého, velikost hory, okrasa na budově, působení obrazu, uspořádání přednášky, chování třetí osoby, poměry různých veličin a čísel, různé jevy, které neustále předvádí velký stroj vesmíru s tajnými kolečky a pružinami, které je vyvolávají. Všechny ty všeobecné věci vědy a vkusu jsou tím, o čem my a náš protějšek předpokládáme, že to ani k jednomu z nás nemá zvláštní vztah. Oba se na ně díváme ze stejného úhlu pohledu a nemáme příležitost pro sympatii nebo pro promyslnou změnu situací, ze kterých vzniká, abychom vzhledem k nim vytvořili nejdokonalější harmonii citů a citových vztahů. Pokud jsme přesto často různě zasaženi, vzniká to buď z odlišného stupně pozornosti, kterou nám naše různé životní zvyky dovolí přirozeně věnovat různým částem těchto složitých věcí, nebo z různého stupně vnímavosti ve schopnostech mysli, kterým jsou určeny.
- 3 Pokud se city našeho protějšku shodují s našimi v podobných věcech, které jsou zřejmé a přirozené a ve kterých jsme snad nikdy nepotkali nikoho, kdo by se od nás lišil, potom se zdá, že ačkoli je bezpochyby musíme schválit, nezaslouží si za ně náš protějšek pochvalu ani obdiv. Ale pokud se s našimi city nejen shodují, ale vedou a směřují naše vlastní city, pokud se ukáže, že náš protějšek při jejich formulování zvážil mnoho věcí, které jsme přehlédli, a že je sladil s mnoha různými okolnostmi jejich zdrojů, potom je nejen schvalujeme, ale žasneme nad jejich neobyčejnou a nečekanou pronikavostí a chápavostí a jsme jimi překvapeni. Případá nám, že si náš protějšek zaslouhuje velmi vysoký stupeň obdivu a pochvaly. Protože schválení povýšené podivem a překvapením vytváří cit, který se správně nazývá obdiv³ a jehož přirozeným vyjádřením je pochvala. Názor člověka, který soudí, že dokonalá nádhera má přednost před hrubou ohavností nebo že dvakrát dvě jsou čtyři, musí být jistě schválen celým světem, ale určitě nebude příliš obdivován. Je to pronikavá a jemná bystrost člověka, který má vkus, který rozlišuje malé a sotva zachytitelné rozdíly mezi krásou a ošklivostí. Je to napros-

tá přesnost zkušeného matematika, který lehce řeší nejsložitější a nejzamotanější úlohy. Je to velký vůdce ve vědě a vkusu, člověk, který řídí a vede naše vlastní city, u něhož nás rozsáhlá a dokonalá oprávněnost jeho schopností s podivem a překvapením uvádí v úžas, kdo vyvolává náš obdiv a kdo si asi zaslouží naši pochvalu. A na těchto základech je založena větší část chvály, kterou zahrnujeme to, co se nazývá intelektuálními schopnostmi.

4 Mohli bychom si myslet,⁴ že užitečnost těchto vlastností je tím, co se nám nejvíce doporučuje. A bezpochyby úvaha o užitečnosti, když jí věnujeme pozornost, dává vlastnostem novou hodnotu. Původně však schvalujeme úsudek jiného člověka nikoli jako něco užitečného, ale jako něco správného, přesného, ve shodě s pravdou a skutečností. A je zřejmé, že mu nepřipisujeme tyto vlastnosti ze žádného jiného důvodu, než že zjišťujeme, že se shoduje s naším vlastním úsudkem. Stejným způsobem je vkus původně schvalován nikoli jako užitečný, ale jako opodstatněný, lahodný a přesně se hodící na svůj předmět. Představa užitečnosti všech vlastností tohoto druhu je jednoduše druhotnou myšlenkou, a nikoli tím, co nám je jako první doporučuje ke schválení.

5 2. Co se týče těch věcí, které určitým způsobem ovlivňují buď mě, nebo osobu, jejíž city posuzují, je zachování této harmonie a shody najednou těžší a současně daleko důležitější. Můj protějšek se samozřejmě nedívá na neštěstí, které mě potkalo, nebo na křivdu, která mi byla způsobena, ze stejného hlediska, z jakého je posuzuji já. Mě ovlivňují mnohem bezprostředněji. Nevidíme je ze stejného postavení, jak je tomu u obrazu, básně, filosofického systému, a proto jsme náchylní k tomu, abychom jimi byli ovlivněni velmi různě. Já však dokážu daleko snáze přehlédnout nedostatek této shody citů, pokud se týká nedůležitých věcí, které nezajímají ani mě, ani můj protějšek, než u toho, co mě zajímá natolik, jako neštěstí, které mě potkalo, nebo křivda, která mi byla způsobena. I když opovrhneš obrazem, básní nebo dokonce filosofickým systémem, které já obdivuji, je zde pouze malé nebezpečí, že se kvůli tomu pohádáme. Ani jednoho z nás to racionálně nebude příliš zajímat. Všechno to jsou věci, které jsou pro nás oba velmi nepodstatné. A tak i když jsou naše názory třeba opačné, naše city stále mohou být velice blízké. Avšak u věcí, které mimořádně působí buď na tebe, nebo na mě, je tomu naprosto jinak. I když je tvůj úsudek ve věcech bádání úplně opačný než můj, i když jsou tvé city ve věcech vkusu úplně opačné než moje, snadno tuto neshodu přehlédnu. A pokud mám určité rozpoložení, mohu v roz-

³ V *Astronomii*, úvod 1, pravděpodobně napsané dříve než *TMS*, Smith pohlíží na obdiv jako na něco odlišného od podivu a překvapení. „Co je nové a jedinečné vyvolává ten cit, který se přísně korektně nazývá Podiv; co je nečekané – Překvapení; a co je velké a nádherné – Obdiv.“ Pokračuje tvrzením, že můžeme obdivovat něco, co není ani nové, ani nečekané, a vyvozuje z toho, že obdiv může existovat nezávisle na podivu a překvapení.

⁴ Smith má na mysli Huma. Viz IV.2.3–7, kde v § 3 přímo odkazuje na Huma a v § 7 se odvolává zpět na tuto část.

hovoru s tebou najít i trochu pobavení, dokonce i v těchto věcech. Ale pokud nemáš žádné soucítění s neštěstím, které mě potkalo, nebo pokud v tobě není ani kousek trápení, které mě zneklidňuje, nebo pokud nejsi rozhořčen křivdou, která mi byla způsobena, nebo pokud v tobě není ani kousek vzteku, který mě zachvacuje, nemůžeme už o těchto věcech mluvit ani malou chvilku. Staneme se vůči sobě netolerantními. Já už nesnesu tvoji a ty moji společnost. Ty jsi zmatený mojí zuřivostí a emocemi a já jsem vzteklý kvůli tvé chladné lhostejnosti a nedostatku citu.

6 Ve všech takových případech, kde může dojít k určité shodě citů mezi pozorovatelem a osobou, která byla vážně zasažena, se pozorovatel musí nejdříve snažit, jak jen může, přenést se do postavení toho druhého a vzít si k srdci každou malou okolnost toho rozrušení, které se u druhého může objevit. Musí si osvojit celý případ svého protějšku se všemi nejmenšími podrobnostmi. A musí se snažit co nejdokonaleji vyjádřit tu imaginární změnu situace, na níž se jeho sympatie zakládá.

7 Avšak i po tom všem budou city pozorovatele velice inklinovat k tomu, že jim bude chybět ta prudkost, jakou pociťuje ten, kdo trpí. Lidé, i když jsou od přírody soucitní, nikdy nepochopí, co postihlo někoho jiného, tu sílu vášně, která přirozeně zachvátí člověka, který byl zasažen v prvé řadě. Pomyslná změna situace, na níž je jejich sympatie založena, je pouze chvilková. Trvale se jim vnucuje myšlenka na jejich vlastní bezpečí, myšlenka, že oni sami nejsou těmi, kdo trpí. A i když jim to nebrání v tom, aby pocítili vášeň, která je do určité míry podobná tomu, co cítí trpící, brání jim to v tom, aby pocítili cokoli, co se blíží stejné úrovni prudkosti. Postižený člověk je na to citlivý a současně nesmírně touží po větší sympatii. Touží po takové úlevě, kterou mu nemůže poskytnout nic jiného než úplná shoda citů mezi přihlížejícími a jím samým. Jeho jedinou útěchou je vidět city jejich srdcí, jak v prudké a nepříjemné emoci tlučou společně s jeho vlastním. Ale může doufat, že toho dosáhne, pouze pokud sníží své emoce na takovou intenzitu, při které jsou přihlížející schopni přidat se k němu. Musí přitlumit, smím-li to tak říci, ostrost svého přirozeného tónu, aby dosáhl sladění a souznění s city těch, kteří jsou mu nablízku. To, co cítí oni, bude vždy z určitého pohledu jiné než to, co cítí on, a soucítění se nikdy nemůže shodovat s původním trápením. Protože tajné vědomí, že změna situace, z které vyvěrá cit sympatie, je pouze pomyslná, nejen snižuje jeho úroveň, ale do určité míry mění jeho druh a dává mu docela jiný tvar. Je však evidentní, že tyto dva city mohou být navzájem v takové shodě, jaká je dostatečná pro soulad společnosti. I když nikdy nebudou unisono, mohou tvořit souzvuk, a to je vše, co se očekává a požaduje.

8 Aby bylo dosaženo této harmonie, příroda, stejně jako učí přihlížející, aby přijali situaci osoby, o kterou se jedná, učí také tuto osobu, aby do určité míry přijala situaci přihlížejících. Tak jak se oni stále snaží stavět sebe do její situace a pocítit tak emoce podobné tomu, co cítí ona, stejně se ona stále snaží stavět

sebe do jejich situace, a tak pochopit určitý stupeň chladu ve vztahu ke svému vlastnímu osudu, se kterým ho, jak to cítí, vnímají oni. Stejně jako oni neustále uvažují o tom, co by sami cítili, kdyby ve skutečnosti byli tím, kdo trpí, stejně je i on neustále veden k tomu, aby si představoval, jakým způsobem by ho zasáhlo, kdyby byl pouhým pozorovatelem své vlastní situace. Tak jak je jejich sympatie nutí, aby se na to do určité míry dívali jeho očima, tak ho jeho sympatie do určité míry nutí dívat se na svou situaci jejich očima, zejména když je v jejich přítomnosti a oni ho sledují. A protože reflexe citu, kterou tak cítí, je mnohem slabší než původní cit, nutně snižuje prudkost, se kterou to cítil předtím, než se s nimi setkal, než si začal vybavovat v paměti, jak by tím byli zasaženi, a než spatřil svou situaci v tomto nezaujatém a nestranném světle.

9 Proto je mysl málokdy tak rozčilená, aby ji společnost přítele nenavrátila do určitého stupně klidu a pokoje. Srdce je do určité míry zklidněné a vyrovnané od chvíle, kdy se octneme v jeho přítomnosti. Okamžitě nám vytane na mysl světlo, ve kterém on uvidí naši situaci, a my sami ji začínáme vidět ve stejném světle. Protože účinek sympatie je okamžitý. Očekáváme méně sympatie od běžného známého než od přítele; běžného známého nemůžeme zasvětit do všech podrobností, které můžeme odhalit příteli. Proto v přítomnosti běžného známého předstíráme větší klid a snažíme se zaměřit naše myšlenky na obecné rysy naší situace, které je ochoten vnímat. Ještě méně sympatie očekáváme od shromáždění cizích lidí. Proto před nimi usilujeme o ještě větší klid a vždy se snažíme ztlumit naše emoce na takovou intenzitu, o níž se dá předpokládat, že ji společnost, ve které se nacházíme, bude ochotna akceptovat. Není to však pouze předstírané vystupování, protože když se úplně opanujeme, přítomnost pouhého známého nás opravdu uklidní, dokonce více než přítomnost přítele. A v případě shromáždění cizích lidí je to ještě víc než v přítomnosti známého.

10 Společnost a konverzace jsou proto nejúčinnějším lékem pro navrácení klidu mysli, pokud ho v kteroukoli chvíli nešťastně ztratila. Jsou také nejlepším konzervačním prostředkem vyrovnané a šťastné povahy, která je tak nutná k sebeuspokojení a radosti. Lidé v důchodu a badatelé, kteří inklinují k tomu, že sedí zádumčivě doma, ať již v zármutku nebo z rozmrzelosti, i když možná často mají víc lidskosti, víc velkorysosti a větší smysl pro humor, mají pouze zřídka onu vyrovnanou povahu, která je tak běžná mezi lidmi, kteří jsou otevření světu.

O láskyhodných a úctyhodných ctnostech

1 Na těchto dvou různých úsilích, na úsilí přihlížejícího vcítit se do pocitů osoby, o kterou se jedná, a na úsilí osoby, o kterou se jedná, potlačit své city na úroveň, na které se k nim přihlížející může připojit, jsou založeny dvě různé skupiny ctností. Na jednom se zakládají něžnost a jemnost, láskyhodné ctnosti, ctnosti upřímné blahosklonnosti a shovívavé lidskosti. Z druhého pramení velikost, vznešenost a úctyhodnost, ctnosti sebezapření, sebeovládání, to ovládání emocí, které podmiňuje veškerá hnutí naší povahy, jak to vyžaduje naše vlastní důstojnost a čest a korektnost našeho vlastního jednání.⁵

2 Jak laskavý se jeví ten, u něhož nám připadá, že jeho sympatetické srdce odráží všechny city těch, s nimiž rozmlouvá, kdo se trápí pro jejich neštěstí, kdo nese nelibě jejich křivdy a kdo se spolu s nimi raduje z jejich štěstí! Když se vcítíme do situace jeho protějšků, budou nám vděční a pocítíme, jakou útěchu určitě čerpají z něžné sympatie tak laskavého přítele. A z opačných důvodů, jak nepříjemný se bude jevit ten, jehož tvrdé a neoblomné srdce cítí jen s ním samým, ale je naprosto necitlivé ke štěstí nebo neštěstí druhých! I v tomto případě se vcítíme do bolesti, kterou jeho přítomnost musí způsobit každému smrtelníkovi, jenž s ním rozmlouvá, a zejména těm, jimž máme sklon projevit sympatii, nešťastným a zraněným.

3 Na druhé straně, jaké noblesní chování a zdvořilost cítíme ve vystupování

⁵ Smithovo rozlišování mezi „laskavými“ (*amiable*) a „vznešenými“ nebo „úctyhodnými“ ctnostmi je ovlivněno, alespoň co se týče použitých slov, některými poznámkami Huma: „Povahy *Caesara* a *Catona*, jak je popsal *Sallustius*, jsou obě ctnostné v nejužším smyslu toho slova, ale různým způsobem; ani city, které z nich pramení, nejsou vždy úplně stejné. Jeden dává vznik lásce, druhý úctě. Jeden je laskavý, jeden je vznešený. Jednu povahu bychom rádi viděli u přítele; tu druhou bychom chtěli mít sami.“ (*Treatise of Human Nature*, III.iii.4; ed. L. A. Selby-Bigge, 607-8. Viz *Enquiry concerning the Principles of Morals*, appendix iv; ed. Selby-Bigge, § 265.) Rozlišení je však daleko důležitější pro Smitha než pro Huma. Smith staví druhý typ ctnosti na stejné místo jako blahovůli a lidskost při konstituování lidské dokonalosti a klade „velký předpis přirozenosti“ na stejnou úroveň jako „velký zákon křesťanství“ (§ 5 dále). Spojuje křesťanskou etiku lásky se stouckou etikou sebeovládání. Tento rys Smithovy filosofie citů představuje pozoruhodný rozdíl od názoru Hutchesona a Huma.

těch, kteří, ve svém vlastním případě, projeví takové soustředění a sebeovládání, které vytváří důstojnost každé emoce a které sníží její intenzitu na úroveň, kterou ostatní mohou akceptovat! Jsme znechuceni hlučným smutkem, který, bez jakéhokoli taktu, volá vzdechy, slzami a neodbytným bédováním po našem soucitu. Ale vážíme si rezervovaného, tichého a majestátního žalu, který se prozradí pouze opuchlými očima, chvěním rtů a tváře a zdrženlivým, ale působivým chladem v celém chování. Zahalí nás do podobného ticha. Pohlížíme na něj s uctivou pozorností a úzkostlivě ovládáme celé své chování, abychom něčím nepatřičným neporušili ten vzájemně dodržovaný klid, jehož udržení vyžaduje takové úsilí.

4 Stejně je nejdopornější ze všech věcí nestydatost a brutalita hněvu, když dáme volný průchod jeho běsnění bez kontroly a omezení. Ale obdivujeme ušlechtilý a velkorysý odpor, který řídí pronásledování největších ublížení; nikoli vztekem, který tato ublížení mohou vyvolat v srdcích trpitelů, ale rozhořčením, které přirozeně vyvolávají v srdcích nestranných pozorovatelů. Odpor, který nedovoluje žádná slova, žádná gesta, aby nezašel za mez, kterou diktuje tento poctivější cit. Odpor, který se nikdy, ani v myšlence, nepokusí o větší odplatu, ani netouží po uložení většího trestu, než jaký by každý nestranný člověk s potěšením viděl vykonat.

5 A odtud to je, že cítit hodně pro druhé a málo pro sebe, odstranit to sebecké v nás a dát průchod svým dobrotivým vlastnostem, vytváří dokonalost lidské přirozenosti. A samo o sobě to dokáže vytvořit mezi lidmi tu harmonii citů a emocí, v níž spočívá jejich veškerá zdvořilost a noblesa. Tak jak je velkým zákonem křesťanství milovat svého bližního jako sebe samého, stejně je velkým příkazem přírody milovat sebe samého pouze tak, jak milujeme svého bližního, nebo, což má nakonec stejný výsledek, jak náš bližní je schopen milovat nás.

6 Stejně jako se předpokládá, že vkus a dobrý úsudek, pokud je považujeme za vlastnosti, které si zaslouží pochvalu a obdiv, nutně vedou k jemnosti citu a k chápavému porozumění, s jakým se člověk běžně nesetká, tak se chápe, že ctnosti citlivosti a sebeovládání nespočívají v běžné úrovni těchto vlastností, ale v jejich mimořádné míře. Láskyhodná ctnost lidskosti samozřejmě vyžaduje citlivost, a to v daleko větší míře, než kolik jí má hrubý nevychovanec. Velká a ušlechtilá ctnost velkodušnosti nepochybně vyžaduje daleko víc sebeovládání, než kolik ho je schopen vyvinout ten nejslabší smrtelník. Jako v běžné míře duševních vlastností není nadání, tak v běžné míře mravnosti není ctnost. Ctnost je dokonalost, něco neobvykle velikého a krásného, co ční daleko nad tím, co je všední a obyčejné. Ušlechtilé ctnosti spočívají v takové míře citlivosti, která překvapuje neobyčejnou a neočekávanou jemností a něžností. Vznesené a úctyhodné v takové míře sebeovládání, která udivuje úžasnou převahou nad těmi emocemi lidské povahy, které se nejhůře ovládají.

7 V tomto ohledu existuje obrovský rozdíl mezi ctností a pouhou patričností. Mezi takovými vlastnostmi a činy, které si zaslouží být obdivovány a oslavo-

vány, a těmi, které si prostě zaslouží být schvalovány. Při mnoha příležitostech nevyžaduje jednání s nejvyšší patřičností nic víc než běžné a obyčejné množství citlivosti nebo sebeovládání, kterým jsou obdařeni i největší ničemové, a někdy dokonce není ani takové množství nutné. Abychom poskytli velice jednoduchý příklad, když máme hlad, je za běžných okolností určitě naprosto v pořádku a správné jíst, a každý to jako takové musí schválit. Avšak nebylo by nic absurdnějšího než říci, že je to ctnostné.

8 Naopak často může být pozoruhodné množství ctnosti v takových činech, kterým se nedostává té nejčistší patřičnosti, protože se i přesto mohou přiblížit k dokonalosti více, než by se dalo dobře předpokládat při příležitostech, kdy je dosažení dokonalosti tak mimořádně těžké. A to je velice častý případ při těch příležitostech, které vyžadují, aby člověk vynaložil maximální stupeň sebeovládání. Existují situace, které se tak těžce snášejí s lidskou povahou, že i nejvyšší míra sebeovládání, které je tak nedokonalé stvoření jako člověk vůbec schopno, nedokáže úplně potlačit hlas lidské slabosti nebo omezit sílu emocí na tak mírnou intenzitu, při které se k nim může nestranný pozorovatel přidat. I když se proto v takových případech chování trpícího nedostává té nejčistší patřičnosti, přesto si zaslouží pochvalu a v určitém smyslu ho můžeme dokonce nazvat ctnostným. Může stále ještě představovat takové úsilí o šlechtnost a velkorysost, kterého většina lidí není schopna, a i když se mu nepodaří dosáhnout naprosté dokonalosti, přiblíží se to pravděpodobně dokonalosti mnohem blíže než to, co se v takových obtížných situacích běžně vidí nebo očekává.

9 V případech tohoto druhu, když určujeme míru pohanění nebo pochvaly, která se zdá být přiměřená danému činu, velmi často využíváme dvě různá kritéria. Prvním je myšlenka naprosté patřičnosti a dokonalosti, které v takových obtížných situacích nikdy žádný člověk nedosáhl, ani se k ní nemohl nikdy přiblížit. Ve srovnání s ní musí činy všech lidí vždy vypadat nedokonalé a zavrženíhodné. Druhým je myšlenka takové míry přiblížení nebo vzdálení od této naprosté dokonalosti, jaké běžně dosahují činy větší části lidí. Zdá se, že cokoli jde za tuto mez, si zaslouží chválu, ať už je to jakkoli vzdálené od naprosté dokonalosti. A cokoli této hranice nedosahuje, si zaslouží být haněno.

10 Je to stejné, jako když posuzujeme jakákoli umělecká díla, která působí na naši představivost. Když kritik hodnotí dílo kteréhokoli velkého mistra v oblasti poezie nebo malířství, porovnává ho někdy s představou dokonalosti ve své vlastní mysli, ke které se ani toto, ani žádné jiné lidské dílo nikdy nepřiblíží. A dokud dílo srovnává s tímto vzorem, nemůže vidět nic jiného než chyby a nedokonalost. Ale pokud bude uvažovat o místu, které by toto dílo mělo zaujímat mezi ostatními díly stejného druhu, nutně ho srovnává s úplně jiným vzorem, s běžnou úrovní dokonalosti, které se obvykle dosahuje v této oblasti umění. A když ho posuzuje na základě tohoto nového kritéria, často se ukáže, že si zaslouží největší pochvalu, a to vzhledem k tomu, že se přiblížilo dokonalosti více než většina děl, která s ním mohou soutěžit.

ODDÍL II

O stupních různých emocí, které jsou v souladu s patřičností



Úvod

- 1 Patřičnost každé emoce vyvolané objekty, které k nám mají zvláštní vztah, intenzita, s níž se může přihlížející ztotožnit, musí spočívat, to je evidentní, někde uprostřed. Je-li emoce příliš velká nebo je-li příliš malá, přihlížející ji nemůže přijmout. Například žal a zlost kvůli soukromým neštěstím a křivdám mohou být příliš velké a u většiny lidí tomu tak skutečně je. Stejně mohou být i příliš malé, i když to se stává mnohem méně. Jejich nemírnost nazýváme slabostí a zuřivostí, nedostatek hloupostí, necitelností a nedostatkem ducha. Ani jedno nemůžeme přijmout, ale žasneme a jsme překvapeni, když to vidíme.
- 2 Avšak tato prostřednost, ve které spočívá podstata patřičnosti, se liší u různých emocí. U některých je vysoko, u jiných nízko. Existují emoce, u kterých je neslušné, pokud jsou vyjádřeny velmi silně, a to dokonce i v těch situacích, ve kterých společnost uznává, že se nemůžeme vyhnout tomu, abychom je pocítovali v nejvyšší míře. A existují jiné, u nichž je nejsilnější projev při mnoha příležitostech mimořádně elegantní, a to i když sama emoce se tak nemusí jevit. První jsou takové emoce, s nimiž projevujeme z určitých důvodů pouze malou nebo žádnou sympatii. Ty druhé jsou takové emoce, se kterými se z jiných důvodů projevuje největší sympatie. A pokud budeme uvažovat o všech různých emocích lidské povahy, zjistíme, že jsou považovány za slušné nebo neslušné přesně podle toho, jestli jsou lidé více či méně ochotni cítit s nimi sympatii.

O emocích, které mají původ v těle

1. Je neslušné vyjadřovat jakoukoli vysokou míru takových emocí, které vznikají z určitých situací v těle nebo jeho stavů, protože se od společnosti, která není ve stejném stavu, nemůže čekat, že by s nimi cítila sympatii. Například krutý hlad, i když je za mnoha okolností nejen přirozený, ale také nevyhnutelný, je vždy neslušný, a jestliže někdo jí hltavě, všeobecně je to považováno za projev špatného vychování. Přesto existuje dokonce i s hladem určitý stupeň sympatie. Je příjemné vidět naše spolčinky jíst s chutí a všechny projevy nechuti jsou nepřístojné. Stav těla, které je zvyklé na zdravého člověka, snadno donutí žaludek, aby dodržoval rytmus, pokud mi dovolíte tak hrubý výraz, u jednoho, a nikoli u druhého. S utrpením, které vyvolává nadměrný hlad, můžeme cítit sympatii, když čteme jeho popis v deníku obléhání nebo námořní plavby. Představujeme si, že jsme sami v situaci těch, kteří trpí, a tak snadno chápeme žal, hněv a zděšení, které je určitě přivádělo k šílenství. My sami pocítujeme určitou míru těchto emocí, a proto s nimi soucítíme. Ale protože z četby takového popisu nedostáváme hlad, nedá se o nás, ani v tomto případě, správně říci, že soucítíme s jejich hladem.
2. Stejně je tomu u emoce, kterou Příroda spojuje dvě pohlaví. I když je přirozeně nejdivočejší ze všech vášní, jakékoli její silné vyjádření je v každém případě neslušné, dokonce i mezi osobami, u nichž všechny zákony, lidské i boží, potvrzují, že veškeré oddávání se jí je naprosto nevinné. Zdá se však, že existuje určitá míra sympatie dokonce i s touto emoci. Je neslušné mluvit se ženou tak, jak bychom mluvili s mužem; očekává se, že společnost žen by nás měla naplnit větší veselostí, příjemnější náladou a větším zaujetím. A naprostá necitlivost ke krásnému pohlaví dělá muže do určité míry odporným i pro jiné muže.
3. Taková je naše nechuť ke všem touhám, které mají tělesný původ. Veškerá jejich silná vyjádření jsou odporná a nepřijemná. Podle některých antických filosofů se jedná o emoce, které sdílíme společně se zvířaty a které jsou, protože nemají žádnou spojitost s charakteristickými vlastnostmi lidské povahy, pod lidskou důstojnost. Ale existuje mnoho jiných emocí, které sdílíme společně se zvířaty, jako jsou nelibost, přirozená náklonnost nebo dokonce vděčnost, které nám však z toho důvodu nepřipadají tak zvířecké. Skutečnou příčinou zvláštní

nechuti, kterou pociťujeme nad tělesnými touhami, které vidíme u jiných lidí, je, že se s nimi nemůžeme ztotožnit. Pro samotného člověka, který takové touhy pociťuje, přestává být předmět, který je vyvolal, příjemný, jakmile jsou tyto touhy uspokojeny. Dokonce i přítomnost tohoto předmětu pro něj může být nepříjemná. Rozhlíží se kolem a nevidí žádný důvod pro to kouzlo, které ho před chvílkou uchvacovalo, a najednou se dokáže ztotožnit se svými vlastními emocemi stejně málo jako jiný člověk. Když jsme poobědvali, poručíme, aby byl stůl sklizen. A stejným způsobem bychom se chovali k předmětům těch nejhroznějších a nejprudších tužeb, pokud by nevyvolávaly žádné jiné emoce kromě těch, které mají tělesný základ.

4 V ovládnání tělesných tužeb spočívá ctnost, která se správně nazývá zdrženlivost. Omezit je v mezích, které stanovují ohledy na zdraví a štěstí, patří k prozíravosti. Ale spoutat je v takových hranicích, jaké vyžaduje slušnost, jaké vyžaduje patřičnost, jaké vyžaduje jemnost a zdrženlivost, to je úkol ukázněnosti.

5 2. Z téhož důvodu se vždy zdá slabošské a nepatřičné, jestliže někdo křičí tělesnou bolestí, i když je jakkoli nesnesitelná. Avšak existuje spousta sympatie dokonce i s tělesnou bolestí. Jestliže vidím, jak již bylo uvedeno,⁶ úder, který má dopadnout nebo již dopadá na nohu nebo ruku jiné osoby, přirozeně skrčím a stáhnou zpět svoji vlastní nohu či ruku. A když úder opravdu dopadne, do určité míry ho cítím a bolí mě stejně jako toho, na koho dopadl. Moje bolest je však určitě příliš slabá, a tak, vyluzuje-li ten druhý prudké výkřiky, budu s ním vždy pohrdat, protože se s ním nemohu ztotožnit. A to je případ všech emocí, které mají tělesný původ. Buď nevyvolají vůbec žádnou sympatii, nebo ji vyvolají v takové míře, že je v naprostém nepoměru k prudkosti, jakou pociťuje ten, kdo trpí.

6 Úplně jiné je to s těmi emocemi, jejichž původ je v představivosti. Změny, které se udály na těle mého společníka, mohou narušit moji tělesnou schránku jen minimálně. Ale moje představivost je poddajnější a ochotněji převezme, mohou-li to tak říci, tvar a uspořádání představivosti těch, s kterými se dobře znám. Zklamání v lásce nebo v úsilí něčeho dosáhnout proto vyvolá více sympatie než největší tělesné zlo. Takové emoce vznikají vesměs z představivosti. Člověk, který přijde o celé své jmění, je-li zdrav, necítí ve svém těle nic. Trpí pouze kvůli představivosti, která mu líčí ztrátu důstojnosti, přehlížení ze strany přátel, pohrdání ze strany nepřátel, nouzi a strádání, kterým bude rychle vystaven. A na základě toho s ním mnohem silněji soucítíme, protože naše představivost se dokáže zformovat podle jeho představivosti mnohem snadněji, než se naše tělo dokáže zformovat podle jeho těla.

7 Ztráta nohy bude nejspíš všeobecně považována za mnohem opravdovější pohromu než ztráta milenky. Byla by to však absurdní tragédie, jejíž tragika by

⁶ I.i.1.3.

se projevila ztrátou takového druhu. Neštěstí druhého typu, i když se může zdát jakkoli pošetilé, se stalo mnoha jemným lidem.

8 Na nic se nezapomene tak rychle jako na bolest. Ve chvíli, kdy odejde, zmizí také ihned veškeré utrpení, které způsobila, a myšlenka na ni už v nás nevyvolává žádný druh znepokojení. My sami pak nedokážeme pocítit tu úzkost a bolest, kterou jsme cítili předtím. Neopatrné slovo přítele v nás vyvolá mnohem dlouhodobější neklid. Bolest, která tím vznikne, s tímto slovem vůbec nepřejde. Co nás v první řadě ruší, není předmět našich smyslů, ale myšlenka v představivosti. A protože to, co vyvolává náš neklid, je myšlenka, teprve čas a jiné události ji do určité míry vymažou z naší paměti. Představivost pokračuje v jitření a užíráni se na základě pouhého pomýšlení na tu věc.

9 Bolest nikdy nevyvolá žádnou živou sympatii, pokud není doprovázena nebezpečím. Cítíme sympatii se strachem, ale nikoli s bolestí toho, kdo trpí. Strach je však emoce, která je zcela odvozená z představivosti, která, s nejistotou a vlněním zvyšujícím naši úzkost, líčí nikoli to, co opravdu cítíme, ale co bychom mohli zakusit v budoucnosti. Dna nebo bolest zubů, i když jsou neobyčejně bolestivé, vyvolávají velice malou sympatii. Nebezpečnější nemoci, i když je provází velice malá bolest, vyvolávají tu největší sympatii.

10 Někteří lidé blednou a dělá se jim špatně při pohledu na chirurgickou operaci a zdá se, že v nich tělesná bolest, která vzniká při trhání masa, vyvolává ohromnou nadměru sympatie. Mnohem živěji a zřetelněji vnímáme bolest, která má vnější příčinu, než bolest, která pochází z vnitřní poruchy. Těžko dokážu zformulovat představu utrpení svého bližního, když ho trápí dna nebo ledvinové kameny, ale velice jasně chápu, jak musí trpět kvůli říznutí, otevřené ráně nebo zlomenině. Hlavní příčina, proč na nás mají takové objekty tak silný účinek, je však v jejich novosti. Ten, kdo byl přítomen desítky pitev a stejnému počtu amputací, se pak už vždy dívá na takové operace velice lhostejně a často s naprostým nezájmem. I když jsme přečetli nebo viděli v divadle více než pět set tragédií, zřídka pocítíme tak naprostou ztrátu citlivosti vůči objektům, které nám popisují.

11 Některé řecké tragédie se pokoušejí o vyvolání soucitu tím, že nám ukazují muka tělesné bolesti. Filoktétés⁷ křičí a omdlévá krajním stupněm svého utrpení. Hippolytus⁸ a Herkules⁹ jsou představeni, jak umírají v nejhroznějších mukách, které, jak se zdá, nesnesla ani Herkulova statečnost. Ve všech těchto případech nás však nezajímá bolest, ale jiné okolnosti. Nepůsobí na nás Filoktétova bolavá noha, ale jeho osamělost. To ona proniká tou okouzlující tragédií, tou romantickou šileností, která je představivosti tak milá. Utrpení Herkula a Hippolyta je zajímavé pouze proto, že tušíme, že povede ke smrti. Pokud by se ti

⁷ V Sofoklově *Filoktétovi*.

⁸ V Eurípidově *Hippolytovi*.

⁹ V Sofoklových *Tráchiňankách*.

hrdinové uzdravili, připadal by nám popis jejich utrpení naprosto absurdní. Jaká by to byla tragédie, kdyby v ní strast spočívala v kolice! A přece neexistuje žádná prudší bolest. Tyto pokusy vyvolat soucit popisem tělesné bolesti je možno zařadit k největším porušením pravidel slušného chování, jejichž příklad poskytuje řecké divadlo.

- 12 Malá sympatie, kterou pocítujeme s tělesnou bolestí, je základem náležitě pevnosti a trpělivosti při jejím snášení. Člověk, který při nejkrutějším mučení nedovolí žádným slabostem projevit se, nedá průchod naříkání, neukáže žádné emoce, se kterými se nemůžeme plně ztotožnit, si zaslouží náš největší obdiv. Jeho nepoddajnost mu umožňuje držet krok s naší lhostejností a nezájmem. Obdivujeme ušlechtilé úsilí, které za tímto účelem vynakládá, a plně ho akceptujeme. Schvalujeme jeho chování, vzhledem k naší zkušenosti s běžnou slabostí lidské povahy jsme překvapeni a divíme se, jak se může chovat tak, že si zaslouží naše uznání. Uznání, namíchané a oživené z údivu a překvapení, vytváří cit, který se správně nazývá obdiv a kterému se, jak již bylo ukázáno,¹⁰ přirozeně říká uznání.

¹⁰ I.i.4.3.

O těch emocích, které vznikají z určitého sklonu či návyku představitosti

- 1 Dokonce i u emocí vyvolaných představitostí se ty, které vznikají ze zvláštního hnutí mysli nebo z nabytého sklonu k představitosti, setkávají pouze s malou sympatií, i když jsou obvykle považovány za naprosto přirozené. Lidé, kteří nenabyli tento konkrétní sklon, se v představitosti nedokážou k těmto emocím připojit; a tak tyto emoce, i když bývají v určité etapě života téměř nevyhnutelné, jsou vždy do určité míry směšné. To je případ silné oddanosti, která přirozeně vzniká mezi dvěma osobami opačného pohlaví, které po dlouhou dobu soustředily své myšlenky jeden na druhého. Protože se naše představitost neubírala stejnými cestami s představitostí zamilovaného, nejsme schopni sdílet dychtivost jeho citu. Byl-li náš přítel zraněn, hned projevíme sympatii s jeho zlostí a zlobíme se na tutéž osobu, na kterou se zlobí on. Pokud získá nějakou výhodu, hned se připojíme k jeho vděčnosti a velice oceňujeme zásluhy jeho dobrodince. Ale pokud je zamilovaný, pak, ačkoli nám jeho vášeň může připadat stejně rozumná jako každá jiná podobná emoce, my sami si nikdy nedovedeme představit, že bychom měli city stejného druhu a k téže osobě, ke které je má on. Tento cit se objevuje u každého, ale ten, kdo ho cítí, ho má naprosto neúměrný vzhledem k hodnotě objektu tohoto citu. A přestože lásku v určitém věku promíjíme, protože víme, že je přirozená, vždy se jí smějeme, protože ji nemůžeme sdílet. Veškeré její vážné a silné projevy připadají třetí osobě směšné, a ačkoli zamilovaný může být dobrým společníkem pro svou milenku, není jí pro nikoho jiného. On sám to vnímá, a dokud si zachovává střízlivý pohled, snaží se o svých vlastních citech vtípkovat a vysmívat se jim. To je jediný styl, ve kterém jsme tomu ochotni naslouchat, protože je to jediný styl, ve kterém jsme my sami schopni o tom mluvit. Unavuje nás slavnostní, nezáživná a mnohomluvná láska Cowleyho a Petrarky, kteří nikdy nepřestali zveličovat prudkost své oddanosti, ale Ovidiova veselost a Horatiova dvornost jsou nám vždy sympatické.
- 2 Ale i když necítíme skutečnou sympatii s oddaností tohoto druhu, i když se nikdy dokonce ani ve fantazii nepřiblížíme k tomu, abychom cítili vášeň k téže konkrétní osobě, přesto se, protože jsme vášeň tohoto druhu buď někdy cítili,

nebo máme schopnost ji pociťovat, hned přidáme k těm obrovským nadějím na štěstí, které slibuje její uspokojení, i k té prudké bolesti, která pramení z jejího zklamání. Nezajímá nás jako emoce, ale jako situace, která dává vzniknout jiným emocím, které nás zajímají. Naděje, strach a bolest jakéhokoli druhu. Stejně, jako když nás při popisu mořské plavby nezajímá hlad, ale bolest, kterou ten hlad přináší. I když se doopravdy neztotožníme s oddaností zamilovaného, rádi se přidáme k očekávání romantického štěstí, které z něj čerpá. Cítíme, jak přirozené je v určitých situacích pro mysl, která je odpočatá nečinností a vyčerpaná silou touhy, dychtit po klidu a tichu, doufat, že je najde v uspokojení toho citu, který ji zneklidňuje, a vytvořit si představu tohoto života v pastorálním klidu a ústraní, z jehož popisu má tolik potěšení elegantní, jemný a vášnivý Tibullus. Život podobný tomu, jaký básníci popisují na ostrovech blažených.¹¹ Život v přátelství, svobodě a odpočinku, osvobozený od práce a starostí a od všech neklidných emocí, které je provázejí. Dokonce nás takové scény zajímají nejvíce, pokud jsou namalovány spíše tak, že znázorňují naše touhy, než tak, že znázorňují to, co nám přináší potěšení. Vulgárnost této emoce, která se míchá se základy lásky a snad jimi i je, se ztrácí, jakmile je její uspokojení dávno pryč a daleko, ale zachovává si plnou účinnost, pokud je popsána jako něco právě přítomného. Šťastné emoce, které takto vznikají, nás zajímají mnohem méně než emoce, které jsou strašné a melancholické. Strachujeme se o vše, co může zklamat tak přirozené a sympatické naděje, a tím se ztotožňujeme s veškerou úzkostí, znepokojením a bolestí zamilovaného.

3 A proto se tato emoce v některých moderních tragédiích a románech jeví tak nádherně zajímavou. To, co nás přitahuje na Sirotkovi,¹² není ani tak láska Castalia a Monimie, ale bolest, která z této lásky vzniká. Autor, který by představil dva milence v naprosto bezpečné scéně a popsal jejich vzájemnou zálibu v sobě navzájem, by místo sympatie vyvolal smích. Je-li někdy taková scéna součástí tragédie, je vždy do určité míry nepatřičná a je strpěna nikoli pro sympatii s citem, který je v ní vyjádřen, ale pro obavy kvůli nebezpečí a potížím, s kterými se její uspokojování dle předtuchy pozorovatelů pravděpodobně setká.

4 Omezení, která – co se týče této slabosti – společenská pravidla kladou na něžné pohlaví, ho činí v těchto pravidlech podivně trpícím a ze stejného důvodu i mnohem zajímavějším. Jsme okouzleni láskou Faidry, jak je popsána ve francouzské tragédii stejného jména,¹³ bez ohledu na všechnu výstřednost a vinu, které ji provázejí. Dá se říci, že nám ji do určité míry právě ta výstřednost a vina doporučují. Její strach, její hanba, její lítost, její zděšení, její beznaděj se tím stávají přirozenější a zajímavější. Všechny druhotné city, pokud je tak smím nazývat,

¹¹ Ve starořecké mytologii byly ostrovy blažených příbytkem ctnostných v posmrtném životě. Hésiodos (*Práce a dny*) a Pindaros (*Olympijské zpěvy*) ho oba popisují jako život osvobozený od dřiny a starostí.

¹² *Sirotek* od Thomase Otwaye.

¹³ Racinova *Faidra*.

keré vznikají ze situace lásky, se nutně stávají divočejší a prudší. A právem se o nás dá říci, že cítíme sympatii pouze s těmito druhotnými emocemi.

5 Avšak ze všech citů, které jsou v tak výstředním nepoměru k hodnotě svých objektů, je láska jediným, u kterého dokonce i těm nejslabším povahám připadá, že je v něm něco půvabného nebo sympatického. V prvé řadě, i když může být sama o sobě směšná, není přirozeně odporná. I když jsou její důsledky často hrozné a fatální, její úmysly jsou jen zřídka zlé. A potom, i když tento cit sám o sobě je jen málo patriční, některé emoce, které ho vždy provázejí, to vynahradí. V lásce je silná směs lidskosti, velkorysosti, laskavosti, přátelství a úcty; citů, u nichž máme z důvodů, které budou hned vysvětleny, ze všech emocí největší sklon k projevu sympatie, a to dokonce bez ohledu na to, že jsme citliví na jejich určitou přepjatost. Sympatie, kterou s těmito emocemi cítíme, činí lásku, kterou provázejí, přijatelnější a podporuje ji v naší představě bez ohledu na všechny nectnosti, které jsou s ní obvykle spojeny. I když u jednoho pohlaví nutně vede k naprostému zničení a k hanbě a u druhého pohlaví, u něhož se předpokládá, že to není tak fatální, je téměř vždy doprovázena neschopností pracovat, zanedbáváním povinností, opovrhováním dobrou pověstí a dokonce i všeobecným míněním. Bez ohledu na to všechno činí lásku míra citlivosti a velkorysosti, se kterou je v očích lidí spojena, pro mnohé předmětem marnivosti. A jsou šťastni, když zjistí, že jsou schopni cítit něco, co by jim nedělalo čest, kdyby to cítili ve skutečnosti.

6 Ze stejného důvodu je nutná určitá zdrženlivost, jestliže mluvíme o svých přátelích, o svých studiích, o svých povoláních. Všechno jsou to předměty, u nichž nemůžeme očekávat, že by zajímaly naše společníky stejnou měrou, jak zajímají nás. A kvůli nedostatku této zdrženlivosti je polovina lidstva špatnými společníky druhé polovině. Filosof je společníkem jen filosofovi, člen klubu pouze malému okruhu členů téhož klubu.

O nespolečenských emocích

- 1 Existuje jiná skupina citů, které, i když vznikají z představivosti, ještě dříve, než se k nim můžeme připojit nebo je považovat za půvabné a přiměřené, musí být vždy shozeny daleko níž, než kam by je neukázněná povaha vyzvedla. Těmito emocemi jsou nenávisť a zlost ve všech jejich různých podobách. U všech takových citů je naše sympatie rozdělena mezi osobu, která je cítí, a osobu, na niž míří. Zájmy těchto dvou osob jsou naprosto opačné. Co bychom si kvůli sympatii s osobou, která to cítí, chtěli přát, to v nás kvůli našemu soucítění s druhou osobou vyvolává obavy. Protože jsou oba lidé, zajímáme se o oba, a naše obavy, čím jeden asi trpí, tlumí náš odpor k tomu, čím trpěl ten druhý. A tak naše sympatie s tím, kdo byl podrážděn, nutně zaostává za emocí, která ho přirozeně zachvacuje, nejen kvůli obecným příčinám, které způsobují, že veškerá sympatie je vždy slabší než původní city, ale kvůli té specifické příčině, která je sama o sobě podivná, totiž kvůli naší sympatii s druhou osobou. Proto dříve než se zlost může stát půvabnou a přijatelnou, musí být mnohem více pokořena a shozena pod úroveň, kterou by přirozeně zaujala, než jakýkoli jiný cit.
- 2 Lidé mají současně velice silný smysl pro bezpráví spáchané na druhých. V nějaké tragédii nebo románu je padouch stejně předmětem nevole jako hrdina předmětem sympatie a náklonnosti. Hnusíme si Jaga, stejně jako si vážíme Othella, a stejně se těšíme z potrestání jednoho, jako pociťujeme zármutek nad neštěstím druhého. Ale ačkoli lidé mají tak silný soucit s bezprávím spáchaným na svých bratrech, ne vždy odsuzují toto bezpráví tím více, čím více ho dává najevo ten, kdo sám trpí. Pokud se neukáže, že chce dodat odvalu nebo že důvodem jeho snášenlivosti byl strach, pak ve většině případů platí, že čím větší je jeho trpělivost, mírnost a lidskost, tím větší je jejich vztek na toho, kdo ho zranil. Laskavá povaha vyprovokuje jejich smysl pro krutost bezpráví.
- 3 Tyto city jsou však považovány za nezbytnou součást lidské povahy. Ten, kdo krotce a tiše sedí a přijímá urážky, aniž by se jim pokusil zabránit nebo je oplatit, bude opovržením hodný. Nedokážeme se ztotožnit s jeho lhostejností a necitlivostí. Říkáme o něm, že se mu nedostává ducha, a jeho chování nás dráždí stejně jako nestoudnost jeho protějšku. Dokonce i lůza zuří, když vidí někoho, jak se trpělivě podrobuje potupám a ubližování. Ti lidé chtějí vidět odpor vůči takové nestoudnosti, a to odpor ze strany člověka, na němž je páchána. Zuřivě na něj volají, aby se bránil nebo pomstil. A když nakonec vyburcují jeho nevoli, horlivě aplaudují a soucítí s ním. Oživuje to jejich vlastní rozhořčení vůči jeho

nepříteli, radují se, když vidí, že na oplátku také útočí, a pokud jeho odplata není přehnaná, jsou jí potěšeni stejně, jako kdyby bylo ubližováno jim.

4 Ale i když je užitečnost těchto citů k jednotlivci schvalována, protože ukazují, že je ho nebezpečné urážet nebo zraňovat, a i když jejich užitečnost pro veřejnost jako ochránkyni spravedlnosti a rovnoměrnosti jejího rozdělení není o nic méně důležitá, jak bude ukázáno dále,¹⁴ přesto je v těchto samotných citech ještě něco nepříjemného, co činí jejich výskyt u druhých předmětem našeho přirozeného odporu. Vyjádření hněvu ke komukoli z přítomných, pokud přesahuje pouhý náznak, že jsme citliví na jeho ubližování druhým, je považováno nejen za urážku této konkrétní osoby, ale za hrubost vůči celé společnosti. Úcta k ostatním by nám měla zabránit v tom, abychom dali průchod tak prudkému a útočnému citu. To, co je přijatelné, je vzdálený účinek těchto citů. Okamžité účinky jsou darebáctvím vůči osobě, proti které jsou namířeny. Ale to, co činí tyto lidi sympatickými nebo nesympatickými pro představitost, jsou jejich okamžité, a nikoli vzdálené účinky. Vězení je pro společnost určitě užitečnější než palác, a ten, kdo založí vězení, je obvykle veden daleko opravdovějším duchem vlastnictví než ten, kdo postaví palác. Ale okamžité účinky vězení – omezení darebáků, kteří jsou tam zavřeni – jsou nesympatické. A představitost si buď nedá práci s tím, aby vzdálené účinky vysledovala, nebo jsou pro ni příliš vzdálené, aby jimi byla ovlivněna. Proto bude vězení vždy nesympatickým objektem, a čím více bude vhodné pro ten účel, ke kterému bylo vytvořeno, tím více tomu tak bude. Naproti tomu palác bude vždy sympatický, ačkoli jeho vzdálené důsledky mohou být pro veřejnost nevýhodné. Může sloužit k hájení zájmů bohatství a poskytovat příklad rozpadu dobrých mravů. Ale jeho okamžité důsledky – pohodlí, potěšení a veselost lidí, kteří v něm bydlí – jsou všechny tak sympatické a vyvolávají v naší představitosti tolik příjemných myšlenek, že u nich obvykle zůstane, a naše schopnosti zřídka kdy vysledují vzdálenější důsledky. Motivy hudebních a zemědělských nástrojů, znázorněné v malbě nebo štuce, běžně tvoří příjemnou výzdobu našich hal a jídelen. Obdobná vyobrazení sestavená z lékařských nástrojů, pitevních a amputačních skalpelů, pil na řezání kostí nebo trepanačních nástrojů atd. by byla absurdní a šokující. A přitom jsou chirurgické nástroje vždy lépe vyleštěné a všeobecně lépe přizpůsobené účelu, ke kterému jsou určeny, než zemědělské nástroje. I jejich vzdálený účinek – zdraví pacienta – je sympatický. Ale protože jejich okamžitým účinkem je bolest a utrpení, pohled na ně v nás vždy vzbudí odpor. Válečné nástroje jsou sympatické, i když se může zdát, že jejich okamžitým účinkem je bolest a utrpení stejného druhu. Ale je to bolest a utrpení našich nepřátel, se kterými nemáme žádnou sympatii. Co se nás týče, jsou okamžitě spojovány se sympatickými představami odvahy, vítězství a cti. Proto se očekává, že budou tvořit tu nejskvělejší součást oblečení a jejich napodobení nejjemnější ornamenty v architektuře. Stejně je tomu u vlast-

¹⁴ II.ii.3.

ností ducha. Antičtí stoikové byli toho mínění, že jelikož je svět řízen všezahrnující prozřetelností moudrého, silného a dobrého Boha, na každou jednotlivou událost je třeba hledět, jako by tvořila nezbytnou součást plánu vesmíru a jako by mířila k zavedení všeobecného řádu a štěstí veškerenstva. Že proto nectnosti a pošetilost lidstva tvoří stejně nezbytnou součást tohoto plánu jako jeho moudrost a ctnosti a že tím nesmrtelným uměním, které převádí zlo v dobro, bylo lidstvo přivedeno k tomu, aby také mířilo k blahobytu a dokonalosti velkého systému přírody. Avšak žádné úvahy tohoto druhu, i když mohou být zakořeněny hluboko v mysli, nezmenší náš přirozený odpor k neřesti, jejíž okamžité účinky jsou tak ničivé a jejíž vzdálené důsledky jsou příliš daleko, než aby je mohla naše představivost vysledovat.

- 5 Stejně je tomu u emocí, kterými jsme se právě zabývali. Jejich okamžité účinky jsou tak nepříjemné, že dokonce i když jsou vyvolány naprosto oprávněně, přesto je na nich něco, čím se nám oškliví. Proto jsou to jediné city, jejichž vyjádření nás, jak jsem již popsal, nevede k tomu, abychom s nimi sympatizovali, dokud neznáme příčinu, která je vyvolává. Naříkavý hlas bídy, slyšíme-li ho z dálky, nás nenechá chladnými k osobě, od které přichází. Jakmile dojde k našim uším, vyvolává v nás zájem o osud toho člověka, a pokud pokračuje, nutí nás, abychom mu téměř nedobrovolně spěchali na pomoc. Pohled na smějící se obličej vyvolává stejným způsobem dokonce i v melancholickém člověku tu veselou a radostnou náladu, která mu umožňuje, aby spolucítil a sdílel tu radost, kterou vyjadřuje. A tento člověk cítí, jak se jeho srdce, které předtím bylo scvrklé a skleslé, najednou rozpíná a povznáší. Ale úplně jinak je tomu u vyjádření nenávisti a vzteku. Drsný, prudký a disonantní hlas hněvu, slyšíme-li ho z dálky, v nás vyvolává buď strach, nebo odpor. Neběžíme k tomu člověku jako k někomu, kdo křičí bolestí a utrpením. Ženy a také muži, kteří mají slabé nervy, se chvějí a přepadne je strach, i když vnímají, že sami předmětem toho hněvu nejsou. Pocítí však strach, když si představí sami sebe v situaci osoby, o kterou se jedná. Dokonce i ti kurážnější jsou zneklidněni; sice ne tolik, aby měli strach, ale dost na to, aby je to rozzlobilo. Protože hněv je to, co by cítili v situaci té druhé osoby. Stejně je tomu s nenávistí. Pouhé vyjádření nenávisti způsobí, že tato nenávist je pociťována proti jediné osobě, a to proti té, která ji projevila. Oba tyto city jsou od přírody předmětem našeho odporu. Jejich nepříjemný a prudký výskyt v nás nikdy nevyvolává sympatii, nikdy nás na ni nepřipravuje a často ji ruší. Zármutek nás nepřitahuje k osobě, u níž ho pozorujeme, a neupoutává nás o nic silněji, než jak nás tyto city od takové osoby odpuzují a znechucují nás, dokud neznáme jejich příčinu. Zdá se, že to byl záměr Přírody, aby se tyto hrubší a nepřátelštější city, které odhánějí člověka od člověka, přenášely obtížněji a méně často.

- 6 Pokud hudba imituje modulaci zármutku nebo radosti, buď v nás skutečně tyto emoce vyvolává, nebo nás alespoň uvádí do nálady, která nás připraví k jejich vnímání. Ale pokud imituje tóny hněvu, vyvolává v nás strach.

Radost, zármutek, láska, obdiv, oddanost, to všechno jsou emoce, které jsou přirozeně muzikální. Všechny jejich přirozené tóny jsou měkké, jasné a melodické. A přirozeně jsou vyjádřeny v sekvencích oddělených pravidelnými pauzami, které se proto snadno přizpůsobí pravidelným návratům příslušné melodie. Naproti tomu zvuk hněvu a všech emocí, které jsou mu příbuzné, je hrubý a disonantní. Jeho sekvence jsou vesměs nepravidelné, někdy velmi dlouhé a někdy velmi krátké, a nejsou odděleny pravidelnými pauzami. Proto může hudba pouze obtížně imitovat kteroukoli z těchto emocí a hudba, která je imituje, nepatří k nejpříjemnějším. Veškerá zábava tak může spočívat, bez jakékoli nepatřičnosti, pouze v imitaci společenských a příjemných citů. Byla by to divná zábava, která by zcela spočívala v imitování nenávisti a vzteku.

7 Jestliže jsou tyto city nepříjemné pro pozorovatele, nejsou o nic příjemnější pro toho, kdo je cítí. Návist a hněv jsou největší jedy pro štěstí dobré mysli. Přímo v cítění těchto emocí je něco hrubého, nepříjemného a křečovitého, něco, co rve a zneklidňuje srdce a co je skrz naskrz destruktivní pro vyrovnanost a pokoj mysli, které jsou tak nutné ke štěstí a kterým nejlépe pomáhají opačné city – vděčnost a láska. To, čeho šlechetní a laskaví lidé budou nejvíce litovat, není hodnota toho, co ztrácejí kvůli zradě a nevděku osob, s kterými žijí. Ať už ztratí cokoli, klidně se bez toho obejdou. Daleko více je rozčiluje myšlenka na zradu a nevděk namířené proti nim. A nesouhlasný a nepříjemný cit, který to vyvolává, vytváří, podle jejich vlastního mínění, hlavní část křivdy, kterou utrpěli.

8 Kolik věcí je třeba k tomu, abychom učinili ukojení vzteku naprosto přijatelným a abychom přiměli pozorovatele, aby zcela sympatizoval s naší odplatou? V první řadě musí být podnět takový, abychom se stali opovržením hodnými a byli vystaveni neustálým urážkám, ledaže nám do určité míry nevadí. Malé urážky se vždy snáze přejdou. Ale není nic ohavnějšího než zlé a rýpavé vtípkování, které roznítí oheň z každé nepatrné příležitosti k hádce. Měli bychom to nést nelibě spíš ze smyslu pro míru zlosti, ze smyslu, který od nás lidé očekávají a vyžadují, než proto, že v sobě cítíme zběsilost té nepříjemné emoce. Neexistuje žádná emoce, již je lidská mysl schopna, o jejíž oprávněnosti bychom měli tolik pochybovat, jejíž projevy bychom měli tak starostlivě poměřovat naším přirozeným smyslem pro míru nebo se pozorně ptát sami sebe, jaké budou city chladného a nezaujatého pozorovatele. Jedinými motivy, které mohou povznést vyjádření této nepříjemné emoce, jsou šlechetnost nebo ohled na to, abychom si zachovali společenské postavení a důstojnost. Tento motiv musí charakterizovat veškeré naše způsoby a styl. Ten musí být jednoduchý, otevřený a přímočarý. Musí být odhodlaný bez tvrdohlavosti a povznesený bez nestydatosti. Nejen bez urážlivosti a nízké vulgarity, ale šlechetný, upřímný a plný skutečných ohledů, dokonce i k osobě, která nás urazila. V krátkosti, z celého našeho vystupování musí být, aniž

bychom se o to nepřirozeně snažili, zřejmé, že emoce nezadusily naši lidskost. A že pokud se podrobíme diktátu odplaty, děláme to neochotně, z nutnosti a jako důsledek velkého a opakovaného dráždění. Je-li odpor veden a vyjádřen tímto způsobem, bude možná považován dokonce za šlechetný a velkorysý.

O společenských emocích

1 Tak jak rozdělená sympatie činí celou skupinu emocí, o kterých jsme právě mluvili, za většiny okolností hanebnými a nepříjemnými, stejně existuje jiná skupina emocí, které jsou k těmto citům opačné, jež zdvojnásobená sympatie činí téměř vždy podivně příjemnými a vhodnými. Velkomyslnost, lidskost, laskavost, soucit, vzájemné přátelství a úcta, všechny ty společenské a láskyhodné city, projeví-li se ve výrazu tváře nebo v chování, dokonce i vůči lidem, kteří k nám nemají zvláštní vztah, téměř za každých okolností nezúčastněného pozorovatele potěší. Jeho soucítění s člověkem, který cítí tyto emoce, se přesně shoduje s jeho zájmem o osobu, která je jejich objektem. Zájem, který je jako člověk povinen mít na štěstí toho druhého člověka, oživuje jeho sympatii s emocemi toho prvního, jehož city se zabývají stejným objektem. Proto máme vždy velice silný sklon soucítit s láskyhodnými city. Ty nám připadají v každém ohledu sympatické. Vciťujeme se do uspokojení jak toho, kdo je pociťuje, tak osoby, která je jejich objektem. Protože tak jak být objektem nenávisti a nevole přináší více bolesti než všechno zlo, kterého se statečný člověk může obávat od svých nepřátel, stejně existuje uspokojení z vědomí, že člověk je milován, což je pro štěstí jemného a citlivého člověka důležitější než všechny výhody, kterých se z toho může nadít. Existuje snad ohavnější povaha než ta, která má radost, když rozstává nesváry mezi přáteli a mění jejich nejhlubší přátelství na nenávist k smrti? A v čem spočívá krutost této tak nenáviděné křivdy? Je to v tom, že je připravuje o nicotné službičky, které by mohli jeden od druhého očekávat, pokud by jejich přátelství pokračovalo? Je to v tom, že je připravuje o to vlastní přátelství, že je okrade o vzájemné city, z kterých měli oba tolik zadostiučinění. Je to v porušení harmonie jejich srdcí a ukončení toho šťastného vztahu, který předtím mezi nimi existoval. Těmto citům, této harmonii, tomuto vztahu je nejen něžnými a jemnými, ale i těmi nejhrubšími nevzdělanými lidmi přikládána větší důležitost pro štěstí než všem těm službičkám, které se z toho dají očekávat.

2 Cit lásky je pro člověka, který ho cítí, příjemný sám o sobě. Konejší a tiší srdce, zdá se, že podněcuje životní funkce a podporuje zdravý stav tělesné konstituce. A je vyvoláván ještě slastněji při vědomí vděčnosti a uspokojení, které určitě vzbudí v tom, kdo je jeho objektem. Vzájemná úcta těchto dvou lidí je činí navzájem šťastnými a sympatie s touto vzájemnou úctou je činí sympatickými pro všechny ostatní. S jakým potěšením se díváme na rodinu, v níž vládne vzájemná láska a úcta, kde si rodiče a děti jsou navzájem partnery bez jakéhokoli

rozdílu kromě toho, který tvoří na jedné straně uctivost a na druhé straně určitý druh shovívavosti. Kde svoboda a něžná láska, vzájemné škádlení a vzájemná laskavost ukazují, že žádný střet zájmů nerozděluje bratry ani žádné soupeření o přízeň nevnáší rozpory mezi sestry, a kde nám každá věc poskytuje obraz míru, veselosti, harmonie a spokojenosti. A naopak, jak nás zneklidní, když vejdemo do domu, ve kterém nepříjemné soupeření staví polovinu těch, kteří v něm přebývají, proti druhé polovině. Kde uprostřed strojené uhlazenosti a úslužnosti prozrazují podezíravé pohledy a náhlé výbuchy emocí vzájemnou žárlivost, která v nich plane a která může každou chvíli vybuchnout i přes všechno to sebeovládání, které si vynutila přítomnost společnosti.

- 3 Tyto příjemné emoce, dokonce i když jsou považovány za neúměrné, nikdy nejsou přijímány s odporem. Něco sympatického je dokonce i ve slabosti přátelství a lidskosti. Na příliš něžnou matku, příliš shovívavého otce, příliš slechetného a oddaného přítele se snad někdy můžeme kvůli měkkosti jejich povahy dívat s určitým druhem soucitu, ve kterém je však přimíchána láska, ale nikdo na ně nepohlíží s nenávistí a odporem, dokonce ani s opovržením, ledaže by to byl ten nejkrutější a nejničemnější člověk. Když je obviňujeme z přemrštěnosti jejich oddanosti, děje se to vždy s účastí, se sympatií a laskavostí. V povaze extrémní lidskosti je bezmocnost, která víc než cokoli jiného vyvolává naši lítost. Přímo v ní není nic, co by ji činilo buď neslušnou, nebo nesympatickou. Pouze litujeme, že se nehodí do tohoto světa, protože svět si ji nezaslouží a protože musí vystavit člověka, který je jí obdařen, za oběť zradě a nevděčnosti lichotnické falešnosti a mnoha bolestem a těžkostem, které si zaslouží ze všech lidí nejméně a které je také ze všech lidí nejméně schopný snášet. Úplně jinak je tomu u nenávisti a vzteku. Příliš silný sklon k těmto hnusným emocím činí člověka předmětem všeobecných obav a opovržení a měl by být, myslíme si, vyštván jako divoká šelma z veškeré civilizované společnosti.

O sobeckých emocích

- 1 Kromě těchto dvou protikladných skupin emocí – společenských a neso-
lečenských – existuje ještě jedna skupina, která leží někde mezi nimi. Nikdy není
ani tak půvabná, jak někdy bývá skupina společenských emocí, ani tak odporná,
jak někdy bývá skupina neso-
lečenských emocí. Tuto třetí skupinu emocí tvoří
žal a radost, pokud je pociťujeme nad svým vlastním soukromým štěstím nebo
neštěstím. I když jsou přehnané, nikdy nejsou tak nesympatické jako přehna-
ný vztek, protože nikdy neexistuje protikladný soucit, který by v nás vyvolával
sympatii proti nim. A i když jsou nanejvýš přiměřené svým objektům, nikdy
nejsou tak sympatické jako nestranná lidskost a opravdová laskavost, protože
v nás žádný zdvojený soucit nevyvolává sympatii s nimi. Avšak existuje malý
rozdíl mezi žalem a radostí: máme obecný sklon projevat sympatii s malými
radostmi a velkými starostmi. Člověk, který je náhlým záchvěvem štěstěny vy-
mrštěn do životní úrovně, která vysoko převyšuje jeho dosavadní životní stan-
dard, si může být jist, že žádná blahopřání jeho nejlepších přátel nejsou úplně
upřímná. Rychlé zbohatnutí, i kdyby bylo nanejvýš zasloužené, je obecně ne-
sympatické, a pocit závidění nám obvykle brání v tom, abychom s takovým člove-
kem srdečně spolucítili jeho radost. Má-li jen trochu zdravého rozumu, je si toho
vědom, a místo aby se objevoval v radostném opojení svým štěstím, snaží se, co
jen může, svou radost zadusit a držet při zemi to povznesení mysli, které v něm
jeho nové podmínky přirozeně vyvolávají. Nosí stejně jednoduché oblečení a má
stejně skromné chování, jaké se k němu hodilo v jeho dřívějším společenském
postavení. Zdvojnásobí pozornost ke starým přátelům a víc než kdykoli jindy se
snaží být skromný, úslužný a ochotný. A to je chování, které v jeho situaci nejvíce
schvalujeme. To proto, že, jak se zdá, očekáváme, že by měl pociťovat mnohem
větší sympatii s naší závidí a odporem k jeho štěstí, než my cítíme s jeho štěstím.
Jen zřídka v tom všem uspěje. Podezíráme jeho skromnost z neupřímnosti
a on začíná být z těch všech zábran unavený. A proto za krátkou dobu nechá
obvykle všechny své staré přátele za sebou. Kromě několika nejhorších, kteří se
snad mohou snížit k tomu, aby na něm byli závislí. Nikdy také nezíská žádné
nové přátele. Pýcha jeho nových známých je uražena při zjištění, že je jim roven
stejně, jako byla uražena pýcha jeho starých známých, když se nad ně vyvihl.
A vynahradit oběma skupinám toto pokoření vyžaduje tu nejurputnější a nej-
vytrvalejší skromnost. Obvykle se velice rychle unaví a je dohnán k tomu, aby
se k jednomu choval přehliživě kvůli jejich rozmrzelé a podezřavé domýšlivosti



a ke druhým nedůtklivě kvůli jejich nestydatému opovržení, až se nakonec stane ze zvyku domýšlivým a ztratí úctu všech. Jestliže hlavní část lidského štěstí pramení z vědomí, že je člověk milován, a já věřím, že tomu tak je, takové náhlé změny osudu málokdy příliš přispějí ke štěstí. Nejšťastnější je ten, kdo postupuje k velikosti postupně, komu veřejnost předurčuje každý stupeň jeho povznesení dlouho předtím, než ho dosáhne. Když pak přijde, nemůže v něm proto vyvolat přemrštěnou radost a ve vztahu k němu nemůže rozumně vznikat ani závist těch, které předbílá, ani hněv těch, které nechává za sebou.

- 2 Lidé však mnohem snadněji sympatizují s malými radostmi, které vyplývají z méně důležitých příčin. Dobře vypadá, jestliže je skromný někdo, kdo je obklopen velkým blahobytem, ale sotva se nám stane, že vyjádříme příliš velké uspokojení z maličkostí, které nás potkají v běžném životě, ze společnosti, se kterou jsme strávili včerejší večer, z pohoštění, které nám bylo předloženo, z toho, co bylo řečeno a co se stalo, ze všech těch malých náhod během hovoru a ze všech těch nicotností, které naplňují prázdnotu lidského života. Není nic laskavějšího než vrozená veselost mysli, která vždy vychází ze zvláštní záliby ve všech těch malých potěšeních, jaká poskytují běžné příhody. Ochetně to sdílíme; naplňuje nás to stejnou radostí a každá maličkost na nás díky tomu působí stejně příjemně, jak se jeví člověku, který je obdařen touto šťastnou povahou. Z toho důvodu mládí, období veselosti, tak snadno zaměstnává naše city. Přirozený sklon k veselosti, který, jak nám připadá, dokonce povzbuzuje rozkvět a srší z očí mladých a krásných lidí, povznáší třeba i osoby stejného pohlaví nebo lidi v letech do mnohem veselejší nálady, než jakou mívají obvykle. Na chvíli zapomínají na svoji věchost a oddají se těm příjemným představám a citům, které pro ně už dlouho byly cizí, ale které, poté kdy je tolik štěstí opět vyvolalo v jejich srdcích, zde zaujmou své místo jako staří známí, se kterými se tito lidé ke své lítosti dlouho neviděli a které na základě dlouhého odloučení nyní mnohem pevněji sevrou v objetí.

- 3 Úplně jinak je tomu se žalem. Malá soužení nevyvolávají žádný soucit, ale velká trápení vyvolávají ten úplně největší. Člověk, kterého vyvede z míry každá maličká nepříjemná příhoda, kterého se dotkne, když kuchař nebo číšník neplní své povinnosti do nejmenšího detailu, který si všímá každé chyby v té nejobradnější zdvořilosti, ať už byla způsobena na jeho úkor či na úkor někoho jiného, který cítí jako chybu, že mu jeho blízký přítel nepopřál dobré ráno, když se dopoledne potkali, a že si jeho bratr broukal písničku po celou dobu, kdy on vypravoval nějakou příhodu, kterému zkazí náladu špatné počasí, když je na venkově, špatné silnice, když někam cestuje, a nedostatek společnosti a nuda při veškeré veřejné zábavě, když je ve městě, takový člověk, říkám, i když může mít nějaké důvody, se jen zřídka setká s velkým porozuměním. Radost je příjemný cit a my se jí rádi poddáváme i při té nejmenší příležitosti. Proto ji ochotně sdílíme s jinými, pokud nejsme předpojatí závistí. Ale žal je bolestivý a mysl se mu přirozeně brání a odvrací se od něj, a to dokonce i tehdy, když je to naše vlast-



ní neštěstí. Budeme se snažit buď ho vůbec nevnímat, nebo ho ze sebe setřást, jakmile jsme ho pocítili. Náš odpor k žalu nám samozřejmě nezabrání v tom, abychom ho necítili kvůli nicotnostem ve svém vlastním případě, ale trvale nám brání, abychom soucítili s jinými, když je rozčilují stejně malicherné věci. Protože naše soucítění s druhými je vždy méně lákavé než naše vlastní pocity. V lidech je navíc potměšilost, která nejen brání soucítění s malými nepříjemnostmi, ale která je do určité míry považuje za zábavné. Odtud potěšení, které všichni máme ze škádlení a z drobných trápení, která pozorujeme u svého společníka, když je ze všech stran postrkován, podněcován a dobírán. Lidé s dobrým vychováním zakrývají bolest, kterou jim způsobila nějaká malá bezvýznamná věc. A ti, kteří mají větší cit pro společnost, obrátí takové věci v žert na svůj vlastní úkor, protože vědí, že si je kvůli tomu jejich společníci budou dobírat. Zvyk, který si osvojili lidé žijící ve světě – uvažovat, jak každá věc, která se jich týká, bude působit na ostatní – způsobuje, že se jim malicherné katastrofy jeví ve stejně směřném světle, ve kterém se, jak vědí, budou určitě jevit ostatním.

- 4 Na rozdíl od toho je naše sympatie s hlubokým neštěstím velice silná a velice upřímná. Je zbytečné uvádět příklady. Pláčeme dokonce i při předstíraném znázornění tragédie. A tak když vás tísní jakýkoli signál katastrofy, pokud jste nějakým neočekávaným neštěstím uvrženi do bídy, onemocníte, jste zostuzeni nebo zklamáni, i kdyby to bylo částečně vaší vlastní vinou, pak se obecně můžete spolehnout na nejupřímnější soucit všech přátel a do té míry, do které to dovolí zájem a čest, také na jejich nepřátelštější pomoc. Ale pokud vaše neštěstí není tohoto strašného druhu, pokud jste byli pouze trochu srazeni ve vaší ctižádosti, pokud vás pouze opustila přítelkyně nebo pokud vás má pouze vaše žena pod pantoflem, počítejte s vtipkováním všech vašich známých na váš účet.

ODDÍL III

*O vlivu úspěchu a nepřízně osudu na úsudky lidí
s ohledem na patřičnost jednání;
a proč je v prvním případě snazší získat jejich souhlas
než ve druhém případě*



O tom, že ačkoli je naše sympatie s trápením obecně prudší cit než naše sympatie s radostí, je obecně mnohem slabší než to, co přirozeně pociťuje člověk, který je přímo zasažen

¹ Naší sympatie s trápením, ačkoli není opravdovější, jsme si všimli více než naší sympatie s radostí. Slovo sympatie, ve svém nejvlastnějším a nejjednodušším významu, označuje naše soucítění s utrpením, nikoli s radostí druhých. Jeden nedávno zesnulý, chytrý a důvtipný filosof považoval za nezbytné prokázat pomocí důkazů, že cítíme skutečnou sympatii s radostí a že blahopřát je součástí podstaty lidské povahy.¹⁵ Myslím si, že dosud nikdo nepovažoval za nutné dokazovat, že je tomu tak u slitování.

¹⁵ Joseph Butler (+ 1752), *Patnáct kázání*, 5, odst. 2; Raphael, *Britští moralisté 1650–1800*, § 412: „I když se lidé automaticky neradují s každým, koho vidí, jak se raduje, přesto... mají přirozeně soucit se všemi... koho vidí v neštěstí... do takové míry, že se slova vyjadřující tento druhý stav, lítost, soucit, často vyskytují, zatímco existuje sotva jedno jediné, kterým se jednoznačně vyjádří stav první. Blahopřání samozřejmě odpovídá kondolenci, ale obě tato slova jsou zamýšlena spíše jako vyjádření určité formy zdvořilosti než jako jakýkoli vnitřní cit či pohnutí. Tento rozdíl (či nerovnost) je tak zřetelný, že jednoduše považujeme slitování jako takové za původní, jednoznačně určený, zvláštní cit v lidské povaze. Kdežto radovat se ze štěstí druhých je pouze důsledek obecného citu lásky a přízně k nim.“ Paměť svedla Adama Smitha k tomu, že si myslel, že Butler podal důkazy o existenci sympatetické radosti jako samostatného principu. Butler ve skutečnosti pokračuje vysvětlením, proč, na rozdíl od soucitu, za samostatný princip považována není. A tak Eckstein (i.284-5 – tento odkaz jakož i odkazy následující se vztahují příslušné díly a stránky Ecksteinova německého překladu *TMS*, který pod názvem *Theorie der ethischen Gefühle* vyšel v Lipsku v roce 1926), i když věří, že odkaz je pravděpodobně na Butlera, nevěrohodně dodává, že by se to mohlo vztahovat na Hutchesona nebo Huma.

2 Především je naše sympatie s trápením v určitém smyslu obecnější než sympatie s radostí. I když je trápení nadměrné, stále s ním můžeme mít určitý soucit. To, co cítíme, v tomto případě vskutku nedosahuje velikosti úplné sympatie, toho naprostého souladu a shody citů, které jsou podstatou souhlasu. Nepláčeme, nevykřikujeme a nelamentujeme spolu s tím, kdo trpí. Naopak jsme citliví na jeho slabost a na přemrštěnost jeho citů, a přesto často velice zřetelně cítíme zájem o jeho věc. Ale když se úplně nepřidáme k radosti někoho jiného a nepronikneme do ní, nebereme na ni žádný ohled a nedokážeme ji spolupociťovat. Člověk, který jako smyslů zbavený skáče a tančí divokou radostí, ve které se k němu nemůžeme přidat, je předmětem našeho pohrdání a nevole.

3 Kromě toho je bolest, ať již duševní nebo tělesná, pronikavější pocit než radost a naše sympatie s bolestí, i když zdaleka nedosahuje síly, se kterou přirozeně cítí bolest ten, kdo trpí, je obecně živější a zřetelnější cit než naše sympatie s radostí, i když sympatie s radostí se, jak hned ukážu, často mnohem více blíží přirozené síle původní emoce.

4 Přes to všechno se často snažíme potlačit naši sympatii s problémy jiných. Jakmile se dostaneme z dohledu trpícího, snažíme se ji, jenom kvůli sobě, co nejvíce potlačit, a ne vždy se nám to daří. Odpor, s jakým se k naší sympatii s trápením jiných stavíme, a neochota, s jakou jí podléháme, nás nutně zavazují k tomu, abychom jí věnovali více pozornosti. Nikdy však nemáme příležitost vybudovat si takový odpor k naší sympatii s radostí. Je-li v tom závist, pak nikdy nemáme k sympatii sklon, a pokud v tom závist není, dáme naší sympatii bez zaváhání průchod. Naopak, protože se za svoji závist vždy stydíme, často předstíráme svou sympatii s radostí jiných, i když toho kvůli tomu nepřijemnému citu nejsme schopni, a někdy si ji v takovém případě i doopravdy přejeme. Říkáme, že máme radost ze štěstí svého bližního, i když nám to je ve skutečnosti hluboko v srdci líto. Často cítíme sympatii s trápením, přestože bychom si přáli, aby nám to bylo lhostejné. A často se nám nedostává sympatie s radostí, ačkoli bychom ji rádi spoluprožívali. A tak nás naše pozorování vedou k přirozenému závěru, že náš sklon k sympatii s neštěstím musí být velice silný a náš sklon k sympatii s radostí velice slabý.

5 Bez ohledu na tento předsudek bych si dovolil tvrdit, že ve věci, ve které neexistuje závist, je náš sklon k sympatii s radostí mnohem silnější než náš sklon k sympatii s neštěstím. A že naše spolucítění s příjemnými emocemi se mnohem více přibližuje síle, s jakou je přirozeně pociťuje ten, koho se bezprostředně týkají, než jak je tomu u našeho spolucítění s bolestnými emocemi.

6 Máme určitou slabost pro takový nadměrný žal, který nemůžeme úplně spoluprocítit. Víme, jakou strašnou námahu to vyžaduje, než trpící zkrátí své emoce, tak aby byly v naprostém souladu a shodě s emocemi přihlížejícího. Proto mu rádi promineme, i když se mu to nepovede. Ale pro přehnanou radost takovou slabost nemáme. Není nám totiž známo, že by bylo třeba tak nesmírné námahy k tomu, aby byla potlačena na úroveň, kde se k ní můžeme zcela přidat.

Člověk, který dokáže ve chvíli největších tragédií opanovat svůj bol, nám připadá hoden největšího obdivu. Ale nepřijde nám, že by si zasloužil pochvalu ten, kdo ve chvíli plného rozkvětu zvládne stejným způsobem svoji radost. Vnímáme, že v prvním případě existuje mezi tím, co přirozeně cítí člověk, kterého se věc bezprostředně týká, a tím, s čím se může přihlížející zcela ztotožnit, mnohem větší vzdálenost než ve druhém případě.

7 Co lze dodat ke štěstí člověka, který se těší plnému zdraví, nemá dluhy a má čisté svědomí? Dá se oprávněně říci, že u takového člověka jsou všechny projevy štěstí hojné, a pokud je díky nim hodně rozradostněný, musí to být důsledek té nejpošetilejší lehkomyšlnosti. Tuto situaci však lze velice dobře nazvat přirozeným a normálním stavem lidí. Bez ohledu na současnou bídu a zkaženost světa, na kterou se právem tak naříká, je toto ve skutečnosti situace větší části lidí. A proto většina lidí nemá větší problémy s rozveselením se vši tou radostí, kterou může jakékoli nastoupení této situace právem vyvolat u jejich společníků.

8 Ale i když k tomuto stavu nelze téměř nic přidat, lze z něj mnoho odebrat. Ačkoli mezi tímto stavem a nejvyšším bodem lidského blahobytu je pouze nepatrná vzdálenost, vzdálenost mezi ním a nehlubší bídou je nesmírná a nedozírná. A tak nepřízeň osudu nutně stlačuje mysl trpčícího daleko hlouběji pod jeho přirozený stav, než nakolik ji blahobyt může nad něj vyzdvihnout. Proto je pro přihlížejícího nutně daleko těžší plně soucítit s jeho trápením a dodržet přitom přesné načasování než se zcela připojit k jeho radosti, a v prvním případě se musí mnohem více vzdálit od své přirozené a normální povahy než v druhém případě. A právě odtud plyne, že ačkoli je naše sympatie s trápením často mnohem ostřejší cit než naše sympatie s radostí, její síla je vždy daleko slabší než to, co přirozeně pociťuje ten, koho se to bezprostředně týká.

9 Je příjemné cítit sympatii s radostí, a kdykoli tomu nebrání závist, naše srdce se s uspokojením oddá největšímu okouzlení z toho nádherného citu. Ale přidat se k žalu je bolestné a my se k němu přidáváme vždy neochotně.¹⁶ Když se zúčastníme představení tragédie, bojujeme proti té soucitné lítosti, kterou představení vyvolává, jak jen můžeme, a nakonec jí dáme průchod, když už se nám nadále nedaří se jí vyhnout. A dokonce i pak se snažíme skrýt naše dojetí před společností. Pokud uroníme slzy, pečlivě je skrýváme a bojíme se, aby je pozorovatelé, kteří nesdílejí tuto nadměrnou citlivost, nepovažovali za změkčilost a slabost. Ubožák, jehož neštěstí volá po našem soucitu, cítí, jak neochotně se pravděpodobně připojíme k jeho trápení, a proto nám předkládá svůj žal bázně a váhavě. Dokonce toho půlku potlačí a stydí se, kvůli této necitelnosti lidí, dát svému citu plný průchod. Jinak je tomu u člověka, který vyvádí radostí nad úspěchem. Kdykoli nás závist nestaví proti němu, očekává naši naprostou sympatii. Proto se nebojí ohlásit se jásavými výkřiky v naprosté důvěře, že jsme připraveni zcela se k němu přidat.

10 Proč bychom se před společností měli více stydět plakat než se smát? Nejspíš jsme často museli ve skutečném případě dělat jedno i druhé. Ale vždy cítíme,

že přihlížející se daleko spíše připojí k příjemnému citu než k tomu nepříjemnému. Stěžovat si je vždy ubohé, i když jsme deptáni těmi nejhroznějšími pohromami. Ale radost z vítězství není nikdy neslušná. Samozřejmě, prozíravost nám bude často radit, abychom prožívali svůj úspěch střídměji, protože prozíravost nás bude učit, abychom se vyhnuli té závisti, kterou právě tato radost z vítězství vyvolává snadněji než cokoli jiného.

11 Jak srdečné jsou ovace davu, který svým hvězdám nikdy nezávidí, v případě vítězství nebo veřejného vystoupení! A jak klidný a mírný je běžně jeho žal při popravě! Náš zármutek při pohřbu obvykle neobsahuje nic víc než předstíranou vážnost. Ale naše veselost při křtinách nebo na svatbě jde vždy ze srdce a bez jakékoli strojenosti. Při těchto i při všech ostatních podobných radostných událostech je naše uspokojení, i když ne natrvalo, často stejně živé jako uspokojení toho, koho se to bezprostředně týká. Kdykoli srdečně blahopřejeme svým přátelům, což však k hanbě lidské povahy děláme pouze zřídka, jejich radost se stává doslova naší radostí. Jsme pro tuto chvíli stejně šťastní jako oni. Srdce se nám dme a přetéká skutečnou radostí, radost a spokojenost nám září z očí, je jimi prodchnut každý rys našeho vzezření a každý pohyb našeho těla.

12 A naopak, jak málo cítíme, když kondolujeme přátelům v neštěstí, ve srovnání s tím, co cítí oni! Sedneme si vedle nich, díváme se na ně, a zatímco nám líčí okolnosti svého neštěstí, vážně a pozorně jim nasloucháme. Ale zatímco je jejich vyprávění každou chvíli přerušované přirozenými výbuchy citu, které

¹⁶ Obdržel jsem námitku, že jelikož jsem našel na sympatii cit schválení, který je vždy příjemný, je s mým systémem nekonzistentní připustit jakoukoli nepříjemnou sympatii. Odpovídám, že na citu schválení jsou dvě věci, jichž je třeba si povšimnout. Za prvé cit sympatie přihlížejícího a za druhé cit, který vzniká z toho, že vidí naprostou shodu mezi touto sympatií na své straně a původní emoci na straně toho, koho se to bezprostředně týká. Tento druhý cit, ze kterého správně vychází cit schválení, je vždy příjemný a nádherný. Ten první cit může být příjemný nebo nepříjemný podle charakteru původní emoce, jejíž vlastnosti si musí vždy do určité míry podržet. (Myslím si, že dva zvuky, pokud je vezmeme jednotlivě, mohou být strohé, a přesto, tvoří-li dokonalý souzvuk, může být vnímání jejich harmonie a souladu příjemné.) [Původní poznámka A. S.] Námitka byla od Huma v dopisu 36 z 28. července 1759: „Bylo mi řečeno, že připravujete nové vydání a navrhuje zařadit nějaké doplňky a změny, abyste odstranil námitky... Přeju si, abyste určitěji a podrobněji dokázal, že všechny druhy sympatie jsou nutně příjemné. To je stěžejní bod Vašeho systému, a Vy se o té věci přesto zmiňujete pouze zběžně na str. 20 [I.i.2.6]. Přitom by se zdálo, že existuje nepříjemná sympatie stejně jako ta příjemná. A opravdu, protože cit sympatie je reflexním obrazem původního citu, musí nést stopy jejich vlastností a být bolestivá tam, kde tomu je u té původní... Vždy je považováno za obtížný problém vysvětlovat radost, která byla získána ze slz a žalu a sympatie na tragédii; nebylo by tomu tak, kdyby všechny sympatie byly příjemné. Nemocnice by byla zábavnějším místem než ples. Bojím se, že na str. 99 a 111 [I.ii.5.4 a I.iii.1.9] Vám toto tvrzení uniklo nebo že bylo spíš protkáno s Vaší dedukcí na tomto místě. Výslovně říkáte, že je *bolestné přidat se k žalu a my se k němu vždy přidáváme neochotně*. Pravděpodobně bude nutné, abyste upravit nebo vysvětlil tento cit a uvedl ho do souladu se svým systémem.“

chvilkami vypadají, že je uprostřed povídání téměř zadusí, jak vzdálené jsou vlašné city našeho srdce od toho, aby zadržely čas k přenosu jejich citů! Současně s tím můžeme vnímat, že jejich cit je přirozený a že není větší, než co bychom my sami cítili za takových okolností. Tajně si dokonce můžeme vytýkat nedostatek citlivosti a snad se tím způsobem dopracujeme k nějaké umělé sympatii. Pokud se však taková sympatie objeví, je vždy nejslabší a nejpomíjivější ze všech možných. A jakmile vyjdeme z místnosti, obvykle pomine a je navždy pryč. Zdá se, že si příroda, když nás naplnila našimi vlastními starostmi, pomyslila, že je jich dost, a proto nám nenařídila převzít jakýkoli větší podíl na starostech jiných, než kolik je třeba, aby nás přiměla poskytnout jim útěchu.

- 13 A právě kvůli této otupené citlivosti k neštěstí druhých nám velkomyslnost uprostřed velkého neštěstí vždy připadá tak božsky půvabná. Chování toho, kdo si udrží veselou mysl uprostřed řady nepodstatných neštěstí, je noblesní a sympatické. Ale ten, kdo chce stejným způsobem snášet ty nejstrašnější pohromy, nám připadá více než smrtelně vážný. Cítíme, jaké obrovské úsilí je třeba k utišení těch prudkých emocí, které přirozeně rozptylují lidi v jeho situaci a zmitají jimi. Jsme ohromeni, když shledáme, že se dokáže tak naprosto ovládat. Jeho nepoddajnost se současně dokonale kryje s naší necitlivostí. Nevyžaduje od nás ten daleko silnější stupeň citlivosti, o němž zjišťujeme – a jsme zahanbeni, když to zjišťujeme –, že ho nemáme. Existuje nejdokonalejší soulad mezi jeho a našimi city, a z toho důvodu je jeho chování dokonale příhodné. A příhodnost je také přesně to, o čem jsme na základě naší zkušenosti s obvyklou slabostí lidské povahy nemohli rozumně předpokládat, že by ji byl schopen udržet. S překvapením a údivem se obdivujeme té síle mysli, která je schopna tak noblesního a velkorysého úsilí. Cit naprosté sympatie a souhlasu, smíšený s údivem a překvapením a jimi podněcovaný, vytváří to, co se vhodně nazývá obdivem, jak již tu bylo více než jednou poznamenáno. Cato, obklopen ze všech stran svými nepřáteli, neschopen jim vzdorovat, nesnižující se k tomu, aby se jim vzdal, a omezen hrdými mravními zásadami své doby k nevyhnutelnému sebezničení, a přitom nikdy nepodléhající svému neštěstí, nikdy neprosící pokorně naříkavým hlasem ubohosti o ty mizerné slzy účasti, které vždy poskytujeme tak neochotně, ozbrojující se mužnou odvahou a chvíli předtím, než vykoná své fatální rozhodnutí, dávající s obvyklým klidem všechny nezbytné pokyny pro bezpečnost svých přátel, tak se Senekovi, tomu velkému hlasateli necitlivosti, jeví divadlo, které by i bohové zřeli s potěšením a obdivem.¹⁷

- 14 Kdykoli se v běžném životě setkáme s jakýmkoli příkladem takové hrdinské velkomyslnosti, vždy na nás mimořádně zapůsobí. Jsme více nakloněni plakat a ronit slzy pro ty, kteří vypadají, že takto sami vůči sobě nic necítí, než pro ty, kteří dají průchod vši slabosti trápení. A v tomto konkrétním případě se zdá, že sympatetický žal pozorovatele jde za původní cit osoby, které se to bezprostřed-

¹⁷ Seneca, *De Providentia* (Rozpravy, kniha I), ii.9.

ně týká. Všichni Sokratovi přátelé plakali, když vypil svůj poslední nápoj, zatímco on sám vyzařoval ten nejveselejší a nejšťastnější klid.¹⁸ Při všech takových příležitostech nevynaloží přihlížející žádné úsilí, a nemá ani příležitost jakékoli úsilí vynaložit, aby přemohl své sympatetické soužení. Nemá vůbec žádný strach, že ho to posune k čemukoli přehnanému a nepatřičnému; spíš je potěšen citlivostí svého vlastního srdce a dává jí s uspokojením a sebechválou průchod. Proto si rád dopřeje ty nejmelancholičtější představy, které mu přirozeně přicházejí na mysl ve vztahu k pohromě jeho přítele, ke kterému snad nikdy předtím nepocítil tak něžný a slzavý cit lásky. Ale úplně jinak je tomu u osoby, které se to bezprostředně týká. Nakolik to jen jde, je povinen odvracet oči od čehokoli, co je na jeho situaci hrozné nebo nepřijemné. Bojí se, že příliš velká pozornost věnovaná těmto okolnostem by na něj mohla mít tak silný účinek, že by se už nedokázal udržet v mezích míry nebo ze sebe udělat předmět naprosté sympatie a souhlasu pozorovatelů. Proto upírá své myšlenky pouze k tomu, co je na jeho situaci příjemné, k chvále a obdivu, které si vyslouží hrdinnou velkorysostí svého chování. Pocit, že je schopen tak noblesního a velkorysého úsilí, pocit, že je ve své hrozné situaci dokonce schopen jednat tak, jak by si přál, ho vzpružuje a naplňuje radostí a umožňuje mu žít tu triumfální veselost, která, jak se zdá, jása nad vítězstvím, jehož tak dosahuje přes své neštěstí.

15 Naopak ten, kdo je ponořen v trápení a splínu kvůli svému vlastnímu neštěstí, nám do určité míry vždy připadá protivný a opovrženímhodný. Nemůžeme se přimět k tomu, abychom k němu cítili, co cítí on sám k sobě a co bychom snad cítili sami k sobě, kdybychom byli v jeho situaci. Proto jím pohrdáme. Možná nespravedlivě, může-li být nějaký cit považován za nespravedlivý, k čemuž jsme od přírody neodolatelně předurčení. Slabost trápení nevypadá nikdy v žádném ohledu sympaticky, kromě případů, kdy pramení více z toho, co cítíme k druhým, než z toho, co cítíme sami k sobě. Syn může dát ve chvíli smrti shovívavého a váženého otce průchod své slabosti bez velkého obviňování. Jeho lítost vychází zejména z určitého druhu sympatie se svým zesnulým otcem a my se k jeho lidskému citu ochotně připojíme. Ale pokud by se chtěl oddat stejné slabosti kvůli nějakému neštěstí, které postihlo pouze jeho, už by se s takovou shovívavostí nesetkal. Kdyby byl přiveden na žebrotu a do záhuby, kdyby byl vystaven nejhroznějším nebezpečím, dokonce i kdyby byl veden na veřejnou popravu a tam uronil na lešení jednu jedinou slzu, v očích všech statečných a velkorysých lidí by se navždy zostudil. Jejich soucit s ním by však byl velice silný a velice upřímný, ale protože by byl pořád slabší než jeho přehnaná slabost, neměli by žádnou omluvu pro člověka, který se mohl tak obnažit v očích světa. Jeho chování by na ně zapůsobilo spíš hanbou než utrpením. A ostuda, kterou na sebe takto přivolal, by jim připadala jako nejpolitováníhodnější okolnost v jeho neštěstí. Jak zneuctilo památku neohroženého

¹⁸ Platon, *Faidón*, 117 b–e.

vévody Birona,¹⁹ který tak často čelil smrti v poli, že plakal na ležení, když spatřil situaci, do které byl uvržen, a vzpomněl si na přízeň a slávu, ze které ho tak nešťastně srazila jeho vlastní unáhlenost!

¹⁹ Charles de Gontaut (1562–1602), syn barona z Bironu, byl Jindřichem IV. jmenován vévodou z Bironu a francouzským maršálem za svou statečnost a úspěch ve válce, ale později byl shledán vinným z velezrady. Byl popraven 31. července 1602.

O původu ctižádosti a o rozdílu postavení

- 1 Protože lidé jsou náchylní spolupocitřovat úplněji naši radost než náš žal, stavíme na odív své bohatství a skrýváme svou chudobu. Nic pro nás není tak ponižující jako být donuceni ukázat své neštěstí pohledům veřejnosti a cítit, že ačkoli je naše situace vystavena na oči všech lidí, žádný smrtelník k nám nepocítí ani polovinu toho, čím sami trpíme. Nuže, je to zejména kvůli pocítům druhých lidí, že se honíme za bohatstvím a vyhýbáme se chudobě. Protože k čemu je všechna ta dřina a shon tohoto světa? Jaký je účel hrabivosti a ctižádosti, honby za bohatstvím, mocí a vysokým postavením? Má nám to opatřit přirozené nezbytnosti? Zaopatřit je může mzda i toho nejbídnějšího dělníka. Vidíme, že si může dovolit jídlo a oblečení, pohodlí domu a rodiny. Kdybychom jeho hospodaření přezkoumali přísně, zjistili bychom, že větší část mzdy utráčí za vymoženosti, které mohou být považovány za nadbytečné, a že může při zvláštních příležitostech něco vydat dokonce i za marnivost a luxus. V čem je tedy příčina našeho odporu k jeho situaci a proč by ti, kdo byli vychováni k vyššímu postavení v životě, považovali za horší než smrt, kdyby byli přivedeni, třeba i bez práce, ke stejné jednoduchému životu jako on, kdyby museli přebývat pod stejnou nízkou střešou a oblékat se do stejné skromného oděvu? Představují si, že jejich žaludek je lepší nebo jejich spánek zdravější v paláci než v chatrči? Opak byl pozorován tak často a je opravdu tak zřejmý, že i kdyby nebyl nikdy pozorován, není nikdo, kdo by si ho nebyl vědom. Odkud se potom objevuje ta soutěživost, která prochází všemi vrstvami lidstva, a jaké jsou výhody, o které se ucházíme tím velkým účelem lidského života, který nazýváme zlepšováním svých podmínek? Být pozorován, nechat o sebe pečovat, být sledován se sympatií, mít sebeuspokojení a souhlas, to jsou veškeré výhody, o které se můžeme ucházet a které z toho můžeme odvodit. Zajímá nás marnivost, nikoli pohoda nebo potěšení. Ale marnivost je vždy založena na naší víře, že jsme předmětem pozornosti a souhlasu. Bohatý člověk se chvástá svým bohatstvím, protože cítí, že k němu přirozeně přitahuje pozornost světa a že lidé mají sklon přidat se k němu ve všech těch příjemných citech, které v něm výhody jeho situace tak snadno vzbuzují. Zdá se, že se v něm srdce při tomto pomýšlení samo dme a zvětšuje, a on je z tohoto důvodu do svého bohatství ještě více zamilován než kvůli všem ostatním výhodám, které mu to přináší. Naopak chudák se stydí za svou chudobu. Cítí, že ho buď

staví někam mimo pohledy lidí, nebo, pokud si ho lidé i všimnou, nemají bohužel téměř žádný soucit s bídou a nouzí, kterou trpí. Je ponížěn z obou důvodů. Protože ačkoli být přehlížen a být odmítán jsou dvě naprosto rozdílné věci, přece když nás bezvýznamnost skrývá před denním světlem slávy a pochvaly, pak cítit, že si nás nikdo nevšimá, nutně dusí tu nejpříjemnější naději a zklamává tu nejhoroucnější touhu lidské povahy. Chudák přichází a odchází bez povšimnutí, a i když je uprostřed davu, je stejně bezvýznamný, jako když je zavřený ve své chatrči. Ty skromné starosti a bolestivé pozornosti, které zaměstnávají lidi v jeho situaci, neposkytují zhýralým a nevázaným žádnou zábavu. Odvracejí od něj oči nebo, pokud je mimořádnost jeho neštěstí donutí, aby se na něj podívali, je to pouze proto, aby od sebe tak nepříjemný objekt odehnali. Úspěšní a povýšení žasnou nad nestoudností lidské mizérie, že si vůbec dovoluje ukazovat se před nimi a rušit poklid jejich štěstí odpornými stránkami své bídy. Naproti tomu člověka v postavení a se skvělou pověstí pozoruje celý svět. Každý lační po tom, aby se na něj mohl podívat a vstřebávat, alespoň přes svou sympatii, tu radost a jásot, které v něm jeho situace přirozeně vyvolává. Jeho jednání je předmětem veřejného zájmu. Sotva se může stát, aby řekl slovo nebo udělal gesto, které by skončilo zcela bez povšimnutí. Na velkém shromáždění je osobou, na kterou všichni upírají oči. Zdá se, že kvůli němu jsou všechny jejich city v očekávání, aby obdrželi pohyb a směr, které jim vtiskne. A pokud jeho chování není úplně absurdní, má v každé chvíli příležitost vyvolat zájem lidí a učinit se předmětem pozorování a soucítění každého ve své blízkosti. A právě toto, bez ohledu na omezení, která to klade, bez ohledu na ztrátu svobody, se kterou je to spojeno, poskytuje velikost předmětu závidi a podle názoru lidí vyvažuje všechnu tu dřinu, všechen ten stres, všechna pokoření, která je třeba překonat na cestě nahoru. A co je ještě důležitější, všechen ten volný čas, všechnu pohodu, všechno bezstarostné bezpečí, které jsou tímto ziskem navždy ztraceny.

- 2 Když zkoumáme podmínky velikosti v těch klamných barvách, ve kterých se nám ji představivost snaží malovat, zdá se to být téměř abstraktní pojem dokonalého a šťastného stavu. Je to přesně ten stav, který jsme si malovali ve všech svých živých snech a planých představách jako finální předmět všech svých tužeb. Proto cítíme zvláštní sympatii se zadostiučiněním těch, kdo v něm jsou. Nacházíme pochopení vůči všem jejich zálibám a napomáháme všem jejich přáním. Jaká škoda, myslíme si, že by něco mohlo zničit a pokazit tak příjemnou situaci! Dokonce si můžeme přát, aby byli nesmrtelní, a připadá nám nespravedlivé, že smrt nakonec ukončí tak dokonalou radost. Je to od Přírody kruté, myslíme si, vyhánět je z jejich povzneseného místa do toho skromného, ale pohostinného domova, který poskytuje všem svým dětem. „Veliký králi, žij navždy!“ je lichotka, kterou bychom jim rádi složili po způsobu východního pochlebování, kdyby nás zkušenost nenaučila, jak je absurdní. Každé neštěstí, které je postihne, každá křivda, která je na nich spáchána, vyvolává v srdcích přihlížejícího desetkrát víc soucitu a vzteku, než kolik by ho cítil, kdyby se totéž stalo někomu

jinému. Jedině neštěstí králů poskytuje skutečné náměty pro tragédii. V tom se podobá neštěstí zamilovaných. Toto jsou dvě hlavní situace, které nás zajímají na divadle. Protože i když nám všechen rozum a zkušenost mohou říkat opak, zaujatost naší představitosti spojuje tyto dva stavy se štěstím, které je nejvyšší ze všech. Rušit takové dokonalé potěšení nebo mu učinit konec nám připadá jako nejsurovější ze všech možných ran. Zrádce, který se spikne proti svému vladaři, je považován za větší zrůdu než jakýkoli jiný vrah. Všechna ta nevinná krev, která byla prolita v občanských válkách, vyvolala méně rozhořčení než smrt Karla I. Někdo, kdo nezná lidskou povahu, kdo viděl nezáměr lidí o bídu chudáků a lítost a rozhořčení, které lid cítí nad neštěstím a utrpením těch, kteří stojí výše než oni, by mohl být sveden k představě, že bolest je určitě trýznivější a smrtelná křeč horší pro lidi s vyšším postavením než pro ty, jejichž úroveň je bídnejší.

3 A na tomto sklonu lidské povahy – připojit se ke všem emocím bohatých a mocných – je založeno rozlišování postavení a společenský řád. Naše servilita k těm nahoře vychází častěji z našeho obdivu ke všem výhodám jejich situace než z nějakého soukromého očekávání výhod na základě jejich dobré vůle.²⁰ Jejich výhody se mohou smrsknout na pouhých několik málo, ale jejich štěstí zajímá každého. Dychtíme po tom, abychom jim mohli pomáhat naplňovat ten systém štěstí, který se tak blíží dokonalosti. A toužíme jim sloužit pro jejich vlastní blaho, bez jakékoli jiné odměny kromě ješitnosti nebo cti prokazovat jim laskavost. Naše podřízenost jejich zálibám vůbec není založena ani na prospěšnosti takové podřízenosti a na společenském řádu, který je tím nejlépe podporován. Dokonce i když se zdá, že společenský řád vyžaduje, abychom jim oponovali, těžko se k tomu můžeme donutit. Že králové jsou služebníky lidu, které je nutno poslouchat, postavit se jim, svrhnout je z trůnu a potrestat, jak může vyžadovat veřejná potřeba, je rozumová a filosofická doktrína, ale není to doktrína Přírody. Příroda nás bude učit podrobit se jim pro jejich vlastní blaho, třást se a klanět se před jejich vysokým postavením, považovat jejich úsměv za dostatečnou odměnu za všechny služby a obávat se jejich nepřízně jako toho nejhoršího pokoření, i kdyby to jinak nic zlého nepřinášelo. Zacházet s nimi ve všech ohledech jako s lidmi, při běžných příležitostech jim domlouvat a přít se s nimi, vyžaduje tak pevné odhodlání, že existuje pouze málo lidí, které v tom může podpořit jejich velkomyslnost, aniž by jim navíc pomáhal důvěrný vztah nebo známost. Ty nejsilnější motivy, ty nejdivočejší emoce, strach, nenávisť a vztek, jsou sotvakdy dostačující k tomu, aby vyvážily tento přirozený sklon mít je v úctě. A jejich chování musí, ať už vědomě nebo nevědomě, vyvolat nejvyšší stupeň všech těchto emocí, než bude převážná část lidí přivedena k tomu, aby se proti nim postavili silou nebo aby je toužili uvidět potrestané nebo sesazené. Dokonce i když byli lidé přivedeni až takhle daleko, každou chvíli mají sklon slitovat se a snadno znovu upadnou do svého navykého stavu podrobení se těm, které byli zvyklí

²⁰ Viz Hume, *Zkoumání lidského rozumu*, II.iii.5; ed. Selby-Bigge, 360–2.

vidět nahoře jako svou přirozenou elitu. Nemohou snést pokoření svého vladaře. Soucit brzy zaujme místo vzteku, zapomenou na veškerý minulý hněv, oživí se jejich staré principy loajality a oni začnou znovu budovat zničenou autoritu svých starých pánů se stejnou silou, s jakou se jí předtím postavili. Smrt Karla I. vedla k obnově královské rodiny. Soucit s Jakubem II., když byl zajat lůzou na palubě lodi během svého útěku,²¹ téměř zabránil revoluci a způsobil, že pokračovala s mnohem většími obtížemi než předtím.

- 4 Vypadá to, že velcí necítí, za jak nízkou cenu mohou získat veřejný obdiv, nebo to vypadá, že si myslí, že pro ně, stejně jako pro jiné lidi, musí být vykoupěn potem a krví? K nabytí kterých důležitých vlastností je mladý šlechtic instruován, aby podporoval důstojnost svého postavení a aby se vydával za hodna té nadřazenosti nad spoluobčany, ke které ho vyzdvihla statečnost jeho předků? Jsou to znalosti, píle, trpělivost, sebezapření nebo nějaká jiná ctnost? Protože všechna jeho slova, stejně jako všechny jeho pohyby, jsou sledovány, učí se vrozené úctě ke každé situaci v běžném chování a učí se vykonávat všechny ty malé povinnosti tak, aby byly co možná nejsprávnější. Protože si je vědom, jak moc je pozorován a jak moc jsou lidé náchylní podporovat všechny jeho záliby, jedná při nejbezvýznamnějších příležitostech tak svobodně a s takovou radostí, jakou pomyšlení na to přirozeně vyvolává. Jeho vzhled, jeho způsoby, jeho držení těla, to vše se vyznačuje tím elegantním a uhlazeným pocitem vlastní nadřazenosti, jakého mohou jen stěží někdy dosáhnout ti, kteří se narodili do nižšího stavu. To jsou dovednosti, kterými se snaží donutit lidi, aby se snadněji podřídili jeho autoritě, aby řídili své sklony podle jeho vlastního potěšení. A v tom je zřídkakdy zklamán. Tyto dovednosti, podpořené stavem a vysokým postavením, jsou za obvyklých okolností dostatečné k ovládnutí světa. Ludvík XIV. byl během větší části své vlády považován – nejen ve Francii, ale v celé Evropě – za nejdokonalejší model velkého vladaře. Avšak díky jakému talentu a schopnostem získal tuto velkou reputaci? Bylo to zásadovou a neoblomnou spravedlností všech jeho činů, nezměrným nebezpečím a těžkostmi, jakými byly provázeny, nebo neúnavnou a neochabující pílí, s jakou je sledoval? Bylo to díky jeho obrovským znalostem, jeho výbornému úsudku nebo jeho heroické chabrosti? Nebylo to žádnou z těchto vlastností. On byl především nejmocnějším vladařem v Evropě a díky tomu byl na nejvyšší příčce mezi králi. A pak, říkají historici,²² „překonával všechny své dvořany v eleganci svého těla a ve vznešené kráse svých rysů. Zvuk jeho hlasu, vznešený a dojemný, si získával ta srdce, kterým jeho přítomnost naháněla strach. Měl chůzi a držení těla, jaké mohly slušet pouze jemu a jeho postavení a jaké by byly u kteréhokoli jiného člověka směšné.

²¹ Jakub II. odjel do Francie v noci z 11. na 12. prosince 1688, ale jeho loď byla zdržena nepříznivým větrem. Byl zajat skupinou rybářů z Favershamu, kteří s ním špatně zacházeli.

²² Voltaire, *Století Ludvíka XIV.*, kap. 25.

Rozpaky, které občas vyvolal u těch, kteří s ním mluvili, lichotily tomu tajnému zadostiučinění, s jakým pociťoval vlastní nadřazenost. Starý důstojník, který byl zmaten a zajíkal se, když žádal o laskavost a nemohl skončit svou řeč, mu řekl: Pane, Vaše Veličenstvo, doufám, uvěří, že se před vašimi nepřáteli tak netřesu. Bez problémů dostal, oč žádal.“ Tyto povrchní činy, podpořené jeho postavením a bezpochyby také mírou ostatních talentů a schopností, které však, jak se zdá, nebyly příliš nad úroveň průměrnosti, zjednaly tomuto vladaři ve své době ocenění a velkou měrou přispěly k úctě projevované jeho památce. Zdá se, že žádná jiná ctnost neměla ve srovnání s tím v jeho době a v jeho vlastním chování žádnou hodnotu. Znalosti, píle, chabrost a dobročinnost se před tím třásly, byly v rozpacích a ztratily veškerou svou důstojnost.

- 5 Ale člověk nižšího postavení musí doufat, že vynikne něčím jiným než činy tohoto druhu. Zdvouřilost je do té míry ctností velkých, že nikomu jinému kromě nich nebude dělat čest. Chvastoun, který napodobuje jejich způsoby a dokonalou způsobilostí svého běžného chování předstírá, že je významný, je pro svou hloupost a domýšlivost odměněn dvojnásobnou dávkou opovržení. Proč by se měl člověk, o kterém si nikdo nemyslí, že stojí za jediný pohled, tak úzkostlivě bránit chování, při kterém, když prochází místností, drží hlavu zpřímá a rozkládá rukama? Jistě bude zahrnut velice nadměrnou pozorností a také takovou pozorností, která odráží vědomí jeho vlastní důležitosti, k němuž se žádný smrtelník nemůže přidat. Naprostá zdrženlivost a všednost, spojená s takovou ledabylostí, jaká je možná vzhledem k ohledům na společnost, by měly být hlavními charakteristikami chování prostého člověka. Pokud vůbec někdy doufá, že vynikne, musí to být pomocí mnohem důležitějších ctností. Musí získat závislé osoby, aby vyvážil závislé osoby těch nahoře, a nemá žádné jiné prostředky, z kterých by je platil, než práci svých svalů a činnost své hlavy. Proto se musí rozvíjet; musí získat vynikající znalosti ve svém oboru a být velice pracovitý při jejich uplatňování. Musí být trpělivý při práci, rozhodný v nebezpečí a pevný v neštěstí. Tyto schopnosti musí veřejně prezentovat obtížností, významností a současně dobrým odhadem při svém podnikání a tvrdým a neochabujícím úsilím, se kterým za tím jde. Jeho chování musí být při všech běžných příležitostech charakterizováno poctivostí a prozíravostí, velkorysostí a upřímností, a současně musí být připraven zapojit veškeré nadání a schopnosti, aby jednal náležitě ve všech situacích, které to vyžadují, ale ve kterých sklídí největší potlesk ti, kteří se jich dokážou zhostit se ctí. Jak netrpělivě se oduševnělý a ctižádostivý člověk, který je sklíčen svou situací, rozhlíží po nějaké velké příležitosti, při které vynikne! Žádné okolnosti, které to mohou poskytnout, mu nepřipadají nepřijatelné. Dokonce se s uspokojením těší na vyhlídku války v cizině nebo občanských nepokojů. A s tajným nadšením a potěšením vidí za vši tou záhubou a krveprolitím, které je provází, možnost, že se objeví vytoužené příležitosti, ve kterých na sebe může upoutat pozornost a obdiv lidí. Na druhou stranu člověk ve vysokém postavení a se skvělou pověstí, jehož veškerá sláva vychází ze způ-

sobnosti jeho běžného chování, kdo je spokojený se skromnou slávou, kterou mu to může poskytnout, a nemá nadání, aby získal cokoli víc, nemá zájem ztrapňovat se tím, co lze dosáhnout buď obtížně, nebo s bolestí. Zúčastnit se plesu je jeho velkým vítězstvím a uspět v milostných pletkách jeho nejsmělejší činem. Má odpor k jakýmkoli veřejným nepořádkům, ale nikoli z lásky k lidem, protože ti nahoře se nikdy nedívají na ty níže postavené jako na blízka stvoření. Není to ani z nedostatku odvahy, protože ta mu chybí jen zřídka. Je to však z vědomí, že nemá žádné z předností, které se v takové situaci vyžadují, a že by jiní od něj určitě odvrátili veřejnou pozornost. Možná by se rád vystavil nějakému malému nebezpečí a zúčastnil se polního tažení, kdyby to zrovna bylo v módě. Ale třese se hrůzou při pomyslení na situaci, která vyžaduje trvalé a dlouhodobé vynakládání trpělivosti, pracovitosti, statečnosti a používání mozku. S takovými přednostmi se těžko někdy setkáte u lidí, kteří se narodili do vysokého postavení. Proto ve vládách, dokonce i v monarchiích, jsou nejvyšší úřady zpravidla obsazeny a celý výkon správy řízen lidmi, kteří byli vychováni ve střední nebo nižší třídě, kteří byli vyneseni nahoru svými vlastními schopnostmi a pracovitostí, i když si nesou zátěž žárlivosti a čelí zášti všech, kteří se narodili ve vyšší třídě než oni, a jimž ti nahoře, poté co k nim přistupovali nejprve s pohrdáním a posléze se závistí, jsou ochotni podlézat minimálně se stejně ubohou podlostí, se kterou si přejí, aby se zbytek lidstva choval k nim.

6 To, co činí pád z velikosti tak nesnesitelným, je ztráta této přirozené vlády nad city lidí. Říká se, že když byla rodina makedonského krále vedena v triumfálním pochodu Paula Aemilia, jejich neštěstí způsobilo, že se dělili se svým přemožitelem o pozornost římského lidu. Pohled na královské děti, které vzhledem k útlému věku nevnímaly svou situaci, zasáhl pozorovatele, uprostřed veřejného jáсотu a úspěchu, tou nejnežnější lítostí a soucitem. Pak se v průvodu objevil král a vypadal jako někdo, kdo je velikostí svého neštěstí zmatený a užaslý a zbavený všech citů. Následovali ho jeho přátelé a ministři. Jak procházeli kolem, často vrhli pohled na svého padlého vladaře a vždy z toho pohledu propukli v pláč. Celé jejich chování ukazovalo, že nemysleli na své vlastní neštěstí, ale byli plně zaujati jeho vznešenou velikostí. Šlechetní Římané se na něj naopak dívali s pohrdáním a rozhořčením a považovali člověka, který byl tak nízký, že snesl život za takové katastrofy, za nehodna jakéhokoli soucitu.²³ A co vlastně ta katastrofa znamenala? Podle většiny historiků musel strávit zbytek svých dnů pod ochranou silných a laskavých lidí ve stavu, který je pravděpodobně sám o sobě hoden závistí, ve stavu hojnosti, pohodlí, zahálky a bezpečnosti, ze kterého nemohl klesnout dokonce ani vlastní hloupostí. Ale nebyl už obklopen tím obdivným davem bláznů, pochlebovačů a závislých lidí, kteří předtím byli zvyklí přiskočit na každé kývnutí. Už na něj necivěly davy, ani už nebylo v jeho silách stát se objektem jejich úcty, jejich vděčnosti, jejich lásky, jejich obdivu. Emoce lidu se už

²³ Viz Plútarchos, *Životopisy*, Aemilius Paulus, 33–4.

neměnila podle jeho zálib. To byla ta nesnesitelná tragédie, která krále připravila o všechny city. To donutilo jeho přátele zapomenout na své vlastní neštěstí. A proto římská velkomyslnost dokázala těžko pochopit, jak může být někdo tak nízký a vydržet zůstat naživu.

7 „Po lásce,“ říká lord Rochefoucauld, „běžně přichází ctižádost, ale po ctižádosti sotva kdy přijde láska.“²⁴ Tato emoce, když se jednou úplně zmocní srdce, nepřipustí soka ani následníka. U těch, kteří byli zvyklí na veřejný obdiv nebo dokonce na naději na veřejný obdiv, odumírají a upadají všechny ostatní radosti. Jak málo ze všech těch odložených státníků, kteří se pro svůj vlastní klid snažili přemoci ctižádost a pohrdali poctami, kterých již nemohli dosáhnout, dokázalo uspět? Většina z nich trávila čas v té nejapatičtější a nejnudnější nečinnosti, byli zklamáni v myšlenkách na svou vlastní bezvýznamnost, neschopni zapojit se do nějakého povolání v neveřejném životě, bez potěšení, leda když mluvili o své bývalé velikosti, leda když byli zaměstnáni nějakým bláhovým projektem, který to mohl navrátit. Jste opravdu vážně rozhodnutí, že nikdy nevyměníte svou svobodu za panské nevolnictví dvora, ale že budete žít volně, bez strachu a nezávisle? Zdá se, že existuje jedna cesta, jak vytrvat v tom ctnostném předsevzetí, a nejspíš jen jedna jediná. Nikdy nevstoupit na místo, z něhož se dokázalo vrátit tak málo lidí, nikdy nevstoupit do kruhů ctižádosti, a také se nikdy nepoměřovat s těmi mistry světa, kteří na sebe strhli pozornost poloviny lidstva již před vámi.

8 V představách lidí je taková úžasná důležitost spojena s tím, že člověk je v situaci, která ho zcela staví před zraky všeobecné sympatie a pozornosti. A tak postavení, ta velká věc, která rozděluje ženy konšelů, je na konci poloviny úsilí lidstva. A je příčinou vši té vřavy a shonu, všeho toho drancování a nespravedlnosti, které hrabivost a ctižádost přivedly na tento svět. Říká se, že citliví lidé skutečně opovrhují postavením; to znamená, že opovrhují tím, sedět v čele stolu, a je jim jedno, kdo je ten, který je určen společnosti v té nicotné situaci, kterou je i ta nejmenší výhoda schopna vyvést z rovnováhy. Ale postavením, poctou výtečnosti, nepohrdá nikdo, leda by buďto vyčníval velice vysoko nad běžnou úroveň lidské povahy, nebo poklesl velice hluboko pod ni. Ledaže by byl buď tak pevný v moudrosti a skutečné filosofii, aby byl spokojen s tím, že zatímco z něj korektnost jeho chování dělá objekt uznání, má to jen minimální důsledky, protože mu ani nebude věnována pozornost, ani s ním nikdo nebude vyjadřovat souhlas, nebo že by byl tak přivýklý myšlence vlastní podprůměrnosti, tak ponořen v líné a opilecké netečnosti, že by úplně ztratil touhu po nadřazenosti a téměř i přání získat ji.

9 Protože stát se přirozeným objektem radostných blahopřání a sympatické pozornosti lidí je v tomto ohledu okolnost, která dává úspěchu veškerou jeho oslnivou nádheru. A nic tak nezakalí beznadějně nepřítzně osudu, než když pocítíme, že naše neštěstí není předmětem soucitu, ale pohrdání a odporu našich

²⁴ La Rochefoucauld, *Maximy*, 490.

bratří. A právě kvůli tomu nejsou vždy nejhoršími tragédiemi ty, které se nejhůř snášejí. Často je mnohem více ponižující objevit se na veřejnosti při malých neštěstích než při velkých ranách osudu. Malá neštěstí nevyvolávají žádnou sympatii, ale velké rány osudu, i když nemusí vyvolat sympatii, která by se blížila bolesti toho, kdo trpí, vyvolávají velice živý soucit. City přihlízejících jsou v tomto druhém případě omezenější než city toho, kdo trpí, a jejich nedokonalé spolucítění mu poskytuje určitou pomoc při snášení jeho bídy. Urozený člověk bude mnohem zahanbenější, pokud se objeví před veselým shromážděním špinavý a v hadrech než pokrytý krví a plný ran. Ta druhá situace vyvolá jejich lítost, ta první smích. Soudce, který pošle zločince na pranýř, ho potupí víc, než kdyby ho poslal na popraviště. Velký panovník, který před několika lety nasekal generálovi rákoskou před jeho armádou, ho nenapravitelně potupil.²⁵ Mnohem menším trestem by bylo, kdyby ho zastřelil. Podle zákonů cti je rána rákoskou potupou, rána mečem, ze zřejmých příčin, nikoli. Takové menší tresty, pokud jsou použity na urozeného člověka, pro nějž je ponížení největším zlem, jsou mezi soucitnými a šlechtnými lidmi považovány za nejhroznější. Proto ve vztahu k lidem v postavení platí, že jsou obecně šetřeni, a zákon, i když je mnohdy vydává na smrt, respektuje jejich čest nade vše. Bičovat významnou osobnost nebo ji posadit na pranýř, ať už za jakýkoli zločin, je surovost, které není schopna žádná evropská vláda, snad s výjimkou Ruska.

10 Udatný muž není vydán opovržení, pokud je veden na popraviště, ale je, když je vsazen na pranýř. Jeho chování při popravě mu může získat obecnou úctu a obdiv. Na pranýři ho žádné chování neudělá sympatickým. V prvním případě ho podporuje sympatie přihlízejících a chrání ho před hanbou vědomí, že svoji bídu pocítuje pouze on sám, což je ze všech citů ten nejnesnesitelnější. Ve druhém případě neexistuje žádná sympatie nebo, pokud nějaká existuje, není s jeho bolestí, která je jen drobnou lapálií, ale s tím, že si je vědom nedostatku sympatie, s nímž se tato bolest setkává. Je to sympatie s jeho ostudou, nikoli s jeho žalem. Ti, kterým je ho líto, se červenají a věší před ním hlavu. On klopi oči stejným způsobem a cítí se nenapravitelně ponížěn trestem, nikoli zločinem. Naopak člověk, který umírá s pevným odhodláním, protože je přirozeně doprovázen přímými pohledy úcty a uznání, má stejně nezlomené vzezření, a pokud ho zločin nepřipravil o úctu ostatních, rozhodně ho o ni nepřipraví trest. Nemá vůbec podezření, že by jeho situace byla pro kohokoli předmětem pohrdání a posměchu, a může naprosto korektně zaujmout výraz ukazující nejen naprostý klid, ale vítězství a radost.

²⁵ Tento případ se nám nepodařilo vysledovat. Dokonce i Fridrich Vilém I. Pruský, který nadměrně rád používal rákosku, přetáhl v řadě stojící důstojníky, ale vynechal generály. V anekdotě o Fridrichu Velikém je závan něčeho podobného. Jednou v záchvatu hněvu udeřil rákoskou koně velitele husarů; velitel toho koně hned zastřelil s prohlášením, že by nemohl jezdit na koni, který byl ztrestán rákoskou: Reinhold Koser, *Příběhy Fridricha Velikého*, ed. 4–5 (Stuttgart a Berlín, 1912-14), ii.288. Ale kůň není generál.

- 11 „Velká nebezpečí,“ říká kardinál de Retz, „mají své kouzlo, protože v tom, být chycen, je jistá sláva, i když neuspějeme. Ale na nevelkých nebezpečích není nic, až na to hrozné, protože chybějící úspěch vždy doprovází ztráta pověsti.“²⁶ Jeho výrok má stejný základ jako to, čeho jsme si právě všimli s ohledem na tresty.
- 12 Lidská ctnost je nadřazena bolesti, bídě, nebezpečí i smrti, dokonce ani nevyžaduje největší úsilí, aby jimi pohrdala. Ale pokud je její bída vystavena urážkám a posměchu, být veden v triumfálním pochodu, být vystaven rukám, které na člověka posměšně ukazují, je to situace, ve které je její pevnost mnohem náchylnější selhat. Ve srovnání s pohrdáním lidí jsou všechna ostatní vnější zla snadno snesitelná.

²⁶ Kardinál de Retz, *Paměti*, září 1648: Pléiade ed. (Paříž, 1956), 108; *Předehry*, ed. A. Feillet a další (Paříž, 1870–1920), ii.68. Smith se na tento výrok, v poněkud pozměněném překladu, odvolává znovu v *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (LRBL) ii.42 (Lothian ed., 98).

O zkaženosti našich mravních citů, která je příčinou sklonu obdivovat bohaté a velké a opovrhovat lidmi, kteří jsou v chudém nebo nízkém postavení, nebo je přehlížet

- 1 Tento sklon obdivovat a téměř zbožňovat bohaté a mocné a opovrhovat chudými lidmi a lidmi v nízkém postavení, nebo je alespoň přehlížet, ačkoli obě skupiny jsou třeba, aby bylo možné určovat a rozlišovat společenské vrstvy a společenský řád, je současně velkou a nejobecnější příčinou zkaženosti našich mravních citů. Na to, že se na bohatství a velikost často hledí s úctou a obdivem, které přísluší pouze moudrosti a ctnosti, a že pohrdání, pro něž jsou jedinými patřičnými objekty neřest a hloupost, je často nanejvýš nespravedlivě určeno chudobě a slabosti, si stěžovali moralisté ve všech dobách.
- 2 Toužíme být úctyhodní i požívat úctu. Bojíme se, že budeme opovržením i že námi bude opovrhováno. Ale brzy po příchodu na svět zjistíme, že moudrost a ctnost vůbec nejsou tím jediným, co se uctívá, ani neřest a hloupost tím jediným, čím se opovrhuje. Často vidíme uctívou pozornost světa silněji namířenou na bohaté a mocné než na moudré a ctnostné. Často vidíme, jak lidé pohrdají neřestí a hloupostí mocných mnohem méně než chudobou a slabostí nevinných. Zasloužit si, získat a vychutnat úctu a obdiv lidí, to jsou velké cíle ctižádosti a soupeření. Máme k dispozici dvě různé cesty, které obě vedou k dosažení tak žádoucích cílů: první studiem k moudrosti a životem v ctnosti, druhá získáním bohatství a moci. Našemu soupeření jsou předestřeny dvě různé povahy: jedna pyšné ctižádosti a okázalé chamtivosti, druhá skromné zdrženlivosti a nestranné spravedlnosti. Jsou nám nabízeny dva různé modely, dva různé obrazy, podle nichž můžeme formovat svůj vlastní charakter a chování. Jeden se zdá okázalejší a třpytivější, druhý vypadá správnější a mnohem dokonalejší

a krásnější, jeden si vynucuje pozornost všech těkajících očí, druhý nepřitahuje prakticky ničí pozornost, kromě nejpilnějšího a nejpečlivějšího pozorovatele. Avšak obávám se, že moudrost a ctnost si většinou zvolí bohužel jen malá skupina opravdových a trvalých obdivovatelů moudrosti a ctnosti. Velká většina lidí jsou obdivovatelé a zbožňovatelé, a co se může zdát ještě zvláštnější, nejčastěji apatičtí obdivovatelé a zbožňovatelé, bohatství a moci.

3 Úcta, kterou cítíme k moudrosti a ctnosti, je bezpochyby odlišná od úcty, kterou máme k bohatství a moci, a vidět ten rozdíl nevyžaduje žádnou pronikavost. Ale bez ohledu na tento rozdíl mají oba city velice pozoruhodnou vnější podobnost. V některých konkrétních rysech se bezpochyby liší, ale v obecném výrazu přízně se zdají být skoro stejné, takže nepozorní pozorovatelé mají sklon je navzájem zaměňovat.

4 Při stejném stupni hodnot se sotva najde někdo, kdo by neměl větší úctu k bohatým a mocným než k chudým a skromným. Většina lidí obdivuje mnohem více domýšlivost a ješitnost bohatých a mocných než skutečnou a pevnou hodnotu chudých a skromných. Pro dobré mravy, možná dokonce i pro dobrou řeč, je sotva přijatelné říci, že si pouhé bohatství a moc, abstrahované od hodnoty a ctnosti, zaslouží naši úctu. Ale musíme souhlasit s tím, že ji téměř vždy dostanou a že proto mohou být v určitém ohledu považovány za její přirozený předmět. Takové vysoké postavení může bezpochyby být degradováno neřestí a hloupostí. Ale neřest a hloupost musí být opravdu značné, aby způsobily tak hluboký pokles. Na zhýralost populární osobnosti se hledí s mnohem menším pohrdáním a odporem než na zhýralost níže postaveného člověka. U nízko postaveného člověka obvykle vadí jediné porušení pravidel zdrženlivosti a příhodnosti více, než nakolik by vůbec kdy vadilo trvalé a nepokryté pohrdání těmito pravidly ze strany vysoce postaveného člověka.

5 Ve středním a nižším postavení jsou naštěstí cesta ke ctnosti a cesta ke štěstí, alespoň k takovému štěstí, o jakém může člověk v takovém postavení rozumně předpokládat, že ho dosáhne, ve většině případů téměř totožné. Ve všech středních a nižších povoláních se může stát jen velmi zřídka, že skutečné a pevné profesní schopnosti doprovázené prozíravostí, spravedlností, pevností a střídavým chováním nevedou k úspěchu. Dokonce občas schopnosti převáží i tam, kde chování není vůbec korektní. Avšak vrozená neprozíravost nebo nespravedlivost, slabost nebo zhýralost vždy zastíní a někdy úplně potlačí i ty nejskvělejší profesní schopnosti. Navíc lidé ve středním nebo nižším životním postavení nikdy nemohou být dost mocní, aby stáli nad zákonem, což je musí zastrašit, aby měli určitou úctu alespoň před nejdůležitějšími pravidly spravedlnosti. Také úspěch takových lidí téměř vždy závisí na přízni a dobrém mínění jejich sousedů a jim rovných lidí, a ty lze jen velmi zřídka získat bez alespoň průměrně řádného chování. A tak v těchto postaveních platí téměř dokonale staré dobré přísloví, že s poctivostí nejdál dojdeš. Proto můžeme v těchto situacích obecně očekávat značnou míru ctnosti, a naštěstí pro dobrou morálku společnosti, jsou to situace naprosté většiny lidí.

6 Ve skvělém životním postavení se bohužel ne vždy jedná o stejný případ. Na dvorech panovníků, v přijímacích pokojích mocných, kde úspěch a povýšení nezáleží na úctě inteligentních a dobře informovaných stejně postavených lidí, ale na bizarní a pošetilé přízni nevzdělaných, troufalých a pyšných mocných, převládá příliš často lichocením a faleš nad zásluhami a schopnostmi. V takových společnostech je schopnost vyhovět ceněna více než schopnost sloužit. V dobách klidu a míru, kdy je bouře daleko, si panovníci a mocní lidé přejí být pouze baveni, a často dokonce propadají představě, že budou mít sotva kdy příležitost pro to, aby jim kdokoli prokazoval nějakou službu, nebo že ti, kteří je baví, jsou takové služby dostatečně schopni. Vnější půvaby, povrchní činy té nestydaté a směšné věci, která se nazývá populární osobnost, jsou obvykle obdivovány více než pevné a mužné ctnosti válečníka, státníka, filosofa nebo zákonodárce. Na všechny ty velké a vznešené ctnosti, na všechny ty ctnosti, které se hodí pro státní radu, senát nebo do pole, se nestoudní a nevýznamní pochlebovači, kteří v takových zkažených společnostech běžně tvoří většinu, dívají s největším pohrdáním a posměchem. Když byl vévoda de Sully povolán Ludvíkem XIII., aby mu poradil ve chvíli nějakého velkého nebezpečí, pozoroval, jak si oblíbenci a dvořané navzájem šeptají a smějí se jeho nemodernímu vzhledu. „Kdykoli mi otec Vašeho Veličenstva prokázal tu čest,“ řekl starý válečník a státník, „a požádal mě o radu, přikázal dvorním šaškům, aby odešli do předpokoje.“²⁷

7 Naší náchylností k obdivu a následně k napodobování umožňujeme bohatým a mocným, že mohou určovat a udávat tón tomu, co se nazývá móda. Jejich oblečení je módní oblečení, styl jejich konverzace je módní styl, jejich vzhled a způsoby jsou módním chováním. Dokonce i jejich zlozvyky a pošetilosti jsou módní a většina lidí je hrdě napodobuje a imituje právě v těch vlastnostech, které jim dělají hanbu a ponižují je. Prázdní lidé se často chlubí módní zhýralostí, kterou ve svém nitru neschvalují a které se snad ani nedopustili. Touží být chváleni za to, co sami nepovažují za chvályhodné, a stydí se za nemódní ctnosti, kterými se občas tajně řídí a ke kterým mají tajně určitý stupeň skutečné úcty. Existují pokrytci bohatství a moci stejně jako pokrytci víry a ctnosti, a prázdný člověk má sklon předstírat, že je něčím, čím není, stejně jako to jinak dělá člověk mazaný. Přejímá výbavu a skvělý životní styl výše postavených, aniž by ho napadlo, že cokoli na nich může být chvályhodné, odvozuje celou svou záslužnost a patřičnost z příslušnosti k jejich situaci a jmění, jež si oboje vyžaduje náklady a dokáže je i snadno unést. Mnohý chudý člověk staví svou slávu na tom, že je považován za bohatého, a nebere v úvahu, že povinnosti (pokud lze takovým pošetilostem dávat takové úctyhodné jméno), které mu taková pověst uklá-

²⁷ *Mémoires du Duc de Sully*, dodatek: ve vyd. z roku 1822 (Ledoux, Paříž), vi.186.

dá, ho brzy musí přivést na žebrotu a učinit jeho situaci ještě vzdálenější od situace těch, které obdivuje a napodobuje, než tomu bylo na začátku.

8 Aby dosáhli tohoto záviděníhodného stavu, kandidáti štěstí příliš často opouštějí cestu ctnosti, protože cesta, která vede k tomuto stavu, a cesta, která vede ke ctnosti, mají někdy naneštěstí úplně opačný směr. Ale ctižádostivý člověk si namlouvá, že ve skvostné situaci, do které míří, bude mít tolik prostředků k vynucení úcty a obdivu lidí a bude mu umožněno jednat tak úžasně správně a půvabně, že lesk jeho budoucího chování naprosto zakryje nebo zahladí špínu kroků, jimiž dosáhl svého postupu vzhůru. V mnoha vládách stojí kandidáti nejvyšších míst nad zákonem, a pokud mohou dosáhnout předmětu své touhy, nemají strach, že by byli voláni k odpovědnosti kvůli prostředkům, kterými ho dosáhli. Proto ve svém úsilí používají nejen podvody a lži, ty běžné a nízké druhy pletich a intrikaření, ale někdy páchají i nejhroší zločiny, vraždy a atentáty, organizují vzpoury a občanské války, aby odstranili ty, kteří jim vzdorují nebo jim stojí v cestě k moci. Mnohem častěji končí nezdarem než úspěchem a obvykle nezískají nic kromě potupného potrestání, které odpovídá jejich zločinům. Ale i když mají štěstí a dosáhnou vytoužené velikosti, vždy jsou nesmírně zklamáni, co se týče štěstí, kterého si chtěli užívat. To, za čím se ctižádostivý člověk skutečně honí, není klid ani zábava, ale vždy je to sláva, sláva toho nebo onoho druhu, i když je to často sláva velice pochybná. Ale sláva jeho vysokého postavení je jak v jeho očích, tak v očích ostatních lidí pošpiněná a znesvěcená tím, jak nečestnými prostředky k ní vystoupal. Štědrostí velkorysých výdajů, nadměrným holdováním těm nejrozmařilejším rozkoším, tím ubohým, ale obvyklým zdrojem zkažených charakterů, uspěchaností ve věcech veřejných nebo impozantnější a oslnivější válečnou vřavou, tím vším se může snažit vymazat jak ze své paměti, tak z paměti ostatních lidí vzpomínku na to, co udělal; tato vzpomínka ho nikdy nepřestane pronásledovat. Zbytečně vyvolává temné a skličující síly zapomnění. Sám si pamatuje, co udělal, a tato paměť mu říká, že si to ostatní lidé musí pamatovat také. Mezi vší honosnou pompou té nejokázalejší moci, mezi zkorumpovaným a ohavným pochlebováním mocných i učených, mezi nevinnějším, i když hloupějším provoláváním slávy ze strany obyčejných lidí, mezi vší tou hrdostí z vítězství a triumfem z úspěšných válek je stále tajně pronásledován mstíci se fúriemi hanby a výčitek. A zatímco se zdá, že ho ze všech stran obklopuje sláva, on sám, ve své vlastní představivosti, vidí černou a nečistou hanbu, která ho rychle pronásleduje a každou chvíli ho může zezadu dohnat. Dokonce i veliký Caesar, i když měl tu velkomyslnost, aby rozpustil svá vojska, nemohl zapudit svá podezření. Stále ho strašily a pronásledovaly vzpomínky na Farsalu. Když na žádost senátu dal velkomyslně milost Marcellovi, řekl na tom shromáždění, že mu nejsou neznámé plány, které usilují o jeho život, ale protože už žil dostatečně dlouho jak pro přírodu, tak

pro slávu, je připraven zemřít, a proto ignoruje všechna spiknutí.²⁸ Možná už žil dostatečně dlouho pro přírodu. Ale muž, který se cítil být předmětem tak totálního odporu ze strany těch, jejichž přízeň si přál získat a jež si stále přál považovat za své přátele, žil určitě příliš dlouho pro skutečnou slávu. Nebo pro štěstí, které si kdy mohl přát užít v lásce a úctě sobě rovných.

²⁸ Marcus Claudius Marcellus byl římský aristokrat, který byl nepřátelský vůči Juliu Caesarovi. Nejznámější čin, který udělal jako konzul v roce 51 př. n. l., bylo potrestání magistrátu Coma, kolonie založené Caesarem. Marcellus podporoval Pompeia proti Caesarovi v jejich boji o moc, a poté co Caesar získal rozhodující vítězství v bitvě u Farsaly v roce 48 př. n. l., Marcellus odešel do Mytiléné. V září roku 46 Caesar Marcella na žádost vedoucích osobností senátu omilostnil. To byl nejvýznamnější příklad Caesarovy „shovívavosti“, jehož cílem bylo smíření aristokracie s jeho vládou. Přiměli Cicerona, aby přednesl řeč *Pro Marcello*, ve které vyjádřil uznání nad Caesarovou velkorysostí. Adam Smith se odvolává na tu pasáž z této řeči (viii.25), ve které Cicero cituje Caesara, jak řekl: „Žil jsem už dostatečně dlouho jak pro přírodu, tak pro slávu.“ Ciceronův vlastní komentář (který se velmi liší od Smithova) je, že Caesar možná žil dostatečně dlouho pro přírodu a snad i pro slávu, ale zdaleka nežil dostatečně dlouho pro dobro Říma.



Část II

O zásluze a provinění;
aneb o předmětech odměny a trestu

ODDÍL I

O smyslu pro záslužnost a zločinnost jednání



Úvod

- 1 Existuje ještě jedna skupina vlastností připisovaná jednání a chování lidí, které se odlišují od jeho vhodnosti či nevhodnosti, jeho mravnosti či nepěknosti a které jsou předmětem různých druhů schválení a odsouzení. Jsou to zásluha a provinění, vlastnosti, které vyjadřují, že si někdo zaslouží odměnu a že si někdo zaslouží trest.
- 2 Již jsme si povšimli,¹ že na cit nebo stav srdce, z něhož vychází veškeré jednání a na němž závisí celá jeho ctnost nebo nectnost, lze pohlížet ze dvou různých hledisek nebo ve dvou různých vztazích: za prvé ve vztahu k příčině nebo předmětu, který ho vyvolává, a za druhé ve vztahu k předpokládanému cíli nebo k účinku, ke kterému obvykle vede. Že na vhodnosti či nevhodnosti, na přiměřenosti či nepřiměřenosti toho, jak – dle našeho úsudku – odpovídá cit své příčině nebo předmětu, který ho vyvolává, závisí patřičnost či nepatřičnost, mravnost či nepěknost následné akce a že na blahodárných či škodlivých účincích, které cit předpokládá nebo ke kterým obvykle vede, závisí zásluha či provinění, záslužnost nebo škodlivost jednání, ke kterému dá podnět. V předchozí části tohoto pojednání bylo vysvětleno, v čem spočívá náš smysl pro patřičnost či nepatřičnost jednání. Nyní přejdeme k úvahám o tom, v čem spočívá náš smysl pro jeho záslužnost či škodlivost.

¹ I.i.3.5–7.

O tom, že cokoli se jeví jako patřičný objekt pro vděčnost, ukáže se hodno odměny, a že se stejným způsobem ukáže, že cokoli se jeví jako patřičný objekt pro nevoli, zaslouží si trest

- 1 Proto nám musí připadat hodno odměny takové jednání, které se nám jeví patřičným a schváleným předmětem toho citu, který nás naprosto okamžitě a přímo vyzývá k odměnění druhého nebo k tomu, udělat pro něj něco dobrého. A stejně nám musí připadat, že trest si zaslouží takové jednání, které se nám jeví patřičným a schváleným předmětem toho citu, který nás naprosto okamžitě a přímo vyzývá k potrestání druhého nebo k tomu, přivolat na něj něco zlého.
- 2 Cit, který nás co nejrychleji a přímo vyzývá k odměnění, je vděčnost; cit, který nás co nejrychleji a přímo vyzývá k potrestání, je nevole.
Proto nám musí připadat, že si odměnu zaslouží takové jednání, které se jeví jako patřičný a schválený objekt vděčnosti, stejně jako si, na druhé straně, zaslouží potrestání takové jednání, které se jeví jako patřičný a schválený objekt nevole.
- 4 Odměnit znamená odplatit, vynahradit, oplatit dobro dobrem. Potrestat znamená také odplatit, ale v jiném smyslu. Je to oplatit zlem zlo, které bylo spácháno.

² Zdá se, že styl výkladu v této kapitole *TMS* co nejvíce zachovává původní formu Smithovy přednáškové metody, kterou John Millar popsal takto: „Každé pojednání sestávalo obvykle z několika různých tvrzení, která se jedno po druhém snažil dokázat a objasnit.“ (Stewart, I.21)

- 5 Vedle vděčnosti a nevole existují některé další emoce, které nás zajímají na štěstí nebo neštěstí druhých, ale žádná emoce nás tak přímo nepodněcuje k tomu, být jejich nástrojem. Láska a úcta, které vyrůstají ze známosti a ze zvykového uznávání, nás nutně vedou k tomu, abychom byli potěšeni štěstím člověka, který je předmětem tak příjemných citů, a následně abychom chtěli napomoci při jeho prosazování. Naše láska je však plně uspokojena, i když jeho štěstí přijde bez naší pomoci. Vše, po čem tento cit touží, je vidět ho šťastného, bez uvažování o tom, kdo byl autorem jeho rozkvětu. Ale vděčnost neznamená být uspokojen tímto způsobem. Jestliže se člověk, kterému dlužíme mnoho dobrého, stane šťastným bez naší pomoci, pak i když to naši lásku těší, neuspokojuje to naši vděčnost. Dokud mu to nevynahradíme, dokud nebudeme my sami nápomocni při prosazování jeho štěstí, cítíme se stále zatíženi tím dluhem, který na nás vložily jeho minulé služby.
- 6 Stejným způsobem nás nenávisť a antipatie, které vyrůstají z habituálního odsuzování, často povedou k tomu, abychom měli zlomyslnou radost z neštěstí člověka, jehož jednání a povaha vyvolávají takový nepříjemný cit. Ale i když nás nenávisť a antipatie zatvrzují proti jakékoli sympatii a někdy v nás dokonce vyvolávají sklon radovat se z neštěstí jiných, přesto, pokud v tom není žádná nevole, pokud jsme nedostali ani my, ani naši přátelé žádný velký osobní impulz, nás tyto emoce přirozeně nepovedou k tomu, abychom si sami přáli být nápomocni při zapříčinění toho neštěstí. I když se nemusíme bát žádného potrestání v důsledku toho, že jsme tomu nějak napomohli, byli bychom raději, pokud by se to stalo jinak. Pro někoho, koho ovládá silná nenávisť, by snad bylo příjemné slyšet, že člověk, kterého si hnusil a nenáviděl, byl zabit při nějakém neštěstí. Ale pokud má alespoň nepatrný záblesk spravedlnosti, který by stále mohl mít, i když tato emoce nejde se ctností příliš dohromady, velmi by ho zranilo, kdyby to byl on sám, kdo byl, třeba neúmyslně, důvodem jeho neštěstí. Daleko spíše by ho právě myšlenka na to, že k tomu dobrovolně přispěl, šokovala nade všechny meze. Dokonce by s hrůzou zahnal i pouhou představu tak ohavného plánu, a pokud by si dokázal představit, že je sám schopen takové odpornosti, začal by se vidět ve stejně hnusném světle, v jakém viděl osobu, která byla předmětem jeho antipatie. Ale úplně jinak je tomu u nevole. Pokud by člověk, který nám způsobil nějaké velké bezpráví, například kdo zabil našeho otce nebo bratra, měl krátce nato zemřít na horečku, nebo kdyby se dokonce kvůli nějakému jinému zločinu dostal na popraviště, pak i když by to bylo milé naší nenávisti, naší nevoli by to plně neukojilo. Nevole by nás podněcovala k tomu, abychom toužili nejen po tom, aby byl potrestán, ale aby byl potrestán naším prostřednictvím, a právě kvůli tomu konkrétnímu bezpráví, které nám způsobil. Nevole nemůže být plně uspokojena, pokud viník nejen není donucen, aby truchlil zase on, ale aby truchlil pro to konkrétní zlo, které jsme od něj utrpěli. Musí být donucen, aby se kál a aby litoval právě toho jednání tak, aby to ostatní, kvůli strachu z podobného trestu, nepochybně odstrašilo od spáchání podobného přečinu. Přirozeně

uspokojení této emoce vede, samo o sobě, k vyvolání všech politických důsledků trestu – nápravy zločince a varování pro veřejnost.

- 7 Vděčnost a nevole jsou proto city, které nás nejrychleji a nejpříměji vyzývají k tomu, abychom odměňovali a trestali. Proto nám musí připadat, že si ten, kdo se nám jeví jako patřičný a schválený objekt vděčnosti, zaslouží odměnu, a že si ten, kdo se nám jeví jako patřičný a schválený objekt nevole, zaslouží trest.

O patřičných objektech vděčnosti a nevole

1 Být patřičným a schváleným objektem vděčnosti nebo nevole nemusí znamenat nic jiného, než že někdo je objektem té vděčnosti a té nevole, která přirozeně vypadá, že je patřičná a je jako taková schválena.

2 Ale tyto, stejně jako všechny ostatní emoce lidské povahy se zdají být patřičnými a schválenými, pokud s nimi sympatizuje srdce každého nestranného pozorovatele, pokud se k nim plně přidá každý neutrální kolemjdoucí a podporuje je.

3 Proto se musí jevit, že si zaslouží odměnu ten, kdo je pro nějakou osobu nebo osoby přirozeným objektem vděčnosti, se kterou je ochotno souznít, a proto přizvukovat, každé lidské srdce. A na druhé straně se musí jevit, že si zaslouží trest ten, kdo je pro nějakou osobu nebo osoby stejně přirozeným objektem nevole, kterou si osvojí a ke které se přidá srdce každého uvažujícího člověka. Musí nám nepochybně připadat, že si zaslouží odměnu takové jednání, které by si každý, kdo se o něm dozví, přál odměnit, a proto by cítil potěšení z toho, že je odměněno. A stejně nepochybně nám musí připadat, že si trest zaslouží takové jednání, které rozzlobí každého, kdo o něm uslyší, a na základě toho mu udělá radost, když uvidí, že je potrestáno.

4 1. Stejně jako spolucítíme radost našich kamarádů, když se jim daří, připojíme se k nim v uspokojení a samolibosti, se kterou se přirozeně dívají na vše, co je příčinou jejich štěstí. Přidáme se k lásce a k citu, který k tomu mají, a začneme to také milovat. Kvůli nim by nám bylo líto, kdyby to bylo zničeno, nebo dokonce i kdyby to bylo umístěno hodně daleko od nich, mimo dosah jejich péče a ochrany, ačkoli by nepřítomností toho neztratili nic kromě radosti, že to vidí. Pokud je tím šťastným nástrojem štěstí svých bratří člověk, je to ještě příznačnější případ. Když vidíme člověka, který dostává pomoc, ochranu, útěchu od jiného člověka, naše sympatie s radostí toho, kdo získává výhodu, slouží pouze k oživení našeho spolucítění s jeho vděčností vůči tomu, kdo to poskytuje. Když se díváme na člověka, který je zdrojem jeho potěšení, očima, kterými se na něj musí dle naší představy dívat on, pak se zdá, že jeho dobrodinec stojí před námi v tom nejvíce okouzlujícím a nejpřívětivějším světle. Ochotně se proto přidáme k pocitu vděčnosti, který cítí vůči osobě, které je tak moc zavázán. A v důsledku toho schvalujeme to, čím chce oplátit dobré služby, které mu byly prokázány. Protože

se plně přidáváme k citu, ze kterého vycházejí tyto projevy vděku, zdají se nám nutně naprosto patřičné a vhodné pro svůj objekt.

- 5 2. Tak jako soucítíme s naším blízkým stvořením, kdykoli vidíme jeho neštěstí, stejně se přidáme k jeho opovržení a antipatii, ať už k nim dalo podnět cokoliv. Podobně jako si naše srdce osvojí jeho hněv a tluče v rytmu tohoto hněvu, je také prodchnuto stejným duchem, kterým se on snaží odehnat nebo zničit příčinu neštěstí. Nečinné a pasivní soucítění, se kterým se k němu připojujeme v jeho utrpení, snadno uvolní cestu životnějšímu a aktivnějšímu citu, se kterým se k němu přidáme v úsilí, které vynakládá, aby to neštěstí buď zahnal, nebo aby ukojil svůj odpor k tomu, co k němu zavdalo příčinu. Pokud to způsobil člověk, je to opět ještě příznačnější případ. Když vidíme někoho, koho utiskuje nebo zraňuje jiný člověk, pak sympatie, kterou cítíme s neštěstím toho, kdo trpí, slouží pouze k oživení našeho spolucítění s jeho nevolí vůči viníkovi. Máme radost, když vidíme, jak zase on útočí na svého protivníka, a chceme mu horlivě pomáhat, kdykoli vyvíjí úsilí, aby se bránil, nebo dokonce do určité míry mstil. Kdyby poškozený v hádce zahynul, pak máme sympatii nejen s reálnou nevolí jeho přátel a příbuzných, ale také s imaginární nevolí, kterou ve své fantazii propůjčujeme mrtvému, který již není schopen jakéhokoli lidského citu. Ale když si představíme sebe v jeho situaci, když jakoby vstoupíme do jeho těla a ve své představitosti do určité míry znovu oživíme deformovanou a znetvořenou mrtvolu toho zabitého, když se tímto způsobem vcítíme do jeho případu, cítíme v tuto chvíli, stejně jako při mnoha jiných okolnostech, emoci, kterou člověk, jehož se to přímo týká, není schopen pocítit a kterou teď cítíme díky zdánlivé sympatii s ním. Zdá se nám, že slzy sympatie, které proléváme nad tou obrovskou a nenahraditelnou ztrátou, kterou dle naší představitosti utrpěl, představují jenom malou část služeb, jež mu dlužíme. Myslíme si, že si bezpráví, které utrpěl, vyžaduje podstatnou část naší pozornosti. Cítíme nevoli, kterou, jak si představujeme, musel cítit on a kterou by cítil, kdyby v jeho studeném a nehybném těle zůstal kousíček vědomí, co se děje na zemi. Myslíme si, že jeho krev hlasitě volá po pomstě. Zdá se nám, že ani ty kosti mrtvého nemají pokoje při pomyslení, že na něm spáchané bezpráví zůstane nepomstěno. Hrázy, o nichž se říká, že navštěvují postel vraha, duchové, kteří dle pověry vstávají z hrobů a dožadují se pomsty na těch, kteří je předčasně připravili o život, to vše má původ v této přirozené sympatii s imaginární nevolí mrtvého. A alespoň co se týče tohoto nejhroznějšího ze všech zločinů, Příroda, předcházejíc všem úvahám o prospěšnosti trestu, takto vtiskla lidskému srdci, u těch nejsilnějších a nejnezníitelnějších povah, okamžité a instinktivní schválení posvátného a nezbytného zákona odplaty.

KAPITOLA III

O tom, že kde chybí schválení
jednání člověka, jehož činnost
přináší prospěch, tam se
nedostává sympatie s vděčností
toho, kdo je získává: a naopak,
že kde není schválení motivů
člověka, který páchá něco zlého,
tam chybí jakákoli sympatie
s nevolí toho, na kom je to
spácháno

- ¹ Lze však pozorovat, jak vůbec mohou být na jedné straně prospěšná a na druhé straně škodlivá jednání a úmysly člověka, který koná, pro člověka, na němž se, mohu-li to tak říci, koná. Když se v jednom případě ukáže, že motivy konajícího nebyly náležité, když se nemůžeme připojit k citům, které ovlivnily jeho chování, pak se nám nedostává sympatie vůči člověku, který získává výhodu; nebo když se v druhém případě ukáže, že motivy konajícího náležité byly, jestliže naopak city, které ovlivnily jeho chování, jsou takové, že je nutně musíme sdílet, nemůžeme cítit sympatii s nevolí člověka, který trpí. V prvním případě nám připadá, že stačí jen trocha vděčnosti, a ve druhém nám jakýkoli druh nevole připadá neodůvodněný. Zdá se, že to první jednání si zaslouží pouze malou odměnu, to druhé si nezaslouží žádný trest.

2 1. Za prvé říkám, že kdykoli nemůžeme sympatizovat s city konajícího, kdykoli se zdá, že motivy, které ovlivnily jeho chování, nebyly patřičné, jsme méně náchylní přidat se k vděčnosti člověka, který získal z jeho činnosti nějakou výhodu. Případá nám, že za tu bláhovou a rozmařilou štědrost, která prokazuje obrovské výhody z těch nejbanálnějších motivů a dává někomu statek jenom proto, že se jeho jméno a příjmení shodují s jménem a příjmením dárce, dostává se velice malý vděk. Zdá se, že takové služby si nevyžadují žádnou přiměřenou protislužbu. Naše pohrdání pro bláznovství konajícího nám brání, abychom se plně přidali k vděčnosti osoby, které byla ta dobrá služba poskytnuta. Zdá se nám, že si to jeho dobrodinec nezaslouží. Když si představíme sebe v situaci té zavázané osoby, cítíme, že bychom k takovému dobrodinci nemohli cítit úctu, a jednoduše ji zprostíme velké části toho poníženého uctívání a klanění, které bychom považovali za patřičné vůči někomu úctyhodnějšímu. A pokud se ke svému bláhovému příteli chová vždy laskavě a lidsky, jsme ochotni ji osvobodit od pozornosti a vážnosti, jakou bychom vyžadovali pro úctyhodnějšího mecenáše. Ti vládcové, kteří v největší rozmařilosti vysoko nakupili bohatství, moc a pocty k nohám svých oblíbenců, jen zřídka vzbudili tu míru oddanosti ke své osobě, jakou často zažili ti, kteří byli ve své přízni střídmejší. Zdá se, že dobře myšlená, ale neuvážená marnotratnost Jakuba I. nezískala ničí náklonnost k jeho osobě a že tento vladař, bez ohledu na svou společenskou a neškodnou povahu, žil a zemřel bez jediného přítele. Veškerá nižší i vyšší šlechta dala své životy i bohatství k dispozici ve věci jeho hospodárnějšího a význačnějšího syna bez ohledu na chlad a rezervovanou upjatost jeho běžného chování.

3 2. Za druhé říkám, že kdykoli se ukáže, že chování konajícího bylo zcela vedeno motivy a city, ke kterým se plně připojujeme a které schvalujeme, nemůžeme pocítovat žádnou sympatii s nevolí poškozeného, jakkoli veliké by bylo zlo, které by na něm bylo spácháno. Když se dva lidé hádají, pak jestliže se zapojíme a plně přijmeme nevoli jednoho z nich, je nemožné, abychom se přidali k nevoli toho druhého. Naše sympatie s člověkem, s jehož motivy se ztotožňujeme a o němž si proto myslíme, že je v právu, nás může jedině utvrdit proti jakémukoli soucítění s tím druhým, na něž se nutně díváme jako na toho špatného. A proto i kdyby si tento druhý vytrpěl cokoli, nás to nemůže ani rozladit, ani popudit, protože to není nic jiného, než co bychom mu sami přáli, aby si protrpěl. Je-li nelidský vrah poslán na popraviště, pak, i když máme určité slitování pro jeho neštěstí, nemůžeme mít žádné soucítění s jeho nevolí, pokud by byl tak pošetilý a nevoli vůči svému žalobci nebo soudci dal najevo. Přirozené směřování jejich oprávněného pobouření nad tak hanebným zločincem je pro něj opravdu velmi osudové a zhoubné. Ale je nemožné, abychom byli rozladěni směřováním citu, o kterém, pokud si představíme sebe na stejném místě, víme, že bychom se neubránili tomu, abychom ho nepřevzali.

Rekapitulace předchozích kapitol

1. Z toho důvodu zcela nesdílíme vděčnost jednoho člověka k druhému pouze proto, že ten druhý byl příčinou štěstí toho prvního, pokud nebyl touto příčinou z motivů, které můžeme plně přijmout za své. Naše srdce si musí osvojit principy konajícího a přijmout za své všechny city, které ovlivnily jeho činy, dříve, než může plně sdílet vděčnost a tlouct v rytmu vděčnosti člověka, který jednáním konajícího získal. Když se ukáže, že chování dobrodince nebylo patřičné, pak i kdyby jeho důsledky byly jakkoli blahodárné, nezdá se nám, že by si vyžadovalo jakoukoli úměrnou odměnu nebo že by taková odměna byla nutně zapotřebí.
2. Ale když je s blahodárným účinkem jednání spojena patřičnost citu, který ho vyvolal, když plně sdílíme motivy konajícího a přijmeme je za vlastní, pak láska, kterou k němu pocítíme jenom díky jemu samému, pozvedne a oživí naše spolucítění s vděčností těch, kteří jsou za svůj rozkvet zavázáni jeho dobrým činům. Zdá se jim, že jeho činy vyžadují, a mohu-li to tak říci, hlasitě volají po přiměřené odměně. Potom se plně přidáme k této vděčnosti, což nás nutí, abychom se jí poddali. Dobrodinec nám připadá jako patřičný objekt pro odměnu, protože tak bezvýhradně sdílíme a schvalujeme ten cit, který nás nutí odměnit ho. Když schvalujeme a přijmeme za svůj cit, z kterého jednání vychází, musíme nutně schvalovat toto jednání a považovat člověka, ke kterému směřuje, za jeho patřičný a vhodný objekt.
3. 2. Stejně nemůžeme zcela sdílet nevoli jednoho člověka vůči druhému pouze proto, že ten druhý byl příčinou neštěstí toho prvního, pokud nebyl touto příčinou z motivů, které nemůžeme přijmout za své. Než si můžeme osvojit nevoli trpícího, musíme zamítnout motivy konajícího a cítit, že se naše srdce odříká všech citů, které ovlivnily jeho činy. Když se ukáže, že jeho jednání nebylo nepatřičné, pak i kdyby důsledky z těchto citů vzešlých činů pro ty, na něž tyto činy mříví, byly jakkoli zhoubné, nezdá se nám, že by si vyžadovaly jakýkoli trest nebo že by byly patřičným objektem pro jakoukoli nevoli.
4. Ale je-li se zhoubností jednání spojena nepatřičnost citů, z kterých vzešlo, když naše srdce s ošklivostí odmítá jakoukoli sympatii k citům konajícího, potom zcela sdílíme nevoli trpícího. Pak se nám zdá, že si takové jednání zaslouží, a mohu-li to tak říci, hlasitě volá po přiměřeném trestu a my bezvýhradně převzeme – a tím schválíme – nevoli, která k uložení trestu vybízí. Provinilec nám pak nutně připadá jako patřičný objekt pro potrestání, protože tak bezvýhradně

sdílíme, a tím schvalujeme ten cit, který vybízí k trestu. I v tomto případě, když schvalujeme a přijmeme za svůj cit, ze kterého jednání vychází, musíme nutně schvalovat toto jednání a považovat člověka, proti kterému je namířeno, za jeho patřičný a vhodný objekt.

Analýza smyslu pro záslužnost a zločinnost jednání

1. Proto tak jak náš smysl pro patřičnost jednání vzniká z toho, co budu nazývat přímá sympatie s city a motivy osoby, která koná, náš smysl pro jeho záslužnost vzniká z toho, co budu nazývat nepřímá sympatie s vděčností osoby, na které se, mohu-li to tak říci, koná.

2. Protože se opravdu nemůžeme plně přidat k vděčnosti člověka, jenž obdržel nějakou výhodu, aniž bychom napřed schválili motivy dobrodince, vypadá to, že smysl pro záslužnost je složený cit a že ho tvoří dvě různé emoce: přímá sympatie s city konajícího a nepřímá sympatie s vděčností těch, kteří z jeho jednání mají zisk.

3. V mnoha různých situacích můžeme tyto dvě různé emoce, které se spojují a sjednocují v našem smyslu pro dobré kvality určité povahy nebo jednání, jasně oddělit. Když si čteme v historii o činech skutečné a blahodárné velikosti ducha, jak horlivě se ztotožňujeme s takovými vzorci! Jak jsme prodchnuti velkodušnou šlechtností, která je řídí! Jak dychtíme po jejich úspěchu! Jak nás rmoutí jejich zklamání! V představitosti se stáváme právě těmi osobami, jejichž činy jsou nám popisovány; ve fantazii se přeneseme do dějů vzdálených a zapomenutých dobrodružství a představujeme si, že sami hrajeme roli nějakého Scipia nebo Camilla, nějakého Timoleona nebo Aristitida.³ Tak dalece jsou naše city založeny na přímé sympatii s osobou, která koná. Ani nepřímá sympatie s těmi, kdo z takového konání mají prospěch, není vnímána méně citlivě. Kdykoli se postavíme do situace

³ Smith má na mysli čtyři muže, kteří se vyznačovali velkou statečností ve válce a vlastenectvím a jejichž služby nebyly patřičně oceněny. Publius Cornelius Scipio Africanus vedl Římany k vítězství proti Hannibalovi ve druhé punské válce. Později se stáhl z veřejného života roztrpčen útoky na svou rodinu. Marcus Furius Camillus zachránil Řím od invaze Galů a Livius ho nazývá „druhým zakladatelem“ města. Podle pověsti byl po předchozích vojenských úspěších obviněn, že nespravedlivě rozdělil válečnou kořist, a tak odešel do dobrovolného exilu. Timoleon z Korintu svrhl despotickou vládu svého bratra a potom, o mnoho let později, byl Korintány poslán, aby osvobodil Sicílii od tyranů a vetřelců. Mezi těmito dvěma smělými činy žil v ústraní, protože ho jeho matka a příbuzní obvinili, že umožnil, aby byl jeho bratr vydán na smrt. Aristides (lat. Aristides) „Spravedlivý“ byl athénský státník a stratég, který měl vedoucí úlohu při porážce Peršanů v bitvách u Salamíny a u Plataj. Na určitou dobu byl vyobcován ostrakismem kvůli politické rivalitě s Themistoklem.

těch, kdo z toho mají prospěch, s jak vřelým a oddaným soucítěním se přidáme k jejich vděčnosti vůči těm, kteří jim tak zásadně posloužili! Spolu s nimi jakoby objímáme jejich dobrodince. Naše srdce se bez váhání připojí k nejvyššímu stupni jejich vděčného citu. Myslíme si, že žádné pocty, žádné odměny, které by mu poskytl, nemohou být dost velké. Když takto patřičně oplátí jeho služby, horlivě tleskáme a souhlasíme s nimi, ale jsme nade vše pohoršeni, když jejich chování ukazuje, že nemají téměř žádné potuchy o povinnostech, které jsou jim uloženy. V krátkosti, veškerý náš smysl pro záslužnost a dobrou odměnu za takové jednání, pro patřičnost a vhodnost toho, že to dobrodinci vynahradí a udělají mu na oplátku radost, vzniká ze souhlasných emocí vděčnosti a lásky, díky kterým se cítíme, když si představíme sami sebe na místě toho, koho se to bezprostředně týká, přirozeně uchvácení člověkem, jenž dokázal jednat s tak správnou a vznešenou dobročinností.

4 2. Stejným způsobem, jak vzniká náš smysl pro nepatřičnost jednání z nedostatku sympatie nebo z přímého odporu k citům a motivům konajícího, tak vzniká náš smysl pro jeho zločinnost z toho, co zde budu také nazývat nepřímá sympatie s nevolí trpícího.

5 Protože se opravdu nemůžeme plně přidat k nevoli trpícího, aniž by naše srdce napřed odsoudilo motivy konajícího a zřeklo se jakéhokoli jejich spolucítění, vypadá to, že smysl pro zločinnost jednání je stejně jako smysl pro jeho záslužnost složený cit a že ho tvoří dvě různé emoce: přímý odpor k citům konajícího a nepřímá sympatie s nevolí trpícího.

6 I zde můžeme v mnoha různých situacích jasně oddělit tyto dvě odlišné emoce, které se spojují a sjednocují v našem smyslu pro škodlivost určité povahy nebo jednání. Když si čteme v historii o proradnosti a krutosti Borgii nebo Nerona, naše srdce se vzbouří proti odporným citům, které ovlivnily jejich jednání, a s hrůzou a opovržením se zřekne jakéhokoli spolucítění s tak ohavnými motivy. Naše city jsou dosud založeny na přímém odporu k citům konajícího a nepřímá sympatie s nevolí trpících je pociťována ještě více. Když se vžijeme do situace těch lidí, které tito sužovatelé lidstva potupili, zavraždili nebo zradili, jaké potom cítíme pobouření proti tak nestoudným a nelidským utlačovatelům země! Naše sympatie s neodvratitelným neštěstím nevinně trpících není ani skutečnější, ani živější než naše spolucítění s jejich oprávněnou a přirozenou nevolí. Ten první cit pouze zvětšuje ten druhý a myšlenka na jejich neštěstí slouží pouze k rozncení a rozdmýchání naší nenávisti k těm, kteří to způsobili. Když myslíme na bolest trpících, mnohem opravdověji se s nimi postavíme proti jejich utlačovatelům. Daleko horlivěji se přidáme k jejich plánům na pomstu a v každý okamžik cítíme, ve své představivosti, jak si na takových znesvětilých zákonů společnosti vylíváme vztek a trestáme je tak, jak si to za své zločiny dle našeho sympatetického rozhořčení zaslouží. Náš smysl pro hrůzu a děsivé zvěrstvo takového jednání, radost, kterou máme, pokud se doslechne, že bylo patřičně potrestáno, pobouření, které cítíme, pokud se vyhne takové náležité od-

platě, v krátkosti celé naše vědomí a smysl pro škodlivost tohoto jednání, pro patřičnost a vhodnost uvalení zla na osobu, která je jím vina, a pro to, donutit na oplátku zase tuto osobu, aby se trápila, vzniká z sympatického pobouření, které přirozeně vzkypl v srdci pozorovatele, kdykoli si důsledně představí sebe sama na místě trpícího.*

7 Jestliže takto připišeme náš přirozený smysl škodlivost lidského jednání sympatií s nevolí trpícího, mnoha lidem se může zdát, že je to znehodnocení tohoto citu. Nevole je běžně považována za tak ohavný cit, že budou mít sklon považovat za nemožné, aby na ní byl založen tak chvályhodný princip, jako je smysl pro škodlivost neřesti. Tito lidé nejspíš mnohem ochotněji připustí, že náš smysl pro záslužnost dobrého jednání je založen na sympatií s vděčností lidí, kteří z toho mají užitek, protože vděčnost, stejně jako ostatní dobrotivé city, je považována za láskyhodný princip, který nemůže ubrat nic z ceny čehokoli, co je na něm založeno. Avšak vděčnost a nevole jsou, jak je zřejmé, v každém ohledu vzájemnými protějšky, a pokud náš smysl pro záslužnost jednání vychází z jednoho z nich, pak náš smysl pro zločinnost jednání těžko může nevycházet ze spolucítění s tím druhým.

8 Všimněme si také, že ačkoli je nevole v míře, v níž se s ní velice často setkáváme, snad ten nejodpornější ze všech citů, není odmítána, pokud je patřičně ponížena a zcela redukována na úroveň sympatického rozhořčení přihlížejícího. Pokud my, kteří jen přihlížíme, cítíme, že naše vlastní nenávisť je v naprosté shodě s nenávisťí toho, kdo trpí, když nevole trpícího nejde v žádném ohledu dále než naše vlastní, když mu neunikne ani slovo, ani gesto, které by ukazovalo na mnohem silnější emoci, než s jakou můžeme držet krok, a když se nikdy nesnaží uvalit větší trest než takový, jehož uvalení bychom rádi viděli nebo pro jaký bychom si kvůli tomu dokonce sami přáli být jeho vykonavatelem, pak je nemožné, abychom plně neschvalovali jeho city. Naše vlastní city v této věci musí jeho city v našich očích bezpochyby ospravedlňovat. A protože nás zkušenost učí, jak velká část lidí není schopna této umírněnosti a jak velkou námahu je třeba vynaložit, aby byl prudký a neukázněný náraz nevole omezen na tento přiměřený hněv, nemůžeme se zdržet toho, abychom necítili pozoruhodnou míru obdivu a úcty k člověku, který se zdá být schopen projevit tolik sebeovládání, aby přemohl jednu z nejneovladatelnějších emocí své povahy. Když nepřátelství trpícího skutečně přeroste míru, do které se k němu můžeme přidat, což se stane téměř vždycky, pak, protože se s tím nemůžeme ztotožnit, nutně s tím nesouhlasíme. Nesouhlasíme s tím dokonce více, než bychom nesouhlasili s nemírností téměř jakéhokoli jiného citu odvozeného z představitosti. A tato příliš silná nevole, místo aby nás přiměla k jejímu sdílení, se sama stává předmětem naší nevole a pobouření. Přidáme se k protikladné nevoli osoby, která je objektem tohoto nespravedlivého citu a která je v nebezpečí, že tím bude trpět. Proto se odplata, přemíra nevole, zdá být tou nejodpornější ze všech emocí a je předmětem zděšení a rozhořčení každého člověka. A protože tak jak se tato emoce běžně

zjevuje mezi lidmi, je nadměrná stokrát k jednomu případu, kdy je umírněná, máme velký sklon považovat ji za veskrze odpornou a ohavnou, protože tomu tak je při jejím nejběžnějším výskytu. Avšak nezdá se, že by příroda, dokonce i v současném zkaženém stavu lidstva, s námi zacházela tak nepěkně, aby nás vybavila principem, který je zcela a v každém ohledu zlý nebo který nemůže být v žádné míře a v žádném směru patřičným předmětem velebení a souhlasu. V některých případech jsme citliví na to, že tato emoce, která je obecně příliš silná, může být obdobně příliš slabá. Občas si stěžujeme, že určitý člověk vykazuje příliš malého ducha a moc si neuvědomuje, jaké bezpráví na něm bylo spácháno. A my jím pro tuto vadu snadno pohrdáme, stejně jako bychom ho nenáviděli pro přemíru této emoce.

9 Geniální spisovatelé by určitě nemluvili tak často nebo tak silně o božím hněvu a zlobě, kdyby považovali každou míru těchto citů za špatnou a zlou, dokonce i u tak slabého a nedokonalého stvoření, jako je člověk.

10 Všimněme si také, že současné bezpráví není považováno za věc spravedlnosti, mohu-li to tak říci, ale za skutečnost. V tuto chvíli nezjišťujeme, na jakých principech by dokonalá bytost schválila potrestání špatného jednání, ale na jakých principech tak slabé a nedokonalé stvoření, jako je člověk, to ve skutečnosti a právě teď schvaluje. Je zřejmé, že principy, o kterých jsem se právě zmínil, mají veliký vliv na jeho city, a zdá se, že je to moudrý příkaz, aby tomu tak bylo. Pouhá existence společnosti vyžaduje, aby se nezaslouženému a nevyprovokovanému zlu bránilo patřičnými tresty, a z toho plyne, že uvalení těchto trestů by mělo být považováno za patřičné a chvályhodné jednání. A proto i když je člověk nadán přirozenou touhou po prosperitě a zachování společnosti, přesto Autor přírody nepsal jeho rozumu, aby zjistil, že určité použití trestů je patřičným prostředkem dosažení tohoto cíle, ale vybavil ho okamžitým a instinktivním souhlasem právě s tím užitím, které je nejsprávnější k jeho dosažení. Ekonomie přírody je v tomto ohledu v naprosté jednotě s tím, co dělá v mnoha jiných případech. S ohledem na všechny cíle, které mohou být kvůli jejich zvláštnímu významu považovány, je-li takový výraz přípustný, za privilegované cíle přírody, v tomto ohledu trvale vybavila člověka nejen touhou po těch cílech, které zamýšlela, ale také zálibou v prostředcích, kterými lze jako jedinými těchto cílů dosáhnout, jenom kvůli člověku samému a nezávisle na jeho sklonu k jejich dosahování. Tak se zdá, že velkými cíli, které příroda zamýšlela, když stvořila všechna zvířata, je sebezachování a rozmnožování druhů. Lidstvo je vybaveno touhou po těchto cílech a odporem k opačným koncům; láskou k životu a strachem ze smrti, touhou po trvání a věčnosti druhů a odporem k myšlence na jejich úplné vyhynutí. Ale i když jsme takto vybaveni velice silnou touhou po těchto cílech, nebylo pomalému a nejistému rozhodování našeho rozumu svěřeno, aby nacházel správné prostředky k jejich dosažení. Příroda nás u větší části těchto cílů řídí původním a okamžitým instinktem. Hlad, žízeň, city, které sjednocují obě pohlaví, láska k potěšení a strach z bolesti nás podněcují k použití těchto prostředků kvůli nim

samým a bez uvažování o jejich směřování k těm prospěšným cílům, které velký Režisér přírody zamýšlel jejich pomocí dosáhnout.

- 11 Než uzavřu tuto poznámku, musím se zmínit o rozdílu mezi schvalováním patřičnosti a schvalováním zásluh a dobročinnosti. Než schválíme city kohokoli jako patřičné a vhodné vzhledem k jejich předmětu, musíme být nejen zasaženi stejným způsobem, jako je on, ale musíme tento soulad a shodu citů mezi ním a námi vnímat. Tak i když zrovna naslouchám příteli, jaké neštěstí ho potkalo, budu přesně vnímat tu míru znepokojení, které dá průchod; dokud nejsem informován o tom, jak se chová, dokud nevidím soulad mezi jeho a mými city, nelze mě žádat, abych schválil city, které ovlivňují jeho chování. Schválení patřičnosti proto vyžaduje, abych nejen plně soucítil s osobou, která jedná, ale abych také vnímal tuto dokonalou shodu mezi jeho a mými vlastními city. A naopak, pokud slyším o výhodách, které získal někdo jiný, pak bez ohledu na to, jak to zapůsobilo na toho, kdo je získal, a jakou z toho má radost, pokud si představím sebe na jeho místě a pocítím, jak v mém srdci klíčí vděčnost, budu nutně schvalovat jednání jeho dobrodince a považovat ho za zasloužilý a patřičný objekt pro odměnu. Ať již člověk, který získal výhodu, cítí vděčnost nebo ne, je zřejmé, že v žádné míře nemůže změnit naše city týkající se zásluh toho, kdo to poskytl. Proto zde není nutná žádná shoda citů. Je dostatečné, že pokud by byl vděčný, pak by se shodovaly. A náš smysl pro záslužnost jednání se často zakládá na nějaké z těch zdánlivých sympatií, kterými jsme, pokud si představíme sebe na místě jiného, často zasaženi tak, jak osoba, které se to bezprostředně týká, není schopna být zasažena. Podobný rozdíl existuje mezi naším neschvalováním zločinnosti a neschvalováním nepatřičností. [Původní poznámka A. S.]



ODDÍL II

O spravedlnosti a dobročinnosti



Srovnání těchto dvou ctností

- 1 Zdá se, že jednání s dobročinným úmyslem, které vychází z patřičných pohnutek, si samo o sobě vyžaduje odměnu, protože je samo jako takové schváleným předmětem vděčnosti nebo vyvolává sympatetickou vděčnost přihlížejícího.
- 2 Zdá se, že činnost se škodlivým úmyslem, která vychází z nepatřičných pohnutek, si sama o sobě zaslouží trest, protože je sama jako taková schváleným předmětem nevole nebo vyvolává sympatetickou nevoli přihlížejícího.
- 3 Dobročinnost je vždy svobodná, nemůže být vynucena silou, pouhý její nedostatek není důvodem k trestu, protože pouhý nedostatek dobročinnosti nesměřuje ke spáchání skutečného, nesporného zla. Může rozčarovat kvůli dobru, které mohlo být rozumně očekáváno, a z toho důvodu může vyvolat spravedlivou nelibost a odmítání, ale nemůže vyvolat žádný cit, ke kterému by se lidé mohli přidat. Člověk, který se neodvděčí svému dobrodinci, je-li to v jeho moci a pokud jeho dobrodinec potřebuje jeho pomoc, je bezpochyby vinný tou nejhorší nevděčností. Srdce každého nestranného pozorovatele odmítne veškeré soucítění se sobeckostí jeho pohnutek a on je patřičným objektem nejvyššího odsouzení. Ale přesto rozhodně nikomu neublížil. Pouze neučinil to dobro, které by bylo patřičné učinit. Je objektem nenávisti, citu, který je přirozeně vyvolán nepatřičností citu a jednáním, nikoli objektem nevole, citu, který nikdy není patřičně vyvolán jinak než jednáním, které směřuje ke skutečnému a nespornému ublížení nějakým konkrétním osobám. Proto jeho nedostatek vděčnosti nemůže být potrestán. Nutit ho silou, aby vykonal, co by z vděčnosti měl vykonat a co by mu každý nestranný pozorovatel schválil, by bylo, kdyby to bylo možné, ještě méně patřičné než jeho opomenutí vykonal to. Jeho dobrodinec by se zostudil, kdyby se ho násilím pokoušel přinutit k vděčnosti, a pro jakoukoli třetí osobu, která není někomu z nich nadřazená, by bylo nemístné se vměšovat. Ale všechny povinnosti dobročinnosti, takové, které nám doporučuje vděčnost, se blíží nejvíce k tomu, co se nazývá dokonalá a úplná povinnost. To, co by nás přátelství, šlechtnost, dobročinnost nutily s všeobecným schválením udělat, je pořád svobodnější a pořád může být méně vynuceno silou než povinnosti z vděčnosti. Mluvíme o dluhu z vděčnosti, nikoli z dobročinnosti, ze šlechtnosti nebo dokonce z přátelství, když přátelství pouze znamená, že si někoho vážíme, a není povyšováno ani komplikováno vděčností za dobré služby.
- 4 Zdá se, že nám příroda dala nevoli pro obranu, a to pouze pro obranu. Je

to ochrana spravedlnosti a zabezpečení nevinnosti. Nutí nás zahnat zlo, které se nám někdo pokouší udělat, a oplatit to, které již bylo dokonáno. Že provinilec může být donucen kát se ze spáchaných křivd a že jiní mohou být, pomocí strachu z podobného trestu, vystrašeni, aby se nestali viníky podobných přečinů. Proto musí být vyhrazena pro tyto účely, pozorovatel se k ní nesmí přidat vždy, když je jejím cílem někdo jiný. Ale pouhý nedostatek dobročinných ctností, i když nás může zklamat kvůli dobru, které mohlo být rozumně očekáváno, ani nedělá, ani se nepokouší udělat žádné zlo, které by nám přineslo příležitost k vlastní obraně.

- 5 Avšak existuje jiná ctnost, jejíž dodržování není ponecháno naší vlastní svobodné vůli, která může být vynucena silou a jejíž porušení vyvolává nevoli a následně trest. Touto ctností je spravedlnost. Porušením spravedlnosti je bezpráví. To skutečně a nesporně škodí nějakým konkrétním lidem z pohnutek, které jsou přirozeně odmítány. Proto je to patřičný objekt pro nevoli a pro trest, který je přirozeným důsledkem nevole. Jako se lidé připojí a schvalují násilí, které je použito k pomstě za škody, které byly způsobeny bezprávím, tak se ještě mnohem víc připojí a schválí násilí, které je použito k zabránění a zahnutí bezpráví a k zabránění provinilci, aby škodil svým bližním. Sama osoba, která uvažuje o bezpráví, je na to citlivá a vnímá, že může být naprosto korektně použita síla, a to jak osobou, které chce spáchat bezpráví, tak i ostatními, buď aby jí zabránili v provedení zločinu, nebo aby ji potrestali, pokud ho již spáchala. A na tom je založen ten pozoruhodný rozdíl mezi spravedlností a všemi ostatními společenskými ctnostmi, na který nedávno kladl důraz autor s velkým a originálním nadáním,⁴ že se cítíme být přísněji zavázáni jednat podle spravedlnosti než v souladu s přátelstvím, dobročinností nebo šlechetností. Že se zdá, že upotřebením těchto naposledy vyjmenovaných ctností je do určité míry ponecháno na naší volbě, ale že se nějak cítíme být zvláštním způsobem svázáni, zavázáni a nuceni k dodržování spravedlnosti. Cítíme, dá se říci, že může být naprosto

⁴ Henry Home, lord Kames, v *Esejích o principech morálky a přirozeného náboženství* (1751), část I, esej ii („O založení a principech zákona přírody“), kap. 3-4. Nazývat ho autorem s velkým a originálním nadáním se zdá být přehnané, ale bezpochyby to odráží Smithovu vděčnost ke Kamesovi, jenž byl jedním ze tří přátel zodpovědných za organizaci Smithových edinburských přednášek v roce 1748 a jenž ho pravděpodobně také doporučil na místo profesora logiky v Glasgowě v roce 1751. Smith zde nemůže odkazovat na Huma, jehož rozdíly mezi spravedlností a benevolencí [*Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), II-III a příloha iii: *Pojednání o lidské povaze*, III (1740), ii.1-2 a 6; iii.1] jsou koncipovány docela jinak. Eckstein (i.290) si myslí, že ten lichotivý popis pravděpodobně odkazuje na Huma, ale poznamenává, že Hume nemluví o „přísnějším závazku“ vůči spravedlnosti než vůči jiným ctnostem, a proto dodává, že se odkaz může týkat Kamese. Bonar, *Catalogue 1*, 52 připisuje odkaz Humovi, ale v *Catalogue 2*, 97-8 připouští, že Ecksteinův alternativní návrh je správný. Vedle zdůrazňování přísnějšího závazku vůči spravedlnosti jako „primární ctnosti“ Kames píše, že spravedlnost „je považována za méně svobodnou než šlechetnost“ (str. 71); viz Smith zde a v § 3 výše.

korektně a se schválením všech lidí použita síla, aby nás přinutila dodržovat pravidla spravedlnosti, ale nikoli řídit se příkazy přátelství.

6 Vždy však musíme pečlivě rozlišovat, co je pouze zavrženíhodné a co patřičný objekt odsouzení, kvůli němuž má být použita síla buď k potrestání, nebo k jeho zamezení. Zavrženíhodným se zdá být to, čemu chybí ta běžná míra dobročinnosti, kterou, jak nás učí zkušenost, můžeme očekávat od každého. A naopak to, co jde nad ní, je chvályhodné. Běžná míra sama o sobě není ani zavrženíhodná, ani chvályhodná. Zcela patřičně nám připadá, že otec, syn, bratr, kteří se k příslušnému příbuznému nechovají ani lépe, ani hůře, než jak se běžně chová většina lidí, si nezaslouží ani chválu, ani hanu. Ten, kdo nás překvapí mimořádnou a nečekanou, i když stále ještě patřičnou a vhodnou laskavostí, nebo naopak mimořádnou a nečekanou, a navíc nevhodnou nevládností, nám připadá v prvním případě chvályhodný a v druhém zavrženíhodný.

7 Avšak mezi rovnými nelze ani tu nejběžnější míru laskavosti či dobročinnosti vymáhat silou. Mezi rovnými se na každého jedince pohlíží přirozeně, a ještě před zavedením občanské vlády, tak, že má právo jak na vlastní obranu před bezprávím, tak na vyžadování určité míry trestu pro ty, kteří mu ho způsobili. Každý velkorysý pozorovatel nejen schválí jeho jednání, když to dělá, ale natolik se ztotožní s jeho city, že je mu často ochoten pomoci. Jestliže jeden člověk zaútočí na jiného, chce ho oloupit nebo se ho pokusí zabít, všichni sousedé spustí poplach a myslí si, že udělají správně, když poběží buďto pomstít toho, kdo byl poškozen, nebo bránit toho, kdo je v nebezpečí, že poškozen bude. Ale pokud se otci nedostává běžné míry otcovského citu k synovi, když se zdá, že se synovi nedostává synovské úcty k otci, kterou lze očekávat, když bratrům chybí běžný stupeň bratrského citu, když člověk zavře své srdce před soucitem a odmítá ulehčit svým bližním od trápení, ačkoli by to mohl strašně snadno udělat, ve všech těchto případech si nikdo nepředstavuje, i když každý odsuzuje takové jednání, že ti, kteří snad mohou mít důvod očekávat více laskavosti, mají právo vyžadovat ji silou. Trpící si může pouze postěžovat, a pozorovatel se do toho nemůže plést jinak než radou a přesvědčováním. Pro rovné by bylo ve všech takových případech použití síly považováno za nejvyšší stupeň nestoudnosti a troufalosti.

8 Nadřazený samozřejmě někdy může, s všeobecným souhlasem, požadovat po těch, kteří jsou v jeho kompetenci, aby se v tomto ohledu navzájem chovali s určitou mírou patřičnosti. Zákony všech civilizovaných zemí vyžadují po rodičích, aby živili své děti, a po dětech, aby podporovaly své rodiče, a ukládají lidem mnoho dalších povinností v oblasti dobročinnosti. Civilnímu úředníkovi je svěřena pravomoc nejen udržovat veřejný mír odstraňováním bezpráví, ale také podporovat rozkvet obecného blaha zavedením dobré kázně a odrazováním od všech druhů zla a nepřístojností. Proto může stanovovat pravidla, která nejen nedovolují vzájemné ubližování mezi spoluobčany, ale do jisté míry nařizují vzájemné dobré služby. Když panovník nařídí, co je pouze bezvýznamné a co, i bez

jeho rozkazu, nemůže být opominuto bez odsouzení, pak neuposlechnutí jeho nařízení bude zasluhovat nejen odsouzení, ale i trest. Proto když přikáže, co by, i bez jeho rozkazu, nemělo být opominuto bez přisouzení největší viny, určitě bude nedodržení tohoto nařízení mnohem trestuhodnější. Ze všech povinností zákonodárce je však tato nejspíš tou, která vyžaduje nejvíc citlivosti a rezervovanosti, aby byla prováděna korektně a s rozvahou. Její zanedbání vystaví obecné blaho mnoha hrubým nepořádkům a otřesným ohavnostem, a její přílišné prosazování je zhoubné pro veškerou svobodu, jistotu a spravedlnost.

9 I když se zdá, že si pouhý nedostatek dobročinnosti nezaslouží od stejně postavených žádný trest, ukazuje se, že větší vynaložení této ctnosti si zasluhuje největší odměnu. Lidé, kteří plodí největší dobro, jsou proto přirozeným a schvalovaným objektem té nejživější vděčnosti. I když nás porušení spravedlnosti vystavuje trestu, zdá se, že si dodržování jejích pravidel sotva zaslouží nějakou odměnu. V praxi spravedlnosti bezpochyby existuje patričnost a zaslouží si z toho důvodu veškeré uznání, které náleží patričnosti. Ale protože nečiní žádné skutečné dobro, má právo pouze na velice málo vděčnosti. Pouhá spravedlnost ve většině případů není ničím víc než zápornou ctností a jenom nám brání, abychom nezraňovali své bližní. Člověk, který se pouze zdrží akcí proti osobám, majetku nebo dobrému jménu bližních, má jistě velice malou skutečnou zásluhu. On však dodržuje všechna pravidla toho, co se podivně nazývá spravedlností, a dělá vše, k čemu ho jemu rovní mohou donutit nebo za co ho mohou potrestat, pokud to neudělá. Často můžeme dodržovat všechna pravidla spravedlnosti, budeme-li pouze nehybně sedět a nic nedělat.

10 Jak člověk učiní, tak bude učiněno jemu, a vypadá to, že odplata je tím velkým zákonem, který nám diktuje Příroda. Dobročinnost a šlechtnost, myslíme si, přísluší velkorysým a šlechtným. Ti, jejichž srdce se nikdy neotevrou citům lidskosti, by měli být, domníváme se, stejným způsobem vyloučeni z citů všech blízkých stvoření a měli by být ponecháni, aby žili uprostřed společnosti jako na velké poušti, kde není nikdo, kdo by se o ně zajímal a ptal se na ně. Narušitel zákonů spravedlnosti by měl být donucen, aby sám pocítil to zlo, které činil jiným, a protože ho nejsou schopny zkrotit žádné ohledy na utrpení jeho bratří, měl by na něj zapůsobit jeho vlastní strach. Člověk, který je taktak nevinný, který pouze vzhledem k ostatním dodržuje zákony spravedlnosti a jen se zdržuje ubližování svým bližním, si zaslouží pouze to, aby jeho bližní naopak respektovali jeho nevinnost a aby byly svědomitě dodržovány stejné zákony ve vztahu k němu.

O smyslu pro spravedlnost, o výčitkách svědomí a o vědomí zásluh

- 1 Nemůže existovat žádná patřičná pohnutka pro ubližování našim bližním, nemůže existovat žádný popud pro činění zla jiným, které by lidé přijali za své, kromě rozhořčení nad zlem, které ten druhý učinil nám. Rušit jeho štěstí pouze proto, že nám stojí v cestě, brát mu, co je pro něj skutečně užitečné, jen proto, že to může být stejně nebo více užitečné nám, nebo si takto dopřávat na úkor jiných lidí; přirozená priorita, kterou každý dává svému vlastnímu štěstí před štěstím jiných lidí, je tím, s čím se žádný nestranný pozorovatel nemůže ztotožnit. Není pochyb o tom, že se každý člověk přirozeně stará na prvním místě a především sám o sebe. A zatímco je připravenější postarat se o sebe než o kohokoli jiného, je vhodné a správné, že by to tak mělo být. Proto má každý mnohem hlubší zájem o cokoli, co se ho bezprostředně týká, než o to, co se týká jiného. A jestliže se například dozvíme o smrti jiného člověka, s kterým nemáme žádné zvláštní spojení, znepokojí nás to méně, zkazí nám to žaludek nebo bude rušit spánek mnohem méně než nějaké naprosto bezvýznamné neštěstí, které postihlo nás. Ale i když nás zkáza našeho bližního zasáhne mnohem méně než naše vlastní velice malé neštěstí, nesmíme ho zničit, abychom tomu svému malému neštěstí zabránili, dokonce ani proto ne, abychom zabránili vlastní zkáze. Zde, stejně jako v jiných případech, se musíme vidět nikoli ve světle, ve kterém se přirozeně jevíme sami sobě, ale ve světle, ve kterém se přirozeně jevíme druhým. I když podle přísloví může být každý sám pro sebe celým světem, pro zbytek lidstva je jeho nejnevýznamnější částí. I když pro člověka může být jeho vlastní štěstí důležitější než štěstí celého okolního světa, pro každého jiného není o nic důležitější než štěstí kohokoli jiného. Proto i když může být pravda, že každý jednotlivec dává ve svém vlastním srdci přednost sám sobě před celým lidstvem, neodvážá se podívat lidstvu do tváře a přiznat se, že jedná podle tohoto principu. Cítí, že v tomto principu se k němu lidé nemohou nikdy připojit a že jim vždy musí připadat nepřiměřený a přemrštěný, ať už se jemu jeví jakkoli přirozený. Když se spatří ve světle, o němž ví, že ho v něm vidí ostatní, pak v něm vidí, že je pro ně jen jedním z mnoha, v žádném případě lepším než kdokoli jiný. Pokud by jednal tak, aby se nestranný pozorovatel mohl sjednotit s principy

jeho chování, po čemž touží ze všech věcí nejvíce, musí v tomto případě, stejně jako při všech ostatních příležitostech, slevit z arogance své sebelásky a srazit ji dolů natolik, aby se z ní stalo něco, s čím jiní lidé mohou souhlasit. Dopřejí mu to do té míry, aby mu umožnili bát se o své vlastní štěstí více a zabývat se jím s větší horlivostí než štěstím kohokoli jiného. Dokud budou ochotni přijmout jeho city za své, snadno s ním budou soucítit. V závodění o bohatství a pocty a povýšení smí uhánět s takovou tvrdostí, jaké je jen schopen, a napínat každý nerv a každý sval, aby předběhl své konkurenty. Pokud by však chtěl podrazit nebo shodit na zem kohokoliv z nich, shovívavost pozorovatelů se naprosto vyčerpá. Je to porušení *fair play*, které nemohou připustit. Tento člověk je pro ně v každém ohledu stejně dobrý jako ten druhý. Oni se nepřipojí k té sebelásce, díky níž on natolik preferuje sebe před ostatními, a nemohou se připojit k pohnutkám, na základě kterých toho druhého zranil. Proto ochotně projeví sympatii s přirozenou nevolí postiženého a viník se stane objektem jejich nenávisti a rozhořčení. On vnímá, že se stává takovým objektem, a cítí, že tyto city mohou proti němu každou chvíli propuknout ze všech stran.

2 Cím větší a neodčinitelnější zlo je spácháno, tím výše přirozeně stoupá nevole trpícího; a obdobně je tomu s sympatickým rozhořčením pozorovatele, stejně jako se smyslem pro vinu konajícího. Největší zlo, které může způsobit jeden člověk druhému, je smrt, a vyvolává nejvyšší míru nevole v těch, kdo jsou bezprostředně spojeni se zavražděným. Vražda je proto nejbrutálnějším ze všech zločinů, které postihují pouze jednotlivce, a to jak z pohledu lidí, tak z pohledu toho, kdo ji spáchal. Být zbaven toho, co jsme vlastnili, je větší zlo než být zklamán něčím, co jsme pouze očekávali. Proto jsou porušení vlastnictví, krádež nebo loupež, jež nám berou něco, co jsme vlastnili, většími zločiny než porušení smlouvy, jež nám pouze přináší zklamání v něčem, co jsme očekávali. Proto posvátnými zákony spravedlnosti, takovými, jejichž porušení patrně nejhlasitěji volá po pomstě a potrestání, jsou ty, které ochraňují život a osobu našeho bližního. Dalšími jsou ty, které ochraňují jeho vlastnictví a majetek, a úplně nakonec přijdou ty, které ochraňují to, co se nazývá jeho osobními právy, nebo to, co mu patří na základě slibů ostatních.

3 Ten, kdo porušuje posvátné zákony spravedlnosti, nikdy nemůže uvažovat o citech, jež vůči němu lidé určitě chovají, aniž by cítil všechna ta muka hanby, hrůzy a zděšení. Je-li jeho hnutí mysli uspokojeno a on začne chladně uvažovat o svém předchozím jednání, nemůže přijmout žádné z pohnutek, které ho ovlivnily. Teď mu připadají stejně odporné, jako vždy připadaly ostatním lidem. Tím, že cítí sympatii s k nenávistí a ošklivěním, které vůči němu musí cítit jiný člověk, se do určité míry sám stává objektem své vlastní nenávisti a ošklivění. Situace člověka, který utrpěl jeho bezprávím, nyní volá po jeho soucitu. Trápí se při pomyslení na to, lituje nešťastných důsledků svého vlastního jednání a současně cítí, že ho učinily patřičným objektem nevole, rozhořčení lidí a také toho, co je jejich přirozeným důsledkem, odporu, pomsty a trestu. Myšlenky

na to ho neustále pronásledují a naplňují ho děsem a úžasem. Již se neodváží společnosti podívat do očí, ale představuje si sám sebe, jako by byl odvrhnutý a vymazaný z citů celého lidstva. Nemůže doufat v útěchu, již by mu poskytla sympatie s tímto jeho největším a nejhroznějším neštěstím. Vzpomínka na jeho zločiny vyloučila jakékoli soucítění ze srdcí jeho bližních. City, které k němu chovají, jsou přesně tím, čeho se nejvíc obává. Každá věc se mu zdá být nepřátelská, a on by nejradši odletěl na nějakou nehostinnou poušť, kde by již nikdy nemusel spatřit obličej lidské bytosti, ani číst ve vzezření lidí mravní odsouzení svých zločinů. Ale samota je ještě hroznější než společnost. Jeho vlastní myšlenky mu nemohou ukázat nic jiného, než co je černé, nešťastné a ničivé, melancholii předtuchy nesrozumitelné bídy a zkázy. Hrůza samoty ho žene zpět do společnosti a on se vrací mezi lidi, užaslý z toho, že se před nimi objevuje zatížený hanbou a šílený strachem, aby si vyprosil trochu ochrany právě od těch soudců, o nichž ví, že ho všichni již jednomyslně odsoudili. Taková je povaha toho citu, který se správně nazývá výčitky svědomí; nejhoršího ze všech citů, které mohou naplnit lidské srdce.⁵ Je utvořen z hanby na základě smyslu pro nepatřičnost minulého chování, ze žalu nad jeho důsledky, z lítosti nad těmi, kdo jím trpí, a z hrůzy a strachu z trestu, vycházejících z vědomí právem vyvolané nevole všech uvažujících stvoření.

- 4 Opačné jednání přirozeně vzbuzuje opačný cit. Když se člověk, který vykonal šlechetný čin, nikoli z lehkovážného rozmaru, ale z patřičné pohnutky, těší na ty, jimž posloužil, cítí se být přirozeným objektem jejich lásky a vděčnosti a – na základě vcítění se do jejich pocitů – předmětem úcty a uznání všech lidí. A když se podívá zpět na pohnutku, na základě které jednal, a zkoumá ji ve světle, ve kterém ji bude zkoumat nezávislý pozorovatel, stále se s ní ještě může ztotožnit a pochválí se tím, že uznání tohoto imaginárního nezávislého soudce sdílí. Z obou dvou těchto hledisek mu jeho jednání připadá v každém směru sympatické. Jeho mysl je při pomýšlení na to naplněna veselostí, klidem a vyrovnaností. Přátelí se a je v souladu s celým lidstvem a dívá se na spoluobčany s důvěrou a shovívavým uspokojením, ujištěn, že se stal hodným jejich nejvládnější úcty. Ve spojení všech těchto citů spočívá vědomí zásluhy nebo zasloužené odměny.

⁵ Zde může být Smith opět ovlivněn Kamesem, jenž také živě píše o výčitkách svědomí, včetně slov: „Odtud výčitky svědomí, nejhorší ze všech mučení...“ (*Principy morálky a přirozeného náboženství*, I.ii.3; ed. 1, 64; L. A. Selby-Bigge, *Britští moralisté*, § 932). Viz R. F. Brissenden v *Texas Studies in Lit. and Lang.* xi (1969), 961.

O užitečnosti této povahy Přírody

1 Je to tak, že člověk, který může existovat pouze ve společnosti, byl Přírodou vybaven pro tu situaci, pro kterou byl stvořen. Všichni členové lidské společnosti navzájem potřebují svou pomoc a obdobně jsou vystaveni vzájemnému zraňování. Kde je nutná pomoc vzájemně poskytována z lásky, z vděčnosti, z přátelství, z úcty, tam společnost vzkvétá a je šťastná. Všichni její různí členové jsou navzájem svázáni příjemnými pouty lásky a citu a jsou jakoby taženi k jednomu společnému středu vzájemných dobrých služeb.

2 Ale i kdyby nutná pomoc nebyla poskytována z tak šlechetných a nesebeckých pohnutek, kdyby mezi různými členy společnosti nebyla vzájemná láska a cit, i pak by se společnost, i když méně šťastná a méně příjemná, nemusela nutně rozložit. Může existovat společnost různých lidí, stejně jako různých obchodníků, na základě smyslu pro její užitečnost, bez vzájemné lásky a citu. A i když v ní nikdo není zavázán žádnou povinností ani vázán vděčností ke komukoli jinému, ta společnost může být stále ještě udržována zřítnou výměnou dobrých služeb podle dohodnutého ocenění.

3 Nemůže však existovat společnost těch, kdo jsou vždy připraveni navzájem se zraňovat a ubližovat si. Ve chvíli, kdy začne zraňování, ve chvíli, kdy dojde k vzájemné nevoli a nepřátelství, všechna pouta společnosti se rozlomí a různí členové, z nichž sestávala, se jakoby rozptýlí a rozpráší do okolí v důsledku násilí a rozporů ve svých nesouhlasných citech. Existuje-li nějaká společnost lupičů a vrahů, její členové se musí, na základě nehluboké úvahy, zdržet vzájemného olupování a vraždění. Proto je dobročinnost pro existenci společnosti méně důležitá než spravedlnost. Společnost může existovat, i když nikoli v tom nejspokojivějším stavu, bez dobročinnosti, ale převaha bezpráví ji musí zcela zničit.

4 Proto ačkoli Příroda příjemným vědomím zasloužené odměny nabádá lidi, aby činili dobro, nepovažovala za nutné střežit provádění dobročinnosti a nutit k ní hrůzou ze zaslouženého trestu v případě, že by byla zanedbána. Je to ornament, který kráší stavbu, a nikoli základy, které ji podpírají, a proto bylo dostatečné doporučit ji, ale vůbec nebylo nutné ukládat ji za povinnost. Na druhou stranu spravedlnost je hlavní pilíř, který drží celou konstrukci. Je-li odstraněn, velká, ohromná stavba lidské společnosti, ta stavba, jejíž vztyčení a podpora se v tomto světě jeví, mohu-li to tak říci, jako příznačná a milá péče Přírody, se musí v okamžiku rozpadnout na atomy. Proto Příroda, aby prosadila dodržová-

ni spravedlnosti, vložila do lidského srdce vědomí provinění, hrůzu ze zaslouženého trestu, který přichází po jejím porušení, jako velkou záruku společenství lidí k ochraně slabých, ke zkrácení násilných a k trestání vinných. Lidé, i když přirozeně projevují sympatii, cítí tak málo k druhým, s kterými nejsou nijak konkrétně spojeni, ve srovnání s tím, co cítí sami k sobě. Bída někoho, kdo je pouze jejich bližní, je pro ně tak nevýznamná ve srovnání s jen malou nepříjemností, která se stane jim. Mají natolik ve své moci zraňovat takového člověka a nejspíš se setkají s tolika pokušeními, aby to udělali, že kdyby se mezi nimi tento princip nepostavil na jeho obranu a nezastrašil je, aby ctili jeho nevinnost, byli by, jako divoké bestie, vždy připraveni slétnout se na něj, a ten člověk by vstupoval do shromáždění lidí, jako vstupuje do lvího doupěte.

- 5 V každé části vesmíru pozorujeme prostředky, které jsou s největší vynalézavostí uzpůsobené cílům, k jejichž dosažení jsou zamýšleny. V mechanismu rostliny nebo těla zvířete obdivujeme, jak je každá věc vymyšlena pro rozvíjení dvou velkých cílů přírody, podpory jedince a rozmnožování druhu. Ale v těchto i ve všech podobných objektech přesto rozlišujeme mezi účelovou a působící příčinou jejich různých pohybů a uspořádání rozlišujeme. Trávení potravy, krevní oběh a vylučování různých šťáv, které jsou z toho extrahovány, to všechno jsou nezbytné činnosti pro velký účel organického života. Přesto se nikdy nesnažíme vysvětlovat je tak, že by tento účel byl jejich působící příčinou, ani si představovat, že krev obíhá nebo že se potrava tráví o své vlastní vůli a s ohledem nebo záměrem naplnit účel obíhání nebo trávení. Všechna kolečka v hodinkách jsou obdivuhodně přizpůsobena účelu, ke kterému jsou udělána – k tomu, aby ukazovaly čas. Všechny jejich různé pohyby se nejlepším způsobem spojují, aby zajistily tento výsledek. Kdyby byla vybavena touhou a záměrem dosáhnout toho, nemohla by to dělat lépe. Nikdy však nepřipisujeme takovou touhu nebo záměr jim, ale hodináři, a víme, že jsou uváděna do pohybu pružinou, která tento účinek zamýšlí stejně málo, jako je tomu u koleček. Ale i když v úvahách o procesech v těle nikdy nezapomeneme takto rozlišovat působící příčinu od účelové příčiny, při objasňování procesů v mysli máme často sklon plést si tyto dvě různé věci navzájem. Pokud nás přirozené principy vedou k přibližování se cílům, které nám doporučí kultivovaný a osvícený rozum, máme velký sklon připisovat tomuto rozumu, jakoby byl jejich působící příčinou, city a jednání, kterými se k těmto cílům přibližujeme, a představovat si, že je to lidská moudrost, zatímco ve skutečnosti je to moudrost boží. Při povrchním pohledu se zdá, že tato příčina je dostatečná, aby vyvolala účinky, které jí připisujeme. A systém lidské přirozenosti se zdá být mnohem jednodušší a příjemnější, když všechny jeho různé operace jsou tímto způsobem dedukovány z nějakého jednoduchého principu.

- 6 Tak jako společnost nemůže existovat, aniž by byly dostatečně dodržovány zákony spravedlnosti, tak nemůže dojít k žádnému sociálnímu styku mezi lidmi, kteří se obecně nezdrží vzájemného ubližování. Předpokládá se, že uznání této nutnosti je základ, na němž jsme schválili vymáhání zákonů spravedlnosti

trestáním těch, kdo je porušují.⁶ Jak již bylo řečeno, člověk chová přirozenou lásku ke společnosti a touží, aby jednota lidstva byla zachována jen pro ni samu, i když on sám z ní nezíská žádné výhody. Uspořádaný a vzkvétající stav společnosti je mu sympatický a činí mu potěšení, když o něm uvažuje. Naopak nepořádek a zmatek ve společnosti jsou předmětem jeho odporu a je mrzutý, když cokoli spěje k jejich vzniku. Vnímá také to, že jeho vlastní zájem je spojen s rozkvětem společnosti a že štěstí, snad zachování jeho existence, závisí na zachování společnosti. V každém případě si proto oškliví cokoli, co může směřovat ke zničení společnosti, a je ochoten použít jakékoli prostředky, které mohou zabránit tak nenáviděné a hrozné události. Bezpráví nutně směřuje k jejímu zničení. Proto ho každý výskyt bezpráví vyburcuje a on utíká, mohu-li to tak říci, zastavit postup toho, co by, pokud by to smělo pokračovat, rychle udělalo konec všemu, co je mu drahé. Pokud to nemůže odstranit mírnými a poctivými prostředky, musí to porazit silou a násilím, a musí za každou cenu zastavit jakýkoli další vývoj bezpráví. A proto, říká se, často schvaluje prosazování zákonů spravedlnosti dokonce i hrdelním trestem na těch, kteří je porušují. Narušitel veřejného míru je tak odstraněn ze světa a ostatní jsou jeho osudem zastrašeni, aby nenapodobovali jeho příklad.

7 Takové jsou důvody, kterými se běžně vysvětluje, že schvaluje trestání bezpráví. A tyto důvody jsou bezpochyby do té míry pravdivé, že máme často příležitost potvrdit náš přirozený smysl pro patričnost a příhodnost trestu uvažováním o tom, jak nezbytný je pro zachování společenského řádu. Když bude viník trpět spravedlivou odplatou, o níž lidem přirozené rozhořčení říká, že odpovídá jeho zločinům, když je nestydatost jím spáchaného bezpráví zlomena a ponížena hrůzou z blížícího se trestu, když přestane být předmětem strachu, pak pro ty, kteří jsou šlechetní a humánní, začne být předmětem soucitu. Myšlenka na to, jak bude trpět, potlačí jejich nevoli, kterou měli kvůli tomu, jak jiní trpěli tím, co jim způsobil. Jsou ochotni prominout mu, odpustit mu a zachránit ho před trestem, který považovali za úměrnou odplatu za jeho zločiny, dokud

⁶ Podobně jako Eckstein (i.290) si myslíme, že Smith měl na mysli Huma. Ten v *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), III uvádí silné tvrzení, že „veřejná prospěšnost je jediným zdrojem spravedlnosti“; viz *Enquiry*, dodatek iii. (V dřívějším *Treatise of Human Nature*, III.ii.2 je vysvětlení spravedlnosti v podstatě shodné, ale Hume nedává takový důraz na prospěšnost.) Ačkoli se Hume zabývá převážně občanským majetkovým právem, mluví o „spravedlnosti“ a „rovnosti“ obecně a na jednom místě (*Enquiry*, III.i; ed. Selby-Bigge, § 148) vkládá odkaz na rovnost trestu v závislosti na prospěšnosti. Dále, na začátku § 7, Smith píše o § 6 jako o „obecně daném“ zdůvodnění trestu a ve svých *Lectures on Jurisprudence*, verze A [jedná se o zprávu o Smithových přednáškách o jurispudenci z let 1762-63 – dále LJ(A)] ii.90 říká, že utilitární teorie trestu byly podporovány „Grotiem a dalšími autory“. Když v roce 1759 připravoval tuto kapitolu pro publikaci, musel však mít na mysli v první řadě Humovu *Enquiry*. Zdá se, že věty, které následují v § 6, odkazují konkrétně na Humův názor, že prospěšnost přináší potěšení prostřednictvím sympatie.

se na to dívali s chladnou hlavou. A zde tudíž mají příležitost přizvat si na pomoc ohledy na obecné zájmy společnosti. Vyvažují tento impuls slabé a zaujaté lidskosti diktátem lidskosti, která je šlechetnější a všestrannější. Uvědomí si, že slitování s viníkem je krutost spáchaná na nevinných, a postaví proti slitování, které mají ke konkrétní osobě, mnohem větší cit, který chovají k lidstvu.

8 Někdy máme příležitost, abychom bránili patřičné dodržování obecných pravidel spravedlnosti také uznáním jejich nezbytnosti pro podporu společnosti. Často slyšíme mladé a nemorální lidi, jak se vysmívají posvátným pravidlům mravnosti a vyznávají, někdy ze zkaženosti, ale častěji z domýšlivosti ve svých srdcích, ty nejodpornější zásady chování. To vyburcuje naše rozhořčení a dychtíme tak ohavné principy demaskovat a vyvrátit. Ale ačkoli nás proti nim původně popuzuje právě jejich vlastní odpornost a ohavnost, nechceme přiznat, že je to jediný důvod, proč je odsuzujeme, nebo se tvářit, že je to pouze proto, že my sami si je protivíme a ošklivíme. Myslíme si, že takový důvod by se nezdál být přesvědčivým. Ale proč ne, když si je protivíme a ošklivíme, protože jsou přirozeným a patřičným objektem nenávisti a hnusu? Když však jsme dotázáni, proč bychom neměli jednat tak nebo onak, vypadá to, že již taková otázka předpokládá, že těm, kteří se ptají, takové jednání samo o sobě nepřipadá přirozeným a patřičným objektem takových citů. Proto jim musíme ukázat, že by to tak mělo být kvůli něčemu jinému. Z tohoto důvodu obvykle pátráme po jiných argumentech a důvod, který nás napadne jako první, je porušení pořádku a zmatek ve společnosti, který by vznikl, kdyby takové jednání obecně převládalo. A proto se nám málokdy stane, že bychom na tomto motivu netrvali.

9 Ale i když to normálně nevyžaduje přílišnou bystrost, abychom viděli destruktivní směřování veškerého nemorálního jednání pro blaho společnosti, jen zřídka nás proti němu podněcuje právě tento důvod. Všichni lidé, dokonce i ti nejhloupější a nejnemyslivější, se děsí podvodu, věrolomnosti a nespravedlnosti a těší je, když vidí, že jsou potrestány. Ale jen málo lidí se zamyslelo nad nutností spravedlnosti pro existenci společnosti, ať již se tato nutnost může zdát jakkoliv samozřejmá.

10 Že to, co nás původně zajímá na potrestání zločinů spáchaných proti jednotlivcům, není ohled na zachování společnosti, můžeme ukázat na mnoha zřejmých úvahách. Zájem, který máme na bohatství a štěstí jednotlivců, v běžných případech nevychází ze zájmu, který máme na bohatství a štěstí společnosti. Nedotkne se nás o nic víc zkáza nebo ztráta jednoho člověka, protože tento člověk je členem nebo součástí společnosti a protože bychom se obávali zkázy společnosti, než ztráta jedné guiney, protože tato guinea je součástí tisíce guinejí a protože bychom se obávali ztráty celé částky. Ani v jednom případě nevyplývá náš vztah k jednotlivci z našeho vztahu k množství, ale v obou případech je náš vztah k množství složen a sestaven z částečných vztahů, které cítíme k jednotlivým jedincům, z kterých je složeno. Tak jako když neprávem přijdeme o malou částku, nebudeme toto bezpráví žalovat ani tak z pohledu na zachování celého bohatství jako z pohledu té konkrétní částky, o kterou jsme přišli. Když je poško-

zen nebo zabit jeden člověk, vyžadujeme potrestání zla, které bylo spácháno na něm, ani ne tak ze starosti o obecné zájmy společnosti jako ze zájmu právě o toho jedince, který byl poškozen. Dá se ale vyzorovat, že tento zájem v sobě nutně neobsahuje žádnou míru těch znamenitých citů, které se běžně nazývají láskou, úctou a náklonností a kterými vyznamenáváme naše jednotlivé přátele a známé. Zájem, který je k tomu potřeba, není nic víc než obecné soucítění, které máme s každým člověkem pouze proto, že je naším bližním. Přidáme se dokonce k nevoli nenáviděné osoby, pokud je poškozena někým, komu nedala žádný podnět. Naše odsouzení jejího běžného jednání i povahy v tomto případě vůbec nebrání našemu soucítění s jejím přirozeným rozhořčením, i když u těch, kteří nejsou ani mimořádně upřímní, ani nejsou zvyklí korigovat a ovládat své přirozené city obecnými pravidly, je vhodné toto soucítění tlumit.

- 11 Při některých příležitostech ovšem trestáme i schvalujeme trest pouze z ohledu na obecný zájem společnosti, který, jak si představujeme, nemůže být zajištěn jinak. Z této kategorie jsou všechny tresty uloženy pro porušení toho, co se nazývá buď veřejný pořádek, nebo vojenská kázeň. Takové trestné činy okamžitě ani přímo nezraňují žádnou konkrétní osobu, ale o jejich vzdálených důsledcích se předpokládá, že vyvolají nebo že by mohly vyvolat buď značné potíže, nebo velký zmatek ve společnosti. Například strážný, který usne na hlídce, to podle válečného práva zaplatí životem, protože taková neopatrnost může ohrozit celou armádu. Tato přísnost se může za mnoha okolností ukázat nezbytnou a z toho důvodu spravedlivou a patřičnou. Je-li zachování jedince v rozporu s bezpečností množství, nemůže být nic spravedlivějšího, než že by mělo množství dostat přednost před jedincem. I tak nám takový trest, jakkoli je nutný, vždy připadá nadměrně přísný. Obecná krutost trestného činu nám připadá tak malá a trest tak veliký, že se s tím naše srdce dokáže smířit jen s velkou námahou. I když se nám taková neopatrnost jeví zavrženíhodná, přesto pomýšlení na tento zločin přirozeně nevyvolává takovou nevoli, aby nás to vedlo k uplatnění takové odplaty. Člověk s lidskou povahou se musí vzpamatovat, musí vynaložit úsilí a použít veškerou svou pevnost a rozhodnost, než se dokáže donutit buďto takový trest uložit, nebo se s ním ztotožnit, pokud je uložen jinými. Toto však není styl, jakým se dívá na spravedlivý trest nevďěčného vraha nebo otcovraha. V tomto případě jeho srdce horlivě přitakává, a to dokonce s nadšením, spravedlivé odplatě, která se zdá být přiměřená tak odpornému zločinu, a kdyby se jim náhodou podařilo uprchnout, byl by velice rozduřený a zklamaný. Právě různé city, s nimiž se pozorovatel dívá na různé tresty, jsou důkazem, že podstata toho, že schvaluje trest v prvním případě, je hodně vzdálena od podstaty schvalování trestu v druhém případě. Strážného člověk vidí jako nešťastnou oběť, která vskutku musí nebo měla by být obětována kvůli bezpečnosti mnoha, ale kterou by ve svém srdci ještě rád zachránil, a je mu jenom líto, že by se proti tomu postavil zájem mnoha. Ale kdyby měl trestu uniknout vrah, vyvolalo by to jeho nejvyšší rozhořčení a obracel by se na Boha, aby na onom světě pomstil ten zločin,

který lidská nespravedlnost opomněla ztrestat na zemi.

- 12 Proto si zaslouží povšimnutí, že jsme tak vzdáleni od představy, že by bezpráví mělo být potrestáno v tomto životě pouze kvůli udržení společenského řádu, který jinak nelze udržet. Příroda nás učí doufat a náboženství nás, jak si myslíme, opravňuje očekávat, že bezpráví bude potrestáno dokonce i v příštím životě. Náš smysl pro škodlivost jednání pronásleduje toto bezpráví, mohu-li to tak říci, dokonce i za hrob, i když příklad jeho potrestání na onom světě nemůže sloužit k tomu, aby odradil ostatní, kteří to nevidí, kteří to nevědí, aby se neprovinili podobným jednáním na tomto světě. Avšak myslíme si, že boží spravedlnost stále vyžaduje, že by Bůh měl po smrti pomstít bezpráví na vdovách a sirotcích, kteří jsou na tomto světě tak často beztrestně poškozováni. V každém náboženství a ve všech pověrách, které kdy spatřily světlo světa, existoval tartar stejně jako elysium – místo určené pro potrestání hříšníků, stejně jako místo určené pro odměnu spravedlivých.



ODDÍL III

*O vlivu náhody na city lidí
s ohledem na záslužnost a zločinnost jednání*



Úvod

- 1 At' už jednání přísluší jakákoli chvála nebo hana, musí patřit buď za prvé záměru nebo pohnutkám srdce, z nichž vychází, nebo za druhé vnějšímu působení nebo pohybu těla, kterému toto pohnutí zavdalo příčinu, nebo zatřetí dobrým nebo špatným důsledkům, které z něho ve skutečnosti plynou. Tyto tři různé věci tvoří celou podstatu a okolnosti jednání a musí být základem jakékoli hodnoty, která k němu patří.
- 2 Je naprosto zřejmé, že druhá a třetí okolnost nemohou být základem žádné chvály ani hany, a opak ani nikdy nikdo netvrdil. Vnější působení nebo pohyb těla jsou často stejné při nejnevinějším i při nejzvrženíhodnějším jednání. Ten, kdo střílí na ptáky, a ten, kdo střílí na lidi, vykonává tytéž vnější pohyby: oba stisknou spoušť zbraně. Důsledky, které z toho jednání ve skutečnosti náhodně vzejdou, jsou, je-li to možné, ještě bezvýznamnější pro chválu nebo hanu, než byl dokonce ten vnější pohyb těla. Protože nezáleží na konajícím, ale na náhodě, nemohou být patričním základem žádného citu, jehož předmětem jsou jeho povaha a jednání.
- 3 Jedinými důsledky, za které může být odpovědný nebo kterými si může vysloužit buď schválení, nebo odsouzení jakéhokoli druhu, jsou ty, které byly tak nebo onak zamýšleny, nebo které alespoň vykazují nějakou příjemnou nebo nepříjemnou hodnotu v záměru srdce, na jehož základě jednal. Veškerá chvála nebo hana, veškerý souhlas nebo nesouhlas jakéhokoli druhu, které může spravedlivě sklidit jakékoli jednání, musí proto nakonec patřit záměru nebo pohnutce srdce, patričnosti nebo nepatričnosti, blahodárnosti nebo škodlivosti úmyslu.
- 4 Když je tato zásada takto předložena, v abstraktních a obecných pojmech, neexistuje nikdo, kdo by nesouhlasil. Její samozřejmá spravedlnost je uznávána celým světem a mezi lidmi neexistuje jediný nesouhlasný hlas. Každý uznává, že i když náhodné, neúmyslné a nepředvídané důsledky různého jednání mohou být naprosto odlišné, přesto pokud záměry a pohnutky, z kterých vzešly, byly na jedné straně stejným dílem patričné a blahodárné, nebo na druhé straně stejnou měrou nepatričné a zlovolné, záslužnost nebo zločinnost tohoto jednání jsou stále stejné a konající je v souladu s tím vhodným objektem vděčnosti nebo nevole.
- 5 Ale jakkoli se může zdát, že jsme v abstraktní rovině zcela přesvědčeni o pravdivosti této spravedlivé zásady, přesto když dojde na konkrétní případy, mají skutečné důsledky, které náhodně vzejdou z nějakého jednání, obrovský vliv na naše city týkající se jeho záslužnosti nebo zločinnosti a téměř vždy buď zesilují, nebo omezují náš smysl pro oboje. Budeme-li to zkoumat, stěží najdeme

nějaký případ, kdy se naše city plně řídí tímto pravidlem, o němž uznáváme, že by se jím měly výhradně řídit.

- 6 Nyní budu pokračovat ve vysvětlování této nesrovnalosti citů, kterou každý cítí, kterou si prakticky nikdo dostatečně neuvědomuje a kterou nikdo není ochoten přiznat. Za prvé se budu zabývat příčinou, která ji způsobuje, nebo mechanismem, kterým ji příroda vytváří, za druhé velikostí jejího vlivu a nakonec účelem, kterému odpovídá, nebo záměrem, který Autor přírody nejspíš měl.

O příčinách tohoto vlivu náhody

- 1 Ať už jsou bolest a radost jakékoli či ať už působí jakkoli, zdá se, že jejich příčinami jsou objekty, které – u všech zvířat – ihned vyvolávají ty dvě emoce: vděčnost a nevoli. Vyvolávají je jak živé, tak neživé objekty. Zlobíme se, alespoň na chvílku, dokonce i na kámen, který nás zraní. Dítě ho bije, pes na něj štěká, cholerik ho pravděpodobně prokleje. I kratičké zamýšlení ovšem tento cit opraví a brzy vnímáme, že to, co nic necítí, je velmi nepatřičným objektem pro odplatu. Avšak je-li to zlo hodně velké, objekt, který ho způsobil, pro nás zůstane protivný navždy a máme radost, pokud ho spálíme nebo zničíme. Takto bychom zacházeli s nástrojem, který byl náhodnou příčinou smrti našeho přítele, a často bychom si připadali vinní určitým druhem nelidskosti, pokud bychom opomněli dát průchod takto absurdnímu druhu pomsty.⁷
- 2 Stejným způsobem cítíme určitý druh vděčnosti k těm neživým objektům, které pro nás byly příčinou velké nebo časté radosti. Námořník, který by přiložil, jakmile by se dostal na pobřeží, do ohně prkno, na němž právě unikl z vraku lodi, by nám připadal vinný nepřírozeným jednáním. Očekávali bychom, že ho bude spíše s péčí a citem ochraňovat jako památku, která je mu do určité míry drahá. Člověk se zamiluje do tabatěrky, nože nebo hole, které dlouho používal, a cítí k nim něco jako skutečnou lásku a cit. Pokud je zlomí nebo ztratí, je roztrpčen nade všechny meze, o jak cennou věc to přišel. Na dům, ve kterém dlouho žijeme, nebo na strom, z jehož listoví a stínu se již dlouho radujeme, se díváme s určitým druhem úcty, která se zdá být pro takového dobrodince patřičná. Uhytnutí tohoto stromu nebo zničení tohoto domu nás zaplaví určitou melancholií, i kdybychom tím neutrpěli žádnou ztrátu. Antické Dryady a Larové, jacísi strážníci duchové stromů a domů, byli pravděpodobně původně vnuknutí tímto druhem citu, který autor těchto pověr cítil k takovým objektům a který se zdál být nesmyslný, pokud by na nich nebylo nic živého.
- 3 Avšak než něco může být patřičným objektem vděčnosti nebo nevole, musí to nejen způsobovat radost nebo bolest, ale musí to také být schopno je cítit. Bez této druhé vlastnosti se ty emoce nemohou projevit s určitým druhem uspokojení. Protože jsou vyvolány příčinami radosti a bolesti, jejich ukojení spo-

⁷ Smith bezpochyby uvažuje nejen o přirozených postojích, ale také o jejich reflexi ve starověkých právních systémech. Viz *LJ(A)* ii.118-20 a *LJ(B)* 188 (Cannan ed., 141–2). [*LJ(B)* je druhá verze zprávy o Smithových přednáškách o jurisprudenci; pochází z r. 1766.]

cívá v oplácení těch citů, které k nim daly podnět. A nemá cenu pokoušet se o to u něčeho, co nic necítí. Proto jsou zvířata méně nepatřičnými objekty vděčnosti a nevole, než neživé předměty. Pes, který kouše, nebo vůl, který nabere někoho na rohy, je trestán. Pokud byli příčinou smrti nějakého člověka, nebudou ani veřejnost, ani příbuzní oběti spokojeni, pokud nebudou na oplátku vydání smrti; to není pouze pro bezpečnost živých, ale do určité míry jako odplata za to, co udělali mrtvému.⁸ Naproti tomu zvířata, která byla svému pánovi pozoruhodně prospěšná, se stávají objektem velice živé vděčnosti. Jsme šokováni brutalitou důstojníka zmíněného v Tureckém špěhovi, který probodl koně, jenž ho přenesl přes záliv, aby to zvíře v budoucnu nevykonalo podobnou službu pro někoho jiného.⁹

4 Ale i když zvířata nejsou jen příčinou radosti a bolesti, ale jsou schopna tyto emoce i cítit, zdaleka nejsou úplnými a dokonalými objekty vděčnosti nebo nevole; tyto emoce stále cítí, že tu k jejich plnému uspokojení něco chybí. To, co vděčnost zejména vyžaduje, není jenom udělat na oplátku radost dobrodinci, ale dát mu na vědomí, že se setkává s touto odměnou díky svému chování v minulosti, umožnit mu, aby z něj měl potěšení, a ujistit ho, že člověk, kterému poskytl své dobré služby, jich byl hoden. To, co nás na našem dobrodinci nejvíce okouzluje, je soulad mezi jeho a našimi city s ohledem na to, co nás tak úzce zajímá, jako je hodnota naší vlastní povahy a úcta, kterou si zasloužíme. Jsme potěšeni, když najdeme člověka, který si nás cení stejně, jako se ceníme my sami, a odlišuje nás od zbytku lidstva pozorností, která se příliš neliší od té, kterou se vyznamenáváme my sami. Udržet v něm tyto sympatické a lichotivé city je jedním z hlavních cílů nabízených služeb, které jsme mu nakloněni na oplátku poskytnout. Šlechtná mysl často pohrdá zajímavou myšlenkou vymocit si od dobrodince nové služby tím, co se dá nazvat neodbytným vděkem. Ale udržet a zvýšit jeho úctu je zájem, který i ta nejušlechtlejší mysl nepovažuje za nehodný pozornosti. A zde je základ toho, co jsem už zaznamenal, že když se nemůžeme připojit k motivům dobrodince, když se jeho jednání a povaha zdají být nehodny našeho uznání, pak i kdyby jeho služby byly nevím jak veliké, naše vděčnost je vždy citelně oslabena. Jsme jeho poctou podstatně méně polichoceni a zdá se, že udržet si úctu tak slabého nebo tak bezvýznamného patrona je věc, která si nezaslouží, abychom se jí pro ni samu zabývali.

5 Naopak cílem, k němuž nevole hlavně míří, není ani tak zařídit, aby náš nepřítel zase na oplátku cítil bolest, ale aby si uvědomil, že ji pociťuje kvůli svému chování v minulosti, a přimět ho, aby vnímal, že osoba, které ublížil, si ne-

⁸ Smith opět myslí na starověké právo. „Vůl, který nabere na rohy“ je odkaz na bibli – Exodus 21:28: „Jestliže by vůl utrl muž nebo ženu, tak že by umřel člověk: ukamenován bude ten vůl, aniž jedeno bude maso jeho, avšak pán vola toho bez viny bude.“

⁹ [G. P. Marana], *Letters writ by a Turkish Spy*, svazek iv, kniha III, dopis 10. Marana ten příběh vypráví o „jistém francouzském šlechtici“, nikoli o „důstojníkovi“.

zasloužila, aby se k ní takto choval. To, co nás na osobě, která nám ublížila nebo která nás urazila, nejvíc rozzuřuje, je malý význam, který nám patrně přikládá, bezdůvodná přednost, kterou dává sobě před námi, a ta absurdní sebeláska, která ji patrně vede k názoru, že ostatní lidé mohou být kdykoli obětováni pro její pohodlí nebo pro její vrtochy. Nápadná nepatřičnost tohoto chování, hrubá nestoudnost a nespravedlnost, kterou to patrně obsahuje, nás často šokuje a dráždí víc než všechno to zlo, které jsme vytrpěli. Přivést ji zpět k správnějšímu chápání, co je náležité vůči druhým, přimět ji, aby cítila, co nám dluží a co špatného nám udělala, je často základním cílem naší odplaty, která je vždy nedokonalá, pokud toho nemůže dosáhnout. Když se ukáže, že nám náš nepřítel nezpůsobil žádnou újmu, když máme pocit, že jednal naprosto patřičně, že bychom v jeho situaci udělali totéž a že jsme si od něho zasloužili všechno to zlo, které jsme utrpěli, pak pokud máme poslední jiskřičku objektivity nebo spravedlnosti, nemůžeme chovat žádný druh nelibosti.

6 Proto dříve než se něco stane úplným a patřičným objektem vděčnosti nebo nevole, musí to splňovat tři různé podmínky. Za prvé to musí být předmětem radosti v případě vděčnosti nebo bolesti v případě nevole. Za druhé to musí být schopno cítit tyto emoce. A za třetí to nejen musí vyvolávat tyto city, ale musí je to vyvolat záměrně, a tento záměr musí být schvalován v případě vděčnosti či odsuzován v případě nevole. Podle první podmínky je každý předmět schopen vyvolat tyto city; podle druhé podmínky je v každém ohledu schopen tyto city ukojit; třetí podmínka je nejen nutná pro jejich úplné uspokojení, ale protože poskytuje radost nebo bolest, které jsou jak silné, tak příznačné, je navíc další bezprostřední příčinou těchto citů.

7 Protože to, co tak či onak poskytuje radost nebo bolest, je jedinou bezprostřední příčinou vděčnosti nebo nevole. I kdyby byly záměry nějakého člověka na jedné straně tak patřičné nebo blahodárné, nebo na druhé straně tak nepatřičné a škodlivé, přesto, pokud by se mu nezdařilo způsobit to dobro nebo to zlo, které zamýšlel, protože v obou případech chyběla jedna z bezprostředních příčin, zdá se pro něho přiměřená menší vděčnost v prvním případě, nebo menší nevole ve druhém případě. A naopak, i kdyby v záměrech nějakého člověka nebyla v prvním případě žádná chvályhodná míra laskavosti, nebo žádná zavrženíhodná míra zlovůle ve druhém případě, přesto pokud by svým jednáním způsobil velké dobro nebo velké zlo, protože se v obou těchto situacích vyskytla jedna z bezprostředních příčin, v prvním případě vůči němu vzejde určitá vděčnost a ve druhém určitá nevole. V prvním případě na něj dopadne stín zásluh, ve druhém případě stín provinění. A protože důsledky jednání jsou vesměs ovládnuty náhodou, plyne odtud její vliv na lidské city týkající se zásluh a provinění.

O rozsahu tohoto vlivu náhody

1 Důsledkem tohoto vlivu náhody je za prvé zeslabení našeho smyslu pro záslužnost a zločinnost u těch jednání, která vznikají z nejušlechtilějších nebo nejzavrženíhodnějších úmyslů, když se jim nepodaří dosáhnout kýženého účinku, a za druhé zesílení našeho smyslu pro záslužnost a zločinnost u těch jednání, za kterými jsou patřičné motivy a pohnutky, z nichž tato jednání vycházejí, když náhodou vedou ke vzniku mimořádné radosti nebo bolesti.

2 1. Za prvé, říkám, i kdyby něčí záměry byly na jedné straně jakkoli patřičné a blahodárné, nebo na druhé straně jakkoli nepatřičné a škodlivé, přesto jestliže se jim nepodaří dosáhnout svého účinku, pak se v prvním případě zdají zásluhy této osoby nedokonalé a ve druhém případě se zdá provinění neúplné. Tuto nerovnost citů nevnímají pouze ti, kteří jsou bezprostředně zasaženi důsledky nějakého jednání. Pociťuje to do určité míry i nezúčastněný pozorovatel. Člověk, který žádá nějakou službu pro druhého, je považován, aniž by toho dosáhl, za jeho přítele a zdá se, že si zaslouží jeho lásku a cit. Ale člověk, který to nejen žádá, ale i dosáhne, je ještě výlučněji považován za jeho příznivce a dobrodince, a má nárok na jeho úctu a vděčnost. Máme sklon si myslet, že zavázaná osoba si může vcelku oprávněně připadat na stejné úrovni s tím prvním, ale nemůžeme se ztotožnit s jejími city, pokud se necítí horší než ten druhý. Opravdu běžně se říká, že jsme stejně zavázáni člověku, který se pro nás snažil něco udělat, jako tomu, kdo to skutečně udělal. Takové řeči vedeme neustále při každém neúspěšném pokusu, ale stejně jako u každých jiných pěkných řečí musí být chápány s určitou tolerancí. City, které šlechetný člověk chová k příteli, který neuspěl, mohou být často vskutku skoro tytéž jako city, které má k tomu, kdo uspěl; a čím je šlechetnější, tím více se tyto city budou navzájem přibližovat. Být milováni, být ceněni těmi, o nichž si sami myslí, že jsou hodni úcty, přináší opravdu šlechetným lidem více radosti, a proto vyvolává větší vděčnost než všechny výhody, které kdy mohou očekávat od těch citů. Proto když lidé ztratí ty výhody, zdá se, že přišli pouze o nějakou maličkost, která sotva stojí za řeč. Avšak stejně něco ztrácejí. Proto jejich radost a následně jejich vděčnost nejsou zcela úplné. A podobně pokud jsou u přítele, který neuspěl, a přítele, který uspěl, všechny ostatní okolnosti stejné, bude tu, dokonce i v té nejušlechtilější a nejlepší duši, určitý malý rozdíl v citech ve prospěch toho, kdo uspěl. Nuže, lidé jsou v tomto směru tak nespravedliví, že i kdyby ta zamýšlená výhoda byla dosažena, pak pokud není dosažena vlivem toho konkrétního dobrodince, mají sklon si myslet,

že člověku, který s nejlepšími úmysly na světě nemohl udělat nic víc než pomoci kousek kupředu, po právu přísluší méně vděčnosti. Protože je v tomto případě jejich vděčnost rozdělena mezi různé osoby, které přispěly k jejich potěšení, zdá se, že každý po právu dostane menší díl. Takový člověk, slyšíme, jak lidé běžně říkají, pro nás bezpochyby chtěl něco udělat, a skutečně věříme, že k tomuto cíli vynaložil všechny své síly. Avšak nejsme mu zavázáni za tuto výhodu, protože kdyby nebylo součinnosti ostatních, vše, co by býval udělal, by nestačilo k jejímu dosažení. Tato úvaha, představují si tito lidé, by zmenšila, dokonce i v očích nestranného pozorovatele, dluh, který vůči němu mají. Sám ten člověk, který se neúspěšně snažil přinést výhodu, není v žádném případě stejně závislý na vděčnosti toho, koho si chtěl zavázat, ani vůči němu nemá pocit svých vlastních zásluh, jaký by měl v případě úspěchu.

- 3 Dokonce i hodnota talentu a schopností, kterým nějaká náhoda zabránila, aby přinesly výsledky, se zdá být do určité míry nedokonalá, dokonce i pro ty, kdo jsou plně přesvědčeni o své schopnosti výsledky přinést. Generál, kterému závist ministrů zabránila v získání nějaké velké výhody nad nepřáteli země, bude už navždy litovat ztráty příležitosti. A nelituje toho pouze kvůli veřejnosti. Naříká, že mu bylo zabráněno v uskutečnění akce, která by byla dodala nový lesk jeho schopnostem v jeho vlastních očích, stejně jako v očích všech ostatních. Ani jeho, ani ostatní neuspokojuje, když si uvědomí, že jediné, co na něm záviselo, byl ten plán nebo úmysl, že k jeho uskutečnění nebylo třeba žádných větších schopností, než kolik jich je třeba k jeho schválení. Že mu bylo dáno, aby byl každopádně schopen tento plán uskutečnit, a že kdyby mu byli dovolili pokračovat, úspěch byl jistý. Ale on to přece nevykonal; a i když třeba získal veškeré uznání, které si zaslouží velkorysý a skvělý plán, pořád chtěl skutečné zásluhy za provedení veliké akce. Sebrat vedení nějaké záležitosti, která je ve veřejném zájmu, člověku, jenž ji už téměř dovedl ke konci, se považuje za nejodpornější nespravedlnost. Když už toho tolik udělal, mělo by mu být dovoleno, myslíme si, dosáhnout úplných zásluh tím, že to dovede do konce. Pompeiovi bylo vyčítáno, že se namanul k Lucullovým vítězstvím a sklídl vavříny, které patřily štěstí a udatnosti jiného. Zdá se, že Lucullova sláva nebyla tak úplná dokonce ani v očích jeho vlastních přátel, když mu nebylo dovoleno dokončit to vítězství, jehož dokončení bylo díky jeho vedení a odvaze v silách téměř každého muže.¹⁰ Architekta pokoří, pokud jeho plány nejsou vůbec realizovány nebo když jsou natolik pozměněny, až to pokazí dojem z budovy. Plán je však to jediné, co na něm závisí. V plánu se pro dobré znalce odhalí celé jeho nadání úplně stejně jako

¹⁰ Lucius Licinius Lucullus velel v letech 74 až 66 př. n. l. římské armádě ve válkách proti Mithradatovi. Po oslnivých úspěších v počátečních letech následoval nezdar tažení v roce 68 a Lucullus ztratil na své jednotky vliv. V roce 66 byl vyzván, aby předal venlí Pompeiovi. Smith se v poznámkách o vavřínech a o názorech Lucullových přátel pravděpodobně odvolává na Plutarcha, *Životopisy*, Lucullus, 35–6.

při skutečné realizaci. Ale plán dokonce ani těm nejméně inteligentnějším nepřináší stejné potěšení jako vznešená a velkolepá budova. V jednom i ve druhém toho lze hodně odhalit o vkusu i o genialitě. Ale jejich důsledky jsou stále nesmírně vzdáleny a pobavení vyvolané plánem se nikdy nepřiblíží údivu a obdivu, které jsou občas vyvolány skutečnou budovou. Mnoha lidem můžeme věřit, že jejich talent je ještě větší než talent Caesara a Alexandra a že by ve stejných situacích předvedli ještě skvělejší akce. Avšak v současnosti se na ně nedíváme s takovým úžasem a obdivem, jak se ve všech dobách a ve všech zemích pohlíželo na tyto dva hrdiny. Chladný úsudek myslí jim možná dá větší uznání, ale oni chtějí nádhru velkých akcí, aby je ozářila a uchvátila. Mimořádné schopnosti a talent nemají stejný účinek jako mimořádnost skutků, dokonce ani na ty, kteří tuto mimořádnost uznávají.

- 4 Tak jako se zásluhy neúspěšného pokusu udělat něco dobrého zdají být v očích nevďečného lidstva zmenšeny tímto nezdarem, podobně je tomu i s proviněním při neúspěšném pokusu udělat něco zlého. Plán spáchat zločin, i kdyby byl jakkoli nepochybně dokázán, je sotva kdy potrestán se stejnou přísností jako jeho skutečné dokonání. Jedinou výjimkou je pravděpodobně případ vlastizrady.¹¹ Na zločin, který má bezprostřední vliv na bytí samotné vlády, je tato vláda přirozeně mnohem citlivější, než je tomu u jakéhokoli jiného zločinu. Při trestání velezrady odmítá panovník bezpráví, které bylo namířeno přímo proti němu, při trestání jiných zločinů odmítá takové bezpráví, které bylo namířeno proti jinému člověku. V prvním případě dává průchod své vlastní nelibosti, ve druhém případě se ze sympatie přidává k nelibosti svých poddaných. Tak v prvním případě, protože soudí svou vlastní věc, má při vynesení trestu sklon být horkokrevnější a krvelačnější, než co může nezávislý pozorovatel schvalovat. Jeho nelibost v případě zrady také pramení z menších příčin, a ne vždy čeká, jako v jiných případech, na spáchání zločinu, někdy dokonce nečeká ani na pokus o jeho spáchání. Schvalování vlastizrady, i když v jeho důsledku nebylo nic spácháno ani nedošlo k žádnému pokusu něco spáchat, tedy velezrádné řeči, je v mnoha zemích trestáno stejně jako skutečně spáchaná vlastizrada. Co se týče všech ostatních zločinů, pouhý plán, po kterém nenásledoval žádný pokus, je jen zřídkakdy vůbec potrestán a nikdy není potrestán přísně. Dá se skutečně říci, že zločinný plán a zločinné jednání nutně nepředpokládají stejnou míru mravní zkaženosti, a proto by neměly podléhat stejnému trestu. Dá se říci, že jsme schopni rozhodnout, a dokonce přijmout opatření k vykonání mnoha věcí, které, když na to přijde, nemáme vůbec sílu vykonat. Tento argument ale nemůže platit, pokud byl plán doveden až do posledního pokusu. Jenomže člověk, který vystřelil z pistole na svého nepřítele a mine ho, je sotva v nějaké zemi odsouzen k trestu smrti. Podle starého skotského práva ho dokonce mohl i zranit, a pokud pak do určité doby nenastala smrt, nepodléhal vrah hrdelnímu trestu.¹² Nicmé-

¹¹ Viz *LJ(A)* v.61-2 a *LJ(B)* 80 (Cannan ed., 56).

ně odpor lidí proti takovým zločinům je tak veliký, stejně jako strach z člověka, který prokázal, že je ho schopen spáchat, že by ve všech zemích měl být za pouhý pokus o ně nejvyšší trest. Pokus o spáchání menších zločinů je téměř vždy trestán velmi mírně a někdy není trestán vůbec. Jediným trestem kapesního zloděje, který byl chycen s rukou v sousedově kapse, dříve než z ní cokoli sebral, je ostuda. Kdyby měl čas sebrat kapesník, byl by poslán na smrt. Domovní zloděj, který byl přichycen, jak si přistavuje žebřík k sousedovu oknu, ale ještě se nedostal dovnitř, není vydán nejvyššímu trestu. Pokus o znásilnění není trestán jako skutečné znásilnění. Pokus o svedení vdané ženy není trestán vůbec, i když svedení se trestá přísně. Naše nevole vůči člověku, který se pouze pokusil udělat něco zlého, je zřídka tak silná, aby nás přivedla k uložení stejného trestu, který by byl považován za správný, pokud by to skutečně vykonal. V prvním případě zmírňuje náš smysl pro ohavnost jeho jednání radost z toho, že jsme se ochránili, ve druhém ho zvyšuje hněv nad naším neštěstím. Nicméně jeho skutečné provinění je v obou případech stejné, protože jeho úmysly byly bezpochyby stejně zločinné. A v tomto ohledu proto existuje nesrovnalost v citech všech lidí a odtud pramenící uvolnění přísnosti v zákonech, myslím, všech států, od těch nejcivilizovanějších až po ty nejbarbaršnější. Lidskost vede civilizované lidi k tomu, že prominou nebo zmírní trest, kdykoli jejich přirozené rozhořčení není podněcováno důsledky zločinu. Na druhou stranu barbari, pokud nějaké jednání nemělo skutečné důsledky, nebývají příliš jemnocitní, co se týče jeho motivů, ani po nich příliš nepátrají.

- 5 Sám člověk, který se buď z vášně, nebo kvůli vlivu špatné společnosti rozhodl spáchat nějaký kriminální čin a třeba k tomu již přijal nějaká opatření, ale jemuž v něm naštěstí zabránila náhoda, která tento čin posunula z dosahu jeho sil, bude, pokud má nějaké zbytky svědomí, považovat tuto náhodu po celý další život za velké a mimořádné vysvobození. Nikdy na to nedokáže pomyslet, aniž by děkoval Nebesům, že byla tak velkomyslně laskavá a zachránila ho před proviněním, do kterého se zrovna chtěl vrhnout, a spasila ho před tím, aby ho po celý zbytek života pronásledovaly scény plné hrůzy, výčitek a pokání. Ale i když jsou jeho ruce nevinné, je si vědom toho, že jeho srdce je stejně vinné, jako kdyby to, k čemu byl plně rozhodnut, skutečně vykonal. Nicméně jeho svědomí přináší velikou úlevu, když ví, že jeho zločin vykonán nebyl, i když si uvědomuje, že na jeho nezdaru nemá žádnou zásluhu. Přesto si myslí, že si trest a nevoli natolik

¹² Byli jsme informováni profesorem Davidem M. Walkerem, že v tomto ohledu skotské právo nikdy nemělo žádné pravidlo. Sir George Mackenzie napsal v roce 1678 v knize *Laws and Customs of Scotland in Matters Criminal*, l.xi.10, že by rád viděl pevné období čtyřiceti dnů, ale ani tato, ani žádná jiná doba se nikdy nestala pravidlem. V několika evropských právních systémech, včetně anglického práva, je však pevně stanovena doba jednoho roku. Jak poznamenává Eckstein (i.293), takové pravidlo není myšleno jako vyjádření shovívavosti s méně odporným činem, ale je to prostě pokus stanovit hranici pro připsání příčinné souvislosti.

nezaslouží, a toto štěstí buď zmenšuje, nebo úplně odstraňuje veškerý pocit viny. Že si pamatuje, jak moc k tomu byl rozhodnut, nemá jiný vliv, než že považuje za větší a zázračnější věc, že z toho vyvázl. Protože si stále představuje, jak se zachránil, a k nebezpečí, jemuž byl klid jeho mysli vystaven, se vrací s hrůzou, se kterou si někdo, kdo je v bezpečí, občas vzpomíná na nebezpečí pádu do propasti, ve kterém se nacházel, a při tom pomyšlení se chvěje hrůzou.

- 6 2. Druhým důsledkem tohoto účinku náhody je zesílení našeho smyslu pro záslušnost nebo zločinnost jednání, které je za hranicí odpovídající motivům nebo pohnutkám, ze kterých vychází, když dá náhodou vznik mimořádné radosti nebo bolesti. Příjemné nebo nepříjemné důsledky jednání často vrhnou odraz zásluh nebo provinění na konajícího, i když v jeho jednání nebylo nic, co by si zasloužilo pochválit nebo pohanět, nebo alespoň nic, co by si to zasloužilo v míře, v jaké jsme to nakloněni poskytnout. Tak je nám nesympatický dokonce i posel špatných zpráv a naopak cítíme určitý druh vděčnosti ke člověku, který nám přináší dobré noviny. Na chvíli na ně hledíme jako na původce – jednoho našeho štěstí, druhého našeho neštěstí – a do určité míry se k nim chováme, jako by skutečně způsobili ty události, o nichž nás pouze zpravují. Ten, kdo nám jako první přinese radost, je přirozeně objektem přechodné vděčnosti, vřele a s láskou ho objímáme a rádi bychom se mu, během té chvílky naší radosti, odvděčili jako za nějakou mimořádnou službu. U všech dvorů je zvykem, že důstojník, který přinese zprávu o vítězství, je mimořádně povýšen, a generál vždy vybere jednoho ze svých největších oblíbenců, aby šel s tak příjemným poselstvím. Na druhé straně ten, kdo nám jako první přinese zármutek, je stejně přirozeně objektem přechodné nevole. Sotva se vystříháme toho, abychom na něj nehleděli mrzutě a s nevolí, a hrubí a suroví lidé mají sklon vylít si na něm žal, který jeho zpráva vyvolala. Arménský král Tigranés srazil hlavu člověku, který mu jako první přinesl zprávu o tom, že se blíží strašlivý nepřítel.¹³ Trestat takto nositele špatných zpráv se zdá být barbarské a nelidské, a přitom nám není nemilé odměnit nositele dobrých zpráv. Případá nám to přiměřené velkorysosti králů. Ale proč děláme tento rozdíl, když není-li v jednom nic špatného, pak nejsou ani žádné zásluhy v druhém? Je to proto, že nám jakýkoli důvod připadá dostatečný k tomu, abychom schválili společenská a laskavá hnutí mysli, ale vyžaduje to ty nejzávažnější a naprosto podstatné důvody, abychom se ztotožnili s protispolečenskými a zlými citovými stavy.

- 7 Ale i když máme obecně nechuť přidat se k protispolečenským a zlým citům, i když si stanovujeme jako pravidlo, že bychom nikdy neměli schvalovat jejich uspokojení, alespoň pokud zlé a nespravedlivé záměry člověka, proti kterému jsou takové city namířeny, z nich nečiní patřičný objekt, přesto v některých situacích polevujeme v této přísnosti. Pokud nedbalost jednoho člověka způsobila nechtěnou škodu jinému člověku, obvykle se natolik přidáme k nevo-

¹³ Plutarchos, Životopisy, Lucullus, 25. „Strašlivý nepřítel“ byl Lucullus.

li poškozeného, až schvalujeme jeho daleko přísnější potrestání provinilce, než jaké by nám připadalo zasloužené za takový přečin, kdyby nedošlo k žádným nešťastným následkům.

8 Existuje jistá míra nedbalosti, u které nám připadá, že by si zasloužila určitě pokárání, i kdyby nikomu nezpůsobila žádnou škodu. Tak pokud by někdo hodil velký kámen přes zeď na veřejnou ulici, aniž by varoval ty, kteří třeba jdou kolem, a aniž by uvažoval, kam nejspíš dopadne, bezpochyby by si zasloužil určitý trest. Velmi přísná policie by tak absurdní jednání potrestala, i kdyby nezpůsobilo žádnou škodu. Člověk, který by jím byl vinen, vykazuje nestoudné pohrdání štěstím a bezpečností ostatních. V tomto jednání je skutečně bezprávi. Chlípně vystavuje svého bližního, čemu by se nikdo při smyslech nechtěl sám vystavit, a zjevně mu chybí smysl pro to, co je vůči spoluobčanům patřičné, který je základem spravedlnosti a společnosti. Proto se v zákonech říká, že hrubá nedbalost je téměř rovna zákeřnému plánu.¹⁴ Pokud taková nedbalost přinese nešťastné důsledky, osoba, která ji zavinila, je často trestána stejně, jako kdyby skutečně takové následky zamýšlela, a její chování, které bylo pouze bezmyšlenkovité a nestoudné a zaslouhovalo pouze určité pokárání, je považováno za ukrutné a podléhá nejpřísnějšímu potrestání. Tak pokud by taková osoba výše zmíněným nerozvázným jednáním náhodou někoho zabila, pak by podle zákonů mnoha zemí, zejména podle skotského práva,¹⁵ podléhala nejvyššímu trestu. A i když je to bezesporu přehnaně přísné, vůbec to není v rozporu s naším přirozeným cítěním. Naše oprávněné rozhořčení nad hloupostí a nelidskostí takového jednání je zesíleno sympatií s nešťastnou obětí. Našemu přirozenému smyslu pro rovnost by však nic nepřipadalo skandálnější než poslat někoho na popravětiště pouze proto, že lehkomyšlně hodil kámen na ulici, aniž by někoho zranil. Jakkoli by hloupost a nelidskost jeho jednání byla v tomto případě stejná, naše city by se přece lišily. Uvědomíme-li si tento rozdíl, řekne nám to, kolik rozhořčení, dokonce i u pozorovatele, bude nejspíš vyvoláno skutečnými důsledky takového jednání. V případech tohoto druhu najdeme, nemýlím-li se, velkou míru krutosti v zákonech téměř všech států. Přičemž jsem již podotknul, že v opačných případech existuje velice obecné uvolnění přísnosti.

9 Existuje jiná míra nedbalosti, která v sobě nezahrnuje žádný druh bezprávi. Člověk, který je jí vinen, se chová ke svým bližním stejně jako k sobě samému, nikomu nepůsobí žádnou škodu a je dalek toho, aby choval jakékoli nestoudné pohrdání bezpečností a štěstím druhých. Není však ve svém chování tak opatrný

¹⁴ Lata culpa prope dolum est. [Původní poznámka A. S.] Smith zde cituje popaměti nesprávně. Corpus Iuris Civilis neobsahuje formulaci přesně tak, jak ji Smith uvádí. Patrně má na mysli buď lata culpa plane dolo comparabitur (Digest, XI.6.1.1), nebo magna culpa dolus est (Digest, L.16.226).

¹⁵ V LJ Smith poznamenává, že skotské právo nerozlišovalo vraždu a zabití. Viz LJ(A) ii.112 a LJ(B) 187 (Cannan ed., 140).

¹⁶ Culpa levis. [Původní poznámka A. S.]

a obezřetný, jak by měl být, a z toho důvodu si zaslouží určitou míru obvinění a výtek, ale žádný trest. Přesto pokud by z nedbalosti¹⁶ tohoto druhu způsobil jině osobě nějakou škodu, je podle zákonů, myslím, všech zemí povinen nahradit ji. A i když je to bezpochyby skutečný trest, žádný smrtelník by nepomyslel na to, aby mu ho uložil, kdyby nebylo té nešťastné náhody, již jeho chování umožnilo. Přesto je toto právní rozhodnutí schvalováno přirozenými city lidí. Nic nemůže být spravedlivější, myslíme si, než že by jeden člověk neměl trpět neopatrností druhého a že by škoda způsobená odsouzením hodnou nedbalostí měla být vynahrazena osobou, která ji zavinila.

10 Existuje jiný druh nedbalosti,¹⁷ která spočívá pouze v nedostatku té nejúzkostlivější bázlivosti a obezřetnosti s ohledem na možné důsledky našeho jednání. Nedostatek této vyčerpávající pozornosti, pokud z něj neplynou žádné špatné důsledky, je tak vzdálen tomu, aby byl považován za zavrženíhodný, že tomu tak je spíše u opačné vlastnosti. Tato plachá obezřetnost, která má ze všeho strach, není nikdy považována za ctnost, ale za vlastnost, která více než cokoliv jiného činí člověka nezpůsobilým pro jednání a pro podnikání. Přesto pokud se z nedostatku této nadměrné starosti stane, že člověk přivodí jinému nějakou škodu, je často ze zákona povinen nahradit ji. Tak podle aquilejského práva je člověk, který neschopen zvládnout koně, jenž se náhle splašil, přejel sousedova otrocka, povinen nahradit škodu.¹⁸ Když se stane nehoda tohoto typu, inklinujeme k tomu, abychom si myslili, že na takovém koni neměl jezdit, a považujeme to, že se na něm pokusil jet, za neodpustitelnou lehkomyšlnost, ačkoli bez této nehody bychom takto nejen neuvažovali, ale jeho odmítnutí jet na takovém koni bychom považovali za důsledek bázlivé slabosti a strachu z pouze potenciální příhody, o které je zbytečné uvažovat. Zdá se, že sám člověk, který při nehodě třeba jen tohoto druhu nedobrovolně zraní jiného člověka, si je vzhledem k němu do určité míry vědom svého provinění. Přirozeně utíká za poškozeným, aby mu vyjádřil svou starost o to, co se stalo, a aby udělal všechno, co je v jeho moci. Má-li trochu citu, určitě touží nahradit škodu a udělat vše, co může, aby uchlácholil tu zvířecí nevoli, která – jak cítí – bude nutně klíčit v srdci poškozeného. Neomluvit se, nenabídnout náhradu, to je považováno za největší krutost. Ale proč by se měl omlouvat víc než kdokoli jiný? Proč by měl být on, ač byl stejně nevinný jako všichni ostatní přihlížející, takto vybrán mezi všemi ostatními lidmi, aby vynahradil smůlu jiného? Tento úkol by na něj určitě nebyl nikdy naložen, kdyby dokonce i nestranný pozorovatel necítil určitou shovívavost pro to, co může být považováno za nespravedlivou nevoli toho druhého.

¹⁷ Culpa levissima. [Původní poznámka A. S.]

¹⁸ Viz Iustinianus, *Institutes*, IV.iii.8.

O účelové příčině této nesrovnalosti v citech

- 1 Takový je vliv dobrých nebo špatných důsledků jednání na city jak té osoby, která jedná, tak na city ostatních. A tak náhoda, která vládne světu, má určitý vliv tam, kde bychom měli mít nejmenší ochotu vůbec jí nějaký vliv dovolit, a do jisté míry řídí city lidí týkající se povahy a chování jak jich samých, tak druhých. Na to, že svět soudí podle činů, a nikoli podle záměrů, si stěžovali lidé ve všech dobách a je to věc, která velmi odrazuje od konání dobra. Každý souhlasí s obecnou zásadou, že pokud událost nezávisí na konajícím, neměla by mít žádný vliv na naše city týkající se záslužnosti nebo patřičnosti jeho chování. Ale když přijde na konkrétní činy, zjistíme, že naše city se prakticky v žádném případě přesně neshodují s tím, co by si žádala tato zásada. Šťastná nebo nešťastná okolnost nějakého jednání nejen směřuje k tomu, aby v nás vyvolala dobrý nebo špatný názor na rozvážnost, s kterou bylo provedeno, ale téměř vždy také oživuje naši vděčnost nebo nevoli, náš smysl pro záslužnost nebo zločinnost příslušného záměru.
- 2 Avšak zdá se, že když Příroda vložila semínko této nesrovnalosti do lidských srdcí, měla, stejně jako ve všech ostatních případech, na mysli štěstí a dokonalost druhu. Kdyby škodlivost záměru, kdyby zlovůle pohnutky byly jedinými příčinami, které vyvolávají naši nevoli, cítili bychom veškerou zběsilost této emoce proti každé osobě, o níž předpokládáme nebo si myslíme, že v srdci skrývá takové záměry nebo pohnutky, i kdyby nikdy nepropukly v žádný čin. Předmětem trestání by se staly city, myšlenky, záměry. A pokud by rozhořčení lidí nad nimi dosáhlo stejné velikosti jako rozhořčení nad jednáním, pokud by se v očích světa zdálo, že podlost myšlenky, která nedala vzniknout žádnému činu, volá po pomstě stejně hlasitě jako podlost jednání, každý soud by se změnil ve skutečnou inkvizici. Nebylo by bezpečí pro nejnevinnější a nejrozvážnější jednání. Stále by mohla existovat podezření ze špatných přání, špatných názorů, špatných záměrů, a kdyby vyvolávaly stejné rozhořčení jako špatné chování, kdyby špatné úmysly byly odmítány stejně jako špatné činy, vystavovaly by lidi stejnému trestání a nevoli. Proto byla jednání, která buď činí skutečné zlo, nebo se o to pokouší, a proto v nás vyvolávají okamžitý strach, učiněna Autorem přírody jedinými patřičnými a schvalovanými objekty lidského trestání a nevole. City, záměry, pohnutky, i když podle chladného rozumu z nich lidské jednání odvo-

zuje veškerou svou záslužnost i zločinnost, byly velkým Soudcem srdcí umístěny za hranice každé lidské soudní pravomoci a jsou vyhrazeny do kompetence jeho vlastního neomylného tribunálu. Proto je nezbytné pravidlo spravedlnosti, že lidé mohou být na tomto světě trestáni pouze za své činy, nikoli za své záměry a úmysly, založeno na této prospěšné a užitečné nesrovnalosti v lidských citech týkající se zásluh a provinění, která na první pohled vypadá tak nesmyslně a záhadně. Ale každý kousek přírody, když ho pozorně prozkoumáme, ukazuje stejným dílem prozíravou péčí svého Autora, a my můžeme, dokonce i v lidské slabosti a hlouposti, obdivovat moudrost a dobrotu Boha.

- 3 Této nesrovnalosti citů vůbec nechybí ani užitečnost, podle které se záslužnost neúspěšného pokusu něco vykonat a ještě více záslužnost pouhého sklonu k dobrému i záslužnost vlídných přání jeví jako nedokonalé. Člověk byl stvořen pro činy a pro to, aby s vynaložením svých schopností napomáhal takovým změnám ve vnějších podmínkách sebe samého i druhých lidí, tak jak se to může zdát nejlepším pro štěstí všech. Nesmí se spokojit s pohodlnou dobročinností, ani si nesmí představovat, že je přítelem všech lidí, protože si ve svém srdci přeje dobro ku prospěchu světa. Protože může vynaložit veškerou energii své duše a napnout každý nerv, aby dosáhl těchto cílů, což je účel jeho potřeby postupovat vpřed, Příroda ho naučila, že ani on, ani ostatní lidé nemohou být plně spokojeni s jeho chováním, ani mu udělit plnou míru potlesku, pokud těchto cílů skutečně nedosáhl. Je přinucen vědět, že chvála dobrých předsevzetí bez záslužnosti dobrých služeb bude jen málo platná k vyvolání nejhlasitějších ovací světa nebo dokonce nejvyšší míry sebechvály. Člověk, který nevykonal jediný důležitý čin, ale jehož veškerý hovor a chování vyjadřují nejspravedlivější, nejslechetnější a nejvelkorysejší city, nemůže mít nárok na žádnou velkou odměnu, i kdyby jeho neužitečnost nebyla způsobena ničím jiným než nedostatkem příležitosti plnit úkoly. Přesto mu to můžeme bez výčitek odepřít. Přesto se ho můžeme ptát: Co jsi udělal? Jakou skutečnou práci umíš vykonat, aby tě opravňovala k tak velké odměně? Vážíme si tě a máme tě rádi, ale nic ti nedlužíme. Opravdu odměnit ty latentní hodnoty, které nám byly neužitečné jenom kvůli nedostatku příležitosti plnit úkoly, přiznat jim ty pocty a povýšení, které si nemohly náležitě nárokovat, i když se dá říci, že si je do určité míry zasloužily, to je důsledek nejbožstější blahovůle. Na druhé straně trestat pouze za pohnutky srdce, kde nebyl spáchán žádný zločin, je ta nejnestoudnější a nejbarbaršnější tyranie. Zdá se, že dobrotivé city si zaslouží maximum chvály, pokud nečekají tak dlouho, že se pro ně stane téměř zločinem, když se neuplatní. Naopak zlé city mohou být jen těžko příliš váhavé, příliš pomalé nebo rozvážné.

- 4 Mimořádnou důležitost má dokonce i to, že zlo, které je učiněno nezáměrně, by mělo být považováno za neštěstí jak pro toho, kdo ho učinil, tak pro oběť. Člověk se proto učí cítit štěstí svých bratří, třást se, aby neudělal, byť nevědomě, něco, co by jim mohlo ublížit, a bát se zvířecí nevole, která, jak cítí, může vůči němu každou chvíli propuknout, pokud by, neúmyslně, byl nástrojem je-

jich pohromy. Jako v tom starověkém pohanském náboženství, kde se na svatou půdu, která byla zasvěcena nějakému bohovi, nesmělo šlápnout kromě posvátných a nezbytných příležitostí a člověk, který to byl nevědomě porušil, byl od takové chvíle poznamenaný,¹⁹ a dokud nebylo vykonáno patřičné vykoupení, přivolával odplatu té silné a neviditelné bytosti, které to bylo vyhrazeno.²⁰ Tak je díky moudrosti Přírody štěstí každého nevinného člověka stejným způsobem učiněno posvátným, posvěceným a je obehnáno plotem proti přístupu kohokoli jiného; aby se po něm chlýpně nešlapalo, aby dokonce nebylo v žádném ohledu nevědomě a neúmyslně poškozováno, aniž by se požadovalo určité pykání, určité vykoupení, které by bylo úměrné velikosti takového neúmyslného poškození. Laskavý člověk, který byl náhodou a bez nejmenší míry odsouzeníhodné nedbalostí příčinou smrti jiného člověka, se cítí poznamenaný, i když se necítí vinen. Po celý život uvažuje o této nehodě jako o největším neštěstí, které na něj mohlo být uvaleno. Je-li rodina oběti chudá a on sám žije v ucházejících podmínkách, okamžitě je vezme pod svou ochranu a bez jakýchkoli dalších zásluh je považuje za hodny nejvyšší míry přízně a laskavosti. Žijí-li v lepších podmínkách, snaží se vši kajcností, vyjádřením veškerého žalu, poskytováním jim všemožných služeb, které dokáže vymyslet nebo které oni mohou přijmout, odčinit to, co se stalo, a usmířit, nakolik je to možné, jejich snad přirozenou, ale bezpochyby nanejvýš nespravedlivou nevoli vyvolanou velkým, i když nechtěným proviněním, které na nich spáchal.

5 Bolest, kterou cítí nevinný člověk, jenž byl nějakou náhodou přiveden k tomu, že udělal něco, co by ho po právu vystavilo, bylo-li by to učiněno vědomě a záměrně, největším výtkám, dala vznik některým z nejpůsobivějších a nejzajímavějších scén jak antického, tak moderního dramatu. Je to tento klamný pocit viny, mohu-li to tak nazvat, co dává na řeckém divadle vzniknout veškeré bolesti Oidipa a Lokasty, stejně jako na anglickém divadle bolesti Monimie a Isabely.²¹ Všichni z nich jsou v nejvyšší míře poznamenaní, i když ani jeden z nich není ani trochu vinen.

6 Avšak bez ohledu na všechny tyto zdánlivé nesrovnalosti citů, pokud by někdo nešťastně buď přivodil zlo, které nezamýšlel, nebo se mu nepodařilo udě-

¹⁹ V originále *piacular* (pozn. překladatele).

²⁰ Smith má na mysli náboženství v antickém Římě. Osoba, která nevědomě porušila určité náboženské zákony, byla vyzvána, aby vykonala vykoupení, a slovo *piaculum* bylo používáno jak pro prohrěšení, tak pro akt jeho odčinění. Zákony byly k narušení svatých míst mimořádně přísné. Smith znovu odkazuje na pojem *poznámenaných (piacular)* v kapitole VIII.iv.30.

²¹ Všichni čtyři bezděčně porušili posvátná pravidla manželství. Oidipus a jeho matka Iokasta, kteří se objevují v Sofoklově hře *Král Oidipus*, ignorovali své pokrevní příbuzenství a vstoupili do krvesmilného manželství. Monimie v Otwayově *Sirotkovi* (viz I.ii.2.3 výše) pustila do své postele švagra, když si myslela, že je to její manžel. Isabela ve hře *Osudný sňatek aneb nevinné cizoložství (The Fatal Marriage, or The Innocent Adultery)* od Thomase Southerna si mylně myslela, že je její manžel mrtvý, a uzavřela druhý sňatek.

lat dobro, které zamýšlel, Příroda nenechala jeho nevinnost úplně bez útěchy, ani jeho ctnost úplně bez odměny. On potom volá na pomoc opodstatněnou a spravedlivou zásadu, že události, která nezávisí na našem konání, by neměly snižovat úctu, která nám náleží. Sebere dohromady veškerou velkomyslnost a nepoddajnost své duše a snaží se vidět sám sebe nikoli ve světle, ve kterém se právě jeví, ale v takovém světle, ve kterém by měl být spatřován, ve kterém by se jevil, kdyby jeho šlechetné úmysly byly korunovány úspěchem, a ve kterém by byl stejným způsobem spatřován, bez ohledu na jejich nezdar, pokud by city lidí byly buď úplně upřímné a spravedlivé, nebo dokonce v naprosté shodě s jeho úmysly. Upřímnější a laskavější část lidí se plně připojí k „úsilí“, které tak vynakládá, aby podpořil své vlastní mínění o sobě. Vynakládají veškerou svou šlechetnost a velkomyslnost, aby v sobě opravili tuto nesrovnalost lidské povahy, a snaží se dívat na jeho nešťastnou velkomyslnost ve stejném světle, ve kterém by ji byli – bez takového šlechetného úsilí – přirozeně připraveni vidět, kdyby se to bylo zdařilo.

Část III

O základu našich soudů
týkajících se našich vlastních citů a chování,
a o smyslu pro povinnost



O principu sebeschvalování a sebeodsouzení

- 1 Ve dvou předchozích částech tohoto pojednání jsem si všímal zejména původu a důvodů našich soudů o citech a jednání druhých. Nyní přicházím k tomu, abych se podrobněji zabýval původem citů a jednání nás samých.
- 2 Zdá se, že princip, na jehož základě schvalujeme či neschvalujeme naše vlastní jednání, je úplně stejný jako princip, na jehož základě si vytváříme soudy o jednání jiných lidí. Jednání jiného člověka buď schvalujeme, či neschvalujeme podle toho, jak pociťujeme, když se s jeho případem ztotožníme, zda bud' můžeme, nebo nemůžeme plně sympatizovat s city a motivy, které toto jednání řídily. A stejným způsobem bud' schvalujeme, nebo neschvalujeme naše vlastní jednání podle toho, jak pociťujeme, když si představíme sebe na místě jiného člověka a díváme se na naše jednání jakoby jeho očima a z jeho postavení, zda se s ním můžeme, nebo nemůžeme plně ztotožnit a sympatizovat s city a motivy, které toto jednání ovlivnily. Nikdy nemůžeme zkoumat naše vlastní city a motivy, nikdy si o nich nemůžeme vynést soud, ledaže bychom se jakoby vzdálili z našeho přirozeného postavení a pokusili se je vidět z určité vzdálenosti. To však nemůžeme udělat jinak než pokusit se vidět je očima jiných lidí nebo tak, jak je jiní lidé pravděpodobně vidí. Z toho plyne, že ať si o nich učiníme jakýkoli soud, vždy musí obsahovat nějaký tajný odkaz na to, jaký je soud ostatních nebo jaký by měl za určitých podmínek být nebo jaký si představujeme, že by měl být. Snažíme se zkoumat své vlastní jednání tak, jak si představujeme, že by ho zkoumal kterýkoli jiný spravedlivý nestranný pozorovatel. Pokud se poté, co si představíme sebe v jeho situaci, plně ztotožníme se všemi city a motivy, které naše jednání ovlivnily, pak ho schvalujeme na základě sympatie se schválením tohoto domnělého nestranného soudce. Pokud je tomu naopak, ztotožníme se s jeho odsouzením a zavrhneme je.
- 3 Kdyby bylo možné, aby lidská bytost mohla vyrůst v dospělého člověka na nějakém odlehklém místě bez jakékoli komunikace se svým vlastním druhem, nemohla by uvažovat o své vlastní povaze, o patřičnosti nebo škodlivosti svých vlastních citů a chování, o kráse nebo ošklivosti své vlastní mysli nijak víc než o kráse nebo ošklivosti svého vlastního obličeje. To vše jsou objekty, které nemůže snadno spatřit, na něž se přirozeně nedívá a pro něž nemá žádné zrcadlo,

keré by je ukázalo jeho pohledu. Vezměte takového člověka do společnosti a on okamžitě získá zrcadlo, které mu předtím chybělo.¹ Je umístěno ve výrazu obličeje a v chování lidí, s kterými žije; v těch se vždy otiskne, když se ztotožní s jeho city nebo když je neschvalují. A on právě zde poprvé vidí patřičnost nebo nepatřičnost svých vlastních citů, krásu a ošklivost své vlastní mysli. U člověka, který by byl od narození izolovaný od společnosti, by objekty jeho citů, vnější tělesa, která mu buď působí potěšení, nebo ho zraňují, opanovaly celou jeho pozornost. Samotné emoce, touhy a antipatie, radosti a strasti, které tyto objekty vyvolávají, by sotvakdy byly předmětem jeho myšlenek, i kdyby pro něj existovaly ze všech věcí nejbezprostředněji. Jejich idea by ho nikdy nemohla natolik zajímat, aby přitáhla jeho všímavou pozornost. Přemýšlení o jeho radosti by v něm nikdy nemohlo vyvolat novou radost, ani přemýšlení o starostech novou starost, i když přemýšlení o příčinách těchto citů by často mohlo vyvolat obě dvě emoce. Vezměte ho do společnosti a všechny jeho vlastní city se ihned stanou příčinou nových citů. Bude pozorovat, jak lidé některé z nich schvalují a jinými jsou znechuceni. V prvním případě bude povznesený, ve druhém deprimovaný. Jeho touhy a antipatie, radosti a strasti se nyní často stanou příčinou nových tužeb a nových antipatií, nových radostí a nových strastí. Budou ho proto nyní hluboce zajímat a často přitáhnou jeho všímavou pozornost.

4 Naše první představy o osobní kráse a ošklivosti jsou odvozeny z tvarů a vzhledu ostatních, ne z našeho vlastního vzhledu. Avšak brzy začneme vnímat, že jiní na nás uplatňují stejnou kritiku. Jsme potěšeni, když pochválí naši postavu, a jsme uraženi, když vypadají znechuceně. Budeme nedočkaví dozvědět se, nakolik si náš vzhled zaslouží jejich hanu nebo chválu. Kousek po kousku zkoumáme své postavy a tím, že si stoupneme před zrcadlo, nebo pomocí jiného takového triku, se snažíme, nakolik je to možné, uvidět se zpovzdáli a očima druhých lidí. Pokud jsme po takovém ohledání se svým vzhledem spokojeni, můžeme snadněji snést i velmi nepříznivé soudy jiných. Pokud naopak vnímáme, že jsme přirozenými objekty nelibosti, každý výskyt jejich odsouzení nás ponižuje nade všechny meze. Člověk, který je poměrně hezký, vám dovolí, abyste se smáli jakékoli malé vadě jeho postavy. Všechny takové žerty jsou však nenesitelné pro někoho, kdo je opravdu ošklivý. Je však zřejmé, že co se týče naší vlastní krásy nebo ošklivosti, jsme úzkostliví pouze kvůli jejich vlivu na ostatní. Pokud bychom neměli žádné spojení se společností, bylo by nám to naprosto lhostejné.

5 Stejně je uplatňována naše první mravní kritika na povahy a jednání ostatních lidí a všichni jsme velmi ochotni pozorovat, jak nás každý z nich ovlivňuje.

¹ Viz Hume, *Treatise of Human Nature*, II.ii.5; ed. Selby-Bigge, 365: (po úvaze o sympatii v souvislosti s osobní krásou): „...lidské mysli jsou jedna pro druhou zrcadlem nejen proto, že navzájem zrcadlí své city, ale také proto, že se ty paprsky emocí, citů a názorů mohou často odrážet...“

Ale brzy se naučíme, že jiní lidé jsou stejně upřímní, co se týče naší vlastní povahy a jednání. Budeme nedočkaví dozvědět se, nakolik si zasloužíme jejich výtky nebo ovace a jestli jim musíme nutně připadat jako ta sympatická či nesympatická stvoření, která pro nás představují oni. Začneme kvůli tomu zkoumat naše vlastní city a jednání a uvažovat, jak se musí jevit jim, tím, že budeme uvažovat, jak by se jevily nám, kdybychom byli na jejich místě. Myslíme si, že jsme pozorovatelé svého vlastního chování, a snažíme se představit si, jaký dojem by to na nás v tomto světle udělalo. To je jediné zrcadlo, ve kterém můžeme do určité míry zkoumat vhodnost našeho vlastního jednání očima druhých lidí. Když nás z tohoto pohledu potěší, jsme poměrně spokojeni. Můžeme být lhostejnější k potlesku a do určité míry pohrdat výtkami světa, když jsme si jisti, že jsme, byť nepochopení a nesprávně vylíčení, přirozenými a patričními objekty schválení. Když o tom naopak pochybujeme, toužíme často právě z toho důvodu získat jejich schválení, a pokud jsme se ještě, jak říkají, nepozdrali s hanbou, jsme naprosto zneklidnění při pomyšlení na jejich výtku, která na nás potom dopadne s dvojnásobnou tvrdostí.

- 6 Když se pokouším zkoumat své vlastní jednání, když se nad ním pokouším vynést rozsudek a buď ho schválit, nebo odsoudit, je zřejmé, že se ve všech takových případech jakoby rozpúlím na dvě osoby a že já, vyšetřovatel a soudce, představuji jinou osobu než to druhé já, osoba, jejíž jednání je zkoumáno a souzeno. První je pozorovatel, s jehož city k mému vlastnímu jednání se snažím ztotožnit tím, že si představuji sebe sama na jeho místě a zvažuji, jak by působilo na mě, pokud bych se na něj díval právě z tohoto hlediska. Ten druhý je konající, osoba, kterou správně nazývám sebou a na jejíž jednání jsem se, převtělen v pozorovatele, pokoušel vytvořit nějaký názor. První je soudce, druhý je souzená osoba. Ale to, že by soudce mohl být v každém ohledu totožný se souzenou osobou, je stejně nemožné, jako že by příčina byla v každém ohledu totožná s důsledkem.
- 7 Být láskyhodný a mít zásluhy – to znamená zasloužit si lásku a zasloužit si odměnu – jsou důležité rysy ctnosti. A být protivný a zasloužit si trest jsou důležité rysy nectnosti. Avšak všechny tyto rysy mají okamžitý vztah k citům druhých. O ctnosti se neříká, že je láskyhodná nebo že je záslužná, protože je předmětem své vlastní lásky nebo své vlastní vděčnosti, ale protože vyvolává tyto city v jiných lidech. Vědomí, že je předmětem tak příznivých pohledů, je zdrojem vnitřního klidu a sebeuspokojení, jimiž je přirozeně doprovázena, stejně jako podezření z opaku dává vzniknout mukám nectnosti. Cožpak existuje větší štěstí než být milováni a vědět, že si zasloužíme být milováni? Cožpak existuje větší bída než být nenáviděni a vědět, že si to zasloužíme?

KAPITOLA II

O lásce ke chvále a lásce ke chvályhodnosti, a o hrůze z obvinění a hrůze z trestuhodnosti

- 1 Člověk přirozeně touží nejen po tom, aby byl milován, ale aby byl laskavý; nebo aby byl tou věcí, která je přirozeným a patřičným objektem pro lásku. Přirozeně má hrůzu nejen z toho, že bude nenáviděn, ale i že bude hodný nenávisť; nebo že bude věcí, která je přirozeným a patřičným objektem pro nenávisť. Touží nejen po chvále, ale i po chvályhodnosti; nebo aby byl takovou věcí, kterou i kdyby nikdo nechválil, přesto by byla přirozeným a patřičným objektem pro chválu. Má hrůzu nejen z toho, že by byl obviněn, ale také z toho, že by jeho jednání bylo trestuhodné; nebo že bude takovou věcí, kterou i kdyby nikdo neobviňoval, byla by přesto přirozeným a patřičným objektem pro obvinění.
- 2 Láska ke chvályhodnosti vůbec není tak docela odvozena z lásky ke chvále. Tyto dva principy, i když se navzájem podobají, i když jsou spolu propojeny a často promíchány, jsou přesto v mnoha ohledech navzájem odlišné a na sobě nezávislé.
- 3 Láska a obdiv, které přirozeně cítíme k těm, jejichž povahu a jednání schvalujeme, nás nutně vedou k touze stát se také objekty podobných příjemných citů a být stejně laskaví a obdivuhodní jako ti, které nejvíce milujeme a obdivujeme. Soutěživost, ta strašná touha po tom, abychom my sami vynikli, původně vychází z našeho obdivu k výtečnosti jiných. Stejně tak nemůžeme být spokojeni, budeme-li obdivováni pouze za to, za co jsou obdivováni jiní lidé. Musíme si alespoň věřit, že jsme obdivuhodní ze stejného důvodu jako oni. Abychom však dosáhli tohoto uspokojení, musíme se stát nestranným pozorovatelem své vlastní povahy a jednání. Musíme se je pokusit vidět očima druhých lidí nebo tak, jak je druzí lidé asi vidí. Když se na svou povahu a jednání podíváme v tomto světle a vypadají tak, jak si přejeme, jsme šťastni a spokojeni. Ale toto štěstí a spokojenost velice upevní, když zjistíme, že je jiní lidé, když se na ně dívají právě těma

očima, kterýma jsme se je my, pouze v představě, pokoušeli vidět, spatří ve stejném světle, ve kterém jsme je viděli my sami. Jejich chvála nutně upevní naši vlastní sebechválu. Jejich chvála nutně zesílí náš vlastní smysl pro naši vlastní chvályhodnost. Láska ke chvályhodnosti je v tomto případě tak vzdálena tomu, aby byla zcela odvozena z lásky ke chvále, že láska ke chvále se zdá být, alespoň z velké míry, odvozena z lásky ke chvályhodnosti.

- 4 I ta nejpřímnější chvála přinese jen málo radosti, pokud nemůže být považována za určitý druh důkazu chvályhodnosti. Vůbec nestačí, kdyby nám, vinou neinformovanosti nebo chyby, byla tak či onak projevována úcta a obdiv. Jsme-li si vědomi, že si nezasloužíme, aby se o nás tak příznivě smýšlelo, a že pokud by byla známa pravda, pohlíželo by se na nás se zcela jinými pocity, není naše uspokojení ani zdaleka úplné. Člověk, který nám tleská buď za činy, které jsme neudělali, nebo z pohnutek, které nemají žádný vliv na naše jednání, tleská nikoli nám, ale někomu jinému. Z jeho chvály nemůžeme načerpat žádný druh uspokojení. Tato chvála by pro nás mohla být víc pokořující než jakákoli výtka a trvale by přitahovala naši mysl k té nejvíce ponižující ze všech úvah, k přemýšlení o tom, čím bychom měli být, ale nejsme. Jistě si umíme představit, že by žena, která se maluje, načerpala z komplimentů určených její pleti nanejvýš trochu ješitnosti. Očekávali bychom, že by jí v mysli vytanuly spíše city, které by vzbudil její skutečný vzhled, a ten kontrast by ji tím více pokořoval. Být potěšen takovým bezdůvodným potleskem je důkaz té nejpovrchnější lehkovážnosti a slabosti. Právě toto se správně nazývá ješitností a je základem těch nejsměšnějších a nejvíce opovrženíhodných nectností, totiž přetvářky a sprostého lhaní, pošetilství, od nichž, jak si lze představit, by nám pomohl, pokud by nám zkušenost neukázala, jak jsou sprosté, i ten nejmenší záblesk zdravého rozumu. Jak hloupý lhář, který se snaží vyvolat obdiv společnosti vyprávěním o dobrodružstvích, která se nikdy nestala, tak důležitý chvastoun, který si přivlastňuje pocty a afektované chování společenské vrstvy, o nichž dobře ví, že na ně nemá žádný oprávněný nárok, jsou bezpochyby potěšeni potleskem, o němž sní, že ho sklídí. Ale jejich ješitnost vzniká z tak očividného klamu v představitivosti, že je těžké si představit, že by to mohlo ohromit jakoukoli myslící bytost. Když si představí sami sebe v situaci těch, o kom si myslí, že je podvedli, jsou zasaženi maximálním obdivem ke své vlastní osobě. Nedívají se na sebe v tom světle, ve kterém by se, jak vědí, měli jevit svým společníkům, ale ve světle, o němž věří, že je v něm jejich společníci ve skutečnosti vidí. Jejich povrchní slabost a banální hloupost jim brání v tom, aby někdy obrátili svůj zrak dovnitř nebo aby se na sebe podívali z toho opovrženíhodného úhlu, ze kterého by je, jak jim jejich vlastní svědomí musí povědět, viděl každý, pokud by skutečná pravda někdy vyšla na povrch.

- 5 Tak jako neznalá a bezdůvodná chvála nemůže přinést žádnou skutečnou radost, žádné uspokojení, které přinese jakékoli seriózní ohodnocení, tak nám na druhou stranu často poskytnete skutečné osvěžení, když si uvědomíme, že i kdy-

bychom se ve skutečnosti nenaděli žádné chvály, naše jednání přesto bylo takové, že si ji zasloužilo a v každém ohledu vyhovovalo kritériím a pravidlům, na jejichž základě jsou chvála a uznání přirozeně a běžně vyslovovány. Jsme potěšeni nejen chválou, ale i tím, že jsme udělali něco chvályhodného. Těší nás, že jsme se stali přirozeným objektem schválení, i kdybychom se ve skutečnosti žádného schválení nedočkali, a jsme poníženi, když si uvědomíme, že jsme si oprávněně zasloužili obvinění od těch, s nimiž žijeme, i kdyby nám ve skutečnosti takový cit nikdo nedal najevo. Člověk, který si je sám vědom, že pozoroval přesně ta měřítká jednání, o nichž mu zkušenost říká, že jsou obecně sympatická, si s uspokojením uvědomuje patřičnost svého vlastního chování. Když ho vidí ve světle, ve kterém by ho viděl nestranný pozorovatel, zcela se ztotožní s motivy, které ho ovlivnily. S radostí a uznáním se ohlíží zpět na každou jeho složku, a i kdyby se lidé nikdy nedozvěděli, co udělal, nepohlíží na sebe ani tak pohledem, jakým na něj lidé skutečně hledí, ale pohledem, jakým by na něj hleděli, kdyby byli lépe informováni. Tuší potlesk a obdiv, kterého by se mu v tomto případě dostalo, a sám si tleská a obdivuje se ze sympatie s city, které ve skutečnosti opravdu neexistují, ale jejichž existenci brání pouhá neznalost obecnstva, s city, o nichž ví, že jsou přirozeným a běžným důsledkem takového jednání, které s tímto jednáním jeho představitost přísně spojuje a které si zvykl považovat za něco, co by z takového jednání mělo přirozeně a s patřičností vyplývat. Lidé dobrovolně obětovali život, aby po smrti získali věhlas, který si již nemohli užít. Jejich představitost v danou chvíli vytušila slávu, které se v budoucnosti měli těšit. Potlesky, které jim nikdy neměly znít v uších, myšlenky na obdiv, jehož důsledky neměli nikdy pocítit, si zahrávaly s jejich srdci, vytěsnily z jejich hrudí nejsilnější ze všech přirozených obav a strhly je k tomu, aby uskutečnili činy, které se zdají být téměř za hranicí lidských možností. Ale z pohledu reality určitě neexistuje velký rozdíl mezi schválením, které může být projeveno teprve tehdy, když už si si ho nemůžeme užít, a schválením, které skutečně nebude nikdy vyjádřeno, ale které by bylo poskytnuto, kdyby svět někdy patřičně pochopil skutečné okolnosti našeho chování. Jestliže to první má často tak prudké následky, nemůžeme se divit, že by to druhé bylo vždy vysoce oceňované.

6 Když Příroda utvářela člověka pro společnost, vybavila ho původní touhou dělat radost svým bratrům a původním odporem k jejich zraňování. Naučila ho pocítovat radost z jejich příznivých a bolest z jejich nepřijemných pohledů. Učinila pro něj jejich schválení tím nejlichotivějším a nejpříjemnějším, jen pro schválení samo, a jejich odsouzení tím nejvíce ponižujícím a nejurážlivějším.

7 Ale tato touha po schválení a tento odpor k odsouzení ze strany jeho bratří by ho samy o sobě neučinily vhodným pro společnost, pro kterou byl stvořen. Příroda ho proto vybavila nejen touhou být schvalován, ale také touhou být tím, co by mělo být schvalováno, neboli být tím, co on sám schvaluje na jiných lidech. Ta první touha by ho mohla pouze donutit, aby si přál jevit se vhodným pro společnost. Druhá byla nutná k tomu, aby v něm vyvolala touhu po tom, aby se

pro ni skutečně hodil. První ho mohla pouze nabádat k předstírání ctnosti a k zatajování nectnosti. Druhá byla nutná, aby ho nadchla skutečnou láskou k ctnosti a skutečným osklivěním si nectnosti. Zdá se, že u každé dobře formované mysli je z těch dvou tužeb silnější ta druhá. Pouze ti nejslabší a nejpovrchnější lidé mohou být tolik potěšeni chválou, o níž sami vědí, že je nezasloužená. Slabého člověka může někdy potěšit, ale moudrý člověk ji za všech okolností odmítá. Avšak i když moudrý člověk cítí pramálo radosti z chvály, když ví, že neexistuje nic chvályhodného, často pocituje nejvyšší radost, když dělá něco, o čemž ví, že je to chvályhodné, i když velmi dobře ví, že se za to nikdy žádné chvály nedočká. Nikdy pro něj nemůže být důležité získat schválení lidí tam, kde pro schválení není důvod. Někdy pro něj ani nemusí být příliš důležité získat schválení tam, kde si ho skutečně zaslouží. Ale být objektem, který si zaslouží schválení, pro něj musí být vždy předmětem nejvyššího zájmu.

8 Toužit po chvále nebo ji dokonce přijímat tam, kde pro ni není důvod, může být pouze důsledkem té nejopovrženější ješitnosti. Toužit po ní tam, kde si ji člověk opravdu zaslouží, znamená toužit pouze po tom, aby nám byl poskytnut ten nezákladnější akt spravedlnosti. Láska k zaslouženému věhlasu, ke skutečné slávě, třeba i jen pro ni samu a nezávislá na jakýchkoli výhodách, které z toho mohou plynout, není nehodná ani moudrého člověka. Někdy ji však zanedbává a dokonce jí pohrdá; a nikdy k tomu nemá větší sklon, než když je nejdokonaleji ujištěn o naprosté patřičnosti každého kousíčku svého chování. V takovém případě jeho sebeschválení nepotřebuje být potvrzeno schválením jiných lidí. Je samo o sobě dostatečné a je s ním spokojen. Toto sebeschválení, pokud není jedinou, pak je alespoň nejdůležitější věcí, po které může nebo by měl toužit. Láska k němu je láskou ke ctnosti.

9 Jako v nás láska a obdiv, které přirozeně cítíme k některým lidem, vyvolává přání stát se sami patřičnými objekty tak příjemných citů, tak v nás nenávisť a opovržení, které k nim přirozeně cítíme, vyvolává hrůzu z pouhé myšlenky, že bychom se jim v jakémkoli ohledu podobali. V tomto případě se také ani tak nebojíme myšlenky, že bychom byli nenávidění a opovrhovaní, jako myšlenky, že bychom si nenávisť a opovržení zaslouhovali. Máme hrůzu z myšlenky, že bychom udělali cokoli, co by nás učinilo patřičnými a oprávněnými objekty nenávisť a pohrdání našich bližních, a to i když máme naprostou jistotu, že tyto city nebudou proti nám ve skutečnosti nikdy namířeny. I kdyby člověk, který ve svém chování porušil všechny meze, které jako jediné stanovují jeho přijatelnost pro ostatní, byl potom naprosto dokonale ujištěn, že to, co udělal, bude navždy skryto před jakýmkoli lidským pohledem, stejně je to k ničemu. Když se na to podívá zpátky a vidí to ve světle, ve kterém by to viděl nestranný pozorovatel, zjistí, že se nemůže ztotožnit s žádnou pohnutkou, která to ovlivnila. Je zahanben a ohromen při pomyslení na to, co udělal, a nutně cítí velký stupeň hanby, které by byl vystaven, kdyby se jeho čin někdy stal veřejně známým. Jeho představitost také v tomto případě tuší pohrdání a posměch, od nichž ho nespasí nic

kromě neinformovanosti lidí, s nimiž žije. Přesto cítí, že je přirozeným objektem těchto citů a třese se při pomyslení na to, co by vytrpěl, kdyby se někdy zaměřily proti němu. Ale pokud to, čím je vinen, nebyla pouze jedna z nepřístojností, které jsou předmětem jednoduchého odsouzení, ale některý z těch odporných zločinů, které vyvolávají hnus a odpor, nikdy by na to nemohl pomyslet, kdyby měl alespoň nějaké zbytky citu, aby nepocítil veškerá ta muka hrůzy a výčitek. A i kdyby si byl jist, že se to nikdo nikdy nedozví a dokonce přesvědčil sám sebe, že neexistuje žádný Bůh, který by to pomstil, přesto by obě tyto emoce cítil natolik silně, že by mu zhořkl celý život; stále by se považoval za přirozený objekt nenávisti a rozhořčení všech svých bližních. A pokud by jeho srdce neotupělo z návyku na zločiny, nemohl by bez hrůzy a ohromení pomyslet dokonce ani na to, jak by se na něj lidé dívali, jaký by byl výraz jejich obličejů a jejich očí, pokud by ta strašná pravda někdy vyšla na povrch. Tyto přirozené záchvaty vyděšeného svědomí jsou démoni, mstící se fúrie, které v tomto životě pronásledují viníky, nedopřejí jim ani klidu, ani odpočinku, často je doženou k zoufalství a šílenství, neochrání je před nimi ani jistota utajení, úplně je od nich neodvedou žádné principy bezbožnosti a neosvobodí je nic než ten nejhнусnější a nejzavrženíhodnější ze všech stavů, naprostá necitlivost ke cti a hanbě, k nectnostem i ctnostem. Lidé s nejdopornější povahou, kteří při provádění těch nejhroznějších zločinů učinili tak chladnokrevná opatření, že se vyhnuli dokonce i podezření z viny, byli někdy hrůzou ze své situace dohnáni k tomu, aby z vlastního rozhodnutí odhalili, co by žádný lidský důvtip nikdy nemohl vypátrat. Doufali, že se přiznáním své viny, vystavením se zlosti svých zraněných spoluobčanů a nasycením pomsty, jejímiž patřičnými objekty se, jak si uvědomovali, stali, do své smrti smíří s přirozenými city lidí, alespoň ve své vlastní představitosti. Že budou schopni považovat se za méně hodné nenávisti a nelibosti, že budou do určité míry pykat za své zločiny a stanou se tak spíše objekty soucitu než hrůzy, že zemřou, bude-li to možné, v míru a odpuštění všech svých bližních. Ve srovnání s tím, co cítili předtím, se dokonce i tato představa zdá být štěstím.

10 Zdá se, že v takových případech naprosto vítězí hrůza z toho, že si člověk zaslouží být obviněn, nad hrůzou z toho, že bude obviňován, a to dokonce i u osob, které nelze podezírat z nadměrné jemnosti či citlivosti povahy. Aby zmírnily tu hrůzu, aby do určité míry zkrotily výčitky svého vlastního svědomí, podřídily se dobrovolně jak potupě, tak trestu, o němž věděli, že odpovídá jejich zločinům, ale kterému se současně mohly snadno vyhnout.

11 Ti, které jako jediné může potěšit chvála, o níž sami vědí, že je naprosto nezasloužená, jsou těmi nejlehkomyslnějšími a nejpovrchnějšími lidmi. Avšak nezasloužené výtky jsou často schopny těžce zasáhnout i lidi, kteří jsou nadprůměrně pevní. Takoví lidé se vskutku snadno naučí pohrdat bláhovými pohádkami, které tak často kolují ve společnosti a které díky své vlastní nesmyslnosti a nepravdivosti nikdy nežijí déle než po dobu několika týdnů nebo dnů. Ale nevinný člověk, i když je nadprůměrně pevný, je často nejen šokován, ale také

nesmírně ponížen vážným, i když nesprávným obviněním ze zločinu, zejména pokud je takové obvinění nešťastnou náhodou podporováno nějakými okolnostmi, které mu dodají nádech pravděpodobnosti. Je zahanben, když zjistí, že každý bude o jeho povaze smýšlet zle, že ho bude považovat za schopného takového zločinu. I když si je naprosto jist svou nevinou, často se zdá, dokonce i v jeho vlastní představitosti, že samo to obvinění vrhá na jeho charakter stín ostudy a potupy. Také jeho vlastní rozhořčení nad tak hrubým bezprávím, které však může být často nepřiměřené a někdy dokonce neschopné pomsty, je samo o sobě velice bolestným citem. Neexistuje větší trýznění lidského srdce než velká zlost, která nemůže být uspokojena. Nevinný člověk, vydaný na základě falešného obvinění z hanebného nebo odporného zločinu katovi, trpí tou nejkruťší ranou osudu, jakou vůbec může nevinný člověk trpět. Utrpení jeho mysli mohou být v tomto případě často větší než muka člověka, který trpí za podobné zločiny, jichž se však skutečně dopustil. Prostopášní zločinci, jako jsou běžní zloději a lupiči, mají často velice málo smyslu pro podlost svého vlastního jednání a nemají tedy žádné výčitky. Místo toho, aby se trápili spravedlností nebo nespravedlností trestu, byli vždy zvyklí dívat se na šibenici jako na osud, který na ně velice pravděpodobně dopadne. Proto když se tak opravdu stane, pouze se domnívají, že měli méně štěstí než někteří jejich kumpáni, a odevzdávají se svému osudu bez jakýchkoli jiných nepříjemných pocitů, než jaké vznikají ze strachu ze smrti; ze strachu, který u takto ničemných darebáků může být, jak často vidíme, tak snadno a úplně překonán. Na rozdíl od toho je nevinný člověk kromě nepříjemných pocitů, kterým tento strach může zavdat příčinu, ještě navíc mučen svým vlastním rozhořčením nad nespravedlností, která na něm byla spáchána. Padá na něj hrůza při pomyšlení na hanbu, kterou může trest vrhnout na jeho památku, a s nejprudší bolestí předvídá, že na něj nadále nebudou jeho nejmilejší přátelé a příbuzní vzpomínat s lítostí a láskou, ale s hanbou a dokonce s hrůzou z jeho domnělého hanebného chování. A bude se mu zdát, že stíny smrti se kolem něj sevřely s mnohem temnější a melancholičtější beznadějí, než jaká jim přirozeně patří. Takové osudné nehody se stávají – pro klid lidí v to musíme doufat – v kterékoli zemi velice zřídka; ale občas se stanou v každé zemi, dokonce i v těch, kde jsou soudy obecně spravovány velmi dobře. Když naposledy vydechl nešťastný Calas, muž mnohem pevnější, než je běžné (lámán v kole a upálen v Toulouse² za domnělou vraždu vlastního syna, když byl naprosto

² Dne 10. března 1762. Jean Calas byl kalvinista, jehož nejstarší syn se rozhodl zřítci se rodinné víry ve prospěch římskokatolické církve, aby se mohl stát obhájcem, ale potom v záchvatu výčitek spáchal sebevraždu. Jeho otec byl obviněn, že ho zavraždil, a bez jediného důkazu uznán vinným. Díky Voltairovu úsilí se nakonec dne 9. března 1765 konal nový soud. Calas byl prohlášen nevinným a jeho rodina obdržela odškodnění. Adam Smith určitě slyšel mnoho o této *cause célèbre*, když v letech 1764-5 pobýval osmnáct měsíců v Toulouse, a jeho vtip o Calasových posledních slovech mnichovi patří bezpochyby do jeho vzpomínek na debaty v té době.

nevinný), vypadal, že mu nevádí ani tak krutost trestu jako hanba, kterou nespravedlivé obvinění může vrhnout na jeho památku. Poté co byl lámán a právě měl být vržen do ohně, vyzval ho mnich, který byl popravě přítomen, aby se přiznal ke zločinu, za který byl odsouzen. Můj Otče, řekl Calas, dokážete přimět vy sám sebe, abyste uvěřil, že jsem vinen?

12 Osobám v tak nešťastných situacích nemůže nejspíš ta skromná filosofie, která omezuje své pohledy na tento život, nabídnout nic jiného než trochu útěchy. Všechno, co mohlo učinit život i smrt úctyhodnými, jim bylo sebráno. Jsou odsouzeny k smrti a věčné hanbě. Pouze náboženství jim může nabídnout nějakou skutečnou útěchu. Jen ono jim může říci, že to, co si lidé možná myslí o jejich jednání, prakticky není důležité, když to vševědoucí Soudce tohoto světa schvaluje. Jen ono jim může nabídnout představu jiného světa. Světa, kde je více upřímnosti, lidskosti a spravedlnosti než v tom současném; kde bude jejich nevinost ve správnou chvíli vyhlášena a jejich ctnost definitivně odměněna. A tentýž velký princip, který jediný dokáže zasáhnout triumfující nectnost hrůzou, poskytne zneuctěné a zraněné nevinosti jedinou skutečnou útěchu.

13 U menších přestupků stejně jako u velkých zločinů se často stává, že je citlivý člověk zasažen nespravedlivým obviněním mnohem více než opravdový zločinec skutečnou vinou. Záletná žena se směje dokonce i dobře podloženým domněnkám, které o jejím chování kolují. I ta nejméně podložená domněnka stejného druhu je pro nevinnou pannu smrtelnou ranou. Osoba, která se vědomě proviní hanebným činem, si jen málokdy, a věřím, že to můžeme říci jako obecné pravidlo, uvědomuje jeho hanebnost a osoba, která je na takové provinění navyklá, si ji neuvědomuje prakticky vůbec.

14 Když každý člověk, dokonce i s průměrnou inteligencí, tak lehce pohrdá nezaslouženou chválou, zaslouží si věnovat určitou pozornost tomu, jak se stane, že nezasloužené výtky často mohou tak těžce zasáhnout člověka s tím nejzdravějším a nejlepším úsudkem.

15 Jak jsem již měl příležitost pozorovat,³ je téměř ve všech případech bolest mnohem pronikavějším citem, než opačná a odpovídající radost. Bolest nás téměř vždy stlačuje pod běžný nebo, dá se říci, přirozený stav našeho štěstí mnohem více, než nás radost nad takový stav pozvedá. Citlivý člověk má sklon cítit se více ponížěn oprávněným pokáráním, než nakolik ho povznáší oprávněná chvála. Moudrý člověk s pohrdáním odmítá nezaslouženou chválu za všech okolností, ale často velice těžce pociťuje nespravedlivost nezasloužených výtek. Pokud dopustí, aby byl chválen za něco, co neudělal, pokud si připíše zásluhy, které mu nepatří, pak cítí, že je vinen sprostou lží a nezaslouží si obdiv, ale pohrdání právě těch, kteří byli chybně přivedeni k tomu, aby ho obdivovali. Snad mu může přinést trochu opodstatněného potěšení, když zjistí, že ho mnoho lidí

³ I.iii.I.3.

považovalo za schopného učinit něco, co neučinil. Ale i když může být svým přátelům zavázán za jejich příznivý názor, cítil by se vinen tou nejnižší podlostí, kdyby je hned nevyvedl z omylu. Jen málo ho těší dívat se na sebe ve světle, ve kterém ho vidí jiní lidé, když si je vědom, že kdyby znali pravdu, dívali by se na něj zcela jinak. Slabý člověk je však často velice potěšen, když se vidí v tomto falešném a klamném světle. Připisuje si zásluhy za každý chvályhodný čin, který je mu připisován, a předstírá zásluhy za mnohé činy, u nichž by nikdo ani nepomyslel na to, aby mu je připisoval. Předstírá, že udělal, co nikdy neučinil, že napsal, co napsali jiní, že vynalezl, co objevili jiní, a vede ho to ke všem těm bídným nectnostem plagiátorství a sprostého lhaní. Ale zatímco žádný člověk s průměrně dobrým úsudkem nemůže načerpat mnoho radosti, je-li mu neprávem připisován chvályhodný čin, který nikdy nevykonal, může i moudrý člověk trpět velkou bolestí z toho, že mu byl vážně a neprávem připsán zločin, který nikdy nespáchal. V tomto případě Příroda učinila bolest nejen pronikavější, než je opačná, tomu odpovídající radost, ale učinila ji pronikavější v mnohem větší míře, než je obvyklé. Odmítnutí zbaví člověka naráz hloupé a směšné radosti, ale ne vždy ho zbaví bolesti. Když odmítá zásluhy, které jsou mu připisovány, nikdo nepochybuje o jeho pravdomluvnosti. Může se však o ní pochybovat, když odmítá zločin, z něhož byl nařčen. Je současně rozrušen falešností nespravedlivého nařčení a těžce zasažen tím, když zjistí, že nemá žádnou důvěru. Cítí, že jeho pověst nestačí na to, aby ho ochránila. Cítí, že si jeho bratři, kteří ho zdaleka nevidí v tom světle, v němž by se jim tak strašně toužil jevit, myslí, že je schopen dopustit se toho, z čeho je nařčen. Zcela přesně ví, že vinen nebyl. Naprosto přesně ví, co udělal, ale nejspíš nikdo není schopen zcela přesně vědět, co je schopen udělat. Co může nebo nemůže připustit podivná povaha jeho vlastní mysli, je nejspíš pro každého člověka více či méně věcí pochybností. Důvěra a dobré mínění jeho přátel a sousedů mu mohou více než cokoli jiného ulevit od těch nejnepříjemnějších pochyb, jejich nedůvěra a nepříznivý názor pochyby zesílí. Sám si může být naprosto jist, že je jejich nepříznivý soud chybný, ale tato jistota může být jen zřídka tak velká, aby tomuto soudu zabránila udělat na něj určitý dojem. A čím větší je jeho vnímavost, čím větší jeho citlivost, zkrátka čím je tento člověk hodnotnější, tím větší bude pravděpodobně i tento dojem.

16 Souhlas i nesouhlas citů i soudů cizích lidí s našimi vlastními má pro nás ve všech případech, toho je třeba si všimnout, větší nebo menší význam, a to přesně v takovém poměru, jak si jsme my sami více nebo méně jisti patřičností svých citů, správností svých vlastních soudů.

17 Citlivý člověk může někdy pociťovat velké rozpaky i v případě, že by se měl poddat velkému množství toho, co může být nazýváno vznešenými city: třeba svému rozhořčení z křivdy, která mohla být spáchána buď na něm, nebo na jeho příteli. I když chce pouze jednat statečně a učinit po právu, má úzkostlivý strach, aby kvůli přílišné prudkosti svých emocí opravdově neublížil někomu jinému, kdo ačkoli není nevinný, nemusí nést tak velikou vinu, jak se v první

chvíli zdálo. Soud jiných lidí je pro něj v tomto případě nanejvýš důležitý. Jejich schválení je tím nejléčivějším balzámem, jejich odsouzení tím nejhořčejším a nejmučivějším jedem, který může být nalit do jeho znepokojené mysli. Když je zcela spokojen s každým kouskem svého jednání, pak je pro něj soud jiných lidí často méně důležitý.

18 Existují některé velice ušlechtilé a krásné druhy umění, ve kterých může být stupeň dokonalosti určen pouze určitou jemností vkusu, jehož verdikt se však vždy jeví do určité míry nejistým. A pak existují jiné, ve kterých úspěch umožňuje buď jasné vysvětlení, nebo uspokojujivý důkaz. Mezi kandidáty dokonalosti v těchto rozdílných druzích umění je obava z veřejného mínění vždy mnohem větší v té první skupině než ve druhé.

19 Krása poezie je věcí takové jemnosti, že si mladý začátečník stěží může být jist, že ji dosáhl. Proto mu nic nepůsobí větší požitek než příznivé soudy jeho přátel a veřejnosti a nic ho neničí víc než opačný soud. Příznivé soudy podporují dobré mínění, které si dychtivě utváří o svých vlastních výkonech, nepříznivé soudy tímto míněním otrásají. Zkušenost a úspěch mu časem mohou dát trochu víc důvěry v jeho vlastní úsudek. Avšak v kteroukoli dobu je náchylný k tomu, aby ho nepříznivý soud veřejnosti těžce zasáhl. Racine byl tak znechucen netečným přijetím své *Faidry*, snad té nejlepší tragédie, která kdy v jakém jazyce existovala, že se rozhodl přestat psát divadelní hry, i když byl v plné životní síle a na vrcholu svých schopností. Tento velký básník často říkal svému synovi, že ta nejhorší a nejnestydatější kritika mu vždy způsobila víc bolesti, než kolik radosti mu kdy přineslo nejvznešenější a nejoprávněnější chvalořečení.⁴ Mimořádná Voltairova citlivost na sebemenší kritiku podobného druhu je dobře známa každému.⁵ Báseň *The Dunciad* Alexandra Popea je věcnou památkou na to, jak moc byl tento nejslušnější, ale i nejvytříbenější a nejlibozvučnější ze všech anglických básníků zasažen kritikou těch nejubožejších a nejnicotnějších autorů.⁶ O Thomasi Grayovi (který k Miltonově vznešenosti připojil Popeovu vytříbenost a libozvučnost a kterému by nechybělo nic k tomu, aby se stal snad největším básníkem anglického jazyka, než aby

⁴ Racinova *Faidra* měla premiéru 1. ledna 1677. Její malý úspěch byl částečně způsoben spiknutím nepřátelské kliky, která angažovala Nicolase Pradona, aby ve hře *Phèdre et Hippolyte*, která měla premiéru o dva dny později, zpracoval stejný námět. Moderní badatelé jsou toho názoru, že Racinův ústup od dramatické tvorby na dvanáct let měl více než jednu příčinu – jeho jmenování královským dějepiscem, návrat k náboženství a nevoli nad spiknutím proti úspěchu *Faidry*. Poslednímu z nich přikládají nejmenší váhu.

⁵ Případ, který měl Smith pravděpodobně na mysli, je Voltairův hněv kvůli odsouzení eposu *La Henriade* lordem Kamesem v *Základech kritiky*. Voltaire se nespokojil se zsměšením *Základů kritiky* v recenzi a při několika dalších příležitostech ukázal, že Kamesovi kritiku nezapomene a nepromine.

⁶ Satirická báseň Alexandra Popea *The Dunciad* (Blbiáda) je namířena proti celé řadě jeho kritiků, ale zejména (ve své první verzi z roku 1728) proti Lewisi Theobaldovi, který napadl Popeovo vydání Shakespeara.

toho býval napsal o něco víc) se říká, že byl tak uražen hloupou a neslušnou parodií na dvě ze svých nejlepších ód, že se již nikdy více nepokusil o žádné významné dílo.⁷ Tito muži pera, kteří jsou ceněni za to, co se nazývá krásnou prózou, se do určité míry přiblížili přecitlivělosti básníků.

20 Na rozdíl od toho matematici, kteří mají nejspíš největší jistotu, co se týče jak pravdivosti, tak důležitosti svých objevů, jsou často velice lhostejní k přijetí, se kterým se mohou setkat ze strany veřejnosti. Dva největší matematici, se kterými jsem měl tu čest se znát, a věřím, že to jsou dva největší matematici, kteří žili v mé době, Dr. Robert Simson z Glasgowa a dr. Matthew Stewart z Edinburghu,⁸ patrně nikdy nepocítili ani to nejmenší znepokojení z přehlížení, se kterým přezírává veřejnost přijala některé z jejich nejcennějších prací. Významné dílo sira Isaaka Newtona, jeho *Matematické základy přírodovědy*, bylo, jak mi bylo řečeno, po několik let veřejností přehlíženo. Je pravděpodobné, že klid tohoto velkého muže nebyl kvůli tomu nikdy narušen ani na čtvrt hodiny. Fyzikové se ve své nezávislosti na veřejném mínění téměř blíží matematikům a ve svém mínění o přínosu svých vlastních objevů a pozorování se těší stejné míře jistoty a klidu.

21 Mravní zásady těchto různých druhů mužů pera jsou snad někdy poněkud ovlivněny tímto velkým rozdílem v jejich situaci ve vztahu k veřejnosti.

22 Matematici a fyzici, díky své nezávislosti na veřejném mínění, nemají velké pokušení vytvářet kliky a kout pikle, ať již kvůli podpoře vlastní reputace nebo k jejímu potlačení u svých rivalů. Jsou to téměř vždy lidé s velmi přátelskou prostotou chování, kteří žijí navzájem v dobrém souladu, navzájem podporují svou

⁷ Dvě pindarovské ódy Thomase Graye, *Cesta poezie a Bard* (1757) byly parodovány Robertem Lloydem a Georgem Colmanem starším v ódě *To Obscurity* (Na nezrozumitelnost), která byla publikována spolu s druhou ódou *To Oblivion* (Na zapomnění), parodující báseň *Ode to Memory* (Óda na paměť) Grayova přítele Williama Masona. Masona to skutečně zranilo, ale existují pochybnosti, zda to zranilo i Graye. Alespoň navenek přijal Gray tuto parodii dobře. Viz R. Halsband *A Parody of Thomas Gray, Philological Quarterly*, xxii (1943), 255–66.

Ke Smithově chvále Graye viz LRBL ii.96 (Lothian ed., 123), kde Smith říká, že ani ty nejlepší z Horatiových ód nejsou tak dobré jako ódy Grayovy. Viz též zprávu v časopisu *The Bee*, iii (11. května 1791), 6 o názorech vyslovených Smithem v rozhovoru poskytnutém v roce 1780: „Ve stejnou chvíli zmínil Grayovy ódy, které Johnson tak naprosto ztratil, a podle mého skromného názoru velice oprávněně, jako normu dokonalosti v lyrice.“ Smith používá verš z *Cesty poezie* („Yet oft, before his infant eyes, would run“) jako příklad ve své eseji *Anglická a italská poezie*, 21, napsané po roce 1781 (a publikované v *Esejích na filosofická témata*).

⁸ Robert Simson (1687–1768), profesor matematiky na univerzitě v Glasgowě v letech 1711–1761. Matthew Stewart (1717–1785), profesor matematiky na univerzitě v Edinburghu v letech 1747–1775. Matthew Stewart, otec Dugalda Stewarta, byl Smithův spolužák, přičemž oba byli Simsonovými žáky. Rae (*Život*, 11) připomíná, že když Smith napsal, že tito dva muži byli největšími matematiky, se kterými se znal, byl také po mnoho let přítelem d’Alamberta.

dobrou pověst, nespřádají žádné úklady, aby si zajistili veřejnou chválu, ale jsou potěšeni, když jsou jejich práce uznávány, a nejsou příliš rozmrzelí nebo rozzlobení, když jsou opomíjeni.

23 U básníků nebo u těch, kteří jsou ceněni za to, co se nazývá krásnou prózou, tomu tak vždy není. Velice inklinují k vytváření určitých literárních frakcí. Každá klika je často otevřeně a téměř vždy alespoň tajně zavilým nepřitelem renomé všech ostatních a používá všechny podlé druhy intrik a podbízení, aby změnila veřejné mínění ve prospěch prací vlastních členů a v neprospěch prací nepřátel a rivalů. Ve Francii nebylo pro Despréauxe a Racina pod jejich úroveň postavit se do čela kliky za účelem snížení reputace nejprve Quinaulta a Perraulta a poté Fontenella a La Motta, a dokonce zahrnout dobrého La Fontaina určitým druhem velmi neuctivých poznámek.⁹ V Anglii nepovažoval laskavý Joseph Addison za nehodno své jemné a zdrženlivé povahy postavit se do čela malého spolku stejného druhu, aby omezil rostoucí věhlas Alexandra Popea.¹⁰ Fontenelle měl při psaní životopisů a charakteristik členů akademie věd, společnosti matematiků a fyziků, často příležitost oslavovat laskavou přívětivost jejich povah; vlastnost, která – jak si všiml – byla mezi nimi tak rozšířená, jako by byla charakteristickou spíše pro celou skupinu těchto učenců než pro jednotlivce.¹¹ Nezdá se, že by d’Alembert, který psal životopisy a charakteristiky členů Francouzské akademie, společnosti básníků a spisovatelů (nebo těch, kteří jsou za ně pokládáni), měl tak často příležitost k poznámce tohoto druhu a nikde se neodvažuje označit tuto láskyhodnou vlastnost za charakteristickou pro třídu literátů, které oslavoval.¹²

⁹ Boileau (Nicolas Boileau-Despréaux) a Racine, kteří byli blízkými přáteli, obhajovali v „Querelle des anciens et des modernes“ klasiky. Boileau parodoval dramatika Philippa Quinaulta. Charles Perrault, Fontenelle a Houdar de La Motte obhajovali v „Querelle“ modernisty. Perraultova báseň *Siècle de Louis le Grand* byla napadena Boileauem. Fontenellovo přijetí do Académie française bylo čtyřikrát zablokováno Racinem, Boileauem a jejich přáteli. La Motte neopatrně ukázal svou „moderní“ adaptaci Homérovy *Iliady* Boileauovi, který si z ní ztropil legraci. La Fontaine podporoval příznivce klasiky a byl spolu s Racinem, Boileauem a Molièrem členem známého literárního kruhu. Smith pravděpodobně poukazuje na zprávu Louise Racina ve *Vzpomínkách* na svého otce, že Molière jednou protestoval, když si ostatní dobírali La Fontaina, a že mu obvykle kvůli jeho bezelstnosti říkali „le bonhomme“ (prostáček, dobrotisko). *Oeuvres de J. Racine*, ed. Mesnard (Paris, 1912), i.270.

¹⁰ Pope se v roce 1715 hádal s Addisonem kvůli tomu, že označil veršovaný překlad Homéra od Thomase Tickella za přesnější než Popeův. Jeho nevole se projevila v několika verších, které byly napsány v této době, ale zveřejněny později (a dobře známy z upravené podoby v *An Epistle to Dr. Arbuthnot*), v nichž se vysmívá Addisonovi a jeho „malému senátu“. Neexistuje žádný důkaz pro Smithův názor, že Addisonův literární kroužek byl založen za účelem odsuzování Popea.

¹¹ Fontenelle byl sekretářem Académie des Sciences od roku 1699 do roku 1740, a napsal krásně stylizované *éloges* (nekrology) zesnulých členů. Obecné pozorování citované Smithem pochází z konce *éloge* Lemeryho.

- 24 Naše nejistota ohledně vlastního přínosu a náš strach smýšlet o něm příznivě by společně přirozeně stačily k tomu, abychom toužili poznat názor, který na něj mají jiní lidé; být nadprůměrně povzneseni, je-li jejich názor příznivý, a nadprůměrně uraženi, je-li tomu naopak. Ale neměly by nás vést k tomu, abychom toužili získat příznivý názor nebo se vyhnout nepříznivému názoru pomocí intrik a úkladů. Jestliže někdo podplatil všechny soudce, pak mu ani to nejednomyslnější rozhodnutí soudu, i kdyby mu mohlo vyhrát spor, nemůže poskytnout jistotu, že byl v právu. A pokud vedl svůj soudní spor pouze proto, aby se ujistil, že byl v právu, pak neměl soudce nikdy podplácet. Ale i když si přál zjistit, že byl v právu, stejně si přál i vyhrát svůj spor. A proto soudce podplatil. Kdyby pro nás chvála neměla žádný jiný význam, než že by sloužila jako důkaz naší vlastní chvályhodnosti, nikdy bychom se ji nesnažili získat nepoctivými prostředky. Ale ačkoli pro moudré lidi má, alespoň ve sporných případech, tento zásadní význam, má určitý význam i sama o sobě. A proto se (za takových okolností je opravdu nemůžeme nazývat moudrými muži) muži stojící vysoko nad hladinou průměrnosti občas pokoušeli získat si chválu i vyhnout se obvinění velice nepoctivými prostředky.
- 25 Chvála a obvinění vyjadřují to, co skutečně je; chvályhodnost a trestuhodnost vyjadřují, jaké by přirozeně měly být city jiných lidí týkající se naší povahy a jednání. Láska ke chvále je touhou získat příznivé city našich bratří. Láska ke chvályhodnosti je touha stát se patričními objekty těchto citů. Do této míry se tyto dva principy podobají a jsou si navzájem blízké. Obdobně blízký vztah a podobnost jsou také mezi hrůzou z obvinění a hrůzou z trestuhodnosti.
- 26 Člověk, který touží udělat – nebo který skutečně udělá – chvályhodný čin, bude pravděpodobně toužit po chvále, která mu náleží, a někdy snad dokonce i po ještě větším schválení. Ty dva principy jsou v tomto případě navzájem smíchány. Někdy nemusí ani on sám vědět, nakolik bylo jeho jednání ovlivněno jedním z nich a nakolik druhým. Určitě tomu tak téměř vždy bude u jiných lidí. Ti, kteří inklinují k tomu, snížit hodnotu jeho jednání, ho z větší části nebo úplně připisují pouhé lásce ke chvále, neboli tomu, co nazývají pouhou ješitností. Ti, kteří inklinují k příznivějšímu názoru na jeho jednání, ho z větší části nebo úplně připisují lásce ke chvályhodnosti, lásce k tomu, co je na lidském jednání skutečně úctyhodné a šlechetné, touze po tom nejen získat, ale i zasloužit si uznání a pochvalu svých bratří. Představivost přihlížejícího zbarvuje toto jednání jednou nebo druhou barvou buď podle toho, jak je zvyklý uvažovat, nebo podle zálibení nebo nelibosti, které může cítit k osobě, o jejíž jednání se jedná.

¹² D' Alembert se stal sekretářem Académie française v roce 1772 a napsal *éloges* členů, kteří zemřeli v období 1700–1772.

27 Někteří mrzutí filosofové, usuzující o lidské povaze, učinili, co obvykle dělají popudliví jedinci, posuzují-li jednání někoho jiného, a připsali lásce ke chvále, neboli tomu, co nazývají ješitností, každý čin, který by měl být připsán lásce ke chvályhodnosti. Budu mít ještě příležitost popsat některé jejich systémy, ale v tuto chvíli se nebudu zdržovat jejich zkoumáním.¹³

28 Velice málo lidí se dokáže spokojit se svým vlastním soukromým vědomím, že získali takové vlastnosti nebo uskutečnili takové akce, které u jiných lidí obdivují a považují za chvályhodné, pokud není současně všeobecně uznáváno to, že takové vlastnosti mají nebo takové akce uskutečnili. Neboli jinými slovy, aniž skutečně získali tu chválu, kterou považují za patřičnou pro své vlastnosti nebo činy. V tomto ohledu se však lidé navzájem liší. Někteří vypadají, že je chvála nezajímá, když jsou v duchu naprosto spokojeni, že dosáhli chvályhodnosti. U jiných se zdá, že usilují mnohem méně o chvályhodnost než o chválu.

29 Nikdo nemůže být naprosto nebo aspoň únosně spokojen, že se ve svém jednání vyhnul všemu, co by ho činilo provinilým, pokud by se současně nevyhnul také obvinění nebo výtkám. Moudrý člověk může často zanedbávat chválu, i když si ji nejvíce zasloužil, ale ve všech věcech s vážnými důsledky se bude co nejpozorněji snažit usměrňovat své chování tak, aby se vyhnul nejen provinilosti, ale v co největší míře i každému možnému přičítání viny. Je pravda, že se nikdy nevyhne obvinění tím, když udělá něco, o čem si myslí, že se tím proviní – opomenutím jakékoli své povinnosti nebo zanedbáním nějaké příležitosti udělat něco, o čem si myslí, že je to opravdu velmi chvályhodné. Ale s těmito omezeními se tomu bude co nejúzkostlivěji a nejpečlivěji vyhýbat. Ukazovat velkou snahu o chválu, dokonce i o chvályhodné činy, je zřídka známkou velké moudrosti, ale obecně to ukazuje na určitou míru slabosti. Ale jestliže se člověk úzkostlivě snaží vyhnout se tomu, aby na něj dopadl stín obvinění nebo výtek, pak v tom není žádná slabost, ale obvykle ta nejchvályhodnější rozvážnost.

30 „Mnoho lidí,“ říká Cicero, „pohrdá slávou, i když se jich přitom velice prudce dotýkají neoprávněné výtky, a to velice rozporuplně.“¹⁴ Zdá se však, že tato rozporuplnost vychází z neměnných principů lidské povahy.

31 Vševedoucí Autor Přírody v tomto ohledu učí člověka cítit city a soudy svých bratří; být více nebo méně potěšen, když schvalují jeho jednání, a být více nebo méně zraněn, když ho neschvalují. Stvořil člověka, mohu-li to tak říci, okamžitým soudcem lidí. A v tomto směru, stejně jako v mnoha jiných, ho stvořil dle

¹³ Smith má na mysli zejména Mandevilla. Viz VII.ii.4, zejména § 7. Smith zde užívá množné číslo, které se bezpochyby váže na množné číslo v názvu kapitoly VII.ii.4, ve které byl v předchozích vydáních přiřazen k Mandevillovi také La Rochefoucauld. Ale když Smith psal tuto část pro 6. vydání, byl již veden k vypuštění odkazů na La Rochefoucaulda. A v § 7, o doktríně, že morální motivy mohou být redukovány na ješitnost, byl opravdu vždy odkaz pouze na samotného Mandevilla.

¹⁴ Cicero, *O povinnostech*, I.xxi.71.

své vlastní představy a ustanovil ho svým místodržitelem na zemi, aby dohlížel na chování svých bratří. Oni se od přírody učí uznávat ty pravomoci a kompetence, které mu tak byly svěřeny, aby byli více nebo méně pokořeni a zasaženi, když si přivodili jeho pokárání, a aby byli více nebo méně povzneseni, když dosáhli jeho chvály.

32 Ale i když byl člověk takto ustanoven okamžitým soudcem lidí, byl jím učiněn pouze pro první instanci; a odvolání se překládá od jeho rozsudku k mnohem vyššímu tribunálu, k tribunálu jejich vlastního svědomí, k tribunálu pozorovatele, o němž se předpokládá, že je nestranný a dobře informovaný, k tribunálu člověka ve svém vlastním srdci, k tomu velkému soudci a arbitrovi jejich jednání. A kompetence těchto dvou tribunálů se zakládají na principech, které i když se v určitém ohledu podobají a jsou si blízké, jsou ve skutečnosti odlišné a vzdálené. Kompetence člověka vně se zakládají na touze po reálně uskutečněné chvále a na odporu k reálně uskutečněnému obvinění. Kompetence člověka uvnitř se zcela zakládají na touze po chvályhodnosti a na odporu k trestuhodnosti; na touze po tom, aby měl takové vlastnosti a konal takové činy, jaké obdivujeme u jiných lidí, a na obavě z toho, aby neměl ty vlastnosti a nekonal takové činy, které nenávidíme a kterými pohrdáme u jiných lidí. Kdyby nás člověk vně chválil buď za činy, které jsme nevykonali, nebo za pohnutky, které na nás neměly vliv, člověk uvnitř může tu chválu a povznesení mysli, které by jinak takové bezdůvodné ovace mohly vyvolat, okamžitě usadit tím, že nám řekne, že když víme, že si je nezasloužíme, stali bychom se jejich přijetím opovržením hodnými. Pokud nás naopak člověk vně bude kárat za činy, které jsme neučinili, nebo za pohnutky, které neměly vliv na činy, které jsme vykonali, člověk uvnitř může okamžitě opravit tento nesprávný soud a ujistit nás, že v žádném případě nejsme patřičným objektem těch výtek, které se na nás tak nespravedlivě snesly. Ale v tomto a v některých dalších případech se člověk uvnitř zdá někdy jakoby užaslý a zmatený prudkostí a křikem člověka vně. Zdá se, že síla a hlasitost, se kterými je na nás někdy chrлено obviňování, otupuje a ochromuje náš přirozený smysl pro chvályhodnost a provinilost a že soudy člověka uvnitř, i když se snad zcela nezměnily a nepřevrátily, byly natolik otřeseny ve své stálosti a pevnosti svých rozhodnutí, že jejich přirozený účinek na zajištění klidu mysli je často do značné míry zrušen. Sotva si troufneme dát si rozhřešení, když to vypadá, že nás všichni naši bratři hlasitě obviňují. Zdá se, že se domnělý nestranný pozorovatel našeho jednání vysloví v náš prospěch se strachem a váháním, když mínění všech skutečných pozorovatelů, mínění těch, jejichž očima a z jejichž pohledu se na to snaží dívat, je jednomyslně a vehementně proti nám. V takových případech se objeví v srdci tento polobůh, který je, stejně jako polobozi básníků, částečně nesmrtelného a částečně také smrtelného původu. Jsou-li jeho soudy pevně a neměnně řízeny smyslem pro chvályhodnost a provinilost, zdá se, že jedná přiměřeně svému božskému původu. Ale dopustí-li, aby byl užaslý a zmatený soudy neinformovaného a podlého člověka, odkryje své spojení se smrtelností a zdá se, že jeho jednání odpovídá spíše jeho lidské než božské části původu.

33 V takových případech spočívá jediná účinná útěcha poníženého a sklíčeného člověka v odvolání se k ještě vyššímu tribunálu, k tribunálu vševidoucího Soudce světa, jehož oko nikdy nemůže být oklamáno a jehož soudy nemohou být nikdy převráceny. Pevná důvěra v neomylnou charakternost tohoto vysokého tribunálu, před kterým bude jeho nevinnost v pravý čas veřejně vyhlášena a jeho ctnost s konečnou platností odměněna, ho sama o sobě může podpořit při slabosti a malomyslnosti jeho vlastní mysli, při znepokojení a ohromení toho člověka v srdci, kterého příroda ustanovila – v tomto životě – velkým strážcem nejen jeho nevinnosti, ale i jeho klidu. Jeho štěstí v tomto životě je tak při mnoha příležitostech závislé na pokorné víře a očekávání příštího života; na víře a očekávání, které jsou hluboce zakořeněné v lidské povaze, které mohou samy podporovat jeho ušlechtilé myšlenky na jeho vlastní ctihodnost, mohou samy osvětlit hrozné vyhlídky na jeho stále se přibližující smrtelnost a uchovat jeho dobrou náladu za všech nejhorších pohrom, kterým může být kvůli neuspořádanosti tohoto života někdy vystaven. Na tom, že existuje nějaký příští svět, kde se každý dočká opravdové spravedlnosti, kde každý bude náležet k těm, kteří mu jsou z pohledu mravních a intelektuálních hodnot rovni. Kde majitel těch skromných nadání a ctností, které se v tomto životě, potlačeny osudem, neměly příležitost projevit, které byly neznámy nejen veřejnosti, ale o nichž si on sám vůbec nebyl jist, že je má, a pro něž se dokonce i člověk v srdci mohl sotva odvážit poskytnout mu nějaký jasný a zřetelný důkaz, kde tato skromná, tichá a neznámá zásluha bude kladena na stejnou úroveň s těmi, kteří na tomto světě požívali nejvyšší vážnosti a kterým bylo, na základě výhodnosti jejich postavení, umožněno vykonat ty nejoslnivější a nejskvělejší činy, a někdy i nad ně. To je dogma, v každém ohledu tak posvátné, tak pohodlné pro slabost lidské povahy a tak lichotivé pro její ušlechtilost, že se slušný člověk, který má tu smůlu, že o něm pochybuje, nejspíš nemůže vyhnout tomu, aby si co nejméně a nejdychtivěji nepřál věřit v něj. Toto dogma by bývalo nikdy nemohlo být vystaveno opovržení posměváčků, kdyby rozdělání odměn a trestů, o němž nás někteří z jeho nejhorlivějších zastánců učí, že bude v příštím světě uskutečněno, nebylo často v přímém rozporu se všemi našimi mravními city.

34 To, že se horlivý lichotník často těší větší přízni než věrný a platný služebník, že přítomnost a patolízalství jsou často kratší a jistější cestou k povýšení než vysloužené zásluhy a že agitace ve Versailles nebo u britského dvora má často hodnotu dvou polních tažení do Německa nebo do Flander, je nářek, který jsme všichni slyšeli od mnoha ctihodných, ale nespokojených starých důstojníků. Avšak to, co je považováno za největší potupu dokonce i pro slabost pozemských vládařů, bylo připsáno božské dokonalosti jako akt spravedlnosti, a oddaná služba, veřejné i soukromé uctívání Božstva, byly, dokonce i čestnými a schopnými lidmi, označeny za jediné ctnosti, které mohou v příštím životě buď opravňovat k odměně, nebo ke zproštění trestu. Byly to ctnosti snad nejhodnější k jejich postavení

a takové, v nichž oni sami nejvíce vynikali. A všichni máme přirozený sklon přeceňovat znamenitost své vlastní povahy. V projevu, který pronesl výřečný a moudrý Massillon,¹⁵ když žehnal standartám catinatského pluku, je následující promluva k důstojníkům: „Na vaší situaci je, pánové, nejpohodlnější, že v tvrdém a bolestném životě, ve kterém někdy služba a povinnost zacházejí dále než přísinnost a tvrdost těch nejasketičtějších klášterů, vždy nadarmo trpíte pro příští život a často dokonce i pro tento život. Běda! Osamocený mnich ve své cele, který je povinen umrtvit své tělo a podřídít ho duchu, je podporován vírou v zaručenou odměnu a tajným posvěcením milosti, která změkčí jeho Pána. Ale vy, na smrtelné posteli, odvážíte se Jemu vylíčit svou únavu a každodenní útrapy svého povolání? Odvážíte se Jeho žádat o nějakou odměnu? A ve všem tom úsilí, které jste vynaložili, ve všem násilí, které jste spáchali sami na sobě, co je zde takového, že by to On měl položit na svůj vlastní účet? Nejlepší dny vašeho života však byly obětovány vašemu povolání a deset let služby opotřebovalo vaše tělo více, než by to snad udělal celý život v pokání a umrtvování. Běda, mí bratři, jediný den takového utrpení věnovaný Pánu by vám snad zajistil věčné štěstí. Jediný čin, svou povahou namáhavý a věnovaný Jemu, by vám snad zajistil dědičnost svatých. A vy jste všechno toto učinili, a marně, pro tento svět.“

35 Takto srovnávat jalové umrtvování v klášteře se zušlechťujícími strastmi a nebezpečími války, předpokládat, že jeden den nebo jedna hodina strávená v klášteře má v očích velkého Soudce světa větší váhu než celý život prožitý se ctí jako voják, je jistě v rozporu se všemi našimi mravními city, se všemi principy, kterými nás příroda naučila řídit naše opovržení nebo obdiv. Je to však tento přístup, který, zatímco vyhradil nebeské oblasti pro mnichy a řádové bratry nebo pro ty, jejichž chování a mluva připomínají chování a mluvu řeholníků, zatratil do pekla všechny hrdiny, všechny státníky a zákonodárce, všechny básníky a filosofy minulosti. Všechny ty, kteří něco vynalezli, vylepšili, nebo kteří vynikli v oblastech, které přispívají k živobytí, k pohodlí nebo ke zkrášlení lidského života, všechny velké ochránce, učitele a dobrodince lidstva. Všechny ty, jimž náš přirozený smysl pro chvályhodnost nutí připisovat nejvyšší zásluhy a nejušlechtlejší ctnosti. Můžeme se divit, že tak podivné použití tohoto nejváženějšího dogmatu ho někdy vystaví pohrdání a posměchu minimálně ze strany těch, kteří nejspíš sami neměli velkou zálibu nebo náklonnost pro zbožné a rozjímavé ctnosti?¹⁶

¹⁵ Jean Baptiste Massillon (1663–1742), biskup clermontský. Úryvek se objevuje v „Discours prononcé à une bénédiction des drapeaux du régiment de Catinat“, obvykle spojeném s „La Petit Carême“; *Oeuvres complètes* (Paříž 1821), i.273–4.

¹⁶ Viz Voltaire: Vous y grillez sage et docte Platon, Divin Homere, eloquent Ciceron, etc. [Původní poznámka A. S.]

Zde na roštu lze vidět Platona, božského Homéra, ctnostného Solona, atd. (*La Pucelle d'Orléans; Oeuvres complètes*, ed. Besterman et al., Genève, 1968–, 7.348.). Český překlad Radovana Krátkého, Voltaire, *Panna*, Zpěv pátý, SNKLU, Praha 1963, str. 82.

O vlivu a autoritě svědomí

1 Ale i když schválení vlastním svědomím může jen ojediněle, v mimořádných případech, uspokojit slabost člověka, i když mu svědectví domnělého nestranného pozorovatele, velkého podnájemníka jeho srdce, samo o sobě nemůže pomoci, přesto vliv a autorita tohoto principu je za všech okolností veliká. A jen díky tomu, že se radíme s tímto vnitřním soudcem, můžeme vůbec vidět to, co se nás týká, v patřičné velikosti a tvaru, nebo jsme vůbec schopni provést patřičné srovnání mezi našimi vlastními zájmy a zájmy jiných lidí.

2 Co se týče lidského zraku, předměty vypadají malé nebo velké ani ne tak v souladu s jejich skutečnými rozměry, jako podle blízkosti nebo vzdálenosti jejich umístění. A stejně je tomu u toho, co můžeme nazvat přirozené vidění myslí. Chybu obou těchto orgánů napravujeme do značné míry stejně. V mé současné situaci se zdá, že nedozírná krajina plná luk a lesů i vzdálené hory nedělají nic víc, než že vyplňují malé okno, u kterého píšu,¹⁷ a že jsou zcela neúměrně menší než místnost, ve které sedím. Správné porovnání mezi těmito velikými objekty a malými předměty kolem mne si nemohu vytvořit jinak, než že se přenesu, alespoň v představivosti, do nějakého vzdáleného místa, odkud mohu zkoumat oboje z přibližně stejné vzdálenosti, a vytvořit si proto určitý soud na jejich skutečné vzájemné proporce. Zvyk a zkušenost mě to naučily dělat tak snadno a lehce, že sotva vnímám, že to dělám. A člověk musí být do určité míry seznámen s filosofií vidění,¹⁸ než může být důkladně přesvědčen, jak malé by ty vzdálené objekty připadaly oku, kdyby je představivost na základě znalosti jejich skutečné velikosti nenafoukla a nezvětšila.

3 Stejným způsobem¹⁹ připadají sobeckým a vrozeným citům lidské povahy

¹⁷ Srovnej *External Senses (Vnější smysly)*, 54: „Zavřete-li jedno oko a před druhým přidržte malý kroužek čírého skla o průměru nejdříve půl palce, můžete tímto kroužkem vidět ty nejrozsáhlejší výhledy: louky a lesy, mořské zálivy a vzdálené hory... Jestliže... byste si mezi svým okem a tím sklíčkem představili pohádkovou ruku a pohádkovou tužku, mohla by ta tužka na tom malém sklíčku vykreslit obrysy všech těch rozsáhlých luk a lesů, zálivů moře i vzdálených hor...“

¹⁸ Smith chválí Berkeleyovu *Novou teorii vidění* a vychází z ní, když pojednává o zraku ve své esejí *External Senses*, na jejíž § 54 se zde odvolává.

¹⁹ Srovnání úkolu představivosti u zrakového vjemu a u mravních soudů je převzato od Huma, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, V.ii; ed. Selby-Bigge, § 185. V § 3–4 se Smith odvolává na další rysy Humovy etické teorie a v některých částech § 4 kritizuje Humův názor, že mravní soud není nikdy úkolem rozumu. Smithovo obecné stanovisko je zde však přesto pokračováním názoru Humova; viz zejména *Treatise of Human Nature*, III.iii.1; ed. Selby-Bigge, 580-4.

ztráta nebo zisk velice malých vlastních zájmů nedozírně důležitější a vyvolávají daleko prudší radost nebo starost, mnohem vroucnější touhu nebo odpor než i ta největší záležitost někoho jiného, s kterým nejsme nijak konkrétně propojeni. Jeho zájmy, dokud je zkoumáme z této pozice, se nikdy nemohou dostat do rovnováhy s našimi vlastními zájmy, nikdy nám nemohou zabránit, abychom nedělali vše, co může prosazovat naše vlastní zájmy, i když to pro něj může být naprosto zničující. Než budeme moct udělat jakékoli náležité srovnání těchto protichůdných zájmů, musíme změnit své postavení. Nesmíme se na ně dívat ani ze své, ani z jeho pozice, ani svýma, ani jeho očima, ale z pozice a očima nějaké třetí osoby, která nemá žádnou konkrétní vazbu ani na jednoho z nás a která nás nestranně rozsoudí. I zde nás zvyk a zkušenost naučily dělat to tak snadno a lehce, že sotva vnímáme, že to děláme. A i v tomto případě to vyžaduje určitou míru přemítání a dokonce filosofie, abychom se přesvědčili, jak malý zájem bychom měli i o ty nejdůležitější záležitosti našeho bližního, jak málo by nás dojímalo cokoli, co se týká jeho, kdyby smysl pro patřičnost a spravedlnost neopravil jinak přirozenou nerovnost našich citů.

- 4 Předpokládejme, že by velká čínská říše se všemi těmi stamiliony obyvatel byla najednou pozřena zemětřesením,²⁰ a uvažujme, jak by na lidumilného člověka v Evropě, který s touto částí světa nemá žádné konkrétní vazby, zapůsobilo, kdyby dostal zprávu o této hrozně katastrofě. Představuji si, že by nejdříve velice silně vyjádřil své politování nad ranou osudu, která postihla ty nešťastné lidi, vyslovil by mnoho melancholických úvah o nejistotě lidského života a o marnosti veškeré lidské dřiny, která mohla být takto v okamžiku zničena. Možná by se také, pokud by to byl spekulativní člověk, pustil do mnoha úvah zabývajících se důsledky, které by toto neštěstí mohlo mít na obchodování v Evropě a obecně na světový obchod a hospodářství.²¹ A až by všechna tato jemná filosofie přešla, když už by všechny tyto humánní city byly pěkně vyjádřeny, zabýval by se svými záležitostmi nebo radovánkami, odpočíval by nebo by se bavil se stejnou lehkostí a pokojem v duši, jako by se žádné takové neštěstí nestalo. Jakékoli nicotné neštěstí, které by se přihodilo jemu, by ho vyvedlo z rovnováhy mnohem vážněji. Kdyby měl zítra přijít o malíček, již dnes by nespal; ale za předpokladu, že je nikdy neviděl, bude přes zánik stovek milionů svých bratří chrápat v nejhlubším bezpečí a zničení takového množství lidí mu bude jednoduše připadat mnohem méně zajímavé než toto jeho ubohoučké neštěstí.²² Byl by tedy lidumilný člověk ochoten obětovat životy statisíců svých bratří, pokud je nikdy neviděl,

²⁰ Pravděpodobně pod vlivem velkého zemětřesení v Lisabonu v roce 1755.

²¹ Je příznačné, že pro Smithe, který psal tyto kapitoly v roce 1760, by „spekulativní člověk“ měl sklon uvažovat o hospodářských důsledcích takového neštěstí, a nikoli o jeho teologických souvislostech.

²² Tento příklad se možná odvolával na Huma (*Treatise*, II.iii.3; ed. Selby-Bigge, 416): „Není v rozporu s rozumem dávat přednost zničení celého světa před škrábnutím se do prsu.“

jen aby zabránil tomuto svému nicotnému neštěstí? Lidskou povahu léká hrůza z pouhého pomyslení na to. A svět, ve své největší zkaženosti a zvrhlosti, nikdy nezplodil takového padoucha, který by o tom byl schopen uvažovat. Ale v čem je tedy rozdíl? Jsou-li naše pasivní city téměř vždy tak nízké a sobecké, jak to, že naše aktivní postupy budou často tak velkorysé a tak ušlechtilé? Jestliže nás vždy o tolik hlouběji zasáhne vše, co se týká nás samých, než to, co se týká jiných lidí, co to tedy je, co pohání šlechetné lidi za všech okolností a ty nešlechetné v mnoha případech, aby obětovali své vlastní zájmy ve prospěch vyšších zájmů ostatních? To, co je schopné působit proti nejsilnějším impulzům sebelásky, není měkká síla lidskosti ani slabá jiskřička shovívavosti, kterou Příroda zažehla v lidském srdci.²³ To, co se prosazuje za takových situací, je mohutnější síla, mnohem pádnější motiv. Je to rozum, princip, svědomí, obyvatel srdce, člověk uvnitř, velký soudce a arbitr našeho jednání. Je to on, kdo na nás pokaždé, když chceme jednat tak, že bychom narušili štěstí druhých, zavolá hlasem, který dokáže uvést v úžas ty nejpovážlivější z našich emocí tím, že jsme pouze jedním z mnoha, v žádném případě lepší než kdokoli jiný, a že budeme-li tak hanebně a zaslepeně dávat přednost sobě před ostatními, staneme se patričním objektem nevole, opovržení a prokletí. Je to jen díky jemu, že poznáme skutečnou malost sebe a všeho, co s námi souvisí, a přirozená zkreslení sebelásky mohou být opravena pouze pomocí pohledu tohoto nestranného pozorovatele. Je to on, kdo nám ukazuje patričnost šlechetnosti a odpornost nespravedlnosti. Patričnost zřeknutí se svých vlastních velkých zájmů pro ještě větší zájmy ostatních a odpornost i toho nejmenšího ubližování druhým, abychom získali co největší výhody pro sebe. Není to láska k bližnímu, není to láska k lidem, co nás za mnoha okolností nutí k uplatnění těch božských ctností. To, co se obvykle odehraje za takových okolností, je ještě silnější láska, ještě mocnější cit: je to láska k tomu, co je ctihodné a šlechetné, k mravní vznešenosti, důstojnosti a ke vznešenosti naší vlastní povahy.

- 5 Když štěstí nebo bída jiných nějakým způsobem záleží na našem jednání, netroufáme si, jak nám našeptává sebeláska, dávat přednost zájmům jedince před zájmy mnohých. Člověk uvnitř na nás okamžitě volá, že si přikládáme příliš vysokou a jiným lidem příliš malou váhu a že tímto jednáním ze sebe děláme patričné objekty pohrdání a rozhořčení našich bratří. Tento cit se vůbec neomezuje na velice šlechetné a ctnostné lidi. Je hluboko vštípen v každém jakž takž dobrém vojákovi, který cítí, že by nad ním jeho kamarádi ohrnovali nos, kdyby o něm předpokládali, že je schopen couvnout před nebezpečím nebo váhat vystavit nebo položit život, bylo-li by to nutné pro dobro služby.

²³ Hume (*Enquiry*, IX.i; ed. Selby-Bigge, §§ 221–3) dává do protikladu city sebelásky s city lidskosti a city lidskosti pokládá za základ nestranného mravního soudu. Smithův další odkaz na „shovívavost“ je pravděpodobně zamýšlen jako připomínka Hutchesona s Humeem jako cílů jeho kritiky.

- 6 Jedinec nikdy nesmí dávat přednost sobě dokonce ani před jiným jedincem natolik, že by toho druhého jedince zranil nebo poškodil, aby získal výhodu, i kdyby jeho výhoda mohla být mnohem větší než zranění nebo poškození toho druhého. Chudý člověk nesmí podvádět ani okrádat bohatého, i kdyby mu příslušný zisk pomohl mnohem více, než nakolik by toho druhého poškodila odpovídající ztráta. I v tomto případě na něj člověk uvnitř ihned volá, že není o nic lepší než jeho bližní a že tímto neoprávněným upřednostněním ze sebe činí patřičný objekt pohrdání a rozhořčení lidí; stejně jako trestu, který na něj na základě tohoto pohrdání a rozhořčení musejí přirozeně uvalit za to, že bylo porušeno jedno z posvátných pravidel, na jejichž patřičném dodržování závisí veškerá bezpečnost a mír lidské společnosti. Neexistuje průměrně čestný člověk, který by se neobával více vnitřní hanby z takového jednání, které by navždy nesmazatelně pošpinilo jeho vlastní mysl, než toho největšího vnějšího neštěstí, které by ho případně mohlo postihnout, aniž by udělal nějakou chybu. Neexistuje průměrně čestný člověk, který uvnitř necítí pravdu té velké stoické zásady, že připravit jiného neprávem o cokoli nebo prosazovat neprávem svou vlastní výhodu na úkor jiného, který pak bude v nevýhodě nebo ve ztrátě, je daleko více v rozporu s přírodou než smrt, než chudoba, než bolest, než všechna ta neštěstí, která mohou postihnout naše tělo nebo naše vnější podmínky.
- 7 Pokud štěstí nebo bída jiných opravdu žádným způsobem nezávisí na našem jednání, pokud jsou naše zájmy naprosto odděleny a izolovány od zájmů druhých, takže mezi nimi není ani spojení, ani konkurence, nepovažujeme vždy za nutné potlačit svou přirozenou a možná nepatřičnou starost o své vlastní záležitosti, ani náš přirozený a možná stejně nepatřičný nezájem o záležitosti jiných. Nejzákladnější vzdělání nás učí, abychom ve všech důležitých situacích jednali s určitou mírou nezaujatosti mezi námi a ostatními, a dokonce i běžný světový obchod si dokáže upravit naše aktivní principy tak, aby měly určitou míru náležitosti. Avšak napravovat nepravdivosti v našich pasivních citech údajně dokáže pouze značně strojené a nanejvýš vytříbené vzdělání. A k tomuto účelu je pak vyžadována opora v té nejpřísnější a nejdůkladnější filosofii.
- 8 Dvě různé skupiny filosofů se nás snažily naučit tyto ze všeho nejtěžší lekce morálky. Jedna skupina se snažila zvýšit naši vnímavost k zájmům ostatních, druhá se snažila zeslabit vnímavost k našim vlastním zájmům. Ta první by nás vedla k tomu, abychom cítili k druhým to, co přirozeně cítíme sami k sobě. Ta druhá by nás vedla k tomu, abychom cítili sami k sobě to, co přirozeně cítíme k druhým. Obě nejspíš ve svých doktrínách zašly poměrně daleko za oprávněné normy přírody a patřičnosti.
- 9 V první skupině jsou ti ukňouraní a melancholičtí moralisté, kteří nám trvale vyčítají naše štěstí, zatímco tolik našich bratří strádá,²⁴ kteří považují za hříšnou přirozenou radost z blahobytu, která neuvažuje o mnoha ubožácích,

kteří v každou chvíli dřou pod všemi druhy bídy, v otupělosti chudoby, v utrpení choroby, ve strachu ze smrti, urážení a utlačování svými nepřáteli. Soucit s těmito utrpeními, která jsme nikdy neviděli, o nichž jsme nikdy neslyšeli, ale o nichž máme být ujištěni, že ve všech dobách postihují takové množství našich spoluobčanů, by měl dle jejich mínění udusit radost šťastných a na všechny lidi chronicky uvalit jistou melancholickou sklíčenost. Ale tento extrémní soucit s neštěstími, o nichž nic nevíme, se v první řadě zdá naprosto nesmyslný a absurdní. Vezmeme-li průměr za celý svět, pak na jednoho člověka, který trpí bolestí nebo bídou, najdeme dvacet jiných v blahobytu a radosti nebo alespoň ve snesitelných podmínkách. Jistě nelze uvést žádný důvod, proč bychom měli raději plakat s jedním než se radovat s dvaceti. Tento umělý soucit není kromě toho jen absurdní, ale zdá se být naprosto nedosažitelný. A ti, kdo staví tento charakter na odív, nemají obvykle nic jiného než určitý „strojený a sentimentální“ smutek, který slouží, aniž by zasáhl srdce, pouze k tomu, aby učinil tvář i hovory nemístně neutěšenými a nepřijemnými. A konečně, i kdyby bylo možno tohoto stavu mysli dosáhnout, byl by naprosto neužitečný a nemohl by sloužit ničemu jinému než učinit nešťastným toho, koho by opanoval. Jakýkoli zájem, který budeme mít na štěstí všech, s kterými se neznáme, s nimiž nemáme žádné spojení a kteří stojí mimo okruh naší činnosti, může vyvolat pouze naše vlastní znepokojení, aniž by jim přinesl jakoukoli výhodu. Z jakého důvodu bychom si měli dělat starosti o svět na Měsíci? Všichni lidé, dokonce i ti ve velké vzdálenosti, mají bezpochyby právo na to, abychom jim přáli všechno dobré, a my jim to přirozeně přejeme. Nicméně pokud by byli nešťastní, zdá se, že není součástí našich povinností připouštět si jakékoli znepokojení. Proto to vypadá, že nám bylo moudře přikázáno Přírodou, abychom měli jen malý zájem o štěstí těch, kterým nemůžeme ani posloužit, ani jim ublížit a kteří jsou od nás v každém ohledu tak vzdáleni. A kdyby bylo v tomto ohledu možné změnit původní povahu našeho rozpoložení, přesto bychom touto změnou nic nezískali.

10 Nikdy nám nikdo nevyčítá, že máme příliš málo sympatie s rados-

²⁴ Viz báseň *Zima* ze sbírky *Roční doby* Jamese Thomsona (322–8):

Zda pomní v plesích pyšní zhyrálci,
jež rozkoš, moc i hojnost objímá, –
kdož v žertech hravých chvíle nedbalé
i v krutých, chlipných toulkách mrhají, –
ach, sotva pomní, v tanci kroužíce,
jak mnozí v téže chvíli cítí smrt
i vši tu smutnou muky pestrotu!

Viz též Pascal. [Původní poznámka A. S.] (Český překlad Jos. J. David. Pod názvem *Roční časové* vydalo Nakladatelství J. Otty v Praze, 1898.) Ve svém odkazu na Pascala má Smith podle všeho na mysli spis *Myšlenky*, ve kterém je jedním z hlavních témat ubohost (*la misère*) lidských podmínek a naše ochota „odklonit“ se od ní takzvaným štěstím. To však, na rozdíl od Thomsonovy básně, není vhodná ilustrace textu.

tí z úspěchu. Pokud tomu nezabrání závist, pak přízeň, kterou prokazujeme blahobytu, má spíše sklon být příliš velká. A tíž moralisté, kteří nás obviňují z nedostatku patřičného soucitu s těmi, kdo jsou na tom špatně, nám vytýkají lehkomyšlnost, se kterou snadno obdivujeme a téměř zbožňujeme šťastné, mocné a bohaté.

- 11 K moralistům, kteří se snaží napravit přirozenou nerovnost našich pasivních citů snížením naší vnímavosti k tomu, co se nás příznačně týká, můžeme počítat všechny antické filosofické školy, ale zejména antické stoiky. Podle stoiků by měl člověk vnímat sebe nikoli jako něco odděleného a izolovaného, ale jako občana světa, člena rozsáhlého společenství přírody. Měl by být kdykoli ochoten obětovat svůj malý zájem ve prospěch tohoto velkého společenství. Cokoli se ho týká, by na něj nemělo působit víc než to, co se týká jakékoli jiné stejně důležité součásti tohoto rozsáhlého systému. Neměli bychom se vidět v tom světle, do kterého nás často staví naše vlastní sobecké city, ale ve světle, ve kterém by nás viděl kterýkoli jiný občan světa. Měli bychom pohlížet na cokoli, co nás postihne, stejně jako na to, co postihlo našeho bližního, nebo, což je totéž, stejně jako náš bližní pohlíží na to, co postihlo nás. „Jestliže náš bližní ztratí ženu nebo syna,“ říká Epiktétos,²⁵ „neexistuje nikdo, kdo by necítil, že je to lidské neštěstí, přirozená událost plně v souladu s běžným chodem věcí; ale pokud se totéž stane nám, potom křičíme, jako bychom utrpěli nejhorší neštěstí. Měli bychom si však vzpomenout, jak na nás zapůsobilo, když se toto neštěstí stalo jinému, a tak, jak jsme se chovali v jeho případě, bychom se měli chovat i ve svém vlastním.“

- 12 Taková soukromá neštěstí, u nichž mají naše city sklon jít za hranici přiměřenosti, jsou dvojího druhu. Buď jsou taková, že nás zasáhnou pouze nepřímým tím, že v první řadě zasáhnou nějaké jiné osoby, které jsou nám obzvlášť drahé, jako naše rodiče, naše děti, naše bratry a sestry, naše důvěrné přátele. Nebo jsou taková, že nás zasáhnou bezprostředně a přímo, buď na našem těle, v našem štěstí nebo v naší pověsti, jako jsou bolest, nemoc, blížící se smrt, chudoba, ostuda atd.²⁶

- 13 U neštěstí prvního druhu mohou naše emoce jít bezpochyby daleko za to, co by připustila přísná patřičnost, ale mohou za ní také zaostávat, a často tomu tak i je. Člověk, který by necítil při smrti nebo neštěstí svého vlastního otce nebo syna nic víc než při smrti nebo neštěstí otce nebo syna kohokoli jiného, by se jevil jako nedobrý syn nebo nedobrý otec. Takový nepřirozený nezájem by byl dalek podnícení naší chvály a vyvolal by naše největší odsouzení. Některé z těchto domácích citů však mají velký sklon zraňovat při svém nadbytku, jiné při svém nedostatku. Příroda s nejmoudřejšími úmysly

²⁵ *Encheiridion Epiktétů*, 26. Jako obvykle je Smithův překlad poněkud volný.

²⁶ Téměř na začátku své přednášky o právní teorii rozlišuje Smith bezpráví, která člověka mohou postihnout jako jednotlivce, jako člena rodiny a jako občana. Potom první skupinu upřesňuje jako poškození těla, pověsti nebo majetku. *LJ(A)* i.10, 12; *LJ(B)* 6 (Cannan ed., 5).

zařídila u většiny, a snad u všech lidí, že rodičovská něha je mnohem silnější cit než synovská úcta. Pokračování a rozmnožování druhu zcela záleží na rodičovské něze, a nikoli na synovské úctě. V běžných případech závisí existence a ochrana dítěte plně na péči jeho rodičů. Tito rodiče jen zřídka závisejí na úctě svých dětí. Proto příroda učinila ten první cit tak silný, že obecně nevyžaduje, aby ho člověk více prožíval, ale aby se mírnil. A moralisté se většinou nesnaží naučit nás, jak si dopřávat, ale obvykle se nás snaží naučit, jak omezit naši zálibu, naši nadměrnou oddanost, to, že máme sklon bezdůvodně upřednostňovat své děti před dětmi jiných lidí. Na druhé straně nás nabádají k láskyplné péči o naše rodiče a k tomu, abychom se k nim v jejich stáří náležitě navrátili za jejich laskavost, kterou nám projevovali během našeho dětství a mládí. Desatero nám přikazuje ctít otce a matky své. Vůbec není zmíněna láska k našim dětem. K výkonu této povinnosti nás Příroda dostatečně připravila. Lidé jsou jen zřídka obviňováni z předstírání, že milují své děti více, než jak tomu skutečně je. Někdy byli podezírání, že s přílišnou okázalostí hrají úctu ke svým rodičům. Smutek vdov, který je stavěn na odív, bývá z podobných příčin podezírán z neupřímnosti. Pokud věříme, že je upřímný, pak bychom měli ctít dokonce i nadbytek tak laskavého citu, a i když ho nemůžeme úplně schvalovat, neměli bychom ho přísně odsuzovat. Samo předstírání je důkazem, že se tento nadbytek jeví chvályhodným – alespoň v očích těch, kteří ho předstírají.

- 14 Dokonce i přemíra takového druhu citů, které jsou ve své nadměrnosti schopné poranit, nám nikdy nepřipadá odporná, i když si myslíme, že si zaslouží odsouzení. Kritizujeme rodiče za nadměrnou rodičovskou lásku a strach o své děti jako za něco, co se nakonec může ukázat dětem škodlivým a co je v současnosti pro rodiče příliš obtížné, ale snadno to promijíme a nikdy na to nehledíme s nenávistí a odporem. Ale nedostatek tohoto obvykle přebývajícího citu nám vždy připadá obzvláště ohavný. Člověk, který dělá dojem, že ke svým dětem nic necítí, ale který s nimi za všech okolností zachází s nezaslouženou přísností a tvrdostí, nám připadá jako nejohavnější ze všech surovců. Smyslu pro patřičnost, který po nás zdaleka nepožaduje, abychom úplně vymýtili tu mimořádnou vnímavost, kterou přirozeně pociťujeme pro neštěstí svých nejbližších příbuzných, se vždy mnohem více dotkne nedostatek citlivosti než její nadbytek. Stoická apatie²⁷ není v takových případech nikdy sympatická a všechna ta metafyzická sofismata, kterými je podporována, nemohou prakticky sloužit k žádnému jinému účelu než k nafouknutí tvrdé necitelnosti floutků na desetinásobek její přirozené nestydatosti. Básníci a romanopisci, kteří nejlépe vykreslují jemnost a křehkost lásky a přátelství i všech ostatních důvěrných a domácích citů – Racine a Voltaire, Richardson, Marivaux a Ricco-

²⁷ Stoikové považovali „apatii“ (ww), neexistenci citu nebo emoce, za původ duševního klidu.

boni²⁸ – jsou v takových případech mnohem lepší učitelé než Zénón, Chrysippos nebo Epiktétos.²⁹

15 Tato mírná citlivost k neštěstí druhých, která nás nevyřazuje z výkonu jakýchkoli povinností, melancholie a něžná vzpomínka na naše zesnulé přátele, *bodavá bolest*, jak říká Gray, *pro tajné soužení drahá*,³⁰ to jsou city, jimž vůbec nechybí jemnost. I když navenek mají znaky bolesti a žalu, nesou si všechny uvnitř otisk zušlechťující povahy ctnosti a sebeschvalování.

16 Jinak je tomu u neštěstí, která nás zasahují přímo a okamžitě, ať již na těle, na majetku nebo na naší pověsti. Smyslu pro patřičnost se mnohem snadněji dotkne nadbytek citlivosti než její nedostatek a existuje pouze velice málo případů, v nichž se můžeme přiblížit velmi blízko ke stoické apatii a nezájmu.

17 Již jsme popsali,³¹ že máme velice málo soucítění s jakýmikoli city, které mají svůj původ v těle. Pozorovatel pravděpodobně cítí nejživější sympatii s bolestí, která byla způsobena nějakou zřejmou příčinou, jako říznutím se do masa nebo jeho odřením. Také se jen zřídka stane, že by na něj poměrně silně nezapůsobila blížící se smrt bližního. Avšak v obou případech cítí velice málo ve srovnání s tím, co cítí přímo zasažená osoba, takže tato osoba může málokdy ranit pozorovatele tím, že bude trpět příliš snadno.

18 Pouhý nedostatek bohatství, pouhá chudoba, vyvolávají málo soucítění. Stížnosti na nemajetnost vedou příliš často k tomu, že je spíše předmětem pohrdání než soucitu.³² Opovrhujeme žebrákem, a i když si jeho dotěrnost může vynutit almužnu, stěží je někdy objektem opravdového soucitu. Protože pád z bohatství do chudoby obvykle zavdává skutečnou příčinu bolesti trpícího, pouze zřídka nevyvolá u přihlížejícího ten nejpřímnější soucit. I když se takové neštěstí v současném stavu společnosti prakticky nemůže přihodit bez určitého nesprávného chování, nebo i bez určitého velice závažného špatného chování ze strany trpícího. Přesto je téměř vždy litován natolik, že jen málokdy spadne do nejnižších pater chudoby. Je téměř vždy podporován na určitém stupni slušné, i když skromné prostřednosti prostředky svých přátel, často shovívavostí právě

²⁸ Samuel Richardson (1689-1761), autor románů *Pamela* a *Clarissa*. Marivaux (1688-1763), francouzský spisovatel, autor komedií a románů, uvedený pro jeho jemnou analýzu citů. Marie-Jeanne Riccoboni (1713-1792), také francouzská spisovatelka, psala, podobně jako Richardson, sentimentální romány ve formě dopisů. Smith se s ní setkal v Paříži v roce 1766 (Rae, *Životopis*, 210-212).

²⁹ Všichni stoikové. Zénón z Kitia založil stoickou filosofickou školu, Chrysippos byl jejím třetím scholarchou.

³⁰ „Epitaph on Mrs. Clerke.“

³¹ I.ii.1

³² Viz I.iii.3.1. Viz též Hume, *Treatise of Human Nature*, II.ii.5; ed. Selby-Bigge, 357: „Nic nevykazuje větší sklon k tomu, vyvolat v nás úctu k nějaké osobě, než její moc a bohatství, a nic nevykazuje větší sklon k tomu, vyvolat v nás pohrdání touto osobou, než její chudoba a nečestnost.“

těch věřitelů, kteří mají největší důvod, aby si stěžovali na jeho nerozvážnost. Lidem, které postihlo takové neštěstí, bychom nejspíš mohli snadno prominout určitou míru slabosti, avšak současně ti, kteří to nesou s největší vyrovnaností, kteří se s největší přirozeností přizpůsobí své nové situaci, u nichž se zdá, že kvůli té změně necítí žádné ponížení, ale že si podrží své postavení ve společnosti, nikoli díky svému bohatství, ale díky své povaze a chování, jsou vždy těmi nejuznávanějšími a nikdy se jim nestane, že by nevyvolali náš nejvyšší a nejhlavější obdiv.

19 Protože ze všech vnějších neštěstí, která mohou okamžitě a přímo postihnout nevinného člověka, je určité tím největším nezasloužená ztráta pověsti, nikdy nám nepřipadá značná míra citlivosti ke všemu, co může takovou pohromu způsobit, jako nevkusná a nepříjemná. Často si tím více vážíme mladého muže, když nese nelibě, třeba i s určitou mírou násilností, jakékoli neoprávněné výtky, které mohly být nakydány na jeho charakter a čest. Trápení nevinné mladé dámy kvůli bezdůvodným dohadům, které se mohly rozšířit o jejím chování, se vždy jeví naprosto roztomilým. Lidé v pokročilém věku, které dlouhá zkušenost s hloupostí a nespravedlností světa naučila, aby nevěnovali přílišnou pozornost ani jeho výtkám, ani jeho chvále, nactiutrhání přehlížejí a pohrdají jím, a dokonce ani neráčí poctit jeho nicotné autory jakoukoli skutečnou nevolí. Tato lhotejnost, která se plně zakládá na pevné důvěře v jejich vlastní ověřený a zachovalý charakter, by byla nepřijatelná u mladých, kteří ani nemohou, ani by neměli mít takovou sebedůvěru. U nich můžeme předpokládat, že s přibývajícím věkem začnou mít tušení o velice nepatřičné necitlivosti ke skutečné cti i hanbě.

20 U všech ostatních osobních neštěstí, která nás okamžitě a přímo postihnou, se jen stěží můžeme dopustit prohřešku tím, že budeme zasaženi příliš málo. Často s potěšením a uspokojením vzpomínáme na naši vnímavost k neštěstí jiných. Na citlivost k našim vlastním neštěstím však nevzpomínáme bez určité míry hanby a ponížení.

21 Jestliže zkoumáme různé odstíny a stupně slabosti a sebeovládání, jak se s nimi setkáváme v běžném životě, velice snadno se spokojíme tím, že tato kontrola našich pasivních pocitů musela být získána nikoli z nesrozumitelných sylogismů dohadujících se protikladů, ale z velké kázně, kterou Příroda zřídila pro získání této i všech ostatních ctností, z ohledu na city skutečného i domnělého pozorovatele našeho jednání.

22 Velice malému dítěti naprosto chybí sebeovládání, ale ať už jsou jeho pocity jakékoli – strach, zármutek nebo zlost –, vždy se snaží silou svého křiku, nakolik to jen jde, vyburcovat pozornost své chůvy nebo svých rodičů. Dokud zůstává v péči takových oddaných ochránců, je jeho hněv první a nejspíš jedinou emocí, kterou se učí mírnit. Jeho ochránci jsou často nuceni, aby ho pro svou vlastní úlevu donutili křikem a hrozbami k dobré náladě. A vášně, která tento hněv navádí k útoku, je potlačena vášní, která ho pro vlastní bezpečnost učí ovládnutí. Je-li to dítě dost staré, aby chodilo do školy nebo aby se stýkalo se svými vrstevníky,

brzy zjistí, že k němu nemají žádnou takovou shovívavou náklonnost. Přírozně si přeje získat jejich přízeň a vyhnout se jejich hněvu a opovrzení. S ohledem dokonce na svou vlastní bezpečnost se tomu učí a brzo zjistí, že toho nedosáhne jinak než zmírněním nejen hněvu, ale i všech ostatních emocí, na úroveň, s níž budou jeho kamarádi ve hře pravděpodobně spokojeni. Tak vstupuje do velké školy sebeovládání, učí se více a více ovládat samo sebe a začíná si na svých vlastních pocitech cvičit kázeň, u níž obvykle ani nejděší celoživotní trénink nestačí k získání úplné dokonalosti.

23 Ve všech osobních neštěstích, v bolesti, v nemoci, ve starostech, je velice slabý člověk, když ho navštíví přítel nebo ještě spíše někdo cizí, okamžitě ovlivněn pohledem, kterým se budou pravděpodobně dívat na jeho situaci. Jejich pohled odvrátí jeho pozornost od jeho vlastního pohledu a jeho srdce je od chvíle, kdy se ocitnou v jeho přítomnosti, do určité míry zklidněno. K tomuto účinku dochází okamžitě a jakoby mechanicky, ale u slabého člověka nemá dlouhého trvání. Okamžitě se mu vrací jeho vlastní pohled na danou situaci. Jako předtím se odevzdává nářku, slzám a bédování a snaží se – jako dítě, které ještě nechodí do školy – najít určitý druh souladu mezi svým vlastním žalem a soucitem pozorovatele nikoli tak, že by zmírnil svůj žal, ale naléhavým voláním po soucitu.

24 U trochu pevnějšího člověka je účinek o něco trvalejší. Snaží se, jak jen může, upřít svou pozornost na pohled, kterým se bude pravděpodobně na jeho situaci dívat společnost. Současně cítí úctu a uznání, kterou k němu společnost přirozeně pociťuje, když si tak uchovává svůj klid. A i když je pod tlakem nějakého nedávného velikého neštěstí, zdá se, že k sobě necítí nic víc, než co k němu ve skutečnosti cítí oni. Uznává a chválí se díky sympatii k jejich schválení, a radost, kterou získává z tohoto citu, ho podporuje a umožňuje mu, aby snadněji pokračoval v tomto ušlechtilém úsilí. Ve většině případů se zdrží toho, aby mluvil o svém neštěstí, a jeho společníci, jsou-li alespoň do určité míry dobře vychovaní, dbají na to, aby neřekli nic, co by ho k němu v myšlenkách přivedlo. Snaží se s nimi obvyklým způsobem bavit o neutrálních věcech, nebo pokud se cítí dostatečně silný, aby se odvážil zmínit se o svém neštěstí, snaží se o něm mluvit tak, jak si myslí, že o něm jsou schopni mluvit oni, a dokonce ho ani necítit víc, než jsou ho schopni cítit oni. Pokud však nepřivykl tvrdé kázni sebeovládání, brzy se tímto potlačováním unaví. Dlouhá návštěva ho vyčerpává, a jak se blíží její konec, je v trvalém nebezpečí, že udělá to, co nikdy neopomene udělat, jakmile je po všem: že se odevzdá veškeré slabosti nadměrného utrpení. Moderní pravidla dobrého chování, která jsou mimořádně shovívavá k lidské slabosti, na určitou dobu zakazují návštěvy neznámých lidí u osob, které postihlo neštěstí v rodině, a dovolují je pouze nejbližším příbuzným a důvěrným přátelům. Předpokládá se, že přítomnost přátel bude vyžadovat méně ovládání než přítomnost příbuzných a trpící se mohou mnohem snadněji přizpůsobit pocitům těch, u nichž mají důvod očekávat mnohem chápavější sympatii. Tajní nepřátelé, kteří doufají, že se to o nich neví, často rádi chodí na takové charitativní návštěvy již v době, kdy

to dělají ti nejintimnější přátelé. V tomto případě se i ten nejslabší člověk na světě snaží posilovat své statečné vzezření a z rozhořčení a opovržení nad jejich zlou vůlí ukazovat takovou veselost a uvolněnost, jakou jen dokáže.

25 Opravdu stálý a pevný člověk, člověk, který je moudrý a spravedlivý, který prošel důkladnou výchovou ve škole sebeovládání, ve shonu a dřině světa, možná vystaven násilí a nespravedlnosti nějaké politické kliky, útrapám a nebezpečí války, si za všech okolností udrží kontrolu svých pasivních citů. A ať je osamocen nebo ve společnosti, vždy má téměř stejný výraz a působí to na něj víceméně stejně. V úspěchu i ve zklamání, při blahobytu i při nepřízni osudu, před přáteli i před nepřáteli, tam všude byl často vystaven nutnosti zachovat si odvalu. Nikdy se neodvážil na jedinou chvíli zapomenout na soud, který nestranný pozorovatel vynese nad jeho city a jednáním. Nikdy se neodvážil dopustit, že by jen na chvíli zapomněl na člověka ve svém srdci. Odnepaměti je zvyklý pohlížet na všechno, co se ho týká, očima tohoto velkého podnájemníka. Tento zvyk se mu stal důvěrně známým. Neustále modeluje nebo se snaží modelovat nejen své vnější postoje a chování, ale, nakolik to dokáže, i vnitřní city a pocity, podle postojů a pocitů tohoto strašného a váženého soudce, a stalo se to pro něj trvalou nutností. City nestranného pozorovatele pouze nenapodobuje, on je skutečně přejímá. Téměř se s tímto nestranným pozorovatelem identifikuje, téměř se jím stává, a dokonce skoro necítí nic jiného, než co mu tento velký arbitř jeho jednání cítit nařizuje.

26 Míra sebechvály, s níž za takových okolností každý člověk přehlídí své jednání, je vyšší nebo nižší přesně v poměru k míře sebeovládání, která je nezbytná, aby tuto sebechválu získal. Kde je nutné malé sebeovládání, tam patří malá sebechvála. Člověk, který se jenom škrábl do prstu, se nemůže moc chválit, když se okamžitě ukáže, že na to nicotné neštěstí zapomněl. Člověk, jemuž dělo ustřelilo nohu a který o chvíli později mluví a jedná s obvyklým klidem, tím, že vynakládá mnohem větší míru sebeovládání, přirozeně cítí mnohem větší míru sebechvály. U většiny lidí by se jim při takové nehodě vnutil jejich vlastní přirozený pohled na jejich neštěstí s takovou silou a barvitostí, že by úplně vymazal všechny myšlenky na cokoli jiného. Nic by necítili, nestarali by se o nic jiného než o svou vlastní bolest a svůj vlastní strach. A nejen soud ideálního člověka uvnitř v srdci, ale i soud skutečného pozorovatele, který mohl být náhodou přítomen, by byl zcela přehlížen a ignorován.

27 Odměna, kterou Příroda poskytuje za dobré chování při neštěstí, je tak v přesném poměru k míře toho dobrého chování. Jediné odškodnění, které možná poskytnete za hořkost bolesti a utrpení je tedy také, při stejné míře dobrého chování, v přesném poměru ke stupni té bolesti a utrpení. V poměru ke stupni sebeovládání, který je nezbytný, abychom zvítězili nad přirozenou citlivostí, jsou radost a pýcha z vítězství tím větší; a tato radost a pýcha jsou tak veliké, že ten, kdo se z nich plně těší, nemůže být úplně nešťastný. Utrpení a mizérie nemohou nikdy vstoupit do srdce, v němž se dme sebeuspokojení, a i když snad může

být přespříliš říci se stoiky, že při takovém neštěstí, jaké bylo zmíněno výše, je štěstí moudrého člověka v každém ohledu stejné jako štěstí, které by mohl mít za jakýchkoli jiných okolností, musíme alespoň potvrdit, že tento úplný požitek z jeho vlastní sebechvály, přestože nemůže úplně umlčet jeho smysl pro vlastní utrpení, určitě tento smysl velice zmírní.

28 Představuji si, že při takových výbuších úzkosti, mohu-li je tak nazývat, musí i nejmoudřejší a nejpevnější člověk vynaložit značné a dokonce i bolestivé úsilí, aby si zachoval svou vyrovnanost. Jeho přirozené city, týkající se vlastního neštěstí, jeho vlastní přirozený pohled na svou situaci na něj tvrdě doléhá, a on nedokáže bez značného úsilí upřít svou pozornost na pohled nestranného pozorovatele. Oba pohledy se mu zjevují současně. Jeho smysl pro čest, ohled na vlastní důstojnost ho vedou k tomu, aby upřel svou pozornost na první z nich. Jeho přirozené, vrozené a neukázněné city ji neustále odvolávají k tomu druhému. V tomto případě se dokonale neztotožní s ideálním člověkem ve svém srdci, nestane se nezaujatým pozorovatelem svého vlastního chování. Oba ty různé pohledy existují v jeho mysli zřetelně oddělené a každý z nich ho vede k chování, které je odlišné od chování, ke kterému ho vede ten druhý z nich. Řídí-li se pohledem, který mu ukazuje čest a důstojnost, Příroda ho rozhodně nenechá bez odškodnění. Těší se ze své vlastní sebechvály a ocenění ze strany každého nezaujatého a nestranného pozorovatele. Na základě jejích neměnných zákonů však pořád trpí a náhrada, kterou mu poskytuje, ačkoli je velmi vysoká, není dostatečná, aby vyvážila utrpení, které ty zákony způsobují. Ani by nebylo vhodné, aby to dělala. Kdyby to utrpení plně vynahrazovala, pak by se mohlo stát, že by člověk – kvůli sobeckosti – neměl žádný motiv, aby se vyhnul nehodě, která musí určitě snížit jeho prospěšnost jak pro sebe sama, tak pro společnost. A Příroda, ve své mateřské péči jak o něj, tak o společnost, rozhodla, že by se měl úzkostlivě vyhýbat všem takovým nehodám. Proto trpí, a přestože si v křeči takového záchvatu zachová nejen mužnost ve svém výrazu, ale i vyrovnanost a střízlivost svého úsudku, vyžaduje to od něj naprosté a velice vyčerpávající úsilí.

29 Vzhledem k charakteru lidské povahy však taková křeč nikdy nemůže být trvalá, a když člověk přežije její výbuch, bude se brzy moct, bez vynaložení jakéhokoli úsilí, těšit ze své běžné vyrovnanosti. Člověk s dřevěnou nohou bezpochyby trpí značným nepohodlím a očekává, že jím bude muset trpět po celý zbytek života. Brzy na to ale začne pohlížet přesně tak, jak to vidí každý nezúčastněný pozorovatel: jako na nepříjemnost, při níž si může užívat všech běžných radostí jak o samotě, tak ve společnosti. Brzy se ztotožní s ideálním člověkem ve svém srdci, stane se nestranným pozorovatelem své vlastní situace. Již nepláče, nenaříká, netrápí se tím, jak to občas zpočátku dělají slabí lidé. Tak dokonale si zvykne na pohled nezúčastněného pozorovatele, že bez jakékoli námahy nikdy neuvažuje o tom, že by na své neštěstí pohlížel jinak.

30 Jistota, která nikdy nezklame, že si všichni dříve nebo později zvyknou na cokoli, co se stane jejich trvalým stavem, by nás možná mohla vést k tomu, že

bychom si mysleli, že stoikové byli alespoň v tomto velice blízko pravdy, že mezi jedním a druhým trvalým stavem není z pohledu skutečného štěstí žádný podstatný rozdíl. Nebo že pokud by tu byl rozdíl, nebyl by větší, než aby stačil učinit některé stavy předmětem jednoduchého výběru nebo volby, ale nikoli žádné opravdové a dychtivé touhy, a jiné stavy by učinil předmětem jednoduchého odmítání, jako by bylo vhodné odložit je stranou a vyhnout se jim, ale nikoli žádného opravdového a úzkostlivého odporu. Štěstí spočívá ve vyrovnanosti a radosti. Bez vyrovnanosti nemůže být žádné radosti a tam, kde je dokonalá vyrovnanost, je stěží něco, co by nedokázalo pobavit. Ale v každé trvalé situaci, kde nelze očekávat změnu, se mysl každého člověka za delší nebo kratší dobu vrátí ke svému přirozenému a obvyklému stavu klidu. Při úspěchu po určité době klesne zpět do tohoto stavu, při nepřízni osudu k němu po určité době opět vystoupá. Ve vězení a samotě Bastily nabyt elegantní a lehkovážný hrabě de Lauzun znovu svůj klid natolik, že byl schopen bavit se krmením pavouků.³³ Lépe vybavená mysl by asi rychleji znovu nabyla klidu a také by se rychleji a lépe, na základě vlastních nápadů, zabavila.

31 Zdá se, že velký zdroj utrpení a potíží v lidském životě vzniká z přeceňování rozdílů mezi jednotlivými trvalými stavy. Lakota přeceňuje rozdíl mezi chudobou a bohatstvím, tížádnost mezi soukromým a veřejným působením, domyšlivost mezi bezvýznamností a věhlasem. Člověk, který je pod vlivem kterékoli z těchto přehnaných emocí, se nejen cítí špatně ve své současné situaci, ale často má sklon rušit poklid společnosti, aby se dostal do stavu, který tak pošetile obdivuje. I to nejmenší pozorování by ho však ujistilo, že laskavá mysl může být stejně klidná, stejně srdečná a stejně spokojená ve všech běžných situacích lidského života. Některé takové situace si bezpochyby zaslouží, aby dostaly přednost před jinými, ale žádná si nezasluhuje, aby byla pronásledována s tím vášnivým zanícením, které nás dohání k porušování pravidel rozvážnosti nebo spravedlnosti, nebo aby narušovala budoucí klid našich myslí buď hanbou ze vzpomínky na naši hloupost, nebo výčitkami z hrůzy naší vlastní nespravedlnosti. Neřídí-li pokus o změnu naší situace prozíravost, nepovolí-li ho spravedlnost, pak ten, kdo se o to pokouší, hraje nejnerovnější ze všech hazardních her a dává v sázku všechno téměř proti ničemu. To, co řekl oblíbenec épeirského krále svému pánovi, lze použít na lidi ve všech běžných životních situacích. Když mu král po řadě vypočítával všechna vítězství, kterých chce dosáhnout, došel k poslednímu z nich. „A co hodlá Vaše Veličenstvo dělat potom?“ zeptal se oblíbenec. „Pak se hodlám bavit se svými přáteli,“ řekl král, „a snažit se být dobrým společníkem u skleničky.“ „A co Vašemu Veličenstvu brání, aby to dělalo již teď?“ odpověděl

³³ Antonin-Nompar de Caumont, hrabě (později vévoda) de Lauzun, 1633-1723, byl v roce 1665 na šest měsíců uvězněn v Bastile za zostouzení Ludvíka XIV. Později byl uvězněn na deset let (1671-81), ale v pevnosti Pignerol, nikoli v Bastile. Zdroj Smithovy anekdoty se nám nepodařilo vystopovat.

oblíbenec.³⁴ V té nejzářivější a nejevznešenější situaci, jakou si pro nás naše jalová fantazie dokáže představit, jsou radosti, z nichž hodláme odvodit své skutečné štěstí, téměř vždy shodné se situacemi, které máme ve svém současném, i když skromném postavení po ruce a ve vlastních silách. Kromě lehkovážných radostí, domýšlivosti a nadřazenosti, můžeme ve většině skromných postavení, kde existuje pouze osobní svoboda, najít téměř všechna ostatní potěšení, která si mohou dopřát nejvýše postavení lidé. A potěšení z domýšlivosti a nadřazenosti se jen zřídka slučují s naprostým klidem, podstatou a základem všech skutečných a uspokojujících potěšení. Není ani vždy jisté, že si lze ve skvostné situaci, kam míříme, užívat těch skutečných a uspokojujících potěšení stejně bezpečně jako ve skromné situaci, kterou se tak dychtivě snažíme opustit. Projděte historické záznamy, vzpomeňte si, co se stalo v okruhu vaší zkušenosti, pečlivě si rozvažte, jak se chovali téměř všichni, kteří byli, ať už v soukromém, nebo ve veřejném životě, velmi neúspěšní, o nichž jste četli, slyšeli nebo na něž se pamatujete, a zjistíte, že neštěstí zdaleka největší části z nich pramenilo z toho, že nevěděli, kdy se jim daří dobře, kdy mají sedět v klidu a být spokojeni. Nápís na náhrobním kameni muže, který si toužil vylepšit únosný tělesný stav pomocí léků – *Bylo mi dobře, chtěl jsem, aby mi bylo lépe; tady jsem*³⁵ – lze obecně právem použít na neštěstí ze zklamané lakoty a ctižádosti.

32 Někdo to může považovat za výjimku, ale já věřím, že je to správný postřeh, že při neštěstích, která umožňují určitou nápravu, se většině lidí neobnoví jejich přirozený a obvyklý klid ani tak rychle, ani tak úplně jako při těch neštěstích, která takovou nápravu jednoduše neumožňují. Při neštěstí bez možnosti nápravy můžeme odhalit viditelný rozdíl mezi city a chováním moudrého a slabého člověka zejména v tom, co lze nazvat výbuch nebo první útok. Čas, velký a všeobecný utěšitel, nakonec postupně utiší slabého člověka tak, že dosáhne stejného stupně klidu, jaký se moudrý člověk kvůli ohledům na svou důstojnost a mužnost naučil zaujímat hned od začátku. Očividným příkladem je případ člověka s dřevěnou nohou. U nenapravitelných neštěstí způsobených smrtí dětí, přátel nebo příbuzných může i moudrý člověk dát načas průchod umírněnému zármutku. Milující, ale slabá žena je v takových případech téměř naprosto zbavená smyslů. Avšak nikdy se nestane, že by Čas, za delší nebo kratší dobu, neutišil i tu nejslabší ženu na stejnou úroveň klidu jako nejsilnějšího muže. Při všech nevratných pohromách, které člověka okamžitě a přímo zasáhnou, se moudrý

³⁴ Plútarchos, *Životopisy*, Pyrrhos, 14. Králem byl Pyrrhos, oblíbencem Cineas.

³⁵ Viz Dryden, *The Dedication of the Aeneis* (1697): „Jako ten, který, byv dobrého zdraví, ubytoval se v domě lékaře a byl svým domácím nadměrně přesvědčován, aby bral k užitku svého doktora léky, na něž zemřel. *Stavo ben* (bylo napsáno na jeho náhrobku) *ma, per star meglío, sto qui.*“ *Poems of John Dryden*, ed. Kinsley (Oxford, 1958), iii.1013. Italský epitaf je citován také v *The Spectator*, 25 (29. března 1711), kde je jednoduše připsán hypochondrovi.

člověk od samého počátku snaží očekávat klid, o němž tuší, že se mu nakonec během několika měsíců nebo několika roků určitě obnoví, a již dopředu se na něj těšit.

33 U neštěstí, u nichž podstata věcí umožňuje nápravu nebo u nichž se zdá, že nápravu umožňuje, ale u nichž nejsou prostředky pro provedení takové nápravy v dosahu trpícího, jsou jeho marné a neplodné pokusy obnovit svůj předchozí stav, jeho neustálé obavy o úspěch takových pokusů, jeho opakované zklamání z jejich neúspěchu tím, co mu především brání, aby se mu vrátil jeho přirozený klid, a co ho obvykle učiní nešťastným na celý život, přičemž by ho větší neštěstí, ale takové, které by jednoduše neumožňovalo žádnou nápravu, nerozrušilo ani na čtrnáct dní. Při pádu z královské přízně do nemilosti, z moci do nevýznamnosti, z bohatství do chudoby, ze svobody do vězení, z pevného zdraví do trvalé, chronické a možná nevléčitelné choroby dojde u člověka, který bojuje minimálně, který se co nejsnadněji a nejrychleji smíří s osudem, jenž na něho dolehl, velice rychle k obnovení jeho obvyklého a přirozeného klidu, a on vidí ty nejnejpříjemnější okolnosti svého současného stavu ve stejném světle, nebo dokonce v mnohem méně nepříznivém světle, než jak je nakloněn je vidět ten nejnezaujatější pozorovatel. Klid neúspěšného státníka ruší vytváření frakcí, intriky a úklady. Odpočinek zruinovaného bankrotáře přerušují výstřední projekty a vidiny zlatých dolů. Vězeň, který neustále spřádá plány na útěk z vězení, nemůže mít požitek z bezstarostného bezpečí, které mu může nabídnout dokonce i vězení. Pro nevléčitelného pacienta jsou často největším mučením léky od jeho lékaře. Mnich, který se snažil uklidnit Johanu Kastilskou po smrti jejího manžela Filipa tím, že jí vyprávěl o králi, který byl čtrnáct let po svém skonu opět přiveden k životu modlitbami zarmoucené královny, nemohl podle legendy pravděpodobně navrátit vyrovnanost do pomatené mysli nešťastné královny. Snažila se zopakovat ten pokus v naději na stejný úspěch. Po dlouhou dobu bránila pohřbení svého manžela, poté co jeho tělo vyzvedli z hrobu, u něj téměř nepřetržitě sama bděla a sledovala, s veškerou netrpělivou nedočkavostí zoufalého očekávání té šťastné chvíle, kdy budou její prosby vyslyšeny a její milovaný Filip opět ožije.³⁶

34 Naše vnímavost pro city druhých, která vůbec není v nesouladu s mužností sebeovládání, je tím principem, na němž je mužnost založena. Tentýž princip nebo instinkt, který nás v případě neštěstí našeho bližního vede k soucitu s jeho žalem, nás v případě vlastního neštěstí vede k tomu, abychom omezili ubohý a ostudný nářek nad svým trápením. Tentýž princip nebo instinkt, který nás v případě rozkvětu nebo úspěchu druhých pobízí, abychom jim blahopřáli ke štěstí, nás ve chvíli našeho rozkvětu nebo úspěchu nutí, abychom omezili

³⁶ Viz Robertsonův Karel V., díl ii, str. 14 a 158, první vydání. [Původní poznámka A. S.] (William Robertson, *History of the Reign of the Emperor Charles V.* Text se objevuje na začátku Knihy I.)

rozpuštilost a nestřídmost, vyvolané tímto štěstím. V obou případech se zdá, že patřičnost našich citů a pocitů je úměrná temperamentu a síle, se kterou se přidáváme k citům a pocitům druhých a sami je přejímáme.

35 Dokonale ctnostný člověk, člověk, kterého přirozeně nejvíce milujeme a ctíme, je ten, kdo se, při nejdokonalejším ovládní vlastních původních a sebeckých emocí, s nejjemnějším citem připojuje jak k původním, tak k sympatickým citům druhých. Člověk, který skrze všechny své jemné, láskyhodné a vznešené ctnosti má účast na všem velkém, hrozném i úctyhodném, musí být jistě přirozeným a patřičným objektem naší největší lásky a obdivu.³⁷

36 Ten, kdo je přírodou nejlépe vybaven k osvojení si té první z těchto dvou skupin ctností, je také nejlépe vybaven k osvojení si té druhé z nich. Člověk, který nejvíce soucítí s radostmi a starostmi druhých, je nejlépe vybaven k osvojení si nejuplněnější kontroly nad vlastními radostmi a starostmi. Člověk, který má v sobě největší lidskost, je přirozeně nejvíce schopen osvojit si tu nejvyšší míru sebeovládání. Může se však stát, že si ji neosvojí, a stává se to velmi často. Třeba žil příliš dlouho v pohodě a poklidu. Třeba nebyl nikdy vystaven násilí frakcí nebo těžkostem a nebezpečí válek. Třeba nikdy nezažil nestoudnost těch, kdo mají lepší postavení, žárlivost a zlomyslnou závist sobě rovných, ani nespravedlivé rozkrádání těch, kdo jsou na tom hůře. Když ho v pokročilém věku nějaká nečekaná nehoda vystaví všem těmto těžkostem, udělají na něj příliš velký dojem. Má schopnosti, které mu umožňují osvojit si nejdokonalejší sebeovládání, ale nikdy neměl příležitost k tomu, aby si ho osvojil. Chybělo mu cvičení a trénink, a bez toho není možné si dostatečně osvojit jakýkoli zvyk. Útrapy, nebezpečí, bezpráví, neúspěchy, to jsou jediní učitelé, pod jejichž vedením se můžeme naučit uplatňovat tuto ctnost. Ale jsou to všechno učitelé, ke kterým se nejde nikdo učit dobrovolně.

37 Situace, ve kterých může být nejlépe pěstována jemná ctnost lidskosti, vůbec nejsou tytéž, které se nejlépe hodí pro formování zdrženlivé ctnosti sebeovládání. Člověk, který je sám v pohodě, může nejlépe věnovat pozornost bolesti druhých. Člověk, který je vystaven útrapám, je bezprostředně vyzýván, aby dával pozor na vlastní city a kontroloval je. Láskyhodná ctnost lidskosti prosperuje nejvíce a je schopna nejvyššího zdokonalení v mírném slunci nerušeného klidu, v tichém odloučení nerozmařilého a moudrého klidu. Ale v takových situacích dostává to nejvznešenější a nejušlechtlejší úsilí sebeovládání velice malou příležitost. Pevná střízlivost sebeovládání prospívá nejvíce a může být neúspěšněji rozvíjena pod nespoutanou a bouřlivou oblohou válek a frakcí, občanských nepokojů a zmatků. Ale v takových situacích musí člověk často potlačit a zanedbat nejsilnější vnuknutí lidskosti, a každé takové zanedbání nutně směřuje k oslabení principu lidskosti. Tak jak může být často povinností vojáka nepřijmout milost, může být někdy jeho povinností milost nedat; a sotva se stane, že by se

³⁷ Viz I.i.5, zejména § 1 a § 5.

u člověka, který byl několikrát vystaven nutnosti podřídit se takové nepříjemné povinnosti, neprojevil podstatný úbytek lidskosti. Je příliš náchylný naučit se pro své vlastní pohodlí zlehčovat neštěstí, jemuž musí tak často zavdat příčinu, a situace, které vyvolávají nejvznešenější úsilí o sebekontrolu tím, že přinášejí nutnost prohřešit se někdy proti majetku a někdy proti životu našich bližních, vždy vedou k tomu, že se posvátná úcta k majetku i životu, která je základem spravedlnosti a lidskosti, zmenšuje a často úplně vymizí. Právě z tohoto důvodu tak často najdeme ve světě lidi s velkou lidskostí, kteří mají málo sebeovládání, ale kteří jsou při těžkostech a nebezpečích při nejpoctivější snaze nevšímaví, nerozhodní a snadno ztrácejí odvahu, a naopak lidi s nejdokonalejším sebeovládáním, které neodradí žádná těžkost a nevydělají žádné nebezpečí a kteří jsou kdykoli ochotni zúčastnit se těch nejmělejších a nejnebezpečnějších podniků, ale kteří se současně zdají být otužilí proti jakémukoli citu pro spravedlnost nebo lidskost.

38 O samotě máme sklon pociťovat příliš silně, cokoli se nás dotýká. Jsme náchylní k tomu, abychom přeceňovali dobré skutky, které jsme možná vykonali, i ublížení, která jsme možná utrhli; jsme náchylní k tomu, být příliš vzrušení svým vlastním štěstím a příliš sklíčení svým vlastním neštěstím. Rozhovor s přítelem nás uvede do lepší nálady, rozhovor s někým cizím do ještě lepší. Člověk v našem srdci, ten abstraktní a ideální pozorovatel našich citů a jednání, často vyžaduje, aby byl probuzen a upamatováván na své povinnosti vzhledem k přítomností skutečného pozorovatele. Tu nejuplněnější lekci sebeovládání se s velkou pravděpodobností naučíme právě od pozorovatele, od něhož přítom můžeme očekávat nejméně sympatie a shovívavosti.

39 Potkala vás nepřítel osudu? Nenaříkejte v temnotě samoty, neřídte své souzení podle shovívavé sympatie vašich důvěrných přátel. Vraťte se co nejdříve na denní světlo světa a společnosti. Žijte s cizími lidmi, s takovými, kteří o vašem neštěstí nic nevědí nebo je to nezajímá, nestraňte se dokonce ani společnosti nepřátel, ale dopřejte si radost z umrtvení jejich zlomyslné radosti tím, že jim dáte pocítit, jak málo se vás ta pohroma dotkla a nakolik jste nad ní.

40 Prožíváte rozkvět? Neomezujte potěšení ze svého štěstí na svůj dům, na společnost svých přátel, možná svých pochlebovačů, těch, kteří na vašem štěstí stavějí naději na své vlastní. Navštěvujte ty, kteří jsou na vás nezávislí, kteří vás oceňují pouze pro vaši povahu a jednání, a nikoli pro vaše bohatství. Nevyhledávejte ani se nevyhýbejte společnosti těch, kteří na tom byli dřív lépe než vy a které může zranit, když zjistí, že jste si rovni nebo že jste dokonce nad nimi. Těmto lidem se nevnučujte, ani od nich neprchejte. Neomalenost jejich pýchy snad může učinit jejich společnost nepříjemnou, ale pokud tomu tak nebude, buďte si jisti, že je to nejlepší společnost, které se můžete přidržet. A pokud si dokážete jednoduchostí svého skromného vystupování získat jejich přízeň a vlídnost, můžete jít spát spokojeni, že jste dostatečně skromní a že se vám z vašeho štěstí rozhodně nezatočila hlava.

41 Patříčnost našich mravních citů nemá nikdy takový sklon k prodejnosti, jako když je po ruce shovívavý a přející pozorovatel, zatímco ten nestranný a nezaujatý je velice daleko.

42 Při jednání jednoho nezávislého státu vůči jinému jsou jedinými nestrannými a nezaujatými pozorovateli neutrální státy. Ale ty jsou tak daleko, že jsou téměř z dohledu. Jsou-li dva státy ve při, pak občan kteréhokoli z nich nebere téměř žádné ohledy na pocity, které mohou cizí státy chovat k jeho jednání. Jeho jediná tížádost je získat schválení spoluobčanů, a protože ti jsou všichni prodchnuti stejnými nenávistnými emocemi, které podněcují i jeho, nemůže je ničím potěšit víc, než když bude provokovat a urážet své nepřátele. Zaujatý pozorovatel je po ruce, nestranný pozorovatel je strašně daleko. Ve válce a při vyjednávání jsou proto velice zřídka dodržovány zákony spravedlnosti. Správným a poctivým jednáním se prakticky zcela pohrdá, jsou porušovány smlouvy, a kvůli takovému porušení, plyne-li z něj nějaká výhoda, bude mít ten, kdo se ho dopustil, stěží nějakou ostudu. Velvyslanec, který napálí ministra cizí země, je obdivován a chválen. Spravedlivý člověk, který opovrhne tím, poskytnout nebo obdržet nějakou výhodu, ale který by považoval za méně nečestné nějakou poskytnout než získat, člověk, který by byl ve všech soukromých věcech velmi oblíbený a požíval by tu největší úctu, je ve veřejných věcech považován za blázna a idiota, který nerozumí své práci. Vždy si vyslouží pohrdání a někdy i nenávisť svých spoluobčanů. Ve válce jsou nejen běžně porušována takzvaná práva národů, aniž by to uvrhlo na narušitele jakoukoli významnější hanbu (mezi jeho spoluobčany, na jejichž soudu mu jediné záleží), ale tato práva, většina z nich, jsou dokonce formulována prakticky bez ohledu na naprosto jednoduchá a jasná pravidla spravedlnosti. Že by nevinní, i když mohou mít s vinnými nějakou spojitost nebo závislost na nich (kterou sami nejspíš ani nemohou ovlivnit), neměli z tohoto důvodu trpět nebo být trestáni za vinné, je jedno z nejjednodušších a nejjasnějších pravidel spravedlnosti. I v té nejnespravedlivější válce je však obvykle vinen jen panovník nebo vládci. Poddaní jsou téměř vždy naprosto nevinní. Kdykoli to však vyhovuje potřebám veřejného nepřítel, je na souši i na moři zabavováno zboží mírumilovných občanů, jejich pole jsou pustošena, domy vypalovány a oni sami, jestliže se odváží nějakého odporu, zabíjení nebo odvádění do zajetí; a to vše v nejdokonalejším souladu s tím, co se nazývá práva národů.

43 Nenávisť nepřátelských frakcí, ať už občanských nebo církevních, je často ještě divočejší než nepřátelství národů a jejich vzájemné chování je často ještě surovější. To, co lze nazvat právy frakcí, bylo váženými autory formulováno s ještě menšími ohledy na pravidla spravedlnosti než to, co se nazývá právy národů. I ten nejdivočejší patriot nikdy vážně nevyslovil otázku, zda se má dodržet čestné slovo dané veřejným nepřátelům. Má se dodržet slovo dané rebelům? Má se dodržet slovo dané kacírům? To jsou otázky, o kterých se často zuřivě diskutovalo mezi proslulými doktory ve světské i církevní sféře. Předpokládám, že není třeba komentovat, že jak rebelové, tak kacíři jsou těmi nešťastnými osobami,

keré, poté co věci došly k jistému stupni násilí, mají tu smůlu, že jsou slabší stranou. V národě, který je pomatený frakcí, vždycky bezpochyby existuje několik, i když obvykle jen velice málo lidí, kteří si zachovají úsudek nepotřísněný všeobecnou nákazou. Jen zřídka je jich víc než pár rozptýlených osamocených jedinců bez jakéhokoli vlivu, vlastní otevřeností vyloučených z důvěry všech stran, a i když se může jednat o ty nejmoudřejší, kteří právě z tohoto důvodu patří k těm nejbezvýznamnějším lidem ve společnosti. Všichni takoví lidé žijí v trvalém pohrdání a posměchu a pro fanatiky na obou stranách jsou často předmětem ošklivosti. Skutečný stoupenec některé strany nenávidí otevřenost a opovrhuje jí, a ve skutečnosti neexistuje žádná nectnost, která by ho tak účinně vyloučila z činnosti strany než tato jediná ctnost. Skutečný, odvrácený a nestranný pozorovatel proto není nikdy tak daleko jako v případech násilí a běsnění svářících se stran. Dá se říci, že pro ně takový pozorovatel těžko existuje kdekoli ve vesmíru. Dokonce i velkému Soudci vesmíru přisuzují své vlastní předsudky a často vidí tuto Božskou bytost, jako by byla prodchnuta jejich vlastními pomstychtivými a nesmiřitelnými emocemi. Ze všeho, co przní lidské city, byly vždy zdaleka největšími viníky frakce a fanatismus.

44 Co se týče osoby, u níž sledujeme sebeovládání, povšimnu si dále pouze toho, že náš obdiv pro člověka, který se i za nejtěžšího a nejneočekávanějšího neštěstí chová nadále statečně a pevně, vždy předpokládá, že je jeho vnímavost k takovým neštěstím velmi vysoká a že přemocť nebo opanovat ji vyžaduje značně vysoké úsilí. Člověk, který byl naprosto necitlivý k tělesné bolesti, by si nemohl zasloužit žádnou pochvalu za to, že s největší trpělivostí a duševní rovnováhou vydržel mučení. Člověk, který byl stvořen bez přirozeného strachu ze smrti, by si nemohl nárokovat žádná zásluhy za to, že si uprostřed nejhroznějších nebezpečí udržel chladnokrevnost a duchapřítomnost. Jednou ze Senekových výstředností je,³⁸ že stoický věstec byl v tomto ohledu nadřazen i Bohu; že bezpečnost Boha byla zcela dobrodiním přírody, která ho zprostila bolesti, zatímco bezpečnost věstce byla jeho vlastním přičiněním a byla zcela odvozena od něho samého a vynaložením jeho vlastního úsilí.

45 Avšak citlivost některých lidí na určité předměty, které je okamžitě ovlivňují, je někdy tak silná, až znemožní veškeré sebeovládání. Žádný smysl pro čest nemůže ovládnout strach člověka, který je tak slabý, že při blížícím se nebezpečí omdlí nebo dostane záchvat křeče. Zda taková nervová slabost, jak se to nazývá, nemůže být do určité míry vyléčena postupným cvičením a náležitou kázní, není jisté. Zdá se být jistým, že by se na ni nikdy nemělo spoléhat nebo ji využívat.

³⁸ *O prozřetelnosti, Rozpravy, kniha I, vi.6.*

O podstatě sebeklamu a o původu a používání obecných pravidel

- 1 K tomu, aby došlo ke zneužití poctivosti vlastních soudů, týkajících se příhodnosti našeho vlastního chování, není vždy nutné, aby skutečný a nestranný pozorovatel byl příliš vzdálen. Je-li nablízku, je-li přítomen, prudkost a nespřavedlivost našich vlastních sobeckých emocí někdy dostačuje k přemluvení člověka v srdci, aby vydal zprávu velmi odlišnou od toho, co mohou skutečné okolnosti případu potvrdit.
- 2 Existují dvě různé příležitosti, při kterých zkoumáme vlastní chování a snažíme se ho vidět ve světle, v němž by ho viděl nestranný pozorovatel. Za prvé když chceme jednat, a za druhé poté, co jsme jednali. V obou případech mají naše pohledy sklon být velmi zaujaté, ale sklon být nejzaujatější mají tehdy, když je nanejvýš důležité, aby takovými nebyly.
- 3 Když se chystáme jednat, dychtivost emocí nám málokdy dovolí, abychom uvažovali o tom, co děláme, s otevřeností nezaujaté osoby. Prudké city, které námi v takovou chvíli zmítají, přebarví naše pohledy na všechno. Dokonce i když se snažíme vrátit se do situace jiného a uvažovat o předmětech, které nás zajímají, ve světle, v němž se přirozeně zjevují jemu, zuřivost našich vlastních emocí nás trvale odvolává zpět na naše místo, kde se všechno jeví zvětšené a zkršené sebeláskou. O tom, jak by se tyto předměty jevíly jinému, o pohledu, v němž by je viděl, můžeme obdržet, mohu-li to tak říci, pouze chvilkové záblesky, které okamžitě mizí a které nejsou úplně pravdivé dokonce ani tehdy, když trvají. Ani pro tu chvíli se nemůžeme úplně zbavit vášně a horlivosti, ke kterým nás naše zvláštní situace inspiruje, nebo uvažovat o tom, co chceme udělat, s úplnou nestranností spravedlivého soudce. V tomto případě se všechny emoce, jak říká otec Malebranche, samy ospravedlňují a po celou dobu, po kterou je cítíme, nám připadají rozumné a úměrné svým předmětům.³⁹
- 4 Ovšem když akce skončila a emoce, které k ní pobízely, se zklidnily, můžeme chladněji vstoupit do citů nezaujatého pozorovatele. To, co nás předtím zajímalo, se pro nás teď stalo téměř stejně lhostejným, jaké to vždy bylo pro něj,

³⁹ *Recherche de la vérité*, V.11. Tento Malebrancheův výrok pochvalně cituje také Hutcheson; *Inquiry concerning Moral Good and Evil*, II.4; Raphael, *British Moralists 1650–1800*, § 322.

a my nyní můžeme své chování zkoumat s jeho otevřeností a nezaujatostí. Dnešním člověkem už nezmitají stejné emoce, jaké ho zneklidňovaly včera. A když je výbuch emoce docela pryč, podobně jako tomu bylo u výbuchu úzkosti, můžeme se jakoby ztotožnit s ideálním člověkem v srdci a na své vlastní osobě vidět své jednání, podobně jako jsme minule viděli svou situaci, kritickými očima toho nejnezaujatějšího pozorovatele. Ale teď mají naše soudy často malý význam ve srovnání s tím, jak tomu bylo dříve, často nepřinesou nic než marnou lítost a zbytečné pokání, a nikdy nás neochrání od podobných chyb v budoucnosti. Avšak dokonce i v tomto případě jsou naše soudy jen zřídkka naprosto upřímné. Mínění, které máme o své vlastní osobě, plně závisí na našem vlastním soudu o svém chování v minulosti. Přemýšlet o sobě nepěkně je tak nepříjemné, že často vědomě odvracíme pozornost od těch okolností, které by mohly náš soud obrátit nepříznivým směrem. Říká se, že statečný je ten operátor, jehož ruka se netřese, když operuje sám sebe. A často je stejně statečný ten, kdo neváhá sejmout tajuplný závoj sebeklamu, jímž zakrývá odpornosti vlastního jednání před svým vlastním pohledem. Raději než vidět vlastní chování z tak nepěkného pohledu se často bláhově a slabošsky snažíme znovu vyprovokovat ty emoce, které nás dříve svedly na nesprávnou cestu; snažíme se úskokem probudit naše staré nenávisti a znova rozjitřit naše téměř zapomenuté zášti. Dokonce za tímto bídným účelem vyvíjíme úsilí a setrváváme tak v nespravedlnosti pouze proto, že jsme jednou spáchali křivdu, že se stydíme a bojíme spatřit, že tomu tak bylo.

5 Tak neobjektivní jsou pohledy lidí na patřičnost svého vlastního jednání jak v době, kdy k tomuto jednání dochází, tak po jeho skončení. A tak těžké je pro lidi vidět ho ve světle, v němž by ho spatřil každý nestranný pozorovatel. Ale kdyby posuzovali své vlastní jednání nějakou zvláštní schopností, za jakou je považován smysl pro mravnost, kdyby byli obdařeni zvláštní silou vnímání, která by rozlišovala krásu a ohavnost citů a pocitů, pak protože by jejich vlastní emoce byly bezprostředněji vystaveny pohledu této schopnosti, posuzoval by je tento pohled přesněji, než emoce jiných lidí, které by viděl jen z větší dálky.⁴⁰

6 Tento sebeklam, tato zhoubná slabost lidí, je zdrojem každé druhé potíže v lidském životě. Kdybychom se viděli ve světle, v němž nás vidí druzí nebo v němž by nás viděli, kdyby věděli všechno, byla by náprava obecně nevyhnutelná. Jinak bychom ten pohled nevydrželi.

7 Příroda však neponechala tuto slabost, která je tak důležitá, zcela bez pomoci, ani nás úplně nezanechala šalbě sebelásky. Naše trvalé pozorování jednání druhých nás, aniž bychom to postřehli, vede k tomu, abychom si vytvářeli obecná pravidla, co je vhodné a patřičné, co máme dělat a čemu se máme vyhnout. Některé činy druhých pohoršují veškeré naše přirozené city. Slyšíme, jak nad nimi všichni kolem nás vyjadřují podobné znechucení. To dále potvrzuje a dokonce překračuje náš přirozený cit pro jejich ohavnost. Když vidíme, jak je jiní vidí ve

⁴⁰ Kritika Hutchesona. Viz VII.iii.3.5–10.

stejném světle jako my, uspokojuje nás, že je vidíme patřičně. Rozhodneme se, že se nikdy obdobně neproviníme, a dokonce že se za žádných okolností takto ani nestaneme objekty obecného odsouzení. Tak si přirozeně stanovujeme obecné pravidlo, že je třeba se všem takovým činům vyhnout, protože směřují k tomu, že nás dělají odporné, opovrženímohdné a postižitelné, tedy objektem všech citů, ze kterých máme největší hrůzu a ke kterým máme největší odpor. Jiné činy naopak vyvolávají naše schválení a slyšíme, jak všichni kolem nás o nich smýšlejí stejně příznivě. Každý je chce vyznamenat a odměnit. Vyvolávají všechny city, po kterých přirozeně nejvíce toužíme: lásku, vděčnost a obdiv lidí. Začneme usilovat o to, abychom vykonali podobné činy, a tak si přirozeně stanovujeme jiné pravidlo, že bychom měli starostlivě vyhledávat každou příležitost pro takové jednání.

- 8 Takto se vytvářejí obecná mravní pravidla. Jsou ve skutečnosti založena na tom, co naše mravní schopnosti, náš přirozený smysl pro záslušnost a patřičnost, v konkrétních případech schvalují či odmítají. Není to tak, že bychom schvalovali nebo odsuzovali nějaké jednání, protože se po prozkoumání ukáže, že souhlasí nebo nesouhlasí s nějakým obecným pravidlem. Naopak, obecné pravidlo se vytváří tak, že ze zkušenosti zjistíme, že veškeré jednání určitého druhu nebo jisté situace je schvalováno nebo odmítáno. Pro člověka, který poprvé viděl nelidskou vraždu spáchanou z lakomství, závisti nebo nespravedlivé zášti, a přitom na někom, kdo vraha miloval a důvěřoval mu, pro člověka, který viděl poslední křeče umírajícího, který ho slyšel, jak si s posledním výdechem stěžuje spíše na zradu a nevďěčnost falešného přítele než na násilí, které na něm bylo spácháno, by nemohl existovat žádný důvod, aby necítil, jak hrozný ten čin byl, aby nepřemítal, že to, co zakazovalo vzít život nevinnému člověku, bylo jedno z nejposvátnějších pravidel jednání, že došlo k jeho jasnému porušení, a proto toto jednání bylo velmi zavrženíhodné. Je zřejmé, že jeho znechucení tímto zločinem by vzniklo naráz a dříve, než by si zformuloval jakékoli obecné pravidlo. Naopak obecné pravidlo, které by možná dodatečně vytvořil, by bylo založeno na znechucení, které, jak cítil, se mu nutně vzedme v srdci při pomyslení na toto jednání i na každý jiný konkrétní čin stejného druhu.

- 9 Když čteme v dějinách nebo v románu výčet šlechtných nebo podlých činů, pak ani obdiv, který cítíme k jednomu, ani opovržení, které cítíme k druhým, nemají původ v úvaze, že existují jistá obecná pravidla, která stanovují, že všechny činy prvního druhu jsou obdivuhodné a všechny činy druhého druhu zavrženíhodné. Tato obecná pravidla se naopak utvářejí ze zkušenosti, jak na nás jednání různého druhu přirozeně působí.

- 10 Laskavý čin, úctyhodný čin, ohavný čin, to všechno jsou činy, které přirozeně vyvolávají vůči osobě, která je vykoná, lásku, úctu nebo zděšení pozorovatele. Obecná pravidla, která stanoví, která jednání jsou a která nejsou předmětem každého z těchto citů, nemohou být stanovena jinak než na základě pozorování, které činy ve skutečnosti tyto city vyvolávají.

- 11 Když byla tato obecná pravidla stanovena, když se lidé shodli ve svých citech, kterými je obecně uznali a prosadili, pak se na ně při diskusích o míře chvály nebo hodnocení z hlediska viny, kterou je nutno přičíst určitému jednání, jež má spletitý a nejasný charakter, často odvoláváme jako na kritéria souzení. Jsou při takových příležitostech běžně citovány jako konečné odůvodnění, co je v lidském jednání oprávněné a neoprávněné. A zdá se, že tato okolnost uvedla v omyl několik velice význačných autorů, kteří své systémy vytvořili takovým způsobem, jako by předpokládali, že původní soudy lidí o tom, co je správné a co je špatné, byly utvořeny jako rozhodnutí soudního tribunálu na základě za prvé obecného pravidla, a potom, za druhé, toho, zda příslušné uvažované jednání spadá náležitě do jeho rozsahu.
- 12 Tato obecná pravidla jednání mají, poté co byla v naší mysli navyklými úvahami zafixována, velké uplatnění při opravování nesprávných výkladů sebelásky o tom, co je vhodné a patřičné dělat v konkrétní situaci. Zuřivě vztekly člověk, pokud by poslouchal diktát své emoce, by nejspíš považoval smrt svého nepřítele pouze za malé odškodnění za vše špatné, čeho se mu dle jeho vlastního názoru dostalo, ačkoli to nemuselo být nic víc než velice malý impuls. Ale pozorování jednání druhých ho naučilo, jak odporně vypadají všechny takové krvežíznivé odvety. Nebylo-li jeho vzdělání velice skromné, stanovil si jako neporušitelné pravidlo, že se musí za všech okolností takového jednání zdržet. Toto pravidlo si nad ním podrží moc a zajistí, že není schopen provinit se takovým násilím. Přesto může být zuřivost jeho povahy tak silná, že kdyby to bylo poprvé, kdy uvažuje o takovém činu, bezpochyby by ho označil za naprosto oprávněný a patřičný s tím, že by ho každý nezúčastněný pozorovatel musel schválit. Ale úcta k pravidlu, jež mu nařídila předchozí zkušenost, zkoumá prudkost jeho citu a pomáhá mu opravit příliš zaujaté pohledy na to, co by bylo patřičné udělat v jeho situaci, které mu jinak může vnucovat sebeláska. Kdyby si dovolil být natolik unesen emocemi, aby toto pravidlo porušil, pak dokonce ani v takové situaci nemůže úplně zahodit bázeň a úctu, se kterou byl zvyklý k němu přistupovat. Ve chvíli, kdy jeho jednání zrovna probíhá, kdy vášeň vystupuje k nejvyššímu bodu, váhá a třese se při pomýšlení na to, co chce udělat. Je si tajně vědom, že porušuje ta pravidla chování, o nichž se ve chvíli, kdy měl chladnou hlavu, rozhodl, že je nikdy neporuší, která nikdy neviděl porušit jiné lidi bez největších projevů nelibosti a jejichž porušení ho musí brzy učinit, jak jeho mysl sama tuší, objektem stejných nesouhlasných citů. Než přijme definitivní osudové rozhodnutí, vytrpí veškerá muka pochybností a nejistoty, děsí ho pomýšlení na porušení tak posvátného pravidla, a současně je nutkán a pobízen zběsilostí své touhy, aby ho porušil. Každou chvíli mění svůj úmysl. Někdy se rozhodne, že se přidrží svých zásad a nedá volný průchod emoci, která může narušit celý jeho zbývající život hrůzou ostudy a pokání. A jeho srdce na chvíli ovládne klid z vyhlídky na bezpečí a pokoj, kterých si bude užívat, když se takto rozhodne nevystavit se nebezpečí opačného jednání. Ale vášeň se hned znovu vystupňu-

je a s novou zběsilostí ho žene, aby spáchal to, čeho se před chvilkou rozhodl odříci. Vyčerpaný a nesoustředěný kvůli stálému váhání udělá posléze, určitým způsobem ze zoufalství, konečný osudový krok, ale s takovým zděšením a úžasem, s jakým se člověk prchající od nepřítele vrhne do propasti, kde ho určitě čeká jistější zkáza než od čehokoli, co ho pronásleduje. Takové city má dokonce i ve chvíli činu, i když je v ten okamžik bezpochyby méně citlivý k nevhodnosti svého jednání než potom, když jeho emoce byly ukojeny a vyprchaly a on začíná vidět, co udělal, ve světle, v němž to pravděpodobně vidí ostatní. A skutečně cítí, co předtím pouze velice nedokonale tušil, začínají ho znepokojoovat a mučit bodavé výčitky a pokání.

O vlivu a autoritě obecných mravních pravidel a o tom, že jsou oprávněně považována za zákony dané Božstvem

- ¹ Ohled na tato pravidla jednání je tím, co se správně nazývá smyslem pro povinnost. Je to princip, který má pro lidský život zásadní důsledky, jediný princip, kterým je většina lidí schopna řídit své jednání. Mnoho lidí se chová velmi mravně a během celého svého života se vyhýbá jakékoli větší míře viny, avšak možná přesto nikdy nepocítili ten cit, na jehož patřičnosti zakládáme to, že schvalujeme jejich jednání. Jejich činy byly vedeny pouze ohledem na to, co považovali za tradiční pravidla chování. Člověk, který získal velký prospěch od někoho jiného, možná – vzhledem k přirozené chladnosti své povahy – cítil pouze velice slabou míru citu vděčnosti. Avšak pokud je vzdělaný ve ctnostech, často bude donucen pozorovat, jak nechutně vypadá jednání, které ukazuje na nedostatek tohoto citu, a jak příjemné je opačné jednání. A tak i když jeho srdce nepřetéká žádným citem vděčnosti, bude se snažit vystupovat, jako by tomu tak bylo, a bude se snažit chovat ke svému dobrodinci s veškerou úctou a pozorností, jakou si lze představit u té nejvřelejší vděčnosti. Bude ho pravidelně navštěvovat, bude se k němu chovat s úctou, nikdy o něm nebude mluvit jinak než slovy nejvyššího ocenění a s poukazem na to, jak je mu zavázán. A co víc, starostlivě se chopí každé příležitosti, aby mu minulé služby oplatil. To vše bude kromě toho nejspíš dělat bez jakékoli přetvářky nebo zavrženíhodného předstírání, bez jakýchkoli sobeckých úmyslů získat nové výhody a bez jakéhokoli záměru udělat dojem na svého dobrodince nebo na veřejnost. Motivem jeho činů nemusí být nic jiného než úcta k tradičním povinnostem, vážná a opravdová touha jednat v každém ohledu v souladu se zákonem vděčnosti. Stejně žena někdy třeba necítí tu něžnou úctu ke svému manželovi, která patří ke vztahu, který mezi nimi existuje. Pokud je však vzdělaná ve ctnostech, bude se snažit jednat, jako by ji cítila, být pozorná, úslužná, věrná a upřímná a bude se snažit, aby nechybělo nic z péče, jejíž plnění by po ní mohl vyžadovat cit manželské náklonnosti. Takový přítel ani taková manželka bezpochyby nejsou nejlepším přítelem nebo nejlepší manželkou,



a i když každý z nich může mít tu nejméně snahu vyplnit každou částku svých povinností, přesto se jim to v mnoha krásných a jemných maličkostech nepodaří, opominou mnoho příležitostí k prokázání laskavosti, které by nikdy nepřehlédli, kdyby měli ten cit, který k jejich situaci patří. Avšak i když nebudou těmi nejlepšími svého druhu, jsou nejspíš druhými nejlepšími. A jestliže jim byl velice silně vstřípen ohled na obecná pravidla chování, ani jeden z nich neselže v žádné podstatné součásti svých povinností. Jen ti s nešťastnější povahou jsou schopni přizpůsobit se naprostou opravdovostí své city i chování nejmenšímu rozdílu v situaci a jednat za všech okolností s nejjemnější a nejpřesnější náležitostí. Hrubou hlínu, z níž je stvořena většina lidí, nelze opracovat do takové dokonalosti. Avšak jen stěží existuje někdo, kdo by díky kázni, vzdělání a vzoru nebyl tak zasažen úctou k obecným pravidlům, aby téměř za všech okolností nejednal poměrně slušně a aby se během celého svého života nevyhýbal každé větší míře viny.

- 2 Bez této posvátné úcty k obecným pravidlům neexistuje nikdo, na jehož chování se dá dostatečně spolehnout. Právě toto vytváří nejpodstatnější rozdíl mezi zásadovým a čestným člověkem a bezcenným chlápkem. První se za všech okolností pevně a odhodlaně drží svých zásad a po celý svůj život zachovává jeden rovný směr jednání. Ten druhý jedná proměnlivě a náhodně, protože se tím nejdůležitějším staly náladovost, náklonnost a zajímavost. Nuže, proměnlivost nálady, již jsou vystaveni všichni lidé, je taková, že bez tohoto principu by i člověk, který se vyznačuje, kdykoli má chladnou hlavu, tím nejjemnějším vnímáním patřičnosti jednání, mohl být často sveden, aby za těch nejpošestilejších situací jednal nesmyslně, a kdy by takovému jednání bylo stěží možné připsat jakoukoli opravdovou pohnutku. Váš přítel vás navštíví zrovna v okamžiku, kdy jste náhodou v takové náladě, že vám je jeho návštěva protivná. Ve vašem okamžitém rozpoložení se jeho zdvořilé chování bude velmi pravděpodobně jevit jako neslušná dotěrnost, a pokud byste dali průchod takovým pohledům na situaci, které vás v takovou chvíli napadnou, pak i když budete při své náladě zdvořilí, budete se k němu chovat chladně a s pohrdáním. Za to, že nejste schopni takové hrubosti, nevděčíte ničemu jinému než ohledu na obecná pravidla zdvořilosti a pohostinnosti, která zakazují být neslušný. Tato navyklá úcta, kterou vás vaše předchozí zkušenost naučila v takovou chvíli mít, vám umožňuje při takových příležitostech jednat s téměř nepředpojatou patřičností a brání té proměnlivosti nálady, již podléhají všichni lidé, aby ovlivnila vaše jednání v citlivější míře. Ale pokud nebudete mít úctu k těmto obecným pravidlům, jestliže by dokonce i povinnosti vyplývající ze zdvořilosti, které se tak snadno dodržují a pro jejichž porušování lze velice těžko najít nějakou vážnou pohnutku, byly tak často porušovány, co by se pak stalo s povinnostmi spravedlnosti, pravdy, slušnosti, věrnosti, které se často dodržují tak těžce a pro jejichž porušení může existovat tolik silných pohnutek! Na přijatelném dodržování těchto povinností však stojí celá existence lidské společnosti, která by se rozpadla v prach, pokud by lidé neměli obecně vstřípenou úctu k těmto důležitým pravidlům jednání.

- 3 Tato úcta je dále posílena názorem, který je nejdříve vstřípen Přírodou a poté potvrzován logickým myšlením a filosofií, že tato důležitá mravní pravidla



jsou totiž příkazy a zákony dané od Božstva, a to že nakonec odmění poslušné a potrestá ty, kteří se ve svých povinnostech provinili.

4 Myslím si, že to zpočátku vypadá, že nám tento názor nebo představu vtiskla příroda. Lidé jsou přirozeně vedeni k tomu, aby těmto tajemným bytostem – ať už to, co se v té které zemi stane předmětem náboženské bázně, je cokoli – připisovali své vlastní city a emoce. Nemají nikoho jiného, nedokážou si vymyslet nikoho jiného, komu by je mohli připisovat. Tyto neznámé bytosti, které si lidé představují, ale nevidí je, musí být nutně vytvořeny tak, aby měly určitou podobnost s bytostmi, se kterými mají zkušenost. Zdá se, že v době nevědomosti a temnoty pohanských pověr lidé vytvořili představu o svých božstvech s tak malou mírou šetrnosti, že jim šmahem připsali všechny emoce lidské povahy nevyjímaje ty, které dělají svému druhu nejmenší čest, jako jsou chtíč, dychtivost, lakota, závist a msta. Proto nemohli udělat chybu, jestliže těmto bytostem, k dokonalosti jejichž povah stále chovali nejvyšší obdiv, připsali ty city a vlastnosti, které jsou největší ozdobou lidství a které ho, jak se zdá, vyzvedly na úroveň podobnou božské dokonalosti, lásku ke ctnosti a dobročinnost, a odmítání nectnosti a nespravedlnosti. Člověk, kterému někdo ublížil, vyzýval Jupitera, aby se podíval, co špatného mu bylo učiněno, a nemohl doufat v nic víc, než že na to božská bytost bude hledět se stejným rozhořčením, jaké by vzplálo v posledním člověku, který přihlížel, když ta nespravedlnost byla páchána. Ten, který tu nespravedlnost spáchal, se cítil být patřičným objektem znechucení a nevole lidí, a obavy ho vedly k tomu, že tytéž city vložil do těch strašných bytostí, jejichž přítomnosti se nemohl vyhnout a jejichž síle nemohl odporovat. Tyto přirozené touhy, obavy a tušení byly rozšiřovány sympatií a podporovány vzděláním. A bohové byli přítomni všude a lidé věřili, že odmění lidskost a milosrdenství a oplatí věrolomnost a bezpráví. A tak náboženství, dokonce i ve své nejhrubší podobě, potvrdilo mravní pravidla dlouho předtím, než přišla doba logického myšlení a filosofie. To, že náboženský strach takto zesílil přirozený smysl pro povinnost, bylo strašně důležité pro štěstí lidstva proto, že příroda ponechala tento smysl závislý na pomalých a nejistých filosofických zkoumáních.

5 Avšak když přišla ke slovu bádání⁴¹, potvrdila původní předpoklady přírody. Ať už si myslíme, že naše mravní schopnosti jsou založeny na čemkoli – na

⁴¹ Několik frází v tomto odstavci připomíná biskupa Butlera. Viz *Dissertation of the Nature of Virtue*, odst. 1; Raphael, *Britští moralisté 1650-1800*, §429: „...o domněnce takových mravních schopností, ať již se nazývají svědomí, mravní důvod, mravní smysl nebo božský rozum; ...“ *Patnáct kázání*, předmluva, odst. 24; Raphael, § 379: „...svědomí... prostě v sobě nese známky vlivu nad ostatním a uplatňuje naprosté řízení všeho ostatního...“ kázání ii, odst. 14–15; Raphael, § 402: „...nemůžete si vytvořit pojem o této schopnosti, svědomí, bez toho, že byste vzali v úvahu úsudek, řízení, vrchní dozor... To je jeho právo a úkol...“ Tento odstavec pravděpodobně tvořil část dřívější Smithovy přednášky, protože jeho tvrzení, že mravní vlastnosti „mohou být považovány za určitý druh smyslu“, není v souladu s jeho kritikou Hutchesonovy teorie mravního smyslu v odstavcích III.4.5 a VII.iii.3.5–10. Lord Kames, který pohotově používá výraz „mravní smysl“, cituje Butlerovu pasáž o „známkách vlivu“ v *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion* (1751), I.ii.3; Selby-Bigge, *Britští moralisté*, § 931.

určité obměně rozumu, na původním instinktu, který se nazývá mravní smysl, nebo na nějakém jiném principu naší povahy –, nemůže být pochyb, že nám byly dány pro řízení našeho jednání v tomto životě. Nesou si s sebou naprosto jasné znaky tohoto vlivu, které ukazují, že v nás byly vyvolány, aby se staly nejvyššími soudci našeho jednání, aby prováděly vrchní dozor nad všemi našimi smysly, emocemi a touhami a aby soudily, nakolik byla každá z nich uspokojena nebo potlačena. Naše mravní schopnosti vůbec nejsou, jak by si mnozí přáli, v tomto ohledu na stejné úrovni s ostatními schopnostmi a touhami naší povahy, vůbec neplatí, že nejsou vybaveny žádnými dalšími právy omezovat ostatní schopnosti, než jaká ty ostatní mají k jejich omezování. Žádná jiná schopnost nebo princip jednání nevynáší soudy o ostatních. Láska nesoudí nenávisť, ani nenávisť nesoudí lásku. Tyto dvě emoce mohou být navzájem protikladné, ale nedá se dobře říci, že jedna druhou schvaluje nebo neschvaluje. Ale zvláštní úlohou těch schopností, které teď studujeme, je soudit, udělovat výtky nebo chválu všem ostatním principům naší povahy. Mohou být považovány za určitý druh smyslů, jejichž předmětem jsou ony principy. Každý smysl je nadřazený tomu, co je jeho předmětem. Neexistuje žádné odvolání proti oku, co se týče krásy barev, ani proti uchu, co se týče harmonie zvuků, ani proti chuti, co se týče příjemnosti koření. Každý z těchto smyslů soudí své předměty v poslední instanci. Cokoli potěší chuť, je sladké, cokoli udělá radost oku, je krásné, cokoli pohladí ucho je libozvukné. Základní podstata každé z těchto vlastností spočívá v tom, že se hodí k potěšení toho smyslu, jemuž je určena. Stejným způsobem je úlohou našich mravních schopností určovat, kdy by ucho mělo být pohlazeno, oko potěšeno, kdy by měla být chuť uspokojena, kdy a nakolik by měl být každý další princip naší povahy uspokojen nebo potlačen. Co je příjemné našim mravním schopnostem, to je vhodné, správné a patřičné, aby se to dělalo; opak je špatný, nevhodný, nepatřičný. Schvalované city jsou vybrané a patřičné, opačné city nepěkné a nevhodné. Tato slova – správný, špatný, patřičný, nepatřičný, slušný, nehodící se – pouze označují, co tyto schopnosti potěší nebo co je jim nepřijemné.

- 6 Protože tyto principy byly jednoduše zamýšleny k tomu, aby řídily lidskou povahu, pravidla, která jsou jimi předepsána, musí být považována za příkázání nebo zákony Božstva, které vyhlásili jeho místodržící a které nám tak Božstvo stanovilo. Všechna obecná pravidla jsou běžně nazývána zákony. Tak se obecná pravidla, kterými se řídí tělesa ve svém pohybu, nazývají zákony pohybu. Avšak obecná pravidla, která naše mravní schopnosti dodržují při schvalování nebo odmítání nějakého citu nebo jednání, jsou-li předmětem jejich hodnocení, mohou být takto nazývána ještě oprávněněji. Mají daleko větší podobnost s tím, co se právem nazývá zákony, s těmi obecnými pravidly, která vladař stanovuje, aby řídil jednání svých poddaných. Těm jsou podobná pravidla pro řízení svobodného jednání lidí; jsou téměř jistě stanovena zákonnou vrchností a jsou také doprovázena odměnami a tresty. Místodržící Boha, kteří jsou v nás, nikdy neopomenou potrestat jejich porušení mukami niterné hanby a sebeodsouzení;

a naopak, poslušnost vždy odmění klidem mysli, spokojeností a sebeuspokojením.

7 Existuje nespočet dalších úvah, které slouží k tomu, aby potvrdily tentýž závěr. Zdá se, že štěstí lidí, stejně jako všech jiných rozumných bytostí, bylo původním záměrem, který měl Autor přírody na mysli, když je přivedl na svět. Žádný jiný účel se nezdá být hoděn svrchované moudrosti a božské blahosklonosti, které mu nutně připisujeme. A tento názor, k němuž jsme vedeni abstraktními úvahami o jeho nekonečné dokonalosti, je ještě dále potvrzován zkoumáním děl přírody, která se všechna zdají být určena pro podporu štěstí a ochranu před utrpením. Avšak jednáním podle diktátu mravních schopností nevyhnutelně užíváme těch nejlepších prostředků k podpoře štěstí lidstva, a proto může být řečeno, že v jistém smyslu spolupracujeme s Božstvem, a nakolik je jen v našich silách, naplňujeme plán Prozřetelnosti. Pokud jednáme jinak, pak se naopak zdá, že do určité míry klademe překážky schématu, které Autor přírody ustanovil pro štěstí a dokonalost světa, a že se prohlašujeme, mohu-li to tak říci, do určité míry za nepřátele Boha. Jsme tedy přirozeně povzbuzováni, abychom v prvním případě věřili v jeho mimořádnou přízeň a odměnu a abychom se ve druhém případě obávali jeho msty a trestu.

8 Kromě toho existuje mnoho důvodů a mnoho jiných přirozených principů, které všechny směřují k tomu, aby potvrzovaly a kázaly stejnou doktrínu prospěšnosti. Když zkoumáme obecná pravidla, pomocí nichž jsou v tomto životě rozdělovány vnější blahobyt a nepřízeň osudu, zjistíme, že bez ohledu na nepořádek, v němž se nám všechny věci na tomto světě zdají být, čeká přesto dokonce i zde každou ctnost její patřičná odměna, odškodnění, které se nejlépe hodí k tomu, aby ji povzbuzovalo a podporovalo, a to navíc tak silně, že to vyžaduje mimořádný souběh událostí, aby došlo k jejímu zklamání. Jaká odměna je nejvhodnější pro povzbuzení pracovitosti, rozvážnosti a obezřetnosti? Úspěch v každém druhu podnikání. A je možné, aby se ho těmto ctnostem nepodařilo v celém životě dosáhnout? Patřičnou odměnou jsou jim bohatství a vnější pocty, a to je taková odměna, kterou se jen zřídka dosáhnout nepodaří. Jaká odměna je nejvhodnější pro uplatnění pravdy, spravedlnosti a lidskosti? Důvěra, úcta a láska těch, s nimiž žijeme. Lidskost netouží být velká, ale být milovaná. Pravda a spravedlnost nebudou jásat nad tím, že jsou bohaté, ale že se jim věří a důvěřuje; to jsou odškodnění, kterých tyto ctnosti musí téměř vždy dosáhnout. Nějaká velice mimořádná a nešťastná okolnost může způsobit, že dobrý člověk přijde k tomu, že je podezírán ze zločinu, jehož byl naprosto neschopen, a že je na základě toho nanejvýš nespravedlivě vystaven po celý zbytek svého života strachu a odporu lidí. Může se říci, že nehodou tohoto druhu ztratí vše, bez ohledu na svou poctivost a spravedlnost; stejně může být obezřetný člověk, bez ohledu na svou opatrnost, zničen zemětřesením nebo záplavami. Neštěstí prvního druhu jsou však nejspíš stále méně častá a stále více odporují obecnému běhu věcí než neštěstí druhého druhu. A stále zůstává v platnosti, že uplatnění pravdy, spra-

vedlnosti a lidskosti je jistou a téměř neselhávající metodou pro dosažení toho, k čemu tyto ctnosti převážně míří, důvěry a lásky těch, s nimiž žijeme. Konkrétní jednání člověka může být velice snadno nesprávně vykládáno, ale je sotva možné, že by byl nesprávně vykládán smysl celého jeho chování. Je možné, že lidé budou věřit, že nevinný člověk udělal něco špatného, avšak stane se to zřídka. Vžití mínění o nevinnosti jeho chování nás naopak, bez ohledu na vysokou pravděpodobnost, často povede k tomu, abychom ho zprostili obvinění tam, kde skutečně chyboval. Stejně může darebák uniknout odsouzení nebo se dokonce setkat s chválou za konkrétní lumpárnu, v níž nebylo jeho jednání pochopeno. Ale nikomu se to nestalo vždy a notoricky, zatímco byl ve skutečnosti naprosto nevinný, aniž by o něm nebylo téměř obecně známo, že je takový, a aniž by dokonce nebyl často podezírán, že je vinný. A do té míry, nakolik mohou být nectnosti a ctnosti trestány nebo odměňovány city a názory lidí, mohou se, v souladu s obecným během věcí, setkat dokonce i zde s něčím víc než jen s bezchybnou a nestrannou spravedlností.

- 9 Ale i když se ukáže, že obecná pravidla, pomocí nichž se běžně rozdělují blahobyt a nepřízeň osudu, podíváme-li se na ně v tomto chladném a filosofickém světle, jsou naprosto příhodná pro situaci lidí v tomto životě, přesto se rozhodně nehodí pro některé naše přirozené city. Naše přirozená láska a obdiv k určité ctnosti jsou takové, že bychom si mohli přát propůjčit jim všechny druhy poct a odměn, dokonce i ty, u nichž musíme uznat, že jsou to patřičná odškodnění jiných vlastností, které tyto ctnosti nemusí vždy doprovázet. Naopak naše ošklivost vůči některým nectnostem je taková, že bychom si mohli přát zahrnout je vši možnou hanbou a neštěstím, nevyjímaje ty, které jsou přirozeným důsledkem zcela jiných vlastností. Velkomyslnost, šlechetnost a spravedlnost nařizují tak vysokou míru obdivu, že je toužíme vidět korunovány bohatstvím, mocí a poctami všeho druhu, přirozenými důsledky rozvážnosti, pracovitosti a píle, vlastností, s nimiž tyto ctnosti nejsou nerozlučně spojeny. Na druhé straně podvod, prolhanost, surovost a násilí vyvolávají v každém lidském srdci takové opovržení a odpor, že v nás stoupá rozhořčení, když vidíme, jak se zmocňují těch výhod, o nichž se dá říci, že si je v určitém smyslu mohly zasloužit píle a pracovitost, které je někdy doprovázejí. Pracovitý darebák obdělává půdu, pohodlný dobrý člověk ji nechává neobdělanou. Kdo má sklízet úrodu? Kdo hladovět a kdo žít v hojnosti? Přirozený běh věcí to rozhodne ve prospěch darebáka, přirozené city lidí ve prospěch ctnostného člověka. Soudí se, že dobré vlastnosti jednoho jsou až nadměru vynahrazeny těmi výhodami, které mu tyto vlastnosti mají sklon opatřit, a že opomenutí toho druhého jsou mnohem přísněji potrestána nouzí, kterou mu přinášejí. A lidské zákony, důsledky lidských citů, odnímají životy a majetek pracovitým a obezřetným zrádcům a odměňují mimořádnými náhradami věrnost a veřejného ducha bezstarostných a lehkomyšlných dobrých občanů. Tak je člověk Přírodou veden k tomu, aby do určité míry napravlal rozdělení věcí, což by jinak udělala ona sama. Pravidla, která ho Příroda pro

tento účel nabádá sledovat, se liší od těch, která dodržuje ona sama. Ona propůjčuje každé ctnosti i každé nectnosti přesně tu odměnu nebo trest, které jsou nejvhodnější k tomu, aby povzbudily ctnosti a omezily nectnosti. Je vedena touto jedinou úvahou a nebere ohled na různou míru zásluh a provinění, kterou patrně mohou mít v citech a emocích člověka. Naopak člověk bere ohled pouze na toto a bude se snažit uvést stav každé ctnosti do naprostého souladu s tou mírou lásky a úcty, kterou k ní cítí, a obdobně stav každé nectnosti do naprostého souladu s obdobnou mírou pohrdání a ošklivosti. Pravidla, která sleduje příroda, jsou dobrá pro ni, pravidla, kterými se řídí člověk, pro něho. Ale oboje je vypočteno, aby to podporovalo stejný velký cíl, řád světa a dokonalost a štěstí lidské povahy.

- 10 Ale i když je člověk takto podněcován, aby měnil rozdělení věcí, které by bylo vyvoláno přirozenými událostmi, kdyby byly ponechány samy sobě, i když se, jako bohové básníků, trvale vměšuje mimořádnými prostředky do věcí ve prospěch ctnosti a v neprospěch nectnosti a i když se jako tito bohové snaží odvrátit šíp, který míří na hlavu spravedlivého člověka, ale urychlit meč zkázy, který je pozvednut proti hříšným, přesto není vůbec schopen změnit osud ani spravedlivých, ani hříšných tak, aby zcela vyhovoval jeho vlastním citům a přáním. Přirozený běh věcí nemůže být plně kontrolován nemohoucím snažením člověka. Proud je na něj příliš rychlý a příliš silný, než aby ho dokázal zastavit. A i když to vypadá, že pravidla, která to řídí, byla vytvořena za těmi nejmoudřejšími a nejlepšími účely, někdy přinášejí důsledky, které vyděsí všechny jeho přirozené city. Že by velké sdružení lidí mělo mít převahu nad malým spolkem, že ti, kteří se s prozíravostí a všemi nutnými přípravami angažují v nějakém podniku, by měli mít převahu nad těmi, kteří jim vzdorují bez přípravy, a že každý cíl by měl být dosažen pouze těmi prostředky, které pro jeho dosažení určila Příroda, se zdá být pravidlem, které je nejen nezbytné a nevyhnutelné samo o sobě, ale které je dokonce užitečné a vhodné pro povzbuzení pracovitosti a pozornosti lidí. Přesto když v důsledku tohoto pravidla násilí a úskoky převažují nad upřímností a spravedlností, jaké rozhořčení to vyvolává v srdci každého lidumilného pozorovatele! Jaké soužení a soucit s utrpením nevinných a jaký zuřivý odpor vůči úspěchu despoty! Jsme stejně zarmoucení jako rozzuřeni tím, co bylo učiněno nemravného, ale často zjišťujeme, že je zcela nad naše síly to změnit. Když tak ztratíme naději, že najdeme na zemi nějakou sílu, která může zastavit úspěch nespravedlnosti, přirozeně se obrácíme k nebesům a doufáme, že velký Autor naší povahy sám vykoná na onom světě to, k čemu nás všechny principy, které nám dal pro řízení našeho jednání, pobízejí, abychom se o to pokusili již tady. Že dokončí plán, který nás tak sám učil, abychom s ním začali, a že v posmrtném životě předloží každému účet podle činů, které vykonal na tomto světě. A tak jsme vedeni k víře ve věci budoucí nejen slabostmi, nadějemi a obavami lidské povahy, ale i nejvznešenějšími a nejlepšími principy, které jí náleží, láskou ke ctnosti a ošklivěním vůči nectnosti a nespravedlnosti.



11 „Sluší se to velikosti Boha?“ říká výřečný a moudrý biskup Clermont⁴² s tou vášnivou a přehnanou silou představitosti, která někdy nejspíš překračuje hranice slušnosti. „Sluší se to velikosti Boha, ponechat svět, který vytvořil, v takovém všeobecném nepořádku? Vidět, jak hříšné téměř vždy převažuje nad spravedlivým, jak je nevinný zbavován trůnu uzurpátorem, jak se otec stává obětí ctižádosti zvrhlého syna, jak manžel naposled vydechne ranou nelidské a nevěrné manželky? Měl by se Bůh dívat z výšin své velikosti na ty politováníhodné události jako na nesmírnou zábavu, aniž by na nich převzal podíl? Protože je veliký, měl by být slabý, nespravedlivý nebo nelidský? Protože jsou lidé malí, mělo by jim být dovoleno, aby byli zhýralí bez trestu, nebo ctnostní bez odměny? Ó Bože! Je-li toto povaha tvé Nejvyšší Bytosti, jsi-li za tak strašnými úmysly ty, jehož uctíváme! Už tě nemohu uznávat za svého otce, za svého ochránce, za utěšitele svého trápení, oporu v slabosti, za toho, kdo mě odmění za moji věrnost. Pak už bys nebyl ničím víc než lhotejným a zvláštním tyranem, který obětuje lidstvo své nestoudné ješitnosti a který ho vyzvedl z nicoty pouze proto, aby mu posloužilo k pobavení při zahálce a v rozmaru.“

12 Když obecná pravidla, která určují záslušnost a zločinnost jednání, začnou takto být považována za zákony Všemocné Bytosti, která dohlíží na naše jednání a v příštím životě odměňuje jejich dodržování a trestá jejich porušování, získají nutně novou posvátnost. Že by naše úcta k Jeho vůli měla být nejvyšším pravidlem našeho konání, o tom nemůže pochybovat nikdo, kdo věří v existenci Božstva. Zdá se, že pouhá myšlenka na neposlušnost v sobě nese nejpohoršlivější nepatřičnost. Jak domýšlivé, jak nesmyslné by pro člověka bylo oponovat příkazům nebo zanedbávat příkazy, které na něj byly vloženy Nekonečnou Moudrostí a Nekonečnou Mocností! Jak nepřirozené, jak bezbožně nevděčné by bylo nemít ve vážnosti nařízení, která mu byla předepsána nekonečnou dobrotou jeho Stvořitele, i kdyby za jejich porušení neměl následovat žádný trest. Také smysl pro patřičnost je zde dobře podporován nejsilnějšími motivy sobeckosti. Myšlenka, že jakkoli můžeme uniknout pozornosti člověka nebo se nacházet mimo dosah lidských trestů, vždy jednáme před zrakem Boha, toho velkého mstitele bezpráví, a vystavení jeho trestu, je motiv, který je schopen potlačit i ty nejunáhlenější emoce, alespoň u těch, kteří se s ním na základě trvalých úvah obeznámili.

13 Tímto způsobem náboženství posiluje přirozený smysl pro povinnost. A proto jsou lidé obecně nakloněni mít velkou důvěru k čestnosti těch, kdo se zdají být hluboce ovlivněni náboženskými city. Takoví lidé, panuje představa, mají při svém jednání kromě těch omezení, která usměrňují chování lidí, ještě další zábrany. Ohled na patřičnost jednání, stejně jako na svou pověst, ohled na pochvalu vlastního srdce, stejně jako na pochvalu srdcí druhých lidí, to jsou po-

⁴² Massillon, Sermon pour le lundi de la première semaine de carême: „Sur la vérité d'un avenir“, deuxième partie; *Oeuvres complètes* (Paris, 1821), ii.221–2.



hnutky, o nichž se předpokládá, že mají stejný vliv na nábožné i na světské lidi. Ale ti nábožní jsou podřízeni dalšímu omezení a nikdy nejednají podle pouhého vlastního úmyslu, ale jedině jako v přítomnosti toho Velkého Dokonalého, který je nakonec podle jejich skutků odmění. Na základě toho je ta větší důvěra založena na zákonitosti a přesnosti jejich jednání. A kdekoli nejsou přirozené principy náboženství zkažené stranickým a zaujatým úsilím nějaké kabaly, kdekoli je jako první povinnost požadováno plnění mravních závazků, kdekoli se lidé neučí považovat povrchní obřady za bezprostřednější náboženské povinnosti než spravedlivé a šlechetné činy a představovat si, že mohou oběťmi, obřady a planými prosbami smlouvat s Božstvem o podvodech, zradě a násilí, tam svět v tomto směru bezpochyby soudí správně a oprávněně vkládá dvojitou důvěru do čestnosti jednání nábožného člověka.

V jakých případech by měl být smysl pro povinnost jediným principem našeho jednání a v jakých případech by měl spolupůsobit s jinými motivy

- ¹ Náboženství nabízí tak silné motivy k uplatnění ctností a hlídá nás tak mocnými omezeními před pokušeními nectností, že mnozí byli přivedeni k tomu, že předpokládali, že náboženské principy jsou jediné chvályhodné pohnutky jednání. Říkají, že bychom neměli ani odměňovat z vděčnosti, ani trestat z nevole; neměli bychom z přirozené lásky chránit bezmocnost svých dětí, ani poskytovat podporu při nemohoucnosti svých rodičů. Veškeré city ke konkrétním objektům bychom měli ve svém srdci udusit a postavení všech citů by měl zaujmout jeden jediný velký cit: láska k Božstvu, touha chovat se tak, abychom mu byli milí, a usměrňovat naše jednání v každém ohledu podle jeho vůle. Neměli bychom být vděční z vděčnosti, neměli bychom být dobročinní z lidskosti, neměli bychom být otevření veřejným věcem z lásky k vlasti, ani šlechetní a spravedliví z lásky k lidem. Jediným principem a motivem našeho jednání při vykonávání všech nejrůznějších povinností by mělo být vědomí, že nám Bůh přikázal, abychom to činili. V současnosti nebudu plýtvat časem, abych tento názor podrobně zkoumal; pouze si všimnu toho, že bychom neměli očekávat, že ho najdeme uplatňovaný kteroukoli sektou, která se hlásí k náboženství, v němž je stejně prvním rozkazem milovat Pána našeho Boha celým svým srdcem, celou svou duší a vši silou, jako druhým rozkazem milovat svého bližního jako sebe samého; a sebe určitě milujeme kvůli nám samým, a ne pouze proto, že by nám to bylo přikázáno. Není žádným příkazem křesťanství, že by smysl pro povinnost měl být jediným principem našeho jednání, ale že by měl být řídicím a vládnoucím principem, jak to nařizuje filosofie a – vskutku – obecné povědomí. Může však být otázkou, v kterých případech by naše jednání mělo hlavně a plně

vycházet ze smyslu pro povinnost nebo se řídit obecnými pravidly a v kterých případech by měl spolupůsobit a mít podstatný vliv nějaký jiný cit nebo hnutí myslí.

2 Rozhodnutí této otázky, která asi nemůže být položena příliš přesně, bude záležet na dvou různých okolnostech: za prvé na tom, nakolik je přirozeně sympatický či odporný cit nebo hnutí myslí, které nás budou nutit k nějaké činnosti nezávisle na veškerých ohledech k obecným pravidlům, a za druhé na dokonalosti a přesnosti nebo na uvolněnosti a nepřesnosti samotných obecných pravidel.

3 I. Za prvé si myslím, že to bude záležet na tom, nakolik je sám ten cit přirozeně sympatický či odporný, nakolik může naše jednání vycházet z něj nebo se plně řídit obecnými pravidly.

4 Všechny ty vybrané a obdivované činy, ke kterým nás budou pobízet dobročinná hnutí myslí, by měly vycházet stejně z vlastních emocí jako z ohledu na obecná pravidla jednání. Dobrodinec se však cítí špatně odměněn, jestliže osoba, které prokázal své dobré služby, je opětuje pouze z chladného smyslu pro povinnost a bez jakéhokoli citu k jeho osobě. Manžel je nespokojen s nejposlušnější ženou, když se domnívá, že její chování není vedeno jiným principem, než tím, jenž vyžaduje vztah, ve kterém se nachází. I kdyby syn nezanedbal žádnou ze svých synovských povinností, přesto si rodiče mohou oprávněně stěžovat na jeho lhostejnost, pokud mu chybí ta láskyplná úcta, kterou má tak oprávněně cítit. Stejně nemůže být syn spokojen s rodičem, který, i když splnil všechny povinnosti vyplývající z jeho situace, nemá nic z té otcovské něžné lásky, kterou bychom od něj mohli očekávat. S ohledem na všechny takové dobročinné a společenské city je příjemné vidět smysl pro povinnost, když je využit spíše pro jejich omezování než pro jejich ožívování, aby nás spíše brzdil, abychom nedělali příliš mnoho, než aby nás pobízel, abychom udělali to, co bychom udělat měli. Těší nás, jestliže vidíme otce nuceného krotit svou laskavost, přítele nuceného omezit svou přirozenou šlechetnost, člověka, který obdržel nějakou výhodu, nuceného omezit příliš živou vděčnost své vlastní povahy.

5 Opačná zásada platí vzhledem ke zlým a nespolečenským citům. Odměňovat bychom měli z vděčnosti a šlechetnosti vlastního srdce, bez váhání a bez toho, abychom byli nuceni uvažovat, jak velká je patřičná odměna. Ale trestat bychom měli vždy váhavě a spíše ze smyslu pro patřičnost trestu než z barbarského sklonu k odplatě. Není nic spanilejšího než chování člověka, který vypadá, že mu vadí bezpráví spíše proto, že cítí, že si zasluhuje být patřičným předmětem nevole a skutečně jím je, než proto, že pociťuje zběsilost toho nepřijemného citu; který jako soudce bere v úvahu pouze obecné pravidlo, které určuje, jaká odplata je patřičná pro každý konkrétní přestupek; který při uplatňování toho pravidla soucítí méně s tím, co sám vytrpěl, než s tím, co asi vytrpí provinilec; který i když se hněvá, pamatuje na slitování a je ochoten vykládat to pravidlo tím nejmírnějším a nejvýhodnějším způsobem a poskytnout všech-

ny úlevy, které by mohla v souladu s dobrými mravy připustit ta nejuprávnější lidskost.

- 6 Tak jak sobecké city v jiném ohledu podle toho, co již bylo zaznamenáno, určitým způsobem zaujímají místo uprostřed mezi společenskými a nespolečenskými city, dělají to podobně i zde. Věnování se ve všech běžných, malých a obyčejných případech předmětům soukromého zájmu by mělo vyplývat spíše z obecných pravidel, která takové jednání předepisuje, než z nějakého citu k těm předmětům jako takovým. Ale při důležitějších a zvláštěnějších příležitostech bychom byli hloupí, nanicovatí a nevďeční, kdyby se ukázalo, že v nás ty předměty samy o sobě nevzbuzují značný stupeň emocí. Z pohledu bližních by i toho nejhoršího řemeslníka zneuctilo, kdyby horlivě usiloval nebo spřádal úklady, aby získal nebo uspořil jeden jediný šilink. I kdyby jeho podmínky byly navždy tak mizerné, v jeho jednání se nesmí kvůli těm věcem samým objevit žádná pozornost věnovaná takovým malichernostem. Jeho situace třeba vyžaduje tu nejpřísnější hospodárnost a největší píli, ale jakýkoli konkrétní projev této hospodárnosti a píle nesmí vycházet tolik z ohledu na konkrétní úsporu nebo zisk jako na obecné pravidlo, které mu s největší přísností předepisuje takový způsob jednání. Jeho dnešní šetrnost nesmí vycházet z touhy po konkrétní třípenci, kterou tím ušetří, stejně jako jeho sympatie na obchodu nesmí vycházet z citu pro konkrétní desetipenci, kterou tím získá. To i to musí vycházet pouze z ohledu na obecná pravidla, která s nejkruťší přísností předepisují tento způsob jednání všem osobám, které žijí tak jako on. V tom spočívá rozdíl mezi povahou lakomce a skutečně hospodárné a pilné osoby. První se znepokojuje kvůli malým věcem jen pro ně samé, druhý se o ně stará pouze v důsledku životního programu, který si sám pro sebe stanovil.

- 7 Úplně jinak je tomu z pohledu ještě neobyčejnějších a důležitějších předmětů, které jsou v sobeckém zájmu člověka. Osoba, která o tyto předměty s určitou mírou naléhavosti nedbá kvůli nim samým, nám připadá prostoduchá. Budeme pohrdat vladařem, který se nesnažil dobýt nebo ubránit provincii. Budeme mít málo úcty k člověku, který se nesnažil získat statek nebo dokonce významný úřad, když ho mohl dostat, aniž by jednal nízce nebo spáchal bezpráví. Člena parlamentu, který se staví bez zájmu ke svému vlastnímu zvolení, opustí přátelé jako někoho, kdo si nezaslouží jejich náklonnost. Dokonce i obchodníka, který se nepohne, aby získal to, co jiní považují za mimořádnou zakázku nebo neobyčejnou výhodu, považují jeho bližní za chudého duchem. Toto myšlení a horlivost určují rozdíl mezi iniciativním jedincem a tupým řadovým člověkem. Tyto důležité předměty, které jsou v sobeckém zájmu člověka a jejichž ztráta nebo získání úplně změni jeho postavení, jsou předmětem citu, který se správně nazývá ctižádost. Je to cit, který je ve světě, pokud nepřekročí hranice rozumnosti a práva, vždy obdivován, a někdy má dokonce určitou nezvyklou velikost, která, překročí-li meze obou těchto ctností, omámí představivost lidí a je nejen nespravedlivá, ale přemrštěná. Odtud obecný obdiv k hrdinům a dobyvatelům, a dokonce ke státníkům, jejichž plány jsou velmi odvážné a rozsáhlé, i když naprosto postrá-

dají spravedlnost, jako například plány kardinálů Richelieua a Retze. Předměty hrabivosti a ctižádosti se liší pouze svou velikostí. Lakomec je stejně urputný kvůli půlpenci jako ctižádostivý člověk kvůli dobytí království.

8 II. Za druhé si myslím, že to, nakolik by naše jednání mělo plně vycházet z ohledu na obecná pravidla, bude částečně záviset na dokonalosti a přesnosti nebo na uvolněnosti a nepřesnosti samotných těchto pravidel.

9 Obecná pravidla téměř všech ctností, ta obecná pravidla, která určují, co jsou úkoly prozíravosti, dobročinnosti, šlechetnosti, vděčnosti nebo přátelství, jsou v mnoha ohledech uvolněná a nepřesná, umožňují mnoho výjimek a vyžadují tolik úprav, že je těžko možné řídit své jednání výhradně podle nich. Obecné, příslovečně známé zásady prozíravosti, které vycházejí ze všeobecné zkušenosti, jsou možná nejlepší obecná pravidla, která mohou být v tom směru uvedena. Nicméně jejich velice přísné a doslovné dodržování by zjevně bylo nejabsurdnějším a nejsměšnějším pedantstvím. Ze všech ctností, které jsem právě vyjmenoval, je vděčnost pravděpodobně tou, jejíž pravidla jsou nejpresnější a umožňují nejméně výjimek. Zdálo by se, že to, že bychom co nejdříve měli oplatit služby, které jsme obdrželi, stejnou, a je-li to možné, vyšší protihodnotou, je nádherně jednoduché pravidlo, a zdálo by se také, že těžko umožňuje nějakou výjimku. Avšak i při velmi povrchním přezkoumání se toto pravidlo bude jevit nanejvýš volné a nepřesné a bude umožňovat desítky tisíc výjimek. Pokud vás váš dobrodinec ošetřoval v nemoci, měli byste ho také ošetřovat v nemoci? Nebo můžete splnit povinnost vděčnosti protihodnotou jiného druhu? Pokud byste ho měli ošetřovat, pak jak dlouho? Stejnou dobu, po jakou on ošetřoval vás, nebo déle? A o kolik déle? Pokud vám přítel půjčil peníze, když jste byli v nouzi, měli byste mu také půjčit peníze, až bude v nouzi on? A kolik byste mu měli půjčit? A kdy byste mu měli půjčit? Hned, nebo zítra, nebo za měsíc? A na jak dlouho? Je zřejmé, že nelze stanovit žádné obecné pravidlo, které by dalo ve všech případech přesnou odpověď na všechny tyto otázky. Rozdíl mezi jeho a vaší povahou, mezi jeho a vašimi podmínkami může být takový, že můžete cítit dokonalou vděčnost a přitom mu oprávněně odmítnete půjčit jedinou půlpenci, a naopak můžete být ochotni půjčit mu nebo mu dokonce darovat desetkrát vyšší částku, než jakou on půjčil vám, a přesto být oprávněně obviněni z nejhorší nevděčnosti a z toho, že jste nesplnili ani setinu povinností, které máte. Protože povinnosti vděčnosti jsou pravděpodobně nejposvátnější ze všech povinností, které nám dobročinné ctnosti předepisují, jsou obecná pravidla, která je určují, jak již jsem uvedl, nejpreciznější. Ta, která rozhodují o činech požadovaných přátelstvím, lidskostí, pohostinností nebo velkorysostí, jsou ještě méně přesná a určitá.

10 Existuje však jedna ctnost, jejíž obecná pravidla nanejvýš přesně určují veškeré vnější jednání, které si vyžaduje. Touto ctností je spravedlnost. Pravidla spravedlnosti mají nejvyšší míru přesnosti a nepripouštějí žádné výjimky nebo úpravy kromě takových, které mohou být stanoveny stejně přesně jako tato samotná pravidla a které obecně (skutečně) vyplývají ze stejných principů jako uvedená pravidla.

Dlužím-li někomu deset liber, spravedlnost vyžaduje, abych mu zaplatil přesně deset liber, a to buď ve chvíli, na které jsme se dohodli, nebo na požádání. Co bych měl udělat, kolik bych měl udělat, kdy a kde bych měl udělat, celá podstata a všechny okolnosti předepsaného jednání jsou přesně dané a stanovené. A tak i když může být hloupé a pedantské jednat příliš striktně v souladu s obecnými pravidly prozíravosti nebo velkorysosti, v pevném lpění na pravidlech spravedlnosti není nic puntičkářského. Patří jim naopak nejposvátnější úcta, a činy, které tato ctnost vyžaduje, nejsou nikdy vykonány tak dokonale, jako když hlavním motivem pro jejich provedení je uctivý a nábožný ohled k obecným pravidlům, která to vyžadují. Při uplatnění ostatních ctností by naše jednání mělo být řízeno spíše určitou myšlenkou patřičnosti, určitým vkusem pro konkrétní směr chování než nějakými ohledy na přesnou zásadu nebo pravidlo, a v úvahu bychom měli brát více účel a opodstatnění pravidla než pravidlo samo. Ale jinak je tomu u spravedlnosti. Člověk, který ji nejméně vylepšuje a s nejumíněnější vytrvalostí lpí na samotných pravidlech, je ten nejchvályhodnější a nejspolehlivější. I když účelem pravidel spravedlnosti je zabránit nám, abychom neublížili svým bližním, jejich porušení může být často zločinem, i kdybychom třeba pod nějakou rozumnou záminkou předstírali, že toto konkrétní porušení nezpůsobí žádné zlo. Člověk se často stane darebákem ve chvíli, kdy začne, třeba jen ve svém srdci, takto kličkovat. Od chvíle, kdy začne přemýšlet o tom, že by se odchýlil od nejuvěrnějšího a naprostého dodržování toho, co mu předepisují tato neporušitelná nařízení, se mu již nedá věřit, a nikdo nedokáže říci, jaké míry viny může dosáhnout. Zloděj si představuje, že nečiní žádné zlo, když okrádá bohaté o to, co dle jeho názoru mohou klidně postrádat a o čem třeba ani nikdy nezjistí, že jim to bylo ukradeno. Cizoložník si představuje, že nedělá nic špatného, když spí se ženou svého přítele, jestliže své plotky skryje před podezřením manžela a nenaruší klid v rodině. Jestliže jednou ustoupíme takovému zdůvodňování, nebude existovat žádný tak prostý zločin, že bychom ho nebyli schopni.

- 11 Pravidla spravedlnosti mohou být srovnávána s pravidly gramatiky; pravidla ostatních ctností zase s pravidly, která stanovují literární kritikové, aby bylo možné v kompozici dospět k tomu, co je vznešené a elegantní. Ona první jsou precizní, akurátní a nepostradatelná. Ta druhá jsou volná, vágní a neurčitá, a prezentují nám spíše obecnou ideu dokonalosti, o niž bychom měli usilovat, než aby nám skýtala nějaké určité a neomylné direktivy, jak jí dosáhnout. Člověk se může naučit psát gramaticky správně, s naprostou neomylností, a stejně se snad může naučit jednat spravedlivě. Ale neexistují pravidla, jejichž dodržení nás neomylně povede k tomu, že dosáhneme půvabu a dokonalosti psaní, ačkoli existují pravidla, která nám mohou pomoci do určité míry opravovat a upřesňovat vágní myšlenky, jež bychom jinak mohli ohledně dokonalosti chovat. A neexistují žádná pravidla, pomocí jejichž znalosti se můžeme spolehlivě naučit jednat za všech okolností prozíravě, s pravou velkomyslností nebo patřičnou dobročinností, ačkoli existují pravidla, která nám mohou umožnit v určitém ohledu opravovat a upřesňovat nedokonalé představy, které bychom jinak mohli ohledně těchto ctností chovat.

- 12 Někdy se může stát, že se přes tu nejpřímnější a nejopravdovější touhu jednat tak, abychom si zasloužili schválení, můžeme zmýlit ve patřičných pravidlech chování a být tak svedeni z cesty právě těmi zásadami, které by nás měly vést. Je marné očekávat, že by lidé v takovém případě měli plně schvalovat naše jednání. Nemohou se přidat k té pošetilé myšlence povinnosti, která nás ovlivnila, ani nás sledovat v jakémkoli jednání, které z ní vzešlo. Přesto je něco poctivého na povaze a jednání toho, kdo je takto sveden k nectnosti falešným smyslem pro povinnost nebo tím, co se nazývá chybné vědomí. I kdyby ho to zmátlo jakkoli osudově, přesto je pořád pro šlechetné a lidumilné jedince spíš předmětem soucitu než nenávisti nebo nevole. Naříkají nad slabostí lidské povahy, která nás vystavuje tak nešťastným klamům, dokonce i když co nejopravdověji usilujeme o dokonalost a snažíme se jednat podle nejlepší zásady, která nás jen může vést. Falešné náboženské představy jsou téměř jedinými příčinami, které mohou takto způsobit jakékoli očividné překroucení našich přirozených citů. A ta zásada, která dává největší moc pravidlům oddanosti, je sama schopna zkreslit naše představy o nich v jakékoli myslitelné míře. Ve všech ostatních případech je zdravý rozum dostatečný k tomu, aby nás vedl, ne-li k nejdokonalější patřičnosti chování, pak k něčemu, co od ní není příliš vzdáleno. A za předpokladu, že si doopravdy přejeme činit dobro, bude naše jednání vždy vcelku chvályhodné. Všichni lidé souhlasí, že prvním pravidlem oddanosti je poslouchat vůli Božstva. Ale co se týče jednotlivých příkázání, která nám tato vůle může uložit, ta se navzájem liší. Proto je zde třeba značné vzájemné snášenlivosti a tolerance, a i když ochrana společnosti vyžaduje, aby byly zločiny potrestány, ať už vzešly z jakékoli pohnutky, bude je dobrý člověk vždy trestat váhavě, pokud zjevně vycházejí z falešných představ o náboženské oddanosti. Vůči těm, kdo je spáchají, nebude nikdy cítit to rozhořčení, které cítí vůči jiným zločincům, ale bude je v okamžiku, kdy trestá jejich zločiny, spíše litovat a někdy dokonce obdivovat jejich nešťastnou věrnost a ušlechtilost. V tragédii *Mahomet*, jedné z nejlepších, jaké Voltaire napsal,⁴³ je dobře ukázáno, jaké by měly být naše city ke zločinům, které vznikají z takových pohnutek. V této tragédii dva mladí lidé různého pohlaví, kteří mají naprosto nevinnou a ctnostnou povahu a kteří nemají žádné jiné slabosti než – což jim v našich očích získává ještě větší přízeň – vzájemnou náklonnost, jsou podníceni nejsilnějšími pohnutkami falešného náboženství, aby spáchali odpornou vraždu, která pohoršuje celou podstatu lidské povahy. Ctíhodný stařec, který k nim oběma projevil nejněžnější city, ke kterému oba pojali, bez ohledu na to, že byl otevřeným nepřitelem jejich víry, největší vážnost a úctu a který ve skutečnosti byl jejich otcem, i když oni to o něm nevěděli, je jim označen za oběť, kterou Bůh výslovně požaduje z jejich rukou, a je jim při-

⁴³ *Mahomet* byl poprvé uveden v roce 1741. Zpráva v *The Bee*, iii (11. května 1791), 7, o rozhovoru se Smithem v roce 1780 říká, že považoval hru *Mahomet* za „naprostý vrchol dramatické dokonalosti“.

kázáno, aby ho zabili. Když se chystají vykonat svůj zločin, jsou oba mučení vši tou trýzní, která může vzejít z boje mezi myšlenkou na nezbytnost náboženské oddanosti na jedné straně a soucitem, vděčností, úctou ke stáří a láskou k lidskosti a ctnosti osoby, kterou se chystají zničit, na druhé straně. Vylíčení tohoto boje představuje jeden z nejzajímavějších a snad nejpoučnějších kusů, jaký byl kdy uveden na divadle. Nakonec však smysl pro povinnost převáží nad všemi sympatickými slabostmi lidské povahy. Provedou zločin, který jim byl uložen, ale okamžitě odhalí svoji chybu a klam, který je podvedl, a jsou šílení hrůzou, výčitkami a nevolí. Jaké city máme k nešťastným Seidovi a Palmiře, tak bychom měli cítit s každým, kdo je takto sveden z cesty náboženstvím, pokud jsme si jisti, že to, co ho oklamalo, je opravdu náboženství a nikoli jeho předstírání, které má zakrýt něco z těch nejhorších lidských emocí.

- 13 Jako člověk může jednat špatně na základě falešného smyslu pro povinnost, tak příroda může někdy převážít a vést ho k tomu, aby naopak jednal správně. V tomto případě nemůžeme být nespokojeni, když vidíme, že převáží pohnutka, o níž si myslíme, že by převážít měla, ačkoli sám člověk je tak slabý, že má jiný názor. Ale protože jeho jednání je důsledkem slabosti, a nikoli zásady, jsme daleci toho, abychom ho obdařili čímkoli, co se blíží úplnému souhlasu. Zdálo by se, že by bigotní římský katolík, kterého během masakru bartolomějské noci přemohl soucit natolik, že zachránil několik nešťastných protestantů, přičemž si myslel, že jeho povinností je zlikvidovat je, neměl nárok na takovou chválu, jakou bychom mu přisoudili, kdyby tutéž šlechtnost sám plně schvaloval. Mohli bychom být potěšeni lidskostí jeho povahy, ale stále bychom na něj hleděli s určitým slitováním, které je naprosto neslučitelné s obdivem, který patří dokonalé ctnosti. Stejně je tomu i u všech ostatních citů. Necítíme nelibost, když vidíme, že jsou patřičně uplatněny, i kdyby nesprávná představa o povinnosti vedla člověka k tomu, aby je potlačil. Zbožný kvaker, který by byl udeřen na jednu tvář, a místo aby nastavil druhou, zapomněl by natolik na svůj doslovný výklad příkazu našeho Spasitele, že by surovci, který ho uhodil, ušetřil důkladnou lekci, by nám nebyl nesympatický. Smáli bychom se, jeho odvaha by nás pobavila a spíš bychom ho pro to měli ještě víc rádi. Ale rozhodně bychom k němu necítili tu úctu a vážnost, která by asi náležela někomu, kdo by za podobné situace jednal čistě na základě správného smyslu pro to, co je patřičné udělat. Žádné jednání nelze správně nazvat ctnostným, pokud není doprovázeno tím, že by ho člověk sám schvaloval.



Část IV

O vlivu užitečnosti na cit schválení



O kráse, kterou zjevná přítomnost užitečnosti propůjčuje všem výtvorům umění, a o rozsáhlém vlivu tohoto druhu krásy

1 To, že užitečnost je jedním ze základních zdrojů krásy, pozoroval každý, kdo s menším nebo větším zaujetím uvažoval o tom, v čem podstata krásy spočívá. Pohodlí domu poskytuje pozorovateli stejné potěšení jako jeho pravidelnost a velice ho bolí, když vidí jeho nedostatek, stejně jako když vidí, že odpovídající si okna mají různý tvar nebo že dveře nejsou umístěny přesně ve středu budovy. To, že způsobilost jakéhokoli systému nebo stroje k dosažení účelu, k němuž byl zamýšlen, poskytuje určitou náležitost celku a krásu a že dělá pouhou myšlenku na něj příjemnou, je tak zřejmé, že to nikdo nepřehlédne.

2 Příčinu toho, proč užitečnost přináší potěšení, popsal nedávno duchaplný a milý filosof,¹ který v sobě spojuje největší hloubku myšlení s největší vytříbeností vyjadřování a který má ten jedinečný a šťastný talent, že píše o těžko pochopitelných věcech nejen nanejvýš jasně, ale s velice živou výmluvností. Podle něj přináší užitečnost každého předmětu radost svému majiteli tím, že mu trvale připomíná potěšení nebo pohodlí, pro jejichž podporování se dobře hodí. Pokaždé když se na ten předmět podívá, vytane mu na mysl tato radost, a předmět se tak stává zdrojem jeho trvalého uspokojení a potěšení. Pozorovatel se díky sympatii připojuje k citům majitele a nutně ten předmět vidí ve stejně přívětivém světle. Když navštívíme paláce bohatých, nemůžeme si pomoci, abychom necítili uspokojení, které bychom měli, kdybychom byli jejich majiteli a měli takové dovedně provedené a geniálně vymyšlené sídlo. Podobně lze vysvětlit, proč by přítomnost nepohodlí udělala jakýkoli předmět nepříjemným jak pro jeho vlastníka, tak pro pozorovatele.

¹ David Hume, *Treatise of Human Nature*, II.ii.5; ed. Selby-Bigge, 363–5; III.iii.1; Selby-Bigge, 576–7; *Enquiry concerning the Principles of Morals*, V.ii, ed. Selby-Bigge, § 179. Část V knihy *Enquiry*... se nazývá „Proč užitečnost přináší potěšení“, ale zdá se, že Smith má na mysl spíše *Treatise*, II.ii.5.

3 Ale pokud vím, dosud si ještě nikdo nevšiml, že tato vhodnost, tento šťastný důvtip každého dovedného výtvoru by měl být často ceněn víc než skutečný účel, pro nějž byl zamýšlen, a že přesné nastavení prostředků pro dosažení jakéhokoli pohodlí nebo potěšení by mělo být často oceňováno víc než samotné pohodlí nebo potěšení, v jejichž dosažení, jak se zdá, celá zásluha spočívá.² Že to tak však často je, můžeme vidět na tisících příkladů, které se týkají jak velice nicotných, tak velice důležitých stránek lidského života.

4 Když někdo přijde do své pracovny a vidí, že všechny židle stojí uprostřed místnosti, zlobí se na svého sluhu, a než aby se dál díval na to, jak jsou neuspořádané, bude se pravděpodobně sám obtěžovat, aby je všechny postavil opěradly ke zdi. Celá náležitost této nové situace plyne z vysokého pohodlí při ponechání prázdné a uvolněné podlahy. Aby tohoto pohodlí dosáhl, dobrovolně na sebe vezme víc nesnáží, než kolik by jich vytrpěl kvůli tomu, že se ho nedostávalo, protože nebylo nic snazšího než posadit se na jednu z těch židlí, což pravděpodobně udělá, když skončí svou práci. Proto se zdá, že to, co chtěl, není ani tak toto pohodlí, ale takové uspořádání věcí, které ho podporuje. A tak je to uspořádání podporováno právě tímto pohodlím, které mu propůjčuje veškerou náležitost a krásu.

5 Podobně člověk, který se nadměrně zajímá o hodinky, si nebude vážit takových, které se zpožďují o více než dvě minuty za den. Nejspíš je za pár liber prodá a za padesát liber si koupí jiné, které se nebudou zpožďovat ani o minutu za čtrnáct dní. Jediným účelem hodinek však je, aby nám řekly, kolik je hodin, a aby zabránily tomu, že bychom nedodrželi nějakou schůzku nebo utrpěli nějakou jinou potíž kvůli tomu, že nebudeme mít tuto konkrétní informaci. Ale ne vždy se ukáže, že by člověk, který má tak krásný vztah k tomuto stroji, byl dochvilnější než jiní lidé nebo že by se z jiného důvodu přehnaně staral o to, aby přesně věděl, kolik je hodin. To, co ho zajímá, není ani tak získání této informace jako dokonalost stroje, který slouží k jejímu získání.

6 Kolik lidí se zruinuje tím, že utrácení peníze za cetky, které mají pochybnou užitečnost! To, co těší tyto milovníky hraček, není ani tak užitečnost jako schopnost strojů, které se hodí k tomu, aby ji podporovaly. Tito lidé mají všechny své kapsy nacpané malými vymoženostmi. Aby jich mohli nosit víc, vymýšlejí nové kapsy, které na šatech jiných lidí nejsou. Procházejí se obtěžkání spoustou cetek, které neváží méně a někdy ani nemají menší cenu než běžná židovská bedna,³ některé z nich mohou být k ničemu, ale všechny lze vždy bez problému postrádat a jejich celková užitečnost určitě nestojí za námahu s taháním toho nákladu.

² Smith si velmi cení tohoto postřehu nejen pro jeho originalitu, ale pro to, že podle jeho názoru vytváří vazbu mezi etikou a politickou ekonomikou, jak lze vidět z § 8-11 a zejména z § 10.

³ Pravděpodobně bedna se zbožím, kterou nosil židovský podomní obchodník.

7 To, že je naše jednání ovlivněno tímto principem, není jenom kvůli takovým nicotným předmětům; často je to tajný motiv i té nejzávažnější a nejdůležitější činnosti jak v soukromém, tak ve veřejném životě.

8 Když se syn chudého člověka, kterému nebesa ve svém hněvu nadělila tížádnost, začne rozhlížet kolem sebe, obdivuje postavení bohatých. Chalupa jeho otce mu připadá příliš malá, aby v ní bydlel, a představuje si, že by měl bydlet v pohodlí paláce. Není mu po chuti, že musí chodit pěšky nebo snášet únavu z jízdy v sedle. Vidí ty, kteří jsou postavením nad ním, jak se vozí ve vozech, a představuje si, že by i on mohl cestovat s menším nepohodlím v jednom z nich. Má pocit, že je přirozené, když nepracuje, chce si co nejméně vydělávat vlastníma rukama a soudí, že by mu početná družina sloužících pomohla od většiny nesnáží. Myslí si, že kdyby toho všeho dosáhl, spokojeně by seděl a byl zticha, protože by si vychutnával pomyslení na štěstí a klid své situace. Je okouzlen vzdálenou myšlenkou na takové štěstí. To se jeví v jeho fantazii podobné životu nějaké vyšší vrstvy lidí, a aby ho dosáhl, oddá se navždy honbě za bohatstvím a mocí. Aby dosáhl výhod, které si to vyžaduje, způsobí si za první rok, ba za první měsíc svého úsilí větší vyčerpání těla a víc neklidu myslí, než kolik by jich vytrpěl za celý život kvůli tomu, že by mu tyto výhody chyběly. Studuje, aby vynikl v nějakém namáhavém povolání. S nikdy neochabující pílí pracuje ve dne v noci, aby získal větší schopnosti než jeho konkurenti. Pak se snaží tyto schopnosti veřejně prosadit a se stejnou neúnavností žádá o jakoukoli možnost zaměstnání. Kvůli tomu otevře svůj dům všem lidem; hostí ty, které nenávidí, a je úslužný k těm, jimiž pohrdá. Celý život se honí za myšlenkou umělého a vytříbeného odpočinku, kterého nemůže nikdy dosáhnout a pro který obětuje skutečný klid, jenž má po celou dobu na dosah. Když by ho na konci stáří nakonec měl získat, zjistí, že v žádném ohledu není lepší než ta skromná jistota a spokojenost, kterou pro něj opustil. A teprve tehdy, v posledních chvílích života, tělo vyzáblé od dřiny a nemocí, mysl trýzněnou a podrážděnou vzpomínkami na tisíce příkoří a zklamání, se kterými se setkal – jak si představuje – kvůli křivdě ze strany nepřátel nebo kvůli zradě a nevděku svých přátel, začíná konečně zjišťovat, že bohatství a moc jsou pouhé neužitečné cetky, které nejsou o nic příhodnější pro dosažení pohody těla a klidu myslí než kazety s manikúrou, které mají milovníci hraček; a stejně jako tyto sady přinášejí lidem, kteří je nosí s sebou, více nesnáží, než kolik pohodlí jim mohou dopřát díky výhodám, které poskytují. Jediný rozdíl, který je mezi nimi, je, že výhodnost bohatství a moci je viditelnější než výhodnost manikúry. Paláce, zahrady, kočáry se spřežením, dvořanstvo mocných, to jsou předměty, jejichž zjevný komfort je zřejmý každému. Nepotřebují, aby nám jejich majitel ukazoval, v čem spočívá jejich užitečnost. Sami od sebe ji přijímáme, prostřednictvím sympatie máme radost z uspokojení, pro jehož dosažení jsou tyto předměty uzpůsobeny, a tím toto uspokojení chválíme. Ale zvláštnost zubního párátka, šťourátka do ucha, strojku na střihání nehtů nebo jakékoli jiné podobné cetky tak zřejmá není. Jejich výhodnost může být možná stejně velká, ale není

tak nápadná, a my se tak snadno nepřidáme k uspokojení člověka, který je vlastní. Jsou proto méně rozumnými předměty ješitnosti než velkolepost bohatství a moci, a v tom spočívá jediná výhoda, kterou bohatství a moc mají. Mnohem účinněji uspokojují lásku ke skvělé pověsti, která je pro člověka tak přirozená. Někdo, kdo žije sám na pustém ostrově, by snad mohl pochybovat, zda by k jeho štěstí a potěšení přispěl víc palác, nebo sada takových malých vymožeností, které manikúra běžně obsahuje. Má-li ale žít ve společnosti, pak zde vskutku není co srovnávat, protože v tomto případě, stejně jako ve všech ostatních situacích, bereme trvale větší ohled na city pozorovatele než na city člověka, kterého se to skutečně týká, a uvažujeme spíš o tom, jak budou jeho situaci vnímat jiní lidé, než jak ji bude vnímat on sám. Když však zkoumáme, proč pozorovatel s takovým obdivem oceňuje podmínky bohatých a mocných, zjistíme, že to není ani tak kvůli mimořádnému pohodlí nebo potěšení, kterých si – jak se domníváme – užívají, ale pro nesčetné důmyslné a vytříbené vynálezy pro podporování tohoto pohodlí a potěšení. Pozorovatel si dokonce ani nepředstavuje, že bohatí a mocní jsou opravdu šťastnější než ostatní lidé, ale představuje si, že mají více prostředků pro štěstí. A hlavním zdrojem jeho obdivu je důvtipné a promyšlené přizpůsobení těchto prostředků účelu, pro který jsou určeny. Ale v zemdenosti nemocí a vyčerpání stárí se potěšení ze zbytečných a prázdných výhod moci vytratí. Tyto výhody již člověku v takové situaci nedokážou vnutit ten úmorný shon, jímž ho předtím zaměstnávaly. V srdci proklíná ctižádost a marně lituje lehkosti a nedbalosti mládí, radostí, které jsou navždy pryč a které bláhově obětoval tomu, co mu poté, kdy to získal, neposkytlo žádné skutečné uspokojení. Z tohoto bídného pohledu se moc jeví každému, koho těžkomyslnost nebo nemoc přinutí, aby bedlivě sledoval svou vlastní situaci a uvažoval o tom, co mu vlastně ve skutečnosti chybí ke štěstí. Moc a bohatství se ukáží být tím, čím doopravdy jsou, obrovskými a pracovitými stroji vynalezenými⁴ k tomu, aby pro člověka stvořily pár bezvýznamných vymožeností, které spočívají ve vytrysknutí toho nejhezčího a nejjemnějšího, co musí být pomocí úzkostlivé péče uchováváno v pořádku a co se přes veškerou naši starostlivost může každou chvíli rozpadnout na kousky a ve svých troskách rozmačkat svého nešťastného majitele. Jsou to ohromné stavby, jejichž vztyčení vyžaduje celoživotní práci, jež každou chvíli hrozí zasypat člověka, který v nich přebývá, a jež ho, dokud stojí, nemohou ochránit od žádného z těch nejhorších sezónních drsných poryvů, i když ho snad ušetří pár drobných nepříjemností. Zadrží letní přeháňky, nikoli zimní bouře, a vždy ho ponechají – stejně jako předtím a někdy dokonce ještě víc – vystaveného úzkosti, strachu, starostem, nemoci, nebezpečí a smrti.

9 Ale i když tato rozmrzelá filosofie, která je v době nemoci a pokleslého ducha dobře známa každému, tak naprosto snižuje cenu všech těch velkých věcí

⁴ Pravděpodobně se odvolává na „pracovité vynálezy“ u Mandevilla, *Bajka o včelách*, Poznámka (L) o přepychu; ed. F. B. Kaye, i.119.

lidské touhy, ve chvíli, když se naše zdraví zlepší a máme lepší náladu, se nám nikdy nestane, že bychom se na ty věci nedívali z mnohem příznivějšího hlediska. Naše představivost, která se zdá být bolestí a starostmi stísněná a stěsnaná do naší vlastní osoby, se v době pohody a úspěchu rozpíná na všechny věci kolem nás. Jsme pak okouzleni krásou toho pohodlí, které vládne v palácích, i životem mocných, a obdivujeme, jak je všechno uzpůsobeno k tomu, aby to podporovalo jejich pohodlí, bránilo jakémukoli nedostatku, uspokojovalo jejich přání a bavilo a obveselovalo jejich nejnicotnější tužby. Jestliže přemýšlíme o skutečném uspokojení, které jsou všechny tyto věci schopny poskytnout, jako takovém a odděleném od krásy toho zařízení, které se hodí k jeho podpoře, vždy se nám jeví jako nanejvýš opovrženímhodné a bezcenné. Ale málokdy ho vidíme v tomto abstraktním a filosofickém světle. Rádi ho ve své představivosti zaměňujeme s pořádkem, s pravidelným a harmonickým pohybem systému, stroje nebo hospodářství, jehož pomocí vzniká. Radosti bohatství a moci, když se na ně díváme z tohoto celkového pohledu, zasáhnou naši představivost jako něco velkého, krásného a vznešeného; získat je stojí za všechnu tu dřinu a snahu, které pro to tak rádi poskytneme.

10 A je dobře, že nás příroda takto šidí. To, co burcuje přičinlivost lidí a udržuje ji v trvalém pohybu, je právě tento podvod. Právě on jako první podnítl lidi k tomu, aby obdělávali půdu, stavěli domy, zakládali města a státy a aby vynalezli a vylepšili všechny ty dovednosti a zručnosti, které povznášejí a zdobí lidský život, které zcela změnilly celý vzhled zeměkoule, přeměnily divoké přírodní lesy na příjemné a úrodné roviny⁵ a z neplodného oceánu bez cest udělaly zásobárnu živobytí i důležitou hlavní spojovací cestu k různým národům na zemi. Touto prací donutili lidé zemi, aby zdvojnásobila svou přirozenou plodnost a aby uživila ještě větší množství obyvatel. To, že hrdý a necitlivý majitel obhlíží svá rozlehlá pole a bez jediné myšlenky na nouzi svých bratří v představivosti sám konzumuje celou úrodu, která na nich roste, nemá žádný účel. Domácké lidové přísloví, že oči můžou, kde břicho už nemůže, nebylo nikdy ověřeno lépe než v jeho případě. Velikost jeho žaludku je v nepoměru k nesmírnosti jeho tužeb a nepřijme toho o nic víc než žaludek toho nejhoršího

⁵ Připomíná Smithův překlad úryvku z Rousseauovy *Rozpravy o nerovnosti*, který uvádí v „Dopise vydavatelům *Edinburgh Review*“ (nyní je publikován v EPS), 13: „...a ty rozlehlé přírodní lesy byly přeměněny na příjemné roviny.“ Rousseauova vlastní slova byla: „...les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes.“ To, že zde Smith tento úryvek opakuje, může být pouhá shoda náhod, ale je také možné (jak nám naznačil H. B. Acton), že Smith nepřímo napadá Rousseauův názor, že nabytím majetku vzniká nerovnost. Úryvku o lesích v překladu Rousseaua předchází: „...rovnost se ztratila, byl zaveden majetek, práce se stala nezbytnou ...“ V tomto odstavci TMS Smith pokračuje tvrzením, že bohatí jsou vedeni neviditelnou rukou, aby provedli rozdělení nezbytností, což je téměř totéž, co by existovalo ve stavu přirozené rovnosti. V „Dopise“ Smith představuje Rousseaua jako kritika Mandevilla a stejně dobře mohl mít oba autory na mysli i zde (viz předchozí poznámku).

rolníka.⁶ Zbytek musí rozdělit mezi ty, kteří velice kultivovaným způsobem připravují tu trošku, kterou spotřebuje on sám, mezi ty, kteří budují palác, v němž ta troška má být konzumována, mezi ty, kteří poskytují a udržují v pořádku všechny ty různé tretky a nicotnosti, které mají místo v životě mocných. Ti všichni tak čerpají z jeho přepychu a rozmaru ten dále nezbytností k životu, který by byli marně očekávali od jeho lidskosti a spravedlnosti. Plody půdy tak vždy živí téměř takový počet obyvatel, jaký jsou uživit schopny. Bohatí si z té hromady pouze vybírají, co je nejvzácnější a nejpěknější. Spotřebují o trochu víc než chudí a navzdory svému přirozenému sobectví a hrabivosti se s chudými dělí o plody veškerého svého snažení, ačkoli při něm myslí pouze na výhodnost pro sebe, ačkoli jediným účelem, který očekávají z práce všech těch tisíců, které zaměstnávají, je ukojení svých vlastních marnivých a nenasytých tužeb. Jsou vedeni neviditelnou rukou⁷ k tomu, aby nezbytnosti k životu rozdělili téměř stejně, jak by to bylo provedeno, kdyby země byla rozdělena na stejné díly mezi všechny její obyvatele, a tak aniž by to zamýšleli, aniž by to věděli, napomáhají zájmům společnosti a poskytují prostředky k rozmnožování druhu. Když Prozřetelnost rozdělila zemi mezi několik málo ušlechtilých pánů, na ty, kteří byli při dělení zdánlivě opomenuti, nezapomněla ani je nepochala jejich vlastnímu osudu. I tito lidé si užívají svůj díl ze všeho, co se vypěstuje. Co se týče toho, na čem je založeno opravdové štěstí lidského života, nejsou na tom v žádném případě hůře než ti, kteří se zdají být tak vysoko nad nimi. V pohodě těla a klidu myslí jsou všechny různé vrstvy téměř na stejné úrovni a žebrák, který se sluní v příkopě u silnice, cítí tu jistotu, pro kterou králové vedou války.

- 11 Stejně principy, stejná láska k systému, stejná úcta ke kráse pořádku, zručnosti a dovednosti často slouží k tomu, aby doporučily zavedení toho, co směřuje k podpoře veřejného blaha. Pokud vlastenec vyvíjí úsilí ke zlepšení nějaké

⁶ Viz WN, I.xi.c.7: „Bohatý člověk nesní více jídla než jeho chudý soused... Touha po jídle je u každého člověka omezena malým obsahem lidského žaludku; avšak zdá se, že touha po vymoženostech a ozdobách... nemá žádné hranice ani pevné meze.“ Viz A. L. Macfie, *Jedinec ve společnosti*, III–VI pro vztah TMS k WN.

⁷ Tento pojem se vrací ve WN IV.ii.9: „...každý jednotlivec... tím nutně pracuje k tomu, aby roční důchod společnosti co nejvíce zvýšil. Ani mu zpravidla nejde o to, aby prospěl zájmu veřejnému, a nebývá si toho ani vědom, jak mu prospívá... sleduje jen svůj vlastní zisk... vede ho tu jakási neviditelná ruka, aby napomáhal k dosažení cíle, o který mu vůbec nejde.“ Na obou místech Smith říká, že bezděčně podporovaným účelem je zájem společnosti, ale je tu rozdíl: příslušná pasáž v TMS odkazuje na rozdělení prostředků ke štěstí, pasáž ve WN na maximalizaci. Smith použil výraz „neviditelná ruka“ poprvé v *Astronomii*, III.2, když psal o raných náboženských úvahách, v nichž byly nadpřirozeným silám připisovány pouze mimořádné události. „Oheň hoří a voda osvěžuje; těžká tělesa klesají a lehčí látky stoupají vzhůru, nuceny k tomu svou vlastní povahou; nikdy se také neuvažovalo, že by se v těchto věcech angažovala neviditelná ruka Jupitera.“ Viz A. L. Macfie, „The Invisible Hand of Jupiter“, *Journal of the History of Ideas*, xxxii (1971), 595-9.

části veřejné správy, nevychází jeho jednání vždy z čistého soucítění se štěstím těch, kteří budou plody této snahy sklízet. To, že člověk, který má veřejné citění, podnítl opravu silnic, není obvykle kvůli soucitu s dopravci a povozníky. Když zákonodárci zavedou odměny a další stimuly, aby podpořili lněné nebo vlněné manufaktury, vychází jejich jednání jen zřídka z čisté sympatie k tkalcům levné nebo jemné látky, a ještě méně ze sympatie k výrobcům nebo obchodníkům. Dokonalost vlády, rozvoj řemesel a manufaktur jsou vznešené a skvělé věci. Těší nás o nich uvažovat a máme zájem o vše, co směřuje k jejich pokroku. Tvoří část velkého systému vlády a zdá se, že se kolečka politického stroje otáčejí pomocí jejich prostředků ladněji a plynuleji. S potěšením hledíme na dokonalost tak krásného a skvělého systému a jsme nesví, dokud neodstraníme všechny překážky, které mohou seabemíř narušit pravidelnost jeho pohybu nebo mu jinak vadit. Veškerá vládní nařízení však mají cenu pouze do té míry, nakolik směřují k podpoře štěstí těch, pro koho platí. To je jejich jediná užitečnost a jediný účel. Avšak zdá se, že si kvůli určitému duchu systému, kvůli určité lásce k zručnosti a dovednosti někdy ceníme prostředků více než účelu, a pokud dychtíme podpořit štěstí spoluobčanů, pak spíš kvůli dokonalosti a zlepšení určitého nádherného a uspořádaného systému než kvůli přímému smyslu pro to, čím tito spoluobčané trpí nebo z čeho se těší. Existují lidé s nejdokonalejším veřejným citěním, kteří v jiných ohledech neukázali, že by měli přílišný smysl pro pocity lidskosti. A naopak, existují nanejvýš lidumilní lidé, kteří patrně naprosto postrádají veřejné citění. Každý člověk najde mezi svými známými příklady obou těchto skupin. Kdo měl v sobě méně lidskosti či víc veřejného citění než oslavovaný zákonodárce moskevského knížectví!⁸ Naopak se zdá, že společenský a přátelský Jakub První měl sotva nějakou vášeň, ať již pro slávu nebo pro zájmy Velké Británie. Abyste probudili k činnosti člověka, který se zdá být zcela bez ctižádosti, k tomu bude často naprosto zbytečné popisovat mu štěstí bohatých a mocných, vyprávět mu, že jsou většinou kryti před sluncem a před deštěm, že prakticky nikdy nemají hlad, že jim skoro nikdy není zima a že jsou jen velice zřídka vystaveni únavě a nedostatku jakéhokoli druhu. I to nejvýmluvnější nabádání tohoto druhu na něj nebude mít skoro žádný vliv. Pokud byste chtěli doufat v úspěch, musíte mu popsat vymoženosti a zařízení úplně jiných pokojů v jejich palácích; musíte mu vysvětlit náležitost jejich vybavení a poukázat na počet, uspořádání a různé funkce všech jejich sloužících. Je-li něco schopno udělat na něj dojem, pak to bude toto. Přesto všechny tyto věci budou směřovat pouze k tomu, aby ho skryly před sluncem a deštěm, aby ho ochránily od hladu a zimy, od nedostatku i únavy. Podobně abyste naočkovali veřejné citění do srdce člověka, který patrně nedbá o zájmy své země, bude často zbytečné říkat mu, jakým báječným výhodám se těší poddaní dobře řízeného státu, že mají lepší bydlení, že se lépe oblékají, že se lépe stravují. Tyto úvahy obvykle neudělají žádný velký dojem.

⁸ Petr Veliký.

Daleko spíše ho přesvědčíte, když mu popíšete báječný systém veřejné správy, který zajistí tyto výhody, když mu vysvětlíte vazby a závislosti jeho různých částí, jejich vzájemnou podřízenost a jejich obecnou prospěšnost pro štěstí společnosti. Pokud ukážete, jak by tento systém mohl být zaveden v jeho vlastní zemi, co brání tomu, aby tam fungoval v současnosti, jak by tyto překážky mohly být odstraněny a jak všechna ta kolečka vládní mašinérie mohou být roztočena ladněji a plynuleji, bez vzájemného tření a bez toho, že by jedno zpomalovalo pohyb druhého. Je téměř nemožné, aby člověk naslouchal takové řeči a nenadchl se pro určitý stupeň veřejného cítění. Alespoň pro danou chvíli pocítí touhu odstranit všechny ty překážky a dát ten nádherný a uspořádaný stroj do pohybu. Nic tak nenapomáhá veřejnému cítění jako studium politiky, různých systémů občanské vlády, jejich výhod a nevýhod, ústavy vlastní země, její situace a zájmů vzhledem k cizím státům, jejího obchodu, obrany, nevýhod, které ovlivňují její fungování, nebezpečí, kterým může být vystavena, jak ty nevýhody odstranit a jak se bránit proti těm nebezpečím. Z tohoto pohledu jsou politická pojednání, pokud jsou oprávněná, rozumná a praktická, nejužitečnější ze všech vědeckých prací. Dokonce ani ty nejslabší a nejhorší z nich nejsou úplně bez užitku. Slouží alespoň k oživení veřejného cítění lidí a burcují je k tomu, aby vyhledávali prostředky k podpoře štěstí společnosti.

KAPITOLA II

O kráse, kterou zjevná přítomnost užitečnosti propůjčuje charakterům a jednání lidí, a nakolik může být vnímání této krásy považováno za jeden z původních principů schvalování.

- ¹ Vlastnosti lidí mohou být, stejně jako vynálezy dovednosti nebo nařízení občanské vlády, vhodné k tomu, aby podporovaly nebo narušovaly štěstí jednotlivce i společnosti. Moudrá, spravedlivá, aktivní, rozhodná a rozvázná povaha slibuje prosperitu a uspokojení jak samotné osobě, tak každému, kdo je s ní spojen. Naopak prudká, drzá, těžkopádná, změkčilá a rozkošnická povaha věští záhubu jednotlivce a neštěstí pro všechny, kdo s ním mají cokoli společného. To první založení má přinejmenším veškerou krásu, jaká může příslušet nejdokonalejšímu stroji, jaký byl kdy vymyšlen k podpoře toho nejpotěšitelnějšího úmyslu, a to druhé veškerou ošklivost toho nejhoupějšího a těžkopádného vynálezu. Jaké vládní nařízení by mohlo přispět k podpoře štěstí lidí tolik jako obecná převaha moudrosti a ctnosti? Celá vláda není nic jiného než nedokonalý lék na jejich nedostatek. Proto veškerá krásu, jaká může na základě této užitečnosti náležet občanské vládě, musí v daleko vyšším stupni náležet i těmto vlastnostem. A naopak, jaká veřejná správa může být tak ničivá a zhoubná jako lidské nectnosti? Zhoubné účinky špatné vlády nemají základ v ničem jiném, než že veřejná správa dostatečně nechrání proti darebáctví, kterému zavdává příčinu lidská špatnost.
- ² Tato krásu a ošklivost, které povaha, jak se zdá, odvozuje z jejich užitečnosti nebo nevhodnosti, obvykle příznačně překvapí ty, kteří – z abstraktního

a filosofického pohledu – uvažují o činech a jednání lidí. Když se filosof chystá zkoumat, proč je lidskost schvalována a krutost zatracována, nikdy si pro sebe jasně a zřetelně nevytvoří představu nějakého konkrétního krutého či lidského činu, ale běžně se spokojí s vágním a neurčitým obrazem, který mu vnuknou obecná označení těchto vlastností. Ale patřičnost nebo nepatřičnost, záslužnost jednání či jeho zločinnost jsou dostatečně zřejmé a rozpoznatelné pouze na konkrétních příkladech takového jednání. Pouze tehdy, když jsou uvedeny konkrétní příklady, vnímáme zřetelně souhlas nebo nesouhlas mezi svými vlastními city a city člověka, který jedná, nebo cítíme, jak k němu stoupá v prvním případě vděčnost společnosti a ve druhém případě sympatická nevole. Pokud o ctnosti a neřesti uvažujeme abstraktně a obecně, zdá se, že vlastnosti, kterými vyvolávají tyto různorodé city, ve velkém množství mizí, a samy city se stávají méně zřetelnými a rozeznatelnými. Naopak se zdá, že nám na jedné straně šťastné účinky ctností a na druhé straně zhoubné důsledky neřesti vystupují před očima a jakoby vyčnívají a odlišují se od všech ostatních vlastností ctností i nectností.

3 Stejný duchaplný a milý autor, který jako první vysvětlil, proč užitečnost přináší potěšení, byl natolik zasažen tímto pohledem na věci, že vysvětluje veškeré naše schvalování ctnosti jako vnímání tohoto druhu krásy, která vzniká z přítomnosti užitečnosti. Všimá si, že za ctnostné nejsou uznávány žádné vlastnosti myslí kromě těch, které jsou užitečné nebo milé buď samotnému člověku, nebo ostatním,⁹ a jako špatné nejsou odsuzovány žádné vlastnosti kromě těch, které mají opačnou tendenci. A opravdu se zdá, že Příroda nastavila naše city schvalování a odmítání tak šťastně, aby to bylo výhodné jak pro jednotlivce, tak pro společnost, a myslím si, že se po nejpřísnějším zkoumání zjistí, že je tomu tak obecně. Ale přesto tvrdím, že ohled na tuto užitečnost či škodlivost není ani prvním, ani hlavním zdrojem našeho schvalování a odmítání. Tyto city jsou bezpochyby zesíleny nebo oživeny vnímáním krásy nebo ošklivosti, které vyplývají z této užitečnosti či škodlivosti. Ale přesto jsou, říkám, zásadně a podstatně odlišné od tohoto vnímání.

4 Za prvé se zdá nemožné, aby schvalování ctnosti byl cit stejného druhu jako ten, pomocí kterého schvalujeme pohodlnou a dobře navrženou budovu, nebo abychom neměli žádný jiný důvod pro chválení člověka kromě takového, pro jaký chválíme komodu.¹⁰

5 A za druhé by se na základě zkoumání zjistilo, že užitečnost jakéhokoli smýšlení je jen zřídka prvním důvodem naší chvály a že cit schvalování v sobě

⁹ Hume, *Treatise of Human Nature*, III.iii.1; ed. Selby-Bigge, 591. *Enquiry concerning the Principles of Morals*, zejména IX.i; ed. Selby-Bigge, § 217, 219, 226.

¹⁰ Hume musel zaregistrovat námitku tohoto charakteru, protože se na to pokusil odpovědět v poznámce pod čarou připojené k *Enquiry concerning the Principles of Morals*, VI, první odstavec; ed. Selby-Bigge, § 172. Tato poznámka pod čarou je ve všech vydáních *Enquiry* včetně prvního (1751).

vždy obsahuje smysl pro patřičnost, který je zcela odlišný od vnímání užitečnosti. Toto můžeme pozorovat u všech vlastností, které jsou schvalovány jako ctnostné, a to jak u těch, které jsou dle tohoto systému původně ceněny jako užitečné přímo pro nás, tak u těch, které jsou ceněny na základě jejich užitečnosti pro druhé.

6 Vlastnosti, které jsou nejužitečnější přímo pro nás, jsou zaprvé dokonalý úsudek a porozumění, pomocí kterých jsme schopni rozeznávat vzdálené důsledky našeho jednání a předvídat výhody nebo nevýhody, které z nich pravděpodobně vyplynou, a za druhé sebeovládání, díky kterému jsme schopni zdržet se současného potěšení nebo vydržet současnou bolest, abychom získali větší potěšení nebo abychom se vyhnuli větší bolesti někdy v budoucnu. Ve spojení těchto dvou vlastností spočívá ctnost prozíravosti, ta, která je pro jednotlivce ze všech ctností nejužitečnější.

7 Co se týče první z těchto dvou vlastností, bylo již dříve pozorováno,¹¹ že dokonalý úsudek a porozumění jsou prvotně schvalovány jako oprávněné, správné a přesné, a ne pouze jako užitečné a výhodné. Nejvyšší a nejobdivovanější použití lidského úsudku se projevilo v hůře pochopitelných vědách, zejména ve vyšších oblastech matematiky. Ale užitečnost těchto věd, ať už pro jednotlivce nebo pro veřejnost, není příliš zřejmá, a dokázat ji vyžaduje diskusi, která není vždy tak snadno srozumitelná. Proto to nebyla užitečnost, pro co se tyto vědy poprvé staly předmětem obdivu veřejnosti. Na tuto vlastnost byl kladen pouze malý důraz, dokud nebylo nutné reagovat na výtky těch, kteří sami neměli cit pro tak úžasné objevy, a tak se snažili snížit jejich hodnotu tvrzením, že jsou neužitečné.

8 Rovněž sebeovládání, pomocí kterého krotíme naše současné chutě, abychom je za jiných okolností ukojili ještě plněji, je ceněno stejně vysoko z pohledu přiměřenosti jako z pohledu užitečnosti. Jestliže takto jednáme, pak se zdá, že se city, které ovlivňují naše chování, přesně shodují s city pozorovatele. Ten necítí naléhavou žádostivost našich okamžitých chutí. Pro něj je stejně zajímavé potěšení, z kterého můžeme mít požitek za týden nebo za rok od této chvíle, jako potěšení, které můžeme vychutnat hned. Proto když obětujeme budoucnost ve prospěch současnosti, připadá pozorovateli naše jednání nanejvýš nesmyslné a marnotratné; nedokáže přijmout principy, které to jednání ovlivňují. Naopak pokud se zřekneme okamžitých radostí, abychom si zajistili větší potěšení v budoucnu, když jednáme tak, jako by nás vzdálený předmět zajímal stejně náramně jako ten, který v tuto chvíli působí na naše smysly, pak nemůže pozorovatel naše chování neschvalovat, protože naše city přesně odpovídají jeho citům. A protože ze zkušenosti ví, jak málo lidí je schopno takového sebeovládání, dívá se na naše jednání s nemalou mírou obdivu a úžasu. Odtud vzniká ta vznešená úcta, se kterou všichni lidé přirozeně hledí na to, když pevně vytrváme ve

¹¹ I.i.4.4.

skromné, pilné a pozorné činnosti, i když nemá jiný účel než získání bohatství. Odhodlaná neústupnost člověka, který jedná tímto způsobem, aby získal velkou, i když vzdálenou výhodu, který se nejen vzdá současných potěšení, ale vytrvale podstupuje tělesnou i duševní námahu, si nutně vyžaduje naše uznání. Ten pohled na jeho zájmy a štěstí, který, jak se zdá, řídí jeho jednání, se plně shoduje s představou, kterou si o tom přirozeně vytváříme. Existuje naprosto dokonalý soulad mezi jeho a našimi city a současně je to soulad, který jsme nemohli, jak nám říká zkušenost s obvyklou slabostí lidské povahy, rozumně očekávat. Proto jeho chování nejen schvalujeme, ale do určité míry i obdivujeme a považujeme za hodno značně velké chvály. A vědomí tohoto zaslouženého uznání a úcty je samo o sobě schopno podpořit konajícího při tomto druhu jednání. To potěšení, které si máme vychutnat za deset let od této chvíle, nás ve srovnání s tím, které si můžeme užít dneska, zajímá strašně málo, emoce, kterou vyvolává to první, je ve srovnání s prudkým citem, který nám snadno dá pocítit to druhé, tak slabá, že by to odložené potěšení nemohlo okamžitý požitek nikdy vyvážit, kdyby nebylo podpořeno smyslem pro patřičnost, vědomím, že si při jednání prvním způsobem vysloužíme úctu a uznání každého a že se při jednání druhým způsobem staneme patřičným objektem jejich pohrdání a posměchu.

9 Lidskost, spravedlnost, šlechtnost a veřejné citění jsou vlastnosti, které jsou nejužitečnější pro ostatní. Již dříve¹² bylo vysvětleno, v čem spočívá patřičnost lidskosti a spravedlnosti. Tam bylo ukázáno, jak moc naše ocenění a uznání těchto vlastností záleží na shodě mezi city konajícího a city přihlížejících.

10 Patřičnost šlechtnosti a veřejného ducha vychází ze stejného principu jako patřičnost spravedlnosti. Šlechtnost se liší od lidskosti. Tyto dvě vlastnosti, které se na první pohled zdají být tak úzce příbuzné, nemá vždy stejná osoba. Lidskost je ženská vlastnost, šlechtnost mužská. Něžné pohlaví, které v sobě běžně má mnohem více nežnosti než my, je jen zřídka nadprůměrně šlechtné. To, že ženy málokdy dají větší dar, je postřeh občanského práva.¹³ Lidskost spočívá pouze v silném soucítění, které pozorovatel má s city osob, kterých se to bezprostředně týká, jako je žal nad jejich utrpením, nelibost, je-li jim ubližováno, a radost z jejich štěstí. I ty nejilidnější činy nevyžadují sebezapření, sebeovládání, velké vypětí smyslu pro patřičnost. Spočívají pouze v konání toho, co by nás tato silná sympatie nabádala udělat. Ale u šlechtnosti je tomu jinak. Šlechtní jsme pouze tehdy, když v nějakém ohledu dáváme před sebou přednost jinému člověku a když obětujeme nějaký svůj velký a důležitý zájem ve prospěch srov-

¹² I.i.3.1.

¹³ Raro mulieres donare solent. [Původní poznámka A. S.] Byli jsme informováni profesorem Peterem Steinem, že ačkoli se tento výrok nevyskytuje v *Corpus Iuris Civilis*, byl vymyšlen pozdějšími komentátory v souvislosti s pasážemi o špatné povaze žen a lze ho najít v Accursiově díle ze 13. století *Glossa ordinaria*, které bylo dlouho považováno za směrodatnou součást občanského práva. Tento výrok je dále uveden v díle *Iuris Civilis Summa seu Index* (1742) pod heslem *mulier* (lat. žena).

natelného zájmu přítele nebo člověka s vyšším postavením. Člověk, který se vzdá nároku na úřad, který byl velkým cílem jeho ctižádosti, protože má za to, že na něj mají větší nárok služby jiného. Člověk, který nasadí život na obranu toho ze svých přátel, o němž soudí, že je důležitější. Ani jeden z nich nejedná z lidskosti nebo proto, že pociťuje silněji to, co se týká jiné osoby, než co se týká jeho. Oba neuvažují o těchto protichůdných zájmech z pohledu, z kterého se přirozeně jeví jim, ale tak, jak se jeví druhým. Pro každého přihlížejícího může být oprávněně zajímavější úspěch nebo zachování té druhé osoby než jich dvou. Proto když obětují své vlastní zájmy zájmům třetí osoby, přizpůsobí se tím citům pozorovatele a vynaložením šlechetného jednání konají v souladu s těmi pohledy na věci, které – jak cítí – musí přirozeně přijít na mysl jakékoli třetí osobě. Vojáka, který obětuje život, aby ubránil život svého velitele, by smrt tohoto velitele zasáhla pravděpodobně pouze nepatrně, pokud by se to stalo bez jeho viny, a velice malé neštěstí, které by postihlo jeho, by mohlo vyvolat daleko živější soužení. Ale když se snaží jednat tak, aby si zasloužil pochvalu a aby donutil nestranného pozorovatele ztotožnit se s principy svého jednání, cítí, že pro každého kromě něho má jeho vlastní život ve srovnání s životem jeho velitele titěrnou cenu a že když svůj život obětuje pro život velitelův, bude jednat naprosto patričně a v souladu s tím, jak by to přirozeně viděl každý nestranný pozorovatel.

- 11 Stejným případem je větší vynaložení veřejného citění. Jestliže mladý důstojník nasadí svůj život, aby získal nějaký bezvýznamný přírůstek k držávám svého vladaře, není to proto, že získání nového území má pro něj větší cenu než uchování vlastního života. Pro něj má vlastní život nekonečně větší hodnotu, než kdyby pro stát, v jehož službách se nachází, dobyl celé království. Ale když srovná ty dva objekty navzájem, nevidí je ve světle, ve kterém se přirozeně jeví jemu, ale ve světle, ve kterém se zjevují národu, za nějž bojuje. Pro ten má úspěch ve válce tu nejvyšší důležitost a život jednoho neurozeného člověka sotva nějaký význam. Když se vžije do jejich situace, okamžitě cítí, že nebude marnotratné, když prolíje krev pro dosažení tak důležitého cíle. V tom, že se ze smyslu pro povinnost a patričnost takto vzepře nejsilnějšímu ze všech přirozených sklonů, spočívá hrdinství jeho jednání. Existuje mnoho pravých Angličanů, kteří by byli ve své osobní situaci mnohem vážněji znepokojeni ztrátou jediné libry, než kdyby jejich země ztratila Minorku, ale kteří by přesto, kdyby bylo v jejich silách tuto pevnost ubránit, tisíckrát obětovali své životy, než aby ji – vlastní vinou – nechali padnout do rukou nepřítel.¹⁴ Když první z Brutů vedl na popravu své vlastní syny, protože se spikli proti vznikající svobodě Říma, obětoval to, co by se, pokud by se radil pouze se svým vlastním srdcem, ukázalo být silnějším než ten slabší cit. Brutus měl mít přirozeně mnohem prudší city kvůli smrti vlastních synů

¹⁴ Smith se bezpochyby odvolává na potupné selhání admirála Bynga, který v květnu 1756 neporazil francouzskou flotilu bránící v přístupu k Minorce, jež tehdy byla britskou državou.

než kvůli všemu tomu, co by mohl Řím pravděpodobně vytrpět, kdyby nedošlo k tak velkému varování. Ale on se na ně nedíval očima otce, ale očima římského občana. Tak plně se vžil do citů toho druhého, že nedbal na žádné vazby, kterými s nimi byl sám spojen. A pro římského občana se ve srovnání s tím nejmenším zájmem Říma zdáli být synové, třeba i samého Bruta, nicotnými. V tomto i ve všech podobných případech se náš obdiv nezakládá ani tolik na užitečnosti jako na nečekané, a proto velké, ušlechtilé a přepjaté správnosti takových činů. Tato užitečnost, když dospějeme k tomu, abychom ji viděli, jim nepochybně uděluje novou krásu a na základě toho je ještě více doporučuje našemu uznání. Avšak tuto krásu pocítují zejména přemýšliví a hloubaví lidé a rozhodně to není vlastnost, která by takové jednání okamžitě vnukla přirozeným citům převážné masy lidí.

- 12 Je třeba si všimnout, že to, nakolik cit schválení vzniká z vnímání této krásy užitečnosti, nemá žádný vztah jakéhokoli druhu k citům ostatních. Proto kdyby bylo možné, aby člověk vyrostl do dospělosti bez styku se společností, mohlo by mu bez ohledu na to být jeho vlastní jednání sympatické nebo nesympatické na základě toho, jak má toto jednání sklon přispět k jeho štěstí nebo k jeho újmě. Mohl by vidět takovou krásu v prozíravosti, zdrženlivosti a dobrém chování, a ošklivost v opačném chování. Mohl by se dívat na svou vlastní povahu a temperament v prvním případě s takovým uspokojením, s jakým pohlížíme na dobře sestrojený stroj, a ve druhém případě se znechucením a nespokojeností, s jakými hledíme na velice hloupý a těžkopádný vynález. Protože však jsou tyto vjemy pouze věcí vkusu a všechny mají křehkost a citlivost takového druhu vjemů, na jejichž oprávněnosti je založeno to, co se správně nazývá vkus, pravděpodobně se o ně nebude příliš starat člověk v takových podmínkách osamělosti a bídy. I kdyby se mu takové vjemy zjevily, v žádném případě by na něj neměly – před jeho stykem se společností – stejný vliv, jaký by měly v důsledku takového styku. Neskličovala by ho vnitřní hanba za takovou ošklivost, ani by ho nepovznášelo tajné vítězství mysli díky vědomí opačné krásy. Na jedné straně by nejásal nad představou, která si zaslouží odměnu, na druhé straně by se ani nechvěl kvůli podezření, že si zaslouží trest. Všechny takové city předpokládají ideu nějaké jiné bytosti, která je přirozeným soudcem člověka, který je cítí. A tento člověk dokáže pouze díky sympatii s rozhodnutími tohoto soudce svého jednání vnímat vítězství sebechvály nebo hanbu sebeztracení.

Část V

O vlivu zvyku a módy
na city mravního schválení a odsouzení



O vlivu zvyku a módy na naše představy o kráse a ošklivosti

- 1 Kromě již vyjmenovaných principů existují další, které mají velký vliv na mravní city lidí a které jsou hlavní příčinou mnoha výstředních a nesouhlasných názorů, které převažují v různých dobách a u různých národů a které se týkají toho, co je zavrženíhodné a co chvályhodné. Těmito principy jsou zvyk a móda, principy, jež vládnou našim názorům ohledně krásy jakéhokoli druhu.
- 2 Pokud často vidíme dva předměty společně, představivost si snadno navykne přecházet od jednoho k druhému. Objeví-li se jeden, uděláme si závěr, že ten druhý bude následovat. Samy o sobě nás upamatovávají na sebe navzájem a pozornost mezi nimi snadno přelétá. I kdyby v jejich spojení nebyla, nehledě na zvyk, žádná skutečná krása, přesto když je zvyk takto spojil dohromady, cítíme v jejich oddělení nepatřičnost. Máme pocit, že je hloupé, pokud se objeví jeden bez druhého. Chybí nám něco, o čem jsme předpokládali, že to uvidíme, a zvykové uspořádání našich představ je tímto zklamáním porušeno. Zdá se například, že něco chybí šatům, jestliže na nich chybí i jen velice nepodstatná ozdoba, která je obvykle doprovází, a vidíme zlovlnost nebo trapnost v nepřítomnosti třeba i jen knoflíku na zadní kapse. Pokud je takové spojení přirozeně patřičné, zvyk náš cit pro tuto správnost zvyšuje a způsobuje, že jiné uspořádání je nám ještě méně sympatické, než jak by se jinak zdálo. Ti, kteří si navykli vidět věci s dobrým vkusem, jsou velice znechuceni čímkoli, co je nepůvabné a trapné. Tam, kde je spojení nepatřičné, zvyk buď sníží, nebo úplně odstraní náš smysl pro nepatřičnost. Ti, kteří si zvykli na nedbalý nepořádek, ztrácí veškerý smysl pro úpravnost a uhlazenost. Styly nábytku nebo oblečení, které připadají cizím lidem směšné, neurážejí ty, kdo si na ně zvykli.
- 3 Móda se od zvyku liší, nebo je spíš jeho zvláštním případem. Móda není to, co nosí všichni, ale to, co nosí osobnosti a ti, kteří mají vysoké postavení. Půvabné, nenucené a imponující způsoby mocných, spojené s obvyklou nákladností a nádherou jejich oblečení, dávají půvab právě tomu střihu, který pro své oblečení náhodou zvolili. Dokud tento střih nosí, je v naší fantazii spojen s představou něčeho, co je vznešené a nádherné, a i když sám o sobě může být průměrný, na základě tohoto vztahu se zdá, že je na něm něco, co je také vznešené a nádherné. Jakmile to tito lidé odloží, ztrácí to půvab, který jsme na tom viděli

předtím, a protože to nyní nosí pouze bezvýznamní lidé, zdá se, že to má něco z jejich sprostoty a trapnosti.

4 Všude na světě je dovoleno, aby nad oblečením a nábytkem plně vládly zvyk a móda. Vliv těchto principů však není vůbec omezen na tak úzkou oblast, ale rozprostírá se nad vším, co je v jakémkoli ohledu předmětem vkusu: nad hudbou, nad poezií, nad architekturou. Móda oblečení a nábytku se stále mění a zkušenost nás přesvědčila, že styl, který nám dnes připadá směšný a který byl před pěti lety obdivován, vděčil za svou oblibu hlavně nebo zcela zvyku a módě. Oblečení a nábytek nejsou vyráběny z příliš trvanlivých materiálů. Opravdu módní kabát je vyroben na dvanáct měsíců a stejně jako móda nemůže déle šířit ten střih, podle něhož byl ušit. Styl nábytku se mění pomaleji než styl oblečení, protože nábytek je běžně trvanlivější. Avšak během pěti či šesti let obvykle projde úplnou revolucí a každý člověk za svůj život vidí, jak se móda v tomto ohledu nejrůzněji mění. Výtvořiny v jiných oborech jsou mnohem trvanlivější, a pokud byly šťastně navrženy, mohou pokračovat v šíření svého stylu mnohem déle. Dobře navržená budova může vydržet po mnoho staletí; krásná árie může být z určité tradice předváděna po mnoho následujících generací; dobře napsaná báseň může přežít stejně dlouho jako svět; a všechno to žije po dlouhá léta spolu, aby to přineslo oblibu tomu konkrétnímu stylu, tomu konkrétnímu vkusu nebo způsobu, podle nichž to vše bylo vytvořeno. Jen málo lidí má příležitost vidět, jak se během jejich života móda v těchto oborech velmi podstatně změní. Málo lidí má tolik zkušeností a jsou natolik obeznámeni s různými styly, které byly v módě v dávných dobách a vzdálených zemích, aby se v nich důsledně vyznali nebo aby mohli nestranně rozhodovat mezi nimi a tím, co se nosí v jejich době a zemi. Proto je jen málo lidí ochotno připustit, že zvyk a móda mají velký vliv na jejich soudy ohledně toho, co je krásné, nebo jinak, na výtvořiny v kterémkoli z těchto oborů, ale představují si, že všechna pravidla, o nichž si myslí, že by v tom kterém oboru měla být dodržována, vycházejí z rozumu a přirozenosti, nikoli ze zvyku a předsudků. Avšak stačí malý postřeh, aby je přesvědčil o opaku a ujistit je, že vliv zvyku a módy na oblečení a nábytek není o nic větší než na architekturu, poezii a hudbu.

5 Existuje například nějaký důvod, proč by dórskou hlavici měl nést sloup, který má poměr výšky k průměru osm ku jedné, iónskou volutu sloup s poměrem devět ku jedné a korintskou hlavici z akantových listů sloup s poměrem deset ku jedné? Správnost každého z těchto poměrů nestanovuje nic jiného než zvyk. Oko, které je navyklé vidět určitý poměr ve spojení s určitým ornamentem, by považovalo za urážku, kdyby se nevyskytly spolu. Každý z pěti slohů má své příznačné ornamenty, které nemohou být nijak zaměněny, aniž by to neranilo všechny, kteří něco vědí o pravidlech architektury. Podle některých architektů lidé ve starověku opravdu přiřadili každému slohu jeho charakteristické ornamenty s tak vybraným vkusem, že nelze najít nic, co by bylo stejně vhodné. Zdá se však poněkud těžko pochopitelné, že by tyto tvary, i když jsou

bezpochyby mimořádně lahodné, byly jedinými formami, které se mohou hodit k příslušným poměrům, nebo že by neexistovalo pět set jiných, které by se k nim hodily stejně dobře, ještě než se ten zvyk vytvořil. Když se však zvykem ustálila určitá pravidla staveb, pak za předpokladu, že nejsou naprosto nerozumná, je zcela nemožné uvažovat o jejich nahrazení jinými, která jsou pouze stejně dobrá, nebo i takovými, která před nimi mají z pohledu elegance a krásy nějakou malou výhodu. Člověk, který by se objevil na veřejnosti v šatech, jež by se velmi lišily od obleků, jaké se běžně nosí, by byl směšný, i kdyby ten nový oblek byl sám o sobě stejně elegantní nebo pohodlný. A zdá se, že stejně nesmyslné je ozdobit si dům ve zcela jiném stylu, než jak to předpisuje zvyk a móda, i kdyby nové ozdoby byly samy o sobě nějak lepší než ty běžné.

- 6 Podle antických řečníků se pro každý konkrétní druh literatury od přírody hodí určitá metrika verše, protože je přirozeně působivá pro danou povahu, city nebo emoce, které by v ní měly převládat. Říkají, že se jeden typ verše hodí pro závažná díla a jiný pro nevázaná, což podle nich nemůže být zaměňováno, aniž by došlo k obrovské nepatřičnosti.¹ Zdá se však, že zkušenost moderní doby odporuje tomuto principu, i když sám o sobě vypadá mimořádně pravděpodobně. Co je v angličtině burleskním veršem, to je hrdinským veršem ve francouzštině. Racinovy tragédie a Voltairův epos *La Henriade* jsou napsány téměř ve stejném verši, jako

Let me have your advice in a weighty affair.

Naopak burleskní verš ve francouzštině je prakticky shodný s desetislabičným hrdinským veršem v angličtině. Zvyk způsobil, že jeden národ spojuje závažné, vznešené a vážné představy se stejnou metrikou, kterou druhý národ spojuje se vším, co je nevázané, neuctivé a směšné. V angličtině by nic nevypadalo nesmyslněji než tragédie napsaná ve francouzských alexandřínech a ve francouzštině podobné dílo v desetislabičných verších.²

- 7 Vynikající umělec přinese významnou změnu do zavedených mód každého z těchto oborů a prosadí novou módu v literatuře, hudbě nebo stavitelství. Jako se šaty sympatického člověka z vyšších vrstev chválí samy a začnou být brzy obdivovány a napodobovány bez ohledu na to, jak jsou podivné, stejně dokonalost významného mistra doporučuje to, co je pro něj charakteristické, a v tom druhu umění, kterým se zabývá, se jeho styl stane módním stylem. Vkus Italů v hudbě a stavitelství prošel za posledních padesát let významnou změnou na základě imitování toho, co je příznačné pro některé význačné mistry v každém z těchto druhů umění. Quintilianus³ obvinil Seneku, že zničil vkus Římanů

¹ Např. Aristotelés, *Poetika*, 1459^b31–1460^a4, Horatius, *O umění básnickém*, 73–98. Následující Smithovy poznámky o „hrdinském verši“ naznačují, že měl na mysli zejména Aristotelovo tvrzení, že by bylo „nepatřičné“ složit epickou báseň v jiné metrice než „heroické“, která je ze všech metrik „nejdůstojnější a nejzávažnější“, zatímco jamb a trochej jsou „živější“.

a že místo vznešeného rozumu a mužné výmluvnosti zavedl lehkavázný půvab. Sallustius a Tacitus se od druhých dočkali stejného nařčení, i když jiným způsobem. Říká se, že dodali vážnost stylu, který je sice nanejvýš výstižný, vytříbený, působivý a dokonce poetický, ale chybí mu lehkost, jednoduchost a přirozenost, a který byl zjevně výtvozem velice pracné a vyumělkované strojenosti. Kolik velkých vlastností musí mít spisovatel, který tak může udělat ze svých největších nedostatků přednosti? Po chvále zjemňování vkusu národa je snad největší pochvalou, která může být nějakému spisovateli složena, říci, že tento vkus zkazil. V našem vlastním jazyce zavedli Alexander Pope a Jonathan Swift do všech děl, která jsou psána ve verších – jeden do dlouhých rýmů, druhý do krátkých – styly, které se oba lišily od toho, co bylo obvyklé předtím. Butlerova⁴ zvláštnost uvolnila místo Swiftově jednoduchosti. Již se nenapodobuje Drydenova těkavá svoboda, ani Addisonova poctivá, ale často zdlouhavá a všední těžkopádnost, ale všechny dlouhé verše jsou nyní psány ve stylu Popeovy hutné přesnosti.

8 Zvyk a móda nevládnou pouze v oblasti uměleckých děl. Stejným způsobem ovlivňují naše názory na krásu přírodních objektů. Jaké různé a protikladné tvary se považují za krásné u různých druhů věcí! Tvary, které jsou obdivovány u jednoho zvířete, se naprosto liší od tvarů, kterých si ceníme u jiného. Každá skupina věcí má svou příznačnou stavbu, která je obecně přijata a nese v sobě vlastní krásu, jež se liší od krásy všeho ostatního. Právě na tomto základě stanovil učený jezuita, otec Buffier,⁵ že krása každého předmětu spočívá v tom tvaru a barvě, které jsou nejobvyklejší mezi věcmi toho konkrétního druhu, ke kterému

² Racinovy divadelní hry i Voltairův epos *La Henriade* jsou napsány v alexandrínech, tj. ve verších o dvanácti slabikách. Ukázka anglického verše je první verš z burleskní básně „The Grand Question debated. Whether *Hamilton's Bawn* should be turned into a *Barrack* or a *Malt-House*“ (Velká věc, o které se diskutuje. Má-li být Hamiltonova tvrz přeměněna na kasárna nebo na sladovnu), kterou napsal v roce 1729 Jonathan Swift. „Burleskním veršem ve francouzštině“ míní Smith verše o deseti slabikách, které byly ve skutečnosti používány v 18. století málo – s výjimkou Voltaira, který je použil v komediích a v posměšně hrdinské básni *Panna*, a J.-J. Rousseaua v jeho *Épîtres nouvelles* (Nové epištoly). Smith má bezpochyby na mysli užití tohoto verše u Voltaira; viz závěr kapitoly III.2, kde cituje dvojverší z jeho *Panny*. „Desetislabičným hrdinským veršem v angličtině“ myslí Smith miltonovský blankvers. Smithovo srovnání mezi francouzským a anglickým veršem zde závisí výhradně na počítání slabik na řádce. Toto kritérium je přiměřené pro francouzský verš, ale zcela nevhodné u anglického verše. (Eckstein si všiml, že v 6. vydání nahradil Smith první řádku Swiftovy básně druhou, protože si uvědomil, že ta první má pouze 11 slabik. Proto také přidal slovo „téměř“.) Stejně se Smith mylí, když předpokládá, že Francouzi nutně spojují alexandrín se „závažnými, vznešenými a vážnými představami“. Počínaje Corneillem to byl standardní verš i pro komedie. V eseji „Anglická a italská poezie“ srovnává Smith „anglický hrdinský verš“ s italským. Opět píše o počtu slabik na řádce, ale v prvním odstavci si všimá, že je to méně významné než počet stop.

³ Viz *Institutio oratoria*, X.i.125–31.

⁴ Samuel Butler, autor eposu *Hudibras*.

⁵ Claude Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, část I, kapitola 13.

ten předmět patří. Tak co se týče tvarů člověka, leží krása každého rysu někde uprostřed, stejně vzdálena od nejrůznějších ostatních tvarů, které jsou ošklivé. Například krásný nos je ten, který není ani moc dlouhý, ani moc krátký, ani moc rovný, ani moc zahnutý, ale je to určitý typ uprostřed mezi těmito extrémy, který je méně odlišný od každého z nich, než se ony liší navzájem. Je to tvar, který byl, jak se zdá, cílem Přírody u všech, ale od kterého se v různé míře odchyluje a který jen velice zřídka přesně trefí, ale jemuž se všechny ty odchylky přece jen velice silně podobají. Je-li podle stejného vzoru nakreslena řada kreseb, pak i když se každá může od toho vzoru v nějakém ohledu lišit, přesto se mu všechny budou podobat více, než nakolik se podobají sobě navzájem. Obecný charakter vzoru bude postupovat všemi. Nejzvláštnější a nejvýstřednější budou ty, které jsou od vzoru nejdále, a i když téměř žádná kresba nebude jeho přesnou kopií, přesto se ten nejpečlivější náčrtek bude podobat tomu nejvíce nedbalému více, než nakolik se ty nedbalé budou podobat navzájem. Stejně u každého živočišného druhu to, co je nejkrásnější, nese nejsilněji vlastnosti obecné stavby daného druhu a velice silně se podobá většině jedinců, s nimiž patří do stejné třídy. Naproti tomu zrůdy nebo ti jedinci, kteří jsou totálně znetvořeni, jsou vždy nejzvláštnější a nejvýstřednější a nejméně se podobají většině jedinců toho druhu, ke kterému patří. A tak krása každého druhu, i když je z jednoho pohledu tím nejvzácnějším ze všeho, protože málokterý jedinec dosáhne přesně tyto střední tvary, je z jiného pohledu tím nejběžnějším, protože se všechny odchylky podobají více jí, než nakolik se podobají sobě navzájem. Proto je podle něj u každého druhu věcí ta nejobvyklejší forma tou nejhezčí. A proto platí, že je třeba určitá praxe a zkušenost s uvažováním o každém druhu předmětů, než můžeme vynášet soudy o jeho kráse nebo vědět, v čem spočívá ta střední a nejobvyklejší forma. I ten nejpresnější úsudek o kráse lidského druhu nám nepomůže při posuzování krásy květin, koní nebo jakéhokoli jiného druhu věcí. Ze stejného důvodu má v různých podnebí nebo tam, kde vládnu jiné zvyky a jiný životní styl, na základě těch podmínek většina jedinců od každého druhu jiný tvar a převažují tam jiné představy krásy. Krása maurského koně je jiná než krása anglického koně. A jaké různé představy o kráse lidských tvarů a obličeje vznikly u různých národů! Na pobřeží Guineje je světlá pleť něčím otřesně ošklivým. Krásu představují tlusté rty a plochý nos. U některých národů jsou předmětem obecného obdivu dlouhé uši, které visí až na ramena. Má-li v Číně žena dost velkou nohu na to, aby na ni mohla chodit, je považována za ošklivou zrůdu. Některé divoké národy v Severní Americe přivazují kolem hlav svých dětí čtyři prkénka a tlačí je, dokud jsou jejich kosti křehké a chrupavčité, do téměř dokonalého čtvercového tvaru. Evropané žasnou nad nesmyslným barbarstvím takových praktik; někteří misionáři jim připisují mimořádnou hloupost těch národů, u nichž převažují. Ale když odsuzují ty divočky, nevšimnou si, že se ženy v Evropě po celé uplynulé století až do velice nedávných let snažily stlačit krásnou kulatost svých přirozených tvarů do obdobné čtvercové podoby. A přitom zvyk způsobil, že to jako

pěkné schvalovaly i některé z nejcivilizovanějších národů, jaké pravděpodobně svět vůbec kdy spatřil, a to bez ohledu na to, že bylo známo, že tento postup způsobuje mnoho deformací a nemocí.

- 9 Takový je systém povahy krásy, jak ho popsal tento učený a chytrý pater; podle něj by se zdálo, že veškeré kouzlo krásy vzniká z toho, že zapadá do navyklých obrazů, které – co se týče věcí každého konkrétního druhu – zvyk otiskl v naší představivosti. Ale já se nedokážu přimět, abych uvěřil, že náš cit je dokonce i pro vnějšíkovou krásu plně založen na zvyku. Užitečnost každého tvaru, jeho vhodnost k těm užitečným účelům, pro něž byl zamýšlen, tento tvar zjevně doporučuje a činí ho pro nás příjemným bez ohledu na zvyk. Jisté barvy jsou příjemnější než jiné a dávají oku více potěšení hned napoprvé, kdy je vidí. Hladký povrch je příjemnější než hrubý. Různorodost dává víc potěšení, než nudná jednotvárná stejnost. Souvislá obměna, ve které se každý nový výskyt zdá být uveden tím, co tu bylo před ním, a v níž se zdá, že všechny sousedící části mají k sobě navzájem určitý přirozený vztah, je sympatičtější než nespojitá a neuspořádaná seskupení předmětů bez vzájemných vazeb. Ale i když nemohu přijmout, že zvyk je jediným principem krásy, přesto dokážu připustit, že tento důmyslný systém platí natolik, že stěží bude existovat jediný vnější tvar, který by byl tak krásný, aby potěšil, pokud by se naprosto přičil zvyku a lišil se od všeho, na co jsme u tohoto konkrétního druhu věcí byli zvyklí, anebo který by byl tak ošklivý, že by byl až nepříjemný, jestliže by ho zvyk jednotně podporoval a navykal nás, abychom ho viděli v každém samostatném jedinci tohoto druhu.

O vlivu zvyku a módy na mravní city

- 1 Jestliže jsou naše city týkající se krásy všeho druhu tak silně ovlivněny zvykem a módou, nelze očekávat, že by byly z působnosti těchto principů plně vyjmuty naše city týkající se krásy jednání. Avšak jejich vliv se zde zdá být mnohem menší, než je tomu kdekoli jinde. Asi neexistuje žádný tvar vnějších předmětů, jakkoli by byl nesmyslný a prapodivný, s nímž bychom se zvykem nesmířili nebo který by se díky módě nestal dokonce sympatickým. Ale povaha a jednání Nerona nebo Claudia jsou takové, že nás s nimi žádný zvyk nikdy nesmíří a žádná móda je nikdy neučiní sympatickými, ale ty první budou vždy předmětem hrůzy a nenávisti, ty druhé pohrdání a posměchu. Principy představitosti, na nichž závisí náš smysl pro krásu, mají velice jemnou a citlivou povahu a mohou být snadno měněny zvykem a vzděláním. Avšak city mravního schválení a odsouzení jsou založeny na silnější a životnější emoci lidské povahy, a i když mohou být poněkud doformovány, nelze je zcela převrátit.
- 2 Avšak ačkoli vliv zvyku a módy na mravní city není tak úplně velký, působí přesto naprosto stejně jako v jiných oblastech. Když se zvyk a móda shodují s přirozenými principy toho, co je správné a co špatné, pak zvýrazňují jemnost našich citů a zvyšují náš odpor ke všemu, co směřuje ke zlu. Ti, kteří byli vychováni ve skutečně dobré společnosti, a ne v takové, jaká se za ni běžně považuje, kteří jsou zvyklí nevidět u osob, které obdivují a s kterými žijí, nic jiného než spravedlnost, skromnost, lidskost a dobrý pořádek, jsou více pohoršeni čímkoli, co se zdá být v rozporu s pravidly, která tyto ctnosti předepisují. Naopak ti, kteří měli tu smůlu, že byli vrženi doprostřed násilí, nemravnosti, prolhanosti a nespravedlnosti, ztrácejí, i když ne úplně, smysl pro nepatřičnost takového chování, dokonce veškerý cit pro jeho strašnou ohavnost nebo pro odplatu a trest za něj. Byli s ním seznamováni od dětství, zvyk ho pro ně udělal obvyklým a mají velký sklon považovat ho za něco, co se nazývá způsobem světa. Za něco, co se musí nebo může dělat, abychom se uchránili toho, že bychom byli hloupými oběťmi vlastní poctivosti.
- 3 Někdy móda zpopularizuje i určitou míru nepořádku a naopak znectí vlastnosti, které si zasluhují úctu. Za vlády Karla II. byla jistá míra prostopášnosti považována za znak liberálního vzdělání. Podle tehdejšího chápání to bylo spojeno se šlechtností, upřímností, velkomyslností a oddaností a dokazovalo

to, že člověk, který se choval tímto způsobem, byl gentleman, a ne puritán. Naopak přísné mravy a řádné chování byly naprosto nemoderní a v představách té doby byly spojeny s pokrytectvím, prohnaností, přetvářkou a nízkými způsoby. Lidem povrchní mysli připadaly nectnosti velkých sympatické v jakékoli době. Spojovali si je nejen s nádherou bohatství, ale s mnoha vznešenými ctnostmi, které připisovali svým vrchnostem: se svobodnou a nezávislou myslí, s upřímností, šlechetností, lidskostí a zdvořilostí. Naopak ctnosti lidí s nízkým postavením, jejich šetrná skromnost, vyčerpávající pracovitost a přísné zachovávání pravidel, jim připadaly sprosté a nesympatické. Spojovali si je jak se sprostotou postavení, k němuž takové vlastnosti běžně patří, tak s mnoha velkými nectnostmi, o nichž si mysleli, že to běžně doprovázejí, jako je ubohost, zbabělost, zlomyslnost, lhaní a sklon ke krádežím.

- 4 Protože předměty, se kterými lidé přijdou do styku v různých profesích a v různých fázích života, jsou velmi různé a přivykají je nejrůznějším citům, tvoří v nich přirozeně velice různé povahy a způsoby. V každém postavení a v každém povolání očekáváme určitý stupeň takového chování, o němž nás zkušenost učí, že k tomu patří. Ale jako jsme u všech druhů věcí mimořádně potěšeni středním tvarem, který v každé části a v každém rysu velice přesně odpovídá schválené obecné normě, kterou příroda zřejmě určila pro věci daného druhu, tak v každém postavení nebo, mohu-li to tak říci, u každého druhu člověka, jsme mimořádně potěšeni, když nemají ani příliš moc, ani příliš málo té povahy, která je obvykle spojena s jejich konkrétními podmínkami a situací. Říkáme, že člověk by měl vypadat podle svého řemesla nebo povolání, ale hnidopištví je nesympatické u každé profese. Ze stejného důvodu jsou různým obdobím života připisovány různé způsoby. Ve stáří předpokládáme vážnost a vyrovnanost, kterým věchost, dlouhá zkušenost a opotřebovaná citlivost, jak se zdá, propůjčily přirozenost a úctyhodnost. A spoléháme se, že u mládí najdeme tu veselost a bujarou živost, o nichž nás zkušenost učí, že je máme očekávat od těch vzrušujících dojmů, jež všechny zajímavé předměty mohou vyvolat v jemných a nezkušených smyslech toho raného životního období. Avšak jak mládí, tak stáří mohou jednoduše mít těch charakteristických rysů, které k nim patří, příliš mnoho. Flirtující lehkomyšlnost mládí i neochvějná necitlivost stáří jsou stejně nesympatické. Podle známého pořekadla jsou mladí nejpříjemnější, když je v jejich chování něco ze způsobů starých, a staří, když si podrží trochu veselosti mládí. Jak ti, tak oni však velice snadno mohou mít ze způsobů těch druhých příliš mnoho. Mimořádný chlad a těžkopádná formálnost, které jsou ve stáří promíjeny, dělá mladé směšnými. Lehkomyšlnost, bezstarostnost a ješitnost, které jsou dopřávány mladým, přinášejí starým pohrdání.

- 5 Charakteristické vlastnosti a způsoby, které přisuzujeme, jak nás vede zvyk, každému postavení a povolání, jsou snad někdy příhodné i bez závislosti na zvyku a jsou tím, co bychom měli schvalovat kvůli nim samým, pokud bychom vzali v úvahu všechny různé okolnosti, které takové lidi přirozeně

ovlivňují v různých životních obdobích. Patříčnost něčeho jednání nezávisí na tom, jestli je přiměřené nějaké jedné konkrétní okolnosti v jeho situaci, ale všem okolnostem, o nichž cítíme, když se vžijeme do jeho případu, že by přirozeně měly upoutávat jeho pozornost. Pokud se ukáže, že je jednou z nich natolik zaměstnán, že ostatní zcela zanedbává, odsoudíme jeho jednání jako něco, s čím se nemůžeme plně ztotožnit, protože není řádně přizpůsobené všem okolnostem jeho situace. Přesto však city, jež vyjadřuje k předmětu, který ho zajímá nejvíce, nepřevyšují to, s čím bychom plně soucítili a co bychom schvalovali u někoho, jehož pozornost by si nevyžadovalo nic jiného. V soukromém životě může rodič, který ztratil jediného syna, bez výčitek projevit takovou míru žalu a citlivosti, jaká by byla neprominutelná u generála na čele armády, kde by si čest a veřejná bezpečnost vyžadovaly veliký díl jeho pozornosti. Jak různé předměty by měly za běžných okolností zaměstnávat pozornost lidí v různých povoláních, tak různé city by se pro ně měly přirozeně stát návykem. A když se v tomto konkrétním ohledu vžijeme do jejich situace, musíme vnímat, že každá událost by je měla více či méně ovlivnit podle toho, nakolik se emoce, kterou ta událost vyvolá, shoduje s ustáleným zvykem a rozpoložením jejich mysli a nakolik jim odporuje. Stejnou vnímavost k nevázaným radostem a pobavení, na jakou se spoléháme u důstojníka, nemůžeme očekávat u duchovního. Člověk, jehož zvláštním povoláním je udržovat na mysli lidí tu strašnou budoucnost, která je očekává, jenž má hlásat, jak zhoubné mohou být důsledky každé odchylky od závazných pravidel a jenž má sám dát nejsprávnější příklad podrobení se, se zdá být poslem zpráv, které správně nemohou být doručeny ani s lehkovážností, ani s lhostejností. Předpokládá se, že jeho mysl stále zaměstnávají věci, které jsou příliš velké a slavnostní na to, aby ponechaly místo pro dojmy z povrchních předmětů, které zabírají pozornost prostopášníků a rozmařilců. Proto snadno cítíme, že tu bez ohledu na zvyk existuje náležitost v chování, které zvyk vyhradil tomuto povolání, a že pro povahu duchovního nemůže být nic vhodnějšího než ta důstojná, strohá a zamýšlená přísnost, kterou jsme zvyklí v jeho chování očekávat. Tyto úvahy jsou tak zjevné, že neexistuje prakticky nikdo, kdo by byl tak nešetrný, že by na ně nikdy nepřipadl a že by si takto nevysvětlil svůj souhlas s obvyklou povahou tohoto stavu.

- 6 Založení běžné povahy některých jiných povolání není tak zřejmé a to, že ho schvalujeme, vychází zcela ze zvyku, aniž by to potvrzovala nebo podporovala nějaká podobná úvaha. Například jsme vedeni zvykem, když připisujeme povahu plnou veselí, lehkomyšlnosti a bujně svobody i určitou míru zpustlého života vojenským povoláním. Přitom kdybychom měli uvažovat, jaká nálada nebo jaké naladění povahy by bylo pro tuto situaci nejpříhodnější, asi bychom směřovali k tomu, že bychom řekli, že by se k těm, jejichž životy jsou neustále vystaveny neobyčejnému nebezpečí a kteří jsou proto asi více než jiní lidé zaměstnávání myšlenkou na smrt a její důsledky, nejlépe hodila vážná a zamýšlená nálada. Je to však právě tato okolnost, která je pravděpodobně důvodem,

proč mezi muži v tomto povolání natolik převažuje opačná nálada. Zvítězit nad strachem ze smrti vyžaduje – když to vytrvale a pozorně zkoumáme – tak veliké úsilí, že těm, kteří jsou mu trvale vystaveni, připadá snazší úplně od ní odvrátit myšlenky, zahalit se do bezstarostného bezpečí a lhostejnosti a vrhnout se z tohoto důvodu do víru jakékoli zábavy a rozptýlení. Vojenský tábor není místo pro hloubavého nebo melancholického člověka. Takto formovaní lidé jsou často opravdu nadměrně odhodlaní a jsou schopni vynaložit veškeré úsilí a jít s tvrdšími předsevzetím vstříc naprosto nevyhnutelné smrti. Avšak být vystaven trvalému, i když nikoli tak bezprostřednímu nebezpečí, muset po dlouhou dobu vynakládat určitý stupeň takového úsilí, to vyčerpává a sklíčuje mysl a brání jí ve veškerém štěstí a radosti. Ti veselí a bezstarostní, kteří mají příležitost nevyvíjet vůbec žádné úsilí, kteří se jednoduše rozhodnou nikdy se nekoukat před sebe, ale zbavit se v neustálých radovánkách a zábavě všeho strachu ze své situace, snázejí takové podmínky snáze. Jestliže má důstojník kdykoli, za jakýchkoli zvláštních okolností, důvod domnívat se, že nebude vystaven žádnému neobyčejnému nebezpečí, má velký sklon přijít o veselost a prostopášnou bezstarostnost své povahy. Velitel městské gardy je obvykle stejně střízlivý, opatrný a hladově zvíře jako zbytek jeho spoluobčanů.⁶ Ze stejného důvodu vede dlouhý mír často k tomu, že zmenšuje rozdíly mezi občanskou a vojenskou povahou. Nicméně běžná situace mužů v tomto povolání způsobuje, že veselost a určitá míra rozmařilosti velice patří k jejich povaze. A v naší představitosti zvyk spojil takovou povahu s tímto životním stylem tak silně, že máme sklon pohrdat každým, kdo je kvůli své příznačné letoře nebo situaci neschopen si ji osvojit. Smějeme se vážným a starostlivým tvářím městské gardy, které se tak liší od tváří lidí, kteří mají stejné povolání. Oni sami se často cítí zahanbeni řádností svého chování, a aby ve svém řemesle nebyli nemoderní, rádi nacházejí zalíbení v nedostatku vážnosti, který jim rozhodně není vlastní. Ať už jsme si zvykli vídat u nějaké úctyhodné skupiny lidí jakékoli chování, natolik se v naší představitosti spojí s touto skupinou, že kdykoli vidíme jedno, spoléháme se, že se setkáme i s druhým, a budeme zklamáni, pokud bude chybět něco, co jsme očekávali. Jsme zmateni, uvedeni do rozpaků a nevíme, jak máme mluvit s člověkem, který se jednoduše tváří, že je jiným druhem než ti, k nimž bychom ho byli chtěli přiřadit.

7 Různé situace v různých dobách a různých zemích snadno podobným způsobem obdaří různými povahami většinu lidí, kteří v nich žijou, a jejich city týkající se různé míry jednotlivých vlastností, jež jsou zavrženíhodné nebo chvá-

⁶ Ironií osudu se stalo, že Smith sám navlékl tuto slušivou čapku. Eckstein vhodně připomíná Raeův *Život Adama Smitha* (John Rae, *Life of Adam Smith*, Londýn 1895), str. 374: „Jedna z občanských povinností, kterých se ujal, nejspíš vyvolá údiv – stal se velitelem městské gardy. Byl jmenován čestným velitelem městské gardy zvané Trained Bands of Edinburgh dne 4. června 1781...“ Příslušná část textu byla napsána dlouho předtím, již pro 1. vydání.

lyhodné, se mění podle toho, jaká míra je obvyklá v jejich zemi a v jejich době. Ta míra zdvořilosti, která by byla v Rusku vysoce ceněna nebo která by možná byla dokonce nazvána slabošským patolízalstvím, by byla na francouzském dvoře považována za hrubost a nekulturnost. Míra pořádku a skromnosti, která by byla u polského šlechtice považována za přehnanou lakotu, by byla pokládána za marnotratnost u občana Amsterodamu. Každá doba a každá země se dívají jako na zlatý střed příslušného sklonu nebo ctnosti na tu míru každé vlastnosti, se kterou se běžně setkávají u těch, kteří jsou mezi svými vážení. A protože se to mění s tím, jak pro ně jejich různé podmínky činí různé vlastnosti více nebo méně obvyklými, mění se podle toho i jejich city týkající se požadované přiměřenosti povahy a chování.

8 V civilizovaných národech jsou ctnosti, které jsou založeny na lidskosti, rozvíjeny více než ctnosti, které se zakládají na sebezapření a ovládnutí citů. U primitivních a barbarských národů je tomu úplně naopak, ctnosti sebezapření jsou pěstovány více než ctnosti lidskosti. Obecná bezpečnost a štěstí, které převažují v dobách zdvořilosti a slušnosti, skýtají málo uplatnění pro opovrhování nebezpečím, pro trpělivost s přetrvávající prací, hladem a bolestí. Chudobě se lze snadno vyhnout, a proto pohrdání bídou téměř přestalo být ctností. Tak přestalo být nezbytné odepřít si radovánky a mysl má více volnosti, aby se odvázala a oddala se svému přirozenému sklonu ve všech příslušných ohledech.

9 Mezi divochy a barbary je tomu úplně jinak. Každý divoch se podrobuje spartánské kázní a z nutnosti své situace přivykl všem druhům útrap. Je v trvalém nebezpečí; často je vystaven krajnímu hladu a nejednou umírá z pouhého nedostatku. Jeho podmínky ho nejen navykají na všechny druhy bolesti, ale učí ho, aby nedal průchod žádnému citu, jenž taková bolest nejspíš vyvolá. Od ostatních domorodců nemůže očekávat žádnou sympatii nebo shovívavost s takovou slabostí. Než dokážeme mít soucit s druhými, musíme být sami do určité míry v pohodě. Jestliže nás zle souží naše vlastní utrpení, nemáme volnou chvíli, abychom se starali o utrpení našeho bližního, a všichni divoši jsou příliš zaměstnaní tím, co jim samotným chybí a co potřebují, než aby věnovali přílišnou pozornost jiné osobě. Proto divoch bez ohledu na povahu svého utrpení neočekává sympatii od těch, kterými je obklopen, a z toho důvodu se nesníží k tomu, aby se jim vydal napospas tím, že by dovolil, aby mu uklouzla i ta nejmenší slabost. Jeho emocím, jakkoli mohou být prudké a zuřivé, není nikdy dovoleno, aby narušily klid jeho vzhledu nebo vyrovnanost jeho chování a jednání. Říká se, že divoši v Severní Americe ukazují za všech okolností největší lhostejnost a považovali by se za zahanbené, kdyby se někdy mělo v jakémkoli ohledu ukázat, že je přemohla láska, žal nebo vztek. Jejich ušlechtilost a sebeovládání jsou v tomto ohledu téměř za hranicemi chápání Evropanů. V zemi, v níž jsou všichni lidé, co se týče postavení a majetku, na stejné úrovni, by se dalo očekávat, že jedinou věcí, která bude brána v úvahu při sňatku, je vzájemná náklonnost dvou lidí a že by se jí měli oddávat bez jakéhokoli omezování. Toto je však země, ve které jsou všech-

ny sňatky bez výjimky sjednávány rodiči a ve které by se mladý muž cítil navždy zahanbený, kdyby dal soběmně najevo, že dává jedné ženě přednost před jinou, a kdyby neprojevil největší lhostejnost, jak co se týče doby sňatku, tak osoby, kterou si má vzít. Slabost lásky, které se lidé tak oddávají ve věku humanity a ušlechtilosti, je mezi divochy považována za naprosto neodpustitelnou zženštilost. Dokonce se zdá, že se obě strany i po svatbě stydí za spojení, které je založeno na takové špinavé nutnosti. Nežijí spolu. Vidí se jen pokradmu. Oba nadále přebývají v domech svých otců a otevřené soužití obou pohlaví, které je ve všech jiných zemích bez hanby povoleno, je zde považováno za nanejvýš neslušnou a slabošskou smyslnost. Takové naprosté sebeovládání neprojevují jenom v otázce této příjemné emoce. Často snášejí před zraky všech svých krajanů křivdy, výtky i ty nejhrubší urážky s výrazem největší lhostejnosti a bez toho, že by dali najevo sebemenší nevoli. Je-li divoch zajat ve válce a jeho přemožitelé, jak je obvyklé, nad ním vynesou rozsudek smrti, vyslechne ho bez toho, že by dal najevo jakékoli city, a poté snáší to nejhroznější mučení, aniž by si sebemíň zanaříkal nebo ukázal jakýkoli jiný cit než opovržení svými nepřáteli. Zatímco je zavěšen za ruce nad pomalu hořícím ohněm, posmívá se svým mučitelům a vypráví jim, s jakou mnohem větší vynalézavostí on sám mučil jejich krajanů, kteří mu padli do rukou. Poté co byl po několik hodin pražen, pálen a drásán na všech nejjemnějších a nejcitlivějších místech těla, je mu často povolena krátká přestávka, která má prodloužit jeho utrpení, a je sejmuto z kůlu. Tuto přestávku využije na hovory o nejrůznějších bezvýznamných věcech, ptá se na novinky z dané země a zdá se, že jediné, co je mu lhostejné, je jeho situace. Pozorovatelé vyjadřují stejnou necitlivost. Vypadá to, že na ně pohled na tak hrůzný objekt nedělá žádný dojem; na vězně se téměř ani nepodívají, leda když přiloží ruku k jeho mučení. Ve zbylém čase kouří tabák a zabaví se jakoukoli běžnou věcí, jako by tam nic takového ani neprobíhalo. Říká se, že se každý divoch na svůj hrůzný konec připravuje od nejranějšího věku. Skládá pro tento účel to, co se nazývá písní smrti, tedy píseň, kterou má zpívat, když padne do rukou nepřátel a bude umírat vystaven jejich mučení. Skládá se z urážek jeho mučitelů a vyjadřuje největší opovržení nad smrtí a bolestí. Tuto píseň zpívá při všech mimořádných příležitostech: když jde do války, když se v poli setká se svými nepřáteli nebo kdykoli chce ukázat, že obeznámil svou představivost s nejhroššími neštěstími a že žádná lidská událost nemůže zastrašit jeho pevné odhodlání nebo změnit jeho úmysl. Stejně pojetí smrti a mučení převažuje u všech ostatních primitivních národů. Neexistuje žádný černoch z afrického pobřeží, který by neměl v tomto ohledu určitou míru velkomyslnosti, jakou je velice často duše jeho nepoctivého pána těžko schopna pochopit. Osud nikdy nevládl lidstvu krutěji, než když podrobil tyto hrdinské národy odpadu z evropských věznic, darebákům, kteří neměli ani ctnosti zemí, z nichž pocházeli, ani ctnosti zemí, do nichž přicházeli, a jež tak jejich neseriózní jednání, surovost a podlost oprávněně vystavily pohrdání poražených.

jeho země vyžadují od každého divocha, není vyžadována od těch, kteří jsou vychováni, aby žili v civilizované společnosti. Pokud si takoví lidé stěžují, když mají bolest, když se trápí, když jsou v nouzi, když si dovolí být přemoženi láskou nebo rozrušení hněvem, lehce se jim to promine. Nechápe se to tak, že by takové slabosti ovlivnily podstatnou část jejich povahy. Dokud se udrží, aby nebyli strženi k tomu, že by udělali nějakou věc proti spravedlnosti nebo lidskosti, ztrácejí jenom malou část své dobré pověsti, i kdyby vyrovnanost jejich vzezření nebo klid jejich řeči a chování byly poněkud podrážděné a znepokojené. Lidumilní a uhlazení lidé, kteří jsou citlivější na city druhých, se mohou snadněji ztotožnit s prudkým a vášnivým chováním a snadněji prominou určitý malý výstřelek. Osoba, které se to bezprostředně týká, to vnímá, a protože je ujišťována, že její soudci smýšlí stejně, oddává se silnějšímu vyjádření emocí a méně se bojí toho, že by se kvůli síle svých citů vystavila jejich pohrdání. V přítomnosti přítele můžeme riskovat vyjádření více citů než v přítomnosti cizího člověka, protože od přítele očekáváme víc shovívavosti. A na stejném principu umožňují pravidla slušného chování v civilizovaných národech vášnivější chování, než jaké je povoleno mezi divochy. Ti první spolu rozmlouvají s otevřeností přátel, ti druzí s odměřeností cizích lidí. Cit a živost, s nimiž se Francouzi a Italové, dva nejuhlazenější národy na kontinentu, vyjadřují v situacích, které jsou obecně zajímavé, překvapí nejdříve ty cizince, kteří mezi nimi z nějakého důvodu cestují a kteří byli vychováni mezi lidmi s těžkopádnější citlivostí. Nemůžou se přidat k takovému vášnivému jednání, když ve své zemi nikdy neviděli žádný takový příklad. Mladý francouzský šlechtic bude plakat v přítomnosti celého dvora, když mu bylo odmítnuto velení regimentu. Abbé Du Bos říká, že Ital projeví víc emocí, když je odsouzen k pokutě dvaceti šilinků, než Angličan, když dostane trest smrti.⁷ V době největší římské kultivovanosti mohl Cicero se vsí hořkostí zármutku plakat před zraky celého senátu a všech lidí, aniž by se tím ponížil; je zřejmé, že to dělal na konci téměř každé své řeči. V dřívějších a drsnějších dobách Říma se pravděpodobně řečníci nemohli, v souladu s dobrým chováním té doby, vyjadřovat s takovou dávkou citů. Myslím, že u Scipionů, Laelia a Catona Staršího⁸ by projevení tolika citlivosti před zraky veřejnosti bylo považováno za porušení přirozenosti a přiměřenosti. Tito antičtí válečníci se mohli projevovat

⁷ Jean-Baptiste (abbé) Du Bos pojednává o rozdílech v národních povahách v *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, část II, oddíl 15, ale výrok, který mu přisuzuje Smith, se nám nepodařilo vystopovat ani v tomto, ani v žádném jiném z jeho děl.

⁸ Nejproslulejší ze Scipionů byli Publius Cornelius Scipio Africanus Maior (236-184 př. n. l.) a jeho adoptivní vnuk Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Minor Numantinus (185/4-129 př. n. l.). Druhý z nich byl známý svou tvrdou povahou. Gaius Laelius Maior byl přítel Scipiona Africana; jeho syn Gaius Laelius Minor Sapiens byl přítelem Scipiona Aemiliana a ústřední postavou Ciceronova dialogu *O přátelství* (*De Amicitia*). Marcus Porcius Cato Starší (234-149 př. n. l.) je známý jako „Censorius“ pro přísné provádění cenzury v roce 184 př. n. l.

rozkazy, důstojností a dobrým úsudkem; říká se však, že jim byla cizí ta vznešená a vášnivá výmluvnost, která byla v Římě poprvé předvedena, pár let před narozením Cicerona, dvěma Gracchy, Crassem a Sulpiciem.⁹ Tato vášnivá výřečnost, která je již dlouhou dobu s úspěchem či bez úspěchu praktikována jak ve Francii, tak v Itálii, teprve začala být zaváděna do Anglie. Tak veliký je rozdíl mezi mírou sebeovládání, která je vyžadována u civilizovaných a u nekulturních národů, a tak rozdílné normy mají pro vynášení soudů o patřičnosti chování.

- 11 Tento rozdíl vyvolává mnoho dalších odlišností, které nejsou méně důležité. Protože uhlazení lidé jsou zvyklí dát do určité míry průchod přirozeným sklonům, stávají se poctivými, otevřenými a upřímnými. Naopak ti necivilizovaní, protože jsou nuceni k potlačování a tajezení příznaků jakéhokoli citu, si nutně zvyknou na faleš a předstírání. Všichni, kteří byli ve styku s primitivními národy, bez ohledu na to, jestli to bylo v Asii, Africe nebo Americe, si všimli, že jejich příslušníci jsou všichni stejně nevyzpytatelní a že když se rozhodnou skrýt pravdu, není ji z nich možné vytáhnout žádným výsledkem. Nepřelstí je ani ty nejrafinovanější otázky. Ani mučení je nepřiměřené, aby vyžradili cokoli, co říci nechtějí. City divocha, i když se nikdy neprojeví žádnou vnější emocí, ale zůstávají skryty v srdci trpitele, jsou přesto také napjaty na nejvyšší míru prudkosti. I když jen zřídka ukáže jakékoli známky hněvu, přesto pomsta, když jí dá volný průběh, je vždy krvežíznivá a strašlivá. I nejmenší potupa ho dohání k zoufalství. Jeho výraz a řeč jsou samozřejmě stále klidné a vyrovnané a nevyjadřují nic jiného, než naprosto dokonalý pokoj myslí, ale jeho činy jsou často nanejvýš zuřivé a prudké. Mezi domorodci v Severní Americe není výjimečné, že se osoba slabšího pohlaví v nejchoulostivějším věku utopí, když jí její matka jenom lehce pokárala, a to bez toho, že by dala najevo jakékoli city nebo řekla cokoli, až na už *nebudeš mít dceru*. U kulturních národů nejsou tak divoké a tak zoufalé ani city mužů. Jsou často hluční a dělají povyk, ale jen zřídka kdy uškodí. A zdá se, že často nemíří k jinému zadostiučinění než přesvědčit pozorovatele, že jsou podrážděni oprávněně, a zajistit si jeho sympatii a souhlas.

- 12 Avšak všechny tyto účinky zvyku a módy na city lidí jsou nepodstatné ve srovnání s tím, jak působí v jiných případech. A to, kde tyto principy způsobují největší překroucení našich soudů, se netýká celkového stylu povahy a jednání, ale patřičnosti a nepatřičnosti jednotlivých případů jejich užití.

- 13 Různé mravy, jež nás zvyk učí schvalovat u různých povolání a v různých životních situacích, se netýkají nejdůležitějších věcí. Pravdu a spravedlnost ocekáváme stejně od starého člověka jako od mladého, stejně od duchovního jako

⁹ Tiberius Sempronius Gracchus (tribun lidu v roce 133 př. n. l.), jeho bratr Gaius (tribun lidu v letech 123 a 122 př. n. l.), Lucius Licinius Crassus (140-91 př. n. l.) a Publius Sulpicius Rufus (124-88 př. n. l.) se všichni objevují v Ciceronově výkladu o vývoji římského řečnictví *Brutus*. Cicero obdivoval Crassa zejména pro jeho *gravitas* a říká (Iv. 203), že Sulpicius, který si vzal Crassa za příklad, poskytl nejlepší příklad velkého stylu v řečnictví.

od důstojníka. A pouze ve věcech malého významu se díváme na rozdílné znaky jejich povah. Co se týče této věci, existuje zde často určitá okolnost, které si nevšímáme; kdybychom jí věnovali pozornost, zjistili bychom, že bez ohledu na zvyk je v každé povaze určitá patřičnost, kterou nás zvyk učí přiřazovat každému povolání. Proto si v tomto případě nemůžeme stěžovat, že je překroucení přirozeného citu příliš velké. I když dobré chování různých národů vyžaduje různý stupeň téže vlastnosti, u povahy, o níž si lidé myslí, že zasluhuje uznání, je to nehorší, co se může stát, že povinnosti jedné ctnosti jsou někdy rozšířeny, takže trochu zasahují do oblasti nějaké jiné. Sedlácká pohostinnost, která je v módě mezi Poláky, asi trochu zasahuje do hospodaření a dobrých pořádků, a hospodárnost, která je ceněna v Holandsku, do velkorysosti a dobrého přátelství. Odolnost vyžadovaná od divochů snižuje jejich lidskost a jemná citlivost vyžadovaná v kulturních národech možná někdy ničí mužnou rozhodnost povahy. Obecně se dá říci, že styl dobrých způsobů, jaký existuje u různých národů, je v zásadě právě ten, který se nejlépe hodí pro jejich situaci. Odolnost je vlastnost, která je nejvhodnější pro podmínky divochů, citlivost pro podmínky těch, kteří žijí ve velmi kultivované společnosti. Proto si dokonce ani zde nemůžeme stěžovat, že mravní city lidí jsou velmi hrubě překroucené.

14 Proto v obecném stylu chování a jednání neopravňuje zvyk k rozsáhlým odchyškám od toho, co je přirozeně patřičným jednáním. Co se týče konkrétních případů, tam je jeho vliv na dobrou morálku často daleko zhoubnější a je schopen nastolit, že bude za zákonné a bezúhonné považováno takové konkrétní jednání, které otřese nejzákladnějšími principy toho, co je správné a co je špatné.

15 Může například existovat větší krutost než ublížit malému dítěti? Jeho bezmocnost, jeho nevinnost, jeho přívětivost si vyžadují soucit dokonce i od nepřítelů, a neušetřit dítě v útlém věku je považováno za nejsílenější čin rozzuřenému a krutému dobyvatele. A teď si představme, jaké pak musí být srdce rodiče, jenž mohl ublížit tomu slabému stvoření, které se bojí znesvětit dokonce i šílený nepřítel! Přesto pohození, tedy vraždy novorozenců, byl zvyk, který byl povolen téměř ve všech řeckých státech, dokonce i mezi slušnými a kultivovanými Atěňany. A kdykoli situace rodiče způsobovala, že pro něj bylo obtížné to dítě vychovávat, pohlíželo se na jeho zanechání hladu nebo divokým šelmám bez hanby nebo odsuzování. Tento postup začal pravděpodobně v dobách nejprimitivnějšího barbarství. Představy lidí se s tím poprvé setkaly v raných obdobích společnosti a stále přetrvávání tohoto zvyku jim poté zabránilo, aby viděli jeho odporost. Dnes zjišťujeme, že tento zvyk je obvyklý u všech primitivních národů, a v tom nejprimitivnějším a nejnižším stavu společnosti je bezesporu omluvitelnější než kdekoli jinde. Krajně nouze divocha je nezřídka taková, že i on sám je často vystaven krajnímu hladu, často umírá kvůli pouhému nedostatku, a mnohdy je pro něj nemožné podporovat jak sebe, tak dítě. Proto se nemůžeme divit, že by ho v takovém případě možná opustil. Jestliže by člověk na útěku před nepřitelem, kterému se nedalo odporovat, zahodil své dítě, protože by ho

na útěku brzdilo, pak by to jistě bylo omluvitelné, protože pokud by se ho snažil zachránit, mohl by pouze doufat v útěchu, že zemře s ním. Proto by nás nemělo tak moc překvapovat, že by v primitivním stupni společnosti mělo být rodiči povoleno posoudit, zda může své dítě vychovat. Nicméně v Řecku bylo totéž v pozdější době povoleno kvůli nepodstatným zájmům nebo kvůli pohodlí, což by v žádném případě nemělo být omluvou. Zvyk, který trval nepřerušeně až do té doby, dal tomuto jednání tak dokonalé oprávnění, že tuto barbarskou výsadu tolerovaly nejen uvolněné mravní zásady světa, ale tímto zavedeným zvykem bylo dokonce svedeno i učení filosofů, které mělo být spravedlivější a správnější, a na základě toho – stejně jako v mnoha jiných situacích – místo kárání podporovalo ten strašný nešvar za vlasy přitaženými úvahami o obecné prospěšnosti. Aristotelés¹⁰ o tom mluví jako o něčem, co by měl úředník za mnoha okolností podporovat. Humánní Platón¹¹ má stejný názor a při vši lásce k lidem, která – jak se zdá – prodchla všechny jeho spisy, není nikde ani zmínka o tom, že by toto jednání neschvaloval. Jestliže zvyk může schvalovat tak hrozné porušení lidskosti, můžeme si bez problémů představit, že sotva existuje nějaké jednání, které by bylo tak sprosté, že by ho zvyk nemohl schválit. Slyšíme, jak lidé říkají, že se taková věc děje každý den, a zdá se, že to považují za dostatečnou omluvu pro to, co je samo o sobě nejnepřávanějším a nejnesmyslnějším jednáním.

16 Existuje jasný důvod, proč by zvyk neměl nikdy zvrhnout naše city s ohledem na obecný způsob a charakter jednání a chování ve stejné míře, jako je tomu u patřičnosti nebo nezákonnosti jednotlivých případů. Nikdy nemůže existovat takový zvyk. Žádná společnost by nemohla přežít chvíli, v níž by byl běžný způsob lidského chování a jednání spojen s tak strašným zvykem, o jakém jsem se právě zmínil.

¹⁰ *Politika*, 1335^b20-1.

¹¹ *Ústava (Politeiá, lat. Res publica)*, 460 c, 461 c.

Část VI

O povaze ctivosti



Úvod

- 1 Když posuzujeme povahu kteréhokoli jedince, přirozeně se na ni díváme ze dvou různých hledisek: zaprvé jak může ovlivnit jeho vlastní štěstí a zadruhé jak může ovlivnit štěstí jiných lidí.



ODDÍL I

*O povaze jednotlivce s ohledem na to,
jak ovlivňuje jeho vlastní štěstí, neboli o prozíravosti*





1 Zdá se, že ochrana a zdravý stav těla jsou věci, které Příroda svěřila do péče každého jednotlivce. Pocity hladu a žízně, příjemné a nepříjemné pocity potěšení a bolesti, tepla a chladu atd. mohou být považovány za ponaučení udělená samotným hlasem Přírody, který člověku ukazuje, co by pro tento účel měl chtít a čemu by se měl vyhnout. První ponaučení, kterých se mu dostane od těch, jimž je v dětství svěřen, míří – alespoň většina z nich – ke *stejnému* účelu. Jejich hlavním předmětem je naučit ho, jak se vyhnout škodlivému chování.

2 Jak roste, brzy se naučí, že určitá péče a opatrnost jsou nutné pro zajištění prostředků k uspokojení přirozených tužeb, pro podporování radostí a uchránění se bolesti, pro zajištění příjemného tepla a vyvarování se nepříjemného chladu. Ve patřičném zaměření této péče a opatrnosti spočívá umění udržet a zvyšovat to, co se nazývá vnějším blahobytem.

3 I když nám jsou výhody vnějšího blahobytu doporučovány v první řadě kvůli zajištění nezbytností a vymožeností pro tělo, již po krátkém pobytu na tomto světě chápeme, že úcta nám rovných, naše vážnost a postavení ve společnosti, v níž žijeme, velmi závisí na míře, v jaké tyto výhody vlastníme nebo v jaké míře ostatní předpokládají, že je vlastníme. Touha stát se patřičným objektem takové úcty, zasloužit a získat si takovou vážnost a postavení mezi sobě rovnými je nejspíš nejsilnější ze všech našich tužeb a v souladu s tím je naše snaha získat výhody blahobytu vyvolaná a vydrážděná mnohem více touto touhou než úsilím o zajištění všech nezbytností a vymožeností pro tělo, které se zajistí vždy velice snadno.

4 Naše postavení a vážnost také velice závisejí na tom, na čem by si ctnostný člověk asi přál, aby závisely plně, na naší povaze a jednání nebo na důvěře, na úctě a přízni, které naše povaha a jednání přirozeně vyvolávají v lidech, s nimiž žijeme.

5 Péče o zdraví, o blahobyt, o postavení a pověst jedince, o předměty, na nichž – jak se předpokládá – podstatnou měrou závisí jeho spokojenost a štěstí v tomto životě, jsou považovány za patřičný úkol té ctnosti, která se běžně nazývá prozíravostí.

6 Již bylo ukázáno,¹ že více trpíme, když spadneme z lepší situace do horší, než nakolik se kdy dokážeme radovat, když se pozvedneme z horší do lepší. Proto je prvním a hlavním cílem prozíravosti jistota. Prozíravost působí proti tomu, aby člověk vystavil své zdraví, svůj blahobyt, své postavení nebo pověst jakémukoli druhu nebezpečí. Je spíše opatrná než podnikavá a snaží se spíše o zachování výhod, které již máme, než aby nás horlivě nabádala k získání ještě větších výhod. Zásadně nám doporučuje takové metody zvyšování blahobytu, které nás nevystavují žádné ztrátě nebo nebezpečí: skutečné znalosti a um ve svém řemesle nebo povolání, vytrvalost a píli při jeho vykonávání, skromnost, a dokonce určitou míru šetrnosti ve všech výdajích.

¹ I.iii.1.8. Pro význam prozíravosti v hospodářství viz WN II.iii, pozn. 22.



7 Prozíravý člověk studuje vždy vážně a opravdově, aby porozuměl všemu, o čem tvrdí, že se v tom vyzná, a ne pouze proto, aby přesvědčil jiné lidi, že tomu rozumí. A ačkoli jeho schopnosti nemusí být vždy oslnivé, jsou v každém případě naprosto nefalšované. Nesnaží se vás osídit vychytralými prostředky prohnaného podvodníka ani zpupným chováním domýšlivého školometa, ani sebejistými výroky povrchního a nerozvážného pokrytce. Nehonosí se dokonce ani schopnostmi, které skutečně ovládá. Jeho řeč je jednoduchá a zdrženlivá a staví se proti všemu tomu ukecanému chytráctví, kterým se jiní lidé tak často snaží vetřít do veřejného povědomí a vážnosti. Při získávání všeobecné úcty ve svém povolání se přirozeně může spoléhat na své pevné znalosti a schopnosti, nikdy neuvažuje o tom, že by si pěstoval přízeň členů těch malých klubů a intrikánských klik, kteří se v humanitních i přírodovědných oborech tak často staví do role nejvyšších posuzovatelů zásluh a kteří se ve svých oborech snaží vzájemně velebit své nadání a ctnosti a napadat cokoli, co jim může konkurovat. Pokud se vůbec někdy spojí s nějakou takovou společností, je to výhradně v sebeobraně; ne proto, aby šidil lidi, ale aby zabránil lidem v konkrétní společnosti nebo v nějakém podobném klubu, aby ho nešidili a neškodili mu štváním, drby nebo intrikováním.

8 Prozíravý člověk je vždy upřímný, cítí hrůzu z pouhé myšlenky na to, že by se vystavil ostudě, která provází každé odhalení falše. Ale i když je vždy upřímný, není pokaždé otevřený a sdílný, a i když nikdy neříká nic než pravdu, není-li patřičně vyzván, necítí se vždy vázán říci celou pravdu. Jak je opatrný v jednání, tak je zdrženlivý v řeči a nikdy unáhleně nebo bezdůvodně nevnucuje své názory na věci nebo osoby.

9 Prozíravý člověk, i když nemusí pokaždé vynikat mimořádnou citlivostí, je vždy velice způsobilý pro přátelství. Jeho přátelství však není tím žhavým a vášnivým, ale často přechodným vzplanutím, jež připadá tak skvělé velkorysosti mladých a nezkušených. Je to klidná, ale pevná a věrná oddanost několika prověřeným a pečlivě vybraným přátelům. K jejich výběru ho nevede závrať působící obdivování zářivých úspěchů, ale střízlivá úcta ke slušnosti, taktu a dobremu chování. Ale i když je schopný přátelství, není nikdy příliš ochotný k obecné družnosti. Zřídka navštěvuje stolní společnosti, které se vyznačují žoviálností a veselostí hovoru, a ještě méně v nich hraje nějakou úlohu. Jejich životní styl by příliš často mohl být na překážku regulérnosti jeho zdrženlivosti, mohl by narušit vytrvalost jeho píle nebo přísnost jeho střídmosti.

10 Ale i když jeho řeč nemusí být pokaždé příliš živá ani zábavná, nikdy není ani trochu urážlivá. Nesnáší myšlenku, že by se provinil nějakou urážkou nebo hrubostí. Nikdy o nikom nesmýšlí neslušně a za všech běžných situací se snaží sobě rovným dát spíše přednost, než aby se nad ně povyšoval. Jak ve svém jednání, tak v řeči přísně dodržuje pravidla slušného chování a s téměř nábožnou úzkostlivostí dbá ve všem na zavedené dobré způsoby a společenské obřady. V tomto ohledu dává mnohem lepší příklad, než jak je tomu často u lidí, kteří



k tomu mají mnohem skvělejší vlohy a schopnosti. Kteří se ve všech dobách, od časů Sókrata a Aristippa² až po dobu dr. Swifta a Voltaira a od doby krále Filipa a Alexandra Velikého až po období ruského cara Petra I., příliš často vyznačovali naprosto nepatřičným a dokonce nestoudným pohrdáním veškerou běžnou slušností v životě i v řeči a kteří tím dali velice škodlivý příklad těm, jež se jim chtějí podobat a jež se velice často spokojí s napodobováním jejich hlouposti, aniž by se snažili dosáhnout jejich předností.

- 11 Ve vytrvalosti píle a skromnosti, v trvalém obětování lehkosti a potěšení současného okamžiku ve prospěch pravděpodobného očekávání ještě větší lehkosti a potěšení ve vzdálenějším, ale delším časovém období je prozíravý člověk vždy podporován i odměňován úplným souhlasem nestranného pozorovatele a také souhlasem zástupce nestranného pozorovatele, člověka ve svém srdci. Nestranný pozorovatel se necítí být opotřebován současnou prací těch, jejichž chování sleduje, a ani se necítí být obtěžován naléhavým voláním jejich současných tužeb. Pro něj jejich současné poměry a to, co nejspíš bude jejich budoucí situací, téměř splývají; zdá se, že je od obojího prakticky stejně vzdálen a je tím takřka stejně ovlivněn. Je si však vědom, že pro osoby, kterých se to bezprostředně týká, to vůbec není totéž a že to *tyto osoby* přirozeně ovlivňuje velmi odlišným způsobem. Proto nemůže udělat nic jiného než schválit to patřičné vypětí sebeovládání, které jim umožňuje jednat, jako by je jejich současná i jejich budoucí situace ovlivňovaly téměř stejným způsobem, jakým ovlivňují jeho, a dokonce jim zatleskat.

- 12 Člověk, který žije úměrně svému příjmu, je přirozeně spokojen se svou situací, jež se po malých, ale trvalých přírůstcích každým dnem zlepšuje. Postupně může polevit jak v přísnosti své šetrnosti, tak v nesmlouvavosti svého úsilí a se zdvojeným uspokojením pociťuje toto postupné přibývání lehkosti a potěšení tam, kde předtím okusil útrapy doprovázející jejich nedostatek. Vůbec necítí touhu změnit tak pohodlný stav a nevydává se vstříc novým podnikům a dobrodružstvím, která by mohla ohrozit bezpečný klid, jenž si právě užívá, ale která by ho dost dobře nemohla zvětšit. Jestliže se přidá k nějakým novým projektům a podnikům, jsou pravděpodobně dobře dohodnuté a dobře připravené. Nikdy do nich nebude zahrán nebo zatlačen jakoukoli nezbytností, ale vždy má čas a volnou chvíli, aby střízlivě a chladně rozvážil, jaké budou jejich pravděpodobné důsledky.

- 13 Prozíravý člověk na sebe nechce vzít žádnou odpovědnost, kterou mu neuloží jeho povinnosti. Nečiní se ve věcech, na nichž nemá vlastní zájem; nevměšuje se do záležitostí jiných lidí; není samozvaným rádcem a poradcem, jenž vnucuje své rady, kde si je nikdo neřádá. Nakolik mu to jeho povinnosti dovolí,

² Aristippos z Kyrény, Sókratův přítel, je zmíněn pro spojení smyslnosti se sebeovládáním. Často se o něm říká, že založil kyrénskou školu hédonismu, ale moderní badatelé si myslí, že jde pravděpodobně o záměnu s jeho vnukem stejného jména.



omezuje se na své vlastní záležitosti a nemá zálibu v té pošetilé důležitosti, kterou mnozí lidé touží čerpat z toho, že se jim zdá, že mají jistý vliv na řízení věcí jiných lidí. Protiví se mu vstupovat do jakýchkoli stranických sporů, nenávidí politikaření a nikdy se příliš neženou, aby naslouchal hlasu dokonce i ušlechtilé a velké ctízádnosti. Je-li jasně vyzván, neodmítne službu své vlasti, ale nebude kout pikle, aby se do ní prosadil, a byl by mnohem raději, kdyby byly veřejné záležitosti dobře řízeny někým jiným, než aby on sám měl při jejich řízení nějaké nepříjemnosti a nesl odpovědnost. Na dně svého srdce by dával přednost nerušenému potěšení z bezpečného klidu nejen před vší marnivou nádherou dosažených cílů ctízádnosti, ale i před skutečnou a skvělou slávou z vykonaných největších a nejvelkodušnějších činů.

14 Krátce řečeno, když je prozíravost zaměřena pouze na péči o zdraví, o blahobyt, o postavení a pověst jednotlivce, pak ačkoli je považována za nanejvýš úctyhodnou, a dokonce do určité míry za přívětivou a sympatickou vlastnost, přesto se na ni nikdy nehledí jako na ctnost, která by zajišťovala ze všech ctností největší přízeň a byla nejméně povznášející. Vzbuzuje určitou chladnou úctu, ale zdá se, že nevybízí k nějaké příliš horoucí lásce nebo obdivu.

15 Moudré a uvážlivé jednání, když je zaměřeno na významnější a ušlechtilější cíle, než je péče o zdraví, o blahobyt, o postavení a pověst jednotlivce, se často a velice správně nazývá prozíravostí. Mluvíme o prozíravosti velkého generála, velkého státníka, velkého zákonodárce. Ve všech těchto případech je prozíravost spojena s mnohem vznešenějšími a skvělejšími ctnostmi: s udatností, s rozsáhlou a silnou dobrotivostí, s posvátnou úctou k pravidlům spravedlnosti, a toto vše je podporováno velkou mírou sebeovládání. Když je tato vznešenější prozíravost přivedena k nejvyššímu stupni dokonalosti, nutně vyžaduje umění, nadání a zvyk nebo sklon jednat za jakýchkoli okolností a v každé možné situaci nanejvýš patřičně. Nutně předpokládá nejvyšší míru dokonalosti všech rozumových i mravních ctností. Je to spojení nejlepší hlavy s nejlepším srdcem. Je to kombinace nejdokonalejší moudrosti s největší ctností. Je to velice blízké povaze mudrce z Akadémie nebo peripatetické školy,³ tak jako se druhořadá prozíravost blíží představě povahy mudrce Epikúrovy filosofické školy.

16 Pouhá neprozíravost či pouhý nedostatek schopnosti postarat se o sebe je pro šlechtěné a lidumilné osoby předmětem soucitu, pro ty, kteří nejsou tak jemnocitní, pak předmětem přehlížení nebo v nejhorším případě opovržení, ale nikdy není předmětem nenávisti nebo pobouření. Je-li však spojena s jinými nectnostmi, pak na nejvyšší míru zhorší hanbu a ostudu, která by je jinak provázela. Prohnaný darebák, kterého šikovnost a obratnost zprošťují, i když ne silného podezření, určitě trestu a jasného odhalení, je příliš často ve světě přijímán se shovívavostí, jakou si zdaleka nezaslouží. Ten, kdo je nešikovný

³ Akadémia, filosofická škola založená Platónem. Peripatetická škola, filosofické učiliště založené Aristotelem.

a hloupý, kdo je pro nedostatek této šikovnosti a obratnosti usvědčen a vydán trestu, je předmětem všeobecné nenávisti, opovržení a posměchu. V zemích, kde velké zločiny často zůstanou nepotrestány, i ty nejukrutnější činy téměř zevšední a přestanou působit na lidi dojmem té hrůzy, jaká je běžně pociťována v zemích, ve kterých je spravedlnost uplatňována bezchybně. Nespravedlivost je v obou zemích stejná, ale často se velmi liší neprozíravost. V těch druhých zemích jsou velké zločiny zjevně velkým bláznovstvím. V těch prvních nejsou vždy za bláznovství považovány. V Itálii se po větší část šestnáctého století zdály být mezi vyššími vrstvami lidí úkladné vraždy, zabití, a dokonce věrolomné vraždy téměř zdomácnělé. Cesare Borgia pozval čtyři malé vladaře ze svého sousedství, kteří měli všichni malá nezávislá území a veleli vlastním malým vojskům, na přátelské setkání do Senigallie, kde je, jakmile tam dorazili, poslal všechny čtyři na smrt.⁴ Zdá se, že tento hanebný čin, i když dokonce ani v té zločinné době určitě nebyl schvalován, prakticky nepoškodil pověst toho, kdo se ho dopustil, a už vůbec ho nezničil. Jeho pád přišel o několik let později z příčin, které neměly s tímto zločinem vůbec žádnou souvislost. Machiavelli, člověk, který dokonce ani ve své době nepatřil k lidem s nejjemnějšími mravními zásadami, sídlil jako vyslanec florentské republiky na dvoře Cesara Borgia, když byl tento zločin spáchán. Podal o něm velmi podrobnou zprávu⁵ napsanou tím čistým, vyčištěným a jednoduchým jazykem, kterým se vyznačují všechna jeho díla. Mluví o tom velmi chladně; líbí se mu zručnost, s jakou to Cesare Borgia provedl, má velké opovržení nad podváděním a slabostí trpících, ale nemá soucit s jejich bídnou a předčasnou smrtí a není vůbec rozhořčen krutostí a falešností jejich vraha. Na násilí a nespravedlivost velkých dobyvatelů se často pohlíží s naivním úžasem a obdivem, na násilí a nespravedlivost malých zlodějů, lupičů a vrahů se za všech okolností hledí s pohrdáním, nenávistí a dokonce se zděšením. I když jsou činy dobyvatelů stokrát škodlivější a ničivější, jsou-li úspěšné, jsou přesto často vydávány za skutky té nejhrdinštější velkomyšlnosti. Na činy zlodějů, lupičů a vrahů se vždy pohlíží s nenávistí a odporem jako na bláznovství, stejně jako na zločiny nejnižších a nejničemnějších lidí. Bezpráví způsobené prvními je jistě nejméně tak velké jako bezpráví způsobené druhými, ale bláznovství a neprozíravost nejsou ani zdaleka tak velké. Zkažený a ničemný, ale chytrý a schopný člověk často prochází světem s mnohem lepší pověstí, než jakou si zaslouhuje. Zkažený a ničemný hlupák připadá všem smrtelníkům vždy velice odporný a opovrženíhodný. Stejně jako prozíravost ve spojení s jinými ctnostmi vytváří ty nejušlechtilější ze všech povah, tak neprozíravost spojená s jinými nectnostmi vytváří ty nejhnusnější.

⁴ Dva byli uškrceni v Senigallii hned v noci po svém příjezdu, 31. prosince 1502. Zbylí dva na hradě Pieve 18. ledna 1503.

⁵ Machiavelli, *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini*.



ODDÍL II

*O povaze jednotlivce s ohledem na to,
jak může ovlivnit štěstí jiných lidí*



Úvod

- 1 Pokud může povaha každého jednotlivce ovlivnit štěstí jiných lidí, musí to dělat pomocí svého sklonu zraňovat je nebo jim prospívat.
- 2 Patříčná nevole vůči nespravedlivosti, o níž se někdo pokusil nebo kterou spáchal, je jediný motiv, který může v očích nestranného pozorovatele ospravedlnit to, že poškozujeme nebo v jakémkoli ohledu rušíme štěstí svého bližního. Dělat to z jakéhokoli jiného důvodu je samo o sobě porušením zákonů spravedlnosti a měla by být zapojena síla, aby to zarazila nebo potrestala. Zdravý rozum každého státu se snaží, jak jen může, zapojit síly společnosti, aby těm, kteří podléhají jeho pravomoce, zabránily ve vzájemném poškozování nebo rušení štěstí. Pravidla, která pro tento účel stát zavádí, tvoří občanské a trestní právo každého jednotlivého státu nebo země. Principy, na nichž tato pravidla jsou, nebo by měla být, založena, jsou předmětem samostatného vědního oboru, který je ze všech nauk zdaleka nejdůležitější, ale dosud snad nejméně rozvíjený, totiž přirozené právní teorie. Co se té týče, není naším současným úkolem zabývat se jí podrobně. Posvátný a nábožný ohled na to, aby žádným způsobem nepoškodil ani nenarušil štěstí bližního, a to dokonce i v těch případech, kdy ho žádný zákon nemůže patřičně ochránit, vytváří povahu dokonale nevinného a spravedlivého člověka. Povahu, která – je-li dovedena do určité jemné laskavosti – je vždy sama o sobě vysoce vážená a dokonce úctyhodná a sotva se stane, že by nebyla doprovázena mnoha dalšími ctnostmi: velkým citem pro jiné lidi, velkou lidskostí a velkou shovívavostí. Je to dostatečně jasná povaha, která nevyžaduje žádné další vysvětlování. V tomto oddíle se budu pouze snažit vysvětlit důvody pořadí, které, jak se zdá, příroda stanovila pro rozdělení našich přátelských úsluh nebo pro nasměrování a zapojení našich velice omezených dobročinných sil: zaprvé směrem k jednotlivcům a zadruhé směrem ke společenstvem.
- 3 Zjistíme, že stejný neomylný zdravý rozum, který usměrňuje každou jinou složku chování přírody, řídí také v tomto případě pořadí jejich doporučení; ty jsou vždy silnější nebo slabší podle toho, je-li naše dobročinnost více nebo méně nezbytná nebo jestli může být více nebo méně užitečná.

O pořadí, v němž Příroda doporučuje jednotlivce naší pozornosti a naší péči

1 Každý člověk je, jak říkávali stoikové, předně a hlavně doporučen do své vlastní péče. A každý člověk je ve všech ohledech jistě schopnější i lépe vybaven postarat se o sebe než o kohokoli jiného. Každý člověk pocituje vlastní radosti i vlastní bolesti citlivěji než radosti a bolesti jiných lidí. Ty vlastní jsou původní city, ty cizí jsou odrazy nebo sympatetické obrazy těchto citů. Dá se říci, že ty první jsou substance, ty druhé stín.

2 Po sobě samém jsou objekty nejvřelejších citů člověka přirozeně členové jeho vlastní rodiny, ti, kteří s ním obvykle žijí ve stejném domě, jeho rodiče, děti, sourozenci. Jsou to obvykle a přirozeně osoby, na jejichž štěstí a bídu má jeho jednání určitě největší vliv. Člověk si více přivykl soucítit s nimi. Ví lépe než u většiny jiných lidí, jak je každá věc pravděpodobně ovlivní, a jeho sympatie s nimi je přesnější a určitější. Blíží se to zkrátka více tomu, co cítí sám k sobě.

3 Tato sympatie a city, které z ní vycházejí, směřují také od přírody silněji k jeho dětem než k rodičům a obecně se zdá, že něžnost k dětem je živější princip než úcta a vděčnost k rodičům. Jak již bylo pozorováno,⁶ v přirozeném běhu věcí závisí existence dítěte po určitou dobu od jeho příchodu na svět plně na péči rodičů; existence rodičů přirozeně nezávisí na péči dětí. Zdálo by se, že v očích přírody je dítě důležitější objekt než starý člověk a vyvolává mnohem živější i mnohem obecnější sympatii. Mělo by tomu tak být. Od dítěte lze očekávat cokoliv, nebo v to lze alespoň doufat. Od starého člověka se běžně nelze nadít skoro ničeho. Slabost dětství vzbuzuje city i těch nejkrutějších lidí, jejichž srdce jsou zatvrzelá. Vetchost stáří není předmětem pohrdání a odporu pouze u nejslušnějších a nejlidumlnějších lidí. Starý člověk obvykle umírá, aniž by byl kýmkoli příliš litován. Těžko se ale stane, že by umřelo dítě, a přitom by nad ním někomu nepuklo srdce.

4 První přátelství, která jsou přirozeně uzavírána, když je srdce k tomuto citu nejvnímavější, jsou mezi sourozenci. Dokud sourozenci zůstávají v jedné ro-

⁶ III.3.13.

dině, je pro její klid a štěstí nutné, aby si dobře rozuměli. Jsou si navzájem schopni způsobit více radosti i bolesti než většině jiných lidí. Jejich situace způsobuje, že pro jejich společné štěstí je nanejvýš důležitá vzájemná sympatie, a – díky moudrosti přírody – tím, že je tato situace nutí vycházet si navzájem vstříc, vyžaduje, aby tato sympatie byla navyklejší, a proto živější, zřetelnější a pevnější.

5 Děti bratru a sester jsou přirozeně propojeny přátelstvím, které mezi jejich rodiči pokračuje i po rozdělení do různých rodin. Jestliže si dobře rozumějí, zvyšuje to požitek z tohoto přátelství; jejich neshoda ho naruší. Ale protože jen zřídka žijí ve stejné rodině, jsou pro sebe navzájem méně důležití než sourozenci, i když mají jeden pro druhého větší význam než pro většinu jiných lidí. Protože jejich vzájemná sympatie není tak nutná, jsou na ni méně navyklí, a proto je úměrně tomu slabší.

6 Děti bratranců a sestřenic jsou ještě méně propojeny, a proto mají jeden pro druhého ještě menší význam, a tento cit postupně slábne s tím, jak je vztah čím dál vzdálenější.

7 To, co se nazývá náklonností, není ve skutečnosti ničím jiným než navyklou sympatií. Náš zájem o štěstí a bídu těch, kdo jsou objekty citu, který nazýváme náklonností, naše touha napomáhat jejich štěstí a bránit je před bídou jsou buď skutečné city této navyklé sympatie, nebo nutné důsledky těchto citů. Protože příbuzenství obvykle vzniká v situacích, které přirozeně vytvářejí tuto navyklou sympatii, očekává se, že by mezi příbuznými měla být dostatečná míra náklonnosti. Běžně zjišťujeme, že tomu tak je. Proto přirozeně očekáváme, že by tomu tak být mělo, a z toho důvodu jsme více otřeseni, když při jakékoli příležitosti zjistíme, že tomu tak není. Existuje obecné pravidlo, že lidé, kteří jsou v určitém stupni vzájemného příbuzenského vztahu, by k sobě měli mít určitou náklonnost a že je vždy nanejvýš nepatřičné a někdy dokonce neuctivé, jestliže na sebe působí jinak. Zdá se, že rodič bez rodičovské něžnosti nebo dítě naprosto postrádající úctu k rodičům jsou zrůdy; jsou to nejen objekty nenávisi, ale i zděšení.

8 Ačkoli v konkrétním případě nemusí kvůli nějaké poruše nastat okolnosti, které obvykle vyvolávají tyto přirozené citové stavy (jak se jim říká), často je pak do určité míry zastoupí ohledy na obecná pravidla a ta vyvolají něco, co sice není úplně stejné, ale co se nicméně může přirozeným citovým stavům značně podobat. Otec může mít slabší vztah k dítěti, které od něj bylo v dětství nějakou nepředvídanou událostí odděleno a které se k němu vrátí teprve v dospělosti. Otec bude nejspíš pociťovat slabší rodičovskou starostlivost, dítě slabší synovskou či dceřinou úctu k otci. Sourozenci, kteří byli vychováni v různých zemích, často cítí podobné snížení vzájemné náklonnosti. Avšak poslušná a mravná úcta k obecnému pravidlu často vyvolá něco, co se sice od této přirozené náklonnosti rozhodně liší, ale může ji velice připomínat. Dokonce i během odloučení si otec a dítě nebo sourozenci nejsou vůbec lhostejní. Navzájem se považují za osoby, od nichž jim určitý cit náleží, a žijí v naději, že dříve nebo později přijde chví-

le, kdy si budou užívat lásku, která by za normálních okolností měla mezi tak úzce propojenými lidmi existovat. Než se setkají, je často nepřítomný syn nebo nepřítomný bratr tím nejoblíbenějším synem nebo bratrem. Nikdy si nic neudělali, a pokud ano, pak to bylo před tak dlouhou dobou, že je to zapomenuto jako nějaká dětská darebnost, která nestojí za zapamatování. Každá zpráva, kterou o sobě dostanou, je-li zprostředkována dostatečně upřímnými lidmi, je v nejvyšší míře potěší a obšťastní. Chybějící syn nebo chybějící bratr není stejný jako ostatní obyčejní synové nebo bratři, je to ten nejdokonalejší syn a nejdokonalejší bratr; a nejromantičtější naděje, jaké jsou chovány, se týkají štěstí, které si člověk bude vychutnávat z lásky takových osob a z rozhovorů s nimi. Když se setkají, mají často takovou schopnost vcítit se do té obvyklé sympatie, která vytváří citové vztahy v rodině, že téměř věří, že ji skutečně pocítili, a chovají se k sobě, jako by tuto náklonnost měli. Čas a zkušenost je však bohužel příliš často vyvede z omylu. Když se blíže seznámí, často na tom druhém objeví zvyky, nálady a sklony, které se liší od toho, co očekávali. A kvůli nedostatku obvyklé sympatie, kvůli nedostatku skutečné podstaty a založení toho, co se správně nazývá citové vztahy v rodině, si nyní nedokážou snadno vyjít vstříc. Nikdy nežili v situaci, která takové přirozené přizpůsobení téměř nutně vyžaduje, a i když o něj nyní mohou upřímně usilovat, ve skutečnosti toho již nejsou schopni. Důvěrné rozhovory a styk pro ně začnou být brzy méně příjemné, a proto méně časté. Mohou spolu i nadále žít, poskytovat si všechny základní přátelské služby a navenek dělat spořádaný dojem. Ale jen zřídka se stane, že se mohou plně těšit z toho srdečného zadostiučinění, z této lahodné sympatie, z důvěrné otevřenosti a lehkosti, které jsou přirozenou součástí hovorů těch, kdo spolu dlouho a zaběhnutě žijí.

9 Avšak dokonce i tuto křehkou moc má obecné pravidlo jenom u poslušných a mravných. Zhýralci, prostopášníci a domýšlivci jím naprosto pohrdají. Jsou tak vzdáleni tomu, že by ho ctili, že o něm prakticky nemluví jinak než s nestoudným posměchem, a takové časné a dlouhé odloučení je vždy naprosto odcizí. U takových lidí může ohled na obecné pravidlo vyvolat v nejlepším případě pouze studenou a strojenou zdvořilost (velice malý odraz skutečné úcty), a i tomu učiní nadobro konec i ten nejmenší prohřešek nebo sebemenší rozdíl v zájmech.

10 Zdá se, že jak ve Francii, tak v Anglii vzdělávání hochů na vzdálených slavných školách, mladých mužů na vzdálených univerzitách a mladých slečen ve vzdálených kláštřích a penzionátech velice podstatně uškodilo domácím mravům a v důsledku toho domácímu štěstí ve vyšších kruzích.⁷ Chcete vychovat své děti tak, aby byly poslušné svých rodičů, aby byly laskavé a citlivé ke svým souzencům? Vystavte je nutnosti být poslušnými dětmi, být milými

⁷ Ve WN V.i.pozn.36 (napsaném před šestou částí TMS) je Smith stejně kritický k pobytu v cizině jakožto náhražce univerzitního vzdělání.

a láskyplnými sourozenci: vychovávejte je doma. Z rodičovského domu mohou každý den docházet do veřejných škol, což je správné a výhodné, ale zařídte, aby bydleli vždy doma. Ohledy na vás musí trvale klást velice užitečné omezení jejich chování, a vás obvykle nemusí ohledy na ně nijak zbytečně omezovat. Určitě platí, že žádné schopnosti, které snad mohou být získány z toho, co se nazývá společná výchova, nemohou v žádném případě vyvážit to, co se tím určitě a nevyhnutelně ztrácí. Domácí výchova je přirozené uspořádání, společná výchova vynález lidí. Určitě není nutné říkat, co asi bude moudřejší.

11 V některých tragédiích a románech se setkáváme s mnoha krásnými a zajímavými scénami, které jsou založeny na tom, co se nazývá voláním krve, nebo na nádherné náklonnosti, o níž se předpokládá, že ji k sobě blízcí příbuzní cítí dokonce ještě předtím, než se dozvědí, že mezi nimi taková vazba existuje. Avšak bojím se, že toto volání krve existuje pouze v tragédiích a románech. Dokonce ani tam se nikdy nepředpokládá, že by existovalo mezi všemi příbuznými, ale jen mezi takovými, kteří byli přirozeně vychováni ve stejném domě: mezi rodiči a dětmi, mezi sourozenci. Bylo by velice směšné představit si takový mystický cit mezi bratřenci a sestřenicemi nebo dokonce mezi tetami a strýci a jejich synovci a neteřemi.

12 V pastýřských zemích a ve všech státech, kde zákonná moc sama o sobě nedokáže poskytnout všem občanům dokonalou bezpečnost, se obvykle všechny různé větve jedné rodiny rozhodnou žít ve vzájemné blízkosti. Jejich spojení je často nezbytné kvůli společné obraně. Všichni, od toho nejvyššího po toho nejnižšího, jsou pro ostatní více nebo méně důležití. Jejich svornost posiluje jejich nezbytnou jednotu, jejich neshody ji vždy oslabují a mohou ji i zničit. Pohlavní styk mají více mezi sebou než s členy jiného kmene. I ten nejvzdálenější člen stejného kmene si nárokuje určité spojení s ostatními, a jsou-li všechny ostatní podmínky stejné, pak očekává, že mu bude věnována lepší péče, než jaká náleží komukoli, kdo si nečiní takové nároky. Ještě nedávno bylo na skotské vysočině běžné, že náčelník považoval nejubožejšího člověka z klanu za svého bratrance, a tedy příbuzného. Říká se, že stejný rozšířený pohled na příbuzenství existuje mezi Tatary, Araby a Turkotatary, a myslím si, že mezi všemi ostatními národy, které jsou přibližně na stejném stupni vývoje společnosti, na jakém byli skotští horalové přibližně na počátku osmnáctého století.

13 Ve standardních zemích, kde zákonná moc vždy dokáže plně ochránit i toho nejposlednějšího člověka ve státě, nemají potomci jedné rodiny žádný podobný důvod, aby drželi pohromadě, a tak se přirozeně oddělují a rozptylují podle toho, kam je vedou jejich zájmy nebo sklony. Brzy ztratí vzájemnou důležitost a během několika generací nejen pozbydou zájem o sebe navzájem, ale úplně zapomenou na svůj společný původ a na vazby, které existovaly mezi jejich předky. Vztah ke vzdáleným příbuzným se v každé zemi stále zmenšuje podle toho, o co déle a úplněji tam existuje tento stav civilizace. Déle a úplněji existuje v Anglii než ve Skotsku a v souladu s tím se ve Skotsku zohledňuje

vzdálené příbuzenství více než v Anglii, i když rozdíl mezi těmito zeměmi se z tohoto pohledu každým dnem zmenšují. Významní páni jsou v každé zemi samozřejmě hrdí na to, že znají a uznávají své vzájemné vazby, i když mohou být velice vzdálené. Upomínka na takové proslulé příbuzné nemálo lichotí rodinné pýše každého z nich a to, že je tato památka tak pečlivě uchovávána, nevychází z citového vztahu ani z ničeho, co by ho připomínalo, ale z nejpošetilejší a nejdětinštější marnivosti. Kdyby si nějaký skromnější, ale přesto snad mnohem bližší příbuzný troufl připomenout takovým váženým lidem své vazby na jejich rodinu, prakticky nikdy mu neopomenou říci, že se nevyznají v rodokmenech a že jsou opravdu ostudně špatně informováni o vlastní rodinné historii. Proto se bohužel nedá očekávat, že by se to, co se nazývá přirozeným citovým stavem, nějak mimořádně rozšířilo.

14 To, co se nazývá přirozeným citovým vztahem, považují spíše za důsledek dobrých mravů než domnělých tělesných vazeb mezi rodičem a dítětem. Ve skutečnosti žárlivý manžel často hledí na nešťastné dítě, o němž si myslí, že je plodem manželčiny nevěry, s nenávistí a odporem bez ohledu na mravní pouta a bez ohledu na to, že to dítě je vychováno v jeho vlastním domě. Je trvalým pomníkem té nejnepříjemnější příhody, jeho vlastního zneuctění a hanby jeho rodiny.

15 Mezi lidmi, kteří jsou k tomu dobře uzpůsobeni, vede nutnost a příležitost vycházet si vzájemně vstříc velice často k přátelství, jež není nepodobné tomu, jaké existuje mezi osobami, které se narodily a žily ve stejné rodině. Kolegové v kanceláři i obchodní partneři se navzájem nazývají bratry a obvykle mají vzájemné city, jako by jimi skutečně byli. Jejich dobré porozumění je výhodou pro všechny, a jsou-li to dostatečně rozumní lidé, mají přirozený sklon k tomu, aby se shodli. Očekáváme, že tomu tak bude, a jejich rozepře je v jistém směru malá ostuda. Římané nazývali tento druh náklonnosti slovem *necessitudo*; z původu tohoto slova se zdá, že naznačuje, že byl vyvolán nezbytností situace.⁸

16 Dokonce i bezvýznamná okolnost, že lidé bydlí ve stejném místě, má částečně podobný vliv. Jestliže nás člověk, kterého denně vídáme, neurazil, pak si vážíme jeho obličej. Sousedé si mohou navzájem dobře vyhovovat, ale mohou si i způsobovat velké těžkosti. Jsou-li to dobří lidé, mají přirozený sklon k tomu, aby se shodli. Očekáváme jejich dobré porozumění; být špatným sousedem je velice špatným povahovým rysem. V souvislosti s tím existují jisté malé úsluhy, které obecně mohou přednostně náležet sousedovi před kýmkoli jiným, kdo nemá takovou vazbu.

17 Tento přirozený sklon co nejvíce přizpůsobit a připodobnit své vlastní city, zásady a pocity citům, zásadám a pocitům, které vidíme upevněné a zakořeněné v lidech, s nimiž většinou musíme žít a mluvit, je příčinou nakažlivého vlivu

⁸ Latinské slovo znamená (1) nouzi a (2) těsný poměr, blízkost, vztah.

jak dobré, tak špatné společnosti. Člověk, který se stýká převážně s moudrými a slušnými lidmi, se sice sám nemusí stát moudrým a slušným, ale nemůže se ubránit tomu, aby alespoň nezískal určitou úctu k moudrosti a slušnosti. A člověk, který se stýká převážně se zhýralými a marnotratnými, se sice sám nemusí stát zhýralým a marnotratným, ale určitě brzo přinejmenším ztratí veškeré své původní opovržení zhýralým a marnotratným chováním. Podobnost rodinných povah, kterou tak často vidíme předávanou po několik po sobě jdoucích generací, může možná být částečně způsobena sklonem přizpůsobit se těm, s nimiž musíme převážně žít a rozmlouvat. Zdá se však, že rodinná povaha, podobně jako rodinný vzhled, je způsobena nejen mravními, ale také tělesnými vazbami. Rodinná podoba je určitě dána tělesnými vazbami.

- 18 Ale mezi všemi náklonnostmi k jednotlivci je zdaleka nejváženější ta, která je plně založena na úctě a schválení jeho dobrého chování a jednání, jež potvrzuje velká zkušenost a dlouhá známost. Taková přátelství, která nepramení z vynucené sympatie nebo z sympatie, kterou si člověk osvojil a na niž si zvykl kvůli pohodlí a přizpůsobení, ale z přirozené sympatie, z bezděčného pocitu, že osoby, k nimž cítíme náklonnost, jsou přirozenými a patřičnými objekty úcty a schválení, mohou existovat pouze mezi ctnostnými lidmi. Jenom takoví lidé mohou mít navzájem úplnou důvěru ve své chování a jednání, což jim zaručí, že mezi sebou nebudou nikdy zraňovat druhé ani nebudou zraněni druhými. Nectnost je vždy náladová, pouze ctnost je stálá a uspořádaná. Náklonnost, která je založena na lásce ke ctnosti, je určitě nejsilnější ze všech náchylností, a proto je také nejšťastnější, nejstálější a nejjistější. Taková přátelství nemusí být omezená na jednu osobu, ale mohou bezpečně zahrnovat všechny moudré a slušné lidi, s kterými se dlouho a důvěrně známe a na jejichž moudrost a slušnost se můžeme za všech okolností plně spolehnout. Ti, kteří by přátelství omezili na dvě osoby, si patrně pletou moudrou jistotu přátelství s žárlivostí a pošetilostí lásky. Ukvapené, zamilované a poblázněné důvěrné známosti mladých lidí, které jsou běžně založeny na určité nevelké podobnosti povah, jež nemá vůbec nic společného s dobrým chováním, možná na zálibě ve stejném studiu, stejné zábavě a stejném rozptýlení, nebo na jejich shodě na některých jednotlivých, běžně nesdílených zásadách a názorech, důvěrné známosti, které začínají z okamžitého popudu a kterým také takový rozmar udělá konec, ačkoli mohou vypadat, dokud trvají, jakkoli sympaticky, si vůbec nezaslouží, aby byly nazývány posvátným a úctyhodným jménem přátelství.

- 19 Avšak mezi všemi lidmi, které příroda odkázala do naší zvláštní dobročinnosti, není nikdo, komu by se zdála náležet oprávněněji než těm, jejichž dobročinnost jsme již sami okusili. Příroda, která lidi stvořila pro tuto vzájemnou laskavost, která je tak nezbytná pro jejich štěstí, činí z každého člověka zvláštní objekt laskavosti lidí, na něž byl on sám laskavý. Ačkoli jejich vděčnost nemusí vždy odpovídat jeho dobročinnosti, vnímání jeho zásluh, sympatetická vděčnost nezávislého pozorovatele, s ní bude vždy v souladu. Obecné rozhořčení jiných

lidí s jejich sprostou nevďěčností někdy dokonce zvětší obecné povědomí o jeho zásluhách. Žádný blahovolný člověk nikdy úplně nepřišel o plody své blahovůle. Jestliže se mu jich někdy nedostane od člověka, od něhož je dostat měl, prakticky se nestane, že by je nedostal od jiných lidí a navíc v desetinásobné míře. Laskavost plodí laskavost, a jestliže je důležitým předmětem naší ctižádosti, aby nás naši bratři milovali, pak nejjistější cestou, jak toho svým chováním dosáhnout, je ukázat, že je máme opravdu rádi.

20 Po lidech, kteří jsou do naší dobročinnosti doporučeni díky svým vazbám k nám, díky osobním vlastnostem nebo díky svým předchozím službám, přicházejí ti, kteří sice nejsou odkazováni přímo k tomu, co se nazývá naším přátelstvím, ale do naší blahovolné pozornosti a do našich přátelských služeb. Ti, kteří se odlišují svou mimořádnou situací, ti, kteří mají veliké štěstí, i ti, kteří mají veliké neštěstí, bohatí a mocní i chudí a zatracení. Rozlišování společenských vrstev, pokoj a pořádek ve společnosti se ve velké míře zakládají na vážnosti, jakou přirozeně cítíme ke štěstí, bohatství a moci. Ulehčení lidského utrpení a útěcha v bídě plně závisejí na našem soucitu s neštěstím, chudobou a zatracením. Pokoj a pořádek ve společnosti jsou dokonce důležitější než ulehčení utrpení. V souladu s tím má naše úcta k mocným sklon zraňovat svou nadměrností, náš soucit s ubohými svou nedostatečností. Moralisté nás nabádají k dobročinnosti a soucitu. Varují nás před okouzlením velikostí. Toto okouzlení je opravdu tak silné, že bohatí a mocní dostávají příliš často přednost před moudrymi a slušnými. Příroda moudře usoudila, že rozlišení vrstev, klid a pořádek společnosti se budou bezpečněji opírat o jednoduchý a hmatatelný rozdíl v původu a bohatství než o neviditelný a často nejasný rozdíl v moudrosti a slušnosti. Oči velké masy lidí, které nedokážou rozlišovat, dobře vnímají rozdíly v bohatství a v původu. Kultivovaná pronikavost moudrých a slušných dokáže někdy jen s obtížemi rozeznat rozdíly v moudrosti a slušnosti. Na pořadí všech těchto doporučení je dostatečně patrná dobrotivá moudrost přírody.

21 Je možná nutné si povšimnout, že současný výskyt dvou nebo více bezprostředních příčin laskavosti tuto laskavost zvětšuje. Zalíbení a náklonnost, které – pokud se do toho nevloží závist – přirozeně chováme k moci, velice vzrostou, pokud je ta moc doprovázena moudrostí a ctností. Pokud by mocní lidé, bez ohledu na svou moudrost a ctnost, upadli do bídy, nebezpečí a neštěstí, kterým jsou často vysoko postavení značně vystaveni, máme mnohem hlubší zájem o jejich osud, než jaký bychom měli o osud stejně slušného člověka, ale v mnohem skromnějších poměrech. Nejzajímavějšími objekty tragédií a románů jsou neštěstí slušných a blahovolných králů a vladařů. Pokud by se díky moudrosti a odvaze při svém úsilí dostali z toho neštěstí a plně obnovili svou bývalou nadřazenost a bezpečnost, neubráníme se tomu, abychom se na ně nedívali s nejzanícenějším a dokonce přemrštěným obdivem. Zdá se, že se žal, který jsme pociťovali nad jejich neštěstím, i radost, kterou cítíme z jejich rozkvětu, spojují, aby zvýšily ten jednostranný obdiv, který přirozeně cítíme k jejich postavení i k jejich povaze.

- 22 Když dochází k tomu, že takové dobročinné náklonnosti ukazují různé cesty, pak je asi naprosto nemožné pomocí přesného pravidla určit, v jakých případech bychom se měli držet jedné a v jakých té druhé. V jakých případech by se mělo přátelství podrobit vděčnosti nebo vděčnost přátelství; v jakých případech by se ta nejsilnější ze všech přirozených náklonností měla podrobit ohledům na bezpečí těch vysoko postavených, na jejichž bezpečí často záleží bezpečí celé společnosti, a v jakých případech může přirozená náklonnost, aniž by to bylo nepatřičné, nad tímto ohledem převážít, to všechno musí být ponecháno zcela na rozhodnutí člověka v našem srdci, domnělého nestranného pozorovatele, velkého soudce a arbitra našeho jednání. Pokud se plně vžijeme do jeho situace, pokud skutečně vidíme sami sebe jeho očima a tak, jak nás vidí on, a pokud pečlivě a s uctívou pozorností nasloucháme tomu, co nám doporučuje, jeho hlas nás nikdy nepodvede. K nasměrování svého jednání nebudeme potřebovat žádná kazuistická pravidla. Ta je často nemožné přizpůsobit všem různým odstínům a stupňům okolností, povah a situací, rozdílům a odlišnostem, které – i když nejsou nepostřehnutelné – jsou ve své jemnosti a citlivosti naprosto nepopsatelné. V krásné Voltairově tragédii *Čínský sirotek*⁹ na jedné straně obdivujeme ušlechtilost Zamtiho, který je ochoten obětovat život vlastního dítěte, aby zachránil život jediného neduživého potomka svých dávných vládců a pánů, na druhé straně nejen promíjíme, ale je nám drahá mateřská něha Idamy, která riskuje prozrazení důležitého tajemství svého manžela a získá své dítě zpět z rukou krutých Tatarů, u nichž se octlo.

⁹ *L'Orphelin de la Chine*, uveden v roce 1755. Smith ho chválí též ve svých „Dopisech vydavatelům *Edinburgh Review*“ (nyní publikováno ve *Smithových Esejích na filosofická témata*), 17.

O pořadí, v němž Příroda doporučuje společnosti naší dobročinnosti

- 1 Stejně principy, jaké řídí pořadí, v němž jsou naší dobročinnosti doporučováni jednotlivci, řídí i podobné pořadí, v němž jsou jí doporučovány společnosti. Ty, pro které to je nebo by mohlo být nejdůležitější, jsou doporučovány jako první a hlavní.
- 2 Stát nebo území, kde jsme se narodili a vyrůstali a pod jehož ochranou nadále žijeme, je v běžných případech největší společností, na jejíž štěstí nebo bídu může mít naše dobré nebo špatné chování velký vliv. Proto je nám také přirozeně nejsilněji doporučována. Nejen my sami, ale všichni, kdo jsou objektem našich nejlaskavějších citů – naše děti, rodiče, příbuzní, přátelé, dobrodinci, všichni ti, které přirozeně nejvíce milujeme a kterých si nejvíce vážíme – do ní běžně patří a jejich blahobyť a bezpečnost do určité míry závisí na blahobytu a bezpečnosti této společnosti. Proto je přirozeně milována nejen všemi našimi sobeckými city, ale vši naší soukromou blahovolnou náklonností. Vzhledem k tomu, že jsme s ní svázáni, se zdá, že z jejího rozkvětu a lesku dopadá trochu slávy i na nás. Když ji srovnáváme s jinými podobnými společnostmi, jsme hrdí na její náramnost a do určité míry se nás dotkne, když se v jakémkoli ohledu ukáže být horší. Máme sklon dívat se na všechny význačné osoby, které v minulosti zplodila (protože vůči našim současníkům můžeme být někdy ze závidivosti trochu předpojatí), na její válečníky, státníky, básníky, filozofy i lidi od pera, s nejzaujatějším obdivem a řadit je (někdy hodně neprávem) nad takové lidi ze všech ostatních národů. Zdá se, že patriot, který položí život za bezpečnost nebo dokonce jen za pouhou slávu této společnosti, jedná nanejvýš patřičně. Zdá se, že se vidí ve světle, v němž ho přirozeně a nutně vidí nestranný pozorovatel, pouze jako jeden z mnoha, v očích tohoto spravedlivého soudce o nic důležitější, než v nich je kdokoli jiný, ale vždy zavázaný obětovat a zasvětit se bezpečí, službě a dokonce slávě velkého počtu jiných. Ale i když se tato oběť zdá být naprosto oprávněná a patřičná, víme, jak je těžké ji přinést a jak málo lidí je toho schopno. Proto jeho jednání vyvolává nejen náš úplný souhlas, ale i náš největší obdiv a úžas, a zdá se, že si zaslouží veškerou chválu, která patří nejhrdinštější ctnosti. Naproti tomu zrádce, který v nějaké



zvláštní situaci sní, že může podpořit své malé zájmy tím, že veřejnému nepříteli vyzradí zájmy své rodné země, který v tomto ohledu tak hanebně a nízce dává bez ohledu na mínění člověka ve svém srdci přednost sobě samému před všemi těmi, s nimiž je nějak spojen, se zdá být nejodpornějším ze všech lumpů.

- 3 Láska k vlastnímu národu nás často vede k tomu, že se na rozkvět a vzestup kteréhokoli sousedního národa díváme s nenávistnou žárlivostí a závistí. Protože nezávislé sousedící národy nemají žádného společného nadřízeného, který by rozhodoval jejich spory, žijí ve vzájemné trvalé hrozbě a podezření. Každý panovník očekává pramálo spravedlnosti od svých sousedů, a proto s nimi jedná stejně nespravedlivě, jak to očekává od nich. Ohled na mezinárodní právo nebo na pravidla, o nichž nezávislé státy tvrdí a předstírají, že se jejich dodržováním považují být vázání ve vzájemném styku, není často o moc víc než pouhé předstírání a tvrzení. Každý den vidíme – počínaje nejmenšími zájmy na těch nejslabších podnětech – jak se tato pravidla bez hanby a výčitek buďto obcházejí, nebo přímo porušují. Každý národ tuší – nebo si představuje, že tuší – v rostoucí síle a vzestupu kteréhokoli ze svých sousedů své vlastní podrobení a nízký princip národních předsudků často vychází ze vznešeného principu lásky ke své zemi. Slova, o nichž se říká, že jimi Cato Starší zakončoval každý svůj projev v senátě bez ohledu na to, čeho se týkal, „*ostatně pak soudím, že Kartágo musí být zničeno*,“¹⁰ byla přirozeným vyjádřením primitivního patriotismu silné, ale obhroublé mysli, která byla rozzuřena téměř k šílenství proti cizímu národu, od něhož toho její vlastní národ tolik vytrpěl. Lidštější slova, kterými prý zakončoval všechny své projevy Scipio Nasica, „*podobně já soudím, že by Kartágo nemělo být zničeno*,“¹⁰ byla nezaujatým vyjádřením velkorysejší a osvícenější mysli, která necítila odpor dokonce ani k rozkvětu starého nepřítel, když byl omezen na stát, který už Římu nemohl nahánět hrůzu. Jak Francie, tak i Anglie mohou mít určité důvody obávat se růstu námořní a vojenské síly toho druhého, ale žárlit na vnitřní štěstí a rozkvět svého protějšku, zúrodnění jeho země, rozvoj jeho manufaktur, růst jeho obchodu, bezpečnost a počet jeho přístavů a kotvišť, jeho znalosti ve všech svobodných uměních a vědách, to je jistě pod důstojnost takových dvou významných národů. To vše přináší pokrok světa, v němž žijeme. Lidé se mají dobře, lidská povaha je jimi zušlechťována. Každý národ by měl napomáhat takovému pokroku – nejen ze snahy sám vyniknout, ale z lásky k lidstvu –, místo aby kladl překážky v dosažení dokonalosti svým sousedům. Toto všechno jsou patřičné předměty soupeření národů, a ne jejich předsudků nebo závisti.

- 4 Zdá se, že láska ke své vlastní zemi¹¹ není odvozena z lásky k lidstvu. Láska k vlasti je naprosto nezávislá na lásce k lidem, a někdy se dokonce zdá, že v nás vy-

¹⁰ Plútarchos, *Životopisy*, Marcus Cato (Cato Starší), 27, popisuje jednání jak Catona, tak Scipiona.

¹¹ Zde a v § 11 může Smith možná kritizovat slavné kázání Richarda Pricea na téma „Láska k naší vlasti“, které pronesl 4. listopadu 1789 a v němž vítá Francouzskou revoluci. Viz poznámku k § 12 dále. V dopise 251 ze dne 22. prosince 1785 adresovaném Georgi Chalmersovi Smith o Priceovi napsal: „Vždy jsem ho považoval za odbojného občana, velice povrchního filosofa a rozhodně ne za schopného počtáře.“



volává sklon jednat v rozporu s ní. Francie má možná téměř třikrát víc obyvatel než Velká Británie.¹² Ve velkém společenství všech lidí se proto zdá, že rozkvět Francie by měl být mnohem důležitější než rozkvět Velké Británie. Avšak občan Británie, který by z tohoto důvodu dával za všech okolností přednost rozkvětu Francie před rozkvětem vlastní země, by nebyl považován za dobrého občana Velké Británie. Svou zemi nemilujeme pouze jako část velkého společenství všech lidí; milujeme ji pro ni samu a nezávisle na jakýchkoli takových úvahách. Zdá se, že ta moudrost, která vymyslela systém lidských citů, stejně jako systém všech ostatních součástí přírody, usoudila, že zájmy velkého společenství všech lidí budou nejlépe podporovány, pokud se hlavní zájem každého jednotlivce zaměří na tu její konkrétní část, která nejvíce odpovídá rozsahu jeho schopností a chápání.

5 Národní předsudky a nenávisť málokdy dosahují dále než k sousedním zemím. Nejspíš velice nezdravě a nerozumně nazýváme Francii naším přirozeným nepřítelem a oni nás asi stejně nezdravě a nerozumně považují za své nepřátele. Ani Francie, ani Británie však nechovají ani trochu zášti vůči rozkvětu Číny nebo Japonska. Stane se však velmi zřídka, že naše přízeň k tak vzdáleným zemím přinese velký výsledek.

6 Největší veřejná dobročinnost, jaká může být běžně projevena a přinést přitom významný výsledek, je dobročinnost státníka, který navrhne a vytvoří spojenectví mezi sousedními nebo nepřilíši vzdálenými národy za účelem zachování toho, co se nazývá rovnováha sil, nebo všeobecného míru a klidu států v okruhu jejich dohod. Avšak státníci, kteří naplánují a uskuteční takové smlouvy, mají sotvakdy na mysli něco jiného než zájmy svých jednotlivých zemí. Někdy jsou jejich úmysly opravdu rozsáhlejší. Hrabě d'Avaux, francouzský zplnomocněnec při mírových jednáních v Münsteru, by býval byl ochoten obětovat vlastní život (podle kardinála de Retze¹³ to byl člověk, který příliš nevěřil v čest jiných lidí), aby touto smlouvou obnovil všeobecný klid v Evropě. Zdá se, že král Vilém byl skutečně zapálený pro svobodu a nezávislost většiny evropských svrchovaných států, což snad mohlo být z velké části povzbuzeno jeho zvláštním odporem k Francii, tedy ke státu, z jehož strany byla svoboda a nezávislost v jeho době velice podstatně ohrožována. Určitý díl stejného ducha pravděpodobně přešel na první vládu královny Anny.¹⁴

¹² Ve WN V.ii.k.78 (vydaném v roce 1776) Smith cituje odhad počtu obyvatel, jehož autory byli abbé Expilly a Neckera; byl 23 nebo 24 milionů, „asi třikrát více, než má Velká Británie“. Richard Price v příloze ke svému kázání uvádí, že Francie měla 30 milionů obyvatel; o tomto údaji si ostatní mysleli, že je příliš vysoký. Moderní vědci odhadují počet obyvatel Francie v roce 1789 na přibližně 27 milionů a Velké Británie na přibližně 9 milionů.

¹³ *Mémoires*, září 1650: Pléiade ed. (Paris, 1956), 370 (v současném dotisku 372); *Oeuvres*, ed. A. Feillet a další (Paříž, 1870–1920), iii.104. Vestfálský mír byl uzavřen smlouvami z Münsteru a Osnabrücku dne 24. října 1648.

¹⁴ Vilém Oranžský, jak předtím, tak poté, co dosedl na britský trůn, podporoval velké spojenectví evropských států proti francouzskému králi Ludvíku XIV. Tato politika byla zachována v prvních letech vlády královny Anny pokračováním války o španělské nástupnictví pod vedením vévody z Marlborough.

7 Každý nezávislý stát se dělí na spoustu různých skupin a společností, z nichž každá má své vlastní zvláštní pravomoci, výhradní práva a výsady. Každý člověk má přirozeně užší vztah k vlastní skupině nebo společnosti než k jakékoli jiné. Jsou s ní hodně spojeny jeho zájmy, jeho ješitnost, zájmy a ješitnost mnoha jeho přátel a druhů. Má citžádost rozšířit její práva a výsady. Horlivě je chrání proti zásahům všech ostatních skupin a společností.

8 Na způsobu, jímž je každý stát rozdělen na různé skupiny a společnosti, které ho tvoří, a na tom, jak jsou konkrétně rozděleny jejich příslušné pravomoci, výhradní práva a výsady, závisí to, co se nazývá ústava daného konkrétního státu.

9 Stabilita dané konkrétní ústavy závisí na schopnosti každé skupiny nebo společnosti udržet si své vlastní pravomoci, výhradní práva a výsady. Konkrétní ústava se nutně více nebo méně mění, kdykoli je některá z jejích podřízených částí buďto vyzdvížena nad její předchozí postavení nebo podmínky, nebo pod tuto rovinu stlačena.

10 Všechny ty skupiny a společnosti jsou závislé na státu, jemuž jsou zavázány za bezpečnost a ochranu. To, že jsou podřízeny státu a založeny pouze k tomu, aby sloužily jeho rozkvětu a zachování, je pravda, kterou potvrdí i ten nejzaujatější člen každé z nich. Často však může být těžké přesvědčit ho, že rozkvět a zachování státu vyžaduje nějaké omezení pravomocí, výhradních práv a výsad jeho vlastní konkrétní skupiny nebo společnosti. Tato stranickost, i když někdy může být nespravedlivá, nemusí být jen proto neúčinná. Potlačuje ducha zavádění novot. Směřuje k zachování zavedené rovnováhy – ať už je pod tím myšleno cokoli – mezi různými skupinami a společnostmi, do nichž je stát rozdělen, a i když se někdy zdá, že brání některým změnám vlády, které mohou být v určité době módní a populární, ve skutečnosti přispívá ke stabilitě a stálosti celého systému.

11 Zdá se, že láska ke své zemi v běžných případech zahrnuje dva odlišné principy: zaprvé určitou vážnost a úctu ke zřízení, k formě vlády, která je právě ustavena, a zadruhé neoprávněnou touhu učinit podmínky svých spoluobčanů natolik bezpečnými, slušnými a šťastnými, jak jen můžeme. Ten, kdo není ochoten ctít zákony a podřídit se občanské správě, není občanem; a ten, kdo si nepřejí všemi prostředky, které jsou v jeho silách, napomáhat prospěchu celé společnosti svých spoluobčanů, určitě není dobrým občanem.

12 V mírových a klidných dobách¹⁵ tyto dva principy běžně splývají a vedou

¹⁵ Zdá se být pravděpodobným, že když Smith psal tento a následující odstavce, měl na mysli Francouzskou revoluci. Jeho poznámky v § 15 a § 17 o „systémovém duchu“ a „systémových lidech“ mohou odkazovat na tvůrce ústavy z roku 1789 nebo možná opět na racionalistického filosofa Richarda Pricea (viz redakční poznámka 11 výše), zejména když Smith opakuje d'Alambertovo pohrdavé užití termínu „systémový duch“ při popisu racionalismu v *Úvodu k Encyklopedii*. V dopise 287 ze dne 31. března 1789 adresovaném Thomasi Cadellovi Smith píše, že dopsal úplně novou Část VI pro TMS. Podle Stewarta, V.9 byl rukopis poslán do tisku na „začátku [následující] zimy“ a do té doby Smith bezpochyby udělal řadu změn.

ke stejnému chování. Podpora zavedené vlády se zjevně zdá být nejvýhodnější pro zachování bezpečné, slušné a šťastné situace spoluobčanů, pokud vidíme, že je tato vláda skutečně podporuje v takové situaci. Ale v dobách veřejné nespokojenosti, politických nesvárů a nepořádku mohou tyto dva principy ukazovat na odlišné cesty, a dokonce i moudrý člověk může být nakloněn tomu, považovat za nutné určité změny v tom zřízení, v té formě vlády, u níž se ukazuje, že v současných podmínkách jednoduše není schopna udržet veřejný klid. Avšak v takových případech rozhodnutí, kdy by měl skutečný patriot podporovat vážnost starého systému a snažit se o jeho znovunastolení a kdy by měl dát průchod smělejšímu, ale často nebezpečnějšímu duchu zavádění novot, často nejspíš vyžaduje nejvyšší úsilí nebo politickou moudrost.

13 Zahraniciční válka a veřejné nepokoje jsou dvě situace, které poskytují skvělou příležitost pro prokázání veřejného ducha. Hrdina, který úspěšně slouží své zemi v zahraniční válce, uspokojuje přání celého národa, a je proto objektem všeobecné vděčnosti a obdivu. V době občanských nepokojů jsou vůdcové svářících se stran na jedné straně polovinou svých spoluobčanů obdivováni, na druhé straně jsou však běžně proklínáni těmi ostatními. Jejich povahy a zásluhy za jejich služby vypadají běžně pochybněji. Sláva získaná v zahraniční válce je proto téměř vždy čistší a skvělejší než sláva, kterou lze získat během občanských nesvárů.

14 Avšak vůdce úspěšné strany, má-li dostatečnou autoritu, aby přesvědčil vlastní přátele, aby jednali s patřičnou umírněností a zdrženlivostí (což často nemá), může často prokázat své zemi mnohem podstatnější a důležitější službu než jsou ta největší vítězství a nejrozsáhlejší dobytá území. Může znovu ustavit a zlepšit státní zřízení a z velice pochybného a nejasného postavení stranického vůdce na sebe převzít nejvýznamnější a nejšlechetnější postavení ze všech, totiž úlohu reformátora a zákonodárce významného státu, a moudrostí při jeho zřizování zajistit vnitřní klid a štěstí spoluobčanů po mnoho následujících generací.

15 Uprostřed zmatků a politických nepokojů se obvykle míchá určitý systémový duch s veřejným duchem, který je založen na lásce k lidství, na opravdovém soucítění s obtížemi a bídou, jimž mohou být někteří z našich spoluobčanů vystaveni. Tento systémový duch se obvykle zaměřuje směrem, ve kterém působí mírnější veřejný duch; vždy ho povzbuzuje a často ho rozdmýchává až k šílenství a fanatismu. Vůdci strany, která vyvolala nespokojenost, jen málokdy nenabídnou nějaký hodnověrný plán reformací, který – jak tvrdí – nejen odstraní obtíže a uleví bídě, na něž si lidé právě stěžují, ale navždy zabrání návratu podobných obtíží a bídy. Proto často navrhnou přetvořit ústavu a v některých velice důležitých částech změnit systém vlády, pod nímž se občané velké říše těšili z míru, z bezpečnosti a dokonce i ze slávy třeba i v průběhu několika staletí. Důležité stranické orgány jsou běžně nakaženy zdánlivou krásou tohoto ideálního systému, s nímž nemají žádnou zkušenost, ale který jim byl představen v těch nejoslavnějších barvách, v nichž ho výmluvnost jejich vůdců dokáže vykreslit.

Sami tito vůdci, i když původně nemuseli mít na mysli nic jiného než své vlastní povýšení na piedestal, se časem sami stávají, mnoho z nich, otroky své vlastní sofistiky a jsou stejně horliví pro věc této velké reformace jako ti nejpodřadnější a nejláhevější z jejich následovníků. Dokonce i kdyby si vůdci uchovali chladnou hlavu nezátíženou tímto fanatismem, což často opravdu dokážou, přesto se vždy neodvážejí zklamat očekávání svých následovníků, ale jsou často navzdory svým principům a svému svědomí nuceni jednat tak, jako by podlehl obecnému klamu. Zběsilá strana, která odmítá jakékoli omluvy, jakoukoli střídmost, jakékoli rozumné urovnání a chce příliš mnoho, obvykle nezíská nic a ty obtíže a bída, které při malé umírněnosti mohly být z velké části odstraněny a jichž mohli být lidé zproštěni, zůstávají bez naděje na nápravu.

- 16 Člověk, jehož veřejný duch je plně podněcován lidskostí a blahovůlí, si bude vážit zavedených práv a výsad dokonce i jednotlivců, a ještě více velkých skupin a společností, na něž se stát dělí. I kdyby některé z nich považoval do určité míry za nesprávné, spokojí se se zmírněním toho, co často nemůže sprovodit ze světa bez velkého násilí. Jestliže nemůže přemocť zakořeněné předsudky lidí přesvědčováním a přemlouváním, nepokouší se je zdolat silou, ale bude nábožně dodržovat to, co Cicero oprávněně nazval božskou Platónovou zásadou: nikdy nepoužít proti vlastní zemi větší násilí než proti vlastním rodičům.¹⁶ Nakolik jen může, přizpůsobí své veřejné zásahy uznávaným zvykům a předsudkům lidí. A nakolik jen může, bude napravovat obtíže, které mohou vyplývat z nedostatku těch opatření, jimž se lidé nechtějí podrobit. Když nemůže zavést to správné, nebude opovrhovat vylepšováním toho špatného, ale stejně jako Solón, když už nemůže ustavit nejlepší právní systém, bude se snažit zavést ten nejlepší, jaký lidé snesou.¹⁷

- 17 Naproti tomu systémový člověk má sklon být ve své vlastní domyšlivosti velice moudrý a často je tak okouzlen zdánlivou krásou svého vlastního ideálního projektu vlády, že nedokáže snést sebemenší odchylku od jakékoli jeho části. Jde kupředu, aby ho plně a ve všech jeho částech zavedl bez ohledu na důležité zájmy nebo silné předsudky, které se proti němu mohou stavět. Vypadá to, že si představuje, že může uspořádat různé členy velké společnosti se stejnou leh-

¹⁶ Platónova zásada je uvedena ve spise *Kritón*, 51 c. Cicero ji cituje v korespondenci zveřejněné ve sbírce *Epistulae ad familiares*, I.ix.18, „vim neque parenti neque patriae afferri oportere“, ale nenazývá ji „božskou“. Na jiném místě stejného dopisu, I.ix.12, používá Cicero slova „divinitus“ ve vztahu k jiné Platónově zásadě, „Quales in republica principes essent, tales reliquos solere esse cives“ (obvykle se s určitým váháním přijímá, že je to velice volná interpretace úryvku z Platónových *Zákonů*, 711 c). Smith znovu odkazuje na „božskou Platónovu zásadu“ v § 18 dále; Eckstein si myslí, že zde má patrně na mysli zásadu o vůdcích a občanech. Nám připadá pravděpodobnější, že Smith stále ještě uvažuje o použití násilí. Ve svých *Lectures on Jurisprudence* (verze B) Smith říká, že toryovský princip autority srovnává vzpouru proti vládě se vzpourou proti rodičům; v první verzi tohoto textu (A) jde o vzpouru proti otci.

¹⁷ Plútarchos, *Životopisy*, Solón, 15.

ností, s jakou ruka uspořádává různé figurky na šachovnici. Nebere v úvahu, že figurky na šachovnici nemají žádný jiný princip pohybu kromě toho, který jim ruka vnucuje, zatímco na velké šachovnici lidské společnosti má každá malá figurka svůj vlastní princip pohybu, naprosto odlišný od toho, který by jí mohl chtít vnutit zákonodárny sbor. Pokud tyto dva principy spadají vjedno a působí stejným směrem, hra lidské společnosti bude pokračovat lehce a harmonicky a velice pravděpodobně bude šťastná a úspěšná. Jdou-li proti sobě nebo jsou-li odlišné, hra bude probíhat bídne a společnost se bude nutně po celou dobu nacházet v nejvyšším stupni zmatku.

- 18 Pro vytvoření názorů politika je téměř jistě nutná nějaká obecná nebo dokonce systematická představa dokonalosti politiky a práva. Avšak trvat na zavedení, na zavedení naráz a navzdory veškerému odporu, všeho, co ta představa může zdánlivě vyžadovat, to je určitě nejvyšší stupeň arogance. Znamená to povýšit politikův vlastní úsudek na nejvyšší normu toho, co je dobré a co špatné. Znamená to představovat si, že je jediným moudrým a úctyhodným člověkem ve státě a že by se jeho spoluobčané měli přizpůsobit jemu, a nikoli on jim. Právě z tohoto důvodu jsou ze všech politických přemýšlivců zdaleka nejnebezpečnější neomezení panovníci. Tato arogance je jim důvěrně známá. Nechovají žádné pochyby o nezměrné nadřazenosti svého úsudku. Proto pokud se takoví císařští a královští reformátoři uráčí přemýšlet o státním zřízení země, která je jim svěřena do vlády, jen málokdy na něm vidí něco tak špatného jako překážky, které někdy mohou bránit uskutečnění jejich vlastní vůle. Opovrhují božskou Platónovou zásadou¹⁸ a dívají se na stát, jako by byl stvořen pro ně, a nikoli oni pro stát. Proto je významným předmětem jejich reformace odstranění těchto překážek: omezit moc šlechty, odebrat výsady městům a provinciím a učinit jak největší jednotlivce, tak nejvýznamnější skupiny ve státě neschopnými protivit se jejich příkazům, učinit je velice slabými a naprosto bezvýznamnými.

¹⁸ Viz § 16 výše.

O všeobecné blahovůli

- 1 I když naše skutečné přátelské služby mohou být jen velice zřídka rozšířeny na nějakou širší společnost, než je naše vlastní země, naše dobrá vůle není omezena žádnými hranicemi, ale může obejmout nesmírnost celého vesmíru. Nedokážeme si představit žádnou nevinnou a citlivou bytost, jejíž štěstí bychom si nepřáli nebo k jejíž bídě, pokud bychom se do ní ve své představitivosti jasně vcítili, bychom neměli určitou míru odporu. Představa zlomyslné, i když citlivé bytosti skutečně vyvolává naši nenávisť; avšak zášť, kterou k ní v tomto případě cítíme, je ve skutečnosti důsledkem naší všeobecné blahovůle. Je to důsledek sympatie, kterou cítíme s utrpením a nevolí těch jiných nevinných a citlivých bytostí, jejichž štěstí je narušeno její zlou vůlí.
- 2 Tato všeobecná blahovůle, ať by byla jakkoli ušlechtilá a velkorysá, nemůže být zdrojem žádného skutečného štěstí pro nikoho, kdo není zcela přesvědčen, že všichni obyvatelé vesmíru, ti nejbídnější i ti největší, jsou v bezprostřední péči té velké, blahovůlné a vševědoucí Bytosti, která řídí veškerý pohyb přírody a která je svou neměnnou dokonalostí předurčena udržovat v ní po všechny časy nejvyšší možné množství štěstí. Pro tuto všeobecnou blahovůli musí být naopak právě nedůvěra osiřelého světa tou nejsmutnější ze všech úvah, počínaje myšlenkou, že všechny neznámé oblasti nekonečného a nepochopitelného prostoru mohou být vyplněny pouze nekonečnou bídou a ubohostí. Veškerá nádhera největšího rozkvětu nikdy nemůže ozářit beznaděj, s níž musí tak hrozná představa nutně vrhat stín na představitost, stejně jako všechny starosti s nejhorší nepřízní osudu nemohou moudrému a ctnostnému člověku nikdy vysušit radost, která nutně vytryskne z vrozeného a pevného přesvědčení o pravdě opačného systému.
- 3 Moudrý a ctnostný člověk si v každé době přeje, aby jeho vlastní soukromé zájmy byly obětovány veřejným zájmům jeho vlastní konkrétní skupiny nebo společnosti. V každé době si také přeje, aby zájmy této skupiny nebo společnosti byly obětovány ve prospěch větších zájmů státu, jehož je tato skupina či společnost pouze podřízenou částí. Proto by si měl stejně přát, aby všechny tyto druhořadé zájmy byly obětovány vyššímu zájmu vesmíru, zájmu té velké společnosti všech citlivých a inteligentních bytostí, jejichž bezprostředním správcem a ředitelem je sám Bůh. Pokud na něj hluboce zapůsobilo vrozené a naprosté přesvědčení, že tato laskavá a vševědoucí Bytost nemůže vpustit do systému jeho vlády žádné stranické zlo, které není nutné pro obecné dobro, musí

si myslet, že všechno to neštěstí, které možná postihlo jeho samého, jeho přátele, jeho společnost nebo jeho zemi, je nutné pro rozkvět vesmíru, a proto je něčím, čemu by se nejen měl odevzdaně podrobit, ale co by si měl sám, pokud by znal všechny spojitosti a závislosti mezi věcmi, upřímně a oddaně přát.

4 Tato ušlechtilá odevzdanost do vůle velkého Ředitele vesmíru se v žádném případě nezdá být mimo dosah lidské povahy. Dobří vojáci, kteří milují svého generála a současně mu důvěřují, často pochodují do předem ztraceného postavení, z něhož nikdy neočekávají návrat, radostněji a ochotněji, než by pochodovali do postavení, v němž by je nečekaly ani obtíže, ani nebezpečí. Při pochodování do toho druhého by nemohli cítit nic jiného než otupělost z obyčejné povinnosti; při pochodování do toho prvního cítí, že vynakládají nejslechetnější úsilí, jaké ze sebe může muž vydat. Vědí, že by jejich generál býval nevelik k tomuto pochodu, pokud by to nebylo nezbytné pro bezpečnost armády, pro úspěch ve válce. Rádi obětují vlastní malé systémy pro rozkvět většího systému. Srdečně se rozloučí se svými druhy, jimž popřejí mnoho štěstí a úspěchů, a nejen s pokornou poslušností, ale často s výkřiky nejradostnějšího jásotu odpochodují do toho smrtonosného, ale nádherného a vznešeného postavení, do něhož jsou určeni. Žádný armádní vůdce si nezaslouží více neomezené víry, více horoucí a nadšené náklonnosti než velký Vůdce vesmíru. Při těch největších veřejných pohromách stejně jako při soukromých neštěstích by si měl moudrý člověk pomyslet, že on sám, jeho přátelé a spoluobčané byli pouze odveleni do předem ztraceného postavení ve vesmíru, že by jim to bývalo nebylo přikázáno, pokud by to nebylo nutné pro dobro celku, a že je jejich povinností nejen podřídit se tomuto příkazu s pokornou odevzdaností, ale snažit se chopit se ho horlivě a radostně. Moudrý člověk by měl být jistě schopen vykonat to, co je dobrý voják připraven udělat v každé době.

5 Představa té božské Bytosti, jejíž dobročinnost a moudrost stvořila ze vši věčnosti ten nesmírný stroj vesmíru a řídí ho tak, aby vždy poskytoval největší možné množství štěstí, je určitě zdaleka tím nejúžasnějším ze všeho, o čem lidé uvažovali. Každá jiná myšlenka se ve srovnání s tím nutně zdá být méněcenná. Člověk, o němž věříme, že se zabývá zejména tímto úžasným hloubáním, se jen zřídkakdy nestane objektem našeho nejvyššího uctívání, a i když jeho život může být zcela zasvěcen rozjímání, často na něj pohlížíme s určitou nábožnou úctou, která je mnohem větší než úcta, s níž hledíme na nejaktivnější a nejužitečnější služebníky státu. Hovory k sobě Marka Antonia,¹⁹ které se zaměřovaly hlavně na tento předmět, přispěly k obecnému obdivu jeho povahy asi víc než všechny různé činy jeho spravedlivé, milosrdné a blahodárné vlády.

6 Avšak správa velkého systému vesmíru, péče o všeobecné štěstí všech rozumných a citlivých bytostí, je věcí Boha, a ne člověka. Člověku je přidělena daleko skromnější oblast, která se však mnohem více hodí ke slabosti jeho sil

¹⁹ Marcus Aurelius.



a k nevelké šíři jeho chápání: péče o jeho vlastní štěstí, o štěstí jeho rodiny, přátel, země. To, že je zaměstnán úvahami o těch nejúžasnějších věcech, nemůže být nikdy výmlouvou pro to, aby zanedbával skromnější záležitosti, a nikdy se nesmí vystavit obvinění, které prý Avidius Cassius vznesl, snad neprávem, proti Marku Antoniovi:²⁰ že zatímco se zabýval filosofickými úvahami a zamýšlel se nad rozkvětem vesmíru, zanedbával rozkvět římského císařství. I nejúžasnější úvahy přemýšlivých filosofů těžko mohou vyvážit opomenutí té nejmenší aktivní povinnosti.

²⁰ V dopise, o němž mluví Vulcacijs Gallicanus, *Životopis Avidia Cassia*, xiv.5 (v *Scriptores Historiae Augustae*). Smith neuvádí překlad, ale parafrázi; v dopise se neříká nic o „rozkvětu vesmíru“.





ODDÍL III

O sebeovládání





- 1 O člověku, který jedná podle pravidel dokonalé prozíravosti, přísné spravedlnosti a patřičné blahovůle, se může říci, že je dokonale ctnostný. Ale ani ta nejdokonalejší znalost těchto pravidel mu sama o sobě neumožní, aby jednal tímto způsobem; jeho vlastní emoce mají sklon svést ho z cesty, někdy ho dohnat a někdy oklamat, aby porušil všechna pravidla, která sám pro sebe ve chvílích střízlivosti a chladné hlavy schvaluje. Sebedokonalejší znalost, není-li podpořena naprosto dokonalým sebeovládáním, mu ne vždy umožní tuto povinnost splnit.
- 2 Zdá se, že někteří z nejlepších antických moralistů předpokládali, že se tyto emoce dělí na dvě různé skupiny: zaprvé na ty, u nichž dokonce i jednorázové omezení vyžaduje značné vypětí sebeovládání, a zadruhé na ty, které je snadné omezit jednorázově nebo dokonce na krátké časové období, ale které mají během celého života kvůli své trvalé a téměř nepřetržité nálehavosti sklon svádět k velkým úchylkám.
- 3 Strach a hněv spolu s některými dalšími emocemi, které jsou s nimi promíchány a spojeny, tvoří první skupinu. Láska k pohodlí, potěšení, chvále a mnoha dalším sobeckým uspokojením vytváří druhou. Přehnaný strach a zuřivý vztek je vždy těžké zkrotit dokonce i na kratičkou chvíli. Lásku k pohodlí, potěšení, chvále a mnoha dalším sobeckým uspokojením lze na krátkou dobu vždy lehce potlačit, ale svou trvalou nálehavostí nás často svádí k celé řadě slabostí, kvůli nimž se později z mnoha důvodů stydíme. O první skupině vášní se dá říci, že nás zahání od našich povinností, o té druhé, že nás od nich odvádí. Tu první skupinu je podle výše zmíněných antických moralistů možno ovládnout pojmenovanou statečností, odvahou a silou mysli, tu druhou umírněností, slušností, skromností a zdrženlivostí.
- 4 Ovládnutí každé z těchto dvou skupin emocí má nezávisle na kráse, kterou čerpá ze své užitečnosti, z toho, že nám umožní jednat za všech okolností podle diktátu prozíravosti, spravedlnosti a patřičné blahovůle, svou vlastní vnitřní krásu a zdá se, že si pro sebe samu zaslouží určitou míru úcty a obdivu. V prvním případě vyvolává určitý stupeň této úcty a obdivu pevnost a velikost vynaloženého úsilí. V druhém případě ho vyvolává rovnoměrnost, stejnorodost a nepolevující vytrvalost tohoto úsilí.
- 5 Člověk, který si v nebezpečí, při mučení, ve chvíli blížící se smrti zachová svůj nezměněný klid a nedopustí, aby mu uniklo jediné slovo, jediné gesto, které by nebylo v dokonalém souladu s pocity toho nejnezaujatějšího pozorovatele, si nutně vyžaduje velice vysokou míru obdivu. Pokud trpí kvůli svobodě a spravedlnosti, kvůli lidskosti a lásce ke své zemi, pak se nejněžnější soucit s jeho utrpením spojuje s nejsilnějším rozhořčením proti nespravedlnosti jeho pronásledovatelů, nejvřelejší sympatetickou vděčností za jeho blahovlnné úmysly a s nejvyšším vědomím jeho zásluh, vše se míchá s obdivem k jeho velkomyslnosti, a tento cit je často rozdmýchán až k velice nadšené a zanícené úctě. Mnozí z hrdinů antických i současných dějin, na které se vzpomíná s mimořádným zalíbením





a náklonností, jsou těmi, kteří zahynuli kvůli pravdě, svobodě a spravedlnosti na popravišti a kteří se tam chovali s takovou vyrovnaností a důstojností, která jim slušela. Kdyby nepřátelé nechali Sókrata zemřít tiše v posteli, sláva tohoto velkého filosofa by pravděpodobně nikdy nedosáhla toho oslnivého lesku, v němž byl od své smrti vždy spatřován. Nebo v dějinách Anglie: když si prohlédneme proslulé hlavy na rytinách Vertuea a Houbrakena,²¹ máme pocit, že se těžko najde někdo, kdo necítí, že sekera, symbol stětí, která je vyryta pod některými z nejvýznačnějších z nich – pod rytinou sira Thomase Mora, Raleigha, Russella, Sidneyho, a dalších²² – vrhá na osobnosti, u nichž je uvedena, skutečnou vážnost a zajímavost, mnohem větší, než jakou lze odvodit ze všech prázdných ozdob erbů, které jsou u nich někdy uvedeny.

6 Tato ušlechtilost nedodává lesku pouze povahám nevinných a ctnostných lidí. Vyvolává určitou míru kladných citů dokonce i u velkých zločinců. Jestliže je zloděj nebo lupič přiveden na popraviště a chová se tam slušně a jistě, pak přestože naprosto souhlasíme s jeho potrestáním, často si nemůžeme pomoci, abychom nelitovali, že muselo dojít k tomu, že člověk, který se vyznačoval tak skvělými a ušlechtilými schopnostmi, byl schopen tak podlých zločinů.

7 Válka je velkou školou pro získávání i uplatňování tohoto druhu velkodušnosti. Jak se říká, smrt je králem hrůzy a člověk, který překonal strach ze smrti, pravděpodobně neztratí duchapřítomnost ani v blízkosti jakéhokoli jiného přirozeného zla. Ve válce se lidé seznámí se smrtí, a proto se nutně vyléčí z toho pověřivého strachu, s nímž na smrt hledí slabí a nezkušení. Považují ji pouze za ztrátu života a není pro ně větším předmětem odporu, než nakolik život může být předmětem touhy. Ze zkušenosti se lidé také učí, že mnohá zdánlivě velká nebezpečí nejsou tak velká, jak se zdá, a že při odvaze, činorodosti a duchapřítomnosti často existuje velká pravděpodobnost, že se se ctí dostanou ze situací, v nichž v první chvíli neviděli žádnou naději. Hrůza ze smrti je tak z velké části potlačena a důvěra nebo víra v to, že jí člověk unikne, narůstá. Lidé se učí vystavovat se nebezpečí s větší ochotou. Méně dychtí dostat se z nebezpečí a jsou méně náchylní ke ztrátě duchapřítomnosti, když v něm jsou. Právě toto navyklé pohrdání nebezpečím a smrtí šlechtí povolání vojáka a v přirozené představě lidí mu uděluje mnohem vyšší postavení a úctu, než jakou má jakékoli jiné povolání. Zdá se, že dovedné a úspěšné vykonávání tohoto povolání ve službách vlasti vytváří nejcharakterističtější rys povahy oblíbených hrdinů všech dob.

8 Velké válečné hrdinské činy, i když jsou uskutečněny v rozporu se všemi

²¹ Smith má na mysli knihu rytin doplněných tištěným textem: Thomas Birch: *The Heads of Illustrious Persons of Great Britain, engraven by Mr. Houbraken, and Mr. Vertue. With their Lives and Characters* (1743).

²² Sir Thomas More byl stát v roce 1535, když byl uznán vinným z velezrady; sir Walter Raleigh v roce 1618, poté co byl v roce 1603 odsouzen k smrti na základě obvinění ze spiknutí proti Jakubu I.; lord William Russell i Algernon Sidney (též Sydney) v roce 1683 za sympatizování se spiknutím z Rye House.





principy spravedlnosti a provedeny bez jakéhokoli ohledu na lidskost, v nás někdy vzbuzují zájem a dokonce si vyžadují určitou míru jistého druhu úcty k velice nehodným povahám, které je konají. Zajímáme se dokonce i o činy bukanýrů²³ a s určitým druhem uznání a obdivu čteme příběh nejničemnějších mužů, kteří v honbě za velice zločinnými cíli přežili větší útrapy, překonali větší obtíže a setkali se s většími nebezpečími než kdokoli jiný, o kom se běžně mluví v dějepise.

- 9 Ukazuje se, že za mnoha okolností není ovládnutí hněvu o nic méně šlechetné a urozené než ovládnutí strachu. Patříčné vyjádření oprávněného pobouření tvoří mnoho z nejskvělejších a nejobdivovanějších částí jak antické, tak moderní výřečnosti. Démostenovy filipiky²⁴ i Ciceronovy řeči proti Catilinovi²⁵ odvozují veškerou svou krásu z ušlechtilé patřičnosti, s níž je tato emoce vyjádřena. Ale toto oprávněné pobouření není ničím víc než hněvem, který je potlačen a patřičně ztlumen na takovou míru, že se k ní může přidat nestranný pozorovatel. Divoká a hlučná emoce, která jde za tuto mez, je vždy odporná a útočná, a zajímáme se o ni nikoli kvůli rozhněvanému člověku, ale kvůli tomu, na něhož se hněv snáší. Ušlechtilost odpuštění se za mnoha okolností ukazuje být nadřazená dokonce i nejdokonalejší míře nelibosti. Pokud strana, která spáchala přestupek, učinila patřičné doznání, nebo dokonce i bez takového doznání, když veřejný zájem vyžaduje, aby se nepřátelé, kteří se nenávidí na smrt, spojili pro vykonání nějakého důležitého úkolu, pak se zdá, že si člověk, který dokáže odhodit veškeré nepřátelství a jednat s důvěrou a upřímností k tomu, kdo ho nejbolestněji zranil, poprávu zaslouží náš nejvyšší obdiv.

- 10 Avšak ovládnutí hněvu se vždy nejeví v tak skvělých barvách. Strach je opakem hněvu a často je tou silou, která ho omezuje. A v takových případech ubohost pohnutek ubírá tomuto omezení veškerou vznešenost. Hněv vyzývá k útoku a zdá se, že jeho pěstování někdy staví na odiv určitou odvalu a nadřazenost strachu. Oddávání se hněvu je mnohdy předmětem ješitnosti. U oddávání se strachu tomu tak nikdy není. Ješitní a slabí lidé mezi svými druhořadými osobami nebo mezi těmi, kdo se jim neodvážejí oponovat, často dělají dojem, že jsou okázale vášniví a představují si, že ukazují to, co se nazývá duchem toho, že takoví jsou. Surovec vypráví mnoho příběhů o své neomalenosti, které nejsou pravdivé, a představuje si, že tímto učiní sebe sama když už ne přátelštějším a uctívanějším, pak alespoň hrozivějším pro své obecnstvo. Novodobé společenské chování, o němž se dá říci, že v některých případech podporuje soukromou pomstu tím, že podporuje konání soubojů, v moderní době nejspíš podstatnou měrou činí omezení hněvu strachem ještě opovrženější, než nakolik by nám jinak mohlo připadat. V ovládnutí strachu vždy existuje něco důstojného,

²³ Piráti, kteří působili v sedmnáctém století na španělském širém moři.

²⁴ Démostenovy řeči, jimiž se snažil pohnout Athéňany, aby vzdorovali Filippovi II.

²⁵ Ciceronovy řeči, v nichž v roce 63 př. n. l. obvinil Catilinu ze spiknutí.



ať už je pohnutka, na níž je založeno, jakákoli. S ovládnutím hněvu je tomu jinak. Pokud se nezakládá plně na smyslu pro slušné chování, důstojnost a patřičnost, pak nikdy není úplně sympatické.

11 Zdá se, že v jednání podle diktátu prozíravosti, spravedlnosti a patřičné dobročinnosti nejsou velké zásluhy, pokud neexistuje pokušení k opačnému chování. Ale v povaze nejušlechtlejší moudrosti a ctnosti je zachovat chladnou rozvahu uprostřed největšího nebezpečí a obtíží, nábožně dodržovat posvátná pravidla spravedlnosti navzdory největším zájmům, které by nás mohly svádět, i největším ublížením, která by nás mohla provokovat, abychom je porušili, nikdy nestrpět, aby byla laskavost naší povahy utlumena nebo odrazena zlomyšlností a nevděkem jednotlivců, vůči nimž možná byla uplatněna. Sebeovládání není jen velkou ctností samo o sobě, ale zdá se, že z něj odvozují svůj hlavní lesk všechny ostatní ctnosti.

12 Ovládnutí strachu i ovládnutí hněvu jsou vždy velké a ušlechtilé schopnosti. Jsou-li vedeny spravedlností a blahovůlí, nejsou to pouze velké ctnosti, ale zvyšují lesk oněch ostatních ctností. Někdy však mohou být vedeny velice odlišnými pohnutkami, a v takovém případě mohou být příliš nebezpečné, i když zůstávají velkými a úctyhodnými. I ta nejneohroženější chabrost může být použita ve službách největší nespravedlnosti. Uprostřed velkých provokací může někdy zjevný klid a dobrá nálada zastírat velice rozhodné a kruté odhodlání k odplatě. Síla mysli, která je potřebná pro takovou přetvářku, i když je vždy a nutně nakažena podlostí a falešností, byla často velmi obdivována mnoha lidmi, jejichž úsudkem nelze pohrdat. Přetvářka Kateřiny Medicejské je mnohokrát oslavována hlubokomyslným historikem Davilou,²⁶ přetvářka lorda Digbyho, pozdějšího hraběte z Bristolu, důstojným a zásadovým hrabětem z Clarendonu²⁷ a předstírání prvního hraběte Ashleyho z Shaftesbury rozvážným Johnem Lockem.²⁸ Zdá se dokonce, že i Cicero sice nepovažuje tuto nečestnou povahu za nejdůstojnější chování, ale nepokládá ji ani za nevhodnou pro určitou přízpůsobivost chování, o němž si však přesto myslí, že jako celek může být jak sympatické, tak úctyhodné. Dokládá to příkladem povah Homérova Odyssea, Athéňana Themistokla, Spartána Lýsandra a Římana Marka Crassa.²⁹ Tato povaha temné a hluboké přetvářky se zvláště často objevuje v dobách velkých občanských nepokojů mezi násilím politických frakcí a občanských válek. Když se právo do značné míry stane nemohoucím, když ani naprostá nevina nedokáže sama o sobě zaručit bezpečnost, pak ohled na sebeobranu nutí většinu lidí, aby

²⁶ Enrico Davila, *Historia delle guerre civili di Francia* (1630). Smithův výtisk této práce pocházel z londýnského vydání z roku 1755 (Bonar, *Catalogue* 2, 54). V tom vydání viz např. sv. i, 66–7, 99, 641–2.

²⁷ Edward Hyde, první hrabě z Clarendonu, *History of the Rebellion and Civil Wars in England*; např. kniha IV, § 127, 154–5, 193.

²⁸ John Locke, „Memoirs relating to the Life of Anthony, first Earl of Shaftesbury“; *Works* (Londýn, 1777), iv.233–43.



si pomohli, pohotově oslovili převládající stranu a samozřejmě se jí přizpůsobili bez ohledu na to, která to zrovna je. Tento falešný postoj je také často doprovázen velice chladnou a rozhodnou odvahou. Jeho plné uplatnění vyžaduje tuto odvalu, protože odhalení vede obvykle k jisté smrti. Tato přetvářka může být použita oběma směry, buď aby rozdráždila, nebo aby zmírnila urputná nepřátelství proti sobě stojících skupin, což vede k jejímu přijetí. A i když někdy může být užitečná, stejně je nakonec náchylná k nadměrné škodlivosti.

- 13 Zdá se, že ovládnutí méně prudkých a bouřlivých emocí je mnohem méně náchylné ke zneužití pro škodlivé účely. Střídmost, slušné chování, skromnost a umírněnost jsou vždy sympatické a jen těžko mohou vést ke špatným koncům. Sympatická ctnost cudnosti i úctyhodné ctnosti píle a šetrnosti odvozují veškerý svůj střízlivý lesk, který je provází, z nepolevující stálosti vynaložení nejjemnějších sil sebeovládání. Chování všech lidí, kteří jsou spokojeni s tím, že jdou po skromných cestách soukromého a klidného života, odvozuje větší část jim náležející krásy a půvabu ze stejného principu; jsou to krása a půvab, které sice nejsou tak blyštivé, ale rozhodně nejsou méně potěšující než krása a půvab, které provázejí oslnivější činy hrdinů, státníků nebo zákonodárců.

- 14 Po tom, co již bylo na několika různých místech této knihy řečeno o povaze sebeovládání, považuji za zbytečné zabývat se dalšími podrobnostmi těchto ctností. V tuto chvíli si pouze povšimnu, že úroveň patřičnosti, míra každé emoce, kterou nezúčastněný pozorovatel schvaluje, má u různých emocí různou hladinu. U některých citů je jejich nadbytek méně nesympatický než jejich nedostatek; u takových citů se zdá, že hladina jejich patřičnosti leží poměrně vysoko nebo blíže jejich nadbytku než jejich nedostatku. U jiných citů je méně nesympatický jejich nedostatek než jejich přebytek; a zde se zdá, že hladina jejich patřičnosti leží nízko nebo blíže jejich nedostatku než přebytku. Ta první skupina jsou city, u nichž má pozorovatel větší sklon přidat se k nim, ta druhá skupina jsou city, u nichž je tento sklon menší. Ty první jsou také takové emoce, jejichž bezprostřední pocítění nebo vnímání je pro osobu, které se bezprostředně týkají, příjemné; ty druhé takové, které jsou pro ni nepřijemné. Je možné stanovit obecné pravidlo, že city, s nimiž má pozorovatel největší sklon k sympatii a u nichž

²⁹ Smith se odvolává na spis *O povinnostech (De officiis)*, I.xxx.107–9, kde Cicero pojednává o obecné a zvláštní patřičnosti a rozlišuje mezi obecnou a individuální lidskou povahou. Cicero uvádí seznam individuálních povah. Píše zde o chytrosti spojené se schopností zamlčet a předstírat a mezi příklady uvádí Themistokla. Poté mluví o naprosté prohnanosti a jako dva příklady uvádí Marka Crassa a Lýsandra. Cicero v této kapitole neuvádí Odyssea, ačkoli v xxxi.113 popisuje Odyssea jako příklad vytrvalosti. V III.xxvi.97 však poukazuje na Odysseovu přetvářku, když předstíral šílenství, aby se vyhnul vojenské službě. Smith psal z paměti a pravděpodobně zaměnil tuto poslední citaci s tím, co Cicero říká v I.xxx.108 o Solónovi, jenž je přiřazen k Themistoklovi a je nazván „mimořádně mazaným a důvtipným, když předstíral šílenství, aby si zachránil život“ a posloužil státu.



lze říci, že z tohoto důvodu u nich leží úroveň patřičnosti vysoko, jsou ty, jejichž bezprostřední pocítění nebo vnímání je pro osobu, které se bezprostředně týkají, víceméně příjemné, a že naopak city, k nimž má pozorovatel nejmenší sklon se přidat a u nichž je možné říci, že z tohoto důvodu je jejich hladina patřičnosti nízko, jsou ty, jejichž bezprostřední pocítění nebo vnímání je pro osobu, které se bezprostředně týkají, víceméně nepříjemné nebo dokonce bolestivé. Nakolik jsem si všiml, toto obecné pravidlo nepřipouští žádnou výjimku. Několik příkladů ho hned dostatečně vysvětlí a současně ukáže jeho pravdivost.

15 Sklon k citům, jež směřují ke stmelení lidí ve společnosti, k lidskosti, laskavosti, k přirozené náklonnosti, přátelství, úctě, může být někdy přehnaný. Avšak i nadměrnost této náchylnosti činí člověka pro každého zajímavým. I když máme tento nadbytek za zlé, stále na něj hledíme se slitováním, někdy dokonce s laskavostí, a nikdy s nelibostí.³⁰ Spíše pro něj máme politování, než abychom se na něj hněvali. Pro samotného člověka je oddávání se dokonce i tak nadměrnému citu za mnoha okolností nejen příjemné, ale nádherné. Ovšem v mnoha případech ho vystavuje velice skutečné a upřímné bolesti, zejména je-li ten cit zaměřen, jak tomu často je, na objekty, které si to nezaslouží. Avšak i za takových okolností na něj přátelsky nakloněná mysl pohlíží se silnou lítostí a pocituje nejvyšší rozhořčení proti těm, kteří se tváří, že jím kvůli slabosti a nerozvážnosti pohrdají. Naproti tomu nedostatek těchto vloh, který se nazývá tvrdým srdcem, činí na jedné straně člověka lhostejným k citům a bolesti jiných lidí, na druhé straně působí na jiné lidi tak, že se stávají necitliví k jeho citům a zármutkům; tím, že ho tento nedostatek vyloučí z přátelství celého světa, mu znemožní nejlepší a nejvíce povzbuzující společenský požitek.

16 Sklon k citům, které ženou lidi od jednoho k druhému a které jakoby směřují ke zpretrhání vazeb v lidské společnosti – sklon k hněvu, nenávisti, závislosti, zlomyslnosti, pomstě –, naproti tomu obvykle zraňuje mnohem víc při svém nadbytku než při svém nedostatku. Nadbytek způsobuje, že se člověk sám cítí nešťastně a mizerně a pro jiné lidi je objektem nenávisti a někdy dokonce strachu. Na nedostatek si stěžuje málokdo. Přesto se však těchto citů může nedostávat. Nedostatek skutečného rozhořčení je velice podstatná vada u statečné povahy a za mnoha okolností činí člověka neschopným ochránit buďto sebe, nebo své přátele před urážkami a nespravedlností. Dokonce i princip, v jehož nadbytku a nepatřičném zaměření spočívá hnusný a odporný cit závislosti, může být nedostatečný. Závist je emoce, která se se zlovolnou nelibostí dívá na lepší věci těch, kteří mají na všechno, co mají lepší, skutečně právo. Avšak člověk, který v důležitých věcech krotce strpí, aby se nad něj nebo před něj dostali jiní lidé, jež na takové lepší věci právo nemají, je poprávu odsuzován s tím, že má nedostatečného ducha. Tato slabost obecně vychází z lhostejnosti, někdy z dobrosrdečnosti,

³⁰ Viz Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, VII; ed. Selby-Bigge, § 208.



z nechuti k odporu, ke shonu a k obtěžování, a někdy také z určité neuvážené velkomyslnosti, která se domnívá, že může navždy pokračovat v opovrhování tou výhodou, již v danou chvíli opovrhuje, a proto se jí tak snadno vzdává. Avšak taková slabost je běžně následována velkým litováním a želením, a co na počátku vypadalo jako velkomyslnost, je často na konci vystřídáno závistí a záští k těm lepším věcem, na něž ti, kteří jich jednou dosáhli, mohou často získat skutečný nárok jen díky tomu, že jich dosáhli. Pro spokojený život na světě za všech okolností je stejně nutné bránit svou hodnotu a postavení jako chránit svůj život a štěstí.

- 17 Naše citlivost na své osobní nebezpečí a tíseň, stejně jako na své podráždění, má sklon zraňovat mnohem více svou nadměrností než nedostatečností. Není odpornější povahy než povaha zbabělce; žádná povaha není více obdivována než povaha člověka, který se neohroženě postaví smrti a uprostřed nejstrašnějších nebezpečí si udrží svůj klid a duchapřítomnost. Oceňujeme člověka, který mužně a odhodlaně snáší bolest a dokonce mučení; a nemůžeme si vážit toho, který se pod nimi hrouť a poddává se neužitečnému křiku a ženskému bédování. Rozmrzelá povaha, která přecitlivěle reaguje na každou malou nepříjemnost, způsobuje, že se sám člověk cítí mizerně a jiným lidem připadá odporný. Prozíravá povaha, která nedovolí, aby byl její klid narušen ani malými ublíženými, ani malými neštěstími, jež se vyskytnou při běžném běhu věcí, ale která se uprostřed přirozeného a mravního zla, jež zaplavuje svět, spolehne sama na sebe a je připravena vytrpět trochu od obojího, je pro toho člověka požehnáním a poskytuje pohodu a bezpečí všem jeho kamarádům.

- 18 Avšak naše citlivost na vlastní křivdy i na vlastní neštěstí, i když obecně bývá příliš silná, může být také příliš slabá. Člověk, který příliš nepocituje vlastní neštěstí, bude také málo vnímat neštěstí jiných lidí a bude jim méně ochoten ulevit. Člověku, kterému moc nevadí bezpráví spáchané na něm, určitě nebude nikdy příliš vadit bezpráví spáchané na jiných lidech a bude méně ochoten chránit je nebo se za ně pomstít. Hloupá necitlivost k událostem lidského života nutně tlumí veškerou silnou a opravdovou pozornost k patřičnosti vlastního chování, jež tvoří skutečný základ ctnosti. Nemůžeme se příliš obávat o patřičnost svého jednání, když je nám lhostejné to, co z něj může vzejít. Jedině člověk, který cítí plný zármutek nad neštěstím, jež ho postihlo, který cítí plnou nízkost nespravedlnosti, jež na něm byla spáchána, ale který ještě silněji cítí, co vyžaduje důstojnost jeho vlastní povahy, který nezůstane ve vleku neukázněných emocí, jež by jeho situace mohla přirozeně vyvolat, ale který ovládá celé své chování a jednání v souladu s těmi zdrženlivými a opravenými emocemi, jež mu předepisuje a schvaluje jeho velký podnájemník, ten velký polobůh v jeho srdci, je skutečně ctnostným člověkem, jediným skutečným a patřičným objektem lásky, úcty a obdivu. Lhostejnost a ta uslechtilá přísnost, to velké sebeovládání, jež je založeno na smyslu pro důstojnost, a patřičnost jsou dvě věci, které jsou tak dalece rozdílné, že tak jak se dostaví ta první, tak se v mnoha případech úplně vytratí hodnota té druhé.





19 Ale ačkoli by v takových situacích naprostá nepřítomnost citlivosti k vlastním osobním křivdám, k osobnímu nebezpečí a úzkosti úplně odebrala sebevládní veškerou jeho hodnotu, tato citlivost může být velice snadno příliš silná, a často tomu tak skutečně je. Když může smysl pro patřičnost kontrolovat tuto krajní citlivost, když ji může kontrolovat vliv soudce v srdci, pak tento vliv musí bezpochyby vypadat velice vznešeně a velice významně. Jeho uplatnění však může být příliš vyčerpávající; může toho mít na práci příliš mnoho. Jednotlivec se s velkým úsilím může chovat naprosto správně. Ale boj mezi těmi dvěma principy, ten konflikt uvnitř srdce může být příliš prudký, aby byl v naprostém souladu s vnitřním klidem a štěstím. Moudrý člověk, kterého Příroda vybavila touto příliš silnou citlivostí a jehož příliš živé pocity nebyly dostatečně otupeny a zakaleny včasnou výchovou a patřičným cvičením, se vyhne, nakolik mu to povinnosti a patřičnost dovolí, situacím, pro něž není dokonale vybaven. Člověk, jenž je kvůli slabé a jemné tělesné konstituci příliš citlivý na bolest, útrapy a na jakékoli tělesné strádání, by neměl svévolně přijmout povolání vojáka. Člověk, který je přecitlivělý na urážky, by se neměl unáhleně zapojovat do boje politických frakcí. I kdyby byl smysl pro patřičnost dostatečně silný, aby ovládal jakoukoli takovou přecitlivělost, vyrovnanost mysli bude určitě vždy bojem narušena. Při takovém porušení pořádku si úsudek nedokáže vždy udržet svou obvyklou pronikavost a přesnost. A i když vždy může chtít jednat patřičně, často si může počínat unáhleně, neprozíravě a způsobem, za nějž se bude v dalším životě vždycky stydět. Jistá neohroženost, jistá pevnost nervů a tělesná odolnost, ať již přirozená nebo získaná, jsou nepochybně nejlepší přípravou na velké nasazení sebevládní.

20 I když jsou válka a boj frakcí jistě nejlepší školou pro utváření každého člověka pro tuto odolnost a pevnost povahy, i když jsou nejlepším lékem na to, aby ho vyléčily z opačné slabosti, přesto pokud by se stalo a den zkoušky přišel dříve, než úplně zvládne svou přípravu, než ten lék bude mít čas vyvolat patřičný účinek, pak by důsledky nemusely být příjemné.

21 Naše citlivost k radostem, k pobavení a potěšení lidského života může obdobně zraňovat jak svým nadbytkem, tak svým nedostatkem. Z těch dvou možností se však zdá být nadbytek méně nesympatický než nedostatek. Jak pro pozorovatele, tak pro osobu, které se to bezprostředně týká, je silná náchylnost k radosti jistě příjemnější než tupá necitlivost k předmětům pobavení a rozptýlení. Jsme okouzleni veselostí mládí a dokonce i hravostí dětství, ale rychle nás unaví mdlá a nevkusná vážnost, která příliš často doprovází stáří. Pokud tento sklon není ve skutečnosti potlačen smyslem pro patřičnost, pokud je nepatřičný dané chvíli a místu, věku nebo situaci lidí, pokud je při jeho uspokojování zanedbán zájem nebo povinnost, pak je mu právem vyčítáno, že je nadměrný a škodlivý jak pro jednotlivce, tak pro společnost. Avšak ve většině takových případů na něm není považována za závadu ani tak síla náchylnosti k radosti, ale slabý smysl pro patřičnost a povinnost. Mladého člověka, který si



nelibuje v rozptýlení a zábavě, jež jsou přirozené a úměrné jeho věku, a který nemluví o ničem jiném než o své knize nebo o svých obchodech, nemáme rádi a považujeme ho za puntičkáře a pedanta. A nemáme pro něj žádné uznání ani za to, že se zdrží dokonce i nepatřičného požitkářství, k němuž, jak se zdá, má tak malé sklony.

- 22 Princip mínění o sobě může být příliš vysoký a stejně může být příliš nízký. Hodnotit se vysoko je tak příjemné a hodnotit se nízko tak nepříjemné, že nelze dobře pochybovat, že u samotného člověka jistě bude určitý stupeň nadměrnosti tohoto principu méně nesympatický než jakákoli míra jeho slabosti. Ale lze si představit, že pro nestranného pozorovatele bude vše určitě vypadat úplně jinak a že pro něj nedostatek tohoto principu bude určitě vždy méně nesympatický než jeho přebytek. A není pochyb, že si u našich kamarádů stěžujeme častěji na příliš velkou než na příliš malou míru. Když si myslí, že jsou nad námi, nebo když se staví před nás, jejich mínění o sobě se dotýká našeho mínění o sobě. Naše vlastní pýcha a ješitnost nás nutí, abychom je nařkli z pýchy a ješitnosti, a tak přestáváme být nestrannými pozorovateli jejich jednání. Kdyby ale stejní přátelé strpěli, aby si někdo jiný, komu to nepřísluší, přisvojil převahu nad nimi, nejen že je nařkneme z nedostatku ducha, ale často jimi za to budeme pohrdat. Když se naopak budou mezi jinými lidmi tlačit trochu víc dopředu a drát se na místo, které podle nás nebude odpovídat jejich zásluhám, pak i když nemůžeme úplně schvalovat jejich chování, často jsme jím vcelku pobaveni. A pokud do toho nevstoupí závist, je nám to od nich téměř vždy méně nepříjemné, než nakolik by nám připadalo trapné, kdyby strpěli, aby byli řazeni pod svou patřičnou úroveň.

- 23 Při určování své vlastní ceny, při posuzování vlastní povahy a jednání existují dvě různé normy, s nimiž se přirozeně srovnáváme. První je představa zcela exaktní patřičnosti a dokonalosti, nakolik je každý z nás schopen tento pojem chápat. Druhou je taková míra přiblížení se k této představě, jež je ve světě běžně dosahována a jíž nejspíš větší část našich přátel a kamarádů, našich protivníků i konkurentů skutečně dosahuje. Jen velice zřídka (skoro si myslím, že nikdy) se pokoušíme posuzovat sami sebe bez toho, že bychom věnovali větší nebo menší pozornost oběma těmto normám. Ale pozornost různých osob nebo dokonce i téže osoby v různé době je mezi ně rozdělena často velice nestejně; někdy je zaměřena hlavně na jednu, jindy na druhou.

- 24 Pokud je naše pozornost přitahována k té první normě, ti nejmoudřejší a nejlepší z nás nevidí na své povaze a jednání nic jiného než slabé stránky a nedokonalost; nemohou najít žádný důvod k nadutosti a domyšlivosti, ale spoustu důvodů k pokoře, lítosti a pokání. Pokud je naše pozornost přitahována k druhé normě, může na nás působit tím i oním směrem a my se cítíme opravdu výše nebo níže, než je norma, s níž se srovnáváme.

- 25 Moudrý a ctnostný člověk zaměřuje svou pozornost hlavně k první normě, k ideji exaktní patřičnosti a dokonalosti. Taková idea existuje v mysli kaž-

dého člověka, postupně vytvořená na základě pozorování vlastní povahy a jednání, i povahy a jednání jiných lidí. Je to pomalá, pozvolná a postupná práce velkého poloboha v našem srdci, velkého soudce a arbitra našeho jednání. Tato idea je v každém víceméně přesně vykreslena, její barvy jsou víceméně správné, její obrysy jsou víceméně přesně načrtnuty v závislosti na tom, nakolik jemná a pronikavá je vnímavost, s níž byla ta pozorování provedena, a v závislosti na péči a pozornosti, které byly těmto pozorováním věnovány. U moudrého a ctnostného člověka byla provedena s velice bystrou a jemnou vnímavostí a při jejich provádění se uplatnila největší možná péče a pozornost. Každý den je nějaká črta upřesněna, každý den je nějaká vada opravena. Takový člověk studuje tuto ideu více než jiní lidé, chápe ji zřetelněji, vytvořil si o ní mnohem přesnější obraz a je mnohem hlouběji zamilován do její dokonalé a božské krásy. Snaží se, nakolik jen dovede, přizpůsobit svou povahu tomuto archetypu dokonalosti. Napodobuje tím však dílo božského umělce, kterému se nic nemůže vyrovnat. Cítí, jak i jeho nejlepší snaha vede k nedokonalému úspěchu, a se zármutkem a bolestí vidí, v kolika různých rysech tato smrtelná kopie zaostává za nesmrtelným originálem. Se znepokojením a ponížením si pamatuje, jak často z nedostatku pozornosti, z nedostatku rozvahy nebo z nedostatku střídmosti porušil ta jediná správná pravidla dokonalé patřičnosti a jak moc se odchýlil od modelu, podle něhož si přál formovat svou vlastní povahu a jednání. Pokud zaměří svou pozornost na druhou normu, tedy na stupeň dokonalosti, jehož běžně dosahují jeho přátelé a známí, může vnímat vlastní znamenitost. Protože však jeho hlavní pozornost je vždy zaměřena na první normu, je nutně mnohem více ponižován prvním srovnáním, než nakolik je vynášen tím druhým. Nikdy není tak povznesený, aby domýšlivě shlížel na ty, kteří jsou skutečně pod ním. Tak dobře pociťuje svou nedokonalost, tak dobře zná obtíže, s nimiž dosáhl vzdáleného přiblížení k mravní čestnosti, že se nedokáže dívat s pohrdáním na ještě větší nedokonalost jiných lidí. Je vzdálen tomu, aby spílal jejich podřadnosti, dívá se na ni se shovívavým soucitem a je kdykoli ochoten radou i příkladem napomáhat jejich dalšímu zdokonalování. Stane-li se, že jsou v některých částečných schopnostech lepší než on (protože kdo je tak dokonalý, aby nebylo mnoho lidí, kteří jsou v mnoha různých schopnostech lepší než on?), pak on, který ví, jak těžké je vynikat, je dalek toho, žárlit na jejich převahu, ale oceňuje jejich znamenitost a váží si jí a nikdy ji neopomene zahrnout veškerou chválou, kterou si zaslouží. Zkrátka, celá jeho mysl je hluboce ovlivněna skutečně skromnou povahou, veškeré jeho chování a způsoby nesou její jasné stopy; k tomu přistupuje velice umírněné hodnocení vlastní ceny a současně plné vědomí ceny jiných lidí.

26 Ve všech svobodných a duchaplných uměních – v malířství, v poezii, v hudbě, v řečnictví nebo ve filosofii – velký umělec vždy cítí skutečnou nedokonalost svých vlastních nejlepších děl a více než kdokoli jiný vnímá, nakolik zaostala za tím dokonalým ideálem, na jehož základě vytvořil určité pojetí a který napodobil, jak jen uměl, ale u něhož si zoufá z jakéhokoli srovnání. Pouze

podprůměrný umělec je vždy spokojen se svými výkony. Má jen malé ponětí o dokonalém ideálu, kterým se v myšlenkách málo zabýval, a svá díla srovnává hlavně s díly jiných umělců, nejspíš ještě nižšího řádu. Velký francouzský básník Boileau (v některých dílech pravděpodobně není horší než největší básníci stejného typu, ať již antičtí nebo moderní) říkával, že žádný velký člověk nikdy nebyl úplně spokojen s vlastními díly. Jeho známý Santeuil (autor latinských básní, který měl na základě těchto školáckých úspěchů tu slabost, že si představoval, že je básníkem) ho ujistil, že on byl se *svými* verši vždy naprosto spokojen. Boileau, nejspíš se šibalskou dvojsmyslností, odpověděl, že je určitě jediným velkým člověkem, který byl kdy se svým dílem spokojen.³¹ Když Boileau hodnotil vlastní dílo, srovnával ho s normou ideální dokonalosti, o níž ve svém konkrétním oboru básnického umění, myslím si, tak hluboce přemýšlel a kterou si zformuloval tak jasně, jak jen ji člověk může pochopit. Když Santeuil hodnotil *svá* vlastní díla, myslím si, že je srovnával zejména s těmi ostatními latinskými básníky své doby, z nichž pro valnou část platilo, že on zdaleka nebyl horší než oni. Ale podepřít a zabít, mohu-li to tak říci, celoživotní postoje a diskusi určitým připodobněním k tomuto dokonalému ideálu, je určitě daleko těžší než vypracovat do stejné podobnosti jakékoli dílo v tom duchaplném umění. Umělec si sedne ke svému dílu nerušen, ve volné chvíli, při plném ovládnutí a soustředění všech svých schopností, zkušeností a znalostí. Moudrý člověk musí podpořit patričnost svých postojů, když je zdravý i když je nemocen, v době úspěchu i zklamání, ve chvíli, kdy je nečinný a ospale netečný, stejně jako ve chvíli, kdy je jeho pozornost nejbdělejší. Nikdy ho nesmí překvapit ani náhlé a neočekávané ataky těžkostí a krizí. Příkoří ze strany jiných lidí ho nikdy nesmí dohnat k nespravedlivosti. Nikdy ho nesmí zmást vášeň zájmových skupin. Nikdy ho nesmí sklíčit nebo děsit ani všechny strasti a nebezpečí války.

- 27 Mezi lidmi, kteří při hodnocení své vlastní ceny, při posuzování vlastní povahy a jednání zaměřují daleko větší část své pozornosti na druhou normu, na tu normální úroveň dokonalosti, kterou obvykle dosahují jiní lidé, jsou někteří, kteří skutečně a oprávněně cítí, že jsou vysoko nad ní, a jimž každý soudný a nestranný pozorovatel potvrdí, že tomu tak je. Ale protože pozornost takových lidí je vždy zaměřena zejména na normální dokonalost, a nikoli na normu ideálu, nemají příliš ponětí o svých slabostech a nedokonalostech. Nejsou dostatečně skromní, bývají domýšliví, povýšení a sebevědomí, velmi obdivují sami sebe a pohrdají jinými lidmi. I když jsou jejich povahy obecně mnohem méně správné a jejich zásluhy mnohem nižší, než je tomu u lidí, kteří mají skutečně a skromné schopnosti, jejich přehnaná domýšlivost, založená na přehnaném sebeobdivu,

³¹ Jean de Santeuil (1630-97) měl ve své době určité jméno jako autor latinských liturgických písní a jiné církevní poezie. Objevuje se jako postava v Boileauově díle *Dialogue des poètes*, které zesměšňuje francouzské spisovatele píšící latinsky. Zdroj Smithovy anekdoty se nám nepodařilo najít.

oslňuje masu lidí a často imponuje dokonce i těm, kteří ční vysoko nad davem. Běžný a často znamenitý úspěch těch nejomezenějších šarlatánů a hochštaplerů, jak světských, tak církevních, dostatečně ukazuje, jak snadno se dá dav ošidit nejvystřednější a naprosto nepodloženou okázalostí. Avšak když je taková okázalost podpořena vysokým stupněm skutečných a pevných hodnot, když je ukázána s veškerou nádherou, kterou jí může propůjčit veřejné předvádění, když je podpořena vysokým postavením a velkou mocí, když byla často úspěšně představena, a je proto provázena hlasitými ovacemi davu, pak se dokonce i člověk, který má střízlivé uvažování, často připojí k obecnému obdivu. Právě hluk těch hloupých ovací často přispívá ke zmatení jeho uvažování, a zatímco ty velké lidi vidí pouze z určité vzdálenosti, je často ochoten klanět se jim s upřímným obdivem, dokonce s ještě větším, než s jakým se asi zbožňují oni sami. Pokud v tom nehraje roli závist, všichni rádi někoho obdivujeme, a proto máme přirozený sklon považovat ve své fantazii povahy, které si v mnoha ohledech zaslouží obdiv, za úplně a dokonalé v každém ohledu. Nadměrný sebeobdiv těch velkých lidí nejspíš snadno chápou ti moudří lidé, kteří jsou s nimi ve velmi důvěrném vztahu; dokonce ho s určitou mírou posměchu prokouknou a tajně se smějí té naduté okázalosti, která je u lidí, jež stojí ve větší vzdálenosti, často přijímána s úctou a téměř se zbožňováním. Taková však byla v každé době větší část těch lidí, kteří si zajistili nejhlasitější slávu a nejlepší pověst; slávu a pověst, které se také často přenášejí do velice vzdálených dalších generací.

28 Velký úspěch ve světě, velký vliv na city a názory lidí byly jen velice zřídka získány bez určitého stupně tohoto nadměrného sebeobdivu. Mnoho nejskvělejších povah, mnoho osobností, které vykonaly nejznamenitější činy, které vyvolaly největší revoluce jak v postavení, tak v názorech lidí, nejúspěšnějších válečníků, největších státníků a zákonodárců, výřečných zakladatelů a lídrů nejpočetnějších a nejúspěšnějších sekt a politických stran vyniklo méně svými velkými zásluhami než mírou troufalosti a sebeobdivu, který je v naprostém nepoměru dokonce i k těm velkým zásluhám. Tato troufalost byla asi nutná nejen k tomu, aby je podnítila k činům, na něž by střízlivější mysl ani nepomyslela, ale aby si vynutila podřízení a poslušnost svých následovníků při podpoře těchto činů. Jestliže to bylo korunováno úspěchem, pak je tato troufalost také často zradila a změnila se na ješitnost, která se téměř přiblížila šílenství a bláznovství. Ukazuje se, že si Alexander Veliký nejen přál, aby ho jiní lidé považovali za boha, ale že měl minimálně velký sklon představovat si, že jím skutečně je. Na smrtelné posteli, v situaci, která je božskému stavu nejvzdálenější, žádal své přátele, aby jeho matce Olympiadě bylo dopřáno té cti a byla doplněna do váženého seznamu božstev, do něhož byl on sám přidán již dávno předtím.³² Mezi uctivým obdivem

³² Quintus Curtius Rufus, *O činech Alexandra Velikého*, IX.vi.26 podává zprávu, jak Alexandros žádal své přátele, aby zajistili Olympiadě nesmrtelnost, pokud zemře dřív a nestihne to udělat sám. Nebylo to však na jeho smrtelné posteli, ale po uzdravení ze zranění, jež vedlo ke zprávám o jeho smrti.

následovníků a žáků, uprostřed obecných ovací veřejnosti, poté co ho věštba, která se pravděpodobně držela hlasu těchto ovací, prohlásila za nejmoudřejšího z lidí,³³ sice slavná Sókratova moudrost nedopustila, aby se domníval, že je sám bůh, ale nebyla dost velká, aby mu zabránila v představách, že dostává tajné a hojné pokyny od nějaké neviditelné a božské bytosti.³⁴ Jasná Caesarova hlava nebyla tak naprosto jasná, aby mu zabránila velice se radovat svým božským původem odvozeným od bohyně Venuše a přijmout před chrámem této předstírané prababičky, aniž by povstal, římský senát, když ho tento proslulý sbor přišel seznámit s některými usneseními, kterými mu byly uděleny ty nejuvštědnější pocty.³⁵ Zdá se, že tato nestoudnost spojená s některými dalšími činy téměř dětinské ješitnosti, z nichž se jen málo dalo očekávat od rozumu, který byl současně tak velice pronikavý a obsáhlý, podnítila žárlivost lidu, tím dodala odvahy jeho vrahům a urychlila vykonání cíle jejich spiknutí. Náboženství a společenské chování moderní doby neposkytuje našim významným lidem dost důvodů k tomu, aby si představovali, že jsou bohy nebo dokonce proroky. Avšak úspěch spolu s velkou přízní lidu často natolik zamotá hlavu i největším z nich, že je přiměje, aby si připisovali daleko větší důležitost i schopnosti, než jaké skutečně mají, a kvůli této smělosti se překotně vrhají do mnoha unáhlených a někdy zhoubných dobrodružství. Téměř příznačnou charakteristikou velkého vévody z Marlborough je, že deset let³⁶ nepřetržitých a tak skvělých úspěchů, jakými se těžko může honosit jakýkoli jiný generál, ho nikdy nesvedlo k unáhlenému činu a sotva k nějakému unáhlenému slovu nebo vyjádření. Myslím si, že podobná umírněná chladnokrevnost a sebeovládání nemohou být připsány žádnému významnému válečníkovi nové doby: ani princovi Evženovi,³⁷ ani nedávno zesnulému pruskému králi,³⁸ ani velkému princovi Condé,³⁹ dokonce ani Gustavu Adolfovi.⁴⁰ Zdá se, že nejvíce se mu přiblížil Turenne,⁴¹ ale několik různých jednání během jeho života dostatečně ukazuje, že tyto vlastnosti nebyly u něj zdaleka tak dokonale jako u velkého vévody z Marlborough.

³³ Viz Platón, *Obrana Sókrata*, 21 a.

³⁴ Sókratés často mluvil o svém δαμόνιον, božském znamení nebo hlasu, který ho varoval, aby nedělal některé činy.

³⁵ Viz Suetonius, *Životopisy dvanácti císařů*, I.78.

³⁶ Smith má podle všeho na mysli deset let britské účasti ve válce o španělské dědictví v letech 1702–12, ačkoli vévoda z Marlborough byl zbaven svých úřadů na konci roku 1711.

³⁷ Princ Evžen Savojský (1663–1736), velitel rakouské armády ve válce o španělské dědictví.

³⁸ Fridrich II. Veliký, zemřel v roce 1786, asi tři roky předtím, než Smith psal tuto kapitolu pro 6. vydání.

³⁹ Louis II. Bourbonský, princ Condé (1621–86), zvaný Grand Condé (Velký Condé), vítěz v bitvách u Rocroi (1643) a u Lens (1648).

⁴⁰ Švédský král, 1611–32, velitel protestantských sil ve třicetileté válce.

⁴¹ Henri de La Tour d'Auvergne, vikomt z Turenne (1611–75), francouzský maršál, rival Condého, vyhlášený jednak svou jednoduchou čestnou povahou, jednak vojenským nadáním.

29 Ve skromných plánech soukromého života, stejně jako ve ctižádostivých a hrdých snahách na vysokých místech, velké schopnosti a úspěšné počiny, které stály na počátku, často dodaly odvalu k podnikům, které na konci nutně vedly ke krachu a pádu.

30 Úcta a obdiv, které každý nezúčastněný pozorovatel cítí ke skutečným zásluhám odvážných, ušlechtilých a velkomyslných lidí, jsou oprávněné a odůvodněné, stejně jako pevný a trvalý cit, který je naprosto nezávislý na jejich štěstí nebo neštěstí. Jinak je tomu u obdivu, který tento pozorovatel snadno cítí k jejich vlastnímu přeceňování a přehnanému sebevědomí. Dokud jsou úspěšní, je jimi často opravdu naprosto přemožen a zdolán. Úspěch skrývá před jeho zrakem nejen velkou neprozíravost, ale nezřídka i velkou nespravedlivost jejich činů, a on na něj často hledí – dalek toho, aby tyto lidi obviňoval za tuto závadnou část jejich povahy – s velice nadšeným obdivem. Avšak když tyto osoby nemají štěstí, mění se zabarvení i pojmenování všech věcí. Co předtím byla hrdinská velkomyslnost, to se znovu správně nazývá výstřední unáhleností a bláznovstvím; a ohavnost chamtivosti a nespravedlivosti, kterou předtím skrývala nádhera rozkvětu, je najednou plně vidět a dokáže poskvřnit veškerou slávu jejich činů. Kdyby Caesar bitvu u Farsaly⁴² místo vítězství prohrál, jeho pověst by se v tu chvíli pohybovala jen nepatrně nad hodnocením Catiliny,⁴³ a i ten nejposlednější člověk by býval viděl jeho čin proti zákonům vlastní země v ještě černějších barvách, než jak se na něj v té době s veškerou svou stranickou nenávistí asi díval Cato.⁴⁴ Caesarovy skutečné hodnoty, spravedlivost jeho vnímání, jednoduchost a vytříbenost jeho spisů, přiměřenost jeho řečnické působivosti, jeho válečné schopnosti, zdroje v neštěstí, chladný a klidný úsudek v nebezpečí, jeho věrná oddanost přátelům, bezpříkladná velkomyslnost vůči nepřátelům, to vše by bylo uznáno, stejně jako jsou dnes uznávány skutečné hodnoty Catiliny, který měl mnoho velkých vlastností. Ale nestoudnost a nespravedlivost jeho hamižné ctižádnosti by byla zatemnila a zadusila slávu skutečných zásluh. Štěstí má v tomto i v mnoha dalších již zmíněných ohledech velký vliv na mravní city lidí, a podle toho, jak se k člověku přikloní nebo odkloní, může ho učinit objektem buď všeobecné lásky a obdivu, nebo všeobecné nenávisti a pohrdání. Avšak tento velký nepořádek v našich mravních citech je ve skutečnosti užitečný, a v tomto, stejně jako v mnoha jiných případech můžeme jen obdivovat boží moudrost dokonce i u toho nejposlednějšího a nejnerozumnějšího člověka.⁴⁵ Naš obdiv k úspěchu je založen na naší úctě k bohatství a velikosti a je nezbytný pro to, abychom mohli stanovit různou úroveň společenského postavení i společenský pořádek. Tímto

⁴² Caesarovo vítězství nad Pompeiem v bitvě u Farsaly rozhodlo o výsledku občanské války.

⁴³ Catilinovo spiknutí v roce 63 př. n. l. odhalené Ciceronem se setkalo s všeobecným odsouzením.

⁴⁴ Marcus Porcius Cato Mladší Uticensis (95–46 př. n. l.), vůdce aristokratické strany, byl Caesarovým trvalým odpůrcem.

⁴⁵ Viz závěrečná slova v II.iii.3.2.



obdivem k úspěchu se učíme snadněji se podřídit těm význačným osobnostem, které nám běh lidských věcí třeba přidělí. Pohlížet s úctou a někdy dokonce s určitým uctivým zalíbením na to příznivé násilí, kterému již nejsme schopni vzdorovat, a to nejen násilí tak skvělých lidí, jako byli Caesar a Alexander, ale často i těch nejsurovějších a nejbarbarštějších povah takového Attily, Čingischána nebo Timúra. Masy lidí mají přirozený sklon vzhlízet k takovým mocným dobyvatelům se zvědavým, i když určitě velmi slabým a pošetilým obdivem. Tímto obdivem se však učí podvolit se s menší nechuťí té vládě, kterou na ně uvalila síla, jíž nelze klást odpor, a které by je žádné zdráhání nemohlo zbavit.

31 I když se však může zdát, že člověk s nadměrným sklonem k sebepřeceňování má někdy ve chvíli rozkvětu určitou výhodu před člověkem s bezvadnými a skromnými vlastnostmi, i když je potlesk davů a těch, kteří je vidí pouze z určité vzdálenosti, často mnohem hlasitější pro toho prvního než pro toho druhého, přesto pokud se sečte opravdu vše, pak se asi váhy ve skutečnosti ve všech případech výrazně vychýlí na stranu skromného člověka a v neprospěch toho domýšlivého. Člověk, který si nepřipisuje žádné jiné zásluhy, než jaké mu skutečně náleží, a který si ani nepřeje, aby mu jiní lidé nějaké jiné zásluhy připisovali, nemá obavu z ponížení a nebojí se odhalení, ale spokojeně a bezstarostně spočívá v ryzí pravdě a spolehlivosti vlastní povahy. Jeho obdivovatelé nemusí být příliš početní ani jejich chvála nemusí být příliš hlasitá, ale velice moudrý člověk, který ho vidí z největší blízkosti a který ho nejlépe zná, ho také nejvíce obdivuje. Skutečně moudrému člověku přináší uvážlivé a vyvážené uznání jediného vzdělaného člověka upřímnější uspokojení než veškerý ten hlučný potlesk desetitisíců nevzdělaných, i když nadšených obdivovatelů. Může se ztotožnit s Parmenidem, který když přednášel filosofické pojednání před veřejným shromážděním v Athénách a viděl, že kromě Platóna všichni odešli, přesto pokračoval a řekl, že samotný Platón pro něj představuje dostatečné obecenstvo.⁴⁶

32 Jinak je tomu u člověka s nadměrným přeceňováním sama sebe. Moudří lidé, kteří ho vidí z největší blízkosti, ho nejméně obdivují. Uprostřed opojení úspěchem je jejich střízlivé a spravedlivé ocenění o tolik menší než přemrštěnost jeho vlastního sebeobdivu, že to považuje za pouhou zášť a závist. Nedůvěřuje svým nejlepším přátelům. Jejich přítomnost pro něj začne být nepřijemná. Odhání je od sebe a často se jim za jejich služby odmění nejen nevděčností, ale i krutostí a bezprávím. Dává svou důvěru pochlebovačům a zrádcům, kteří předstírají, že zbožňují jeho ješitnost a troufalost, a člověk, který byl zpočátku – i když měl nějaké chyby – celkově příjemný a vážený, se nakonec stane nízkým a nenáviděným. Uprostřed opojení úspěchem zabil Alexander Kleitu, protože dával

⁴⁶ Zde Smitha oklamala paměť. Cicero (*Brutus*, li.91) vypráví příběh o Antimachovi, který přednášel dlouhou báseň před obcenstvem, které se nakonec skládalo pouze z Platóna. Filosof Parmenidés (i pokud se v pokročilém věku setkal s mladým Sókratém, jak se domnívá Platón v dialogu *Parmenidés*) musel zemřít dříve, než se Platón narodil.



přednost hrdinským činům svého otce Filippa před činy Alexandrovými, nechal umučit Kallisthena, protože ho odmítl uctívat podle perských zvyků, a zavraždil velkého přítele svého otce, ctihodného Parmenióna, poté co nejdříve poslal na mučení a později na smrt – na základě naprosto nepodložených podezření – posledního syna, který tomu starému člověku zbyl, když ti ostatní již předtím zemřeli v Alexandrových službách.⁴⁷ Právě o Parmeniónovi Filippos říkal, že Athéňané mají velké štěstí, když dokážou najít každý rok deset stratégů, zatímco on za celý život nenašel žádného kromě Parmenióna.⁴⁸ Díky ostrážitosti a bdělosti tohoto Parmenióna mohl vždy v důvěře a bezpečí odpočívat a ve chvílích veselí a radosti říkávat: „Pijme, přátelé, můžeme se bezpečně napít, protože Parmenión nikdy nepije.“⁴⁹ A byl to tentýž Parmenión, o jehož přítomnosti a radách se říkalo, že díky nim Alexander dobyl všechna vítězství, a bez jehož přítomnosti a rady by nikdy nezískal ani jedině.⁵⁰ Ponížení, obdivující a pochlebující přátelé, které Alexander zanechal na tomto světě mocné a respektované, si jeho říši rozdělili mezi sebe, a když takto oloupili jeho rodinu a příbuzné, poslali všechny její přeživší členy, muže i ženy, jednoho po druhém na smrt.

33 Často nejen promýváme velké sebepřeceňování těch skvělých lidí, u nichž vidíme velkou a významnou převahu nad běžnou úrovní lidí, ale zcela ho přijímáme za své a máme pro něj pochopení. Říkáme, že jsou duchaplní, ušlechtilí a velkomyslní – všechna tato slova obsahují ve svém významu značnou míru chvály a obdivu. Ale nemůžeme se ztotožnit s přehnaným sebehodnocením lidí, u nichž nedokážeme rozpoznat žádnou takovou význačnou převahu, a ani ho nechápeme. Jsme tím znechuceni, vzpíráme se proti tomu a jen s obtížemi to dokážeme prominout nebo strpět. Nazýváme to pýchou nebo ješitností – dvěma slovy, z nichž druhé vždy a první většinou obsahuje ve svém významu značnou míru obvinění.

34 I když se však tyto dvě necnosti v některých ohledech podobají, protože jsou obě obměnou sebepřeceňování, přesto se v mnoha hlediscích navzájem velice liší.

35 Pyšný člověk je upřímný a na dně svého srdce je přesvědčen o své vý-

⁴⁷ Alexander zabil Kleita při hostině v roce 328 př. n. l., když byli oba opilí. Kallisthenes zemřel na následky mučení a nemoci, poté co byl roku 327 př. n. l. uvězněn pro údajnou sympatie na spiknutí, které chtělo zavraždit Alexandra. Parmeniónův syn Filotás byl v roce 330 př. n. l. obviněn ze spiknutí proti Alexandrovi a při mučení označil také svého otce, načež Alexander poslal oba na smrt.

⁴⁸ Plútarchos, *Apophthegmata* (*Moralia*, kniha III), 177 c.]

⁴⁹ Smitha oklamala paměť. Zdá se, že spojuje dvě podobné poznámky, které Filippos řekl nikoli o Parmeniónovi, ale o jiném ze svých vojevůdců, Antipatrovi. Jednu zmiňuje Athénaios v dialogu *Deipnosophistai*, 435 d: „Musíme pít; stačí, že je střízlivý Antipatros.“ Druhou Plútarchos ve spise *Apophthegmata*, 179 b: „Spal jsem v bezpečí, protože Antipatros byl vzhůru.“

⁵⁰ Pravděpodobně odkaz na přehnaný komentář Quinta Curtia, *O činech Alexandra Velikého*, VII.ii.33: „Multa sine rege prospere, rex sine illo nihil magnae rei gesserat.“



jimečnosti, i když někdy může být těžké odhadnout, na čem se toto jeho přesvědčení zakládá. Přeje si, abyste ho viděli jedině ve světle, v němž se skutečně vidí on sám, když se vcítí do vaší situace. Nevyžaduje od vás nic víc než – jak si myslí – spravedlivost. Když si ho náhodou nevážíte tak, jak si on váží sám sebe, je spíše uražený než pokořený a cítí stejnou rozhořčenou zlost, jako kdyby utrpěl skutečné bezpráví. Avšak ani pak se neuráčí vysvětlit důvody svých domnělých nároků. Pohrdá tím, aby se ucházel o vaše ocenění. Dokonce staví na odív, že tím opovrhne, a snaží se zachovat své domnělé postavení ani ne tím, že vám dá pocítit svou nadřazenost, ale spíš vaší nízkost. Zdá se, že si ani tak nepřeje vyvolat vaše schválení *jeho* samotného jako pokořit vaše schvalování sebe sama.

36 Ješitný člověk není upřímný a na dně svého srdce je jen zřídka přesvědčen o té výjimečnosti, o níž si přeje, abyste mu ji připisovali. Přeje si, abyste ho viděli v mnohem skvělejších barvách, než v jakých se skutečně vidí on sám, když se vcítí do vaší situace, a předpokládá, že víte všechno, co ví on. Proto když se ukáže, že ho vidíte v jiném světle, možná v jeho skutečných barvách, je daleko víc pokořený než uražený. Využije každou příležitost ukázat důvody svých nároků na ty povahové rysy, o nichž chce, abyste mu je připisovali, a to jak pomocí toho nejokázalejšího a nejnepotřebnějšího předvedení dobrých vlastností a výsledků, které do určité přijatelné míry má, tak někdy dokonce i lživým napodobováním takových vlastností a výsledků, které vůbec nemá nebo které má v tak nepatrné míře, že se dá stejně dobře říci, že je vůbec nemá. Vůbec nepohrdá vaším schválením a s velice nedočkavou příčinností se o něj uchází. Nepřeje si pokořit vaše sebehodnocení, on ho s láskou opatruje v naději, že na oplátku budete vy pěstovat to jeho. Lichotí, aby mu bylo lichoceno. Učí se vám dělat radost, a abyste na něj měli dobrý názor, snaží se vás uplatit zdvořilostí a úslužností a někdy dokonce skutečnými a podstatnými úsluhami, i když jsou snad často stavěny na odív se zbytečnou okázalostí.

37 Ješitný člověk vidí úctu, která je prokazována postavení a bohatství, a chce na sebe strhnout jak tuto úctu, tak úctu, která patří schopnostem a ctnostem. A tak jeho oblečení, výbava i způsob života ukazují na vyšší postavení a větší bohatství, než jaké skutečně má, a aby na počátku svého života na pár let podpořil tento pošetilý klam, často dlouho před jeho koncem upadne do bídy a neshání. Avšak dokud dokáže pokračovat ve svých vydáních, jeho ješitnost je nadšena, když se vidí nikoli ve světle, ve kterém byste ho viděli, kdybyste věděli všechno, co ví on, ale abyste ho viděli tak, jak vás – jak si představuje – svým vystupováním přiměl. Je to asi nejběžnější ze všech klamů ješitnosti. Velice často se ho pokoušejí praktikovat neznámí cizinci, kteří navštěvují cizí země nebo kteří přijedou z odlehlé provincie na krátkou dobu navštívit své hlavní město. Pošetilost takového pokusu, i když je vždy velmi velká a nehodná myslícího člověka, nemusí být tak veliká ani v této, ani ve většině jiných situací. Je-li jejich pobyt krátký, mohou uniknout potupnému prozrazení, a poté co na několik měsíců nebo let uspokojili svou ješitnost, se mohou vrátit domů a následnou šetrností napravit škody své minulé rozmařilosti.



38 Pyšný člověk může být sotvakdy nařčen z takové pošetilosti. Jeho smysl pro vlastní důstojnost způsobuje, že je opatrný, aby nepřišel o nezávislost, a když se stane, že jeho majetek není velký, chce sice dobře vypadat, ale snaží se být při všech útratách hospodárný a pozorný. Okázalé výdaje ješitných lidí ho velice urážejí. Mohou zastínit ty jeho. Dráždí jeho pobouření jako nestoudné přisvojení si takového postavení, jaké jim v žádném případě nepřísluší, a nikdy o nich nemluví bez nejtvrdších a nejkousavějších výtek.

39 Pyšný člověk se nikdy necítí dobře ve společnosti sobě rovných, a ještě méně ve společnosti těch, kteří jsou nad ním. Nedokáže odložit své vysoké nároky a výraz i konverzace takové společnosti ho natolik zastraší, že se je neodvážá projevit. Uchýlí se ke skromnější společnosti, k níž nechová příliš velkou úctu, k takové, jakou by si sám nevybral a jaká mu vůbec není příjemná – ke společnosti lidí níže postavených, lichotníků a přívrženců. Prakticky nenavštěvuje výše postavené, a pokud to udělá, pak spíše aby ukázal, že má právo žít v takové společnosti, než pro skutečné uspokojení, které v ní zažívá. Tak jak lord Clarendon říká o hraběti z Arundelu, že někdy zašel ke dvoru, protože jen tam mohl najít významnější osoby, než byl on sám, ale že tam zašel velice zřídka, protože tam nacházel významnější osoby, než byl on sám.⁵¹

40 Úplně jinak je tomu u ješitného člověka. Uchází se o společnost výše postavených, stejně jako se jí pyšný člověk vyhýbá. Zdá se, že si myslí, že se jejich lesk odrazí na ty, kteří jsou hluboko pod nimi. Často se vyskytuje na královských dvorech i v přijímacích salonech ministrů a tváří se jako kandidát bohatství a povýšení, když by ve skutečnosti pocítil mnohem dokonalejší štěstí, kdyby věděl, jak si užívat toho, že není jedním z nich. Je rád, když ho zvou ke stolu velkých, a ještě raději zveličuje před jinými lidmi důvěrné přátelství, kterého se mu tam dostává. Stýká se, jak jen může, s populárními lidmi, s těmi, o nichž se předpokládá, že udávají směr veřejnému mínění, se zábavnými, učenými a oblíbenými jedinci. A vyhýbá se společnosti svých nejlepších přátel, kdykoli se stane, že se proti nim obrátí třeba jen ten nejslabší závan veřejné nepřítelství. Vůči lidem, ke kterým by se rád přihovořil, nepoužívá vždy příliš jemné prostředky: zbytečnou okázalost, nepodložené nároky, neustálé přizvukování, časté lichocení, i když povětšinou příjemné a bujaré lichocení a jen velice zřídka hrubé a úlisné příživnické pochlebování. Naproti tomu pyšný člověk nikdy nelichotí a často se chová ke každému zcela přirozeně.

41 Bez ohledu na nepodložené nároky je však ješitnost téměř vždy veselým, bujarým a velice často i dobrosrdečným citem. Pýcha je vždy vážná, zasmušilá a upjatá. Dokonce i lži ješitného člověka jsou jen nevinné lži, jejichž účelem je pozvednout ho, a nikoli pokořit jiné lidi. Abychom nekřivdili pyšným lidem, jen velice zřídka se snížá k podlosti lži. Ale když to pyšný člověk udělá, jeho lži rozhodně nejsou tak nevinné. Všechny jsou zlomyslné a mají

⁵¹ Clarendon, *History of the Rebellion and Civil Wars in England*, kniha I, § 119.

za úkol ponížit jiné lidi. Zcela pohrdá dle jeho názoru nespravedlivou nadřazeností, která je těmto lidem dána. Dívá se na ně se zlobou a závistí, a když s nimi mluví, často se snaží, jak jen může, zmenšit a zeslabit to, o čem si myslí, že je na tom založena jejich výjimečnost. Pokud o nich kolují jakékoli nepěkné pomluvy, pak přestože je sám skoro nikdy nevymýšlí, často ho těší věřit jim, rozhodně není tím, kdo by si je chtěl nechat pro sebe, a někdy je opakuje dokonce s určitou mírou přehánění. Těmi nejhoršími lžemi ješitnosti je to, co nazýváme nevinnými lžemi, pokud se ke lži sníží pýcha, pak je jejich charakter vždy zcela opačný.

42 Naše nechuť k pýše a ješitnosti obecně způsobuje, že máme sklon řadit lidi, které z těchto nectností viníme, spíš pod běžnou úroveň než nad ni. Já si však myslím, že v tomto názoru velice často chybujeme a že jak pyšný, tak ješitný člověk je často (možná většinou) vysoko nad touto hladinou, i když zdaleka ne tolik, jak si první z nich o sobě myslí a jak si ten druhý přeje, abyste si to mysleli vy. Když je srovnáme s jejich vlastními domnělými nároky, mohou nám připadat jako patřičné objekty pohrdání. Ale když je srovnáme s tím, jaká je skutečně větší část jejich protivníků a soupeřů, mohou se jevit úplně jinak, tentokrát vysoko nad běžnou úrovní. Tam, kde existuje tato skutečná převaha, je pýcha často doprovázená mnoha poctivými ctnostmi: pravdou, bezúhonností, velkým smyslem pro čest, srdečným a trvalým přátelstvím, naprosto nepoddajnou neústupností a rozhodností. Ješitnost je pak spojena s mnoha přívětivými ctnostmi: s lidskostí, zdvořilostí, s touhou vyjít v každé malé věci vstříc a u velkých povah někdy s opravdovou šlechetností; je to však šlechetnost, která se chce často ukázat v těch nejzářivějších barvách, v jakých to jen jde. Rivalové a nepřátelé obviňovali v minulém století Francouze z ješitnosti a Španěle z pýchy; cizinci pak měli sklon považovat Francouze za přátelštější, Španěle za úctyhodnější lidi.

43 Slova *ješitný* a *ješitnost* se nikdy nepoužívají v kladném smyslu. Někdy o člověku řekneme, když o něm mluvíme v dobré náladě, že si svou marnivostí polepšil nebo že jeho marnivost je spíš zábavná než nepřístojná, ale stále ji považujeme za něco směšného a za chybičku v jeho povaze.

44 Naproti tomu slova *pyšný* a *pýcha* se v dobrém smyslu někdy použijí. Často o někom řekneme, že je příliš pyšný nebo že je v něm příliš vznešené pýchy, než aby dokázal udělat něco nízkého. Pýcha je v tomto případě zaměňována s ušlechtilostí. Když Aristotelés, filosof, který jistě znal svět, popisuje povahu ušlechtilého člověka, vykresluje ho s mnoha rysy, které byly v posledních dvou stoletích běžně připisovány španělské povaze: že je ve všech svých rozhodnutích uvážlivý, ve svém jednání pomalý nebo dokonce váhavý, jeho hlas je důstojný, řeč rozvázná, chůze a pohyby pomalé, že vypadá nevšimavě nebo dokonce netečně, vůbec není ochoten honit se za maličkostmi, ale ve všech velkých a význačných situacích jedná s velice odhodlanou a ráznou rozhodností, že nemá rád nebezpečí, nežene se, aby se vydal napospas malým nebezpečím,



ale velká nebezpečí podstoupí, a že když už je vystaven nebezpečí, naprosto nedbá o svůj život.⁵²

45 Pyšný člověk je se sebou běžně příliš spokojen, než aby si myslel, že jeho povaha vyžaduje nějaké změny. Člověk, který se ve všem cítí dokonalý, přirozeně pohrdá všemi budoucími zlepšeními. Samolibost a nesmyslná domýšlivost na svou převahu ho běžně provázejí od mládí až po velice pokročilý věk a umírá, jak říká Hamlet, s hlavou ztěžklou břemenem vin, bez posledního rozhrěšení a pomazání.⁵³

46 U ješitného člověka je tomu často jinak. Touha po uznání a obdivu jiných lidí, je-li to pro vlastnosti a schopnosti, které jsou přirozeným a patřičným předmětem uznání a obdivu, je skutečnou láskou ke skutečné slávě. Pokud není úplně nejlepší emocí lidské povahy, pak je určitě jednou z nejlepších. Ješitnost je velice často pouze pokusem přisvojit si tuto slávu předčasně, dříve, než člověku náleží. I když je váš syn, kterému ještě není ani pětadvacet, pouze chvastoun, nezoufejte kvůli tomu, že se do čtyřiceti nestane velmi moudrým a úctyhodným člověkem zběhlým ve všech těch schopnostech a ctnostech, které v současnosti pouze okázale a prázdně předstírá. Velkým tajemstvím výchovy je zaměřit ješitnost správným směrem. Nikdy ho nenechte, aby se oceňoval za všední činy, ale nikdy ho také neodrazujte od nároků na ocenění za ty činy, které jsou skutečně významné. Nesnažil by se o ně, kdyby po nich vážně netoužil. Povzbuzujte tuto touhu; dopřejte mu všechny prostředky podporující jejich získání a příliš se nepohoršujte, i kdyby se někdy trochu předčasně tvářil, že jich dosáhl.

47 Takové jsou podle mne charakteristické vlastnosti pýchy a ješitnosti, pokud každá z nich jedná v souladu se svou skutečnou povahou. Ale pyšný člověk je často ješitný a ješitný člověk je často pyšný. Nemůže být nic přirozenějšího, než aby si člověk, který si o sobě myslí trochu víc, než co mu náleží, přál, aby o něm jiní lidé smýšleli ještě lépe. Nebo než aby si člověk, který si přeje, aby o něm jiní lidé smýšleli lépe, než jak se vidí on sám, o sobě současně myslel trochu víc, než co si zaslouží. Protože se obě tyto nectnosti nacházejí u jednoho člověka, jsou jejich vlastnosti nutně směřovány a někdy najdeme povrchní a nemístnou okázalost ješitnosti spojenou s nejzlomyslnější a nejsměšnější nestoudností pýchy. Proto jsme často na rozpacích, kam zařadit určitého člověka, zda patří k pyšným, nebo k ješitným.

⁵² Viz Aristotelés, *Etika Níkomachova (Éthika Níkomacheia)*, 1125^a13–14, 1124^b7–8.

⁵³ Smith cituje z paměti a chybně. Ve skutečnosti takto mluví o své smrti Duch Hamletova otce, nikoli Hamlet:

... ve spánku jsem přišel
o život, o trůn, o svou královnu,
mé hříchy ani nestačily odkvést,
a žádná zpověď, žádné rozhrěšení
či pomazání, žádné účty – nic,
jen hlava ztěžklá břemenem mých vin.

(*Hamlet*, I.v.73–8, přeložil Martin Hilský)





48 Lidé, jejichž kvality jsou vysoko nad běžnou úrovní, se někdy podceňují, stejně jako se jindy přeceňují. Takoví lidé, i když nejsou příliš vyznamenávání, vůbec nejsou v soukromí nepřijemní. Celá společnost se cítí velice uvolněně v přítomnosti člověka, který je tak naprosto skromný a nenáročný. Pokud však taková společnost nemá jak nadprůměrnou bystrost, tak neobyčejnou velkorysost, pak i když na něj mohou být poměrně laskaví, málokdy si ho příliš váží. A vřelost jejich laskavosti jen zřídka dokáže vyvážit chlad jejich uznání. Lidé, kteří mají pouze průměrnou pronikavost, nikdy nikoho nehodnotí výše, než jak se asi hodnotí on sám. Vypadá, říkají, že sám pochybuje, jestli se dokonale hodí do takové situace nebo pro takový úřad, a okamžitě dají přednost nějakému nestydatému troubovi, který nechová žádné pochybnosti ohledně své vlastní způsobilosti. I kdyby byli bystří, pokud jim však chybí velkorysost, pak nikdy neopomenou využít jeho jednoduchosti a získají nad ním tak nestydatou převahu, na jakou nemají v žádném případě právo. Jeho dobrosrdečnost mu může umožnit, aby to po nějakou dobu snášel. Ale nakonec ho to unaví, obvykle když už je příliš pozdě a postavení, jež měl zaujmout, je nenávratně ztraceno a zabráno, v důsledku jeho liknavosti, nějakým horlivějším, i když méně zasloužilým přítelem. Člověk s touto povahou musí být velice šťasten, jakou si to vybral společnost, když se při své cestě světem setkává jen a jen s čistou spravedlností, a to dokonce i od těch, u nichž může mít na základě své dřívější laskavosti určitý důvod považovat je za nejlepší přátele. A po příliš skromném a nectížádostivém mládí často přichází bezvýznamné, ufnukané a nespokojené stáří.

49 Zdá se, že ty nešťastné osoby, které příroda stvořila tak, že se nacházejí dobrý kus pod běžnou úrovní, se samy někdy řadí ještě níže, než kam skutečně patří. Vypadá to, že je tato pokora sráží až do slabomyslnosti. Kdokoli si dal tu práci a pozorně zkoumal idioty, zjistil, že u mnoha z nich rozhodně není schopnost porozumění menší než u řady jiných lidí, u nichž se sice připouští, že jsou tupí a hloupí, ale které nikdo mezi idioty neřadí. Mnoho idiotů, kteří mají pouze základní vzdělání, se naučilo poměrně dobře číst, psát a počítat. Mnoho lidí, a teď nemluvíme o idiotech, nikdy nebylo schopno, bez ohledu na velice důkladné vzdělání a bez ohledu na to, že měli v pokročilém věku velkou chuť pokusit se naučit to, co se nenaučili v mládí, získat v únosné míře kteroukoli z těchto tří schopností. Díky instinktu domýšlivosti se však staví na stejnou úroveň s lidmi věkem i postavením sobě rovnými a za pomoci odvahy a nepoddajnosti si udrží své patřičné místo mezi lidmi ze svého okolí. Na základě opačného instinktu se idiot cítí pod úrovní každé společnosti, kam ho přivedete. Špatné zacházení, k němuž je mimořádně náchylný, je u něj schopno vyvolat nejprudší záchvaty vzteku a zuřivosti. Ale žádné dobré zacházení, žádná laskavost ani shovívavost ho nikdy nepozvedne k tomu, aby se s vámi bavil jako rovný s rovným. Avšak když ho nakonec přimějete, aby se s vámi bavil, často zjistíte, že jeho odpovědi jsou poměrně trefné a dokonce rozumné.





Vždy jsou však poznamenané jasným vědomím jeho vlastní silné méněcennosti. Zdá se, že se krčí a jakoby mizí z vašeho pohledu i z rozhovoru s vámi. Vypadá to, že když si představí sebe ve vaší situaci, cítí, že si bez ohledu na svou zjevnou blahosklonnost nemůžete pomoci, aby vám nepřipadal strašně hluboko pod vámi. Zdá se, že někteří idioti, možná jejich většina, jsou takoví hlavně nebo zcela kvůli určité otupělosti nebo ochablosti svých schopností porozumět. Ale existují jiní, u nichž se tyto schopnosti nezdají být ochablější nebo otupělejší, než je tomu u mnoha jiných lidí, kteří za idioty považováni nejsou. Zdá se však, že ten instinkt domýšlivosti, který je nutný, aby podepřel jejich rovnocennost s jejich bližními, u první skupiny zcela chybí, zatímco u druhé tomu tak není.

50 Proto takový stupeň sebeocení, který nejvíce přispívá ke štěstí a spokojenosti samotného člověka, připadá nejpříjemnější i nestrannému pozorovateli. Člověk, který se cení tak, jak si zaslouží, a nikoli výš, pouze výjimečně nedostane od ostatních lidí tu úctu, jakou sám považuje za patřičnou. Netouží po ničem víc, než co mu náleží, a to ho také naprosto uspokojuje.

51 Naproti tomu pyšný nebo ješitný člověk je trvale nespokojen. Jednoho trápí rozhořčení z nespravedlivé, jak si myslí, nadřazenosti jiných lidí, druhý má trvalý strach z hanby, která by ho, jak tuší, provázela v případě prozrazení jeho nepodstatných nároků. Dokonce i když přemrštěné nároky opravdu velkodušného člověka, jsou-li podpořeny skvělými schopnostmi a ctnostmi a především velkým štěstím, oklamou spoustu lidí, jejichž chvály si vůbec neváží, neošidí ty moudré osoby, jejichž uznání si jako jediného cení a po jejichž ocenění nejvíce touží. Cítí, že se nedají oklamat, a podezívá je, že opovrhují jeho přemrštěnými nároky. A často zakusí to kruté neštěstí, že se stane nejprve žárlivým a tajným, a nakonec otevřeným, zuřivým a pomstychtivým nepřítelem právě těch lidí, jejichž přátelství, pokud by si ho užíval v bezpečí bez podezření, by mu bývalo přineslo největší štěstí.

52 Ačkoli nás nelibost k pyšným i ješitným často svádí, abychom je řadili spíš pod úroveň, která jim patří, než nad ni, přesto pokud nejsme popuzeni nějakou konkrétní osobní nestydatostí, téměř nikdy se neodvážíme chovat se k nim špatně. V běžných případech se s tím pro své vlastní pohodlí snažíme spíše smířit a přizpůsobit se jejich hlouposti. Ale u člověka, který se podceňuje, pokud oba nemáme více pronikavosti a více šlechetnosti, než kolik jí má většina lidí, se jen zřídka ubráníme zacházet s ním přinejmenším tak nespravedlivě, jak nespravedlivě se chová sám k sobě, a často ještě mnohem hůř. Je nejen mnohem nešťastnější ve svých vlastních citech než pyšní nebo ješitní lidé, ale je mnohem náchylnější na všechny druhy ubližování od jiných lidí. Téměř vždy je lepší být posunut trochu k tomu, být příliš pyšný, než být v jakémkoli smyslu příliš skromný. A v citu sebeoceňování se určitá míra nemírnosti zdá být jak pro samotného člověka, tak pro nestranného pozorovatele méně nesympatickou než jakákoli míra nedostatku.



- 53 Proto u tohoto, stejně jako u každého jiného citu, emoce a zvyku je míra, která je nejpříjemnější pro nestranného pozorovatele, také nejpříjemnější pro samotného člověka. A podle toho, zda je pro nestranného pozorovatele méně nepřístojný nadbytek nebo nedostatek toho citu, je úměrně tomu také jeho nadbytek nebo nedostatek méně nepříjemný pro daného člověka.



Závěr šesté části

- 1 Starost o vlastní štěstí nám doporučuje ctnost prozíravosti; starost o štěstí jiných lidí ctnosti spravedlnosti a dobročinnosti, z nichž první nám brání v tom, abychom tomu štěstí škodili, a ta druhá nás vede k jeho podporování. Nezávisle na tom, jaké jsou, jaké by měly být nebo jaké by za jistých okolností byly city jiných lidí, nám tu první ctnost na počátku doporučují naše sobecké city, druhé dvě naše city blahovůle. Avšak ohled na city jiných lidí poté způsobuje zesílení všech tří ctností a řídí jejich projevy. Nikdy nikdo nekrácel během celého svého života nebo během jeho značné části pevně a vytrvale po cestě prozíravosti, spravedlnosti nebo patřičné dobročinnosti, pokud jeho chování nebylo v první řadě řízeno ohledem na city domnělého nestranného pozorovatele, velkého podnájemníka v srdci, velkého soudce a arbitra jeho jednání. Pokud jsme se během dne jakkoli odchýlili od pravidel, která jsme si stanovili, pokud jsme přehnali svou šetrnost nebo pokud jsme v ní polevili, pokud jsme přehnali svou píli nebo pokud jsme v té polevili, pokud jsme city nebo neuvážeností jakkoli poškodili zájmy nebo štěstí našeho bližního, pokud jsme zanedbali jasnou a patřičnou příležitost tyto zájmy a štěstí podpořit, pak tento podnájemník je tím, kdo nás večer volá k tomu, abychom složili účty za všechna tato přehlédnutí a porušení, a jeho výčitky nás často nutí, abychom se v duši červenali jak kvůli své hlouposti a lhostejnosti k vlastnímu štěstí, tak kvůli svému stále většímu nezájmu a možná lhostejnosti ke štěstí druhých lidí.
- 2 Ale i když nám mohou být za různých okolností ctnosti prozíravosti, spravedlnosti a dobročinnosti téměř rovnocenně doporučovány dvěma různými principy, ctnosti sebeovládání jsou nám ve většině případů doporučovány hlavně a téměř výlučně jediným: smyslem pro patřičnost, ohledem na city domnělého nestranného pozorovatele. Bez omezení, která tento princip nařizuje, by se každá emoce ve většině případů bezhlavě řítila, mohu-li to tak říci, ke svému vlastnímu uspokojení. Hněv by sledoval doporučení vlastního vzteku, strach doporučení vlastního prudkého zmítání. Ohled na žádné místo ani čas by nezabránil ješitnosti, aby se zdržela nejhlasitějšího a nejnestydatějšího předvádění, nebo smyslnosti, aby se zdržela naprosto otevřeného, obscénního a pohoršlivého požitkářství. Ohled na to, jaké jsou, jaké by měly být nebo jaké by za jistých okolností byly city jiných lidí, je jediným principem, který ve většině situací zastraší všechny ty vzpurné a rozbouřené emoce a ztlumí je na takový odstín, s jakým se nestranný pozorovatel může ztotožnit nebo s jakým může mít sympatii.
- 3 Za určitých okolností skutečně nejsou tyto emoce omezovány ani tak

smyslem pro jejich nepatřičnost jako prozíravým zvážením zlých důsledků, které by z jejich pěstování mohly vzejít. V takových případech jsou sice emoce omezeny, nejsou však vždy zdohány a často i nadále číhají v srdci se svou původní zběsilostí. Člověk, jehož hněv je ztlumen strachem, se ho často nezbaví, ale pouze odloží jeho uspokojení na nějakou bezpečnější příležitost. Ale člověk, který popisuje někomu jinému bezpráví, jež mu bylo způsobeno, a najednou cítí, jak zběsilost jeho emoce ochládá a zklidňuje se sympatií s umírněnějšími city jeho přítele, člověk, který najednou převezme ty umírněnější city a dospěje k tomu, že to bezpráví nevidí v černých a úděsných barvách, v nichž ho viděl původně, ale v mnohem mírnějším a jasnějším světle, v němž ho přirozeně vidí jeho přítel, nejen ztlumí svůj hněv, ale často ho i do určité míry zkrátí. Tento hněv je ho proti tomu, jak tomu byl předtím, skutečně stále méně a méně schopen vyprovokovat k prudké a krvavé pomstě, jakou možná na počátku plánoval.

4 Ty emoce, které omezuje smysl pro patřičnost, jsou jím všechny do určité míry zmírněny a potlačeny. Ale ty, které omezuje pouze prozíravá úvaha jakéhokoli druhu, jsou naopak často svým zadržováním rozněcovány a jednou (dlouho poté, co došlo k podnětu, a když už na to všichni zapomněli) vyrazí ven zcela nečekaně, nesmyslně a s desetinasobnou zuřivostí a silou.

5 Avšak hněv, stejně jako každá jiná emoce, může být v mnoha případech velice dobře potlačen prozíravou rozvahou. Pro takové potlačení je dokonce nutné určité pochlopení se a sebeovládání. Nestranný pozorovatel se na to někdy může dívat s tím druhem chladného ocenění, který patří takovému jednání, které považuje pouze za věc obyčejné prozíravosti, ale nikdy s laskavým obdivem, s nímž sleduje stejné emoce, jsou-li smyslem pro patřičnost zmírněny a potlačeny na úroveň, k níž se on sám může bez váhání přidat. V tom prvním typu potlačení může často rozeznat určitou míru patřičnosti a – chcete-li – dokonce ctnosti, ale je to patřičnost a ctnost nižšího druhu než ty, které vždy cítí s okouzlením a obdivem v tom druhém typu.

6 Ctnosti prozíravosti, spravedlivosti a dobročinnosti mají sklon plodit pouze ty nejsympatičtější účinky. Co se týče těchto účinků, jsou stejně na počátku doporučovány herci jako poté nestrannému pozorovateli. Při našem schvalování povahy prozíravého člověka cítíme s příznačným uspokojením bezpečí, kterému se určitě oddává, když se prochází pod ochranou té vyrovnané a uvážlivé ctnosti. Při našem schvalování povahy spravedlivého člověka cítíme se stejným uspokojením bezpečí, které musí z jeho zásadové obavy, aby nikdy nikoho nezranil ani neurazil, čerpat všichni, jež jsou s ním ve styku v sousedství, ve společnosti nebo v práci. Při našem schvalování povahy dobročinného člověka se přidáváme k vděku všech těch, které zahrnuje svými úsluhami, a spolu s nimi vnímáme veliký smysl jeho zásluh. Při našem schvalování všech těchto ctností se naše vědomí jejich příznivých důsledků, jejich užitečnosti jak pro člověka, který jimi vládne, tak pro jiné lidi spojuje s naším vědomím jejich patřičnosti a vždy tvoří významnou, a často dokonce větší část tohoto schvalování.

- 7 Ale při našem schvalování ctností sebeovládání se na tomto schvalování uspokojení s jejich důsledky někdy vůbec nepodílí a často tvoří pouze jeho malou část. Tyto důsledky mohou být někdy sympatické a někdy nesympatické, a i když je naše schválení bezpochyby silnější v prvním případě, rozhodně není úplně potlačeno ani v tom druhém. Nejhrdinšější udatnost může být nasazena stejně pro spravedlivou i pro nespravedlivou věc, a i když je nepochybně mnohem více milována a obdivována v prvním případě, i v tom druhém stále zůstává velkou a úctyhodnou vlastností. U této ctnosti sebeovládání, stejně jako u všech ostatních, se vždy zdá být skvělou a oslnivou vlastností velikost a vytrvalost jejího nasazení a silný smysl pro patřičnost, který je pro toto nasazení i pro jeho udržení nutný. Důsledky se příliš často berou příliš málo v úvahu.



Část VII

O systémech morální filosofie

ODDÍL I

O otázkách, které by měly být prozkoumány v teorii mravních citů



1 Pokud zkoumáme ty nejoslovanější a nejpozoruhodnější z různých teorií, které byly vysloveny ohledně povahy a původu našich mravních citů, zjistíme, že se téměř všechny z nich kryjí s tou či onou částí teorie, kterou jsem se snažil vysvětlit, a že pokud bychom vzali plně v úvahu vše, co již bylo řečeno, nebudeme mít problém vysvětlit, jaký pohled nebo přirozené hledisko vedly každého konkrétního autora, aby vytvořil svůj konkrétní systém. Každý systém mravouky, který kdy měl ve světě nějakou vážnost, byl asi nakonec odvozen na základě toho či onoho z těch principů, které jsem se snažil rozvinout. Protože se v tomto ohledu všechny zakládají na přirozených principech, jsou všechny do určité míry správné. Protože však mnohé z nich jsou odvozeny z částečného nebo nedokonalého pohledu na přírodu, mnoho z nich je také v určitém ohledu nesprávných.

2 Jestliže se zabýváme mravními principy,¹ musíme se zabývat dvěma otázkami. Za prvé: v čem spočívá ctnost? Neboli jaký stupeň umírnění a jaký ráz jednání utváří dokonalou a chvályhodnou povahu, takovou povahu, která je přirozeným předmětem úcty, obdivu a schvalování? A za druhé: jaká síla nebo schopnost v naší mysli způsobuje, že je nám tato povaha, ať už je jakákoli, doporučována? Nebo jinými slovy, jak a za pomoci jakých prostředků dochází k tomu, že mysl dává přednost jednomu typu jednání před jiným, jedno označuje za správné a druhé za špatné, jedno považuje za předmět hodný schvalování, úcty a odměny, a druhé za předmět obvinění, odsouzení a trestu?

3 První otázkou se zabýváme, když uvažujeme, zda ctnost spočívá v blahovůli, jak si představuje Francis Hutcheson,² nebo v jednání patřičně různým vztahům, v nichž se nacházíme, jak předpokládá Samuel Clarke,³ nebo v moudrém a prozíravém sledování svého vlastního skutečného a plného štěstí, jak si mysleli jiní.

4 Druhou otázkou zkoumáme, když uvažujeme, zda je nám ctnostná povaha – ať již spočívá v čemkoli – doporučována sebeláskou, která nám umožňuje vidět, že tato povaha nejvíce směřuje k podpoře našich soukromých zájmů, a to jak u nás samých, tak u jiných lidí, nebo rozumem, který nám ukazuje rozdíly mezi jednou a druhou povahou, stejně jako ukazuje rozdíly mezi pravdou a lží, nebo zvláštní silou vnímání, zvanou mravní smysl, kterou tato povaha těší a uspokojuje, stejně jako se jí opačná povaha oškliví a budí v ní odpor, a nebo nakonec nějakým jiným principem v lidské povaze, jako je určitý druh sympatie a podobně.

5 Začnu tím, že se budu zabývat systémy, které byly vytvořeny s ohledem na první z těchto otázek, a pak přejdu ke zkoumání těch, které se týkají druhé z nich.

¹ Je pravděpodobné, že první verze Smithových přednášek o etice začínala na tomto místě systematickým přehledem starších teorií a teprve pak Smith rozvíjel vlastní názory ve světle kritiky Hutchesona a Huma.

² Francis Hutcheson (1694-1746), profesor morální filosofie na Glasgowské univerzitě v letech 1730-46. Pro jeho názor, že ctnost spočívá hlavně v blahovůli (*benevolence*), viz zejména *Inquiry concerning Moral Good and Evil*, III.i; Raphael, *Britští moralisté 1650-1800*, § 328.

³ Samuel Clarke, 1675-1729. Pro jeho názor, že správné nebo závazné jednání (spíše než ctnost) je jednat přiměřeně různým vztahům mezi věcmi, viz *Discourse of Natural Religion*, I; Raphael, *Britští moralisté 1650-1800*, § 225-6, 230-2.



ODDÍL II

*O různých vysvětleních,
která byla podána o povaze ctnosti*



Úvod

- 1 Různá vysvětlení, která byla podána o povaze ctnosti nebo o uzpůsobení mysli, které vytváří dokonalou a chvályhodnou povahu, mohou být rozdělena do tří různých skupin. Podle některých autorů nespočívá ctnostné uzpůsobení mysli v žádném druhu hnutí mysli, ale v patřičném ovládnání a řízení všech našich citů, které mohou být ctnostné nebo špatné podle toho, co sledují, a podle míry prudkosti, s jakou to sledují. Podle těchto autorů tedy ctnost spočívá v patřičnosti.
- 2 Podle jiných spočívá ctnost v prozíravém sledování našich vlastních soukromých zájmů a štěstí, neboli v patřičném ovládnání a řízení těch sobeckých citů, které mají výhradně tento cíl. Podle názoru těchto autorů proto spočívá ctnost v prozíravosti.
- 3 Jiná skupina autorů si myslí, že ctnost spočívá pouze v těch citech, které míří ke štěstí druhých, a ne v těch, které míří k našemu vlastnímu štěstí. Podle nich je proto jedinou pohnutkou, která může dát jakémukoli jednání pečeť ctnosti, nezaujatá blahovůle.
- 4 Je zřejmé, že povaha ctnosti musí být přiřazena buď nezávisle na našich citech, to pokud spočívá v jejich patřičném ovládnání a řízení, nebo musí být omezena na jednu jejich třídu nebo jejich dělení. Významné dělení našich citů je na sobecké a blahovlné. Proto pokud povaha ctnosti nemůže být připsána bez rozdílu všem našim citům, jsou-li patřičně ovládnány a řízeny, musí být omezena buď na ty, které vedou přímo k našemu soukromému štěstí, nebo na ty, které vedou přímo ke štěstí druhých. Proto když ctnost nespočívá v patřičnosti, musí spočívat buď v prozíravosti, nebo v blahovůli. Těžko si lze představit, že by mohlo být poskytnuto nějaké jiné vysvětlení povahy ctnosti kromě těchto tří. Dále se budu snažit vysvětlit, jak se všechna jiná vysvětlení, která se od těchto tří zdánlivě liší, ve své podstatě s tím nebo oním z nich shodují.

O těch systémech, v nichž ctnost spočívá v patřičnosti

1 Podle Platóna, Aristotela a Zénóna spočívá ctnost v patřičnosti jednání, neboli ve přiměřenosti citu, na jehož základě jednáme, vzhledem k předmětu, který ho vyvolává.

2 I. V Platónově systému⁴ je duše považována za něco podobného malému státu nebo republice, která je složena ze tří různých schopností neboli stavů.

3 Prvním je schopnost posuzovat, která neurčuje pouze to, jaké jsou patřičné prostředky k dosažení každého konkrétního cíle, ale také jaké cíle jsou vhodné k tomu, abychom o ně usilovali, a jaký stupeň poměrné hodnoty bychom měli každému z nich přisuzovat. Tuto schopnost Platón nazýval rozumem, což je velice příhodné jméno, a považuje ji za to, co má právo být řídicím principem všeho. Je zřejmé, že pod tímto pojmenováním nechápe pouze tu schopnost, kterou posuzujeme pravdu a lež, ale schopnost, kterou usuzujeme o patřičnosti nebo nepatřičnosti tužeb a citů.

4 Různé emoce a touhy, přirozeně podřízené tomuto vládnoucímu principu, které jsou však tak náchylné bouřit se proti svému pánovi, omezují na dvě různé skupiny nebo druhy. První obsahuje ty city, které se zakládají na pýše a nevoli, neboli na tom, co scholastikové nazývali popudlivou částí duše: ctižálost, nepřátelství, láska k poctám a strach z hanby, touha po vítězství, převaha a pomsta; krátce všechny ty city, o nichž se předpokládá, že buď vyrůstají z toho, nebo označují to, co se běžně obrazně nazývá duchem nebo jiskrou. Ta druhá obsahuje city, které se zakládají na lásce a radosti, neboli na tom, co scholastikové nazývali smyslnou částí duše. Zahrnuje všechny tělesné touhy, lásku k pohodlí a bezpečí a všechna smyslová uspokojení.

5 Jen zřídka se stane, že se pleteme do plánu jednání, který předepisuje řídicí princip a který jsme si předsevzali, kdykoli jsme jednali s rozvahou, jako něco, oč usilovat je pro nás nanejvýš patřičné, až na ty chvíle, kdy jsme pobízeni tou či onou z těch dvou různých skupin emocí; buď neovladatelnou ctižádostí a nevolí, nebo neodbytnou žádostivostí po přítomnosti pohodlí a radosti. Ale i když tyto dvě skupiny emocí mají sklon tak snadno nás svést z cesty, přesto jsou považo-

⁴ Viz Platón, *Ústava*, kniha iv. [Původní poznámka A. S.]

vány za nezbytnou součást lidské povahy. První dostala za úkol chránit nás proti bezpráví, hájit naše postavení a důstojnost ve světě, přinutit nás, abychom se snažili o to, co je šlechetné a co zasluhuje úctu, a přimět nás, abychom oceňovali ty, kteří jednají stejně; druhá zajistit výživu a nezbytné potřeby pro tělo.

6 Do síly, pronikavosti a dokonalosti řídicího principu byla umístěna základní ctnost prozíravosti,⁵ která podle Platóna spočívá v přesné a jasné pronikavosti založené na obecných a přesných představách cílů, které je patřičné sledovat, a prostředků, které jsou k jejich dosažení patřičné.

7 Když první skupina citů, ta patřící popudlivé části duše, má takový stupeň síly a stálosti, který těmto citům dovoluje pod řízením rozumu opovrhovat vším nebezpečím při snaze o to, co je ctihodné a šlechetné, pak vytváří ctnost statečnosti a velkomyslnosti. Podle tohoto systému má tento druh emocí šlechetnější a urozenější povahu než ten druhý. Tyto city byly při mnoha příležitostech považovány za pomocníky rozumu pro kontrolu a omezení nízkých a zvířecích tužeb. Bylo pozorováno, že když nás láska k potěšení pobízí k tomu, abychom dělali, co neschvalujeme, často se na sebe zlobíme, často se stáváme objektem vlastní nevole a rozhořčení. Popudlivá část naší povahy je takto vyzývána, aby pomohla rozumu proti smyslné části.

8 Když jsou všechny tři části naší povahy v dokonalém vzájemném souladu, když se ani popudlivé, ani smyslné city nesnaží o uspokojení, které rozum neschvaluje, a když rozum nikdy nepřikazuje nic, než co tyto části chtějí samy o sobě udělat, pak tato šťastná vyrovnanost, tento dokonalý a úplný soulad duše vytváří tu ctnost, která je v jejich řeči vyjádřena slovem,⁶ jež obvykle překládáme jako umírněnost, ale které by se mohlo lépe přeložit jako dobrý duševní stav nebo střízlivost nebo ovládnání mysli.

9 Spravedlnost, poslední a největší ze čtyř základních ctností, podle tohoto systému nastane, když se každá z těchto tří schopností mysli omezí na svůj úkol, aniž by se snažila neoprávněně zasahovat do oblasti jiné schopnosti; když rozum přikazuje a emoce poslouchá a když každý cit dělá svou patřičnou práci a působí na svůj patřičný předmět klidně, bez zdráhání a s takovou mírou síly a energie, která odpovídá hodnotě toho, co sleduje. V tomto spočívá ta úplná ctnost, ta dokonalá patřičnost jednání, kterou Platón nazval, podle některých z moudrých pythagorovců, Spravedlností.

10 Je třeba si všimnout, že slovo, které v řečtině označovalo spravedlnost,⁷ má několik různých významů. A protože odpovídající slovo ve všech ostatních jazycích, pokud vím, má stejné významy, musí mezi těmi různými významy existovat přirozené spříznění. V jednom významu se řekne, že činíme spravedl-

⁵ Smith zde překládá slovo σοφία, které se obvykle vysvětluje jako „moudrost“.

⁶ σωφροσύνη. Pro zde popsanou doktrínu viz Platón, *Ústava*, 430 e, 442 c–d.

⁷ δικαιοσύνη. Různé významy tohoto slova jsou objasněny v Aristotelově *Éthika Nikomacheia* (*Etika Nikomachova*), Vi-ii.

nost svému bližnímu, když se zdržíme toho, abychom mu nezpůsobili žádnou nespornou škodu, a přímo neublízíme ani jeho osobě, ani jeho majetku, ani jeho pověsti. To je ta spravedlnost, kterou jsem se zabýval výše, jejíž dodržení může být vynuceno silou a jejíž porušení vydává napospas trestu.⁸ V jiném významu se říká, že nečiníme bližnímu spravedlnost, pokud k němu necítíme veškerou lásku, úctu a schvalování, kterou jeho povaha, jeho situace a jeho vztah k nám dělá vhodnými a patričními k tomu, abychom je cítili, a pokud podle toho nejednáme. V tomto smyslu se o nás řekne, že se chováme nespravedlivě k zasloužilému člověku, který se s námi stýká, i když se zdržíme toho, abychom mu v jakémkoli ohledu ubližovali, pokud nevynaložíme úsilí posloužit mu a postavit ho do takové situace, v jaké by ho nestranný pozorovatel rád viděl. První význam tohoto slova se shoduje s tím, co Aristotelés a scholastikové nazývají komutativní spravedlností, a s tím, co Grotius⁹ nazývá *justitia expletrix*, která spočívá ve zdržení se všeho, co náleží někomu jinému, a v dobrovolném děláním všeho, co můžeme být s patričností přinuceni dělat. Druhý význam tohoto slova se shoduje s tím, co někteří nazývají distributivní spravedlností,¹⁰ a s Grotiovou *justitia attributrix*, která spočívá v patričné dobročinnosti, v upotřebením toho, co je naše vlastní, a v použití toho k dobročinným či šlechetným účelům, k nimž se to v naší situaci nejlépe hodí, aby to bylo použito. V tomto významu spravedlnost zahrnuje všechny společenské ctnosti. Existuje však ještě jeden význam, v němž se slovo spravedlnost někdy použije, ještě obecnější než oba dva předchozí významy, i když je velice blízké spřízněný s tím druhým z nich, a který také prochází, pokud vím, napříč všemi jazyky. V tomto posledním smyslu se o nás řekne, že jsme nespravedliví, když se zdá, že si neceníme jakéhokoli konkrétního předmětu s tou mírou úcty nebo že se o něj nesnažíme s tou mírou horlivosti, jakou si zaslouží nebo k vyvolání jaké je přirozeně vybaven, v souladu s tím, co by se nestrannému pozorovateli mohlo zdát. Tak se o nás řekne, že jsme nespravedliví k básni nebo obrazu, když je dostatečně neobdivujeme, a řekne se, že pro ně děláme víc než spravedlnost, když je obdivujeme příliš. Stejně se o nás řekne, že jsme nespravedliví k sobě, když se zdá, že nevěnujeme dostatečnou pozornost nějakému konkrétnímu předmětu vlastních zájmů. V tomto posledním významu znamená to, co se nazývá spravedlností, totéž, co přesná a dokonalá patričnost chování a jednání, a zahrnuje v sobě nejen úkoly komutativní i distributivní spravedlnosti, ale všech ostatních ctností, prozíravosti, statečnosti, umírněnosti. A pod tím, co Platón nazývá spravedlností, zjevně rozumí tento poslední význam. V souladu s tím tato spravedlnost v sobě zahrnuje dokonalost každého druhu ctnosti.

⁸ Viz II.ii.1.5 výše.

⁹ *De jure belli ac pacis libri tres*, I.i.8.

¹⁰ Aristotelova distributivní spravedlnost je poněkud odlišná. Spočívá v patričním rozdělení odměn z veřejného majetku obce. Viz Aristotelés, *Éthika Níkomacheia* (*Etika Níkomačova*), I.5.c.2 [1130^b31–2]. [Původní poznámka A. S.]

11 Toto je Platónovo vysvětlení povahy ctnosti, neboli takové povahy myslí, která je patričním předmětem chvály a uznání. Spočívá podle něj v tom stavu myslí, v němž se každá schopnost omezuje na svou patričnou oblast, aniž by neoprávněně zasahovala do okruhu zájmů jiné schopnosti, a vykonává své patričné úkoly s tou přesnou mírou síly a energie, jaká jí náleží. Je zřejmé, že Platónovo vysvětlení se v každém ohledu shoduje s tím, co jsme výše uvedli o patričnosti jednání.

12 II. Podle Aristotela¹¹ spočívá ctnost ve zvyku mediokrity podle zdravého rozumu.¹² Každá jednotlivá ctnost podle něj leží v určitém středu mezi dvěma protějšními nectnostmi, z nichž jedna zraňuje kvůli tomu, že je příliš ovlivněná konkrétním druhem předmětů, a druhá kvůli tomu, že je ovlivněná příliš málo. Tak ctnost statečnosti nebo odvahy leží ve středu mezi protějšními nectnostmi zbabělosti a opovázlivé unáhlenosti, z nichž ta první zraňuje tím, že je příliš ovlivněná předměty strachu, a ta druhá tím, že je jimi ovlivněná málo. Podobně také ctnost skromnosti leží ve středu mezi lakomstvím a rozmařilostí, z nichž první spočívá v nadbytku a druhá v nedostatku náležité pozornosti k předmětům vlastního zájmu. Ušlechtilost leží stejným způsobem ve středu mezi nadměrnou povýšeností a přílišnou malomyslností, z nichž první spočívá v příliš přehnaném pocitu vlastní ceny a důstojnosti, a u druhé je tento pocit příliš slabý. Je zbytečné podotýkat, že tento výklad ctnosti velice přesně odpovídá tomu, co bylo v předchozích kapitolách řečeno o patričnosti a nepatričnosti jednání.

13 Podle Aristotela¹³ ovšem ctnost nespočívá ani tak v těch umírněných a správných citech jako ve zvyku tohoto zmírnování. Abychom tomu porozuměli, musíme si všimnout, že ctnost můžeme chápat buď jako vlastnost jednání, nebo jako vlastnost osoby. Pokud ji chápeme jako vlastnost jednání, pak spočívá, dokonce i podle Aristotela, v rozumném zmírnění citu, z něhož toto jednání pramení, ať již to daná osoba dělá ze zvyku, nebo ne. Pokud ji chápeme jako vlastnost osoby, pak spočívá ve zvyku tohoto rozumného zmírnění, v tom, že se stalo zvykovým a běžným stavem myslí. Tak jednání, které vzejde z nahodilého záchvěvu velkorysosti, je nepochybně šlechtným jednáním, ale člověk, který ho vykoná, nutně nemusí být šlechtným člověkem, protože to může být jediný čin tohoto druhu, jaký kdy vykonal. Pohnutka a stav srdce, na jejichž základě byl

¹¹ Viz Aristotelés, *Éthika Níkomacheia (Etika Níkomachova)*, 1.2.c.5 a násl., 1.3.c.5 a násl. [Původní poznámka A. S.]

¹² Smithem uvedená definice je uvedena v *Etice Níkomachově*, II.vi.15 (1106^b36–1107^a1). Smithův výraz „zvyk mediokrity“ je poněkud zavádějící, možná více než výraz „zvyková mediokrita citů“ použitý ve starší verzi 1. vydání. Přesnější by bylo říci: „Ctnost je sklon (nebo stav nebo povaha), který se týká volby a spočívá ve střední hodnotě, jež je určena rozumem.“

¹³ Viz Aristotelés, *Éthika Níkomacheia (Etika Níkomachova)*, kniha II, kap. 1, 2, 3 a 4. [Původní poznámka A.S.]

tento čin vykonán, mohou být naprosto oprávněné a patřičné, ale protože se toto šťastné rozpoložení zdá být spíše důsledkem náhodné nálady než něčeho, co má trvalou a stálou povahu, nemusí vůbec odrážet žádnou velkou ctnost toho, kdo ho vykonal. Pokud označíme povahu v jakémkoli ohledu za šlechetnou, lidumilnou nebo ctnostnou, chceme dát najevo, že vlastnost vyjádřená každým z těch pojmenování je běžnou a obvyklou vlastností této osoby. Jakékoli osamocené činy, jakkoli mohou být patřičné a vhodné, však mají malý význam pro to, aby se ukázalo, že tomu tak je. Pokud by jednotlivý čin postačoval k tomu, aby vtiskl povahu jakékoli ctnosti člověku, který ho vykonal, pak by si i ti nejničemnější lidé mohli dělat nároky na všechny ctnosti, protože neexistuje žádný člověk, který by při nějaké příležitosti nejednal prozíravě, spravedlivě, umírněně a statečně. Ale i když jednotlivé činy, jakkoli by byly chvályhodné, odrážejí na člověka, který je vykonal, velice málo chvály, jediný špatný čin učiněný člověkem, jehož jednání je obvykle naprosto patřičné, velice snižuje a někdy zcela zničí naše mínění o jeho ctnosti. Jediný takový čin dostatečně ukazuje, že jeho zvyky nejsou dokonalé a že je na něho menší spolehnutí, než jak jsme byli nakloněni si myslet na základě obvyklého průběhu jeho chování.

14 Též Aristotelés, když nechal ctnost spočívat v praktických zvycích,¹⁴ chtěl pravděpodobně oponovat Platónově teorii; ten byl asi toho názoru, že oprávněné city a rozumný úsudek, co je vhodné dělat a čemu se vyhnout, jsou dostatečné k tomu, aby vytvořily tu nejdokonalejší ctnost. Ctnost by podle Platóna mohla být považována za druh vědy¹⁵ a nikdo, mysl si, nemůže jasně a průkazně nahlížet, co je dobré a co špatné, aniž by zároveň podle toho jednal. Emoce nás mohou přinutit, abychom jednali v rozporu s pochybnými a nejistými názory, ale nikoli v rozporu s jasnými a zřejmými soudy. Naproti tomu Aristotelés zastával názor, že žádné rozumné důvody nejsou schopny zlepšit zakořeněné zvyky a že dobré mravy nevycházejí ze znalostí, ale z jednání.

15 III. Podle Zénóna,¹⁶ zakladatele stoické školy, je každý živočich přírodou doporučen do své vlastní péče a je obdařen principem sebelásky, že se bude snažit zachovat nejen svou existenci, ale všechny různé části své povahy v nejlepším a nejdokonalejším stavu, jakého je schopen.

16 Sebeláska člověka objímá, smím-li to tak říci, jeho tělo a všechny jeho různé orgány, jeho mysl a všechny její různé schopnosti a vlohy, a touží po tom, aby to vše bylo zachováno a udržováno v nejlepším a nejdokonalejším stavu. Cokoli směřuje k podpoře tohoto stavu bytí je mu proto přírodou označeno za vhodné k tomu, aby si to zvolil, a cokoli směřuje k jeho zničení, za vhodné k tomu, aby

¹⁴ Viz Aristotelés, *Éthika megala (Velká etika)*, kniha 1, kap. 1. [Původní poznámka A. S.]

¹⁵ Tj. přesné znalosti.

¹⁶ Viz Cicero *De finibus bonorum et malorum (O nejvyšším dobru a zlu)*, kniha 3; též Diogenés Laertios, *O životě a názorech těch, kdo se proslavili ve filosofii*, Zénón, kniha 7, úryvek 84[f]. [Původní poznámka A. S.]

to odmítl. Tak jsou nám zdraví, síla, čilost a uvolněnost těla, stejně jako vnější vymoženosti, které to mohou podporovat, bohatství, moc, pocty, úcta a ocenění těch, s nimiž žijeme, určeny jako věci žádoucí a jako věci, u nichž upřednostníme, když je budeme vlastnit, před jejich nedostatkem. Na druhé straně nemoci, vetchost, těžkopádnost, bolest těla, stejně jako vnější překážky, které směřují k tomu, že něčemu z toho mohou zavdat příčinu nebo to způsobit, chudoba, nedostatek moci, pohrdání nebo nenávisť těch, s nimiž žijeme, jsou nám podobně označeny za věci, jichž se máme stranit a vyhnout se jim. V každé z těch dvou opačných skupin předmětů jsou některé, u nichž se zdá, že jsou předmětem volby nebo zamítnutí víc než jiné v téže skupině. Tak v první skupině se ukazuje, že zdraví dostává jasně přednost před silou a síla před čilostí, pověst před mocí a moc před bohatstvím. A stejně ve druhé skupině je třeba víc se vyhnout nemoci než těžkopádnosti těla, ostudě než chudobě a chudobě než ztrátě moci. Ctnost a patřičnost jednání spočívají ve volbě a odmítání všech různých předmětů a okolností podle toho, jak byly přírodou učiněny více nebo méně předmětem volby nebo odmítání, v tom, že vybereme vždy z několika chtěných předmětů, které nám jsou ukázány, ten, který má být nejvíce vybrán, když už je nemůžeme dostat všechny, a také v tom, že vybereme mezi několika nechtěnými předměty, které nám jsou nabídnuty, ten, kterému se máme nejméně vyhnout, když není v našich silách vyhnout se jim všem. Vybíráním a odmítáním s touto spravedlivou a přesnou pronikavostí, tím, že takto udělujeme každému předmětu přesnou míru pozornosti, jakou si zaslouží podle toho, jaké má místo na této přirozené stupnici hodnot, podporujeme podle stoiků tu dokonalou počestnost jednání, která vytváří podstatu ctnosti. Tomuto říkali žít konzistentně, žít podle přírody a řídit se těmi zákony a nařízeními, které příroda – nebo Autor přírody – pro naše jednání předepsala.

17 Až do tohoto bodu není stoická představa patřičnosti a ctnosti příliš odlišná od představy Aristotela a okruhu peripatetické školy.¹⁷

18 Mezi těmi prvotními předměty, které nám příroda doporučuje jako žádoucí, je podle stoické školy prospěch naší rodiny, našich příbuzných, přátel, vlasti, lidstva a vesmíru jako celku. Příroda nás také učí, že jestliže je prospěch dvou důležitější než prospěch jednoho, pak prospěch mnoha, nebo všech, musí být nekonečně důležitější. Že my sami jsme pouze jeden a v souladu s tím, kdykoli je náš prospěch neslučitelný s prospěchem celku nebo nějaké jeho významné části, bychom se ho měli vzdát, dokonce i ve své vlastní volbě, ve prospěch toho, co je mnohokrát důležitější. Protože všechny události na tomto světě jsou vedeny prozřetelností moudrého, mocného a dobrého Boha, měli bychom být ujištěni, že cokoli se stane, míří ku prospěchu a dokonalosti celku. Pokud by tedy nás osobně postihla chudoba, nemoc nebo jiné neštěstí, měli bychom v první řadě nasadit naši největší snahu, nakolik to spravedlnost a naše povinnosti k ostat-

¹⁷ Aristotelovi následovníci.

ním dovolí, zachránit se z této nepříjemné situace. Ale pokud – po všem, co jsme mohli udělat – zjistíme, že je to nemožné, měli bychom se upokojit, že řád a dokonalost vesmíru vyžadují, abychom pro danou chvíli v takové situaci zůstali. A protože prospěch celku by měl, dokonce i nám samotným, připadat důležitější než tak nepodstatná část, jakou jsme my sami, naše situace, ať už je jakákoli, by se pro nás od té chvíle měla stát oblíbeným předmětem, jestliže zachováme tu úplnou patřičnost a správnost citů a jednání, v nichž spočívá dokonalost naší povahy. Pokud by se však nabízela možnost, abychom se z toho dostali, je naší povinností chytit se jí. Je zřejmé, že řád vesmíru už nevyžaduje, abychom nadále setrvali v této situaci, a tím, jak jasně ukázal cestu, kterou se máme dát, nás velký Režisér světa jednoduše vyzval, abychom tuto situaci opustili. Stejně je tomu v případech nepřízně osudu u našich příbuzných, přátel, u naší vlasti. Pokud je v našich silách, aniž bychom porušili nějaké posvátnější povinnosti, zabránit jejich neštěstí nebo ho ukončit, pak je nepochybně naší povinností udělat to. Patřičnost jednání, to pravidlo, které nám Jupiter dal, aby vedlo naše činy, to po nás očividně vyžaduje. Ale kdyby oboje bylo naprosto mimo naši moc, pak bychom měli tuto událost považovat za nejšťastnější, jaká asi mohla nastat, protože bychom měli být ujištěni, že směřuje zcela k prospěchu a řádu celku, což je to, po čem bychom i my sami, jsme-li moudří a nestranní, měli nejvíc ze všeho toužit. Je to náš finální zájem, uvažovaný jako součást toho celku, jehož prospěch by měl být nejen hlavním, ale jediným předmětem naší touhy.

19 „V jakém smyslu se o některých věcech řekne,“ praví Epiktétos,¹⁸ „že jsou v souladu s naší povahou, a o jiných, že jsou proti ní? Je to v tom smyslu, v němž se na sebe díváme jako na oddělené a izolované od všech ostatních věcí. Protože tak se dá říci, že je v souladu s povahou nohy být stále čistá. Ale pokud se na ni díváte jako na nohu, a ne jako na něco odděleného od zbytku těla, patří se, aby někdy stoupla do bláta a někdy šlápla na trny a aby někdy také byla v zájmu celého těla uříznuta; a pokud to odmítne, už to není noha. Tak bychom také měli chápat sami sebe. Co jste? Člověk. Pokud se na sebe díváte jako na něco odděleného a izolovaného, je pro vaši podstatu příjemné dožít se vysokého stáří, být bohatý, těšit se zdravím. Pokud se však na sebe díváte jako na člověka a jako na část celku, pak bude patřičné, abyste kvůli tomu celku byli někdy nemocní, někdy vystaveni nepohodlí plavby po moři, někdy nouzi, a nakonec třeba předčasně zemřeli. Proč si tedy stěžujete? Nevíte snad, že tak, jak svou stízností noha přestane být nohou, vy tím přestáváte být člověkem?“

20 Moudrý člověk si nikdy nestěžuje na osud Prozřetelnosti, ani si nemyslí, že se vesmír řítí do záhuby, když on sám není v pořádku. Nedívá se na sebe jako na celek, oddělený a izolovaný od všech ostatních částí přírody, který se má postarat o sebe a kvůli sobě. Uvažuje o sobě ve světle, v jakém o něm uvažuje – jak si představuje – velký strážný duch lidské podstaty a celého světa. Ztotožňuje se,

¹⁸ *Diatribai Epiktétú (Rozpravy Epiktétovy)*, II.v.24–6.

mohu-li to tak říci, s city té božské Bytosti a považuje se za jeden atom, za jednu částičku nesmírného a nekonečného systému, s nímž se musí – a mělo by se – nakládat ku prospěchu celku. Uklidněn moudrostí, která řídí všechny události lidského života, přijme s radostí jakýkoli úděl, který na něj dopadne, přesvědčen, že je to právě takový úděl, jaký by si on sám přál, kdyby znal všechny souvislosti a závislosti různých částí vesmíru. Je-li to život, je spokojen, že žije, a je-li to smrt, ochotně jde tam, kam je mu ukázáno, protože příroda určitě nemá žádný další důvod pro jeho přítomnost na tomto světě. Přijímám, řekl jeden kynický filosof, jehož učení bylo v tomto směru shodné s učением stoiků,¹⁹ přijímám se stejnou radostí a uspokojením, ať mě postihne jakýkoli osud. Bohatství nebo chudoba, radost nebo bolest, zdraví nebo nemoc, vše je jedno; ani bych nechtěl, aby bohové v jakémkoli ohledu měnili můj osud. Kdybych je měl požádat o něco, kromě toho, co mi jejich štědrost již poskytla, mělo by to být, aby mi dali předem vědět, jaké je jejich přání, co by se se mnou mělo stát, abych tu situaci mohl sám od sebe zaujmout a ukázat veselou mysl, s níž vítám, co mi přidělí. Pokud se vydávám na plavbu, říká Epiktétos,²⁰ vyberu si nejlepší loď a nejlepšího kormidelníka a čekám na nejhezčí počasí, jaké mi okolnosti a povinnosti dovolí. Prozíravost a patričnost, principy, které mi dali bohové pro řízení mého jednání, to ode mne vyžadují; ale nevyžadují nic víc, a pokud se přesto zvedne bouře, které pravděpodobně neodolá ani pevnost plavidla, ani um kormidelníka, nedělám si kvůli důsledkům žádné starosti. Všechno, co jsem musel udělat, je již uděláno. Tito vůdci mého jednání mi nikdy nepřikazují, abych se cítil bídě, abych byl plný obav, klesal na mysli nebo abych se bál. Je věcí Jupitera, a ne mojí, jestli se máme utopit nebo doplout do přístavu. Nechávám to plně na jeho rozhodnutí, a dokonce si ani nekazím odpočinek přemýšlením, jak to nejspíš rozhodne, ale cokoli přijde, to přijmu se stejnou lhostejností a jistotou.

- 21 Z této naprosté důvěry v laskavou moudrost, která řídí svět, a z této plné odevzdanosti všemu, co tato moudrost může považovat za správné nastolit, nutně plyne, že pro stoického mudrce musí být všechny možné výsledky lidského života z velké míry lhostejné. Jeho štěstí plně spočívá zaprvé v uvažování o štěstí a dokonalosti velkého systému vesmíru, o dobré vládě velké republiky Boha a lidí, o všech rozumných a citlivých bytostech, a zadruhé ve vykonávání své povinnosti, v patričním jednání v záležitostech této velké republiky, ať

¹⁹ Jak navrhuje Eckstein (ii.586), Smith zde pravděpodobně odkazuje na tvrzení Démétria, o němž podává zprávu Seneca v dialogu *De providentia* (*Dialogi*, kniha I), v.5: „Mám k vám pouze jednu stížnost, nesmrtelní bohové, že jste mi svou vůli neoznámili předem; protože pak bych se býval po výzvě dostal o to dříve do stavu, v němž jsem nyní.“ Seneca byl blízký přítel a horlivý obdivovatel Démétria, jenž žil v Římě v době císařů Caliguly, Nerona a Vespasiana. Když Smith pro 1. vydání napsal „jeden stoický filosof“, asi si jednoduše vzpomněl, že ten výrok byl citován stoikem Senekou a dokládal stoický přístup. V přepracovaném 6. vydání je Démétriovo postavení uvedeno správně.

²⁰ Viz *Diatribai Epiktétu* (*Rozpravy Epiktétovy*), II.v.10–14. Smith zde uvádí spíše parafrázi než překlad.

už mu moudrost určila jakkoli malou úlohu. Patřičnost nebo nepatřičnost jeho snažení by pro něj mohla mít velké důsledky. Jeho úspěch nebo zklamání by neměly žádné důsledky, nemohly by vyvolat vášnivou radost ani vášnivou touhu nebo odpor. Pokud by některým výsledkům dával přednost před jinými, pokud by některé situace byly předmětem jeho volby a jiné jeho odmítnutí, nebylo by to proto, že by jedny jako takové považoval v nějakém ohledu za lepší než ty druhé, nebo že by si myslel, že by jeho štěstí bylo úplnější v situaci, které se říká šťastná, než v situaci nešťastné, ale protože by patřičnost jednání, pravidlo, které mu bohové dali pro řízení jeho jednání, vyžadovala, aby si takto vybral nebo odmítl. Všechny jeho city jsou pohlceny a pozřeny dvěma velkými city: citem pro plnění vlastních povinností a citem pro největší možné štěstí všech rozumných a citlivých bytostí. Co se týče uspokojení tohoto druhého citu, s naprostou jistotou se spoléhá na moudrost a moc velkého Správce vesmíru. Veškerá jeho starost je o uspokojení prvního citu; nikoli o výsledek, ale o patřičnost vlastního snažení. Ať už je výsledek jakýkoli, věří nejvyšší moci a moudrosti, že ho nasměruje tak, aby podporoval ten velký cíl, který on sám touží nejvíce podporovat.

22 Tato patřičnost volby a odmítání, i když původně byla určena pro nás a jakoby doporučena a uvedena do naší známosti věcmi a kvůli věcem vybírána a odmítána, přesto když jsme se s ní jednou důvěrně seznámili, pak nám nutně připadá, že rád, půvab a krása, které jsme v tomto jednání rozeznali, štěstí, které cítíme, jak z tohoto jednání vychází, mají mnohem větší hodnotu než skutečné získání všech těch různých předmětů volby, nebo skutečné vyhnutí se všem těm předmětům odmítání. Ze zachování této patřičnosti vzniká štěstí a sláva, z jejího zanedbání bída a hanba lidské povahy.

23 Ale pro moudrého člověka, pro takového, jehož city jsou dokonale podřízeny vládnoucímu principu jeho povahy, je bezchybné dodržování této patřičnosti za všech okolností stejně snadné. Pokud je v rozkvětu, děkuje Jupiterovi za to, že ho přivedl do situací, které se dají snadno zvládnout a ve kterých je málo pokušení konat špatně. Pokud ho potkala nepřízeň osudu, stejně děkuje režisérovi tohoto divadla lidského života za to, že proti němu postavil silného atleta, nad kterým je vítězství slavnější a přitom stejně jisté, i když zápas je pravděpodobně divočejší. Může existovat nějaká hanba kvůli neštěstí, které na nás dolehlo bez naší viny a ve kterém si počínáme s dokonalou patřičností? Proto zde nemůže být žádné zlo, ale naopak jen největší dobro a prospěch. Odvážný člověk jásá nad nebezpečími, do nichž ho osud přivedl, aniž by on sám jednal unáhleně. Nabízejí příležitost prokázat hrdinskou neohroženost, jejíž vynaložení dává vznešenou radost, která vychází z vědomí dokonalé patřičnosti a zaslouží si obdiv. Ten, kdo ovládá všechna svá cvičení, nemá odpor k tomu, změřit svou sílu a pohyblivost s tím nejsilnějším. A stejně kdo ovládá všechny své emoce, nebojí se žádné situace, kterou může Správce vesmíru považovat za patřičnou k tomu, aby ho do ní postavil. Štědrost této božské Bytosti mu poskytla ctnosti, které mu zajišťují převahu v každé situaci. Je-li to potěšení, má umírněnost, aby

se ho zdržel; je-li to bolest, má pevnost, aby ji snesl; je-li to nebezpečí nebo smrt, má ušlechtilost a statečnost, aby jimi pohrdal. Události lidského života ho nikdy nemohou zastihnout nepřipraveného nebo v rozpacích, jak udržet tu patřičnost citu a jednání, která podle jeho vlastního vnímání vytváří současně jeho slávu i jeho štěstí.

- 24 Ukazuje se, že stoikové považují lidský život za hru velkých schopností, v níž však existují různé náhody, nebo to, co se obvykle jako náhody chápe. V takových hrách je v banku obvykle pakatel a veškeré potěšení je v tom, že člověk hraje dobře, že hraje poctivě a že hraje šikovně. Pokud by se však stalo, že by dobrý hráč přes všechny své schopnosti vlivem náhody prohrál, měla by ta prohra být spíš věcí obveselení než vážných starostí. Neudělal žádný chybný tah, neudělal nic, za co by se měl stydět, naprosto si užil veškerou radost ze hry. Pokud by se naopak stalo, že by špatný hráč přes všechny své kixy obdobně vyhrál, jeho úspěch mu nepřinese téměř žádné uspokojení. Pamatuje si všechny chyby, které udělal, a to ho pokořuje. Dokonce ani během hry si nemůže užít radost, kterou je ta hra schopna přinášet. Strach, pochybnosti a váhání jsou kvůli neznalosti pravidel hry těmi nepříjemnými pocity, které předcházejí téměř každý tah, jenž zahraje; a když ho zahraje, pak když shledá, že to byl hrubý omyl, poníženi běžně uzavírá kruh jeho nepříjemných citů. Lidský život se všemi výhodami, které ho mohou doprovázet, by neměl být podle stoiků považován za nic víc než dvoupencovou sázku; věc, která je příliš bezvýznamná, než aby si zasloužila úzkostlivý zájem. Jediný vážný zájem bychom měli mít nikoli o to, co je v sázce, ale o patřičný způsob hry. Pokud umístíme své štěstí do výhry, umístíme ho do něčeho, co závisí na věcech, které jsou mimo naši moc a mimo naši kontrolu. Nutně se vystavujeme trvalému strachu a nejistotě, a často bolestnému a ponižujícímu rozčarování. Kdybychom ho umístili do toho, že budeme hrát dobře, že budeme hrát poctivě a že budeme hrát moudře a šikovně, krátce do patřičnosti našeho vlastního jednání, umístili bychom ho do něčeho, co by mohlo být při patřičné kázni, vzdělání a pozornosti v našich silách a co bychom mohli mít pod kontrolou. Naše štěstí by bylo naprosto jisté a mimo dosah osudu. Pokud by byl výsledek našeho jednání mimo naši moc, byl by také mimo náš zájem a nikdy bychom kvůli němu nemohli pocítit ani strach, ani obavy, dokonce ani utrpět žádné bolestné nebo dokonce značné zklamání.

- 25 Říkají, že sám lidský život i každá jednotlivá výhoda nebo nevýhoda, která ho může provázet, by v závislosti na různých okolnostech měly být patřičnými předměty naší volby nebo odmítnutí. Pokud by v naší konkrétní situaci bylo více okolností v souladu s přírodou než v rozporu s ní, více okolností, které by byly předmětem volby, než těch, které by byly předmětem odmítnutí, v tomto případě by byl život jako celek patřičným předmětem volby a patřičnost jednání by vyžadovala, abychom ho zachovali. Kdyby na druhé straně v naší konkrétní situaci bylo více okolností bez jakkoli pravděpodobné možnosti zlepšení v rozporu s přírodou než v souladu s ní, více okolností, které by byly předmětem od-

mítnutí, než těch, které by byly předmětem volby, v tomto případě by se pro moudrého člověka stal sám život předmětem odmítnutí a on by pravděpodobně nejen měl svolení zbavit se ho, ale patřičnost jednání, pravidlo, které mu dali bohové pro řízení jeho jednání, by to po něm požadovalo. „Je mi přikázáno,“ říká Epiktétos,²¹ „abych nepobýval v Níkopolí. Nepobývám tam. Je mi přikázáno, abych nepobýval v Athénách. Nepobývám v Athénách. Je mi přikázáno, abych nepobýval v Římě. Nepobývám v Římě. Je mi přikázáno, abych pobýval na malém a skalnatém ostrově Gyaros. Jdu a bydlím tam. Ale dům na Gyaru kouří. Bude-li kouř mírný, snesu to a zůstanu tam. Bude-li kouř přílišný, odejdu do domu, z něhož mě žádný tyran nebude moct vyhnat. Vždy mám na paměti, že dveře jsou otevřeny, že budu-li chtít, mohu vyjít ven a odebrat se do toho pohostinného domu, který je v každém čase otevřen celému světu; protože za mým nejspodnějším kusem prádla, za mým tělem, nemá nade mnou moc žádný živý člověk.“ Je-li vaše situace jako celek nepřijemná, říkají stoikové, jestliže vám připadá, že váš dům moc kouří, jděte za každou cenu pryč. Ale jděte pryč bez reptání, bez stěžování, bez naříkání. Jděte pryč klidní, spokojení, jásající, děkující bohům, kteří ze své nekonečné štědrosti otevřeli bezpečný a tichý přístav smrti, kdykoli ochotni přijmout nás z bouřlivého oceánu lidského života, kteří připravili toto posvátné, toto nedotknutelné, toto velké útočiště, vždy otevřené, vždy přístupné, naprosto mimo dosah lidského hněvu a nespravedlnosti, a dostatečně velké, aby pojalo jak všechny ty, kteří si přejí odebrat se do něj, tak ty, kteří si to nepřejí. Útočiště, které každému člověku odebírá jakoukoli záminku k naříkání nebo dokonce k představám, že v lidském životě může existovat zlo, kromě toho, kterým trpí kvůli vlastní pošetilosti a slabosti.

26 V těch několika zlomcích své filosofie, které se dochovaly až do naší doby, stoikové někdy mluví o odcházení ze světa s veselostí, a dokonce s lehkomyšlností, která by nás mohla vést, pokud budeme ty úryvky posuzovat samy o sobě, k domněnce, že si představovali, že rozhodně není nepatřičné, abychom tento svět opustili, kdykoli se nám zamane, svévolně a z rozmaru, na základě toho nejmenšího zklamání nebo tísně. „Když večeříš s takovým člověkem,“ říká Epiktétos,²² „stěžuješ si na dlouhé historky, které vypráví o svých mýsijských válkách. ‚A teď, přátelé,‘ říká, ‚když jsem vám řekl, jak jsem se vyznamenal na jednom místě, budu vám vyprávět, jak jsem byl na jiném místě obklíčen.‘ Když však nemáte náladu nechat se obtěžovat jeho dlouhými příběhy, nepřijímejte jeho pozvání na večeři. Jestliže takové pozvání přijmete, nemáte nejmenší nárok, abyste si na jeho dlouhé historky stěžovali. A stejně je to s tím, čemu říkáte zlo lidského života. Nikdy si nestěžujte na něco, čeho se vždy můžete zbavit vlastní-

²¹ *Diatribai Epiktétú (Rozpravy Epiktétovy)*, I.xxv.18–21. Smith zde spojil dvě poznámky o kouři, které jsou v originálu oddělené. Viz též ediční poznámku 47 v této části.

²² Viz *Diatribai Epiktétú (Rozpravy Epiktétovy)*, I.xxv.15–17. Poslední část Smithovy citace je víc parafráze než překlad.

mi silami.“ Avšak bez ohledu na tuto veselost a dokonce lehkomyšlnost vyjadřování byla podle stoiků možnost vzít si život nebo žít dál věcí toho nejmávnějšího a nejdůležitějšího přemýšlení. Nikdy bychom neměli opouštět život, dokud nás k tomu jasně nevyzve ta řídicí síla, která nás do něj původně postavila. My si však máme myslet, že nás k tomu vyzvala, nejen ve stanovených a nevyhnutelných obdobích lidského života. Kdykoli prozřetelnost té řídicí síly učiní naše celkové podmínky v životě spíše patřičným předmětem odmítnutí než volby, velké pravidlo, které nám dala pro řízení našeho jednání, po nás potom chce, abychom tento svět opustili. Potom se o nás může říci, že slyšíme vznešený a laskavý hlas té božské Bytosti, jak na nás jasně volá, abychom to udělali.

27 A právě na základě toho mohlo být podle stoiků povinností moudrého člověka, aby odešel ze světa, i když byl naprosto šťastný, zatímco naopak mohlo být povinností slabého člověka zůstat naživu, i když mu nutně bylo bídně. Jestliže v situaci moudrého člověka bylo víc okolností, které byly spíše přirozenými předměty odmítnutí než volby, celá situace se stala předmětem odmítnutí a pravidlo, které mu bohové dali pro řízení jeho jednání, vyžadovalo, aby si vzal život tak rychle, jak to konkrétní okolnosti umožnily. On však byl dokonale šťasten dokonce i během doby, kterou mohl považovat za náležitou, aby zůstal naživu. Svě štěstí neumístil do získání předmětů, které si zvolil, ani do vyhnutí se předmětům, které odmítl, ale do toho, že bude vždy s exaktní patřičností vybírat nebo odmítat; nikoli do úspěchu, ale do patřičnosti svého snažení a úsilí. Jestliže je naopak v situaci slabého člověka víc okolností, které jsou přirozenými předměty volby spíš než odmítnutí, je celá jeho situace předmětem volby a jeho povinností je zůstat naživu. Je však nešťastný, protože neví, jak ty okolnosti využít. I kdyby jeho karty byly vždy tak dobré, on neví, jak s nimi hrát, a nemůže si vychutnat žádné skutečné uspokojení ani během hry, ani v jejím výsledku, ať už by skončila jakkoli.²³

28 I když na patřičnost dobrovolné smrti, za určitých okolností, kladli stoikové asi větší důraz než jakákoli jiná skupina antických filosofů, přesto bylo toto učení vlastní všem, dokonce i mírumilovným a pohodlným epikurejcům. V době, v níž dosáhli vrcholu zakladatelé všech hlavních skupin antické filosofie, během peloponéské války a po mnoho let po jejím skončení, byly všechny různé řecké státy doma téměř nepřetržitě zneklidňovány těmi nejzuřivějšími politickými nesváry a v zahraničí byly zapleteny do těch nejkrvavějších válek, v nichž se každý snažil nejen o nadřazenost a nadvládu nad ostatními, ale o naprosté vyhlazení všech nepřátel nebo, což bylo neméně kruté, o jejich uvedení do nejbědnějšího ze všech stavů: zotročit je a prodávat je, muže, ženy i děti, jako stáda dobytka za nejvyšší cenu na trhu. Také nevelká rozloha většiny těchto států způsobovala, že pro každý z nich nebylo zcela nepravděpodobné, že i na něj může dopadnout ta rána, kterou buď on

²³ Viz Cicero, *De finibus bonorum et malorum* (O nejvyšším dobru a zlu), 3.c.18.

sám tak často možná skutečně zasadil, nebo kterou se alespoň pokoušel zasadit některým ze svých bližních. V tomto neuspořádaném stavu věcí nemohla ani naprostá nevinnost spojená s nejvyšším postavením a nejvýznamnějšími veřejnými službami dát nikomu jistotu. Dokonce ani doma, mezi svými vlastními příbuznými a spoluobčany, si nebyl jist, jestli nebude dnes nebo zítra kvůli převaze nějaké nepřátelské a fanatické skupiny odsouzen k nejkrutějšímu a nejpotupnějšímu trestu. Když byl zajat ve válce nebo když bylo dobyté město, jehož byl občanem, byl vystaven, pokud to šlo, stále většímu bezpráví a potupě. Ale každý člověk přirozeně, nebo spíš z nutnosti, přivyká svou fantazii na strasti, o nichž předpokládá, že jim ve své situaci může být často vystaven. Není možné, aby námořník často nemyslel na bouře, vraky lodí a ztroskotání na moři a na to, jak by se on sám asi cítil a jak jednal v takových situacích. Stejně bylo nemožné, aby řecký vlastenec nebo hrdina nepřivyká svou představitost na všechny různé pohromy, o nichž cítil, že jim může být vzhledem ke své situaci často, nebo spíš trvale, vystaven. Stejně jako si americký domorodec připravuje svou píseň smrti a uvažuje o tom, jak by měl jednat, jestliže padne do rukou svých nepřátel a ti ho budou chtít pomalu zabít v tom nejzdlouhavějším mučení a uprostřed urážek a posměchu všech diváků,²⁴ tak se řecký vlastenec nebo hrdina nemohl vyhnout tomu, aby se často v mysli nezabýval úvahami, co by asi vytrpěl a co by měl dělat ve vyhnanství, v zajetí, kdyby byl zotročen, vystaven mučení, odsouzen k smrti. Filozofové všech různých směrů však naprosto oprávněně zobrazují ctnost, tedy moudré, spravedlivé, odhodlané a umírněné jednání, nejen jako nejpravděpodobnější, ale jako jistou a neselhávající cestu ke štěstí dokonce i v tomto životě. Avšak toto jednání nemůže vždy zprostit osobu, která se jím řídí, všech neštěstí, která se v neustáleném stavu veřejných věcí vyskytují, a někdy může tyto osoby takovému neštěstí dokonce i vystavit. Řečí filozofové se proto snažili ukázat, že štěstí je buď úplně, nebo alespoň z velké míry nezávislé na osudu: stoikové říkali, že je tomu tak zcela, členové Akademie a peripatetické filosofické školy,²⁵ že je tomu tak z velké míry. Moudré, prozíravé a dobré jednání bylo v první řadě jednáním, které mělo velice pravděpodobně zajistit úspěch v každém druhu činnosti, a zadruhé i když ho mohl úspěch minout, přesto mysl nebyla ponechána bez útěchy. Ctnostný člověk se stále mohl radovat z úplného schválení ve svém vlastním srdci a stále mohl cítit, že jakkoli nepřívětivé mohou být vnější věci, uvnitř je naprostý klid, mír a harmonie. Obecně se také mohl utěšovat přesvědčením, že má lásku a úctu všech moudrých nestranných pozorovatelů, kteří budou rozhodně obdivovat jeho jednání i litovat jeho smůlu.

29 Titiž filozofové se současně snažili ukázat, že největší neštěstí, která se mo-

²⁴ Viz V.2.9 výše.

²⁵ Pokračovatelé Platóna (Akademie) a Aristotela (peripatetická škola).

hou v lidském životě stát, lze snášet snadněji, než jak si lidé běžně myslí. Snažili se ukázat radosti, z nichž se člověk může stále těšit, když se dostane do bídy, když je vypovězen do vyhnanství, když je vystaven bezpráví řvoucího davu, když mu život znepríjemňuje slepota nebo hluchota, na konci stáří, v případě blížící se smrti. Ukázali také, jaké úvahy by mohly přispět k zajištění jeho pevnosti při utrpení z bolesti nebo dokonce z mučení, v nemoci, v žalu ze ztráty dětí, ze smrti přátel a příbuzných atd. Těch několik útržků, které se nám dochovaly z toho, co antičtí filosofové napsali o těchto věcech, tvoří nejspíš jeden z nejpoučnejších a nejzajímavějších pozůstatků antiky. Kuráž a odvaha jejich teorií vytváří podivuhodný kontrast se skličujícím, naříkavým a ufnukaným tónem některých moderních systémů.²⁶

30 Ale zatímco se antičtí filosofové takto snažili naznačit každý důvod, který by mohl, jak říká Milton,²⁷ obrnit neústupné srdce tvrdohlavou trpělivostí jako trojitou ocelí, současně usilovně pracovali zejména na tom, aby přesvědčili své stoupence, že ve smrti není ani nemůže být nic zlého, a že pokud by se jejich situace kdykoli stala příliš obtížnou, aby ji i se svou pevností vydrželi, pak je lék po ruce, dveře jsou otevřeny a mohou beze strachu odejít, kdykoli budou chtít. Jestli za tímto světem neexistuje žádný jiný, říkají, smrt nemůže být zlá, a jestli jiný svět existuje, pak bohové musí být stejně i na tom druhém světě a spravedlivý člověk se nemusí bát žádného zla, když je pod jejich ochranou. Tito filosofové zkrátka chystali píseň smrti, mohu-li to tak říci, kterou by řečtí patrioti a hrdinové mohli za vhodných okolností využít. A myslím si, že musíme uznat, že ze všech různých skupin přichystali stoikové zdaleka nejstatečnější a nejvíce oduševnělou píseň.

31 Zdá se však, že sebevraždy u Řeků nebyly nikdy příliš obvyklé. Kromě Kleomena²⁸ si teď nemohu vybavit žádného známého řeckého patriota nebo hrdinu, který zemřel vlastní rukou. Smrt Aristomena²⁹ nastala dlouho před obdobím spolehlivé historie, stejně jako Aiásova.³⁰ Obvyklý příběh o smrti Themisto-

²⁶ Viz „ukňouraní a melancholictí moralisté“ v III.3.9 výše. Viz též dopis 163 z 14. srpna 1776 adresovaný Alexandru Wedderburnovi, v němž Smith říká, že se Hume staví ke smrti „s větší skutečnou odevzdaností ... než s jakou kdy zemřel jakýkoli ukňouraný křesťan s předstíranou odevzdaností do vůle boží“.

²⁷ *Ztracený ráj*, II.568–9. („...zbrojíc zavilé jich prsy urputnou trpělivostí, co trojím ocelelem.“ Přeložil Josef Jungmann. Nakladatel kněhupectví: I. L. Koreb, Praha, 1873.)

²⁸ Sebevraždu Kleomena, spartského krále, v roce 219 př. n. l. popsal Plútarchos, *Životopisy*, Kleomenés, 37.

²⁹ Smith si spletl Aristomena s Aristodámem, kteří byli oba messanští bájní hrdinové. Aristodámos bojoval v první válce proti Spartě (8. století př. n. l.), Aristomenés ve druhé válce (7. století). O sebevraždě Aristodáma píše Pausaniás, IV.13; v IV.24 se zmiňuje o Aristomenéově smrti jako o přirozené události, která nastala po jeho nemoci.

³⁰ Aiás (lat. Ajax), syn Telamóna, jeden z řeckých vůdců v Homérově *Iliadě*. Pozdější básníci vyprávějí příběh, že se zbláznil, zabil stádo ovcí, protože si myslel, že jsou to nepřátelé, a pak zabil sebe.

kla,³¹ ačkoli spadá do tohoto období, nese znaky těch nejromantičtějších výmyslů. Ze všech Řeků, jejichž život popsal Plútarchos, se zdá být jediným, kdo zemřel tímto způsobem, Kleomenés. Therámenés, Sókratés i Fókión,³² kterým určitě nechyběla odvaha, strpěli, aby byli posláni do vězení, a smířlivě podstoupili smrt, k níž je odsoudila nesnášenlivost spoluobčanů. Udatný Eumenés dopustil, aby byl svými vlastními vzpurnými vojáky vydán nepříteli Antigonovi a umořen hladem k smrti, aniž se pokusil o jakýkoli odpor.³³ Statečný Filopoimén dopustil, aby byl zajat Messéňany, byl uvržen do žaláře, a předpokládá se, že byl ve vězení otráven.³⁴ Říká se, že několik filosofů opravdu zemřelo tímto způsobem, ale jejich životopisy byly napsány tak směšně, že většine příběhů, které jsou o nich vyprávěny, nelze příliš věřit. Tři různé zprávy byly podány o smrti stoického filosofa Zénóna. Jedna říká, že poté, co se v nejdokonalejším zdraví dožil devadesáti osmi let, cestou do své školy náhodou upadl; a ačkoli se mu nestalo nic jiného, než že si zlomil nebo vykloubil jeden prst, udeřil hlavou o zem a – slovy Eurípidovy Niobé – řekl: *Už jdu, proč mě voláte?* Okamžitě šel domů a oběsil se.³⁵ Člověk by si myslel, že v tak vysokém věku mohl mít trochu víc trpělivosti. Jiná zpráva říká, že se ve stejném věku a v důsledku téže nehody umořil k smrti hladem.³⁶ Třetí zpráva říká, že ve věku sedmdesáti dvou let zemřel přirozenou smrtí. Tato zpráva je z těch tří zdaleka nejpravděpodobnější a je také podporována svědectvím současníka, který měl určitě nejlepší možnost, aby byl dobře informován, Perseem,³⁷ který byl původně otrokem a poté Zénónovým přítelem a žákem. První zpráva pochází od Apollónia z Tyru,³⁸ který dosáhl vrcholu v době císaře Augusta, dvě stě až tři sta let po Zénónově smrti. Nevím, kdo je auto-

³¹ Athénský státník, velitel loďstva, které porazilo Peršany v bitvě u Salamíny v roce 480 př. n. l. V pozdějších politických sporech byl vyobcován z Athén a zemřel v Malé Asii. Thúkydídés, I.138, říká, že jeho smrt byla následkem nemoci, ale zmiňuje i pověsti, že spáchal sebevraždu.

³² Všichni tři byli odsouzeni k smrti v Athénách, kde trest smrti spočíval ve vypití poháru bolehlavu. Therámenés, jeden z „třiceti tyranů“ z roku 404 př. n. l., byl obviněn z velezrady. Sókratés byl v roce 399 př. n. l. obviněn z toho, že „neuznává státem uznávané bohy a kazí mládež“. Fókión, vojevůdce a státník, který propagoval spolupráci s Makedoňany, byl roku 318 př. n. l. obžalován z velezrady a odsouzen.

³³ Eumenés a Antigonos vládli částem Asie po smrti Alexandra Velikého. Antigonos porazil Eumena a dal ho popravit v roce 316 př. n. l. Smith odkazuje na Plútarcha, *Životopisy*, Eumenés, 17-19, ale zapomněl, že po vyhladovění byl Eumenés nakonec násilně zabit.

³⁴ Filopoimén z Megalopole, osmkrát byl vojevůdcem achájského spolku, byl zajat Messéňany v roce 182 př. n. l. a byl mu podán jed v nápoji. Smith odkazuje na Plútarcha, *Životopisy*, Filopoimén, 18–20.

³⁵ Diogenés Laertios, VII.28, ale příběh končí, že se Zénón uskrtil (nikoli oběsil). Ztracená hra *Niobé*, z níž Zénón cituje, byla pravděpodobně od Tímothea (Johann August Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 51), nikoli od Eurípida.

³⁶ Lúkiános, *Macrobioi*, 19; viz Diogenés Laertios, VII.31.

³⁷ O Perseovi uvádí Diogenés Laertios, VII.28, že jednoduše řekl, že Zénón přišel do Athén, když mu bylo 22 let, a zemřel, když mu bylo 72.

³⁸ Diogenés Laertios uvádí, že Apollónios řekl, že Zénón vedl svou školu 58 let (v rozporu s údaji uváděnými Perseem), ale přímo nepřipisuje Apollóniovi zprávu o Zénónově smrti v 98 letech.

rem druhé zprávy. Apollónios, který byl sám stoikem, si pravděpodobně myslel, že by zakladateli učení, které tolik mluví o dobrovolné smrti, dělalo čest umřít tímto způsobem vlastní rukou. Ačkoli se o literátech po jejich smrti mluví často více než o největších vladařích a státnících téže doby, jsou za svého života obecně tak neznámí a nevýznamní, že jejich příhody prakticky nejsou zaznamenány soudobými historiky. Zdá se, že dějepisci, kteří tvoří v následujících stoletích, aby ukojili zvědavost publika a protože nemají autentické materiály, které by podpořily nebo vyvrátily jejich vyprávění, často upravují tyto příběhy podle vlastní fantazie a téměř vždy s velkou příměsí podivuhodných událostí. V tomto konkrétním případě se zdá, že podivuhodné, i když nepodporováno žádnými znalci, převážilo nad pravděpodobným, ačkoli podporovaným těmi nejlepšími. Diogenés Laertios jednoduše dává přednost Apollóniově verzi. Zdá se, že jak Lúkiános, tak Lactantius věří verzi o vysokém věku a násilné smrti.³⁹

- 32 Ukazuje se, že tato móda dobrovolné smrti byla mnohem více rozšířena mezi hrdými Římany než mezi živými, duchaplnými a úslužnými Řeky. Dokonce i u Římanů se zdá, že tato móda nevznikla v počátečních a – jak se nazývají – ctnostných letech republiky. Všeobecně známý příběh o smrti Regula,⁴⁰ i když je pravděpodobně smyšlený, by býval nikdy nemohl být vymyšlen, kdyby se předpokládalo, že na toho hrdinu může dopadnout hanba kvůli tomu, že trpělivě snášel mučení, kterému ho prý Kartáginci podrobili. Obávám se, že v pozdějších dobách republiky by s takovým podrobením určitá hanba spojena byla. V různých občanských válkách, které předcházely konci republiky, mnoho významných mužů ze všech svářících se stran raději zvolilo smrt vlastní rukou, než aby padli do rukou nepřátel. Catonova smrt, která byla oslavovaná Ciceronem a kritizovaná Caesarem⁴¹ a která se stala předmětem velice vážného sporu mezi dvěma snad nejznamenitějšími obhájci, jaké kdy svět spatřil, dala této metodě umírání pečeť lesku, kterou si, jak se zdá, zachovala po několik následujících století. Ciceronovo řečnické umění převyšovalo Caesarovo. Obdivná strana nabyla nad kritiky výrazně vrchu a milovníci svobody po mnoho dalších století vzhlíželi ke Catonovi jako k nejposvátnějšímu mučedníkovi republikánské strany. Vůdce strany může, jak si všiml kardinál de Retz, dělat, co se mu zachce; dokud

³⁹ Lúkiános, *Macrobioi*, 19, podporuje verzi o smrti hladem z vlastní vůle v 98 letech, nikoli o „násilné“ smrti. Lactantius, *Divinae institutiones*, III.18, a *Epitome*, 34(39), zahrnuje Zénóna do seznamu antických filosofů, kteří spáchali sebevraždu; neříká nic o věku a jeho slova nutně nemusí znamenat násilnou smrt.

⁴⁰ Marcus Atilius Regulus, velitel římské armády bojující proti Kartágu v první punské válce. Po překvapujícím úspěchu byl v roce 255 př. n. l. poražen a zajat. Podle nespolehlivé pozdější tradice byl v roce 250 př. n. l. vyslán Kartáginci do Říma, aby navrhl mírové podmínky nebo výměnu zajatců, ale sám odrazil senát, aby návrhy nepřijímal, a dobrovolně se vrátil do Kartága, kde byl mučen a zabit.

⁴¹ Marcus Porcius Cato Mladší Uticensis (95–46 př. n. l.) spáchal sebevraždu po porážce republikánských sil Iuliem Caesarem v Africe. Cicero napsal chvalořeč ve svém spise *Cato a Caesar* odpověděl spisem *Anticato*.

si udržel důvěru svých vlastních přátel, nikdy nemůže udělat nic špatně.⁴² To je výrok, o jehož pravdivosti se Jeho Eminence měla několikrát příležitost sama přesvědčit. Zdá se, že Cato přiřadil ke svým ostatním ctnostem také tu, že byl znamenitým společníkem u láhve. Jeho nepřátelé ho nařkli z opilství, ale kdokoli Catonovi tuto nectnost vyčítal, zjistil, uvádí Seneca, že je snazší dokázat, že opilství je ctnost, než že by Cato byl závislý na nějaké nectnosti.⁴³

33 Zdá se, že v době císařství byla tato metoda umírání dlouhou dobu ve velké módě. V Pliniových listech⁴⁴ najdeme zprávu o několika osobách, které se rozhodly zemřít tímto způsobem spíše z marnivých a okázalých důvodů než z důvodů, které by připadaly skutečné a nevyhnutelné dokonce i střízlivým a prozíravým stoikům. Zdá se, že dokonce i ženy, které jsou v přizpůsobení se módě sotvakdy pozadu, si určitě často vybraly, naprosto zbytečně, tento způsob smrti a podobně jako ženy v Bengálsku doprovázely za určitých okolností své manžely do hrobu. Rozšíření této módy určitě způsobilo mnoho úmrtí, ke kterým by jinak nedošlo. Avšak veškerá zkáza, kterou dokázalo způsobit toto pravděpodobně největší vzepětí lidské marnivosti a nestydatosti, nebyla nejspíš nikdy příliš velká.

34 Vypadá to, že princip sebevraždy, princip, který by nám za určitých okolností říkal, abychom považovali násilný čin za předmět chvály a schválení, je plně filosofickou vychytralostí.⁴⁵ Zdá se, že nás příroda ve svém zdravém stavu nikdy nepobízí k sebevraždě. Skutečně existuje určitý druh melancholie (nemoc, jejímž objektem je naneštěstí lidská povaha – vedle ostatních neštěstí, která ji potkávají), která se zdá být doprovázena tím, co lze nazvat neodola-

⁴² Smith se mylí; kardinál de Retz toto neřekl, ačkoli udělal o stranách a jejich vůdcích několik jiných poznámek (některé se od této příliš nelišily, jiné jí spíše protřečily).

⁴³ Seneca, *O duševním klidu* (*De tranquillitate animi*; *Dialogi*, kniha IX), xvii.9.

⁴⁴ Plinius psal v *Dopisech*, I.12, o Corelliu Rufovi, který spáchal sebevraždu, když trpěl nevléčitelnou nemocí; v III.16 o Arrii, která se probodla, když byl její manžel Paetus odsouzen k smrti, a pobízela ho, aby ji následoval, slovy „Paete, to nebolí“; a v VI.24 o starším páru, který se na podnět ženy utopil, protože manžel měl vředy na přirození. Eckstein (ii.589) cituje tyto úryvky jako možné odkazy, ale myslí si, že neodpovídají Smithovu pohrdavému komentáři. Smith měl na mysli přinejmenším druhé dva případy, odtud poznámka o „ženách“ v následující větě. Velice pravděpodobně si myslel, že žádána z těchto sebevražd neměla „skutečný a nevyhnutelný“ důvod a že Arriina poslední slova jsou „marnivá a okázalá“. Některé Pliniové poznámky k prvním dvěma případy naznačují nepřilíš odlišný pohled.

⁴⁵ Pravděpodobně odkaz na Humovu esej *Of Suicide* publikovanou po jeho smrti v neautorizovaném vydání a připsanou Humovi v letech 1784 a 1789. Smithova rozprava o sebevraždě v této kapitole byla napsána pro 6. vydání TMS. Bonar, *Catalogue I*, 53 (zopakováno v *Catalogue 2*, 90) navrhuje a Eckstein, ii.589, rozhodně schvaluje, že toto líčení bylo „odpovědí“ na Huma. To je pravda, co se týče Smithova odmítání tvrzení, že sebevražda může být chvályhodná, ale v jiných ohledech nikoli. Smith vychází z Huma, když říká, že sebevražda je běžně způsobena melancholií, a když trvá na tom, že by (v rozporu s tehdejší názorem a praxí, jak poznamenal Eckstein) sebevražda neměla být považována za zločin.

telnou chutí k sebezničení. Je známo, že tato nemoc často dožene své ubohé oběti, nejednou v situaci, kdy jsou v největším vnějším rozkvětu, a někdy také přes skutečné a hluboce vštípené náboženské cítění, k této zkázonosné krajnosti. Nešťastné osoby, které zemřou tímto bídným způsobem, nejsou patřičnými objekty pro výtky, ale pro soustrast. Pokoušet se je trestat, když už jsou za hranicí lidského potrestání, je stejně nesmyslné, jako nespravedlivé. Ten trest může dopadnout pouze na jejich pozůstalé přátele a příbuzné, kteří jsou vždy naprosto nevinní a pro něž musí být ztráta přítele takovým hanebným způsobem vždy sama o sobě velice těžkou pohromou. Příroda nás ve svém zdravém stavu nabádá, abychom se za všech okolností vyhnuli utrpení a abychom se mu za mnoha okolností bránili, i když to přinese riziko nebo dokonce jistotu, že při té obraně zahyneme. Ale když jsme se utrpení ani nedokázali ubránit, ani jsme při tom bránění nezahynuli, zdá se, že nás žádný přirozený princip, žádný ohled na schválení předpokládaného nestranného pozorovatele, na soud člověka, jenž přebývá v našem srdci, nevyzývá, abychom mu unikli tím, že se zabijeme. K tomuto řešení nás žene pouze vědomí vlastní slabosti, vlastní neschopnosti snášet tu pohromu s náležitou kuráží a nepoddajností. Nevzpomínám si, že bych někdy četl nebo slyšel o nějakém americkém domorodci, který by se ve chvíli, kdy byl zajat nějakým nepřátelským kmenem, rozhodl pro sebevraždu, aby se vyhnul tomu, že bude poté vydán smrti v mukách a uprostřed urážek a posměchu nepřátel. Založí svou slávu na tom, že bude to mučení odvážně snášet a že bude urážky oplácet desetinásobným pohrdáním a posměchem.

35 Toto pohrdání životem a smrtí a současně úplné podrobení se příkazu Prozřetelnosti a na druhé straně naprostá spokojenost s každou událostí, kterou může přinést proud lidských záležitostí, to může být považováno za dvě základní doktríny, na nichž spočívala celá stavba stoické morálky. Nezávislý a oduševnělý, ale často neotesaný Epiktétos může být považován za velkého apoštola první z těchto doktrín, mírný, lidský a laskavý Antonius⁴⁶ té druhé.

36 Osvobozený Epafródítův otrok, který byl v mládí vystaven neomalenosti krutého pána, ve zralejším věku kvůli žárlivosti a rozmaru Domitiana vyhnán z Říma a z Athén a přinucen pobývat v Níkopolu a který mohl každou chvíli očekávat, že ho tentýž tyran pošle na ostrov Gyaros nebo třeba na smrt,⁴⁷ si mohl

⁴⁶ Marcus Aurelius Antonius.

⁴⁷ Epiktétos byl otrok a potom propuštěnec Epafródita a propuštěnec a tajemník Nerona. Při psaní o „krutém pánovi“ (což se nemusí nutně vztahovat na Epafródita) má Smith na mysli (pochybně) Kelsovo vyprávění (Órigenés, *Proti Kelsovi/Kata Kelsú*, VII.53), že Epiktétovi zlomil jeho pán nohu. Když roku 89 n. l. císař Domitianus vypověděl filosofy z Říma, Epiktétos odešel žít do Níkopole (Aulus Gellius, XV.11). Není žádný důvod, abychom se domnívali, že tam byl „přinucen“ žít, že byl vypovězen také z Atén nebo že mu hrozilo odeslání na Gyaros (ostrov, který římscí císaři používali jako místo vypovězení). Smith vyčetl příliš mnoho z citátu z Epiktéta v odst. 25 této kapitoly.

zachovat svůj klid pouze tím, že ve své mysli pěstoval to největší pohrdání lidským životem. Nikdy tolik nejásá a jeho výmluvnost také není nikdy tak živá, jako když líčí marnost a nicotnost všech radostí a bolestí života.

37 Dobromyslný císař, absolutní vládce celé civilizované části světa, který určitě neměl žádný důvod, aby si stěžoval, kam ho život postavil, má potěšení z vyjádření své spokojenosti s normálním během věcí a z poukazování na krásu dokonce i tam, kde obyčejní pozorovatelé žádnou nevidí. Existuje patřičnost a dokonce okouzlující krása ve stáří stejně jako v mládí, všímá si,⁴⁸ a slabost a sešlost stáří patří k přírodě stejně, jako rozkvět a síla mládí. Také smrt ukončuje stáří stejně náležitě, jako mládí ukončuje dětství a dospělost mládí. Jako často říkáme, poznamenává při jiné příležitosti,⁴⁹ že lékař nařídil nějakému člověku jízdu na koni nebo chladné koupele nebo chodit bos, tak bychom měli říci, že Příroda, ten velký průvodce a lékař vesmíru, takovému člověku nařídila chorobu nebo amputaci končetiny nebo ztrátu dítěte. Na základě předpisu obyčejného lékaře spolyká člověk mnoho hořkých léků a podstoupí mnoho bolestivých operací. Avšak z velmi nejisté víry, že to může vést ke zdraví, se člověk všemu rád podřídí. Stejně může pacient doufat, že ty nejtrpčí předpisy velkého Lékaře přírody přispějí k jeho zdraví, k jeho konečnému rozkvětu a štěstí. A může být naprosto ujištěn, že nejen přispějí, ale že jsou nepostradatelné pro jeho zdraví, pro blahobyt a štěstí vesmíru, k podporování a rozvoji velkého Jupiterova plánu. Kdyby tomu tak nebylo, vesmír by je býval nikdy nestvořil, jeho vševědoucí strůjce a průvodce by jim nikdy nedovolil, aby se udály. Tak jak všechny, i ty nejmenší koexistující části vesmíru se k sobě navzájem přesně hodí a všechny přispívají k vytvoření jednoho nesmírného a spojeného systému, stejně všechny, i ty zjevně nejméně důležité z postupných událostí, které následují jedna po druhé, tvoří části, a nezbytné části, velkého řetězu událostí a důsledků, který nemá začátek a který nebude mít konec. A jak všechny nutně vyplývají z původního uspořádání a záměru celku, tak jsou všechny bytostně nutné nejen pro jeho rozkvět, ale i pro jeho pokračování a zachování. Kdokoli se upřímně nechopí všeho, co se mu přihodí, kdokoli lituje, že ho to postihlo, kdokoli si přeje, aby ho to nebylo postihlo, ten si do té míry, do jaké záleží na něm, přeje zastavit pohyb vesmíru, přerušit ten velký řetěz navazujících událostí, na základě jehož vývoje může pokračovat a být zachován sám ten systém, a kvůli své malé výhodě uvést celý stroj světa do nepořádku a rozrušit ho. „Ó světe,“ říká na jiném místě,⁵⁰ „mně vyhovují všechny věci, které vyhovují tobě. Pro mě není nic moc brzo ani moc pozdě, co je pro tebe v pravou chvíli. Všechno, co se urodí v tvých ročních dobách, je pro mě ovocem. Z tebe jsou všechny věci, v tobě jsou všechny věci,

⁴⁸ Viz Marcus Aurelius Antonius, *Hovory k sobě (Ta eis heauton)*, III.2, IX.3.

⁴⁹ V.8.

⁵⁰ IV.23

pro tebe jsou všechny věci. Člověk říká: ó, milované město Kekropovo.⁵¹ Neměl by však říci: ó, milované město Boží?“

38 Z těchto nejvznešenějších doktrín se stoikové, nebo alespoň někteří ze stoiků, snažili odvodit všechny své paradoxy.

39 Stoický mudrc se snažil ztotožnit se s pohledem velkého Správce vesmíru a vidět věci ve stejném světle, v jakém ho zřela ta božská Bytost. Ale pro velkého Správce vesmíru byly všechny různé události, které si běh jeho prozřetelnosti zamlouval zplodit – jak to, co nám připadá úplně nejmenší, i to, co nám připadá největší, například splasknutí bubliny i výbuch světa, jak říká Alexander Pope⁵² –, úplně rovnocenné, byly stejnými částmi toho velkého řetězu, který předurčil z úplně věčnosti, byly stejně důsledkem téže neomylné moudrosti, téže všeobecné a neomezené blahovůle. Podobně byly všechny ty různé události naprosto rovnocenné pro stoického mudrce. V průběhu těch událostí mu ovšem bylo přiděleno malé oddělení, v rámci něhož mohl trochu vést a řídit. V tomto oddělení se snažil jednat tak patřičně, jak jen mohl, a řídit se pokyny, které mu, jak chápal, byly předepsány. Ale neměl obavy ani vášnivý zájem ani o úspěch, ani o zklamání svého nanejvýš svědomitého snažení. Největší rozkvět i naprosté zničení toho malého oddělení, toho malého systému, který byl do určité míry svěřen do jeho péče, mu byly naprosto lhostejné. Kdyby ty události bývaly záležely na něm, byl by jednu vybral a jinou zamítnul. Ale protože na něm nezáležely, věřil vyšší moudrosti a byl naprosto spokojen, že ta událost, ke které došlo, ať už to bylo cokoli, byla právě tou událostí, kterou by si on sám nejopravdověji a nejvroucněji přál, kdyby býval znal všechny souvislosti a závislosti věcí. Ať pod vlivem a vedením těch principů udělal cokoli, bylo to stejně dokonalé, a když natáhl prst – abych dal příklad, který běžně používali –, udělal stejně chvályhodný čin, který si zasloužil stejně uznání a obdiv, jako když ve službách vlasti položil život. Protože pro velkého Správce vesmíru bylo to největší i to nejmenší vynaložení sil – vytvoření i zničení světa, vytvoření i zničení bubliny – stejně snadné, stejně obdivuhodné a stejně to byl důsledek téže božské moudrosti a blahovůle. A tak to, co bychom nazvali velkým činem, nevyžadovalo pro stoického mudrce větší vypětí sil než nějaký malý čin, bylo to stejně snadné, bylo to založeno na stejných principech, nebylo to v žádném případě chvályhodnější, nezasloužilo si to vyšší míru schvalování ani obdivu.

40 Tak jako všichni, kteří dosáhli tohoto stavu dokonalosti, byli stejně šťastní, stejně všichni, kterým k němu chyběl sebemenší krůček, byli stejně nešťastní bez ohledu na to, jak blízko se k tomu dokonalému stavu přiblížili. Tak jako člověk, který je jen pár centimetrů pod hladinou vody, říká, nemůže dýchat víc než ten, který je pod ní stovky metrů, stejně člověk, který úplně neovládl všechny

⁵¹ Athény, údajně byly založeny Kekropem.

⁵² *Essay on Man*, I.90.

své soukromé, stranické a sobecké emoce, který nejoprávněněji touží po všem jiném, jen ne po úplném štěstí, který se úplně nevynořil z té bezedné hlubiny bídy a nepořádku, do níž ho zatahla snaha po uspokojení soukromých, stranických a sobeckých emocí, nemůže více dýchat volný vzduch svobody a nezávislosti, nemůže si více užívat bezpečí a štěstí mudrce než ten, kdo byl od takové situace nejvzdálenější. Tak jak jsou všechny činy moudrého člověka dokonalé a stejně dokonalé, tak jsou všechny činy člověka, který nedosáhl této nejvyšší moudrosti, špatné a – jak tvrdili někteří stoikové – stejně špatné. Stejně jako jedna pravda nemůže být pravdivější než jiná, ani jedna nepravda nepravdivější než druhá, tak úctyhodný čin nemůže být úctyhodnější, ani hanebný čin hanebnější než nějaký jiný. Stejně jako při střelbě na značku ten, kdo ji mine o pár palců, ji mine stejně jako ten, kdo ji mine o sto stop, tak člověk, který jedná nepatříčně a bez dostatečných příčin tehdy, když nám to připadá naprosto nedůležité, je vinen stejně jako ten, který tak jedná v něčem, co nám připadá nanejvýš důležité; například člověk, který zabil kohouta, nepatříčně a bez dostatečného důvodu, a ten, který zabil svého otce.

41 Jestliže první z těchto dvou paradoxů vypadá poměrně násilně, ten druhý je zjevně příliš nesmyslný, než aby si zasloužil jakoukoli vážnou pozornost. Je opravdu tak hloupý, že si člověk téměř nemůže pomoci, aby ho nepodezíval, že tu do určité míry muselo dojít k nepochopení nebo ke zkreslení. V každém případě se mi nechce věřit, že by takoví muži jako Zénón a Kleanthés,⁵³ muži, o nichž se říká, že měli nejjednodušší a zároveň nejdokonalejší vyjadřování, mohli být autory kteréhokoli z těchto dvou nebo větší části ostatních stoických paradoxů, které jsou obecně pouhým neomaleným slovíčkařením a dělají tak malou čest jejich systému, že už je nebudu vysvětlovat. Mám sklon k tomu, připsat je spíše Chrýsippovi,⁵⁴ který sice byl žákem a následovníkem Zénóna a Kleantha, ale který – na základě všeho, co se o něm dochovalo do dnešních dnů – byl asi pouhým dialektickým pedantem bez jakéhokoli vkusu nebo vytříbenosti. On mohl být prvním, kdo redukoval jejich učení na dogmatický a technický systém umělých definic, kategorií a podkategorií, možná jeden z nejučinnějších prostředků pro udušení jakékoli míry zdravého rozumu, který by snad byl v nějaké mravní nebo metafyzické doktríně. Lze velice snadno uvěřit, že takový člověk chápal příliš doslova některé oduševnělé výrazy svých mistrů v popisu štěstí dokonale ctnostného člověka i neštěstí každého, komu tento povahový rys chyběl.

42 Zdá se, že stoikové obecně připouštěli, že i v těch, kteří nedosáhli dokonalé ctnosti a štěstí, může být určitý stupeň schopností. Ty schopné rozdělovali do různých tříd podle stupně jejich dokonalosti, a nedokonalé ctnosti, o nichž předpokládali, že je tito lidé dokážou používat, nenazývali charakterností,

⁵³ Kleanthés stál po Zénónovi v čele stoické filosofické školy.

⁵⁴ Třetí scholarcha stoické školy.

ale slušným chováním, způsobilostí, slušným a patřičným jednáním, kterému může být přiřazen hodnověrný nebo nepochybný důvod, což Cicero vyjádřil latinským slovem *officia* a Seneca, myslím, že přesněji, slovem *convenientia*. Zdá se, že teorie těchto nedokonalých, ale dosažitelných ctností dala základ tomu, co můžeme nazývat praktickou stoickou mravoukou. Je jí věnován Ciceronův spis *O povinnostech*⁵⁵ a říká se, že jí byl věnován ještě spis Marka Bruta, který se ale ztratil.⁵⁶

43 Zdá se, že úmysl a systém, které Příroda nastínila pro naše jednání, jsou zcela odlišné od systému, který poskytla stoická filosofie.

44 Podle Přírody události, které bezprostředně ovlivňují to malé oddělení, ve kterém my sami máme malou možnost vedení a řízení, které bezprostředně ovlivňují nás, naše přátele, naši vlast, jsou události, které nás nejvíce zajímají a které v největší míře vyvolávají naše touhy i nechutě, naše naděje i strachy, naše radosti i starosti. Pokud by tyto emoce byly příliš prudké, k čemuž mají velký sklon, pak Příroda poskytuje náležitý lék a nápravu. Skutečná nebo i jen pomyslná přítomnost nestranného pozorovatele, vliv člověka ve vlastním srdci, je vždy po ruce, aby tyto emoce ztlumila na patřičnou míru.

45 Pokud by bez ohledu na to nejsvědomitější vynaložení úsilí všechny události, které mohou ovlivnit toto malé oddělení, vedly k nanejvýš nešťastným a neblahým koncům, Příroda nás v žádném případě nenechala bez útěchy. Tato útěcha může být čerpána nejen z úplného schválení člověka v srdci, ale – je-li to možné – z ještě vznešenějšího a ušlechtilějšího principu, z pevného spolehnutí se na tu laskavou moudrost, která řídí všechny události v lidském životě, a z uctivého podřízení se jí. Můžeme si být jisti, že tato moudrost by nikdy nestrpěla, aby k těm neštěstím došlo, pokud by nebyly naprosto nezbytné pro dobro celku.

46 Příroda nám nestanovila, že by takovéto hloubání pro nás mělo být velkou dřinou a celoživotním zaměstnáním. Pouze nás na něj upozornila jako na útěchu v neštěstí. Stoická filosofie ho předepisuje jako velkou dřinu a celoživotní zaměstnání. Tato filosofie nás učí, abychom se vážně a starostlivě nezabývali žádnými událostmi, které se netýkají dobrého stavu naší mysli, patřičnosti toho, jak vybíráme a odmítáme, s výjimkou těch, které se týkají oddělení, kde ani nemáme, ani bychom neměli mít žádnou možnost vedení a řízení, oddělení velkého Správce vesmíru. Naprostou netečností, kterou nám předepisuje, snahou nejen ztlumit, ale vymýtit všechny soukromé, stranické a sobecké city, tím, že nám nedovolí pocítit ke všemu, co může nás, naše přátele, naši vlast potkat, ani sympatické a zeslabené emoce nezúčastněného pozorovatele, se nás snaží učinit

⁵⁵ *De officiis*.

⁵⁶ O Marku Iuniu Brutovi, který se zúčastnil vraždy Iulia Caesara, píše Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* (kniha XV), 95.45, že napsal dílo s názvem *περί καθήκοντος* (*O povinnostech*). Dva pozdější gramatici, Charisius a Priscianus, ho citují pod latinským jménem *De officiis*.

naprosto netečnými a lhostejnými k úspěchu či nezdaru všeho, co nám Příroda přidělila jako tu pravou práci a celoživotní zaměstnání.

47 Dá se říci, že filosofické úvahy, ačkoli mohou pokazit a zmást porozumění, nikdy nemohou zničit nezbytnou souvislost, kterou Příroda vytvořila mezi příčinami a jejich důsledky. Příčiny, které přirozeně vyvolávají naše touhy a nechtě, naše naděje i strachy, naše radosti i starosti, bez ohledu na všechny úvahy stoiků nepochybně vyvolají v každém jednotlivci, v závislosti na míře jeho skutečné citlivosti, náležité a nevyhnutelné důsledky. Avšak soudy člověka v našem srdci mohou být těmito úvahami značně ovlivněny a tento velký podnájemník jimi může být učen, aby se pokusil zastrašit všechny naše soukromé, stranické a sobecké city do víceméně naprostého klidu. Usměrnovat soudy tohoto podnájemníka je důležitý úkol všech morálních systémů. Nelze pochybovat, že stoická filosofie měla značně velký vliv na povahu a jednání jejích stoupenců a že i když je někdy možná naváděla ke zbytečnému násilí, její základní snahou bylo podnítit je k činům, které se vyznačovaly největší hrdinskou velkomyslností a velice rozsáhlou blahovůlí.

48 IV. Vedle těchto antických systémů existuje několik moderních systémů, podle nichž ctnost spočívá v patřičnosti nebo v přiměřenosti citu, na jehož základě jednáme, ve vztahu k příčině nebo k předmětu, které ho vyvolávají. Systém Samuela Clarka,⁵⁷ který klade ctnost do jednání v souladu se vztahy mezi věcmi, do usměrnování našeho chování na základě souladu či nesouladu, které mohou existovat v užití určitého jednání na určité věci nebo na určité vztahy; systém Williama Wollastona,⁵⁸ který ji klade do jednání v souladu s pravdou věcí, v souladu s jejich skutečnou povahou a podstatou, nebo v nakládání s nimi podle toho, čím skutečně jsou, a ne podle toho, čím nejsou; a systém lorda Shaftesburyho,⁵⁹ který ji klade do udržení a patřičného vyvážení citů a do toho, že žádnému citu nedovolíme jít za patřičnou oblast zájmů, jsou všechny více či méně nepřesnými popisy téže základní myšlenky.

49 Žádný z těchto systémů nedává, a ani nepředstírá, že by dával, přesné a jasné měřítko, kterým může být tato vhodnost či patřičnost citů určována nebo posuzována. Takové přesné a jasné měřítko nelze najít nikde jinde, jen v sympatických citech nestranného a dobře informovaného pozorovatele.

⁵⁷ Samuel Clarke; viz VII.i.3, pozn. pod čarou 3.

⁵⁸ William Wollaston (1660–1724), *Religion of Nature delineated*, I; Raphael, *Britští moralisté 1650–1800*, § 274–90.

⁵⁹ Anthony Ashley Cooper, třetí hraběte z Shaftesbury (1671–1713). Jeho pohled konkrétně na ctnost je uveden v *Inquiry concerning Virtue*, I.ii.3; Raphael, *Britští moralisté*, § 200–2. Smithova interpretace Shaftesburyho pohledu je sporná. Je to snad způsobeno špatným pochopením Shaftesburyho formální definice ctnosti v *Inquiry*, I.iii.1 jako „jistě správné dispozice nebo úměrného citu myslící bytosti ohledně mravních předmětů dobra a zla“. „Úměrný cit“ zde znamená cit úměrný mravním předmětům nebo vhodný pro ně, ale Smith si možná myslil, že se to vztahuje na vzájemné vyvážení jednotlivých citů.

50 Vedle toho nemůže být pochyb, že popis ctnosti, který každý z těchto systémů poskytuje, nebo alespoň chce nebo zamýšlí poskytnout, protože někteří z moderních autorů se nevyjadřují příliš šťastně, je docela správný v tom rozsahu, který zahrnuje. Neexistuje ctnost bez patřičnosti, a kdekoli existuje patřičnost, tam je nárok na určitou míru schválení. Ale tento popis je přesto nedokonalý. Neboť i když je patřičnost základní složkou každého ctnostného jednání, často není jedinou složkou. Dobročinné jednání má v sobě ještě jinou hodnotu, na jejímž základě se ukazuje, že si nezaslouží jen schválení, ale i odměnu. Žádný z těch systémů jednoduše ani dostatečně nevysvětluje ten nejvyšší stupeň úcty, který – jak se zdá – takovému jednání náleží, ani tu rozmanitost citů, kterou přirozeně vyvolává. Ani popis nectnosti není dokonalejší. Neboť i když je obdobně nepatřičnost nutnou složkou každého špatného jednání, není to vždy složka jediná, a často je i v naprosto neškodném a nevýznamném jednání ta nejvyšší míra nesmyslnosti a nepatřičnosti. Dobře rozvážené jednání se škodlivým záměrem vůči těm, s nimiž žijeme, má vedle své nepatřičnosti ještě jinou zápornou vlastnost samo o sobě, a na jejím základě se ukazuje, že si zaslouží nejen mravní odsouzení, ale i trest a být předmětem nejen pouhé nelibosti, ale nevole a pomsty. A žádný z těch systémů jednoduše ani dostatečně nevysvětluje ten nejvyšší stupeň znechucení, jaký vůči takovému jednání cítíme.

O těch systémech, v nichž ctnost spočívá v prozíravosti

- 1 Nejstarším ze systémů, které kladou ctnost do prozíravosti a z nichž se nám dochovaly nějaké podstatné zbytky, je systém Epikúrovů. O Epikúrovi se však říká, že si vypůjčil všechny hlavní principy své filosofie od některých z těch, kteří žili před ním, zejména od Aristippa,⁶⁰ bez ohledu na toto podezření jeho nepřátel je velmi pravděpodobné, že alespoň způsob, jakým tyto principy použil, je naprosto jeho vlastní.
- 2 Podle Epikúra⁶¹ jsou tělesná radost a bolest jedinými konečnými cíli přirozené touhy a odporu. Mínil, že není třeba žádný důkaz, že byly vždy přirozenými předměty takových citů. Radost se sice někdy může zdát opomenutá, není to však proto, že je to radost, ale proto, že když si ji užíváme, mohli bychom tím ztratit nějakou větší radost nebo se vystavit nějaké bolesti, které jsme se měli vyhnout více, než nakolik jsme po této radosti toužili. Stejně se někdy může zdát, že bolest přichází v úvahu, avšak nikoli proto, že je to bolest, ale protože když ji vydržíme, můžeme se vyhnout ještě větší bolesti nebo dosáhnout určité radosti, která je mnohem důležitější. Proto si myslel, že je dostatečně zjevné, že tělesná bolest a radost byly vždy přirozenými předměty touhy a odporu. Myslel si, že není o nic méně očividné, že byly vždy konečnými cíly těchto citů. Ať člověk toužil po čemkoli jiném nebo ať se chtěl čemukoli jinému vyhnout, pak to podle něj bylo kvůli tomu, že to mířilo k vyvolání jednoho nebo druhého z těchto citů. Sklon vyvolat radost činil žádoucími moc a bohatství, stejně jako opačný sklon vyvolat bolest udělal z chudoby a bezvýznamnosti předměty odporu. Čest a dobré jméno byly ceněny, protože největšími důsledky úcty a lásky těch, s nimiž žijeme, bylo zajištění radosti a ochrana od bolesti. Naopak hanbě a špatné pověsti se měl člověk vyhnout, protože nenávisť, pohrdání a nevole těch, s nimiž žijeme, zničí veškeré bezpečí a nutně nás vystaví největšímu tělesnému zlu.
- 3 Podle Epikúra byly všechny radosti a bolesti myslí v každém případě odvozeny od radostí a bolestí těla. Mysl je šťastná, když uvažuje o minulých rados-

⁶⁰ Zakladatel kyrénské filosofické školy, která považovala radost za jediný cíl snažení.

⁶¹ Viz Cicero *De finibus bonorum et malorum* (*O nejvyšším dobru a zlu*), kniha 1; též Diogenés Laertios, 1.x. [Původní poznámka A. S.]

tech těla a doufá, že přijdou další, a je jí bídně, když myslí na bolesti, které tělo v minulosti přečkalo, a obává se stejných nebo větších v budoucnu.

- 4 Avšak radosti a bolesti myslí, i když jsou v každém případě odvozeny od radostí a bolestí těla, jsou daleko větší než ty tělesné. Tělo vnímá pouze pocity dané chvíle, zatímco mysl vnímá i ty minulé a budoucí; ty minulé, protože se na ně pamatuje, a ty budoucí, protože je předvídá, a v důsledku toho se mnohem více raduje i mnohem více trpí. Epikúros si všiml, že když máme největší tělesnou bolest, pak když si na ni dáváme pozor, vždy zjistíme, že to, co nás mučí nejvíce, není utrpení daného okamžiku, ale buď mučivá vzpomínka na minulost, nebo ještě horší strach z budoucnosti. Bolest každého okamžiku, když o ní uvažujeme izolovaně bez toho, co předcházelo nebo co bude následovat, je maličkost, která nestojí za to, abychom jí věnovali pozornost. A to je přitom vše, o čem se dá říci, že tím kdy trpí tělo. A stejně, když si užíváme největší radost, vždy zjistíme, že tělesné pocity, pocity daného okamžiku, tvoří pouze malou část štěstí, že naše potěšení vzniká zejména buď z příjemných vzpomínek na minulost, nebo z ještě radostnějšího předjímání budoucnosti, a že k tomu obšťastnění vždy přispívá zdaleka největším dílem mysl.

- 5 Protože tedy naše štěstí a bída záleží hlavně na myslí, pak pokud by byla tato část přírody dobře uspořádána, pokud by naše myšlenky a názory byly takové, jaké mají být, pak by prakticky nebylo důležité, jak by se působilo na naše tělo. I když máme velkou tělesnou bolest, můžeme přesto zažívat podstatný díl štěstí, pokud si náš rozum a úsudek udrží svou převahu. Můžeme se těšit vzpomínkami na minulé a nadějemi na budoucí radosti, můžeme zmírnit krutost své bolesti vybavováním si toho, co to vlastně je, kvůli čemu musíme, dokonce i v této situaci, trpět. Že je to pouze tělesný pocit, bolest daného okamžiku, která sama o sobě nikdy nemůže být příliš velká. Že jakákoli muka, kterými trpíme ze strachu z jejího pokračování, jsou pouze důsledkem úsudku myslí, který může být opraven oprávněnějšími city: zvážením, že kdyby naše bolesti byly silné, pak by pravděpodobně měly krátké trvání, a že pokud by trvaly dlouho, pak by pravděpodobně byly mírné a dovolovaly by mnoho chvil úlevy, a že smrt je v každém případě vždy po ruce a na zavalanou nás vysvobodí, což podle Epikúra nemůže být považováno za zlo, protože to ukončí všechny pocity, ať už bolest nebo radost. Když jsme, říká, pak není smrt, a když je smrt, pak nejsme my; smrt proto pro nás nemusí nic znamenat.

- 6 Jestliže je skutečný pocit konkrétní bolesti pro náš strach sám o sobě příliš malý, pak skutečný pocit konkrétní radosti je pro naši touhu ještě menší. Pociť radosti je přirozeně mnohem méně pronikavý než pociť bolesti. Proto jestliže pociť bolesti odebrává tak málo ze štěstí vyrovnaného člověka, pociť radosti k němu může sotva čím přispět. Kdyby tělo bylo úplně zbaveno bolesti a mysl strachu a obav, pociť tělesného potěšení, které by bylo přidáno ještě navíc, by měl velice malý význam, a i kdyby mohl štěstí dané situace oživit, nelze dobře říci, že by ho zvýšil.

7 Proto podle Epikúra spočívá v uvolněnosti těla a v jistotě a klidu myslí nejdokonalejší stav lidské povahy, nejúplnější štěstí, z jakého se člověk dovede radovat. Dosáhnout tohoto velkého cíle přirozené touhy je jediným účelem všech ctností, které podle něho nejsou žádoucí pro sebe samy, ale kvůli jejich sklonu přinášet tento stav.

8 Například prozíravost, ačkoli je podle tohoto učení zdrojem a principem všech ctností, není žádoucí sama pro sebe. Opatrný, usilovný a obezřetný stav myslí, vždy ostražitý a vždy dávající pozor na ty nejbližší důsledky každého činu, nemůže být příjemnou nebo sympatickou věcí sám o sobě, ale jediné kvůli své schopnosti zajistit největší dobro a zadržet největší zlo.

9 Také zdržet se radosti, omezovat a potlačovat naše přirozené city pro potěšení, což je úkolem zdrženlivosti, nemůže být nikdy žádoucí samo pro sebe. Veškerá cena této ctnosti vzniká z její užitečnosti, z naší schopnosti odložit současné potěšení ve prospěch většího potěšení, které pak přijde, nebo abychom se vyhnuli větší bolesti, která z něj může vyplynout. Zkrátka, zdrženlivost není ničím jiným než prozíravostí ve vztahu k radosti.

10 Podporovat námahu, vydržet bolest, být vystaven nebezpečí nebo smrti, situace, do nichž nás často zavede odvaha, jsou samozřejmě předmětem přirozené touhy ještě méně. Volíme je pouze proto, aby zabránily ještě většímu zlu. Vytrpíme práci, abychom se vyhnuli větší hanbě a bolesti z chudoby, a vystavíme se nebezpečí a smrti při obraně naší svobody a majetku, prostředků a nástrojů radosti a štěstí, nebo při obraně vlasti, v jejímž bezpečí je nutně obsaženo i naše bezpečí. Odvaha nám to vše umožňuje vykonat radostně, nejlépe, jak to v naší situaci jde, a ve skutečnosti není ničím víc než prozíravostí, dobrým úsudkem a duchapřítomností při patřičném zvážení bolesti, námahy a nebezpečí, když vždy volíme to menší, abychom se vyhnuli tomu většímu.

11 Stejně je to se spravedlností. Nedotýkat se toho, co patří jinému, není žádoucí samo pro sebe, a pro vás samozřejmě nemůže být lepší, že bych měl vlastnit, co je moje, než že byste to měli vlastnit vy. Neměli byste se však přibližovat k tomu, co patří mně, protože jinak budete provokovat nevoli a pobouření lidí. Jistota a klid vaší myslí budou naprosto zničeny. Budete naplněni strachem a zděšením při pomýšlení na trest, který – jak si představujete – jsou na vás lidé stále připraveni uvalit a od něhož vás – ve vaší fantazii – nedokáže nikdy ochránit žádná moc, žádné umění, žádné zatajení. Ze stejných důvodů je nám doporučován ten druhý druh spravedlnosti, který spočívá v tom, že budeme činit různým lidem dobré skutky v závislosti na různých vztazích mezi sousedy, příbuznými, přáteli, dobrodinci, těmi, kteří jsou postaveni výše, i těmi, kteří si jsou s námi rovni, dobré skutky, které od nás mohou potřebovat. Pokud jednáme ve všech těchto různých vztazích patřičně, zajistí nám to úctu a lásku těch, s nimiž žijeme, stejně jako vyvolá jejich pohrdání a nenávisť, když se budeme chovat jiným způsobem. Tím prvním chováním přirozeně zajistíme, tím druhým nutně ohrozíme naši vlastní pohodu a klid, velké a konečné cíle všech našich tužeb.

Proto veškerá ctnost spravedlnosti, nejdůležitější ze všech ctností, není nic víc než ohleduplné a prozíravé jednání vzhledem k našim bližním.

- 12 Takové je Epikúrovo učení o podstatě ctnosti. Může nám připadat zvláštní, že by si tento filosof, který je popisován jako člověk s tím nejpříjemnějším chováním, nikdy nevšiml, že city, které tyto ctnosti nebo opačné nectnosti přirozeně vyvolávají v druhých – ať už by s ohledem na naše tělesné pohodlí a bezpečí směřovaly k čemukoli –, jsou předmětem mnohem vášnivější touhy nebo odporu než všechny jejich ostatní důsledky. Že každou vyrovnanou myslí je více ceněno být milovaný, být vážený, být patričním objektem úcty než veškeré pohodlí a jistota, které nám láska, úcta a ocenění mohou poskytnout, a že naopak být nenáviděný, opovržením hodný, být patričním předmětem rozhořčení je mnohem strašlivější než všechno, co můžeme na svém těle vytrpět kvůli nenávisti, pohrdání a pobouření. A že tedy naše touha po jedné povaze a náš odpor k druhé nemůže vznikat z žádného ohledu na důsledky, jaké kterákoli z nich pravděpodobně způsobí našemu tělu.

- 13 Tento systém je bezpochyby naprosto neslučitelný s tím, který jsem se snažil vytvořit. Není však těžké odhalit, z jakých stadií, mohu-li to tak říci, z jakých konkrétních hledisek a pohledů na povahu odvozuje toto vysvětlení svou pravděpodobnost. Z moudrého záměru Autora přírody je ctnost ve všech běžných situacích, dokonce i s ohledem na tento život, skutečnou moudrostí a nejjistějším prostředkem, který je také nejvíce po ruce, k získání jak bezpečí, tak prospěchu. Náš úspěch nebo zklamání v tom, co děláme, určitě velmi záleží na dobrém nebo špatném názoru, který na nás lidé běžně mají, a na obecném sklonu těch, s nimiž žijeme, pomáhat nám nebo se stavět proti nám. Ale nejlepší, nejjistější a nejsnazší cesta, která je také nejdostupnější, k tomu, abychom získali příznivé mínění druhých a abychom se vyhnuli jejich nepříznivým soudům, je nepochybně učinit se patričními objekty těch příznivých, a nikoli těch nepříznivých hodnocení. „Toužíte po věhlasu hudebníka?“ řekl Sókratés.⁶² „Jedinou jistou cestou, jak ho získat, je stát se dobrým hudebníkem. Toužili byste podobně, aby si lidé mysleli, že jste schopni sloužit své zemi jako generál nebo jako státník? Také v tomto případě je skutečně nejlepší cestou získat válečnické a státnické umění a zkušenosti a stát se člověkem, který se hodí na místo generála nebo na státníka. A stejně pokud byste chtěli být považováni za prozíravého, umírněného, spravedlivého a nestranného, nejlepší cestou, jak získat tuto pověst, je stát se prozíravým, umírněným, spravedlivým a nestranným. Pokud skutečně dokážete být láskyhodnými, úctyhodnými a patričními objekty úcty, nemusíte mít strach, že si brzy nezískáte lásku, úctu a obdiv těch, s nimiž žijete.“ Protože uplatnění ctnosti je obecně pro naše zájmy tak výhodné

⁶² Smith má pravděpodobně na mysli zprávu Xenofónova, *Vzpomínky na Sókrata* (*Apomnēmoneumata Sókratús*), I.7, ale domnělý citát je velice volnou parafrází, nikoli překladem.

a uplatnění nectnosti je s nimi v takovém rozporu, úvahy o opačných sklonech nepochybně dodají ctnostem další krásu a patříčnost a nectnostem další odpornost a nepatříčnost. Umírněnost, velkodušnost, spravedlnost a dobročinnost tak budou schvalovány nejen pro jejich vlastní povahu, ale kvůli jejich dalším vlastnostem, nejvyšší moudrosti a nejoprávdovější prozíravosti. A stejným způsobem budou opačné nectnosti nemírnosti, ustrašenosti, nespravedlnosti a buď zlomyslnosti, nebo nízké sobeckosti odsuzovány nejen pro jejich vlastní povahu, ale kvůli jejich dalším vlastnostem, nanejvýš krátkozraké hlouposti a slabosti. Ukazuje se, že Epikúros dosáhl ze všech druhů ctnosti pouze patříčnosti. To se nejspíš stane všem, kteří se snaží přesvědčit ostatní k zákonitosti chování. Když lidé svým jednáním a snad také svými zásadami očividně ukazují, že přirozená krásu ctnosti na ně asi nebude mít příliš velký vliv, jak je pak možné pohnout je než tím, že jim ukážeme hloupost jejich chování a jak moc kvůli tomu nejspíš nakonec budou trpět?

14 Tím, že všechny ctnosti zahnal do jediného druhu, patříčnosti, Epikúros také uspokojil přirozený sklon, který je vlastní všem lidem, ale u něhož mají filosofové mimořádný sklon a zvláštní zálibu kultivovat ho jako skvělý způsob, jak prokazovat svou duchaplnost, totiž sklon vysvětlovat všechny jevy na základě co nejmenšího počtu principů. A on určitě uspokojil tento sklon ještě více, když všechny původní cíle přirozené touhy a odporu vztáhl na tělesná potěšení a bolesti. Velký zastánce atomistické filosofie, který s takovým potěšením odvozoval všechny síly a vlastnosti těles z těch nejzřejmějších a neznámějších, z tvaru, pohybu a uspořádání malých částic hmoty, určitě cítil obdobné uspokojení, když stejným způsobem vysvětlil všechny city a emoce myslí na základě těch, které jsou nejzřejmější a neznámější.

15 Epikúrov systém se shodoval s Platónovým, Aristotelovým a Zénónovým v tom, že umisťovaly ctnost do nevhodnějšího jednání k dosažení prvotních⁶³ cílů přirozené touhy. Lišil se však od všech ostatních ve dvou ohledech: zaprvé v tom, jak vysvětloval tyto prvotní cíle přirozené touhy, a za druhé v tom, jak vysvětloval znamenitost ctnosti, neboli důvod, proč by tato vlastnost měla být ceněna.

16 Prvotní cíle přirozené touhy podle Epikúra spočívají v tělesném potěšení a bolesti, a v ničem jiném, zatímco podle zbylých tří filosofů existuje mnoho dalších cílů, jako vědění, jako štěstí našich příbuzných, našich přátel, naší vlasti, které jsou velice žádoucí samy o sobě.

17 Podle Epikúra si ctnost ani nezaslouží, aby o ni bylo usilováno pro ni samu, ani není sama o sobě jedním z konečných cílů přirozené touhy, ale je žádoucí pouze kvůli své schopnosti zabránit bolesti a podporovat uvolněnost a radost. Naproti tomu podle názoru zbylých tří je žádoucí nejen jako prostředek dosažení jiných prvotních cílů přirozené touhy, ale jako něco, co je samo o sobě

⁶³ Prima naturae. [Původní poznámka A. S.]

cennější než všechny tyto cíle. Protože se člověk narodil pro činy, myslé si, musí jeho štěstí spočívat nejen v příjemnosti jeho pasivních pocitů, ale také v patřičnosti jeho aktivního úsilí.

O těch systémech, v nichž ctnost spočívá v blahovůli

1 Systém, který klade ctnost do blahovůle, i když si myslím, že není tak starý jako ty, jež jsem právě popsal, je přesto velice starobylý. Zdá se, že byl učením větší části filosofů, kteří se v Augustově době a po ní nazývali eklektiky, kteří předstírali, že v podstatě pokračují v názorech Platóna a Pýthagora a kteří jsou proto běžně známí jako novoplatónikové.⁶⁴

2 Podle těchto autorů jsou v božské povaze blahovůle a láska jedinými principy jednání a řídí úsilí všech ostatních vlastností. Moudrost Božstva je zaměstnána hledáním prostředků pro to, aby bylo dosaženo těch cílů, které doporučuje jeho dobrota, protože jeho nekonečná moc se upíná k jejich splnění. Přesto je blahovůle stále hlavní a řídící vlastností, jíž jsou ty ostatní podřízeny a z které se nakonec odvozuje celá dokonalost nebo celá mravnost, pokud smím užít takový výraz, božského působení. Veškerá dokonalost a ctnost lidské mysli spočívá v určité podobnosti s božskou dokonalostí nebo v jejím spolupůsobení, a v důsledku toho v naplnění stejnými principy lásky a blahovůle, které ovlivňují veškeré jednání Božstva. Jednání lidí, které vychází z tohoto motivu, je samo doopravdy chvályhodné nebo si může před Božstvem žádat jakoukoli zásluhu. Pouze dobročinným a láskyplným jednáním můžeme, jak se nám sluší, napodobovat jednání Boha, jen tak můžeme vyjádřit svůj skromný a oddaný obdiv jeho nekonečné dokonalosti, jen díky jemu můžeme tím, že ve své mysli budeme pěstovat tytéž božské principy, dosáhnout větší podobnosti svých citů s jeho svatými vlastnostmi a stát se tím patřičnými objekty jeho lásky a úcty, než nakonec dosáhneme toho bezprostředního styku a spojení s Božstvem, k němuž nás tato filosofie chce, jako svůj velký cíl, pozvednout.

3 Tento systém byl na jedné straně velmi oceňován mnoha starověkými otci křesťanství, na druhé straně byl po reformaci přijat několika velice zbožnými

⁶⁴ V poznámce ke spisu *Ancient Logics*, 3, Smith obdobně píše o „té eklektické filosofii, z níž vzešli novoplatónikové“. Je však těžké říci, jaké autory má na mysli v § 1 a 2 této kapitoly. Pozdní stoikové, jako byli Seneca, Epiktétos a Marcus Aurelius, zdůrazňovali blahovůli. Novoplatónikové obhajovali napodobování Boha, ale nespojovali to s láskou a blahovůlí. Je možné, že do nich Smith promítl zpět učení křesťanských myslitelů, kteří byli novoplatónismem ovlivněni v jiných ohledech.

a učenými duchovními s velice přátelským chováním, konkrétně Ralphem Cudworthem, Henry Morem a Johnem Smithem z Cambridge.⁶⁵ Ale ze všech zastánců tohoto systému, starověkých i moderních, byl bezpochyby zesnulý Francis Hutcheson mimo veškeré srovnání nejpronikavější, nejpozoruhodnější, nejfilosofičtější, a co je ze všeho nejdůležitější, nejprozíravější a nejmoudřejší.⁶⁶

4 To, že ctnost spočívá v blahovůli, je pojetí, které je podporováno mnoha příznaky v lidské povaze. Již jsme si všimli, že skutečná blahovůle je nejpůsobivější a nejsympatičtější ze všech citů, že je nám doporučována dvojí sympatií, že je patřičným předmětem vděčnosti a odměny, protože její úmysly jsou nutně blahodárné, a že na základě všech těchto důvodů našim přirozeným citům připadá, že má větší cenu než všechny ostatní. Již jsme si také všimli, že dokonce ani slabosti blahovůle nám nejsou příliš nesympatické, zatímco slabosti každé jiné emoce jsou vždy mimořádně nechutné. Kdo by si neošklivil nadměrnou zlomyslnost, nadměrné sobectví nebo nadměrnou nevoli? Ale to nejnadměrnější oddávání se dokonce i zaujatému přátelství není tak nepřijemné. Pouze šlechetné emoce se mohou projevit bez jakéhokoli ohledu nebo pozornosti věnované patřičnosti, a přesto si v sobě zachovat něco okouzlujícího. Něco působivého je také v pouhé neuvědomělé dobré vůli, která se vydává dělat dobré skutky, aniž by sebe méně uvažovala o tom, zda je při takovém jednání patřičným předmětem hanby nebo schválení. S ostatními emocemi tomu tak není. Ve chvíli, kdy jsou opuštěny, kdy je už nedoprovází smysl pro patřičnost, přestávají být příjemné.

5 Jako blahovůle propůjčuje jednání, které z ní vychází, větší krásu, než je v jakémkoli jiném jednání, tak její nedostatek a daleko víc opačný sklon podávají informaci o zvláštní ohavnosti, jakmile cokoli svědčí o takovém sklonu. Škodlivé jednání je často trestné pouze kvůli tomu, že ukazuje nedostatek dostatečné pozornosti vůči štěstí našeho bližního.

6 Kromě toho si Hutcheson⁶⁷ všiml, že kdykoli je v nějakém jednání, o němž

⁶⁵ Všichni tři patřili do skupiny filosofů sedmnáctého století, známé jako cambridžští platonikové. Hlavní etické dílo Ralpha Cudwortha (1617–88) je *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Henriho Mora (1614–87) *Enchiridion Ethicum* (přeložené do angličtiny Edwardem Southwellem jako *An Account of Virtue*) a Johna Smithe (1618–52) *Select Discourses*.

⁶⁶ Francis Hutcheson (1694–1746) byl profesorem mravní filosofie na Univerzitě v Glasgowě od roku 1730 do 1746, a byl tak učitelem Adama Smithe. Jeho nejdůležitější díla o etice jsou *Inquiry concerning Moral Good and Evil* (Zkoumání týkající se mravního dobra a zla) jako 2. kniha *Inquiry into Beauty and Virtue* (Zkoumání krásy a ctnosti); *Essay on the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense a System of Moral Philosophy* (Systém morální filosofie). Smith ho znovu chvalořečí v dopise 274 z 16. listopadu 1787 adresovaném Archibaldu Davidsonovi, rektorovi Glasgowské univerzity, v němž přijímá úřad „lorda rectora“ (předsedy univerzitního senátu). Smith zde píše o svém jmenování profesorem na katedře mravní filosofie, „které schopnosti a Ctnosti dr. Hutchesona, jenž nebude nikdy zapomenut, daly mimořádný stupeň proslulosti“.

⁶⁷ Viz *Inquiry concerning Virtue*, část 1 a 2. [Původní poznámka A. S.] (Odkaz je pravděpodobně na část II.iii; Raphael, *British Moralists 1650–1800*, § 318–19.)

se předpokládá, že vychází ze blahovlnných citů, objeven nějaký jiný motiv, náš smysl pro záslušnost takového jednání se zmenší právě natolik, nakolik se dá předpokládat, že tento motiv jednání ovlivnil. Pokud se ukáže, že nějaké jednání, o němž se předpokládalo, že vycházelo z vděčnosti, vzniklo z očekávání nějaké nové služby, nebo když se zjistí, že něco, o čem se předpokládalo, že tomu dal vznik veřejný zájem, má svůj původ v naději na peněžní odměnu, pak by takové zjištění naprosto zničilo veškeré představy o záslušnosti nebo chvályhodnosti obou těchto jednání. Protože tedy příměs jakékoli sobecké pohnutky, podobně jako v nižší slitině, snižuje nebo úplně odebírá zásluhy, které by jinak jednání náležely, je zřejmé – představoval si –, že ta ctnost musí spočívat v samotné čistě a nezaujaté blahovůli.

7 Když se naopak ukáže, že jednání, o němž se běžně předpokládá, že vychází ze sobeckých pohnutek, povstalo ze blahovlnného motivu, velice to zvýší náš smysl pro jeho záslušnost. Kdybychom o nějakém člověku věřili, že se snažil rozmnožit svůj majetek jenom kvůli činění dobrých skutků a patřičnému odvděčení se svým dobrodincům, jenom bychom ho tím víc milovali a oceňovali. A zdá se, že toto pozorování ještě víc potvrzuje závěr, že to, co dodává jakémukoli jednání povahu ctnosti, je blahovůle.

8 A konečně – představoval si – bylo očividným důkazem oprávněnosti tohoto vysvětlení ctnosti to, že ve všech sporech kazuistů, které se týkaly správnosti jednání, bylo normou, ke které vše vztahovali – jak si všiml –, veřejné dobro, čímž obecně potvrzovali, že cokoli směřuje k napomáhání štěstí lidstva, je správné, chvályhodné a ctnostné, a opak je špatný, zavrženíhodný a nemravný. V nedávných rozpravách o pasivní poslušnosti a o právu na odpor bylo mezi inteligentními lidmi jediným sporným bodem, zda by obecně podřízení se moci bylo pravděpodobně doprovázeno větším zlem než dočasná vzpoura při porušení výsadních práv. Zda to, co mezi tím vším nejvíce směřuje ke štěstí lidstva, je také mravně dobré, nebylo – řekl – zpochybněno ani jednou.⁶⁸

9 Protože je tedy blahovůle jedinou pohnutkou, která může jakémukoli jednání dodat povahu ctnosti, pak čím větší je blahovůle, která byla doložena u nějakého jednání, tím větší chvála mu musí náležet.

10 Ta jednání, která směřují ke štěstí velkého společenství lidí, ukazují na větší blahovůle než jednání, která jsou zaměřena pouze na menší systém, a podle toho jsou ta první úměrně ctnostnější. Nejctnostnější ze všech citů je proto ten, který jako svůj předmět zahrnuje štěstí všech myslících bytostí. Naopak nejméně ctnostný mezi city, jimž je v jakémkoli ohledu možné přiřadit povahu ctnosti, je ten, který nemíří dál než ke štěstí jednotlivce, například syna, bratra nebo přítele.

11 V zaměření veškerého našeho jednání k podpoře největšího možného

⁶⁸ Viz Hutcheson, *Inquiry concerning Moral Good and Evil* (nebo *Inquiry concerning... Virtue...*), III.iii; Selby-Bigge, *Britští moralisté*, § 112.

dobra, v podřízení všech nižších citů touze po obecném štěstí lidstva, v uvažování o sobě jen jako o jednom z mnoha, jehož blahobyť nesmí být rozvíjen víc než tak, aby byl v souladu s blahobytem celku a aby byl blahobytu celku nápomocný, spočívá dokonalá ctnost.

12 Sebeláska je motiv, který v žádné míře a v žádném směru nemůže být nikdy ctnostný. Je nemravná, kdykoli brání obecnému dobru. Nemá-li jiný účel než přimět jednotlivce, aby se staral o své vlastní štěstí, je pouze nevinná, a ačkoli si nezaslouží chválu, neměla by ani vést k hanbě. To blahovlné jednání, které je vykonáno bez ohledu na nějaké silné pohnutky vlastního zájmu, je proto ctnostnější. Ukazuje sílu a životnost principu blahovůle.

13 Hutcheson⁶⁹ je natolik vzdálen tomu, aby dovolil sebelásce být někdy pohnutkou ke blahovlnnému jednání, že podle něj dokonce i ohled na potěšení ze sebeschválení, na spokojenou chválu svého vlastního svědomí, snižuje záslužnost blahovlnného jednání.⁷⁰ Je to sobecká pohnutka – myslel si –, která do té míry, do které přispěla k určitému jednání, ukazuje na slabost čisté a nezaujaté blahovůle, která jediná může dodat lidskému jednání povahu ctnosti. Avšak v běžném uvažování lidí se tento ohled na schválení naší vlastní mysli vůbec nepovažuje za něco, co by jakkoli snižovalo ctnost jakéhokoli jednání, ale spíše se na něj hledí jako na jedinou pohnutku, která si zaslouží být označena jako ctnostná.

14 To je vysvětlení povahy ctnosti, které podává tento láskyhodný systém; systém, jenž má mimořádný sklon žít a podporovat v lidském srdci nejvznešenější a nejsympatičtější ze všech citů, a nejen krotit nespravedlnost sebelásky, ale do určité míry tento princip úplně odradit tím, že ho zobrazí jako něco, co nikdy nemůže dělat čest těm, kdo jím byli ovlivněni.

15 Zdá se, že stejně jako některé systémy, které jsem již popsal, dostatečně nevysvětlují, odkud vzniká ta zvláštní znamenitost nejvyšší ctnosti blahovůle, tento systém má opačný nedostatek v tom, že dostatečně nevysvětluje, odkud vzniká naše schvalování nižších ctností prozíravosti, ostražitosti, obezřetnosti, umírněnosti, vytrvalosti nebo nepoddajnosti. Záměr a cíl našich citů, blahodárné a škodlivé důsledky, k jejichž vyvolání mají sklon, jsou vůbec jedinými vlastnostmi, jichž si tento systém všímá. Jejich patřičnost či nepatřičnost, jejich vhodnost či nevhodnost vzhledem k příčině, která je vyvolává, jsou zcela pominuty.

16 Ukazuje se, že ohled na naše soukromé štěstí a zájmy je v mnoha případech také velice chvályhodným principem jednání. Obecně se předpokládá, že sklony k šetrnosti, píli, vlastnímu úsudku, péči a přemýšlení jsou pěstovány

⁶⁹ *Inquiry concerning Virtue*, část 2, článek 4, též *Illustrations on the Moral Sense*, část 5, poslední odstavec. [Původní poznámka A. S.]

⁷⁰ Hutcheson ve skutečnosti neříká, že to snižuje zásluhy. V *Inquiry*, II.iv (Raphael, *Britští moralisté 1650–1800*, § 322) říká, že ctnostná blahovůle nemůže být vyvolána touhou po sebeschvalování, a v *Illustrations*, V, poslední odstavec, říká, že potěšení ze sebeschválení nám pomáhá vytrvat ve ctnosti, ale nezvyšuje zásluhy.

z pohnutek spojených s vlastními zájmy, a přitom jsou považovány za velice chvályhodné vlastnosti, které si zaslouží úctu a uznání všech. Je pravda, že se zdá, že příměs sobeckého motivu často potřísní krásu těch činů, které by měly vycházet ze blahovlnného citu. Důvodem toho však není, že by sebeláska nikdy nemohla být motivem ctnostného činu, ale že se ukazuje, že blahovlnnému principu v tomto konkrétním případě chybí patřičná síla a že je vzhledem ke svému cíli naprosto nepatřičný. Proto povaha vypadá zjevně nedokonalá a jako celek si zaslouží spíš zavržení než chválu. Ovšem příměs blahovlnné pohnutky v jednání, u něhož by měla být sebeláska dostatečná, aby nás k němu podnítila, nemá takový sklon snižovat náš smysl pro jeho patřičnost, ani ctnost osoby, která ho koná. Nikoho nebudeme podezírat, že mu chybí sobeckost. To je bezesporu slabá stránka lidské povahy a její selhání nám připadá podezřelé. Kdybychom však o někom mohli opravdu věřit, že svému zdraví, svému životu nebo svému majetku nevěnuje patřičnou péči, přičemž by měl stačit samotný pud sebezáchovy, aby ho k tomu nabádal, a přitom by to nebylo z ohledu na jeho rodinu nebo přátele, bylo by to určitě selhání, i když jedno z těch roztomilých selhání, které činí z člověka spíše objekt lítosti než pohrdání a nenávisti. Přesto by to však do určité míry snižovalo ctihodnost a serióznost jeho povahy. Neopatrnost a nedostatečná šetrnost jsou běžně odsuzovány, avšak nikoli proto, že by pocházely z nedostatku blahovůle, ale z nedostatku náležité pozornosti věnované předmětům vlastních zájmů.

17 Ačkoli normou, na jejímž základě kazuisté často určují, co je v lidském jednání správné a co špatné, je to, jestli toto jednání směřuje k obecnému blahu nebo k potížím ve společnosti, nevyplývá z toho, že by ohled na obecné blaho společnosti měl být jedinou ctnostnou pohnutkou jednání, ale pouze to, že by v případě konkurence měl dostat přednost před ostatními motivy.⁷¹

18 Blahovůle možná může být jediným motivem jednání Božstva a existuje několik, nikoli nepravděpodobných, důvodů, které směřují k tomu, aby nás přesvědčily, že tomu tak je. Není snadné představit si, z jakých jiných motivů by nezávislá a naprosto dokonalá Bytost, která nepotřebuje nic, co se nachází mimo ni, a jejíž celé štěstí je úplně v ní samé, mohla jednat. Ale ať už je to s Božstvem jakkoli, tak nedokonalé stvoření, jako je člověk, který svou existenci musí podpořit tolika věcmi, které leží mimo něj, musí někdy jednat na základě mnoha jiných pohnutek. Podmínky lidského druhu by byly mimořádně tvrdé, kdyby se ty city, které mají ze samé podstaty našeho bytí často ovlivňovat naše chování, nikdy nemohly jevit ctnostnými nebo si od každého zasloužit úctu a chválu.

19 Tyto tři systémy – ten, který umísťuje ctnost do patřičnosti, ten, jenž ji umísťuje do prozíravosti, a ten, který ji klade do blahovůle – jsou základními výklady povahy ctnosti, které byly vytvořeny. Všechny ostatní popisy ctnosti,

⁷¹ Je neobvyklé, aby názor vyjádřený v poslední větě tohoto souvětí přijímal odpůrce utilitarismu.

i když třeba vypadají velice odlišně, mohou být snadno převedeny na ten či onen z těchto tří systémů.

20 Systém, který klade ctnost do poslušnosti vůli Božstva, může být počítán buď k těm, které ji umisťují do prozíravosti, nebo mezi ty, které ji vidí v patřičnosti. Jestliže se zeptáme, proč bychom měli vůli Božstva poslouchat, tato otázka – která by byla v nejvyšší míře hříšná a nesmyslná, pokud bychom ji položili na základě pochybností, že bychom vůli Božstva měli poslouchat – připouští pouze dvě různé odpovědi. Buď musíme říci, že bychom měli poslouchat vůli Božstva, protože je Bytostí s neomezenou mocí, která nás odmění na věčnosti, pokud její vůli budeme poslouchat, nebo nás na věčnosti potrestá, když ji poslouchat nebudeme; nebo musíme říci, že nezávisle na jakémkoli ohledu na naše vlastní štěstí nebo na odměnu či trest jakéhokoli druhu je přiměřené a vhodné, aby stvořená bytost poslouchala svého stvořitele, aby se omezená a nedokonalá bytost podřítila bytosti s nekonečnou a neuchopitelnou dokonalostí. Je nemožné představit si, že by na tuto otázku bylo možné dát kromě jedné z těchto dvou ještě nějakou jinou odpověď. Pokud by tou pravou byla první odpověď, ctnost spočívá v prozíravosti nebo v patřičné snaze o naše konečné zájmy a štěstí, protože to je důvod, proč jsme povinni vůli Božstva poslouchat. Pokud by tou pravou byla druhá odpověď, ctnost musí ležet v patřičnosti, protože základem naší povinnosti poslušnosti je vhodnost nebo patřičnost pocitu pokory a podřízení vůči velikosti objektu, jenž je vyvolává.

21 Systém, který klade ctnost do užitečnosti,⁷² také splývá s tím, který ji vidí v patřičnosti. Podle tohoto systému jsou všechny vlastnosti mysli, které jsou příjemné nebo výhodné, ať už pro osobu samu, nebo pro ostatní, uznány za ctnostné, a ty opačné jsou odsouzeny jako špatné. Ale příjemnost nebo užitečnost každého citu záleží na míře, do jaké je mu umožněno existovat. Každý cit je užitečný, jestliže je omezen na určitý mírný stupeň, a každý je neprospěšný, když překročí náležitě meze. Proto podle tohoto systému nespočívá ctnost v jednom konkrétním citu, ale v patřičné míře všech citů. Jediným rozdílem mezi tímto systémem a tím, který jsem se snažil vytvořit, je, že přirozeným a původním měřítkem této míry je pro něj užitečnost, a nikoli sympatie nebo odpovídající cit pozorovatele.

⁷² Následující věta ukazuje, že Smith měl na mysli Huma. Viz IV.2.3 výše.

O nemravných systémech

1 Všechny systémy, které jsem až dosud popisoval, předpokládají, že existuje skutečný a podstatný rozdíl mezi neřestí a ctností, ať už tyto vlastnosti spočívají v čemkoli. Existuje skutečný a podstatný rozdíl mezi patřičností a nepatřičností každého citu, mezi blahovůlí a každou jinou podstatou jednání, mezi skutečnou prozíravostí a krátkozrakou hloupostí nebo zbrklou unáhleností. V podstatě všechny z nich také přispívají k tomu, aby povzbudily chvályhodné sklony a odradily od těch zavrženíhodných.

2 O některých z nich možná může platit, že do určité míry směřují k porušení rovnováhy mezi city a snaží se konkrétně ovlivnit mysl ve prospěch určitých principů jednání ve větší míře, než kolik jim náleží. Zdá se, že starověké systémy, které kladou ctnost do patřičnosti, doporučují zejména ty velké, vznešené a úctyhodné ctnosti, ctnosti sebevlády a sebeovládání, statečnost, velkomyslnost, nezávislost na osudu, pohrdání tělesnými zraněními, bolestí, chudobou, vyhnanstvím a smrtí. Právě při tak velkém vynaložení úsilí se projeví nejnuzněnější patřičnost jednání. Ve srovnání s tím se jen velice málo vyžadují láskyhodné, přátelské a jemné ctnosti, všechny ctnosti chápaté lidskosti, a naopak se zdá, že zejména stoikové je často považovali za pouhé slabosti, u nichž se nesluší, aby je moudrý člověk choval ve svém srdci.

3 Na druhé straně se zdá, že blahovlnný systém, zatímco v největší míře podporuje a povzbuzuje všechny ty mírnější ctnosti, úplně zanedbává vznešenější a úctyhodnější vlastnosti mysli. Dokonce pro ně odmítá označení ctnost. Nazývá je mravními schopnostmi a zachází s nimi jako s vlastnostmi, které si nezasluhují stejný druh úcty a schvalování, jaké patří tomu, co se oprávněně nazývá ctností. Je-li to možné, ještě hůře zachází se všemi těmi zásadami jednání, které směřují pouze k našim vlastním zájmům. Jsou velice vzdáleny od toho, aby měly samy o sobě nějakou hodnotu, a snižují – tento systém si osobuje tvrdit – hodnotu blahovůle, když s ní spolupracují. A nikdy si nelze ani představit – prohlašuje –, že by prozíravost, je-li zapojena pouze do zajišťování soukromých zájmů, byla ctností.

4 A zdá se, že ten systém, který klade ctnost pouze do prozíravosti, přičemž co nejvíce povzbuzuje sklon k opatrnosti, ostražitosti, střizlivosti a prozíravé umírněnosti, zase znehodnocuje jak láskyhodné, tak úctyhodné ctnosti a bere prvním celou jejich krásu a druhým veškerou jejich vznešenost.

5 Ale bez ohledu na tyto vady je obecnou snahou každého z těchto tří sys-

těmů povzbudit nejlepší a nejvíce chvályhodné rozpoložení lidské mysli. A pro společnost by bylo dobré, kdyby lidé obecně, nebo alespoň těch několik lidí, kteří tvrdí, že žijí podle nějakých filosofických pravidel, měli řídit své chování podle pravidel kteréhokoli z nich. Od každého z nich se můžeme naučit něco, co je cenné a současně zvláštní. Kdyby bylo možné nadchnout mysl poučkami a nabádáním pro statečnost a velkomyslnost, zdálo by se, že toho jsou schopny starověké systémy patřičnosti. Nebo kdyby bylo za pomoci stejných prostředků možné obměkčit ji do lidskosti a probudit v ní city laskavosti a všeobecné lásky k těm, s nimiž žijeme, mohlo by se zdát, že některé obrazy, s nimiž nás seznamuje blahovolný systém, by tohoto účinku možná dosáhly. Z Epikúrova systému, i když je nepochybně z těch tří nejméně dokonalý, se můžeme naučit, jak moc je uplatnění těch láskyhodných i těch úctyhodných ctností prospěšné pro naše zájmy, pro naše pohodlí, bezpečí a klid dokonce i v tomto životě. Protože Epikúros umístil štěstí do dosažení lehkosti a jistoty, snažil se určitým způsobem ukázat, že ctnost je nejen nejlepším a nejjistějším, ale jediným prostředkem k získání toho neocenitelného majetku. Tím, co především oslavovali jiní filosofové, je dobrý vliv ctnosti na náš vnitřní klid a mír v duši. Epikúros, aniž by toto téma zanedbával, trval zejména na vlivu té přjemné vlastnosti na vnější rozkvět a bezpečí. Právě z tohoto důvodu byly jeho spisy v antickém světě tolik studovány lidmi všech možných filosofických směrů. Právě od něho si Cicero, ten velký nepřítel epikurejského systému, vypůjčil své nejmilejší důkazy, že ctnost sama o sobě dostačuje k zajištění štěstí. Seneka, ačkoli byl stoik, příslušník školy, která byla v největším protikladu k Epikúrovu učení, cituje tohoto filosofa častěji než kohokoli jiného.

- 6 Existuje však další systém, který patrně úplně odstranil rozdíl mezi neštěstí a ctností, a jehož snaha je proto naprosto zhoubná; mám na mysli systém Bernarda de Mandeville. I když jsou názory tohoto autora téměř v každém ohledu chybné, přesto existují některé příznaky v lidské povaze, které – jestliže se na ně podíváme určitým způsobem – jim zdánlivě dávají za pravdu. Tyto příznaky, popsány a zveličeny živou a humornou, i když drsnou a sprostou Mandevillovou výmluvností, dodaly jeho teoriím nádech pravdy a pravděpodobnosti, které dokážou velice snadno ošidit nezkušené čtenáře.⁷³
- 7 Mandeville se domnívá, že všechno, co je vykonáno ze smyslu pro patřičnost, z ohledu na to, co je doporučitelné a chvályhodné, jako by bylo učiněno z lásky ke chvále a uznání nebo, jak tomu říká on, z ješitnosti. Člověk, všímá si

⁷³ Smith původně zařadil do této kapitoly vedle Mandevilla ještě francouzského spisovatele Françoise de la Rochefoucauld (1613-1680). Po intenzivní korespondenci s vévodou Louisem Alexandrem de la Rochefoucauld d'Anville, který proti uvedení svého předka v této souvislosti protestoval, tohoto autora aforismů v 6. vydání vypustil. Avšak i když původně Smith v obecných poznámkách § 6 této kapitoly spojil de la Rochefoucaulda s Mandevillem, konkrétní kritika ve zbylé části kapitoly byla již v původní verzi omezena na mínění Mandevilla.

Mandeville, má přirozeně mnohem větší zájem o své vlastní štěstí než o štěstí jiných a je nemožné, že by ve svém srdci mohl kdykoli dávat přednost jejich prospívání před svým vlastním. Kdykoli se zdá, že to dělá, můžeme si být jisti, že nás klame, a že tedy jedná na základě stejných sobeckých pohnutek jako kdykoli jindy. Mezi všemi jeho sobeckými emocemi je ješitnost jednou z nejsilnějších a vždy je snadno polichocen a velice potěšen potleskem těch, kteří jsou kolem něj. Pokud se zdá, že obětuje vlastní zájmy ve prospěch zájmů svých společníků, pak ví, že jeho chování bude vysoce příjemné jejich sebelásce a že neopomenou vyjádřit své uspokojení tím, že ho zahrnou tou nejpřemrštěnější chválou. Potěšení, které z toho očekává, v jeho náhledu převýší zájem, kterého se vzdá, aby to získal. Proto je jeho jednání v této situaci ve skutečnosti stejně sobecké a vychází ze stejně nízkých pohnutek jako jakékoli jiné. Je mu však lichoceno a i on si lichotí ve víře, že je to naprosto nezaujaté, protože pokud by se to nepředpokládalo, pak by si to nezasloužilo žádnou chválu ani v jeho očích, ani v očích ostatních. Veškerý veřejný duch, jakékoli dávání přednosti veřejnému zájmu před soukromým, je proto podle něj pouhý podvod a šizení lidí, a ta lidská ctnost, která je tak vychvalována a která je příčinou takové soutěživosti mezi lidmi, není ničím víc než výhonkem lichocením zplozeným s pýchou.⁷⁴

8 V tuto chvíli nebudu zkoumat, zda ty nejušlechtilější činy s tím největším veřejným duchem nemohou být v nějakém smyslu považovány za jednání na základě sebelásky. Myslím si, že řešení této otázky není vůbec důležité pro zjištění, čím je ctnost ve skutečnosti, protože sebeláska může být často ctnostnou pohnutkou jednání. Budu se pouze snažit ukázat, že touha dělat to, co je úctyhodné a ušlechtilé, učinit se patřičným objektem úcty a schvalování, nemůže být v žádném případě nazývána ješitností. Dokonce ani láska k oprávněnému věhlasu a dobré pověsti, touha získat úctu za to, co je opravdu úctyhodné, si toto označení nezaslouží. První je láskou ke ctnosti, nejušlechtilějšímu a nejlepšímu citu lidské povahy. Druhá je láskou ke skutečné slávě, tedy cit, který je bezpochyby nižší než ten předchozí, ale který následuje, co se váženosti týče, hned za ním. Ješitností je vinen ten, kdo touží po chvále za vlastnosti, které nejsou chvályhodné buď v žádné míře, nebo v té míře, v níž on očekává, že za ně bude chválen, a dále ten, kdo zakládá svou pověst na povrchní nádheře oděvu a kočáru nebo na stejně povrchních činech svého chování, které není ničím mimořádné. Ješitností je vinen ten, kdo touží po chvále za něco, co si ji skutečně velice zaslouží, ale o čem naprosto přesně ví, že to není jeho zásluha. Prázdný chvastoun, který se dělá důležitým, když na to vůbec nemá nárok, hloupý lhář, který se chlubí dobrodružstvími, která se nikdy nestala, pošetilý plagiátor,⁷⁵ který se vydává za

⁷⁴ „...mravní ctnosti jsou politické výhonky, které lichocením zplodilo s pýchou.“ Mandeville, *Enquiry into the Origin of Moral Virtue; in Fable of the Bees (Bajka o včelách)*, ed. Kaye, i.51.

⁷⁵ Rae, *Životopis*, 32-3, 63-5, 269-70, s oprávněnou skepsí popisuje zprávy o Smithově strachu z plagiátorství. Není žádný důvod, abychom se domnívali, že Smith je v tomto odstavci roztrpčen na plagiátory víc než na chvastouny nebo lháře.

autora něčeho, na co nemá vůbec žádné právo, jsou oprávněně viněni z tohoto citu. Říká se také, že ješitností je vinen ten, kdo není spokojen s tichými city úcty a schvalování, kdo má asi radši jejich hlučné projevy a potlesk než ty city samotné, kdo není nikdy spokojen, leda když k jeho uším stoupá jeho vlastní chvála, a kdo s největší neodbytností vyžaduje všechny vnější znaky úcty, kdo miluje tituly, lichotky, kdo se rád nechává navštěvovat, kdo si rád nechává posluhovat, kdo se rád nechává vidět na veřejných místech a očekává tam projevy úcty a pozornosti. Tato pošetilá touha se zcela liší od předchozích dvou citů a pocítují ji stejně ti nejnižší a nejnepatrnější jako ti nejvznešenější a největší lidé.

- 9 Ale ačkoli tyto tři city – touha učinit se patřičným objektem úcty a schvalování, neboli stát se tím, co je vážené a úctyhodné; touha získat úctu a schvalování tím, že si tyto city skutečně zasloužíme; a pošetilá touha po chvále za každou cenu – jsou naprosto odlišné, ačkoli první dva jsou vždy schvalovány, zatímco tím posledním bez výjimky pohrdáme, přesto mezi nimi existuje určitý vzdálený vztah, který po zveličení vtípnou a zábavnou výřečností umožnil tomuto veselému spisovateli šidit své čtenáře. Existuje příbuznost mezi ješitností a láskou k opravdové slávě, protože oba tyto city míří k získání úcty a schvalování. Ale jsou odlišné v tom, že jeden je oprávněným, rozumným a poctivým citem, zatímco druhý je neoprávněný, nesmyslný a směšný. Člověk, který touží po schválení za to, co je opravdu úctyhodné, netouží po ničem jiném, než na co má opodstatněný nárok a co mu bez určitého druhu křivdy nemůže být odmítnuto. Naopak ten, kdo po něm touží za jakýchkoli jiných podmínek, požaduje něco, na co oprávněný nárok nemá. První je snadno uspokojen, nemá sklon k žárlivosti nebo k podezření, že ho dostatečně neoceňujeme, a málokdy dychtí po tom, aby se mu dostalo vnějších znaků naší úcty. Naproti tomu ten druhý nebude spokojen nikdy, je naplněn žárlivostí a podezřením, že ho neoceňujeme tolik, kolik si zaslouží, protože si tajně uvědomuje, že touží po něčem víc, než si zaslouží. To nejmenší opomenutí ve společenských formalitách považuje za smrtelnou urážku a za výraz toho nejzarytějšího pohrdání. Je neklidný, netrpělivý a trvale se bojí, že přišel o veškerou naši úctu, a z tohoto důvodu vždy dychtí, aby mu byly poskytovány nové projevy schválení, a nelze ho udržet v dobré náladě jinak než neustálou pozorností a obdivem.

- 10 Existuje také příbuznost mezi touhou stát se tím, co je úctyhodné a vážené, a touhou po úctě a schvalování, mezi láskou ke ctnosti a láskou k opravdové slávě. Podobají se navzájem nejen z hlediska toho, že se obě snaží skutečně být tím, co je úctyhodné a vznešené, ale také tím, v čem láska ke skutečné slávě připomíná to, co se správně nazývá ješitností, určitým vztahem k citům druhých. I ten nejušlechtilejší člověk, který touží po ctnosti pro ni samu a naprosto ho nezajímá, co si o něm lidé ve skutečnosti myslí, je však přesto potěšen myšlenkami na to, co by si o něm myslet měli, vědomím, že ačkoli ho nemusí vyznamenávat ani chválit, přesto je patřičným objektem pro vyznamenání a chválu, a že kdyby lidé byli objektivní, upřímní, důslední a patřičně informovaní o pohnutkách

a okolnostech jeho chování, určitě by ho vyznamenat a pochválit neopomněli. I když pohrdá názory, které o něm lidé ve skutečnosti mají, velice oceňuje ty, které by o něm lidé mít měli. To, že by se mohl považovat za hodna těch vznešených citů, a ať už by si jiní lidé mysleli o jeho povaze cokoli, že kdyby si představil sebe v jejich situaci a uvažoval nikoli podle toho, jaký je jejich názor, ale podle toho, jaký by ten názor měl být, pak by měl o sobě vždy to nejlepší mínění, je významný a vznešený motiv jeho jednání. Protože tedy i v lásce ke ctnosti existuje určitý vztah, i když nikoli k tomu, jaký je názor druhých, ale k tomu, jaký by podle rozumu a patřičnosti měl být, existuje zde dokonce i v tomto ohledu určitá příbuznost mezi ní a láskou ke skutečné slávě. Současně však mezi nimi existuje veliký rozdíl. Člověk, který jedná výhradně na základě toho, co je správné a co je vhodné činit s ohledem na to, co je patřičným objektem úcty a schvalování, i kdyby mu tyto city nebyly nikdy věnovány, ten jedná z nejvelebnějšího a nejzbožnějšího motivu, jaký si je lidská povaha vůbec schopna představit. Naproti tomu člověk, který zatímco touží zasloužit si schválení, současně dychtí po tom, aby ho dostal, je sice v podstatě také chvályhodný, ale přesto jeho motivy mají větší příměs lidské slabosti. Je v nebezpečí, že ho ochromí nezájem a nespravedlnost lidí, a jeho štěstí je vystaveno závidění jeho protivníků a hlouposti veřejnosti. Štěstí toho druhého je naopak naprosto jisté a nezávisí na náhodě ani na rozmaru těch, s nimiž žije. Pohrdání a nenávisť, které na něj mohou kvůli nevědomosti lidí dopadnout, mu dle jeho názoru nepatří a vůbec ho neochromují. Lidé jím pohrdají a nenávidí ho kvůli nesprávné představě o jeho povaze a jednání. Kdyby ho znali lépe, pak by si ho vážili a milovali by ho. Není to on, koho – správně řečeno – nenávidí a kým pohrdají, ale někdo jiný, koho s ním omylem zaměnili. Přítel, kterého bychom potkali na maškarním plese převlečeného za našeho nepřítele, by se spíš pobavil, než urazil, kdybychom na něj pod tím přestrojením vyliili své rozhořčení. Takové city má skutečně ušlechtilý člověk, když je vystaven nespravedlivým výtkám. Avšak jen velice zřídka se stane, aby lidská povaha dosáhla tohoto stupně nepoddajnosti. I když neoprávněná sláva nepotěší nikoho, až na nejslabší a naprosto bezcenné lidi, neoprávněná hanba je přesto díky zvláštní nedůslednosti často schopna ochromit i ty, kteří vypadají naprosto odhodlaně a rozhodně.

- 11 Dr. Mandeville není spokojen s označením pošetilého motivu ješitnosti jako zdroje veškerého jednání, které se běžně označuje za ctnostné. Snaží se poukázat na nedokonalost lidské ctnosti v mnoha jiných ohledech. Ctnost – tvrdí – v každém případě zaostává za dokonalým sebezapřením, které si dělá nárok na vítězství a místo toho běžně není ničím víc než skrytým oddáváním se našim emocím. Kdekoli naše zdrženlivost, co se týče potěšení, zaostává za tou nejodříkavější abstinencí, pokládá ji za sprostý přepych a smyslnost. Podle něj je přepychem všechno, co není naprosto nezbytné pro podporu lidské přirozenosti, takže nectnost spočívá i v tom, že si vezmeme čistou košili nebo že žijeme v pohodlném obydlí. Oddávání se zálibě v sexu v tom nejzákonnější svazku

považuje za stejnou smyslnost jako to neškodlivější ukojování této emoce a posmívá se zdrženlivosti a cudnosti, což je tak snadné. Důmyslné chytráctví jeho úvah je zde, stejně jako na mnoha dalších místech, překryto mnohoznačností jazyka. Existují některé naše city, které nemají jiné názvy než ty, které označují jejich nepřijemnou a útočnou úroveň. Pozorovatel má větší sklon všimnout si jich v tomto než v jakémkoli jiném stupni. Když pohoršují jeho vlastní city, když v něm vyvolávají určitý druh odporu a trapnosti, je přinucen, aby si jich všímal, a to ho přirozeně vede k jejich pojmenování. Když se shodují s přirozeným stavem jeho mysli, má velký sklon naprosto je přehlízet, a buď jim nedává vůbec žádné jméno, nebo jestliže jim nějaké dá, je takové, že označuje spíš ovládnutí a omezení té emoce než stupeň, v němž poté, co bude takto ovládnuta a omezena, smí ještě existovat. Tak běžná pojmenování⁷⁶ lásky k potěšení a lásky k sexu označují neřestný a nepřístojný stupeň těchto citů. Naproti tomu se zdá, že slova zdrženlivost a cudnost označují spíš ovládnutí a omezení, v němž jsou tyto city udržovány, než stupeň, v němž smí ještě existovat. Proto když může ukázat, že ještě v určitém stupni existují, představuje si, že podstatu ctností zdrženlivosti a cudnosti zcela zničil a ukázal, že jsou pouhým zneužitím nevšímavosti a jednoduchosti lidí. Tyto ctnosti však nevyžadují úplnou necitlivost vůči předmětům těch citů, které chtějí ovládat. Pouze směřují k omezení jejich prudkosti do té míry, aby toho jedince nezraňovaly a aby současně nerušily ani neurážely společnost.

- 12 Velkým podvodem knihy Bernarda Mandevilla⁷⁷ je to, že zobrazuje každý cit jako zcela neřestný, a to v jakékoli míře a v jakémkoli směru. A tak Mandeville popisuje všechno jako ješitnost, která má určitý vztah buď k tomu, jaké jsou city ostatních, nebo k tomu, jaké by měly být. Pomocí prostředků tohoto chytráctví dochází pak ke svému oblíbenému závěru, že soukromé neřesti jsou veřejným blahem.⁷⁸ Jestliže láska ke vznešenosti, vkus pro vytříbené umění a zdokonalení lidského života, pro vše, co je příjemné na oblečení, nábytku nebo kočáru, pro architekturu, sochařství, malbu a hudbu, to vše má být považováno za přepych, smyslnost a okázalost dokonce i u lidí, jejichž situace umožňuje bez problémů se těmto citům oddávat, je jisté, že přepych, smyslnost a okázalost jsou veřejným blahem. Protože bez těchto vlastností, kterým podle něj náležejí tak hanebná jména, by umění vytříbenosti nikdy nedostalo podporu a muselo by chřadnout z nedostatku práce. Skutečným základem jeho nemravného systému byly některé oblíbené asketické teorie, které byly moderní před ním a které umisťovaly ctnost do úplného vyhlazení a zničení všech našich citů. Pro Mandevilla bylo snadné dokázat, že za prvé u lidí nikdy ve skutečnosti nedošlo k tomuto úplnému vítězství, a za druhé kdyby k němu

⁷⁶ Přepych a chtíč. [Původní poznámka A. S.]

⁷⁷ *Fable of the Bees* (*Bajka o včelách*). [Původní poznámka A. S.]

⁷⁸ Celý název Mandevillova díla je *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*.



mělo všeobecně dojít, bylo by to zhoubné pro společnost, protože by to udělalo konec veškeré výrobě i obchodu, a určitým způsobem také celé záležitosti lidského života. Zdá se, že prvním z těchto tvrzení dokazoval, že neexistuje skutečná ctnost, a že cokoli se tak tváří, je pouhý podvod a zneužití lidí, a druhým tvrzením, že soukromé neřesti jsou veřejným blahem, protože bez nich by žádná společnost nemohla prospívat a vzkvétat.

13 Takový je systém Bernarda Mandevilla, který kdysi způsobil ve světě tolik rozruchu a který, ačkoli snad nikdy nevyvolal víc neřesti, než kolik by jí bylo i bez něj, přinejmenším učil o neřesti, která povstala z jiných příčin, aby se objevila s ještě větší nestoudností a s prostopášnou drzostí prohlásila zkaženost za svou pohnutku, o čemž do té doby nikdo neslyšel.

14 Ale i když tento systém může vypadat velice zhoubně, nikdy by nemohl zapůsobit na takové množství lidí ani způsobit tak všeobecný poplach mezi přáteli lepších principů, kdyby v určitých ohledech nehraničil s pravdou. Fyzikální systém může vypadat velice hodnověrně a být ve světě po dlouhou dobu obecně přijímán, a přesto se nezakládat na přírodě a vůbec se nepodobat pravdě. Descartovy víry byly považovány velice chytrými lidmi téměř po celé století za nejspokojivější vysvětlení pohybu nebeských těles. Přesto bylo přesvědčivě dokázáno, že tyto domnělé příčiny těch podivuhodných jevů ve skutečnosti nejen neexistují, ale jsou naprosto nemožné, a i kdyby existovaly, nemohly by mít takové důsledky, jaké jim jsou připisovány.⁷⁹ U systémů morální filosofie je tomu však jinak a autor, který se tváří, že chce vysvětlit původ našich mravních citů, nás nemůže tak sprostě podvádět ani se tak strašně vzdálit od jakékoli podobnosti s pravdou. Jestliže cestovatel popisuje nějakou vzdálenou zemi, může naši důvěřivosti vnutit naprosto nepodložené a nesmyslné výmysly jako nejzaručenější skutečnosti. Ale když se nás někdo snaží zpravit o tom, co se děje v našem sousedství a o záležitostech té farnosti, v níž žijeme, pak i když nás i tady může v mnoha případech podvést, pokud jsme tak lehkovážní a neověřujeme si věci svými vlastníma očima, přesto i ta největší lež, kterou nám vnucuje, musí mít určitou podobnost s pravdou a musí mít dokonce značný podíl pravdy v sobě. Autor, který píše pojednání o fyzice a tváří se, že předkládá příčiny významných jevů ve vesmíru, předstírá, že vysvětluje poměry ve velice vzdálené zemi, o níž nám může říkat, co chce, a dokud se jeho vyprávění drží v mezích zdánlivě možného, pak si nemusí zoufat, že by ztratil naši důvěru. Ale když tvrdí, že vysvětlí původ našich tužeb a pocitů, našich citů schvalování a odsouzení, pak se tváří, že nás bude informovat nejen o věcech farnosti, v níž žijeme, ale o našich vlastních domácích záležitostech. I když i zde jsme velmi náchylní k tomu, nechat se šidit – tak jako neteční páni, kteří dali důvěru správci, jenž je podvádí –, přesto neschválíme každou úvahu, v které není alespoň malá špetka pravdy. Alespoň některé části musí být pravé, a dokonce i ty, které jsou nejvíce přehna-

⁷⁹ Smith pojednává o Descartově teorii vírů do určité hloubky v *Astronomii*, IV.61–6.



né, musí mít nějaký pravdivý základ, jinak by ten podvod objevila dokonce i ta nedbalá kontrola, jakou obvykle provádíme. Autor, který by za příčinu určitého přirozeného citu určil nějaký princip, který s tím nemá ani spojitost, ani se nepodobá žádnému jinému principu, jenž takovou spojitost má, by připadal pošetilý a směšný i tomu nejnerozumnějšímu a nejnezkušenějšímu čtenáři.



ODDÍL III

*O různých systémech, které byly vytvořeny ohledně
principu schvalování*



Úvod

- 1 Po dotazu na povahu ctnosti se další důležitá otázka morální filosofie týká principu schvalování, síly nebo schopnosti mysli, která pro nás činí konkrétní lidi sympatickými nebo nesympatickými, která nás nutí dávat přednost jednomu povahovému rysu před druhým, říkat, že jeden je správný a jiný špatný, a považovat ten první za předmět schvalování, vyznamenání a odměny a ten druhý za předmět hanby, výtek a trestu.
- 2 Dosud byla poskytnuta tři různá vysvětlení principu schvalování. Podle některých autorů schvalujeme či neschvalujeme jak své, tak cizí jednání pouze na základě sebelásky a určitého ohledu na to, jestli směřuje k našemu štěstí nebo k naší újmě. Podle jiných nám rozum, tedy totéž nadání, kterým rozlišujeme mezi pravdou a lží, umožňuje rozlišovat mezi tím, co je vhodné a nevhodné jak v jednání, tak v citech. A podle dalších je tento rozdíl plně důsledkem bezprostředního citu a pocitu a vzniká z uspokojení nebo znechucení, které v nás určité jednání nebo city vyvolávají. A tak jsou sebeláska, rozum a city tři různé příčiny, které jsou přiřazeny principu schvalování.
- 3 Než přikročím k vysvětlení těchto tří systémů, musím si všimnout, že ačkoli má rozhodnutí této druhé otázky velký teoretický význam, prakticky není vůbec důležitá. Otázka týkající se podstaty ctnosti má nutně v mnoha konkrétních případech určitý význam pro náš názor, co je správné a co špatné. Otázka týkající se principu schvalování nemůže žádný takový význam mít. Zjistit, který mechanismus mezi těmi různými pojmy a city vyvolává schválení, je pouze otázkou filosofické zvědavosti.

O těch systémech, které odvozují princip schvalování ze sebelásky

1 Ne všichni, kteří vysvětlují princip schvalování ze sebelásky, to dělají stejným způsobem a v jejich různých systémech existuje spousta problémů a nepřesností. Podle Thomase Hobbesa a mnoha jeho následovníků⁸⁰ žene člověka hledat útočiště ve společnosti nikoli nějaká přirozená láska, kterou cítí vůči svému druhu, ale to, že bez pomoci ostatních není schopen snadné a bezpečné existence. Podle tohoto výkladu je pro něj společnost nezbytná a on se dívá na vše, co směřuje k její podpoře a prospěchu, jako by to na dálku směřovalo k jeho vlastním zájmům, a naopak, cokoli tu podporu a prospěch bude pravděpodobně rušit a ničit, o tom si myslí, že je to pro něj do určité míry škodlivé a zhoubné. Ctnost velmi podporuje lidskou společnost a neřest ji velmi ruší. A tak je pro každého člověka ctnost sympatická a neřest nepřístojná, protože ve ctnosti tuší prospěch a v neřesti zmatek a krach toho, co je tak nezbytné pro pohodlí a bezpečí jeho bytí.

2 Jak jsem si již všiml dříve,⁸¹ nelze zpochybnit, že sklon ctnosti podporovat společenský řád a sklon neřesti rušit ho – podíváme-li se na to klidně a filosoficky – vrhá na ctnost obrovskou krásu a na neřest nesmírnou ošklivost. Lidská společnost, když o ní uvažujeme v abstraktním a filosofickém světle, vypadá jako obrovský stroj, jehož pravidelné a harmonické pohyby vytvářejí tisíc příjemných účinků. Stejně jako u každého jiného krásného a vznešeného stroje, jenž byl vytvořen lidským umem, cokoli by směřovalo k tomu, aby učinilo jeho pohyby hladšími a snadnějšími, by z tohoto účinku získávalo krásu, a naopak, cokoli by směřovalo k tomu, aby jeho pohybům bránilo, by na základě toho budilo odpor. Proto ctnost, která je pro kola společnosti jakoby jemným leštidlem, nutně působí potěšení, zatímco neřest, jako podlá rez, která způsobuje, že kola o sebe skřípou a vržou, je nutně nepřijemná. Tímto způsobem vede tento výklad o původu schvalování a odsuzování, protože je odvozuje z ohledu na společenský řád, k tomu principu, který klade krásu do užitečnosti a který jsem vysvětlil již dříve.⁸² A právě odtamtud ten systém čerpá veškeré zdání věrohodnosti, které

⁸⁰ Samuel von Pufendorf, Bernard de Mandeville.

⁸¹ IV.2.1-2.

⁸² IV.1.2.

má. Když ti autoři popisují nesčetné výhody kultivovaného a pospolitého života nad životem primitivním a samotářským, když tak zešíroka mluví o nezbytnosti ctnosti a dobrého pořádku pro udržení jednoho a ukazují, jak neomylně neřest a neposlušnost zákonům směřují k navrácení toho druhého, čtenář je okouzlen novostí a velkolepostí pohledů, jež se mu otevřely. Jednoduše vidí ve ctnosti novou krásu a v neřesti novou ošklivost, jichž si předtím nikdy nevšiml, a obyčejně je tím objevem tak nadšen, že prakticky nikdy nevěnuje čas tomu, aby si uvědomil, že tento politický pohled, kterého si v dosavadním životě ještě nikdy nevšiml, pravděpodobně nemůže být základem toho schvalování a odsuzování, s nimiž byl vždy zvyklý posuzovat různé vlastnosti.

3 Na druhé straně když tito autoři odvozují ze sebelásky zájem, který máme o blaho společnosti, a ocenění, které z toho důvodu propůjčujeme ctnosti, nemyslí si, že když v současnosti chválíme Catonovu ctnost a hnusíme si Catilino-
vu podlost, naše city jsou ovlivněny představou prospěchu, který budeme mít z prvního, nebo újmy, kterou nám přinese to druhé. To, že podle těchto filosofů oceňujeme ctnostné povahy a obviňujeme ty prostopášné, není proto, že by si mysleli, že rozkvět a rozvrácení společnosti v těch vzdálených dobách a zemích má nějaký vliv na naše současné štěstí nebo bídu. Nikdy si nepředstavovali, že by naše city byly ovlivněny jakýmkoli prospěchem nebo škodou, o nichž bychom předpokládali, že se na nás z toho rozkvětu nebo rozvrácení odrazí, ale takovým prospěchem nebo škodou, které by se na nás mohly odrazit, kdybychom bývali žili v těch vzdálených dobách a zemích, nebo které by se na nás stále ještě mohly odrazit, kdybychom se v dnešní době setkali s podobnými povahami. Krátce myšlenka, kolem které ti autoři tápali, ale kterou nikdy nebyli schopni jasně rozvinout, je ta nepřímá sympatie, kterou cítíme s vděčností nebo nevolí těch, kdo měli prospěch nebo utrpěli ztrátu vyplývající z tak opačných povah. A je to právě toto, na co nejasně poukazovali, když říkali, že to, co vyvolalo naši chválu nebo rozhořčení, nebyla myšlenka na náš skutečný zisk nebo ztrátu, ale představa nebo ponětí, co bychom mohli získat nebo ztratit, kdybychom museli působit ve společnosti s takovými partnery.

4 Avšak sympatie nemůže být v žádném případě považována za sobecký princip. Jestliže mám sympatii s vašimi starostmi nebo s vaším rozhořčením, mohu se opravdu tvářit, že můj cit je založen na sebelásce, protože vzniká z toho, že se vcítím do vašeho případu, že si představím sebe ve vaší situaci, a tak pochopím, co bych cítil v podobné situaci. Ale i když se dá velice správně říci, že sympatie vzniká ze zdánlivé výměny situací s osobou, které se to bezprostředně týká, přesto se nepředpokládá, že by se tato imaginární výměna udála v mé vlastní osobě a povaze, ale v osobě a povaze toho člověka, s kterým sympatii projevuji. Jestliže vám vyslovuji soustrast se ztrátou vašeho jediného syna, pak abych se vcítil do vašeho žalu, nepředstavuji si, jak bych já – člověk této povahy a tohoto povolání – trpěl, kdybych měl syna a kdyby ten syn nešťastně zemřel, ale představuji si, jak bych trpěl, kdybych byl ve skutečnosti vámi a nevyměnil

si s vámi pouze situace, ale i osoby a povahy. Proto jde můj žal naprosto na váš účet, a ani trochu na můj. Proto není ani trochu sobecký. Jak by mohlo být považováno za sobecký cit něco, co nevzniklo dokonce ani z představy čehokoli, co postihlo mě nebo co má vztah ke mně, v mé vlastní pravé osobě a povaze, ale co je zcela zaměřeno tím, co se týká vás? Muž může mít sympatii s rodící ženou, i když je nemožné, že by si mohl představit sebe, jak trpí jejími bolestmi ve svém vlastním těle a povaze. Zdá se mi však, že veškeré vysvětlení lidské povahy, které odvozuje všechny city a emoce ze sebelásky a které nadělalo ve světě tolik hluku, ale které – pokud vím – ještě nikdy nebylo plně a jasně objasněno, vzniklo z určitého zmateného nepochopení systému sympatie.

O těch systémech, které činí principem schvalování rozum

- 1 Je dobře známo, že Thomas Hobbes měl teorii, že přirozeným stavem je stav válečný a že před ustavením civilní vlády nemohla existovat bezpečná a mírumilovná společnost lidí. Proto je podle něj k zachování společnosti zapotřebí civilní vládu podporovat, a zničit ji znamená totéž jako udělat konec společnosti. Ale existence civilní vlády závisí na poslušnosti vůči nejvyššímu úředníkovi. Ve chvíli, kdy ztratí autoritu, je veškerá vláda u konce. Proto stejně jako pud sebezáchovy učí lidi, aby schvalovali všechno, co směřuje k podpoře prospěchu společnosti, a odsuzovali všechno, co mu bude škodit, stejný princip by je měl učit – kdyby mysleli a mluvili důsledně –, aby schvalovali za všech okolností poslušnost civilní správě a měli za zlé jakoukoli neposlušnost a odboj. Ideje chvályhodného a trestuhodného samy o sobě by měly být zcela totožné s idejemi poslušnosti a neposlušnosti. Proto by měly být zákony civilní správy považovány za jedinou základní normu toho, co je oprávněné a neoprávněné, správné a špatné.
- 2 Hobbesovým přiznaným záměrem bylo šířením těchto myšlenek podřídit svědomí lidí bezprostředně civilní, a ne duchovní moci. Příklad jeho vlastní doby ho naučil považovat rozbouřenost a tížádnost církevní moci za hlavní zdroj společenských nepokojů. Jeho teorie byla proto mimořádně účinná vůči teologům, kteří obdobně nikdy nezapomněli dát s velkou příkroostí a hořkostí průchod své nevoli proti němu. Stejně účinná byla i vůči všem slušným moralistům, protože předpokládala, že neexistuje žádné přirozené rozlišení mezi tím, co je správné a co špatné, že je to nestálé a proměnlivé a závisí to pouze na arbitrární vůli civilní správy. Proto bylo toto vysvětlení věcí napadáno ze všech stran a všemi možnými zbraněmi, střízlivým rozumem stejně jako fanatickým řečením.
- 3 Aby bylo možno usvědčit tak odpornou teorii z omylu, bylo nutné dokázat, že ještě před všemi zákonnými nebo skutečnými nařízeními byla mysl přirozeně nadána schopností, pomocí níž rozeznávala v určitém jednání a citech správné, chvályhodné a ctnostné vlastnosti a v jiném jednání nebo citech vlastnosti špatné, odsouzeníhodné a neřestné.
- 4 Jak si správně všiml dr. Ralph Cudworth,⁸³ právo nemůže být původním

⁸³ *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, 1.1. [Původní poznámka A. S.]

zdrojem takového rozlišování, protože kdybychom to o právu předpokládali, muselo by být buď správné řídit se jím a nesprávné neposlouchat ho, nebo by bylo lhostejné, zda se jím řídíme nebo ne. Právo, u něhož je lhostejné, zda se jím řídíme či ne, očividně nemůže být zdrojem takového rozlišování. Nemůže jím být ale ani to právo, kterým je správné se řídit a nesprávné neřídit se jím, protože i to stále předpokládá nějaké předchozí představy nebo ponětí toho, co je správné a špatné, a poslušnost právu pak odpovídá ideji toho, co je správné, a neposlušnost představě toho, co je špatné.⁸⁴

5 A tak protože mysl měla ponětí o tomto rozlišování dříve, než existovalo jakékoli právo, zdá se, že z toho nutně plyne, že toto ponětí odvozovala z rozumu, který poukazuje na rozdíl mezi správným a špatným, stejně jako rozlišuje mezi pravdou a lží. Tento závěr, který ačkoli je v určitých směrech pravdivý, je v jiných poněkud ukvapený, a byl v době, kdy abstraktní věda o lidské povaze byla v plenkách a předtím než byly pečlivě studovány a navzájem rozlišovány různé úkoly a pravomoci jednotlivých schopností lidské mysli, snadněji přijímán. Když byla na toto téma vedena nejvášnivější a nejhrošlivější polemika s Hobbesem, neuvažovalo se o žádné jiné schopnosti, která by třeba mohla dát vznik takovým představám. Proto se teorie, že podstata ctnosti a neřesti nespočívá v souladu nebo nesouladu lidského jednání s právem vrchnosti, ale v jejich souladu nebo nesouladu s rozumem, stala v té době populární, a rozum tak byl považován za původní zdroj a princip schvalování a odsuzování.

6 To, že ctnost spočívá v souladu s rozumem, je v určitém ohledu správné, a tato schopnost může být velice oprávněně považována – v určitém ohledu – za zdroj a princip schvalování a odsuzování, i všech důležitých soudů o tom, co je správné a špatné. Právě díky rozumu objevujeme obecná pravidla spravedlnosti, kterými bychom měli řídit své jednání. A na základě stejné schopnosti si vytváříme ty ještě více neurčité a nepřesné představy o tom, co je prozíravé, co je slušné, co je šlechetné nebo vznešené, které si neustále nosíme s sebou a podle nichž se snažíme, tak dobře, jak jen umíme, utvářet směr našeho jednání. Obecné zásady mravnosti jsou vytvořeny, jako všechny obecné zásady, na základě zkušenosti a úsudku. Na mnoha různých konkrétních příkladech pozorujeme, co dělá radost našim mravním schopnostem a co se jim nelíbí, co tyto schopnosti schvalují a co odsuzují, a na základě toho, co z této zkušenosti vyvodíme, vytváříme obecná pravidla. Ale vyvozování, indukce, je vždy považováno za jeden z úkonů rozumu. Proto je velice správné říci, že všechny ty obecné zásady a představy odvozujeme z rozumu. Většinu svých mravních soudů však řídíme těmito zásadami a představami, protože by bylo mimořádně nejisté a riskantní,

⁸⁴ Smith má na mysli *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, I.ii.3–4; Raphael, *Britští moralisté 1650–1800*, § 122–3. Cudworthovo tvrzení nebylo přesně takové, jak ho Smith uvádí, ale v principu je Smithův pohled na Cudworthovo stanovisko dostatečně správný.

kdyby úplně závisely na něčem, co je náchylné k tolika změnám jako okamžité city a pocity, které různé zdravotní stavy a nálady mohou tak podstatně měnit. Protože jsou naše nejdůležitější soudy o tom, co je správné a špatné, řízeny zásadami a idejemi odvozenými pomocí indukce rozumem, lze velice oprávněně říci, že ctnost spočívá v souladu s rozumem, a tato schopnost může být do této míry považována za zdroj a princip schvalování a odsuzování.

7 Ale i když je rozum nepochybně zdrojem obecných mravních pravidel a všech mravních soudů, které s jejich pomocí děláme, je naprosto nesmyslné a nepochopitelné předpokládat, že by prvotní představy o tom, co je správné a špatné, mohly být odvozeny z rozumu dokonce i v těch konkrétních případech, které přinesly tu zkušenost, na jejímž základě jsou vytvořena obecná pravidla. Tyto prvotní představy, stejně jako všechny ostatní pokusy, z nichž vycházejí nějaká obecná pravidla, nemohou být předmětem rozumu, ale bezprostředních citů a pocitů. Obecná mravní pravidla vytváříme tak, že v nesmírné pestrosti příkladů zjišťujeme, že jeden ráz chování určitým způsobem trvale uspokojuje mysl⁸⁵ a že jiný se myslí stejně trvale nelíbí. Ale rozum nemůže učinit žádný konkrétní předmět sympatickým nebo nesympatickým pro mysl jenom kvůli němu samotnému. Rozum může ukázat, že tento předmět slouží k získání jiného předmětu, který je přirozeně buďto příjemný, nebo nepříjemný, a takto ho může učinit sympatickým či nesympatickým kvůli něčemu jinému. Ale nic nemůže být sympatické nebo nesympatické kvůli sobě samému, pokud to není takovým učiněno bezprostředními city a pocity. Proto jestliže je ctnost v každém konkrétním případě nutně sympatická sama o sobě a jestliže je nectnost stejně samozřejmě pro mysl nepříjemná, nemůže to, co nás takto s jedním smiřuje a od druhého odcizuje, být rozum, ale bezprostřední cit a pocit.

8 Radost a bolest jsou velké předměty touhy a odporu; nejsou ale rozlišovány rozumem, ale bezprostředními city a pocity. Proto je-li ctnost přitažlivá sama o sobě a jestliže neřest je stejně předmětem odporu, nemůže to, co původně rozlišuje ty odlišné vlastnosti, být rozum, ale bezprostřední cit a pocit.

9 Ale protože rozum může být v určitém ohledu považován za princip schvalování a odsuzování, tyto city byly z nepozornosti dlouho považovány za něco, co původně vyplývá z působení této schopnosti. Hutcheson má tu zásluhu, že byl prvním, kdo s určitou mírou přesnosti rozeznal, v jakém ohledu lze říci, že všechny mravní rozdíly vycházejí z rozumu, a v jakém ohledu jsou založeny na bezprostředních citech a pocitech. Plně to vysvětlil ve svých názorných příkladech k mravnímu smyslu,⁸⁶ a podle mého názoru to udělal tak dokona-

⁸⁵ Tento obrat připomíná Huma: „Veškeré mravní zásady závisejí na našich citech, a když nás nějaké jednání nebo vlastnost myslí *po určitém způsobu* uspokojuje, říkáme, že jsou ctnostné...“ *Treatise of Human Nature*, III.ii.5; ed. Selby-Bigge, 517. Zdůvodnění ve druhé části odstavce je odvozeno z *Treatise*, III.i.1–2.

⁸⁶ *Essay on the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense*, I–IV.

le, že pokud o tomto předmětu ještě existuje nějaká sporná otázka, nemohu to připsat ničemu jinému než nepozornosti vůči tomu, co tento gentleman napsal, nebo pověřivé oddanosti určitému způsobu vyjadřování, což je slabost, která není mezi učenici neobvyklá, zejména u předmětů, jež jsou tak hluboce zajímavé, jako je tento, a v nichž ctnostný člověk často jen neochotně uznává nepatřičnost dokonce i jediné formulace, na niž byl zvyklý.

O těch systémech, které činí principem schvalování cit

1 Ty systémy, které činí principem schvalování cit, mohou být rozděleny do dvou různých tříd.

2 I. Podle některých autorů se princip schvalování zakládá na citu zvláštní povahy, na jisté síle vnímavosti, kterou mysl používá při pohledu na určité jednání nebo city, z nichž některé tuto schopnost ovlivňují kladně a jiné záporně. Ty první jsou označovány jako vlastnosti správných, chvályhodných a ctnostných, ty druhé jako vlastnosti špatných, odsouzeníhodných a nemravných. Vzhledem k tomu, že tento cit má zvláštní povahu odlišnou od všech ostatních a že je důsledkem konkrétní síly vnímavosti, dávají mu zvláštní jméno a nazývají ho mravním smyslem.

3 II. Podle jiných autorů není kvůli tomu, abychom vysvětlili princip schvalování, důvod věřit v nějakou novou sílu vnímavosti, o níž dosud nikdo neslyšel. Představuji si, že zde, stejně jako v jiných případech, příroda působí nanejvýš úsporně a vytváří velké množství důsledků na základě jedné a téže příčiny. A sympatie, tedy síla, která byla vždy pozorována a kterou je mysl prokazatelně obdařena, je podle nich dostatečná k tomu, aby vysvětlila všechny účinky této zvláštní schopnosti.

4 I. Francis Hutcheson⁸⁷ věnoval velké úsilí tomu, aby dokázal, že princip schvalování není založen na sebelásce. Ukázal také, že nemůže vycházet ze žádného úkonu rozumu. Nezbývá nic jiného, pomyslel si, než považovat ho za schopnost zvláštního druhu, kterou Příroda obdařila lidskou mysl, aby dosáhla tohoto zvláštního a důležitého účinku. Když byly vyloučeny sebeláska i rozum, zdálo se mu, že nezbyla žádná jiná známá schopnost mysli, která by tomuto účelu mohla jakkoli odpovídat.

5 Tuto novou sílu vnímavosti nazval mravním smyslem a předpokládal, že bude do určité míry podobná vnějším smyslům. Jako se díky tomu, že tělesa kolem nás určitým způsobem působí na vnější smysly, zdá, že mají různé vlastnosti, co se týče zvuku, chuti, vůně nebo barvy, stejně se zdá, že různé citové stavy lidské mysli, jak určitým způsobem působí na tuto zvláštní schopnost, mají různé vlastnosti: že jsou příjemné a odporné, ctnostné a neřestné, správné a špatné.

⁸⁷ *Inquiry concerning Virtue* [Původní poznámka A. S.]

6 Podle tohoto systému existují dva druhy různých smyslů nebo sil vnímavosti,⁸⁸ z nichž lidská mysl odvozuje všechny své jednoduché ideje; první z nich se nazývají přímými nebo předcházejícími a ty druhé reflexními nebo následnými smysly. Přímé smysly jsou ty schopnosti, z nichž mysl odvozuje vnímání takových druhů věcí, které nepředpokládají dřívější vjem něčeho jiného. Tak zvuk a barvy jsou předměty přímých smyslů. Slyšet zvuk či vidět barvu nepředpokládá předcházející vjem jakékoli jiné vlastnosti nebo předmětu. Na druhé straně reflexní nebo následné smysly jsou ty schopnosti, z nichž mysl odvozuje vnímání takových druhů věcí, které předpokládají předcházející vjem něčeho jiného. Tak jsou předmětem reflexních smyslů harmonie a krása. Abychom vnímali harmonii zvuku nebo krásu barvy, musíme nejdříve vnímat zvuk a barvu. Mravní smysl je považován za schopnost tohoto druhu.⁸⁹ Schopnost, kterou John Locke nazývá reflexí a z které odvozuje jednoduché představy různých emocí a citů lidské mysli, byla podle Hutchesona přímým vnitřním smyslem. A schopnost, kterou vnímáme krásu nebo ošklivost, ctnost nebo neřestnost těch různých emocí a citů, je reflexním vnitřním smyslem.

7 Hutcheson se snažil ještě dále podpořit tuto teorii tím, že dokazoval, že odpovídá analogii povahy a že mysl je obdařena řadou dalších reflexních smyslů velmi podobných mravnímu smyslu, jako například smyslem pro krásu a ošklivost vnějších předmětů, veřejným smyslem, kterým cítíme sympatii se štěstím nebo bídou svých bližních, smyslem pro hanbu a čest a smyslem pro směšnost.

8 Ale bez ohledu na veškerou námahu, kterou tento geniální filosof podstoupil, aby dokázal, že princip schvalování je založen na zvláštní síle vnímavosti, do určité míry podobné vnějším smyslům, existují určité důsledky, o nichž uznával, že z této teorie plynou a které nejspíš budou mnohými považovány za její dostatečné vyvrácení. Vlastnosti, o nichž připouští,⁹⁰ že patří předmětům nějakého smyslu, nemohou být připsány, aniž by to bylo nesmyslné, tomu smyslu samotnému. Kdo kdy pomyslel na to, nazvat zrak černým nebo bílým, sluch hlasitým nebo tichým, chuť sladkou nebo hořkou? A podle něj je stejně nesmyslné nazývat naše mravní schopnosti ctnostnými nebo nemravnými, mravním dobrem nebo zlem. Tyto vlastnosti přísluší předmětům těch schopností, nikoli těm schopnostem samým. Proto pokud by byl kdokoli založen tak nesmyslně, aby jako nejvyšší ctnosti schvaloval krutost a nespravedlivost a jako nejhaneb-

⁸⁸ *Essay on the Passions and Affections*. [Původní poznámka A. S.] Smithovi selhala paměť. Hutchesonovo rozlišení mezi „přímými a předcházejícími (*antecedent*)“ percepce a percepce „reflexními a následnými (*consequent*)“ není obsaženo v *Essay on the Passions and Affections*, ale v pozdějším díle, *Short Introduction to Moral Philosophy* (nebo v původní latinské verzi, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*), I.i.3.

⁸⁹ A v důsledku toho tedy není obdobný vnějším smyslům, jak Smith tvrdí v § 5 výše.

⁹⁰ *Illustrations on the Moral Sense*, oddíl 1, str. 237 a násl.; třetí vydání [Raphael, *Britští moralisté 1650–1800*, § 364].

nější nectnosti odsuzoval rovnost a lidskost, pak by takové založení mysli sice mohlo být považováno za nevyhovující jak pro toho jedince, tak pro společnost, a obdobně za divné, překvapivé a nepřírozené samo o sobě, ale nemohlo by být, aniž by to bylo nesmyslné, nazváno nemravným a mravním zlem.

9 Přesto pokud bychom někoho viděli, jak obdivně a souhlasně křičí při surové a nezasloužené popravě, kterou nařídil nějaký nestoudný tyran, určité bychom si nepomyslili, že se proviňujeme nějakou nesmyslností, jestliže jeho chování označíme jako nemravné a jako mravní zlo nejvyššího řádu, ačkoli nevyjadřovalo nic jiného než zkaženou mravní způsobilost nebo nesmyslné schválení tohoto hrozného jednání jako něčeho, co je vznešené, velkodušné a velké. Naše srdce, představuji si, by při pohledu na takového pozorovatele na chvíli zapomnělo na svou sympatii s trpčím a při pomyslení na tak ohavného neřáda by necítilo nic jiného než hrůzu a znechucení. Hnusili bychom si ho dokonce ještě víc než toho tyrana, který mohl být poháněn silnými emocemi žárlivosti, strachu a nevole, a z toho důvodu omluvitelnější. Ale city toho pozorovatele by vypadaly, že jsou zcela bezdůvodné, a proto naprosto a úplně odporné. Neexistuje větší zvrácenost citů, k jejichž převzetí by naše srdce mělo větší odpor nebo které by zamítalo s větší nenávistí a odporem, než city tohoto druhu. A protože bychom byli tak vzdáleni tomu, abychom se na takové založení mysli dívali pouze jako na něco divného a nevhodného, a nikoli jako na něco nemravného nebo jako na mravní zlo, spíše bychom ho považovali za nejvyšší stupeň mravní zkaženosti.

10 Naproti tomu se správné mravní city jeví v určité míře chvályhodné a jako mravní dobro. Zdá se, že člověk, jehož výtky a chvála za všech okolností s největší přesností odpovídají hodnotě nebo hanebnosti objektu, si zaslouží dokonce určitou míru mravního schválení. Obdivujeme jemnou přesnost jeho mravních citů; vedou naše vlastní soudy a svou neobvyklou a překvapivou spravedlivostí dokonce vyvolávají náš údiv a potlesk. Ve skutečnosti si nikdy nemůžeme být jisti, že by chování takové osoby v každém ohledu odpovídalo přesnosti a správnosti jeho soudů o chování jiných. Ctnost vyžaduje zvyk a pevné odhodlání mysli, stejně jako jemnost citů; a bohužel tam, kde jsou city nejjemnější, někdy chybí zvyk i odhodlání. Avšak takové založení mysli, i když může být někdy doprovázeno nedokonalostí, je neslučitelné s čímkoli, co je hrubě zločinné, a je nejšťastnějším základem, na němž může být vystavena konstrukce dokonalé ctnosti. Existuje mnoho lidí, kteří mají velice dobré úmysly a vážně zamýšlejí udělat to, co považují za svou povinnost, ale kteří jsou přesto nesympatičtí kvůli sprostotě svých mravních citů.

11 Snad se dá říci, že i když princip schvalování nespočívá v žádné síle vnímavosti, která by v jakémkoli ohledu byla podobná vnějším smyslům, stále může být založen na zvláštním citu, který odpovídá tomuto jednomu konkrétnímu účelu, a žádnému jinému. Můžeme říci, že schválení a odsouzení jsou určité city nebo emoce, které vznikají v mysli na základě pohledu na různé povahy a jednání; a jako nevole může být nazývána citem bezpráví nebo vděčnost citem

dobrodiní, tak tyto mohou být docela dobře pojmenovány jako smysl pro správné a špatné neboli mravní smysl.

12 Ale tento popis věcí, i když na něj neplatí tytéž námitky jako na ten předchozí, je vydán napospas jiným výhradám, které jsou stejně nevyvratitelné.

13 Především i když nějaký konkrétní cit projde jakýmikoli změnami, stále si zachovává obecné rysy, které z něj dělají cit toho určitého druhu, a tyto obecné rysy jsou vždy nápadnější a významnější než jakékoli obměny, kterými ten cit může v konkrétních případech projít. Tak hněv je cit určitého druhu, a tedy jeho obecné rysy jsou vždy mnohem zřetelnější než všechny obměny, kterými může projít v konkrétních případech. Hněv na muže je určitě poněkud odlišný od hněvu na ženu, a ten se zase liší od hněvu na dítě. Jak si pozorný člověk snadno všimne, v každém z těchto tří případů je obecná emoce různě přizpůsobená konkrétní osobě, která je jejím objektem. Ale ve všech těch případech stále převládají obecné rysy toho citu. Jejich rozpoznání nevyžaduje žádný zvláštní postřeh. Naopak k tomu, abychom odhalili jejich odlišnosti, je třeba upřít velice jemnou pozornost. Jejich obecných rysů si všimne každý, málokdo zpozoruje jejich odlišnosti. Proto kdyby schválení a odsouzení byly, podobně jako vděčnost a nevole, navzájem odlišné city určitého druhu, očekávali bychom, že ve všech obměnách, kterými každý z nich může projít, by si stále udržely obecné rysy, které určují, že se jedná o cit určitého druhu, jasný, zřetelný a snadno rozlišitelný. Ale ve skutečnosti je tomu úplně jinak. Když sledujeme, co skutečně cítíme, když při různých příležitostech něco schvalujeme nebo něco odsuzujeme, zjistíme, že naše city jsou v jednom případě často naprosto odlišné od citů v jiném případě a že u nich pravděpodobně nejde najít společné rysy. Tak schválení, s kterým hledíme na něžný, jemný a lidský cit, je zcela jiné od schválení, jaké v nás vyvolá cit velký, odvážný a velkodušný. V různých situacích může být naše schválení obou dokonalé a úplně, ale jedno jednání nás obměkčuje a druhé povznáší, a mezi city, které v nás tato jednání vyvolávají, není vůbec žádná podobnost. Ale podle toho systému, který jsem se pokusil vytvořit, nutně musí taková podobnost existovat. Protože city člověka, kterého schvalujeme, jsou v těchto dvou případech přesně opačné a protože naše schválení vzniká ze sympatie s těmito opačnými city, nemůže mít to, co cítíme v jednom případě, žádnou podobnost s tím, co cítíme ve druhém. Ale to by se nemohlo stát, kdyby schválení spočívalo ve zvláštním citu, který by neměl nic společného s city, jež schvalujeme, ale který by vznikal při pohledu na ty city, stejně jako každý jiný cit vzniká při pohledu na své příslušné předměty. Totéž platí o odsouzení. Naše hrůza z krutosti nemá žádnou podobnost s naším pohrdáním vůči zbabělosti. To, co cítíme při pohledu na tyto dvě nectnosti, jsou zcela odlišné druhy nesouladu mezi naší vlastní myslí a myslí osob, o jejichž citech a jednání uvažujeme.

14 Za druhé jsem si již všiml,⁹¹ že se jako mravní dobro nebo zlo jeví nejen

⁹¹ § 9-10 výše.

různé city a pocity lidské mysli, které jsou schvalovány či neschvalovány, ale že našim přirozeným citům připadá, že patřičné či neopodstatněné schvalování může být uděleno také určitým povahám. Proto bych se zeptal, jak to tedy je, že podle tohoto systému schvalujeme či neschvalujeme patřičné či neopodstatněné schvalování. Na tuto otázku si dovedu představit pouze jedinou rozumnou odpověď. Musí se říci, že když schválení, s nímž náš bližní posuzuje jednání třetí osoby, je v souladu s naším vlastním, pak jeho schválení schvalujeme a považujeme je, do určité míry, za mravní dobro; a že naopak, když není v souladu s našimi vlastními city, odsuzujeme je a považujeme je, do určité míry, za mravní zlo. Proto se tedy musí připustit, že přinejmenším v tomto případě soulad nebo protiklad citů mezi pozorovatelem a pozorovanou osobou dává vznik mravnímu schválení nebo odsouzení. A pokud tomu tak je v tomto případě, pak se zeptám, proč ne ve všech ostatních. Nebo proč si máme představovat novou sílu vnímavosti, abychom ty city vysvětlili.

- 15 Proti každému vysvětlení principu schvalování, které ho činí závislým na zvláštním citu, odlišném od všech ostatních, bych namítl, že je zvláštní, že si tohoto citu, který Prozřetelnost nepochybně zamýšlela jako řídicí princip lidské povahy, lidé až dosud tak málo všímali, že v žádné řeči ještě nedostal ani jméno. Výraz mravní smysl byl utvořen velice nedávno a nelze ho považovat za součást anglického jazyka. Slovo schválení bylo pro takové příznačné označení vyhrazeno teprve v několika posledních letech. Příhodným nazýváme v řeči cokoli, co nás plně uspokojuje: tvar budovy, důmysl stroje, vůni vařeného masa. Slovo svědomí neoznačuje přímo žádnou mravní schopnost, kterou používáme ke schvalování nebo odsuzování. Svědomí opravdu předpokládá existenci nějaké takové schopnosti a patřičně oznamuje našemu vědomí, že jednáme v souladu nebo v rozporu s jejími příkazy. Když se láska, nenávisť, radost, starost, vděčnost, nevole a tolik dalších citů, o nichž o všech se předpokládá, že jsou tomuto principu podřízeny, staly dostatečně významnými, aby dostaly jména, pod nimiž jsou známy, není pak překvapující, že vládci nad všemi těmito city by bylo dosud věnováno tak málo pozornosti, že – až na několik filosofů – nikdo ještě nepomyslel na to, že by stál za pojmenování?

- 16 Když schvalujeme nějakou povahu nebo jednání, potom city, které máme, jsou podle předchozího systému odvozeny ze čtyř zdrojů, které se v určitém ohledu navzájem liší. Zaprvé cítíme sympatii s pohnutkami toho, kdo jedná; zadruhé se ztotožňujeme s vděčností těch, kteří mají z jeho jednání prospěch; zatřetí pozorujeme, že jeho jednání je v souladu s obecnými pravidly, jimž se ony dvě sympatie obecně řídí; a konečně když o takovém jednání uvažujeme z pohledu, že tvoří součást systému chování, který má sklon podporovat štěstí buď jednotlivce, nebo společnosti, ukazuje se, že odvozuje z této užitečnosti krásu nikoli nepodobnou té, jakou připisujeme každému dobře sestavenému stroji. Poté co v každém jednotlivém případě usoudíme, že musíme připustit, že to všechno vychází z toho nebo onoho z těchto čtyř principů, rád bych věděl,

co zbývá, a tomuto přebytku pak upřímně dovolím, aby byl přiřazen mravnímu smyslu nebo jakékoli jiné příznačné schopnosti, pokud někdo zjistí, co tímto přebytkem je. Mohlo by se snad očekávat, že kdyby existoval nějaký takový zvláštní princip, za jaký je považován tento mravní smysl, v některých konkrétních případech bychom ho cítili samostatně a odděleně od všech ostatních, jako často cítíme radost, starost, naději a strach, čisté a nesmíchané s žádným jiným citem. Domnívám se, že to nelze ani tvrdit. Nikdy jsem neslyšel o žádném domnělém případě, o němž by se mohlo říci, že se v něm tento princip projevil sám o sobě a nesmíchaný se sympatií ani s odporem, s vděčností ani s nevolí, s vnímáním souhlasu či nesouhlasu s nějakým jednáním podle zavedených pravidel, ani nakonec s tou obecnou zálibou v kráse a pořádku, kterou vyvolávají jak neživé, tak živé objekty.

- 17 II. Existuje ještě jiný systém, který se pokouší vysvětlit původ našich mravních citů ze sympatie a který se liší od toho, jenž jsem se snažil vytvořit. Je to ten, který umísťuje ctnost do užitečnosti a vysvětluje potěšení, s nímž pozorovatel pohlíží na užitečnost každé vlastnosti, ze sympatie se štěstím těch, na které působí. Tato sympatie se liší jak od té, s níž se přidáváme k motivům člověka, který jedná, tak od té, s níž se přidáváme k vděčnosti lidí, kteří mají prospěch z jeho jednání. Je to stejný princip jako ten, na jehož základě uznáváme dobře sestrojený stroj. Ale žádný stroj nemůže být předmětem ani jedné z těch naposledy zmíněných sympatií. Tento systém jsem již vysvětlil ve čtvrté části této knihy.⁹²

⁹² IV.2.3 a násl. „Systém“, o němž se zde mluví, je Humův systém. Smithovo rozlišování mezi typem sympatie, která se hlásí k Humově etice, a dvěma typy, které oba použil on sám, je naprosto správné.

ODDÍL IV

*O způsobu, kterým se různí autoři zabývají
praktickými mravními pravidly*



- 1 Ve třetí části této knihy⁹³ jsme si všimli, že pravidla spravedlnosti jsou jedinými mravními pravidly, která jsou naprosto akurátní a přesná, že mravní pravidla všech ostatních ctností jsou volná, nepřesná a neurčitá, že pravidla spravedlnosti mohou být přirovnána ke gramatickým pravidlům, ta ostatní k pravidlům, která kritici stanovují pro určení, co má dokonalou a elegantní kompozici, a která nám spíše poskytují obecnou ideu dokonalosti, ke které bychom měli směřovat, než aby nám dala určité a spolehlivé pokyny, jak jí dosáhnout.
- 2 Protože různá mravní pravidla umožňují tak různou míru přesnosti, autoři, kteří se je pokoušejí shromáždit a uspořádat do systémů, to dělají dvěma různými způsoby. Jedna skupina sleduje ve všem tu uvolněnou metodu, k níž jsou přirozeně vedeni přemýšlením o jednom druhu ctností, zatímco druhá skupina se stejně všeobecně snaží zavést do svých pouček ten druh přesnosti, který vnímají pouze někteří z nich. Ti první píšou jako kritici, ti druzí jako jazykovědci.
- 3 I. Ti první, mezi něž můžeme počítat všechny antické moralisty, se spokojili s obecným popisem různých neřestí a ctností a s poukázáním na odpornost a bídu jedné dispozice, stejně jako na patřičnost a šťastnou povahu jiné, ale nesažili se sepsat mnoho přesných pravidel, jež mají platit bez výjimky ve všech konkrétních případech. Pouze se snažili popsat – nakolik je jazyk schopen popisovat – zaprvé v čem spočívá cit srdce, na němž je založena každá konkrétní ctnost, jaký druh vnitřního pocitu nebo emoce je to, co tvoří podstatu přátelství, lidskosti, štědrosti, spravedlnosti, blahovůle a všech ostatních ctností, stejně jako neřestí, které jsou jim protikladné; a zadruhé jaký je běžný způsob chování, normální zabarvení a ráz jednání, k němuž by nás každý z těch citů vedl, nebo proč se přátelský, vznešený, odvážný, spravedlivý a lidský člověk za normálních podmínek rozhodne jednat.
- 4 Charakterizovat cit srdce, z něhož vychází každá konkrétní ctnost, je úkol, který sice potřebuje jemné a přesné pero, avšak může být s určitou mírou přesnosti proveden. Je sice nemožné vyjádřit všechny obměny, kterými každý cit prochází nebo kterými by měl procházet v závislosti na všech nejrozličnějších okolnostech. Jsou nekonečné a jazyku se nedostávají slova, kterými by je označil. Například cit přátelství, který cítíme ke starému člověku, se liší od toho, který cítíme k mladému; ten, který cítíme k přísnému člověku, se liší od toho, který cítíme k někomu, jehož chování je laskavější a něžnější, i od toho, který cítíme k někomu, kdo je rozmařilý, veselý a živý. Přátelství, které cítíme k muži, se liší od přátelství, ke kterému nás inspiruje žena, dokonce i když v něm není příměs tělesnější emoce. Který autor by dokázal vyjmenovat a popsat tyto i všechny další nekonečné obměny, jakých je tento cit schopen? Ale přesto obecný cit přátelství a důvěrného vztahu, který mají

⁹³ III.6.9–11.

všechny společný, může být popsán s dostatečnou mírou přesnosti. Obraz, který je tím nakreslen, bude vždy v mnoha ohledech neúplný, ale může si být tak podobný, abychom poznali originál, když ho potkáme, a dokonce ho rozeznali od jiných citů, s nimiž má pozoruhodnou podobnost, jako jsou dobrá vůle, úcta, ocenění a obdiv.

5 Popsat v obecné rovině, jaký je normální způsob jednání, k němuž by nás každá ctnost pobízela, je ještě lehčí. Je opravdu sotva možné popsat vnitřní cit nebo emoci, na nichž je ten normální způsob jednání založen, aniž bychom udělali něco podobného. Je nemožné vyjádřit slovy, mohu-li to tak říci, neviditelné rysy všech různých obměn citu, jak se projevují uvnitř. Neexistuje způsob, jak je označovat a navzájem rozlišovat, než tak, že popíšeme, jak se projevují vně, změny, které způsobují ve vzhledu, ve výrazu a ve vnějším chování, předsevzetí, ke kterým dávají podnět, jednání, která vyvolávají. Takto se nás Cicero v první knize spisu *O povinnostech* snaží vést k upotřebení čtyř základních ctností a Aristotelés nám v praktických částech své etiky předvádí různé zvyky, jejichž prostřednictvím bychom podle něj měli řídit své jednání, jako jsou svobodomyšlnost, vznešenost, velkorysost, a dokonce rozmarnost a dobrá nálada, vlastnosti, o nichž si ten shovívavý filosof myslel, že jsou hodny místa v katalogu ctností,⁹⁴ i když by se nezdálo, že by je odstín toho schvalování, které jim obvykle věnujeme, opravňoval k tak účtyhodnému jménu.

6 Takové práce nás seznamují se sympatickými a živými vzory chování. Živostí svého popisu v nás rozněcují přirozenou lásku ke ctnosti a zvyšují ošklivení si neřesti. Správností a také přesností svých pozorování nám mohou často pomoci opravit i upřesnit naše přirozené city týkající se patřičnosti chování, a tím, že naší pozornosti doporučují mnoho krásného a jemného, nás vychovávají k ještě přesnější spravedlivosti chování, než jakou bychom si asi představovali bez takových pokynů. Ve zkoumání mravních pravidel tímto způsobem spočívá věda, která se správně nazývá etikou; věda, která je vysoce užitečná a chvályhodná, i když – podobně jako kritika – neumožňuje naprosto dokonalou přesnost. Je mezi všemi vědami nejvíce přístupná zušlechťování řeči a jeho prostřednictvím propůjčování, je-li to možné, nové důležitosti i těm nejmenším pravidlům uctivosti. Její poučky, takto přioděné a ozdobené, jsou schopny vyvolat v přizpůsobivém mládí ten nejvznešenější a nejtrvalejší dojem, a když se setkají s přirozenou ušlechtilostí toho velkorysého věku, jsou schopny podnítit, alespoň na čas, ta nejhrdinštější předsevzetí a směřují tak k vytvoření a upevnění těch nejlepších a nejužitečnějších zvyků, jakým je mysl člověka přístupná. Cokoli mohou poučky a nabádání udělat pro to, aby nás povzbudily k uplatnění ctnosti, činí tato věda předávaná tímto způsobem.

⁹⁴ Viz *Éthika Nikomacheia (Etika Nikomachova)*, IV.1–3,5,8.

7 II. Druhá skupina moralistů, mezi které můžeme počítat všechny ka-
zuis⁹⁵ křesťanské víry středověku a novověku, i všechny ty, kteří se v tomto
a v minulém století zabývali tím, co se nazývá přirozená právní věda, kteří se ne-
spokojili s obecným popisem způsobu jednání, jež by nám doporučili, ale snažili
se vytvořit přesná a zevrubná pravidla pro řízení každé podrobnosti v našem
chování. Protože spravedlnost je jedinou ctností, s ohledem na niž mohou být
taková pravidla patřičně vytvořena, je to zejména tato ctnost, kterou se tyto dvě
skupiny autorů zabývaly. Pojednávají o ní však velice odlišným způsobem.

8 Ti, kteří píšou o principech právní vědy, se zabývají pouze tím, co by si
měl myslet člověk, v jehož prospěch existuje určitá povinnost, že je sám oprávněn
vymáhat silou; co by mu každý nestranný pozorovatel schválil, že to může
vymáhat, nebo co by měl soudce nebo arbitr, jemuž svůj případ postoupil a jenž
se zavázal, že ho spravedlivě posoudí, uložit tomu druhému, aby to strpěl nebo
vykonal. Na druhé straně kazuis⁹⁵ tolik nezkoumají, co všechno by patřičně
mohlo být vymáháno silou, jako spíše k vykonání čeho všeho by se člověk, kte-
rý dluží určitou povinnost, měl sám cítit zavázán na základě nejposvátnějších
a nejsvědomitějších ohledů na obecná pravidla spravedlnosti a na základě nej-
svědomitějších obav buď z poškození svého bližního, nebo z porušení poctivosti
své vlastní povahy. Předepisovat pravidla pro rozhodování soudců a arbitrů je
konec právní vědy. Předepisovat pravidla pro jednání dobrého člověka je konec
kazuistiky. Pokud bychom dodržovali všechna pravidla právní teorie, považují-
ce je vždy za tak dokonalá, nevysloužili bychom si tím nic jiného, než že budeme
osvobozeni od vnějšího potrestání. Pokud bychom dodržovali všechna pravidla
kazuistiky, považující je za to, čím by měla být, měli bychom právo na značnou
chválu za přesnou a svědomitou ohleduplnost našeho jednání.

9 Často se může stát, že dobrý člověk by se měl sám na základě nejposvá-
tnějších a nejsvědomitějších ohledů na obecná pravidla spravedlnosti cítit zavá-
zán vykonat mnoho věcí, u nichž by bylo nanejvýš nespravedlivé vymáhat je na
něm, nebo aby mu je kterýkoli soudce nebo arbitr uložil silou. Uvedme otřelý
příklad: lupič, přepadající pocestné, si pod hrozbou smrti vynutí na pocestném
slib jisté peněžní částky. Je otázkou, o níž se velmi diskutovalo a diskutuje, zda
by měl být takový slib, který byl takto vynucen neoprávněnou silou, považován
za závazný.

10 Pokud o tom uvažujeme pouze jako o otázce právní vědy, není žádných
pochyb o rozhodnutí. Bylo by nesmyslné domnívat se, že lupič může mít právo
použít sílu, aby toho druhého přinutil konat. Vymáhat tento slib by byl zločin,
který by si zasloužil nejvyšší trest, a vymáhat jeho plnění by pouze přidalo další
zločin k tomu původnímu. Ten, kdo je pouze podveden člověkem, který ho mohl
oprávněně zabít, si nemůže stěžovat na nespravedlivost. Předpokládat, že soud-

⁹⁵ Kazuistika je součástí etiky stanovení zásad správného chování a správných postojů
v konkrétních případech a životních situacích.

ce by měl vymáhat povinnost takových slibů nebo že by nejvyšší úředník měl umožnit, aby byly právními úkony, by byl ze všech nesmyslů ten největší. Proto pokud tuto otázku zkoumáme z pohledu právní vědy, nemůžeme být, co se týče odpovědi, na rozpacích.

- 11 Ale pokud ji zkoumáme jako otázku kazuistiky, nelze ji tak snadno rozhodnout. Je přinejmenším mnohem méně jisté, zda by se dobrý člověk na základě svědomitého ohledu na to obecné pravidlo spravedlnosti, které velí dodržet všechny vážné sliby, nepovažoval vázán konat. To, že není třeba brát žádné ohledy na zklamání toho lumpa, jenž ho přivedl do této situace, že loupežník neutrpí žádné bezpráví a že v důsledku toho nemůže být nic vynuceno silou, nepřipouští žádné pochybnosti. Ale zda člověk v tomto případě nemá brát ohled na vlastní ctihodnost a čest, na neporušitelnou posvátnost té části své povahy, která ho nutí ctít zákon pravdy a štítit se všeho, co míří ke zradě a lži, může být možná rozumnější otázka. Proto jsou kazuisté v názorech na tento problém rozdělení. Jedna část, k níž můžeme počítat z antických filosofů Cicerona, z moderních Pufendorfa, jeho vykladatele Barbeyraka a zejména zesnulého Francise Hutchesona – člověka, který rozhodně byl ve většině případů vlažným kazuistou –, bez váhání rozhodla, že žádnému takovému slibu nepřísluší žádné ohledy a že jiné uvažování je pouze slabost a pověra.⁹⁶ Jiná skupina, do níž počítáme některé staromódní církevní otce,⁹⁷ a také některé velice významné moderní kazuisty, je jiného názoru a považuje všechny takové sliby za závazné.

- 12 Jestliže o věci uvažujeme na základě běžných citů lidí, zjistíme, že by bylo lze uvažovat o povinnosti určitých ohledů dokonce i ke slibu tohoto druhu, ale že je nemožné určit, nakolik zde platí obecné pravidlo, které se použije ve všech případech bez výjimky. Člověka, který zcela naivně a bez váhání dává sliby tohoto druhu a který je bez okolků porušuje, bychom si jako přítele nebo společníka nevybrali. Gentleman, který by loupežníkovi slíbil pět liber a nedal mu je, by se vystavil určité hanbě. Pokud však je slíbená částka příliš velká, pak by mohlo být mnohem méně jasné, co se má správně udělat. Pokud by tomu bylo například tak, že by vyplacení té částky naprosto zruinovalo rodinu toho, kdo ji slíbil, nebo pokud by byla tak vysoká, aby mohla podpořit i ty nejužitečnější účely, zdálo by se do určité míry trestuhodné nebo alespoň mimořádně nepat-

⁹⁶ Cicero, *O povinnostech* (*De officiis*), I.x.32; III.xxix.107. Samuel von Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, III.vi.11–13; IV.ii.8; *De officio hominis et civis*, I.ix.15.3. Jean Barbeyrac, francouzský překladatel a editor Pufendorfa, souhlasí s názory Pufendorfa na první dva citované úryvky, zejména na druhý, kde Barbeyrac též oponuje opačnému názoru Jeana de La Placetta, francouzského protestantského teologa a moralisty, uvedenému v *Traité du serment* (1701), II.21. Francis Hutcheson, *Philosophiae moralis institutio compendiaria* (anglická verze, *Short Introduction to Moral Philosophy*), II.ix.9; *System of Moral Philosophy*, II.ix.5.

⁹⁷ Sv. Augustin, La Placette. [Původní poznámka A. S.] Viz Sv. Augustin, *Dopisy*, 125.3. La Placette – viz předchozí poznámku pod čarou.



říčné zahodit ji kvůli puntičkářství do tak ničemných rukou. Člověk, který by se ožebračil nebo který by vyhodil sto tisíc liber, jen kvůli dodržení takového slibu daného zloději, by selskému rozumu lidí připadal nanejvýš pošetilý a výstřední, a to i kdyby si takovou částku mohl dovolit. Taková rozmařilost by se zdála neslučitelná s jeho povinností, s tím, čím je zavázán jak sobě, tak druhým, a co proto nemůže být s ohledem na takto vynucený slib v žádném případě schvalováno. Je však zjevně nemožné stanovit jakékoli přesné pravidlo, jaká míra ohledů by zde měla být brána v úvahu nebo jaká by měla být nejvyšší částka, která by zde mohla být závazná. To by se měnilo podle povahy osob, podle jejich situace, podle vážnosti toho slibu nebo dokonce podle toho, jak to střetnutí proběhlo. A pokud by s tím, kdo dal slib, bylo nakládáno s velkou rytířskostí, s čímž se občas můžeme i u osob s tou nejzkaženější povahou setkat, zdálo by se, že je povinen zaplatit víc než v jiných případech. Obecně lze říci, že exaktní patřičnost vyžaduje splnění všech takových slibů, pokud to není neslučitelné s některými jinými povinnostmi, které jsou posvátnější, jako je ohled na veřejné zájmy nebo na ty, u nichž by nás vděčnost, přirozený cit nebo zákony skutečné dobročinnosti nutily, abychom je zaopatřili. Jak jsme si však všimli již dříve, nemáme žádná přesná pravidla, která by rozhodla, jaké vnější činy jsou povinné s ohledem na takové pohnutky, a v důsledku toho ani pravidla pro to, kdy nastane chvíle, že ty ctnosti jsou neslučitelné s dodržáním takových slibů.

13 Je však třeba si všimnout, že kdykoli jsou takové sliby porušeny, i když kvůli velice nutným důvodům, je s tím vždy spojena určitá míra ostudy pro osobu, která je dala. Jakmile jsou ty sliby dány, můžeme být přesvědčeni o nepatřičnosti jejich dodržení. Ale k určité chybě již došlo, když byly učiněny. Přínejmenším je to odklon od nejvyšších a nejvznešenějších zásad velkodušnosti a cti. Statečný člověk by měl raději zemřít než dát slib, který nemůže nikdy dodržet bez pošetlosti, ani ho nemůže porušit bez ostudy. Protože situace tohoto druhu jsou vždy doprovázeny určitým stupněm ostudy. Zrada a lež jsou neřesti tak nebezpečné, tak hrozné a současně takové, že se jim lze tak snadno a za mnoha okolností tak bezpečně oddávat, že jsme vůči nim podezřavější než vůči téměř jakýmkoli jiným. Naše představitost proto spojuje pojem hanby s jakýmkoli porušením důvěry, za každých okolností a v každé situaci. V tomto ohledu připomínají zrada a lež porušení cudnosti u slabšího pohlaví, ctnosti, u níž jsme z podobných důvodů nadměrně nedůvěřiví. A naše city nejsou u jednoho křehčí než u druhého. Porušení cudnosti nenapravitelně připraví ženu o čest. Nemohou to omluvit žádné okolnosti, žádné naléhavé prosby, žádná lítost, neodčiní to žádné pokání. V tomto směru jsme tak úzkostliví, že ji o čest připraví i znásilnění, a nevinnost mysli v naší představitosti nemůže smýt poskvrnění těla. Stejně je tomu u porušení důvěry, pokud byla slavnostně slíbena, třeba i tomu nejničemnějšímu člověku. Věrnost je tak nezbytná ctnost, že si obecně myslíme, že musí být zachována i vůči tomu, k němuž nejsme povinováni ničím jiným a o němž si myslíme, že ho podle práva můžeme zabít a zničit. Vůbec nepomůže, že ten, kdo



je vinen tím, že ji porušil, tvrdí, že to slíbil, aby si zachránil život, a že svůj slib porušil, protože byl neslučitelný s dodržením nějaké jiné úctyhodné povinnosti. Tyto okolnosti mohou jeho hanbu zmírnit, ale nemohou ji úplně smazat. Ukazuje se, že se provinil činem, s nímž je v představách lidí neoddělitelně spojena určitá míra hanby. Porušil slib, o němž slavnostně prohlásil, že ho dodrží, a jeho povaha, není-li nenapravitelně potřísněna a poskvněna, je přinejmenším zdrojem posměchu, což bude velice těžké zcela zahladit. A domnívám se, že nikdo, kdo prošel takovým dobrodružstvím, nebude tak pošetilý, aby to někomu vyprávěl.

14 Tento příklad může sloužit k tomu, aby ukázal, v čem spočívá rozdíl mezi kazuistikou a právní teorií, když dokonce obě uvažují o povinnostech obecných pravidel spravedlnosti.

15 Ale i když je tento rozdíl skutečný a podstatný, i když ty dvě vědy nabízejí zcela odlišná řešení, shodnost jejich předmětu vytvořila mezi nimi takovou podobnost, že většina autorů, kteří tvrdí, že se budou zabývat právní teorií, řeší různé otázky, které zkoumají, někdy podle principů právní teorie a někdy podle principů kazuistiky, aniž by rozlišovali a snad aniž by si sami byli vědomi, kdy dělají jedno a kdy to druhé.

16 Teorie kazuistů však není vůbec omezena na úvahy o tom, co by po nás požadoval svědomitý ohled na obecná pravidla spravedlnosti. Zahrnuje mnoho dalších úloh křesťanských a mravních povinností. Zdá se, že to, co zejména umožnilo rozvíjet tento druh vědy, je zvyk sluchové zpovědi, která byla zavedena římskokatolickou pověřivostí v dobách nekulturnosti a nevědomosti. Na základě tohoto zvyku musely být zpovědníkovi prozrazeny ty nejtajnější činy a dokonce i myšlenky každého člověka, který mohl být podezírán, že se v nejmenší míře vzdálil od pravidel křesťanské čistoty. Zpovědník informoval své kajícíky, zda a v jakém ohledu porušili své povinnosti a jaké pokání jsou povinni podstoupit, než jim bude moct dát jménem uraženého Božstva rozhrěšení.

17 Vědomí nebo dokonce jen podezření, že člověk jednal špatně, je pro každou mysl zátěží, a u všech, kdo nejsou otužilí dlouhodobým zvykem špatnosti, je spojeno s obavami a strachem. V této, stejně jako v každé jiné tísní, jsou lidé přirozeně dychtiví zbavit se zátěže úzkosti, kterou cítí pod svými myšlenkami, tím, že se s trápením své mysli svěří někomu, na jehož důvěru a mlčenlivost se mohou spolehnout. Ostuda, kterou utrpí z tohoto doznání, je plně vyvážena zmírněním neklidu, které jim téměř vždy přinese sympatie jejich důvěrníka. Uleví se jim, když zjistí, že nejsou úplně nehodní úcty, a že ačkoli si za své minulé jednání zaslouží výtku, jejich současné smýšlení je přinejmenším schvalováno a je snad dostatečné k tomu, aby vyvážilo to minulé a aby pro ně alespoň udrželo určitý stupeň úcty jejich přítele. Početné a chytré duchovenstvo v té pověřivé době získalo důvěru téměř každé soukromé rodiny. Měli veškeré to malé vzdělání, jaké ta doba mohla nabídnout, a jejich chování, i když v mnoha ohledech hrubé a nespořádané, bylo ve srovnání s ostatními v té době, kdy žili, uhlazené a spořádané. Byli proto považováni

nejen za ty, kteří významně usměrňují všechny náboženské povinnosti, ale kteří usměrňují i ty mravní. Důvěrný vztah s nimi dával reputaci každému, kdo byl tak šťasten, že se mu ho dostalo, a každá známka jejich odsouzení ocejovala nehlubší hanbou každého, kdo měl tu smůlu, že upadl do nemilosti. Protože byli považováni za velké soudce toho, co je správné a co špatné, byli přirozeně žádáni o radu ve všech pochybnostech, které se objevily, a každému přinášelo dobrou pověst, když dal najevo, že udělal ty svaté muže důvěrníky všech svých tajemství a že neučinil žádný důležitý nebo ožehavý krok ve svém jednání bez jejich rady a schválení. Pro duchovenstvo proto nebylo těžké zavést jako obecné pravidlo, aby jim bylo svěřováno to, co už bylo v módě jim svěřovat, ačkoli žádné takové pravidlo ještě zavedeno nebylo. Získat způsobilost pro funkci zpovědníka se stalo nutnou součástí studia kněží a duchovních, a ti byli proto vedeni k tomu, aby sbírali to, co se nazývá případy svědomí, choulostivé a ožehavé situace, v nichž je těžké rozhodnout, v čem má spočívat patřičnost chování. Představovali si, že takové práce mohou být použity jak pro ty, kteří usměrňují svědomí, tak pro ty, kdo mají být usměrňováni. A to je původ kazuistických knih.

18 Mravní povinnosti, kterými se kazuisté zabývali, jsou zejména ty, které mohou být, alespoň do určité míry, počítány do obecných pravidel a jejichž porušení je přirozeně doprovázeno určitou mírou výčitek a určitým strachem z potrestání. Úmyslem toho ustanovení, které umožnilo jejich práci, bylo upokojit úzkost svědomí, která doprovází porušení takových povinností. Ale ne u každé ctnosti je její nedostatek doprovázen silnými výčitkami svědomí tohoto druhu a nikdo se neobrací pro rozehřešení na svého zpovědníka s tím, že nevykonal nějaký velice šlechetný, velice přátelský nebo velice velkomyslný čin, který ve své situaci vykonat mohl. Při selhání tohoto druhu je pravidlo, které bylo porušeno, běžně velmi neurčité a obvykle je také toho druhu, že ačkoli by jeho dodržení mohlo opravňovat k poctám a odměně, jeho porušení nejspíš nevystaví člověka žádné skutečné hanbě, výtkám ani trestu. Zdá se, že kazuisté považovali uplatnění takových ctností za určitou úlohu přehnaného svědomí, která nemůže být příliš přísně vyžadována a kterou se proto nemohli zabývat.

19 Proto porušení mravních povinností, která se dostala před soud zpovědníka, a tak se o nich dozvěděli kazuisté, byla hlavně tří různých typů.

20 Za prvé a zejména porušení pravidel spravedlnosti. Všechna tato pravidla jsou jasná a nesporná a jejich porušení je přirozeně provázeno vědomím toho, že si dotyčný zaslouží trest od Boha i od člověka, a strachem z jeho odpykání.

21 Za druhé porušení pravidel cudnosti. Ta jsou ve všech tělesnějších případech vesměs porušením pravidel spravedlnosti a žádná osoba jimi nemůže být vinna, aniž by někomu jinému neodpustitelně ublížila. V drobnějších případech, které zahrnují pouze porušení těch přísných pravidel slušného chování, která by měla být dodržována při rozhovoru osob opačného pohlaví, nemohou být jejich nedodržení oprávněně považována za porušení pravidel spravedlnosti. Jsou

však obecně porušením naprosto jasného pravidla a alespoň u jednoho pohlaví směřují k zostuzení osoby, která se provinila, a následně k tomu, aby ten svědomitý byl postižen určitou mírou hanby a kajícího ve své mysli.

22 Za třetí porušení pravidel pravdomluvnosti. Je třeba si všimnout, že porušení pravdy není vždy porušením spravedlnosti, ačkoli tomu tak v mnohých situacích je, a v důsledku toho nemůže vždy vystavit člověka vnějšímu potrestání. Neřest běžného lhaní, i když je to ta nejubožejší podlost, často nemusí nikomu ublížit, a v takovém případě nemůže být náležitý žádný požadavek na trest nebo odčinění ani ze strany ošizených osob, ani od nikoho jiného. Ale i když porušení pravdy není vždy porušením spravedlnosti, je vždy porušením naprosto jasného pravidla, které přirozeně směřuje k zostuzení osoby, která se tím provinila.

23 Zdá se, že malé děti mají přirozený sklon věřit všemu, co se jim řekne. Příroda pravděpodobně považovala pro jejich přežití za nezbytné, že by měly mít, alespoň po určitou dobu, bezvýhradnou důvěru v ty, jimž je svěřena péče o jejich dětství a o první a nejdůležitější část jejich vzdělání. Jejich důvěřivost je v důsledku toho obrovská a její omezení na rozumnou míru nedůvěřivosti vyžaduje dlouhou a velkou zkušenost s prolhaností lidí. U dospělých lidí je míra důvěřivosti nepochybně velmi rozdílná. Nejmoudřejší a nejzkušenější jsou obvykle nejméně důvěřiví. Ale sotva žije někdo, kdo mnohokrát neuvěřil báchorkám, které se ukázaly být nejen naprosto nepravdivé, ale u nichž by mu jen trocha uvažování a pozornosti řekla, že pravdivé být ani nemohou. Přirozený sklon je vždy věřit. Pouze získaná moudrost a zkušenost nás učí nedůvěřivosti, a jen zřídka nás to naučí dostatečně. I ten nejmoudřejší a nejopatrnější z nás často uvěří takovým historkám, že je sám zahanben a udiven, že vůbec mohl uvažovat o tom, že by tomu věřil.

24 Člověk, kterému věříme, nás v těch věcech, ve kterých mu věříme, nutně vede a řídí a my k němu vzhlížíme s určitou mírou úcty a obdivu. Ale stejně jako od obdivování jiných lidí přejdeme k přání být sami obdivováni, tak se z toho, že jsme vedeni a řízeni jinými lidmi, učíme toužit po tom, stát se těmi, kteří vedou a řídí druhé. A stejně jako nikdy nemůžeme být spokojeni pouze s tím, že jsme obdivováni, aniž bychom se současně mohli sami přesvědčit, že si v určité míře skutečně obdiv zasloužíme, nemůžeme být nikdy spokojeni pouze s tím, že nám lidé věří, aniž jsme si současně vědomi toho, že si jejich důvěru zasloužíme. Jako jsou touha po chvále a touha po chvályhodnosti, třebaže jsou velice příbuzné, různé a samostatné touhy, tak jsou stejně rozdílné a samostatné, i když velice příbuzné, touha po tom, aby nám lidé věřili, a touha po tom, abychom byli jejich důvěry hodni.

25 Zdá se, že touha, aby nám lidé věřili, touha přesvědčit jiné lidi, vést a řídit je, je jednou z nejsilnějších mezi všemi našimi přirozenými tužbami. Je to nejspíš tento instinkt, na němž je založena schopnost řeči, charakteristická schopnost lidské povahy. Tuto schopnost nemá žádný jiný tvor a u žádného jiného tvora neobjevíme touhu vést a řídit názory a jednání ostatních. Zdá se, že velká cti-

žádost, touha po skutečné nadřazenosti, po vedení a řízení, je příznačná pouze pro člověka a řeč je velkým nástrojem ctižádosti, skutečné nadřazenosti, vedení a řízení názorů a jednání jiných lidí.

26 Je vždy pokořující, jestliže nám lidé nevěří, a dvojnásobně pokořující je to, když tušíme, že nám nevěří proto, že si o nás myslí, že nejsme hodni důvěry a že jsme schopni opravdově a svévolně podvádět. Říci někomu, že lže, je nejhorší ze všech urážek. Ale kdokoli opravdově a svévolně podvádí, ten si je nutně vědom, že si tu urážku zaslouží, že si nezasluhuje, aby mu lidé věřili, a že ztrácí veškeré nároky na ten druh důvěry, z které může jako z jediné odvozovat jakoukoli lehkost, klid a uspokojení ve společnosti sobě rovných. Člověk, který by měl tu smůlu, že by si myslel, že nikdo nevěří jedinému jeho slovu, by se cítil jako vyvrženec lidské společnosti, měl by hrůzu jen z toho, že by do ní měl jít, že by se před ní měl ukázat, a myslím si, že by se jen těžko stalo, že by nezemřel v zoufalství. Je však pravděpodobné, že nikdo nikdy neměl oprávněný důvod živit toto ponižující smýšlení o sobě. Mám sklon věřit, že i ten nejnotoričtější lhář řekne naprostou pravdu nejméně dvacetkrát oproti jednomu případu, kdy opravdově a svévolně lže. A jako má i u těch nejopatrnějších lidí sklon věřit snahu převažovat nad sklonem pochybovat a nevěřit, tak u těch, kteří nejméně dbají o pravdu, přirozený sklon říkat pravdu ve většině případů převažuje nad sklonem podvádět nebo pravdu pozměňovat a zastírat.

27 Jsme ochromeni, když se stane, že i nevědomky obelžeme jiné lidi, stejně jako když někdo obelže nás. Ačkoli takové neúmyslné lhaní obvykle nemusí být známkou nedostatku pravdomluvnosti, nedostatku nejúplnější lásky k pravdě, vždy je to do určité míry známka nedostatku v úsudku, nedostatečné paměti, neoprávněné důvěřivosti, určité míry zbrklosti a ukvapenosti. Vždy snižuje naši moc přesvědčovat a vždy přináší určitou míru podezření vůči naší vhodnosti k tomu, abychom vedli a řídili. Avšak člověk, který někdy chybou uvede ostatní v omyl, je úplně odlišný od toho, který je schopen svévolně podvádět. Tomu prvnímu lze v mnoha případech spolehlivě věřit, tomu druhému prakticky nikdy.

28 Upřímnost a otevřenost získávají důvěru. Věříme člověku, jenž vypadá, že chce věřit nám. Vidíme jasně, myslíme si, cestu, po níž nás chce vést, a s radostí se odevzdáváme do jeho vedení a řízení. Naproti tomu odměřenost a zatajování vyvolávají nedůvěru. Bojíme se následovat člověka, o němž nevíme, kam jde. Kromě toho vzniká velké potěšení z rozhovorů a společnosti na základě určité shody citů a názorů, z určitého souzvuku duší, které se jako tolik hudebních nástrojů navzájem proplétají a dodržují společný rytmus. Ale tato nádherná harmonie nemůže být dosažena, pokud nejsou volně sdělovány city a názory. Proto všichni toužíme cítit, jak jsme navzájem dojeti, proniknout navzájem do svých srdcí a tam pozorovat city a pocity, které tam skutečně existují. Zdá se, že člověk, který nám dopřává tuto přirozenou emoci, který nás zve do svého srdce, který nám jakoby otevírá brány svého srdce, poskytuje druh pohostinnosti, která je příjemnější než všechny ostatní. Nikdo, kdo je v normálním dobrém duševním

stavu, nemůže nepotěšit tím, když má odvahu vyjádřit své skutečné city, jak je cítí a protože je cítí. Právě tato otevřená upřímnost činí příjemným dokonce i dětské žvatlání. I když mohou být názory lidí s otevřeným srdcem jakkoli slabé a nedokonalé, je pro nás potěšení přidat se k nim a snažit se, jak jen umíme, přizpůsobit svůj vlastní rozum jejich schopnostem a dívat se na všechno v takovém světle, v němž o tom, jak se zdá, uvažují oni. Tato vášeň odhalovat skutečné city druhých je přirozeně tak silná, že se často zvrhne na obtěžující a neslušnou zvědavost, která strká nos do těch tajemství našich bližních, pro jejichž zamlčení mají velmi oprávněné důvody. A máme-li tuto vášeň ovládnout a omezit na tu míru, jakou může schválit každý nestranný pozorovatel, vyžaduje to, stejně jako ovládnutí všech ostatních vášní lidské povahy, v mnoha případech prozíravost a silný smysl pro patřičnost. Avšak zklamat tuto zvědavost, je-li udržena v patřičných mezích a nemíří k ničemu, u čeho může být oprávněný důvod k zamlčení, je stejně nemilé pro změnu pro toho druhého. Člověk, který se vyhýbá našim nejnevinějším otázkám, který vůbec neuspokojí naše naprosto neškodné dotazy, který se prostě zabalí do neprostupné záhadnosti, nám připadá, jako by stavěl zeď kolem svého srdce. Se vši netrpělivostí naší neškodné zvědavosti utíkáme vpřed, abychom do toho srdce vstoupili, a najednou se cítíme odstrčeni tou nejhrubší a nejuťočnější silou.

29 Odměřený a tajuplný člověk, i když je to jen zřídka příjemná osoba, ani neztrácí úctu, ani není objektem pohrdání. Zdá se, že k nám má chladné city, a my máme stejně chladné city k němu. Není příliš chválen ani milován, ale stejně málo je nenáviděn nebo obviňován. Má však jen velice zřídka příležitost kát se ze své opatrnosti a obecně má spíše sklon oceňovat se za prozíravost ve své odměřenosti. Proto i když jeho jednání mohlo být velice chybné a někdy dokonce škodlivé, jen velice zřídka je ochoten předložit svůj případ kazuistům nebo si představovat, že má příležitost k tomu, aby ho zprostili viny a aby získal jejich schválení.

30 Jinak tomu bývá u člověka, který kvůli špatným informacím, z nedbalosti, z ukvapenosti a zbrklosti neúmyslně lhal. I když to bylo v naprosto bezvýznamné věci, například když předával nějakou běžnou zprávu, je-li skutečným milovníkem pravdy, je svou nepozorností zahanben a nikdy neopomene využít první příležitost, aby se plně doznal. Pokud to má nějaké důsledky, je jeho lítost ještě větší, a pokud jeho chybná informace má nějaký nešťastný nebo osudový následek, těžko si to kdy odpustí. I když vinen není, sám se cítí vinen v té nejvyšší míře, jakou ve starověku nazývali poznamenáním,⁹⁸ a je dychtivý a netrpělivý poskytnout jakékoli odčinění, jaké je v jeho silách. Takový člověk může mít často zájem předložit svůj případ kazuistům, kteří jsou k němu obvykle velice laskaví, a i když ho někdy oprávněně obviňují z unáhlenosti, obecně ho zbaví viny a hanby ze lhaní.

31 Ale člověk, který měl nejčastější příležitost s nimi mluvit, je ten, který se

⁹⁸ Viz II.iii.4–5.

vykrukuje, člověk duševně omezený, který opravdově a svévolně zamýšlel podvádět, ale který si současně přeje být balamucen, že ve skutečnosti řekl pravdu. S ním se vypořádali různě. Když pohnutky jeho lži velice schvalovali, někdy ho viny zbavili, i když ho – abychom k nim byli spravedliví – všeobecně daleko častěji zatratili.

32 Hlavním námětem prací kazuistů proto byly: svědomitý ohled na to, co je povinné podle pravidel spravedlnosti; nakolik bychom měli brát ohled na život a majetek našeho bližního; povinnost odškodnění; zákony cudnosti a slušnosti, v čem spočívá to, co se v jejich řeči nazývá hříchem smyslности; pravidla pravdomluvnosti a povinnosti z přísah, slibů a smluv všeho druhu.

33 O pracích kazuistů se dá obecně říci, že se marně pokoušely řídit přesnými pravidly to, co přísluší k posouzení pouze citům a pocitům. Jak je možné stanovit pomocí pravidel přesný bod, v němž – ve všech případech – jemný smysl pro spravedlnost začíná přecházet do neopodstatněné a nezdravé úzkostlivosti svědomí? Kdy začíná mlčenlivost a odměřenost přerůstat do přetvářky? Jak daleko může být dovedena přípustná ironie a v kterém bodě přesně se začíná zvrhávat v odpornou lež? Jaký je nejvyšší stupeň svobody a uvolněnosti v jednání, který může být považován za uhlazený a slušný, a kdy to poprvé přerůstá do lhovosti a bezohledné nemravnosti? Ve všech těchto záležitostech by to, co by bylo v platnosti v kterémkoli konkrétním případě, stěžejí platilo v nějakém jiném, a to, co vytváří patřičnost a štěstí chování, se případ od případu liší na základě i té nejmenší změny okolností. Proto jsou kazuistické knihy obecně stejně neúčinné, jako jsou běžně únavné. Nemohou být užitečné pro toho, kdo by se s nimi radil v konkrétním případě, i kdyby předpokládal, že jejich závěry jsou správné, neboť nehledě na velké množství případů, které jsou v nich shromážděny, to bude vzhledem k ještě větší různorodosti možných okolností náhoda, pokud se mezi všemi těmi případy najde jeden, který by se přesně shodoval s tím, který je zvažován. Ten, kdo se skutečně snaží plnit své povinnosti, musí být velice slabý, jestliže si dokáže představit, že k využití kazuistických knih má mnoho příležitostí. A co se týče toho, kdo o to nedbá, styl těchto spisů není takový, aby ho mohl probudit k větší pečlivosti. Ani jeden z těchto spisů nesměruje k tomu, aby nás povzbudil k tomu, co je šlechetné a vznešené. Ani jeden z nich nesměruje k tomu, aby nás obměkčil vůči tomu, co je jemné a humánní. Naproti tomu mnoho z nich má spíše sklon učit nás obelstít naše vlastní svědomí a předkládat jeho domyšlivé vychytralosti ke schválení nespočetná úhybná upřesnění týkající se nejzákladnějších bodů našich povinností. Ta pošetila přesnost, kterou se kazuisté pokoušeli zavést do věcí, které to nepřipouštějí, je téměř nevyhnutelně svedla k nebezpečným chybám a současně způsobila, že jejich práce jsou suché a nevlídné, přetékají těžko pochopitelnými a metafyzickými rozdíly, ale nejsou schopny vyvolat v srdci žádný z těch citů, jejichž vzbuzení je základním užitekem knih o morálce.

34 Proto jsou dvěma užitečnými částmi morální filosofie pouze etika a právní

teorie. Kazuistika by měla být zcela odmítnuta; ukazuje se, že antičtí moralisté měli mnohem lepší odhad, když si při studiu téhož nevšimli té přísné přesnosti, ale spokojili se s obecným popisem, na jakém citu se zakládají spravedlnost, slušnost a pravdomluvnost a jaký je obvyklý způsob jednání, k němuž nás budou tyto ctnosti běžně nabádat.

35 Zdá se, že se několik filosofů pokoušelo o něco, co se ve skutečnosti příliš neliší od učení kazuistů. Něco na ten způsob je ve třetí knize Ciceronova spisu O povinnostech, kde se Cicero, podobně jako kazuisté, pokouší vyslovit pravidla pro naše chování v mnoha přesných případech, v nichž je těžké rozhodnout, v čem by měla spočívat ryzí patřičnost jednání. Z mnoha úryvků ze stejné knihy se také ukazuje, že se několik jiných filosofů pokoušelo o něco podobného již před ním. Avšak zdá se, že si ani on, ani ti před ním nekladli za cíl vytvořit úplný systém tohoto druhu, ale chtěli pouze ukázat, jaké mohou nastat situace, v nichž je sporné, zda nejvyšší patřičnost jednání spočívá v dodržení toho, co jsou v normálním případě pravidla povinností, nebo v ustoupení od nich.

36 Každý systém platného práva může být považován za více či méně nedokonalý pokus o systém přirozené právní teorie nebo o vyjmenování konkrétních pravidel spravedlnosti. Protože porušování spravedlnosti je něco, co lidé od sebe navzájem nikdy nestrpí, musí veřejná správa zapojit státní moc, aby si dodržování této ctnosti vynutila. Bez tohoto opatření by se občanská společnost stala dějištěm krveprolití a nepokojů, když by se každý člověk mstil na vlastní pěst, kdykoli by si myslel, že mu bylo ublíženo. Aby se zabránilo zmatkům, které by nastaly, kdyby se každý staral o svou vlastní spravedlnost, ve všech systémech vlády, které získaly dostatečnou moc, se státní správa ujímá toho, že bude zajišťovat spravedlnost pro všechny, a slibuje, že vyslyší a napraví každou stížnost na bezpráví. Ve všech dobře řízených státech jsou také nejen jmenování soudci pro rozhodování sporů jednotlivců, ale jsou předepsána pravidla pro usměrňování rozhodování těchto soudců, a tato pravidla jsou obecně míněna tak, aby se shodovala s pravidly přirozené spravedlnosti. Ve skutečnosti se někdy stane, že tomu tak v každém případě není. Někdy se odchýlí platné právo země od toho, co by předepisovalo přirozené právo, to, co se nazývá ústavou země, tedy zájem vlády, někdy zájem konkrétních skupin lidí, kteří násilně vládnou. V některých zemích brání hrubost a nekulturnost lidí přirozeným citům spravedlnosti, aby dosáhly té přesnosti a akurátnosti, jaké přirozeně dosahují u mnoha civilizovaných národů. Jejich zákony – stejně jako jejich chování – jsou hrubé, primitivní a nerozlišující. V jiných zemích brání nešťastné uspořádání soudů tomu, aby se tam vůbec kdy ustanovil jakýkoli běžný systém práva, i když vytříbené chování lidí může být takové, že by umožňovalo i ten nejlepší systém. V žádné zemi neodpovídají rozhodnutí platného práva v každém případě přesně těm pravidlům, která by předepisoval přirozený smysl pro spravedlnost. Proto systémy platného práva, i když si

zaslouží tu největší vážnost jako záznamy citů lidí v různých dobách a zemích, nemohou být nikdy považovány za přesné systémy pravidel přirozené spravedlnosti.

- 37 Dalo se očekávat, že úvahy právníků o různých nedokonalostech a zlepšení zákonů různých zemí určitě dají podnět k otázce, jak dalece jsou přirozená pravidla spravedlnosti nezávislá na všech platných zákonech. Dalo se také očekávat, že by je tyto úvahy měly vést k vytvoření systému toho, co lze správně nazvat přirozeným právem, neboli k teorii obecných principů, které by měly procházet zákony všech zemí a být jejich základem.⁹⁹ Ale i když úvahy právníků skutečně k něčemu takovému vedly a i když se nikdo systematicky nezabývá zákony kterékoli konkrétní země, aniž by do své práce nezamíchal mnoho pozorování tohoto druhu, trvalo to ve světě velmi dlouho, než byl vymyšlen takový obecný systém nebo než byla filosofie práva zpracována samostatně a bez ohledu na konkrétní zákony kterékoli země. U žádného z antických moralistů nenajdeme pokus o konkrétní vyjmenování pravidel spravedlnosti. Cicero ve spise *O povinnostech* a Aristotelés ve své *Etice* se zabývají spravedlností stejně obecným způsobem, jakým se zabývají i všemi ostatními ctnostmi. V Ciceronových a Platónových zákonech,¹⁰⁰ kde bychom přirozeně mohli očekávat určité pokusy o vyjmenování těchto pravidel přirozené spravedlivosti, která by měla být vymáhána platnými zákony každé země, nic takového neexistuje. Jejich zákony jsou zákony policie, nikoli spravedlnosti.¹⁰¹ Zdá se, že Grotius byl prvním, kdo se pokusil dát světu něco jako systém principů, které by měly procházet zákony všech zemí a být jejich základem. A jeho pojednání o zákonech války a míru se všemi svými nedostatky je dodnes nejuplnějším dílem, které bylo dosud k tomuto tématu vytvořeno.¹⁰² V jiném pojednání se budu snažit vysvětlit obecné principy práva a vlády a různých revolucí, které proběhly v různých dobách a společenských epochách, nejen co se týče spravedlnosti, ale i co se týče policie,

⁹⁹ Viz LJ(B) 1 (Cannan ed., 1): „Právní teorie je tou vědou, která se ptá na obecné principy, které by měly být základem práva všech zemí.“ Viz poznámku 102 dále.

¹⁰⁰ Tj. Platón, *Zákony (Nomoi)*, Cicero, *O zákonech (De legibus)*.

¹⁰¹ Pro Smithovo rozlišování mezi spravedlností a „policí“ viz LJ(A) I.1–4, VI.1–2; LJ(B) 5, 203 (Cannan ed., 3, 154); zejména poslední část, kde Smith vysvětluje, že funkcí policie ve vztahu k bezpečnosti je „výkon spravedlnosti do té míry, do jaké se týká zabránění zločinům nebo metody udržování městské gardy“. V nynějším kontextu Smith zjevně rozlišuje mezi obecnými principy spravedlnosti a podrobnými zákony, které mají tyto principy uvést v platnost.

¹⁰² Viz LJ(B) 1 (Cannan ed., 1): „Zdá se, že Grotius byl prvním, kdo se pokusil dát světu něco jako běžný systém přirozeného práva, a jeho pojednání o zákonech války a míru se všemi svými nedostatky je dodnes pravděpodobně nejuplnějším dílem k tomuto tématu.“ Shoda zde a v poznámce 6 výše je tak věrná, že vede k domněnce, že tvar LJ(B) představuje Smithův koncept takové verze jeho přednášek o právní teorii, která by byla vhodná pro zveřejnění.

státního důchodu, armády i všeho ostatního, co je předmětem práva.¹⁰³ Proto se nyní nebudu pouštět do dalších podrobností týkajících se historie právní vědy.

¹⁰³ Viz § 2 Oznámení, kterým 6. vydání začíná.

Úvahy týkající se prvotního
formování jazyků
a odlišnosti génia jazyků původních
a složených

Adam Smith



ÚVAHY TÝKAJÍCÍ SE PRVOTNÍHO FORMOVÁNÍ JAZYKŮ ETC., ETC.¹

- 1 Pravděpodobně jedním z prvních kroků k formování jazyka bylo přiřazování jednotlivých jmen tak, aby označovala jednotlivé objekty, tj. zavedení podstatných jmen. Dva divoši,² kteří by se nikdy neučili mluvit a vyrostli by mimo společenství lidí, by přirozeně začali formovat takový jazyk, kterým by usilovali o to, aby si vzájemně rozuměli ohledně svých společných potřeb, a sice vyslovováním určitých zvuků, kdykoliv by mínili označit určité objekty. Pouze těm objektům, jež by jim byly nejdůvěrněji známé a ve styku s nimiž by měli nejvíc příležitostí, aby se o nich zmiňovali, by byla přiřazena jednotlivá jména. Určitou jednotlivou jeskyni, chránící je před počasím, jednotlivý strom, jehož plody utišovali svůj hlad, jednotlivý pramen, který mírnil jejich žízeň, by prvně pojmenovali slovy *jeskyně*, *strom*, *pramen* či nějakým jiným názvem, o němž by se mohli domnívat, že je k jejich označení v jejich jednoduchém žargonu patřičný.

¹ Název Smithovy disertace je tímto způsobem zkrácen pouze v 6. vydání *Teorie mravních citů*, do něhož byl zařazen jako příloha. Ve všech jejích předchozích vydáních (*Philological Miscellany*, 1761, jako příloha ve 3., 4. a 5. vydání *Teorie mravních citů*) je uveden plný název. Zdá se, že Smithovi bylo lhostejné, jak se toto jeho dílo nazývá.

[Pozn. české redakce: 1. Autorem poznámek pod čarou – pokud nejde o vlastní poznámky Adama Smitha, na něž je níže vždy upozorněno – je J. C. Bryce, editor svazku Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* v tzv. glasgowském vydání Smithova díla (The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Oxford University Press, 1983), v němž jsou zařazeny také Smithovy *Úvahy o prvotním formování jazyků*. Jejich český překlad byl pořízen podle textu tohoto kritického vydání, jež bylo beze změn přetištěno nakladatelstvím Liberty Fund (Indianapolis, 1985). 2. Při převodu latinských částí textu do češtiny poskytl překladatelům cennou pomoc doc. PhDr. Martin Hemelík, CSc.]

² K tomuto smyšlenému popisu mohl Smitha inspirovat abbé Étienne Bonnot de Condillac svým dílem *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746), konkrétně tou jeho pasáží, která odkazuje k Rousseauově *Rozpravě* (viz níže): Adam a Eva měli dar řeči jako součást své Bohem dané dokonalosti; „předpokládám však, že určitý čas po potopě, dvě děti obou pohlaví zbloudily v pustině dříve, než poznaly použití jakéhokoliv znaku“. [Étienne Bonnot de Condillac, *Esej o původu lidského poznání*, Academia, Praha 1974, str. 135.] Dítě, které se této dvojici narodí, je nakonec s to rozvíjet používání jazykových znaků. [C. d., str. 135-138.] Condillac cituje *Essai sur les Hiéroglyphes Égyptiens* (1744, str. 48) od Monsieura Warburtona, tj. Warburtonovo dílo *The Divine Legation of Moses Demonstrated* (1741, kn. IV, oddíl iv) ve francouzském překladu Leonarda des Malpeines. Ohledně původu lidské artikulované řeči ve vzájemném sdružování odkazuje Warburton dále k Diodórovi Sicilskému (ii) a k Vitruviovii (ii.1), k dílu Řehoře Naziánského *Adversus Eunomium*, xii, jakož i k práci hebrejisty 17. století Herberta Simona *Histoire Critique du Vieux Testament*, i.14-15, iii.21 a ke spisu J. F. Lafitaua *Moeurs des sauvages américains, comparés aux mœurs des premiers temps* (1724), i.482; srv. LJ (A), ii.96. Smith vlastnil jak Condillacovu *Esej*, tak i jeho další dílo, *Traité des sensations* (1754), které částečně tvoří východisko Smithovy eseje *O vnějších smyslech*.

Později, když by větší zkušenost přivedla tyto divochy k tomu, aby si všímali jiných jeskyň, jiných stromů a jiných pramenů a bylo by zároveň i více příležitostí, při nichž by se nutně museli o těchto jiných jeskyních, stromech a pramenech zmiňovat, by přirozeně přiřadili každému z oněch nových objektů totéž jméno, kterým si zvykli vyjadřovat podobný objekt, s nímž se prvně seznámili. Žádný z těchto nových objektů neměl jméno, jež by mu výlučně patřilo, avšak každý z nich se přesně podobal jinému objektu, který takové jméno měl. Pro tyto divochy by bylo nemožné spatřit nové objekty, aniž by si vzpomněli na staré, již dříve poznané objekty a na jména těchto starých objektů, jimž ty nové byly tak velmi podobné. Proto pokud měli příležitost se o nich zmínit nebo jeden druhého na ně upozornit, použili by pro tyto nové objekty jméno odpovídajícího starého objektu, jehož idea musela být nutně v onom okamžiku s to prezentovat je jejich paměti tím nejsilnějším a nejživějším způsobem. A tak by se všechna ona slova, jež byla původně vlastními jmény jednotlivin, stala obecnými jmény pro množiny věcí, aniž by si to kdo uvědomil. Dítě, které se právě učí mluvit, říká táta nebo máma každé osobě, která přichází do domácnosti; a tak uděluje celému druhu tato jména, která se naučilo aplikovat na dva jedince. Znal jsem jednoho neotesance, který neznal vlastní jméno řeky, jež tekla před jeho dveřmi. To je *řeka*, odpověděl, protože nikdy neslyšel žádné jiné jméno pro ni. Jak se zdá, jeho zkušenost mu nikdy neumožnila, aby uviděl nějakou jinou řeku. Je proto jasné, že obecné slovo *řeka*, tak jak je chápal, bylo vlastní jméno označující jednotlivý objekt. Kdyby byla tato osoba přivedena k jiné řece, neoznačila by ji bez váhání za řeku? Můžeme předpokládat, že kdyby nějaká osoba, žijící na břehu Temže a natolik omezená, že nezná obecné jméno *řeka*, nýbrž pouze individuální jméno *Temže*, byla přivedena na břeh jiné řeky, že by ji neoznačila bez váhání slovem *Temže*? (V originálu *a Thames* – pozn. překl.) Ve skutečnosti by neučinila nic jiného než to, co jsou velmi dobře schopni činit lidé, kteří jsou plně obeznámeni s obecným slovem *řeka*. Angličan, jenž popisuje nějakou velkou řeku, kterou viděl v cizí zemi, přirozeně řekne, že to byla to druhá Temže. Když Španělé poprvé vstoupili na pobřeží Mexika a pozorovali bohatství, lidnatost a zvyklosti této krásné země, tolik převyšující země obývané divokými národy, které navštívili o nějakou dobu dřív, vykřikovali, že je to druhé Španělsko. Proto ji nazvali Nové Španělsko a toto jméno zůstalo oné nešťastné zemi až dodnes. Stejným způsobem říkáme o hrdinovi, že je Alexander, o řečníkovi, že je Cicero a o filosofovi, že je Newton. Tento způsob mluvy, který gramatikové nazývají antonomázie a který je doposud extrémně rozšířený, třebaže nyní není vůbec nezbytný, prokazuje, v jak velké míře jsou lidé přirozeně disponováni k tomu, aby dávali jednomu objektu jméno nějakého jiného, který se mu velmi podobá, a označovali takto nějakou množinu prostřednictvím toho, co původně bylo zamýšleno, aby vyjádřilo jen nějakou jednotlivinu.

- 2 Zdá se, že právě toto používání jména jednotliviny pro velké množství objektů, jejichž podobnost přirozeně vyvolává v paměti ideu oné jednotliviny

a jména, které ji vyjadřuje, poskytl první příležitost pro formování oněch tříd a souborů, které scholastikové nazývají rody a druhy (*genera a species*) a které přivedly do rozpaků duchaplného a výmluvného Monsieura Rousseaua ze Ženevy,³ když měl vysvětlit jejich původ. To, co konstituuje druh, je pouze určité množství objektů, které mají určitý stupeň vzájemné podobnosti, a na základě toho jsou pojmenovány jediným názvem, jenž může být aplikován na vyjádření každého z nich.

3 Když byla většina objektů takto zařazena do odpovídajících tříd a souborů, odlišených takovými obecnými jmény, bylo nemožné, aby většina z téměř nekonečného množství jednotlivin, zahrnutých do každého z jednotlivých souborů či druhů, mohla mít své vlastní jméno, jež by se odlišovalo od obecného jména druhu. Proto když se naskytlá příležitost zmínit nějaký individuální objekt, bylo často nutné odlišit jej od ostatních objektů zahrnutých pod stejné obecné jméno, a to, za prvé, na základě nějakých jeho zvláštních kvalit nebo, za druhé, na základě nějakého zvláštního vztahu, který zaujímal vůči ostatním věcem. Z toho plyne nezbytnost vzniku dvou dalších slovních druhů, z nichž jeden měl vyjadřovat kvalitu a druhý zase vztah.

4 Přídavná jména jsou slova, která vyjadřují kvalitu uvažovanou jako kvalifikující určitý jednotlivý předmět; anebo, jak říkají scholastikové, jako spojenou s tímto předmětem *in concreto*. Tak slovo *zelený* vyjadřuje určitou kvalitu uvažovanou jako kvalifikující jednotlivý předmět, na nějž je lze aplikovat, resp. vyjadřuje ji *in concreto*, jako neoddělitelně spojenou s tímto předmětem. Je zřejmé, že slova tohoto druhu mohou sloužit k odlišení jednotlivých objektů od jiných objektů, které jsou zahrnuty pod stejné obecné označení. Například slova *zelený strom* by mohla sloužit k odlišení nějakého jednotlivého stromu od ostatních, které jsou buď uschlé nebo vyvrácené větrem.

5 Předložky jsou slova vyjadřující vztah, uvažovaný stejným způsobem, a sice jako konkrétně spojený s určitým jednotlivým korelativním objektem, tj. s objektem, který je oním vztahem usouvztažněn s nějakým daným objektem. Předložky *od, ke, pro, s, nad, pod* atd. označují vztah, který existuje mezi objekty, jež jsou vyjádřené slovy, mezi něž se předložka klade; a označují, že tento vztah

³ *Origine de l'Inégalité*, Partie Première, str. 376, 377. Édition d'Amsterdam des Oeuvres diverses de J. J. Rousseau. [Poznámka Adama Smitha.]

Smith odkazuje na *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* Par Jean Jacques Rousseau citoyen de Genève (1755), I. §§ 23-31. Dilema, jež se tam klade, spočívá v tom, že generalizace je možná jen tehdy, když už máme slova, avšak slova jsou umožněna jedině schopností generalizovat; a tak „on jugera combien il eût falu de milliers de Siècles pour développer successivement dans l'Esprit humain des Opérations, dont il étoit capable“ [„necht se posoudí, kolik tisíců století bylo zapotřebí, aby se v lidském duchu postupně rozvinuly operace, k nimž byl způsobilý“; srv. také poněkud odlišný český překlad in: Jean-Jacques Rousseau, *Rozpravy*, Svoboda, Praha 1989, str. 97 – pozn. překl.] Ve svém Dopisu zaslaném časopisu *Edinburgh Review* č. 2 Smith obsáhl citoval z tohoto Rousseauova díla, a to již několik měsíců poté, co *Discours* vyšel.

je uvažován *in concreto*, tj. ve spojitosti s jednotlivým korelativním objektem. Slova tohoto druhu pomáhají odlišit jednotlivé objekty od ostatních objektů stejného druhu v tom případě, kdy tyto jednotlivé objekty nelze patřičně vyznačit na základě žádných určitých kvalit, které by byly vlastní pouze jim. Když například řekneme *zelený strom na louce*, vyznačíme tak nějaký jednotlivý strom nejen skrze kvalitu, která mu náleží, ale i na základě vztahu, který zaujímá k jiným objektům.

6 Stejně jako žádná kvalita a ani žádný vztah nemohou existovat abstraktně, je přirozené též předpokládat, že slova, která je označují jako uvažované *in concreto*, tedy způsobem, v jakém je vždy vidíme existovat, byla vynalezena mnohem dřív než slova, která je vyjadřují, pokud je uvažujeme *in abstracto*, tedy způsobem, v jakém je nikdy nevidíme existovat. Je nejdříve pravděpodobné, že slova *zelený* a *modrý* byla vynalezena dříve než slova *zelenost* a *modrost*, a slova *nad* a *pod* dříve než slova *nadřazenost* a *podřízenost*. Vynalezení slov posledně jmenovaného druhu vyžaduje daleko větší úsilí abstrahování, než je tomu u prvně jmenovaného druhu slov. Je proto pravděpodobné, že k zavedení abstraktních termínů došlo daleko později. Tomu odpovídají i jejich etymologie, které všeobecně ukazují, že abstraktní termíny byly odvozeny od jiných, které jsou konkrétní.

7 Přestože vynalezení přídavných jmen je daleko přirozenější, než je tomu u abstraktních podstatných jmen, jež jsou od nich odvozená, i ono vyžaduje značný stupeň abstrakce a generalizace. Například lidé, kteří první vynalezli slova *zelený*, *modrý*, *červený* a ostatní jména barev, museli pozorovat a vzájemně srovnávat velké množství objektů, museli si všimnout jejich podobnosti a rozdílnosti vzhledem ke kvalitě barvy a museli je též ve své mysli uspořádat do odlišných tříd a souborů v souladu s těmito podobnostmi a odlišnostmi. Přídavné jméno je svou povahou obecné a do určité míry abstraktní slovo a nevyhnutelně předpokládá ideu určitého druhu nebo souboru věcí, pro něž platí, že na každou z nich je možné je aplikovat stejným způsobem. Slovo *zelený* nemohlo být odvozeno způsobem, o němž jsme předpokládali, že se uplatnil při odvození slova *jeskyně* – nemohlo být původně jménem pro jednotlivinu, které se teprve později, na základě toho, čemu gramatikové říkají antonomázie, stalo jménem druhu. Protože slovo *zelený* není jménem substance, nýbrž označuje její určitou kvalitu, muselo být od samotného počátku obecným slovem a muselo být uvažováno jako stejnou měrou aplikovatelné na jakoukoliv další substanci, jež měla stejnou kvalitu. Člověk, který první odlišil jednotlivý objekt přídomek *zelený*, musel pozorovat ostatní objekty, které nebyly zelené a od kterých ho mýlně tímto označením odlišit. Proto zavedení tohoto jména předpokládá srovnávání. Podobně předpokládá i určitý stupeň abstrakce. Osoba, které první objevila toto označení, musela odlišit tuto kvalitu od objektu, kterému náležela, a musela uvažovat objekt jako existující bez této kvality. Vynalezení i sebe-jednoduššího přídavného jména muselo proto vyžadovat více metafyziky, než jsme si s to uvědomit. Bylo nutné zapojit všechny různé mentální operace, jako je pořádání či klasifikace,

srovnávání a abstrakce, aby se ustanovily dokonce i jména barev, což jsou nejméně metafyzická přídavná jména ze všech. Podle všeho, z čeho mohu dovozovat, přídavná jména nebyla v žádném případě první mezi vynalezenými druhy slov, když začaly se formovat jazyky.

- 8 Existuje ještě jiný vhodný prostředek pro označování různých kvalit různých substancí, který se vzhledem k tomu, že nevyžaduje ani abstrakci, ani uvažované oddělení kvality od objektu, zdá být přirozenější než objev přídavného jména, a proto asi nebude omylem, když se o něm budeme domnívat, že při prvotním formování jazyků jim předcházela. Tato výpomoc z nouze tkví v tom, že na samotném podstatném jméně se provádějí určité variace, a to v souladu s kvalitami, jimiž je příslušný objekt obdařen. A tak v mnoha jazycích je kvalita spojená s pohlavím nebo naopak s jeho absencí vyjádřena odlišnými koncovkami podstatných jmen, která označují takto kvalifikovaný objekt. Například v latině slova *lupus, lupa; equus, equa; juvencus, juvenca; Julius, Julia; Lucretius, Lucretia* atd. určují samčí a samičí kvalitu jak u zvířat, tak i u osob, jimž takovéto názvy přísluší, aniž by bylo pro tento účel zapotřebí přidání nějakého přídavného jména. Na druhé straně slova *forum, pratum, plaustrum* označují prostřednictvím své charakteristické koncovky naprostou absenci pohlavnosti u různých substancí, které jsou jimi zastupovány. Jelikož jak pohlaví, tak i jeho absence byly přirozeně uvažovány jako kvality modifikující jednotlivé substance, k nimž náleželi, a zároveň jako neoddělitelné od nich, bylo přirozené vyjádřit je spíše modifikací podstatného jména než nějakým obecným a abstraktním slovem vyjadřujícím tento jednotlivý druh kvality. Je zřejmé, že tento způsob vyjádření zahrnuje mnohem přesnější podobnost vůči ideji nebo objektu, který označuje, než je tomu u onoho druhého způsobu. V přírodě se zde zmiňovaná kvalita jeví jako modifikace substance a pokud je takto vyjádřena i v jazyku, tj. modifikací podstatného jména označujícího substancí, pak kvalita a objekt, který je jejím nositelem, v tomto případě splývají, smím-li to tak říci, stejným způsobem, jakým se toto splývání jeví v objektu a v ideji. Odtud pochází mužský, ženský a střední rod ve všech antických jazycích. Prostřednictvím rodů se rozlišení substancí na oduševnělé a neoduševnělé a rozlišení živých bytostí na samce a samice, což jsou rozlišení ze všech nejdůležitější, zdají být dostatečně vyznačena bez účasti přídavných jmen nebo jakýchkoliv obecných jmen označujících tento nejrozsáhlejší druh kvalifikace.

- 9 V žádném z jazyků, s nimiž jsem seznámen, není více rodů než tyto tři; lze tedy říci, že formování podstatného jména samo o sobě, bez doprovodu přídavného jména, nedokáže vyjádřit žádné jiné kvality kromě oněch tří výše zmíněných, tj. pouze kvality samčího a samičího pohlaví a kvalitu spojenou s absencí obou z nich. Nicméně nebyl bych překvapen, kdyby u nějakého jazyka, který neznám, byly s to odlišné tvary podstatných jmen vyjádřit mnoho dalších různých kvalit. Různé zdobněliny v Italštině a v některých dalších jazycích mohou skutečně někdy vyjádřit velkou varietu různých modifikací u substancí, jež jsou označeny těmito podstatnými jmény a prodělávají takové variace.

10 Bylo však nemožné, aby podstatná jména mohla bez naprosté ztráty své původní formy prodělat tak velké množství variací, jaké by dostačovalo k vyjádření téměř nekonečné variety kvalit, jež musely být při různých příležitostech rozlišovány a specifikovány. Ačkoliv tedy různé tvary dávané podstatným jménům mohly po určitou dobu předcházet nutnosti vynalézat jména přídavná, nebylo možné, aby tato nutnost byla obcházena provždy. Když začalo vynalézání přídavných jmen, bylo přirozené, že budou formována jako v určitých ohledech podobná podstatným jménům, jimž měla sloužit jako přídomky či kvalifikace. Lidé jim zcela přirozeně dávali tytéž koncovky, jaké měla podstatná jména, na něž je prvně aplikovali, a z oné lásky ke zvukové podobnosti, z onoho požitku způsobovaného návratem stejných slabik, který je základem analogie ve všech jazycích, byli ochotni i schopni variovat koncovky u téhož přídavného jména v souladu s tím, jak měli příležitost aplikovat je na podstatné jméno mužského, ženského či středního rodu. Proto říkají *magnus lupus*, *magna lupa*, *magnum pratum*, když chtějí vyjádřit *velký vlk*, *velká vlčice* a *velká louka* (V originálu a *great he wolf*, a *great she wolf*, a *great meadow* – pozn. překl.).

11 Tyto variace koncovek přídavných jmen podle rodu podstatného jména, které mají své místo ve všech antických jazycích, byly, jak se zdá, zavedeny hlavně kvůli určité podobnosti zvuku, kvůli určitému druhu rýmu, jenž je přirozeně tak velmi příjemný lidskému uchu. Rod, jak lze pozorovat, nemůže vlastně náležet přídavnému jménu, jehož význam je vždy přesně tentýž, ať je aplikováno na jakýkoliv druh podstatných jmen. Když řekneme *významný muž*, *významná žena*, tak slovo *významný* má přesně tentýž význam v obou případech a rozdíl v pohlaví subjektů, na něž je aplikováno, nezpůsobují žádný druh rozdílu v jeho významu. Stejně tak *magnus*, *magna*, *magnum* jsou slova vyjadřující přesně tutéž kvalitu a změna v koncovce není provázena žádným druhem variace významu. Pohlaví a rod jsou kvality, které náleží substancím, avšak nemohou náležet kvalitám substancí. Obecně žádná kvalita, pokud je uvažovaná *in concreto* nebo jako kvalifikující určitý individuální předmět, nemůže být sama myšlena jako předmět, jenž by byl nositelem nějaké jiné kvality; pokud je však uvažovaná *in abstracto*, pak ovšem může. Žádné přídavné jméno proto nemůže kvalifikovat nějaké jiné přídavné jméno. *Významným dobrým člověkem* je míněn člověk, který je jak *významný*, tak *dobrý*. Obě přídavná jména zde kvalifikují podstatné jméno; nekvalifikují sebe navzájem. Na druhé straně, když řekneme *velká dobrota* člověka, pak slovo *dobrota*, jež označuje kvalitu uvažovanou jako abstraktum, které samo může být nositelem jiných kvalit, může být na tomto základě kvalifikováno slovem *velký*.

12 Byl-li prvotní vynález přídavných jmen spojen s tak velkými obtížemi, pak obtíže, jež provázely vynalezení předložek, byly patrně ještě větší. Každá předložka, jak jsem již vyzoroval, označuje nějaký vztah uvažovaný *in concreto* s korelativním objektem. Například předložka *nad* označuje vztah nadřazenosti,

a to nikoliv abstraktně, jak je to vyjádřeno slovem *nadřazenost*, ale konkrétně ve vztahu s určitým korelujícím objektem. Například ve větě *tři stromy nad jeskyní* slovo *nad* vyjadřuje určitý vztah mezi *stromem* a *jeskyní* a vyjadřuje tento vztah *in concreto* s korelativním objektem, jímž je *jeskyně*. Pokud má předložka dávat plný význam, vždy vyžaduje, aby po ní následovalo nějaké jiné slovo; to právě ukazuje uvedený případ. Nuže, tvrdím, že prvotní objev takových slov vyžaduje daleko vyšší úsilí abstrakce a generalizace, než je tomu u přídavných jmen. Za prvé, vztah sám o sobě je metafyzičtější objekt než kvalita. Nikdo není v rozpacích, pokud má vysvětlit, co je míněno kvalitou, ale jen málo lidí je s to opravdu zřetelně vyjádřit, co se rozumí pod vztahem. Kvality jsou téměř vždy objekty našich vnějších smyslů; vztahy nikdy. Proto se nelze divit, že tento první typ objektů je o tolik pochopitelnější než druhý. Za druhé, ačkoliv předložky vyjadřují vztah, který zastupují, vždy *in concreto* s korelativním objektem, nemohly být prvotně formulovány bez značného abstrahujícího úsilí. Předložka označuje vztah a nic jiného než vztah. Avšak předtím, než lidé mohli zavést slovo, které označuje vztah a nic jiného než vztah, museli být v určité míře schopni uvažovat tento vztah jako abstrahovaný od objektů, mezi nimiž se reálně uplatňuje; neboť idea oněch objektů v žádném ohledu nevstupuje do významu předložky. Proto objev takového slova musel vyžadovat značný stupeň abstrakce. Za třetí, předložka je svojí povahou obecné slovo, které ihned při svém prvním zavedení muselo být pochopeno jako stejnou měrou aplikovatelné na označování jakéhokoliv jiného podobného vztahu. Člověk, který první vynalezl slovo *nad*, musel nejen v určité míře odlišit vztah *nadřazenosti* od objektů, které byly takto usouvztažněny, ale musel tento vztah odlišit od jiných vztahů, jako je vztah *podřízenosti* označovaný slovem *pod*, od vztahu *juxtapozice* označovaného slovem *vedle* a podobně. Musel toto slovo uvažovat jako vyjádření určité sorty či druhu vztahů, který je odlišný od každého jiného druhu, což nemohlo být provedeno bez značného úsilí srovnávání a generalizace.

- 13 A proto ať již byly potíže, které se stavěly do cesty prvotnímu vynalezení přídavných jmen, jakkoli velké, stejné a ještě mnohem větší potíže bylo nutno překonat při vynalézání předložek. A proto pokud se lidstvo při prvotním formování jazyků vyhnulo, jak se zdá, nutnosti zavedení přídavných jmen variovaním koncovek u jmen substancí v souladu s tím, jak se u těchto substancí měnily některé jejich nejdůležitější kvality, pak se ještě ve větší míře ocitlo před nutností vyhnout se ještě mnohem obtížnějšímu zavedení předložek, a sice uplatněním nějaké podobné důvtipné lsti. Různé pády v antických jazycích jsou lstí právě tohoto druhu. Je evidentní, že genitiv a dativ v řečtině a latině nahrazuje předložky; a variovaním podstatného jména, které zastupuje termín pro korelativní objekt, vyjadřují tyto jazyky vztah, jenž existuje mezi tím, co je označeno tímto podstatným jménem, a tím, co je vyjádřeno nějakým jiným slovem ve větě. V těchto způsobech vyjádření, například ve spojeních *fructus arboris, ovoce ze stromu; sacer Herculi, zasvěceno Herkulovi* (v originálu *fruit of the tree, sacred to Hercules*

– pozn. překl.) vyjadřují variace provedené v korelativních slovech *arbor* a *Hercules* tytéž vztahy, které jsou v angličtině vyjádřeny předložkami *of* a *to*.

14 Tento způsob vyjádření vztahu nevyžaduje žádné abstrahující úsilí. Nebyl zde vyjádřen zvláštním slovem vyjadřujícím vztah a nic jiného než vztah, nýbrž variováním korelativního termínu. Byl zde vyjádřen tak, jak se jeví v přírodě, a sice nikoliv jako něco odděleného a samostatného, nýbrž jako něco, co je smíseno s korelativním objektem a veskrze s ním splývá.

15 Tento způsob vyjádření vztahu nevyžaduje žádné generalizující úsilí. I když slova *arboris* a *Herculi* zahrnují ve svých významech stejný vztah, jaký se v angličtině vyjadřuje předložkami *of* a *to*, nejsou na rozdíl od nich obecnými slovy, která by bylo lze aplikovat na vyjádření téhož vztahu mezi jakýmikoliv jinými objekty, u nichž je možné pozorovat jeho existenci.

16 Tento způsob vyjádření vztahů nevyžaduje žádné srovnávací úsilí. Slova *arboris* a *Herculi* nejsou obecná slova zamýšlená k označení určitého druhu vztahů, který by objevitelé těchto výrazů v důsledku nějakého způsobu srovnávání mínili oddělit a odlišit od každého jiného druhu vztahů. Příklad této lsti byl pravděpodobně brzy následován a kdokoliv měl příležitost vyjádřit podobný vztah mezi nějakými jinými objekty, byl s to učinit tak velmi snadno obdobným variováním jména korelativního objektu. Říkám, že se to pravděpodobně nebo spíše zcela jistě dělo; avšak dělo se to bez jakéhokoliv záměru nebo předvídaní ze strany těch lidí, kteří k tomu jako první dali příklad a kteří nikdy nezamýšleli ustanovit nějaké obecné pravidlo. Ono obecné pravidlo se ustanovilo nevědomě, v pomalých krocích, v důsledku oné lásky k analogii a zvukové podobnosti, která je základem pro zdaleka největší část gramatických pravidel.

17 Vyjádření vztahu variacemi jména korelativních objektů, které nevyžaduje žádný druh abstrakce, generalizace a srovnávání, bylo proto zpočátku mnohem přirozenější a snazší, než jeho vyjádření prostřednictvím oněch obecných slov zvaných předložky, jejichž první vynalezení vyžadovalo určitý stupeň všech zmíněných operací.

⁴ Staří Řekové byli prostřednictvím svých kolonií v Malé Asii obeznámeni s arménštinou, kterou spojovali s frygickým jazykem; nebyl však nalezen žádný pramen týkající se tvrzení o pádech. Primitivní Indoevropané měli kromě šesti pádů v latině též lokál a instrumentál a staří Arméni měli ještě další předmětný pád tvořený předponou *z-*. Plurál s koncovkou *-k* může věc činit nejasnou; nicméně je-li toto tvrzení autentické, může se částečně vztahovat na rozsáhlé neindoevropské prvky, jež Arméni absorbovali do svého slovníku kolem roku 1200 př. n. l., kdy ovládli kmeny mluvící hurro-urartským jazykem. Ve Smithově době byla klasická arménština (400-460 n.l.) uměle oživována jako spisovný jazyk; v tomto období se však počet pádů snížil na čtyři. V roce 1710 charakterizoval Leibniz ve spise pro Berlínskou akademii arménštinu jako smíšený jazyk, který je zapotřebí dále studovat. K moderním pojednáním o arménštině patří A. Meillet, *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique* (2. vyd. v r. 1936) a H. Jensen, *Altarmenische Grammatik* (1959); historii bádání v tomto směru podává H. Zeller v *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft*, iv (1927).

18 Počet pádů je v různých jazycích různý. Řečtina jich má pět, latina šest a říká se, že v arménštině jich existuje deset.⁴ Přirozeně muselo docházet k tomu, že počet pádů byl větší či menší; odpovídalo to většímu nebo menšímu počtu variací v koncovkách podstatných jmen, které náhodou ustanovili ti, kdo prvně formovali jazyk, aby vyjádřili různé vztahy, které měli příležitost pozorovat; to se ovšem dělo dřív, než došlo k objevu obecnějších a abstraktnějších předložek, které mohly zaujmout místo obměňovaných pádových koncovek.

19 Patrně stojí za to všimnout si, že předložky, které v moderních jazycích nahrazují antické pády, jsou ze všech předložek ty nejobecnější, nejabstraktnější a nejmetafyzičtější; v důsledku toho byly pravděpodobně vynalezeny nejpozději. Zeptejte se průměrně inteligentního člověka, jaký vztah je vyjádřen předložkou *nad*: odpoví bez váhání, že vztah nadřazenosti. A co je vyjádřeno předložkou *pod*? Stejně pohotově odpoví, že *podřízenost*. Ale zeptejte se ho, jaký vztah je vyjádřen předložkou *of*: pokud se předtím nevěnoval zevrubnému přemýšlení o těchto věcech, můžete mu zcela bezpečně poskytnout celý týden, aby si rozvážil odpověď. Předložky *nad* a *pod* neoznačují žádný vztah, který byl v antických jazycích vyjádřen pády. Nicméně předložka *of* určuje tentýž vztah, který je v nich vyjádřen genitivem; je snadné zjistit, že tento vztah má velmi metafyzickou povahu. Předložka *of* označuje obecný vztah, uvažovaný *in concreto* s korelativním objektem. Vyznačuje, že podstatné jméno, které jí předchází, je nějak vztaženo k tomu, jež následuje po ní, avšak aniž by – na rozdíl od předložky *nad* – v nějakém ohledu určovala, jaká je zvláštní podoba tohoto vztahu. Často ji tudíž aplikujeme na vyjádření naprosto opačných vztahů; je to proto, že ony naprosto opačné vztahy se shodují do té míry, že každý z nich zahrnuje obecnou ideu nebo podstatu vztahu. Říkáme *the father of the son*, a též *the son of the father*; *the fir-trees of the forest* a *the forest of the fir-trees*.⁵ Je zřejmé, že vztah, v jakém je otec k synovi, je opačný vůči vztahu, v jakém je syn k otci; a že vztah, který mají části k celku, je opačný vůči vztahu, který má celek k částem. Slovo *of* nicméně velice dobře slouží k označení všech těchto vztahů, protože samo o sobě neoznačuje nějaký určitý vztah, nýbrž vztah obecně; a jelikož jakýkoliv určitý vztah vyjímáme z takovýchto výrazů, je ten nebo onen určitý vztah vyvozen naší myslí, nikoliv ovšem ze samotné předložky, nýbrž z povahy a uspořádání podstatných jmen, mezi nimiž je předložka umístěna.

20 To, co jsem uvedl o předložce *of*, může v určité míře platit i pro předložky *to*, *for*, *with*, *by*, jakož i pro kterékoliv jiné předložky, jež jsou používány v moderních jazycích jako náhrada za antické pády. Všechny tyto předložky vyjadřují velmi abstraktní a metafyzické vztahy, o nichž by všichni, kdo by si s tím dali náležitou práci, shledali, že je velice obtížné vyjádřit je podstatnými jmény

⁵ [V češtině *otec syna* a *syn otce*, *jehličnaté stromy lesa* a *les jehličnatých stromů* (pozn. překl.).]

stejným způsobem, jakým lze vyjádřit vztah označený předložkou *nad* pomocí podstatného jména *nadřazenost*. Všechny však vyjadřují určitý specifický vztah, pročež žádná z nich není tak abstraktní jako předložka *of*, na kterou by mělo být pohlíženo jako na zdaleka nejmetafyzičtější předložku ze všech. Předložky, které jsou s to nahradit antické pády, jsou abstraktnější než ostatní předložky, a je přirozené, že jejich objevení bylo spojeno s většími těžkostmi. U vztahů, které tyto předložky vyjadřují, existuje zároveň nejvíc příležitostí, abychom se o nich zmiňovali. Předložky *above, below, near, within, without, against* jsou užívány v moderních jazycích daleko vzácněji než předložky *of, to, for, with, from, by*. Předložka prvně zmíněného druhu se nevyskytuje na stránce více než dvakrát; avšak jen stěží lze sestavit jednu jedinou větu bez použití jedné nebo dvou předložek druhu zmíněného později. Je-li objeovávání těchto předložek, jež nahrazují pády, spojeno s takovými těžkostmi kvůli jejich abstraktnosti, pak vzhledem k tomu, že lidé měli mnoho příležitostí k pozorování vztahů, jež jsou jimi označeny, se musela naprosto nezbytně objevit vhodná výpomoc z nouze, která ony předložky nahradila. Neexistuje ovšem žádný jiný tak samozřejmě příhodný prostředek, jakým je variování zakončení základních slov.

21 Snad ani není nutno zdůrazňovat, že v antických jazycích existují některé pády, jež z řady různých důvodů nelze nahradit žádnou předložkou. Je to nominativ, akuzativ a vokativ. V těch moderních jazycích, které nepřipouštějí žádné variace koncovek podstatných jmen, jsou odpovídající vztahy vyjádřené umístěním slov a řádem a výstavbou věty.

22 Jelikož měl člověk mnoho příležitostí zmiňovat se o množinách jakož i o jednotlivých objektech, stávalo se nutností, aby našel určitou metodu, jak vyjádřit množství.⁶ Množství může být vyjádřeno buď zvláštním slovem, vyjadřujícím množství obecně, například slovy jako *hodně, více* atd., nebo nějakou variací slov, jež vyjadřují počítané věci. Je to poslední východisko z nouze, k němuž se lidstvo pravděpodobně muselo uchýlit v dětském věku jazyka. Číslo uvažované obecně, bez vazby na jakoukoliv určitou skupinu číselovaných objektů, je jednou z nejabstraktnějších a nejmetafyzičtějších idejí, jaké je lidská mysl schopna formulovat; v důsledku toho není ideou, která by snadno přišla na mysl neotesaným smrtelníkům, kteří právě začali s formováním jazyka. Proto když mluvili o tom, co je jedno, a o množinách objektů, rozlišovali je přirozeně nikoliv prostřednictvím nějakých metafyzických přídavných jmen, jakými jsou anglická slova *a, an, many*, nýbrž prostřednictvím variací prováděných na koncovce slov, jež označovala počítané objekty. Z toho pochází jednotné a množné číslo ve všech antických jazycích; a stejné rozlišení bylo rovněž zachováno i ve všech moderních jazycích, přinejmenším u naprosté většiny slov.

⁶ O čísle srv. Rousseauův *Discours*, pozn. 11, str. 250-252 v již zmíněném vydání z r. 1755. [Ve výše citovaném českém překladu *Rozpravy se k otázce objevu čísel* vztahuje pozn. 13 na str. 167 – pozn. překl.]

23 Zdá se, že všechny jazyky primitivní a nesložené (tj. takové, které nevznikly sloučením dvou nebo více různých jazyků) mají jak duální, tak množné číslo. To je případ řečtiny a jak mi bylo sděleno, také hebrejštiny a góštštiny a řady jiných jazyků.⁷ V primitivních počátcích společnosti byly *jeden, dva a více* snad jedinými číselnými rozlišeními, u nichž s vyskytovala příležitost, aby si jich lidstvo všimalo. Lidé zjistili, že tato rozlišení lze variováním každého jednotlivého podstatného jména vyjádřit přirozeněji než takovými obecnými a abstraktními slovy, jakými jsou *jeden, dva, tři, čtyři* atd. Ačkoliv se nám tato slova díky síle zvyku stala důvěrně známými, vyjadřují snad ty nejsutilnější a nejjemnější abstrakce, jaké je mysl člověka schopna formovat. Ať se každý sám pro sebe zamyslí nad tím, co míní slovem *tři*, když toto slovo neoznačuje ani tři šilinky, ani tři pence, ani tři lidi, ani tři koně, ale tři obecně: snadno se přesvědčí, že objev tohoto slova, které označuje tak vysoce metafyzickou abstrakci, nemohl být ani velmi raným, ani úplně samozřejmým objevem. Četl jsem o některých divokých národech, jejichž jazyk nebyl s to vyjádřit více než první tři číselná rozlišení. Ale ať už vyjádřil tyto tři distinkce třemi obecnými slovy anebo variacemi podstatných jmen označujících počítané věci, nevzpomínám si, že bych se setkal s nějakou věcí, kterou by byl schopen determinovat.

24 Jelikož všechny vztahy, jež existují mezi jednotlivými objekty, mohou stejně tak existovat i mezi početnými objekty, je evidentní, že se naskytla příležitost pro to, aby se ustavil stejný počet pádů v duálu a plurálu, jakož i v jednotném čísle. Odtud pochází spletnost a složitost deklinací ve všech antických jazycích. V řečtině je pět pádů pro každé číslo, což dává dohromady patnáct.

25 Tak jako ve starověkých jazycích dochází k variaci koncovek přídavných jmen podle rodu podstatného jména, na něž se aplikují, děje se tak i v závislosti na pádu a čísle. Každé přídavné jméno v řečtině má proto tři rody, tři čísla a pět pádů v každém čísle a můžeme tedy uvažovat, že má pětáct různých variací. Zdá se, že ti, kdož prvně formovali jazyk, variovali koncovky přídavného jména v závislosti na pádu a čísle podstatných jmen ze stejného důvodu, jako tomu bylo v závislosti na jejich rodu; tímto důvodem byla láska k analogii a k určité pravidelnosti zvuku. V tom, co přídavná jména označují, není zahrnut ani pád, ani číslo a význam těchto slov zůstává vždy přesně tentýž navzdory všem variacím koncovek, které se u nich objevují. *Magnus vir, magni viri, magnorum virorum; a great man, of a great man, of great men,*⁸ ve všech těchto výrazech označují slova *magnus, magni, magnorum*, stejně jako slovo *great* přesně jedno a totéž, přestože u podstatných jmen, na něž se aplikují, tomu tak není. Rozdíl v koncovkách u přídavných jmen není doprovázen žádným druhem rozdílu v jejich významu. Přídavné jméno označuje kvalifikaci podstatného jména. Avšak rozdílné vztahy,

⁷ K příkladům, jež jsou poněkud bližší Britům, patří staroirské podstatné jméno a staroanglická osobní zájmena pro první a druhou osobu.

⁸ Česky *velký muž, o velkém muži, o velkých mužích* (pozn. překl.).

v nichž se může podstatné jméno příležitostně vyskytovat, nemohou způsobit žádný druh rozdílu v jejich kvalifikaci.

- 26 I když je skloňování v antických jazycích tak velmi složité, složitost jejich časování je ještě nekonečně větší. A složitost jednoho i druhého je založena na stejném principu – plyne z obtížnosti formování abstraktních a obecných termínů v počátcích jazyka.
- 27 Slovesa musí být nutně stejně stará jako samotné první pokusy vedoucí k formování jazyka. Žádná afirmace nemůže být vyjádřena bez pomoci nějakého slovesa. Nikdy nemluvíme, aniž bychom vyjádřili náš názor, že něco buď je nebo není. Avšak slovo, které vyjadřuje ono dění nebo onen stav věcí, jenž je předmětem naší afirmace, musí být vždy sloveso.
- 28 Se vši pravděpodobností prvním vynalezeným druhem sloves byla neosobní slovesa, která vyjadřují v jednom slově celé nějaké dění a ve svém vyjádření zachovávají onu dokonalou jednoduchost a jednotnost, jež existuje v objektu i v ideji, a která nepředpokládají žádnou abstrakci či metafyzické dělení onoho dění na jeho různé konstitutivní členy, jakými jsou podmět a přísudek. Každé ze sloves jako *pluit*, *prší*; *ningit*, *sněží*, *tonat*, *hřmí* atd. vyjadřuje úplnou afirmaci, celek nějakého dění, a to v oné dokonalé jednoduchosti a jednotě, s jakou ji mysl uchopuje v přírodě. Naproti tomu věty *Alexander ambulat*, *Alexander jde*; *Petrus sedet*, *Peter sedí* jakoby rozdělovaly dění do dvou částí, na osobu neboli podmět a na přísudek neboli faktickou skutečnost přisouzenou podmětu. Nicméně ve skutečnosti je idea nebo myšlenka chodícího Alexandra stejně tak dokonalou a veskrze jednou jednoduchou myšlenkou, jako je myšlenka Alexandra nechozího. Rozdělení tohoto dění do dvou částí je proto zcela umělé a je to důsledek nedokonalosti jazyka, který zde, podobně jako při mnoha jiných příležitostech, nahrazuje větším počtem slov to, že se mu nedostává jednoho slova, které by vyjádřilo najednou celou faktickou skutečnost, jejíž afirmace byla mluvčím míněna. Každý musí shledat, o kolik přirozenější je vyjádření *pluit* než daleko umělejší *imber decidit*, *padá déšť* nebo *tempestat est pluvia*, *počasí je deštivé*. V těchto vyjádřeních je jednoduché dění či faktická skutečnost uměle rozštěpena a rozdělena do dvou částí, jak je tomu v prvním případě, a do tří částí, jak je tomu v druhém. V obou z nich je vyjádřena prostřednictvím určitého druhu gramatického slovního opisu, jehož signifikantnost je založena na určité metafyzické analýze dílčích částí ideje vyjádřené slovem *pluit*. První slovesa, jež byla dokonce snad prvními slovy, jichž bylo užito v počátcích jazyka, byla proto se vši pravděpodobností neosobní slovesa. Proto lze pozorovat, jak mi bylo sděleno hebrejskými gramatiky, že v jejich jazyku jsou kořenovými slovy, od nichž jsou odvozena všechna ostatní, vždy jen slovesa a neosobní slovesa.
- 29 Je snadné pochopit, jak se tato neosobní slovesa v průběhu vývoje jazyka stávaly osobními. Předpokládejme například, že slovo *venit*, *it comes*, bylo původně neosobním slovesem a neznamenal, že něco obecně nyní přichází, ale že přichází určitý objekt, jako je například *lev*. Můžeme předpokládat, že první

divošští objevitelé jazyka byli uvyklí vykřiknout jeden na druhého *venit*, tedy *lev přichází*, když zpozorovali příchod tohoto strašlivého zvířete, a že toto slovo, aniž by k němu připojili nějaké jiné, vyjadřovalo takto celek dění. Později, když s dalším vývojem jazyka začali dávat jména jednotlivým substancím, kdykoliv zpozorovali příchod nějakého jiného strašlivého objektu, přirozeně připojili jméno tohoto objektu ke slovu *venit* a vykřikovali *venit ursus*, *venit lupus*. Slovo *venit* postupně začalo označovat příchod jakéhokoli strašlivého objektu (medvěda, vlka atd.), a nikoliv pouze lva. Nyní již proto nevyjadřovalo příchod nějakého jednotlivého objektu, ale příchod objektu určitého druhu. Tím, že se stalo obecnějším ve svém významu, nemohlo už samo o sobě reprezentovat žádné jednotlivé dění, odlišné od jiných; vyžadovalo při tom pomoc od podstatného jména, které sloužilo k tomu, aby byl jeho význam determinován a učiněn určitým. Proto se nyní proměnilo z neosobního slovesa v osobní. Můžeme snadno pochopit, jak se v rámci dalšího pokroku společnosti narůstal obecnost významu onoho slovesa, až začalo znamenat, tak jak je tomu dnes, příchod jakékoliv věci – ať už dobré, špatné či indiferentní.

30 Je pravděpodobné, že nějakým obdobným způsobem se téměř všechna slovesa stala postupně osobními a že lidstvo se muselo postupně naučit štěpit a rozdělovat téměř všechna dění do velkého počtu metafyzických částí, vyjádřených různými částmi řeči, různě zkombinovanými v různých členech každé věty a každého slovního spojení.⁹ Jak se zdá, pokrok stejného druhu byl učiněn v oblasti rétoriky a písemnictví. Když se lidstvo poprvé začalo pokoušet o písemné vyjádření svých idejí, každé písmeno reprezentovalo jedno slovo. Avšak množství slov je téměř nekonečné, a tak paměť musela dojít ke zjištění, že je zcela naplňována a utiskována množstvím znaků, které je povinna uchovávat. Byla to pro-

⁹ Jelikož v současné době naprostá většina sloves vyjadřuje nikoliv nějaké dění, nýbrž atribut dění a v důsledku toho vyžaduje podmět či nominativ, aby naplnila svůj význam, někteří gramatikové, kteří si nepovšimli tohoto přirozeného pokroku a kteří si přáli, aby jejich pravidla byla naprosto univerzální a neměla žádnou výjimku, se odsoudili k tortuře spojené s nalézáním jakýchsi trapných nominativů pro těch několik málo slov, které doposud vyjadřují dění v jeho celkovosti a tudíž nepřipouštějí žádný nominativ. Například podle Sanctia *pluit* [prší] znamená *pluvia pluit*, v angličtině *rain rains* [v češtině *děšť prší*]. [Poznámka Adama Smitha.]

Smith cituje z 5. vydání (1733) díla *Minerva, seu de causis Linguae Latinae Commentarius*, jehož autorem je Franciscus Sanctius (tj. Francisco Sanchez de Salamanca); toto Sanctiovo dílo bylo prvně publikováno v roce 1587. 1. kapitola III. knihy Sanctiova spisu, nazvaná „De Constructione verborum. Exploduntur Impersonalia Grammaticorum“ odmítá absurdní impersonalia, jež gramatikové nesprávně nazývají přirozenými. Neexistuje nic, co by bránilo výrazu *prší* atd. ve výskytu v 1. osobě „si modo loquatur Deus. Integra est ergo oratio, *pluit pluvia, fulget fulgur, lucescit lux*: licebit tamen pro proprio recto suppresso, aliud exprimere; Ut. *Deus pluit, et pluunt lapides*“. [...promlouvá-li pouze Bůh. Neporušená je tedy řeč *děšť prší, blesk blyská, světlo sořít*: Je dovoleno též kvůli zamlčení vlastního práva vyjádřit jinak, jako například *Bůh prší a prší kameny*.“] Následují pak příklady z Plauta, Martiala, Tibulla atd.

to nutnost, co naučilo lidi rozdělovat slova na jejich prvky a vynalézat písmena, jež měla reprezentovat nikoliv slova sama, nýbrž právě ony prvky, z nichž byla složena. V důsledku tohoto objevu začalo být každé jednotlivé slovo reprezentováno nikoliv jedním písmenem, nýbrž nějakou množinou písmen; a toto jeho vyjádření v písemné podobě se stalo daleko spletitější a složitější, než bylo dřív. Třebaže však jednotlivá slova byla takto reprezentovaná větším počtem písmen, jazyk jako celek byl vyjádřen jejich daleko menším počtem: lidé zjistili, že přibližně dvacet čtyři písmen je s to zaujmout místo oné nesmírně velké množiny písmen, které byly zapotřebí předtím. V počátcích jazyka se lidé stejným způsobem snažili vyjádřit každé dění, které jim příležitost umožnila povšimnout si, jednotlivým slovem, jež vyjadřovalo celek onoho dění najednou. Jelikož se však počet slov v tomto případě musel skutečně blížit nekonečnu, a to v důsledku reálně nekonečné variety dění, ocitli se lidé v situaci, kdy byli zčásti přinuceni nezbytností a zčásti vedeni svou přirozeností k tomu, aby rozdělili každé dění na to, co lze označit jako jeho metafyzické prvky, a zavedli slova, která měla označovat ani ne tak dění, jako spíše prvky, z nichž byla ona dění složena. Vyjádření každého jednotlivého dění se tímto způsobem stalo mnohem spletitějším a složitějším, avšak celý systém jazyka se stal koherentnějším, propojenějším a mnohem snáze zapamatovatelným a srozumitelným.

31 Když se původně neosobní slovesa tímto způsobem, tedy rozdělením dění na jeho metafyzické prvky, proměnila v osobní, je přirozené předpokládat, že zprvu byla užívána ve třetí osobě jednotného čísla. V našem jazyce a pokud je mi známo, ani v žádné současné cizí řeči není nikdy žádné sloveso užíváno jako neosobní. Kdykoliv však bylo v antických jazycích sloveso užito jako neosobní, bylo tomu tak vždy ve třetí osobě jednotného čísla. Koncovka těchto sloves, která jsou přesto vždy neosobní, je neproměnně stejná jako koncovka třetí osoby jednotného čísla osobních sloves. Když se zvážení těchto okolností připojí k přirozenému charakteru věci samé, možná to poslouží k tomu, abychom nabyli přesvědčení, že slovesa se prvně stala osobními v tom, co nyní označujeme jako třetí osobu jednotného čísla.

32 Jelikož však dění či faktická skutečnost, která je vyjádřena slovesem, může být tvrzena buď o osobě, která mluví, nebo o osobě, k níž se mluví, jakož i o nějaké třetí osobě nebo objektu, stalo se nutností připadnout na nějakou metodu, jak vyjádřit tato dvě další zvláštní souuvztažnění onoho dění. V angličtině se to obecně provádí přiřazením prefixu, který je nazýván osobní zájmeno, k obecnému slovu, které vyjadřuje dění, na něž se vztahuje ono tvrzení. Ve větách *I came, you came, he* nebo *it came*¹⁰ je dění, které se odehrálo, přisuzováno v prvním případě mluvčímu, ve druhém případě osobě, k níž se mluví, a ve třetím nějaké třetí osobě nebo objektu. Lze si představit, že totéž snad učinili ti, kdož původně

¹⁰ [Já přišel, tys' přišel, on přišel; střední rod singuláru – ono přišlo – je ovšem v češtině odlišný než v angličtině (pozn. překl.).]

formovali jazyk, a že tedy stejným způsobem předřadili první dvě osobní zájmena téže koncovce slovesa, která vyjadřuje třetí osobu jednotného čísla; mohli snad tedy říkat *ego venit, tu venit*, stejně jako *ille* nebo *illud venit*. Nechci o tom pronést žádnou pochybnost kromě té, že tak mohli učinit, jen pokud se v době, kdy měli první příležitost vyjádřit tato usouvztažnění slovesa, vykytovala v jejich jazyce nějaká taková slova jako buď *ego* nebo *tu*. Je však nanejvýš nepravděpodobné, že v oné rané periodě vývoje jazyka, kterou se teď pokoušíme popsat, mohla být známá nějaká taková slova. Ačkoliv jsou nám dnes důvěrně známá díky síle zvyku, obě dvě vyjadřují ideje velice metafyzické a abstraktní. Například slovo *Já* je slovem velice zvláštního druhu. Kdokoliv mluví, může označit sebe sama tímto osobním zájmenem. Slovo *já* je proto obecné slovo, které je s to být predikováno, jak říkají logikové, nekonečné varietě objektů. V tomto ohledu se nicméně odlišuje od všech ostatních obecných slov, protože objekty, kterým může být predikováno, netvoří žádný jednotlivý druh objektů, odlišený od jiných druhů. Na rozdíl od slova *člověk* slovo *já* neoznačuje určitou třídu objektů oddělenou od všech ostatních nějakými svými vlastními určitými kvalitami. Má daleko k tomu, aby bylo jménem druhu, právě naopak, kdykoliv je užito, vždy označuje zcela určitého jednotlivce, určitou osobu, která tehdy mluví. Může být řečeno, že je obojím najednou – že je tím, čemu logikové říkají singulární termín, i tím, co označují jako obecný termín; a že slučuje ve svém významu zdánlivě opačné kvality – kvalitu nejpřesnější jednotlivosti a kvalitu nejrozsáhlejšího zobecnění. Toto slovo, jež vyjadřuje tak velice abstraktní a metafyzickou ideu, se proto nemohlo snadno a rychle naskytnout těm, kdož první formovali jazyk. Je možné pozorovat, že to, čemu říkáme osobní zájmena, patří k posledním slovům, které se děti naučí používat. Když dítě mluví o sobě, říká *Billy jde, Billy sedí* místo *já jdu, já sedím*. Tak jako se lidstvo v počátcích formování jazyka patrně vyhnulo vynalézání alespoň vysoce abstraktních předložek a vyjádřilo stejné vztahy, ve kterých jsou ony předložky užívány dnes, pomocí variování koncovek korelativních termínů, pokusilo se též přirozeně vyhnout nezbytnosti vynalézání oněch vysoce abstraktních zájmen, a sice variováním koncovky slovesa v souladu s tím, zda slovesem vyjadřované dění zamýšleli mluvčí predikovat první, druhé nebo třetí osobě. Podle toho se zdá, že je to univerzální postup ve všech antických jazycích. V latině slova *veni, venisti, venit* označují dostatečně, bez nějakých dalších dodatků, ta různá dění či události, které jsou v angličtině vyjádřené větami *I came, you came, he* nebo *it came*. Ze stejného důvodu mohly být u sloves variovány jejich koncovky v souladu s úmyslem predikovat vyjadřované dění první, druhé nebo třetí osobě množného čísla; a to, co je vyjádřeno anglickými spojeními *we came, you came, they came*, bylo označeno latinskými slovy *venimus, venistis, venerunt*. Také ony primitivní jazyky, které za příčinou obtíží při vytváření číslovek zavedly do skloňování podstatných jmen duální a množné číslo, provedly pravděpodobně na bázi analogie totéž u časování svých sloves. A tak můžeme očekávat, že ve všech těchto prvotních jazycích najdeme nejméně

šest, ne-li osm nebo devět variací v koncovce každého slovesa – v souladu s tím, zda-li dění, které označuje, má být predikováno první, druhé nebo třetí osobě jednotného, duálního či množného čísla. Jelikož se tyto variace spolu s dalšími stále opakují ve všech odlišných časech, ve všech odlišných videch a ve všech odlišných slovesných rodech, musí nutně způsobovat, že odpovídající časování je ještě spletitější a složitější než skloňování.

- 33 Jazyky by pravděpodobně pokračovaly ve stejných šlépějích ve všech zemích a ani by se nestaly jednoduššími ohledně svého skloňování a časování, kdyby se nestaly složitějšími co do své kompozice, a sice v důsledku vzájemného míšení několika jazyků při příležitosti míšení různých národů. Dokud nějakým jazykem mluvili pouze ti, kdož se ho naučili v dětství, nečinila spletitost jeho skloňování a časování velké obtíže. Naprostá většina těch, kdož měli příležitost jím mluvit, si ho osvojila během tak rané periody svého života, tak nevědomky a v tak malých postupných krůčcích, že tito lidé si jen zřídkakdy uvědomili jeho obtížnost. Když se však národy začaly mezi sebou vzájemně mísit, buď v důsledku dobytí určitého území nebo v souvislosti s migrací, situace se velice změnila. Každý národ, pokud chtěl, aby mu rozuměli ti, s nimiž byl nucen rozmlouvat, se musel učit jazyku jiného národa. Také většina jednotlivců, kteří se učili novému jazyku nikoliv metodicky nebo tím, že by znovu vzestoupili k jeho základům a prvním principům, nýbrž prostřednictvím bezduché rutiny a běžného odposlouchávání hovorů, byli nanejvýš zmateni spletitostí jeho deklinací a konjugací. Snažili se proto kompenzovat svou neznalost v tomto směru, a to jakýmkoliv náhražkami, které jim mohl jazyk nabídnout. Svou neznalost skloňování přirozeně kompenzovali používáním předložek; a tak nějaký Lombardán, pokud se snažil mluvit latinsky a chtěl vyjádřit, že někdo je obyvatelem nebo dobrodincem Říma, a nebyl seznámen s genitivem a dativem slova *Řím*, vyjádřil přirozeně svoji myšlenku tím, že zařadil předložku *ad* a *de* před nominativ a namísto *Roma* řekl *ad Roma* a *de Roma*. Spojení *al Roma* a *di Roma* představují v souladu s tím způsob, jímž současní Italové, potomci antických Lombardánů a Římanů, vyjadřují tento i všechny další podobné vztahy. A tímto způsobem, jak se zdá, byly předložky uvedeny do postavení antických deklinací. Jak jsem byl informován, stejné alterace byly prováděny na řeckém jazyce po dobytí Konstantinopole Turky. Slova povětšinou zůstala stejná jako předtím, ale gramatika byla zcela ztracena a na místo starých deklinací nastoupily předložky. Tato změna je bezpochyby zjednodušením jazyka, co se týče jeho základů a principů. Místo velké variety deklinací zavádí jednu univerzální deklinaci, která je stejná u každého slova, ať již má jakýkoliv rod, číslo nebo koncovku.

- 34 Podobné východisko z nouze umožnilo lidem, aby se ve výše zmíněné situaci téměř beze zbytku zbavili spletitostí časování. V každém jazyce se uplatňuje sloveso známé pod názvem „substantivní sloveso“; v Latíně je to *sum*, v angličtině *I am*. Toto sloveso neoznačuje existenci jednotlivého dění, nýbrž existenci obecně. Je v důsledku toho nejabstraktnějším a nejmetafyzičtějším ze všech slo-

ves a nemohlo tudíž být žádným způsobem objeveno v raném období formování jazyků. Když však došlo k jeho objevení, mělo všechny časy a vidy kteréhokoliv jiného slovesa, a na základě svého spojení s pasivním příděstím bylo s to nahradit celý pasivní slovesný rod a vneslo do této části jejich časování stejnou jednoduchost a uniformitu, jakou vneslo používání předložek do skloňování. Lombardán, kterých chtěl říci *jsem milován*, avšak nemohl si vybavit slovo *amor*, se přirozeně snažil kompenzovat svoji neznalost tím, že řekl *ego sum amatus*. V současné italštině odpovídá výše uvedené české větě výraz *Io sono amato*.

35 Existuje i jiné sloveso, které stejným způsobem prochází všemi jazyky: je charakterizováno názvem „posesivní sloveso“; v latině je to *habeo*, v angličtině *I have*. Toto sloveso rovněž označuje dění nanejvýš abstraktní a metafyzické povahy, a tudíž nelze předpokládat, že bylo objeveno v raném období formování jazyků. Nicméně když došlo k jeho objevení, bylo aplikováno na pasivní příděstí, čímž získalo schopnost nahradit značnou část aktivního slovesného rodu, tak jako substantivní sloveso nahradilo celý rod pasivní. Lombardán, kterých chtěl říci *I had loved*, avšak nemohl si vybavit slovo *amaveram*, snažil se ho nahradit buď spojením *ego habebam amatum*, nebo výrazem *ego habui amatum*. Odpovídající vyjádření v dnešní italštině je *Io avevá amato*, nebo *Io ebbi amato*. A tak po vzájemném promíchání různých národů se prostřednictvím různých pomocných sloves časování přiblížilo jednoduchosti a uniformitě skloňování.

36 Obecně lze stanovit maximum, že čím je jazyk jednodušší ve své kompozici, tím složitější musí být ve svém skloňování a časování; a naopak, čím jednodušší je jeho skloňování a časování, tím složitější musí být ve své kompozici.

37 Jak se zdá, řečtina je velké míře jednoduchý, nesložený jazyk, zformovaný z primitivního žargonu oněch kočovných divochů, antických Helénů a Pelasgů, z nichž, jak se soudí, vzešel řecký národ. Všechna slova v řečtině jsou odvozena z přibližně tří set základních slov, což je jasný důkaz, že Řekové formovali svůj jazyk téměř výlučně mezi sebou a že když měli příležitost pro užití nového slova, nebyli na rozdíl od nás zvyklí si je vypůjčit z nějakého cizího jazyka, nýbrž formovali je buď složením nebo odvozením z jiného slova či slov, jež byly jejich vlastní. Proto je v řečtině skloňování a časování daleko složitější než v jakémkoliv jiném evropském jazyce, který znám.

38 Latina vznikla sloučením řečtiny a jazyka antické Etrurie. Její konjugace a deklinace proto nejsou tak složité jako v řečtině; ztratila duál jak ve skloňování, tak v časování. Její slovesa nemají optativ. Mají pouze jeden budoucí čas. Nemají aorist odlišený od préterita-perfekta, nemají střední rod a navíc mnoho jejích časů je v pasivu nahrazeno spojením substantivního slovesa s pasivním příděstím, podobně jako je tomu v moderních jazycích. V latina je v obou slovesných rodech mnohem menší počet infinitivů a příděstí než v řečtině.

39 Jak francouzština, tak italština jsou složené jazyky: francouzština vznikla sloučením latiny a jazyka starých Franků, italština sloučením téže latiny a jazyka starých Lombardánů. A jelikož jsou proto oba tyto jazyky složitější ve své

kompozici než latina, jsou zároveň ve srovnání s ní jednodušší ve svém skloňování a časování. Co se týče jejich skloňování, oba dva naprosto ztratily pády; a ohledně jejich časování platí, že jak jeden, tak druhý ztratil pasivum jako celek i určitou část aktiva. Chybějící pasivum bylo v nich plně nahrazeno spojením substantivního slovesa s pasivním příděstím; a stejným způsobem je v nich pomocí posesivního slovesa a téhož pasivního příděstí nahrazeno aktivum.

40 Angličtina vznikla sloučením francouzštiny a jazyka starých Sasů. Francouzština pronikla do Británie v důsledku jejího dobytí Normany a až do doby Edwarda III. byla výhradním jazykem práva a hlavním jazykem královského dvora.¹¹ Angličtina, kterou se začalo mluvit poté a kterou se mluví dodnes, je směs staré saštiny a této normanské francouzštiny. A jelikož je proto angličtina složitější ve své kompozici než francouzština či italština, je ve srovnání s nimi zároveň jednodušší ve svém skloňování a časování. Ony dva jazyky si ponechaly alespoň částečné rozlišení rodů a u jejich přídavných jmen dochází k variaci koncovek podle toho, zdali jsou užity s podstatným jménem ženského nebo mužského rodu. Avšak žádné takové rozlišení není v anglickém jazyce, jehož přídavná jména nepřipouštějí žádnou varietu koncovek. Jak francouzština, tak italština mají zbytky časování; a všechny ty časy aktiva, které nelze vyjádřit spojením posesivního slovesa s pasivním příděstím, jakož i mnoho z těch, které takto být vyjádřeny mohou, jsou v oněch jazycích vyznačeny variacemi koncovek základních slov. V angličtině však byly téměř všechny tyto ostatní časy nahrazeny spojeními, zahrnujícími jiná pomocná slovesa, takže v tomto jazyce se dokonce i zbytky konjugací objevují jen vzácně. *I love, I loved, loving*, to jsou veškeré variace koncovek, které jsou přípustné u většiny anglických sloves. Všechny různé modifikace významu, které nemohou být vyjádřeny žádnou z těchto tří koncovek, musí být utvořeny připojením pomocného slovesa k příslušnému tvaru slovesa. Nedostatky ve francouzském a italském časování nahrazují dvě pomocná slovesa; v angličtině je jich zapotřebí víc než půl tuctu. Angličtina kromě substantivního a přivlastňovacího slovesa užívá *do, did; will, would; shall, should; can, could; may, might*.

41 Tímto způsobem se tento jazyk stává jednodušší ve svých základech a principech, a to úměrně tomu, jak roste složitost jeho kompozice; děje se v něm přitom stejná věc, jaká se obvykle děje v případě mechanických strojů. Pro všechny stroje obecně platí, že když jsou prvně vynalezeny, jsou ve svých principech velice složité a často je použit nějaký specifický hnací princip pro každý dílčí pohyb, který mají dle záměru svého konstruktéra vykonávat. Pozdější zlepšovatelé zjišťují, že je možné použít jeden princip tak, aby vykonával několik těchto pohybů; a tak se stroj stává postupně stále jednodušším a poskytuje své účinky při menším množství koleček a na základě menšího počtu hnacích principů. Stejným způsobem byl v jazyce kaž-

¹¹ Zasedání parlamentu bylo poprvé zahájeno v angličtině Edwardem III. v roce 1362; v téže dekádě se začala angličtina používat v soudních jednáních.

dý pád každého podstatného jména a každý čas každého slovesa vyjádřen jednotlivým slovem, které se lišilo od jiných a sloužilo pouze tomuto a žádnému jinému účelu. Avšak pozdější pozorování objevilo, že jedna množina slov byla s to nahradit onen téměř nekonečný počet a že čtyři nebo pět předložek a půl tuctu pomocných sloves bylo s to naplnit účel všech deklinací a všech konjugací v antických jazycích.

42 Avšak toto zjednodušování jazyka nemá v žádném případě podobné účinky jako odpovídající zjednodušování strojů, třebaže vzniká patrně z podobných příčin. Pokud zjednodušujeme stroje, činíme je stále dokonalejšími, avšak zjednodušováním svých základů se jazyk stává stále méně dokonalým a méně vhodným pro mnohé účely, a to z následujících důvodů.

43 Jazyky jsou především stále rozvláčnější. Pro vyjádření toho, co bylo předtím vyjádřeno jediným slovem, je nutné několik slov. Tak například latinská slova *Dei a Deo* ukazovala dostatečně, aniž bylo nezbytné cokoliv přidávat, jak je míněn vztah, jež označovaný objekt zaujímá vzhledem k objektům vyjádřeným ostatními slovy věty. Ale pro vyjádření téhož vztahu v angličtině a ostatních moderních jazycích musíme použít alespoň dvě slova a říci *of God, to God*. A proto jsou, pokud se týče skloňování, moderní jazyky mnohem rozvláčnější než antické. U časování je rozdíl ještě větší. To, co Říman vyjádřil jediným slovem *amavissem*, musí Angličan vyjádřit čtyřmi různými slovy: *I should have loved*. K tomu, abychom ukázali, v jak velké míře musí tato rozvlácnost oslabovat výmluvnost všech moderních jazyků, není třeba žádného velkého úsilí. Všem, kdo mají nějakou zkušenost s kompozicí, je známo, nakolik krása jakéhokoliv vyjádření závisí na jeho stručnosti.

44 Za druhé, toto zjednodušování principů jazyků je činí méně příjemnými na poslech. Rozmanitost koncovek v řečtině a latině, způsobená jejich skloňováním a časováním, dává těmto jazykům sladkost naprosto neznámou našemu jazyku i rozmanitost, jež schází v kterémkoli jiném moderním jazyce. Co se týče sladkosti, italština možná překonává latinu a téměř se vyrovná řečtině, ale její rozmanitost je daleko menší než u obou dvou těchto antických jazyků.

45 Za třetí, toto zjednodušení nevede pouze k tomu, že zvuk našeho jazyka je méně příjemný na poslech, nýbrž nás omezuje i v tom, abychom nakládali s těmi zvuky, které v našem jazyce máme, tím nejpříjemnějším možným způsobem. Náš jazyk připoutává mnoho slov k určitým místům ve větě, přestože by tato slova často mohla být umístěna jinde s daleko krásnějším vyzněním. I když se v řečtině a latině oddělilo přídavné jméno od podstatného jména, shoda jejich koncovek stále ukazovala jejich vzájemnou souvztažnost a jejich oddělení nepůsobovalo nutně nějaký typ zmatení.

Proto v prvním verši Vergilia

*Tityre tu patulae recubans sub tegmine fagi*¹²

¹² [Doslovný český překlad: Tityre, ty rozložitého ležící ve stínu buku. Kvůli srovnání uvádíme též umělecký překlad Josefa Boukala: Tityre, ty si tu hoviš pod klenbou rozložitého buku (Vergilius, *Bukolika*, Praha 1940).]

je snadné poznat, že *tu* odkazuje k *recubans*, a *patulæ* k *fagi*, třebaže jsou souvztažená slova od sebe oddělena několika jinými; je to proto, že koncovky, ukazující shodu jejich pádů, určují jejich vzájemnou souvztažnost. Ale pokud bychom měli tento verš doslovně přeložit do angličtiny a říci *Tityrus, thou of spreading reclining under the shade beech*, ani sám *Oidipus* by v tom nenašel smysl. Zde už totiž nejsou žádné rozdíly v koncovkách, které by určily, které podstatné jméno patří ke kterému přídavnému jménu. Stejně tak je tomu u sloves. V latině mnohou být slovesa často přemístěna na jakékoliv místo ve větě, aniž by tím vznikaly nějaké potíže a dvojznačnosti. Nicméně v angličtině je jejich místo téměř vždy přesně určeno. Téměř ve všech případech musí následovat za podmětem větou a předcházet jejímu předmětu. Ať již tedy v latině řekneme *Joannem verberavit Robertus*, anebo *Robertus verberavit Joannem*, význam zůstává přesně tentýž a koncovka fixně určuje, že *John* je v obou případech ten, kdo je bit. Ale v angličtině věty *John beat Robert* a *Robert beat John* nemají v žádném případě tentýž význam. Proto je v angličtině a ze stejných důvodů i ve francouzštině a italštině místo všech tří základních členů větou přesně určeno, zatímco v antických jazycích je dovolena větší volnost a na umístění těchto členů často ve velké míře vůbec nezáleží. Abychom interpretovali některé části Miltonova doslovného překladu, musíme často hledat oporu u samotného Horatia;

*Who now enjoys thee credulous all gold,
Who always vacant, always amiable
Hopes thee; of flattering gales
Unmindful –*¹³

jsou verše, které nelze interpretovat na základě žádného pravidla našeho jazyka. V našem jazyce neexistují pravidla, s jejichž pomocí by někdo mohl objevit, že v prvním řádku slovo *credulous* odkazuje na *who* a nikoliv na *thee*; nebo že *all gold* odkazuje vůbec na cokoli; nebo že ve čtvrtém řádku *undminful* odkazuje na *who* ve druhém, a nikoliv na *thee* ve třetím; anebo naopak, že ve druhém řádku *always vacant, always amiable* odkazuje na *thee* ve třetím a nikoliv na *who* ve stejném řádku. V latině je skutečně vše úplně jasné:

*Qui nunc te fruitur credulus aurea,
Qui semper vacuum, semper amabilem
Sperat te; nescius auræ fallacis.*¹⁴

¹³ Miltonův nerýmovaný překlad Horatiovy Ódy na Pyrrhu byl ve čtyřicátých letech 18. století z metrického hlediska značně vlivný. [Viz níže český překlad latinského originálu – pozn. překl.]

¹⁴ Zvyk spojovat 3. a 4. verš latinských lyrických strof do jednoho řádku byl poměrně rozšířený. Mnohem kurióznější je, že ve všech vydáních Smitových *Uvah* se vyskytuje nadbytečně *te* ve třetím řádku. Je s podivem, že Adam Smith, který měl velkou citlivost pro metriku, si špatně zapamatoval ferekratovský třetí verš Čtvrté Asklepiády, k níž tato óda náleží. [Český překlad: Kdo nyní důvěřivý se tebou těší, zlatoskvoucí / Kdo v tebe vždy nezadanou a láskyhodnou doufá / Nevědom si klamavé přízně.]

Je to proto, že latinské koncovky určují vztah každého přídavného jména k patřičnému podstatnému jménu, což je v angličtině nemožné. Těžko si lze představit, jak dalece tato možnost měnit pořadí slov musela usnadňovat kompozici antickým autorům, ať už psali v próze nebo ve verších.¹⁵ Že jim musela velice napomáhat při tvorbě veršů, je zbytečné dokládat; jelikož v próze krása vždy závisí na uspořádání a konstrukci různých členů větní periody, musela jim být dostupná mnohem snadněji a mohli ji přivést k daleko větší dokonalosti, než je tomu u těch, jejichž výraz je trvale spoutáván rozvláčností, omezeními a jednotvárností moderních jazyků.

FINIS.

¹⁵ O této zámé pravdě srv. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719), kap. xxxv: „Avantage des Poëtes qui ont composé en latin sur ceux qui composent en François“. Vysvětluje se zde velký význam, který připisovali slovosledu (jako zdroji rytmičnosti, významové juxtapozice, důrazu) antičtí rétoři, jako např. Dionýsios Halikarnasský, *De compositione verborum*; Longinus, *De sublimo*, xxix-xxxii; Quintilianus, IX. Iv; Demétrios, *De elocutione*, II., 38-74, IV., 199 a n.



Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti

Ján Pavlík

Smith „always considered his *Theory of Moral Sentiments* a much superior work to his *Wealth of Nations*“.

Sir Samuel Romilly

V tomto smyslu lze říci, že božská prozřetelnost se chová vůči světu a jeho dění jako absolutní lest. Bůh lidem nepřekáží v jejich zvláštních zájmech a vášních, ale k čemu přitom dochází, je uskutečnění *jeho* záměrů, a to je něco docela jiného, než o co šlo těm, jichž přitom používá.

G. W. F. Hegel, *Malá logika*, § 209

1. UVEDENÍ: SMITHOVA MORÁLNÍ FILOSOFIE DOMA, VE SVĚTĚ A U NÁS

Teorie mravních citů vznikla zpracováním Smithových přednášek z morální filosofie, kterou vyučoval jako profesor stejnojmenné katedry na univerzitě v Glasgově od r. 1751. Smithův kurs morální filosofie byl rozvržen do čtyř částí: V první se věnoval přirozené teologii, druhá zahrnovala etiku ve vlastním slova smyslu, obsahem třetí části byl rozbor těch aspektů mravnosti, které se vztahují ke spravedlnosti a ve čtvrté části se zabýval politickými regulacemi založenými na principu prospěšnosti a zaměřenými ke zvyšování bohatství, moci a prosperity státu. Výchozí materiál pro *Teorii mravních citů* poskytla druhá část kursu, zatímco čtvrtá se stala podkladem pro pozdější *Bohatství národů*. Smithovští badatelé upozorňují, že poslední, VII. část *Teorie mravních citů* vznikla na základě materiálů, které byly zřejmě základem pro první část přednášek o etice v jejich nejranější verzi. Proč by jinak Smith vytyčil v VII. části své knihy jakoby úvodem dva hlavní problémy etické teorie, když vlastně jejich řešení je vypracováno již

v předchozích částech? Je skoro jisté, že ve svých přednáškách otevřel pole etických zkoumání přehledem dosavadních teorií, jak to ostatně odpovídalo jeho obvyklé metodě vědeckého přístupu, přičemž se soustředil na dvě hlavní témata – na motivaci mravního jednání a na původ mravního soudu. Když rozvinul historický přehled etických teorií až do své současnosti, musel se zákonitě dopracovat ke srovnání dvou učením, které jej nejmíc ovlivnily, a sice koncepce svého učitele Hutchesona a pojetí svého přítele Huma.¹

Předtím než publikoval výsledky svých etických zkoumání, měl Smith solidní reputaci v rodném Skotsku. Rok 1759 však znamenal obrovský přelom v jeho kariéře, neboť *Teorie mravních citů* mu zajistila slávu a uznání nejen v Anglii nýbrž i v zahraničí. Jelikož pochvalná slova, po přečtení *Teorie mravních citů* adresoval Smithovi jeho přítel David Hume, již byla v českém překladu zveřejněna,² uvádíme zde recenzi Smithova díla, kterou napsal významný konzervativní filosof a politik Edmund Burke: „V poslední době bylo napsáno mnoho knih o našich mravních povinnostech a mravních sankcích. Bylo by možné domnívat se, že tato látka je již zpracována vyčerpávajícím způsobem. Avšak tento autor vytyčil novou a současně dokonale přirozenou cestu pro spekulativní uchopení tohoto předmětu (...) Máme za to, že jeho teorie je ve všech svých podstatných částech správná a založená na pravdě a přirozenosti. Autor pátrá po založení toho, co je v našich nejobvyklejších a nejpříjemnějších vášních správné, vhodné, náležité a přiměřené; a tím, že ze schvalování a neschvalování činí kritéria ctnosti a neřesti, přičemž ukazuje, že ony postoje se zakládají na sympatii, buduje na této prosté pravdě stavbu morální teorie, jež patří k nejkrásnějším, jaké se snad vůbec kdy objevily. Podává mnoho šťastně zvolených ilustračních příkladů, jež prozrazují jeho neobyčejnou pozorovací schopnost. Jeho jazyk je lehký a oduševnělý a klade před vás věci v nejplnějším světle; je to spíše malba než psaní.“³

O dalších pozitivních ohlasech referuje autorovi *Teorie mravních citů* dopisem William Robertson, jeden z význačných představitelů Skotské historické školy, k níž náleží svým dílem i Adam Smith: „Náš přítel John Home sem přijel z Londýna před dvěma dny. Třebaže se odvažují říci, že jste slyšel o dobrém přijetí *Teorie* od mnoha různých lidí, musím Vás seznámit se zprávami, které přináší Home. Ujišťuje mne, že Vaši knihu mají v rukou všichni lidé nejlepšího způsobu; že se setkává s velikou chválou jak kvůli svému obsahu, tak pro svůj styl; a že je nemožné, aby nějaká kniha s tak závažným tématem byla přijata vlídnějším

¹ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (dále *ThMS*), ed. by D. D. Raphael, A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis 1984, str. 4.

² Viz Ján Pavlík, Adam Smith a teorie spontánního řádu, kapitola 2 (Pokojný život v pohnuté době), in: Adam Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Liberální institut, Praha 2001, str. 894; citovaná kapitola zahrnuje vylíčení hlavních momentů Smithova života na pozadí kulturních a politických proudů 18. století.

³ Edmund Burke, *Annual Register* 1759, str. 484.

způsobem. Pro Angličany je velkou útěchou, když slyší, že jste odchovancem Oxfordu, činí si na základě toho nárok na jistou část Vaší osoby.“ Vzhledem k nevráživosti, která tehdy panovala v anglicko-skotských vztazích, je tento postoj Angličanů výrazem skutečnosti, že byli Smithovými myšlenkami podmaněni a okouzleni „proti své vůli“.

V naší době, kdy je úpadek literatury předstížen snad jen ještě rapidnějším úpadkem literární kritiky, jistě nebude na škodu uvést výňatky z recenze původně nepodepsaného autora, v němž byl později vypátrán William Rose: „Princip sympatie, který [Smith] činí základem svého systému, je nezpochybnitelný princip lidské přirozenosti; nicméně nechceme na sebe vzít úkol vyslovit, zda jeho úvahy, odvíjející se od tohoto principu, jsou správné a uspokojivé či nikoliv: stačí říci, že jsou v nejvyšší míře geniální a hodnověrné. Kromě toho je [Smith] jemný a delikátní pozorovatel lidské přirozenosti; zdá se, že dobře zná systémy antických i moderních moralistů; a náleží mu šťastný talent pojednávat o nejspletitějších věcech netoliko ostrovtipně, ale také s elegancí. (...) Celé dílo skutečně prokazuje delikátnost citu a pronikavost intelektu, s nimiž se jen zřídka setkáváme; a co je třeba zvláště zmínit, je zachovávání nejpřísnějších ohledů vůči náboženským principům, takže seriózní čtenář zde nenajde nic, co by mu mohlo poskytnout oprávněný důvod k tomu, aby se cítil uražen.“⁴

Abychom si učinili ještě jasnější představu o vpravdě senzačním úspěchu Smithova díla, zmiňme alespoň krátce výraznou změnu společenského postavení jejího autora, která byla jeho přímým důsledkem. Krátce po vydání *Teorie mravních citů* nabídl významný politik (později vicepremiér) Charlese Townshend Smithovi místo tutora svého nevlastního syna Henry Scotta, vévody z Buccleuchu. Kromě toho další aristokrati, jako lord Buchan či Henry Herbert (později lord Porchester) opustili svá studia v Oxfordu, aby mohli v Glasgowě poslouchat přednášky Adama Smitha. Zájemci přijížděli i z ciziny – slavný ženevský lékař Théodore Tronchin (jenž mj. udržoval intelektuální kontakty s Voltairem) se po seznámení se Smithovou *Teorií* v r. 1761 rozhodl poslat svého syna do Glasgowa, aby tam „studoval pod Smithovým vedením“; ve stejné době se u Smitha zapsali dokonce dva studenti z Moskvy – S. J. Děsnickij a I. A. Tretjakov, kteří po svém návratu jako profesori právní vědy na Moskevské univerzitě seznamovali ruské studenty s idejemi svého učitele. Místo nabízené Townshendem dávalo Smithovi možnost podniknout jako průvodce mladého vévody studijní cestu po Evropě a zejména pobývat ve Francii; tomuto pokušení skotský profesor nakonec neodolal a roce 1764 svou katedru v Glasgowě opustil. V oficiálním dokumentu, jímž Glasgowská univerzita akceptovala jeho rezignaci, se o Smithovi píše jako o učenci, „jehož neobyčejný génius, veliké schopnosti a obsáhlé učení byly tak velkou ctí pro toto společenství; jeho elegantní a duchaplná *Teorie mravních citů* je pro něj doporučením, aby ho mužové vkusu a literatury po celé Evropě chovali v úctě.“

⁴ *The Monthly Review*, xxi. 1-18 (July 1759).

Největšího zahraničního úspěchu se kniha dočkala ve Francii, kde již v roce 1760 vyšla o ní nadšená recenze (v *Journal encyclopédique*), zdůrazňující tytéž klady jako Roseova recenze v *The Monthly Review* (recenzent tvrdil, že vše ve Smithově díle „dýše nejčistší ctností“ a „že náboženství je v ní naprosto respektováno“). Další růst oblíbenosti Smithovy *Teorie* byl sice poněkud přibrzděn překladem z r. 1764 (pod názvem *Métaphysique de l'âme*), který se nepovedl, přestože na něj dohlížel Holbach, avšak francouzští vzdělanci byli vesměs s to číst knihu i v originálu. Kolem roku 1770 píše z Francie syn sira Gilberta Elliota, že Smithova kniha je ve velké módě a že zřejmě vytěsnil Humův „imaterialismus“. O další překlad Smithova díla se pokusil vévoda de La Rochefoucauld-d'Anville, potomek slavného autora *Maxim*; avšak dřív než svou práci ukončil, vyšel překlad abbé Blaveta (1774-1775), pořízený podle třetího anglického vydání. Předlohou pro další francouzský překlad z roku 1798, jehož autorkou byla Sophie de Grouchy, bylo sedmé anglické vydání *Teorie mravních citů* z roku 1792.

Recepce Smithova díla v Německu je dokumentována citacemi některých pasáží v dílech G. E. Lessinga (*Laokoon*, 1766) a J. G. Herdera (*Kritische Wälder*, 1769). První německý překlad *Teorie* vydal v roce 1770 Ch. G. Rautenberg, jenž předtím přeložil knihu *Principles of Morality and Natural Religion* od lorda Kamese, dalšího z reprezentantů Skotské historické školy. Další německé překlady vyšly v r. 1791, v r. 1926 (autorem tohoto překladu, který je vlastně prvním kritickým vydáním *Teorie*, byl Walter Eckstein) a v roce 1949.

Lze se oprávněně domnívat, že Kant znal a pozitivně hodnotil *Teorii mravních citů*; svědčí o tom dopis, který mu v roce 1770 adresoval Marcus Herz, jehož jedna pasáž zmiňuje „Angličana Smitha, který, jak mi řekl pan Friedländer, je Vaším miláčkem (Liebling)“ a v další se srovnává Smithovo dílo se spisem lorda Kamese *Elements od Criticism*. Z dopisu plyne, že Herz se podobně jako Lessing a Herder zajímal o ty části *Teorie*, které se mu jevily jako relevantní pro estetiku; na rozdíl od Herze se však Kant patrně neomezil jen na tento úzký problémový okruh. Eckstein v této souvislosti cituje místo z Kantovy *Antropologie*, kde se tematizuje jeden z centrálních konceptů *Teorie mravních citů*, a sice „nestranný pozorovatel“ (*der Unpartheyische Zuschauer*).⁵

Pro úplnost je třeba zmínit ještě ruský překlad Smithova díla z roku 1868, překlad do španělštiny, který vyšel v roce 1941 v Mexiku, a překlad japonský, jenž měl dokonce dvě vydání (1948-1949 a 1954); druhý japonský překlad – pod názvem *Dōtoku-kanjōron* – vyšel roce 1973 (překl. Hiroši Mizuta).

Nelze mluvit o světové akceptaci myšlenek Smithovy *Teorie mravních citů*, aniž bychom zmínili tzv. problém Adama Smitha (*das Adam Smith Problem*), který v průběhu diskusí o skotském mysliteli získal jakýsi druh neblahé proslulosti. Tento vykonstruovaný pseudoprobém měl spočívat, jednoduše řečeno, v exis-

⁵ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 31.

tenci zásadního rozporu mezi *Teorií mravních citů* (kde se údajně vysvětluje společenské jednání člověka altruistickým citem sympatie) a *Bohatstvím národů* (v němž se prý veškeré jednání člověka odvozuje od egoistických motivů). K vysvětlení Smithova přechodu z pozice altruismu na stanovisko egoismu byla dokonce Kniesem, Hildebrandem a hlavně Witoldem von Skarżyńskim zformulována „teorie obratu“ (*die Umschwungstheorie*), podle níž byl tento přechod důsledkem vlivu francouzských „materialistických“ filosofů, s nimiž se Smith setkal v Paříži v roce 1766.⁶ Je v pravém smyslu slova paradoxem, že podnět ke vzniku „teorie obratu“ vyšel od anglického pozitivistického historika H. T. Buckla, který Smitha natolik obdivoval, že považoval *Bohatství národů* za „pravděpodobně nejvýznamnější knihu, jaká byla kdy napsána v dějinách lidstva“. Podívejme se, jak se mohlo stát, že Bucklova dobře míněná snaha vyjádřit nejvyšší ocenění obdivovanému mysliteli měla naopak ten výsledek, že doposud je zapotřebí obhajovat Smithovo dílo (a ostatně i klasický liberalismus jako takový) před neoprávněnými výtkami inkonsistence a amoralismu (lidová moudrost označuje takový nezamýšlený kontrafinální výsledek jinak ušlechtilého snažení souslovím „medvědí služba“).

Nejdřív se o *Teorii mravních citů* a o *Bohatství národů* vyslovuje myšlenka, s níž lze jediné souhlasit: „Abychom porozuměli filosofii tohoto zdaleka největšího ze všech skotských myslitelů, musíme vzít obě díla dohromady a považovat je za jedno; jsou totiž ve skutečnosti dvěma oddíly jednoho předmětu.“ Buckle však dále pokračuje: „V *Mravních citech* zkoumá sympatetickou část naší přirozenosti; v *Bohatství národů* zkoumá její sobeckou část. A jelikož my všichni jsme jak sympatetičtí, tak sobečtí ... a jelikož tato klasifikace je primárním a vyčerpávajícím rozčleněním našich motivů k jednání, je evidentní, že pokud by byl Adam Smith dokonale naplnil svůj velkolepý projekt, byl by ihned pozvedl svá studia lidské přirozenosti do podoby vědy... V *Mravních citech* připisuje naše činy sympatii; v *Bohatství národů* je připisuje sobectví. Již krátký pohled na tato dvě díla prokáže existenci tohoto fundamentálního rozdílu a umožní nám pochopit, že každé z nich je doplňkem toho druhého; takže abychom pochopili jedno z nich, je nutné studovat obě.“⁷ Aby podepřel tato svá tvrzení (od jejichž věcné nepravdivosti, způsobené tím, že Smithovým dílům věnoval opravdu jen „krátký pohled“, zatím odhlížíme), a zároveň zdůvodnil, proč musel Smith napsat dvě domněle nekonzistentní díla o lidské přirozenosti, přesvědčuje Buckle čtenáře, že Smithovou metodou byla „zvláštní forma dedukce“, spočívající ve vyvozování závěrů z premis, z nichž byla záměrně vypuštěna část relevantních výchozích

⁶ Viz Bruno Hildebrand, *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*, Frankfurt 1848, Carl G. A. Knies, *Politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*, Braunschweig 1853, Witold von Skarżyński, *Adam Smith als Moralphilosoph und Schoepfer der Nationaloekonomie*, Berlin 1878.

⁷ H. T. Buckle, *History of Civilization in England*, Londýn 1861, vol. II, str. 432-3, 437. Cit. in: D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 21.

dat; v rámci této metody (založené podle Buckla na metodě geometrie) postupoval Smith údajně tak, že v určitém kontextu vybral jako východisko svých dedukcí jistou množinu premis, a poté použil data, od nichž při výběru těchto premis abstrahoval, jako premisy pro vyvozování závěrů v jiném kontextu. Konkrétněji řečeno, podle Bucklova názoru postavil Smith svou *Teorii mravních citů* na předpokladu, že velké množství lidských činů je motivováno sympatií, a v důsledku své metody se ve svém zkoumání omezil jen na ty teoremy a závěry, které lze z této premisy vyvodit; *Bohatství národů* pak vychází z premisy, že hybnou silou ostatních lidských činů je sobectví, a jeho obsah zahrnuje pouze tvrzení, které implikuje tato druhá premisa.

Ptáme-li se, jak dospěl Buckle k těmto nehorázným konstrukcím, nestačí odpovědět poukazem na jeho známou posedlost metodologií; pravou příčinou je Bucklova sofistická předpojatost, která mu zabránila pochopit specifický charakter Smithovy teoreticko-historické metody, jež zahrnuje kombinaci induktivních a deduktivních postupů a deduktivní inferenci z (apriorních) poznatků o lidské podstatě používá jen tehdy, chybí-li příslušné empirické údaje.⁸

Bucklovu podivnou interpretaci Smithovy metodologie bryskně odmítl Witold von Skarżyński v roce 1878 s tím, že inkonsistenci ve Smithově pojetí lidské přirozenosti nelze eliminovat žádnými logickými úskoky. Skarżyński nicméně akceptoval mylný Bucklův názor, že *Teorie mravních citů* a *Bohatství národů* podávají vzájemně se vylučující koncepce lidské přirozenosti, a doplnil jej vlastním, rovněž nesprávným míněním, že Smith nebyl vůbec originální myslitel, neboť jeho morální filosofie je nepůvodní odvozeninou z Hutchesona a Huma a svou ekonomickou teorii převzal od francouzských fyziokratů.⁹ V souladu s nepřímou úměrou „čím méně podložená tvrzení, tím větší míra arogance“ Skarżyński dokonce uvádí, že Smithovy zmateniny a sofismata mohly dobře

⁸ Jak ukazují D. D. Raphael a A. L. Macfie, je možné, že Buckla zmátla pasáž z *Bohatství národů*, v níž Smith říká, že logika vznikla na základě uvědomění si rozdílu mezi pravděpodobným a demonstrativním argumentem, resp. rozdílu mezi argumentem klamným a nevyvratitelným. (*Ibid.*, str. 22.)

⁹ Skarżyński sice četl Stewartův životopis Adama Smitha (Dugald Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*), kde je citována zpráva Johna Millara, podle níž Smithovy přednášky o morální filosofii zahrnovaly ekonomickou část, jež „obsahovala substanci“ *Bohatství národů*, odmítl ji však jako nedůvěryhodnou, neboť tyto přednášky se nezachovaly v písemné podobě. Jaká škoda, říká Skarżyński ironicky, že tyto cenné přednášky byly spáleny nedlouho po Smithově smrti. Nicméně písemný důkaz, požadovaný Skarżyńskim, byl přesto nalezen a publikován Edwinem Cannanem v roce 1896. Je to zpráva o Smithových přednáškách o jurisdicenci, která se týká také ekonomických přednášek z let 1763–64; nedávno byla také objevena zpráva o přednáškách z let 1762–63 a existuje též rukopis, který W. R. Scott nazval „Raný náčrt části *Bohatství národů*“ a publikoval jej ve své knize *Adam Smith as Student and Professor* (Glasgow, 1937). Tyto dokumenty ukazují, že Smith v oněch letech již značně pokročil při rozvíjení svých ekonomických koncepcí.

posloužit k tomu, aby si pro *Teorii mravních citů* vydobily chválu „tří biskupů a početných krasoduchů (*Schöngeistern*)“.

Všechny tyto výklady, z nichž se zrodil „problém Adama Smitha“, se odvíjejí od základního omylu, jenž spočívá v domněnce, že cit sympatie je Smithem traktován jako motiv mravního jednání. Ve skutečnosti však sympatie vystupuje v *Teorii mravních citů* jako základ pro vysvětlení původu mravního soudu. Jestliže dále vezmeme v úvahu, že cit sympatie (jemuž v přesném terminologickém vymezení odpovídá u Smitha to, čemu dnes říkáme empatie) je počátkem či prvotní buňkou vývojového procesu, jímž se prostřednictvím společenských interakcí jedinců nakonec ustavují mravní zákony nezbytné pro fungování tržního řádu, pak z toho plyne, že sympatie je základem nikoliv pro motivaci našich činů, nýbrž pro mantinely či zábrany, které naopak některé druhy jednání vylučují nebo alespoň potlačují. To plyne zcela jednoznačně ze známého Smithova pojetí „přirozené svobody“, jež nachází svůj výraz v tvrzení, že „každý smí zcela svobodně prosazovat svůj zájem způsobem, který si zvolil, pokud tím neporušuje zákony spravedlnosti“.

Co se týče motivace jednání, Smith rozeznává celou řadu motivů, a to nikoliv pouze u jednání jako takového, nýbrž i u ctnostného jednání. Tyto motivy zahrnují i vlastní zájem (*self-interest*), resp. sebelásku (*self-love*), abychom použili termín příznačný pro 18. století; a to, co vystupuje do popředí v *Bohatství národů*, je právě vlastní zájem či sebeláska, a nikoliv sobectví (*selfishness*). Smith důsledně rozlišoval mezi sebeláskou a sobectvím: tento termín používal pouze v pejorativním smyslu k označení takové podoby sebelásky, která má za následek poškozování či zanedbávání druhých lidí. Spojuje dokonce sobectví s hrabivostí či loupeživostí (*rapacity*). Vykládat poměr mezi Smithovou morální filosofií a jeho ekonomii v pomoci kontrapozice termínů sobectví a altruismu je kromě toho nepřipustné i z toho důvodu, že slovo „altruismus“ bylo dáno do oběhu až několik desetiletí po Smithově smrti, a sice ne zcela duševně zdravým zakladatelem pozitivismu a „náboženství humanity“ Augustem Comtem (heslem *vivre pour autrui*).

Smith navíc v *Teorii mravních citů* kritizuje koncepci svého učitele Hutchesona, v souladu s níž se motiv mravního činu omezuje pouze na benevolenci zbavenou veškerého vlastního zájmu, zatímco zájem na vlastním prospěchu je traktován jako eticky neutrální. Smith naproti tomu tvrdí, že prozíravost jako racionální, ale také náležitý „ohled na naše privátní štěstí a zájem“ je ctností nejen z ekonomického, nýbrž i mravního hlediska. Prozíravost ovšem nepatří u Smitha mezi nejvyšší mravní kvality, pokud není spojena se sebevládou, jež je s to realizovat dlouhodobé zájmy za cenu zříkání se bezprostředních požitků. Zdá se, že sympatii, pokud ji chápeme v běžném významu jako náklonnost, jež je pohnutkou k činu, považoval za záslušnější mravní ctnost, než je prozíravost; byl si však vědom, že její účinné působení je omezené. V hierarchii jeho etických kategorií stojí proto na vyšších stupních smysl pro povinnost, sebevláda a úcta ke spravedlnosti, jež se konstituují působením nestranného pozorovatele.

Ve sporu o „problém Adama Smitha“ je svědkem nejpovolanějším sám Adam Smith. V „Oznámení“ (*Advertisement*) k 6. vydání *Teorie mravních citů*, které plní roli autorské předmluvy, Smith odkazuje k poslednímu paragrafu knihy, v němž je přislíbeno vydání další práce zabývající se právem a vládnutím, přičemž sděluje, že svůj slib částečně naplnil napsáním *Bohatství národů*. Je proto nesporné, že považuje své ekonomické dílo za pokračování myšlenkové linie rozpracované v *Teorii mravních citů*. Zároveň, „jak může posoudit kterýkoliv čtenář“,¹⁰ jsou Smithovy doplňky do 6. vydání (jedná se zejména o VI. kapitolu) pouze rozvinutím jeho dřívějších etických stanovisek a současně reflektují některá témata z *Bohatství národů*. Jestliže tedy neexistuje žádný rozpor mezi 1. a 6. vydáním *Teorie mravních citů* a ani žádný rozpor mezi 6. vydáním tohoto díla a *Bohatstvím národů*, pak neexistuje ani žádný rozpor mezi *Bohatstvím národů* a 1. vydáním *Teorie*, který by opravňoval nějakou obskurní, ale o to ambicióznější *Umschwungs*-teorii.¹¹

Ve XX. století došlo ke zjištění, že *Teorie mravních citů* není pouze výsledkem filosoficko-metafyzických spekulací, nýbrž že se v ní uplatňují i vpravdě vědecké přístupy.¹² Kromě toho i její filosofická dimenze má (až na několik skutečně metafyzických reliktnů) velmi blízko k Husserlově fenomenologii, tj. k filosofii, která byla koncipována jako „přísná věda“. Chceme-li co nejjednodušeji rozlišit, co je ve Smithově díle věda a co metafyzika, můžeme říci, že typicky vědeckým tvrzením je, že lidské svědomí vzniká v evolučním procesu na základě společen-

¹⁰ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 24.

¹¹ D. D. Raphael nicméně správně konstatuje, že ačkoli je „problém Adama Smitha“ záležitostí minulosti, jeho stopy se táhnou dále. (D. D. Raphael, *Adam Smith*, Argo, Praha 1995, str. 86.) Stále se totiž vyskytují i schopní ekonomové a historikové ekonomické vědy, kteří věří, že Smith považoval sympatii za motiv mravně bezúhonného činu a zájem na vlastním prospěchu eticky neutrálních či dokonce přímo sobeckých činů v hospodářském životě. Dále Raphael přesvědčivě vyvrací novější a poněkud jinak argumentující prezentaci názoru o rozporech mezi *Teorií mravních citů* a *Bohatstvím národů*, kterou podal v r. 1927 Jacob Viner v článku „Adam Smith a laissez-faire“. (*Ibid.*, str. 87-89.)

¹² „Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments* is to be interpreted and admired principally as a pioneering venture in the scientific study of morality...“ T. D. Campbell, *Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments*, in: Andrew S. Skinner, Thomas Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith* (dále *Ess*), Oxford University Press 1975, str. 69. Také J. Macek uvádí, že „vynikající přezkoumání Smithovy psychologie bylo provedeno slavným finským sociologem E. Westermarckem v jeho velkolepém díle *Vznik a vývoj mravních pojmů* (*The Origin and Development of the Moral Ideas*, Londýn 1905). Co skotský filosof zjistil »nahližením do vlastního vnitra«, to ověřil tento sociolog srovnáváním přecitných mravních názorů a zřízení u mnoha desítek národů a kmenů lidských. Teoretický základ Smithův a výsledek bádání Westermarckova jsou téměř shodny. Dokonce i terminologie Westermarckova je táž jako u Smitha. Také jemu jsou základem všech mravních jevů »sympatetická náklonnost« a »sympatetická nevole«; těmito základními skutečnostmi vysvětluje jako Smith i nejzvláštnější zjevy v morálkách národů.“ (Josef Macek, *Mravní názory Adama Smitha, zakladatele vědy národohospodářské*, Zvláštní otisk ze 43. roční zprávy o Československé akademii obchodní za školní rok 1914-1915, nákladem vlastním, v Praze 1915, str. 104-105.)

ských interakcí, v nichž se ustavuje nestranný pozorovatel; typicky metafyzické je naproti tomu tvrzení, že je Božím záměrem, aby mravné činy, determinované nikoliv rozumem, nýbrž citem, a primárně non-utilitární dodržování mravních pravidel vedly ke všeobecnému štěstí a ekonomické prosperitě.

V obecné rovině se vědecké zkoumání v *Teorii mravních citů* týká – podobně jako v *Bohatství národů* a v *Úvahách o prvotním formování jazyků* – procesu geneze spontánního řádu určitého typu, probíhajícího v modu diferenciaci ne-diferencovaného počátku;¹³ obecné rysy tohoto procesu lze najít i v předmětu zkoumání evoluční biologie. F. A. Hayek v této souvislosti uvádí, že Smithovo dílo je mezníkem a průlomem evolučního přístupu, jenž postupem doby nahradil statické aristotelské chápání.¹⁴

Co se týče recepce Smithovy morální filosofie v českém myšlení, lze její zahanbující zpoždění poněkud omluvit jednak obecným poukazem na známé následky pobělohorského období temna, jednak naprosto neadekvátním obrazem o liberalismu, který se v české kulturní a politické veřejnosti vytvořil v důsledku politiky německých a maďarských politických uskupení, jež zneužila jméno liberalismu k prosazování svých nacionalisticko-šovinistických cílů a k potlačování národní emancipace ostatních národů rakousko-uherské monarchie.¹⁵ Tím se dá vysvětlit, proč první (a bohužel nijak důsažný) pokus o udomácnění Smithovy *Teorie mravních citů* v českém duchovním prostředí podnikl až socialista Josef

¹³ Srv. Ján Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*, Professional Publishing, Praha 2004, str. 9-21.

¹⁴ Hayek dále poukazuje na to, že novější zkoumání zápisků Charlese Darwina naznačují, že Darwina přivedla k zásadnímu kroku vpřed četba Smitha v rozhodujícím roce 1838. V tomto roce četl Darwin Smithovy *Eseje na filosofická témata (Essays on Philosophical Subjects)* spolu s již výše zmíněným spisem Dugalda Stewarta „An Account of the Life and Writings of Adam Smith“. O Stewartově pojednání Darwin poznamenal, že je četl, a „že za přečtení stálo, protože v kostce podalo Smithovy názory“. V roce 1839 četl Darwin *Teorii mravních citů*, a sice ve vydání, které zahrnovalo i Smithovu disertaci o původu jazyků. Hayek cituje také výrok amerického badatele Simona N. Pattena, který již v roce 1899 napsal, že „tak jako byl Adam Smith posledním moralistou a prvním ekonomem, byl Darwin posledním ekonomem a prvním biologem.“ Doklad o tom, že Darwin četl také *Bohatství národů*, však doposud nebyl objeven. (Srv. F. A. Hayek, *Osudná domýšlivost, Sociologické nakladatelství*, Praha 1995, str. 159.)

¹⁵ Například i o známých Masarykových výtkách na adresu liberalismu platí, že „specificky rakouským problémem s neblahými důsledky bylo, že v naprosté většině kritik se nerozlišovalo mezi liberalismem jako určitým světovým názorem s otevřenou koncepcí společnosti a v podstatě pseudoliberalní politickou praxí stran, které se od poloviny století za liberální vydávaly (Otto Urban, *František Josef I.*, Mladá fronta, Praha 1991, str. 224-225). Masaryk (který si vysoce cenil Humovy koncepcie citu sympatie) kritizoval přesně tu podobu „liberalismu“, o níž císař Franz Josef I. prohlásil: „Liberalismus již napáchal dost nepravostí. Žádný národ nesmí utlačovat jiné, od nynějška se bude vládnout skutečně rakousky“. (*Ibid.*, str. 212.) Smith, který, jak jsme výše viděli, nikterak neuráží náboženství, by byl ve své morální filosofii Masarykovu naturelu daleko bližší než skeptik Hume; je politováníhodné, že v důsledku zmíněných nedorozumění kolem liberalismu nedošlo k duchovnímu setkání těchto dvou stejně orientovaných osobností.

Macek v roce 1915 ve výše citované knize *Mravní názory Adama Smitha*. Macek v ní podává nejdřív (str. 6-57) podrobný konspekt hlavních myšlenek *Teorie*, načež na dalších čtyřiceti stranách excerpuje ty myšlenky *Bohatství národů*, které se týkají morálně politických otázek. Největší důraz přitom klade na ty aspekty Smithových děl, o nichž J. Viner prohlásil, že „stačí dodat municí několika socialistickým proslovům“; tak například jeho shrnutí hlavních myšlenek *Bohatství národů* začíná větou: „Účel veškeré výroby a spotřeby jest blahobyt celku, tj. hlavně blahobyt národního celku (...) neboť jen v tomto účelu se dají spojit zájmy jednotlivce k trvalé součinnosti.“¹⁶

Macek samozřejmě nevidí žádný rozpor mezi *Teorií mravních citů a Bohatstvím národů*; v tomto smyslu cituje nadšeně z *Dějín vědy politické* od Paula Janeta, kde se o Smithovi praví, že v jeho *Bohatství národů* vládne kromě citu lidskosti „idea mravní hodnoty blahobytu, pozorovaného nikoli vzhledem k ukájení potřeb, nýbrž vzhledem k nehmotné zásadě, která jej plodí“. S rozhořčením odmítá nejapný Ruskinův výrok, že Adam Smith byl „polovzdělaný a polovtipný Skot, který učil vědomému rouhačství: Budeš nenáviděti Pána, Boha svého, zatracovati jeho zákony a chamtivě se sháněti po jmění svého bližního“; poukazuje v této souvislosti na ekonomickou nevzdělanost zejména umělecké a humanitně orientované inteligence, jejíž příslušníci ani nevědí, že se neživí básněním a hraním, nýbrž chlebem, a pokud připouštějí, že k životu je zapotřebí peněz, nechápou, že „peníze nejsou žádným z koleček obchodu, nýbrž olejem, který činí pohyb kol hladším a snadnějším“ (Hume) a neznají ani analogické výroky Smithovy. Českým reprezentantem těchto antikapitalisticky laděných intelektuálů je podle Macka Ruskinův překladatel F. X. Šalda, který se shodl s Ruskinem v tom, že „největším nepřítelem krásného života je industrialismus a předpoklad jeho: sobecké moderní národní hospodářství“, jež rozpoutávají „moderní šílenství peněz, strašnější než všechny tragické hříchy a neřesti biblické a orientální a šíří kolem sebe poušť moru, zdechlin, smrti časné i věčné“.¹⁷ Oproti Šaldovi staví Macek Havlíčka, který jediný z českých spisovatelů byl s to vyjádřit ve svém díle jednotu hmotné i duševní stránky národní kultury.

¹⁶ Josef Macek, *Mravní názory Adama Smitha*, str. 100. Je zcela pochopitelné, proč Macek v tíživé situaci světové války podtrhuje, že *Adam Smith je politik národní*; jeho hodnocení Smitha v tomto směru stojí i dnes (v době naší integrace do EU) za odcitování: „Tak jako Smith docela neprávem je vykřičen jako sobec a učitel sobectví, tak se mu neprávem podkládá kosmopolitismus (ve smyslu „beznárodnost“). (...) Národní ráz jeho nauky proniká celé jeho dílo, nadepsané »Blahobyt národů« – ne »Jednotlivec a jeho vlastnictví«, jak nadepsal svůj slabikář individualismu Max Stirner.“ Macek dále s radostí nachází v *Teorii mravních citů* psychologické základy vlastenecké lásky k národu: „Náš pud sebezáchovy vzbuzuje v nás sympatii s druhou cítící bytostí, a čím bližší jsme jí, tím víc ji milujeme. Člověk skrze sebe sama takřka miluje svoji rodinu, skrze ni září jeho láska k národu a národem na lidstvo. (...) Naprosto nemůžeme (podle Smitha) považovat za zrůdnost, máme-li větší sympatii k své rodině a národu nežli k nějakému Patagoňanu.“ (*Ibid.*, str. 89-90.)

¹⁷ Josef Macek, *c. d.*, str. 3, 109-110.

Přes veškeré vyzdvihování Smitha se však Macek dopouští fatální chyby, která zcela zřejmě souvisí s jeho socialistickou orientací: chce totiž doplnit Smitha Benthamovým utilitarismem. „Dle našeho názoru Smith se zarazil v *Teorii mravních citů* před tím krokem, který za krátko po dovršení Smithova života učinil Jeremy Bentham, tj. vysvětlit »užitečností« vznik mravního schvalování. Smith v »užitečnosti« vidí jen cíl mravního jednání – zatím je to také příčina jeho, totiž ta užitečnost je poznána, uvědomělá a často i zvykem a tradicí v »krev přešla.« Macek argumentuje tím, že když člověk neví, že jistý stav je zlem, necítí s trpěním soustrast, zatímco pokud se mylně domnívá, že pozorovaný stav je zlem, pak cítí soustrast nesprávně. Z toho dále vyvozuje, že mám-li sympatizovat ve „správném směru“, musím vědět, jaký význam má určitý stav pro pozorovaného a pro celek, jehož zájmy moji sympatii nutně řídí.¹⁸

Je zřejmé, že Macek naprosto nepochopil, že fundamentálním přínosem Smithovy *Teorie mravních citů* je myšlenka nezáměrné užitečnosti (*unintended utility*) mravního jednání i obecných mravních pravidel, která se v rámci tohoto jednání ustavují. Neuvědomil si, že Smith znal předchůdce Benthamova utilitarismu, kteří působili v 18. století, že se od jejich učení rázně distancoval a že tedy Smith, pokud má zůstat Smithem-teoretikem mravního citu, nemůže být v žádném případě opravován či doplňován racionalisticko-kalkulujícím utilitaristou Benthamem.¹⁹ Jak správně říká D. D. Raphael, Smith „byl ochoten připustit, že celkem vzato mravní činy skutečně zpravidla přispívají ke všeobecnému štěstí a že to je cíl, jež Bůh zamýšlel, avšak oponoval názoru, že užitečnost je jediným měřítkem správného činu. Argumentoval, že v praxi hraje užitečnost při formování mravního soudu jen podřadnou roli. Náš souhlas povstává v první řadě ze sympatie s pohnutkou jednajících a za druhé ze sympatie s vděčností toho, komu čin přináší výhodu. Další oporou je vědomí, že čin je v souladu s obecnými pravidly morálky (...). Teprve potom, za čtvrté, může čin získat dodatečné potvrzení z potěšení, které přinášejí myšlenky na jeho užitečnost. Podle Smitha přispívá tato poslední úvaha ke konečnému souhlasnému soudu nejméně.“²⁰

Macek si navíc neujasní, že Smith, aplikující ve své morální filosofii teoreticko-historickou metodu, podává teoretický obraz spontánní geneze či evoluce mravního vědomí. V rámci tohoto evolučního pojetí se elementární akty schva-

¹⁸ *Ibid.*, str. 105-106. Macek se v tomto ohledu přibližuje německému filosofovi Friedrichu Jodlovi, který chce Smitha doplňovat myšlenkami jiného utilitaristy – Johna Stuarta Milla: „Poznáváme zřetelně, že ... se [Smithovi] nad pojmem produkce a zvýšení blahobytu neztratil zřetel na člověka a že i v tomto bodu musí být považován za předchůdce Milla, toho velikého myslitele, který si dobyl v 19. století tak nezapomenutelných zásluh o vyrovnání mezi principem individuálním a sociálním.“

¹⁹ Macek kritizuje i Kanta za to, že není benthamovským utilitaristou. Jako socialistovi je mu samozřejmě cizí myšlenka, že to, co je na racionalistické Kantově etice z klasicko-liberálního hlediska nejcennější, je myšlenka non-utilitárního založení mravního zákona, inspirovaná Smithem a jeho učitelem Hutchesonem.

²⁰ D. D. Raphael, *Adam Smith*, str. 41.

lování či nesouhlasu dějí na tak nízké úrovni vývoje mysli, že empatizující jedinci (ať již jde o děti nebo o dospělé polidšťující se tvory) jsou schopni poznávat stavy radosti a strasti u svých bližních pouze bezprostředním, smyslově-názorným způsobem, a nikoliv racionálně uchopovat význam, který mají tyto stavy pro zájmy „celku“.²¹

První krok k české recepci Smithovy *Teorie mravních citů* se tedy příliš nezdařil. V této souvislosti může vzniknout domněnka, že tento nezdar měl svůj důvod v tom, že Smithovy myšlenky k nám přišly příliš pozdě – poté, co již vyčerpaly svůj skutečný inspirativní náboj a zastaraly natolik, že se mohly stát předmětem dezinterpretací popírajících jejich původní smysl. A taková domněnka vede k otázce, zdali má smysl překladem Smithova díla iniciovat nový pokus o jejich recepci, který se má odehrát téměř o celé století později. Odpověď na tuto otázku je ovšem kladná – v době Josefa Macka „svět šel doleva“ v téměř všeobecném přesvědčení, že tato cesta je správná. Dnes víme, že ona cesta byla cestou do nevolnictví; pokud dnes svět jde doleva, děje se to jen v určitých mezích a s nepřijemným vědomím, že je to stejně nesprávné. Adam Smith jako morální filosof má co říci současným konzervativním liberálům a jeho myšlenky jsou velkou podporou pro jejich politiku; jeho *Teorie mravních citů* boří doposud zakořeněné falešné mýty o loupeživém a hrabivém liberalismu, které, jak jsme viděli, rozšiřoval Ruskin a po něm mnoho, mnoho dalších.

2. PŘEDCHŮDCI ADAMA SMITHA

2.1. STOIKOVÉ

Dovršení britské morální filosofie, které představuje Smithova *Teorie mravních citů*, se obvykle charakterizuje jako syntéza stoické a křesťanské etiky. K tomu, abychom si blíže ujasnili předpoklady i výsledky této syntézy, v níž dochází k propojení stoického imperativu sebeovládání a křesťanské lásky k bližnímu spojené s odpovídajícím pojetím svědomí, poukážeme nejdříve na některé relevantní aspekty stoické filosofie, která byla hlavním inspiračním zdrojem Smithovy etiky i mravní psychologie, a poté na její křesťanskou konstituents, která vstupuje do Smithovy syntézy v podobě návaznosti jeho pojetí na britskou filosofii mravního smyslu (*moral sense*). Takovéto zkoumání základů je nanejvýš patřičné vzhledem k hlavnímu cíli, který si Smith v *Teorii mravních citů* uložil:

²¹ Je s podivem, že Macek zařadil mezi „smetí, které potomstvo sype na Smithův zanedbaný hrob“ i podobné hodnocení Smithovy koncepce mravního citu od Francouze Augustina Filona; tento historik literatury, který odmítá myšlenku spontaneity mravního citů z pozic etického normativismu, totiž říká, že „naneštěstí není v učení Smithově žádná ctnost, když podle něho ctnost je v sympatii a když je jasno, že sympatie je bezděčná.“

vyvodit z lidské přirozenosti pravidla (komutativní) spravedlnosti, která jsou nezbytnou podmínkou fungování tržního řádu neboli Smithovými slovy hlavním pilířem, který když se odstraní, pak ona „velká, ohromná stavba lidské společnosti ... se musí v okamžiku rozpadnout na atomy“.²²

Je jisté vhodné říci, že stoikové byli prvními představiteli liberálně-individualistické orientace v západním myšlení. Stoická filosofie totiž reflektovala situaci, kdy po rozkladu klasické antické POLIS, která sjednocovala občany tím, že její „rozšířená reprodukce“ vystupovala pro ně v podobě vědomí společného účelu, došlo k atomizaci společnosti na „abstraktní“ individua vzájemně spjatá právními vztahy založenými na abstraktní rovnosti a svobodě.²³ V rámci této reflexe je absence zmíněného společného účelu vyjádřena tím způsobem, že v předfilosofických praktických postojích schází lidem vědomí jejich spoluúčasti na realizaci nadosobního světového Rozumu, který podle stoiků panuje jak ve společnosti jako celku, tak i v rámci kosmu jakožto zdroj jejich harmonie, vnitřní účelnosti a organické jednoty. S tím, že ve stoickém pojetí se individuální lidský rozum při stanovování cílů praktických aktivit neřídí primárně pokyny světového Rozumu (který je jako takový odhalen teprve ve stoickém filosofování), úzce souvisí i další zásadní tvrzení stoiků, podle něhož harmonie kosmu nespočívá v pouhém rozumu, nýbrž v působení světové duše, zahrnující vedle rozumu i jiné složky, jež jsou analogií lidských citů. Principem, jenž svým působením v jednotlivých prvcích reálně (tj. činnostně) zakládá a udržuje organickou jednotu a celostnost kosmu i společnosti, není tudíž vědomá rozumová činnost individuí zaměřená k tomuto sjednocování, nýbrž SYMPATHEIA jakožto emocionální, a tudíž motivující složka světové duše. V souladu se svým organicistním přístupem zastávají stoikové také tezi o tom, že mikrokosmos individuální lidské duše zrcadlí makrokosmos duše světa; tento paralelismus implikuje, že pokud lidská individua budou svobodně jednat ve shodě s „přirozenými“ sklony své duše (tj. takovými, které jsou ve shodě s kosmickou sympatií), bude se v důsledcích jejich činnosti naplňovat společenská i kosmická harmonie: „Každý se stará o své, a stát je výsledkem tohoto zájmu.“²⁴ K tomu je však nutné, aby člověk s pomocí rozumu potlačil nepřirozeně vášně neboli „nemoci duše“ (PATHE); výsledkem tohoto rozumového sebeovládání je pak moudrý čili oněch zhoubných vášní zbavený člověk (APATHES), což však u stoiků na rozdíl od kyniků neznamená člověka „naprosto nezaujatého“ resp. zbaveného všech emocí, nýbrž člověka, jehož emoce

²² Adam Smith, *Teorie mravních citů* (dále TMS), II.ii.3.4.

²³ „Antický nesoběstačný jedinec, který byl Platónovi důvodem k vytvoření soběstačného státního společenství, byl u stoiků vystřídán podle Diogenova příkladu zcela soběstačným jedincem, který s druhým člověkem nijak nesouvisel.“ (Božena Komárková, *Původ a význam lidských práv*, SPN, Praha 1990, str. 99.)

²⁴ Toto Panaitiovo pojetí uvádí John M. Rist ve své *Stoické filosofii* (OIKOYMENH, Praha 1998, str. 209.)



jsou v poslední instanci ve shodě s rozumným kosmickým řádem a jehož emocionální stav tudíž lze charakterizovat termínem EUPATHEIA.²⁵

Způsob, jímž Smith recipoval základní stoické myšlenky, lze nejjednodušeji vyjádřit tak, že na místo stoického neosobního světového Rozumu nastupuje u Smitha deisticky traktovaný Bůh a sympatheia jako rovněž vševládny kosmický princip se naplňuje obsahem křesťanské lásky k bližnímu, sankcionované svědomím.

Kromě nauky o sympatii ovlivnilo Smitha i stoické učení o „patřičných“ činech, které samy o sobě nejsou pozitivní z mravního hlediska, avšak mohou mravnost podporovat; vyznačují se také tím, že ně lze najít plauzibilní či pravděpodobný důvod. Kategorie nedokonalých či nižších ctností,²⁶ která se odvozuje ze stoického pojmu patřičnosti,²⁷ má ve Smithově etice značný význam, neboť tím, že do ní zařazuje takové projevy egoistického vlastního zájmu, jako je péče o vlastní sebezáchovu, zdraví a „privátní štěstí“, z nich snímá ódium nemorálnosti, které jim propůjčil slavný Mandevillův výrok, v němž byly označeny jako „soukromé neřesti“. Stoická filosofie, podle níž také opravdové neřesti a bláznovství lidí přispívají ke kosmické harmonii a realizují tudíž „všeobecný řád a štěstí celku“, byla navíc Smithovi oporou v jeho analýzách, jimiž prokázal, že dobro povstává i z takových podob zla a nectnosti, jako jsou sebeklam na straně chudých a marnivost či rozmařilost na straně bohatců. Je třeba dodat, že shoda mezi Smithem a stoiky v těchto zásadních otázkách nemá svůj základ v tom, že by Smith převzal jejich doktrínu a aplikoval ji ve svých zkoumáních jako hotové apriorní schéma, nýbrž ve skutečnosti, že jak stoikové, tak Smith reflektovali fenomén spontánního řádu tržního hospodářství.²⁸ V důsledku existence otroctví a přežívajících pozůstatků klasického antického státnosti však takové konstitutivní rysy tržního řádu jako svoboda a rovnost (resp. takové podmínky doko-

²⁵ Vztah svornosti, který má existovat mezi občany ideální POLIS, nemusí být podle Zenóna z Kitia vytvořen zákonodárstvím, nýbrž tak, že moudrý člověk bude milovat ty, kdo jsou způsobilí pro dobrý život. (Srv. *ibid.*, str. 96.) Z toho je patrné, že i kdyby stoická sympatie primárně znamenala pouhou harmonickou koordinaci „očistěných“ vášní individuí v celospolečenském či dokonce kosmickém měřítku, přesto se tato koordinace nemůže realizovat jinak než interindividuálními emocionálními vztahy.

²⁶ Tyto nižší ctnosti odpovídají Ciceronovu termínu *officia*.

²⁷ Smith chápe patřičnost jako synonymum Senecova termínu *convenientia*.

²⁸ Také v *Bohatství národů* lze najít četné stopy vlivu stoické filosofie na Smithovo myšlení. Tak například Smithův výrok, že zatímco „touha po jídle je u každého člověka omezena malým obsahem jeho žaludku“, touha po různých věcech zpříjemňujících život „nemá, jak se zdá, vůbec mezí“ (Adam Smith, *Bohatství národů*, Liberální institut, Praha 2001, str. 149), má svůj protějšek v následující pasáži z Epiktéta: „Mírou majetku je tělo každému jako noha mírou obuvi. Budeš-li tedy na tom přestávat, míru zachováš, pakli dále pokročíš, nutně jakoby střemhlav dolů se budeš říti. Tak se děje i při obuvi. Budeš-li o více dbáti, nežli aby noha byla obuta, budeš míti obuv pozlacenou, potom nachovou, potom vyšívanou. Jakmile zajisté míra je překročena, již není meze žádná.“ (Cit. in: Josef Macek, *Mravní názory Adama Smitha*, str. 67.)



nalého řádu, jako je sebeovládání) nevystoupily pro stoiky v podobě existující skutečnosti, nýbrž v normativně-přirozenoprávní podobě řádu, který má být uskutečněn ctnostnými a moudrými pouze v rámci jejich individuálního života, a nikoliv jako program politické činnosti.²⁹ Až na tuto apolitičnost stoiků je rozdíl mezi jejich a Smithovým pojetím přirozeného řádu analogií rozdílu mezi tím, jak přirozený ekonomický řád chápali fyziokraté (tj. jako řád, který teprve má být uskutečněn) a jak ho v *Bohatství národů* chápal Smith – jako řád, který již je uskutečněn navzdory všem brzdícím vlivům merkantilistických a ochrannářských politik.

2.2 SHAFTESBURY A HUTCHESON

Přes veškerý důraz, který stoikové kladli na rovnost a svobodu lidských individuí, nevybočuje jejich pojetí z rámce ontologického holismu (resp. kolektivismu), tj. z pojetí vztahu člověka a společnosti, jež se odvíjí od Platónovy teorie participace jednotlivin na idejích a od Aristotelovy definice člověka (ZOON POLITIKON) a tkví v tvrzení, že lidská podstata má konkrétně-společenský charakter a jako taková se realizuje pouze ve státu jako celku, přičemž jednotlivá individua mají na ni pouze určitý podíl (daný funkcí, kterou skrze své začlenění do systému dělby práce vykonávají v rámci společenství jako celku); nejzjevněji se stoická závislost na ontologickém holismu projevuje v jejich koncepci svobody jakožto poznané nutnosti, v souladu s níž je individuum svobodné tehdy, když pozná své místo v kosmické harmonii ustavené světovým Rozumem či světovou duší a nestaví se na odpor silám, které tuto harmonii realizují.

Ontologický individualismus, jenž je metafyzickým základem přirozenoprávní legitimizace klasického liberalismu a jenž v protikladu vůči ontologickému holismu tvrdí, že lidská podstata je historicky invariantní abstraktum, společně všem lidem ve všech historických obdobích, které se principiálně může a má plně realizovat v každém lidském jedinci, se ustavuje až v novově-

²⁹ Podle Boženy Komárkové byly pojmy svobody a rovnosti „výrazem pro filosofické vyjádření člověka bez ohledu k sociálním vztahům, kde pojmy svobody a rovnosti neplatily. Stoikové se nikdy nepokusili srovnat je s životem ve státě a učinit je programem jeho jiného uspořádání.“ (B. Komárková, *ibid.*) V podobném smyslu vyznívá také Šaldův výrok o stoících, kteří „vztyčili před křesťanským člověkem ideál pravého mudrce, pravého filosofa, zaujatého jedině budováním a stavbou své osobnosti, odvrácené od vnějška a obrácené do nitra, lhostejné ke všem nahodilostem života, jichž nemá v moci, kráčejícího s hlavou hrdě vztyčenou světem bortícím se pod jeho nohama.“ (F. X. Šalda, *Zápisník* 1930-31, Československý spisovatel, Praha 1991, str. 107-108.) K tomu nutno ovšem dodat, že v dobách helénismu a císařského Říma byla absence praktického uplatňování svobody a rovnosti příznačná pouze pro vztahy mezi svobodnými a otroky a pro zmíněnou sféru politicko-mocenských vztahů, nikoliv však (s výjimkou pozdního císařství) pro oblast obchodního života.

ku. Vzniká jako ohlas renesančního kultu silné individuality, která je s to v sobě koncentrovaně ztělesnit veškeré lidské schopnosti (*uomo universale*) a která za své mocenské postavení vděčí pouze sama sobě, a nikoliv Boží milosti, a jako bezprostřední reflexe zániku celospolečenského sdílení absolutních (náboženských) hodnot v období reformace a náboženských válek. V Hobbesově verzi ontologického individualismu, u níž se původ tohoto pojetí projevuje nejzřetelněji, není člověk ke společenskosti předurčen nutně svojí podstatou, která kromě instrumentální racionality zahrnuje pouze úsilí o individuální sebezáchovu; společenskost – v modu právních pravidel, jejichž dodržování je vynucováno mocí absolutního monarchy – vzniká na základě svobodného rozhodnutí individuí poté, co tato individua dospějí k racionálnímu závěru, že zavedení oněch pravidel bude pro ně užitečnější než život v dosavadním „přirozeném“ stavu, v němž zuří válka všech proti všem. Jak patrně, náboženské svědomí, pluralizované do různých vzájemně se svářících podob, není s to podle Hobbese zaručit jednotu celospolečenských cílů, resp. obecný prospěch, který plyne z uplatňování právních norem, a musí být tudíž vytěšněno utilitární racionalitou. A jestliže i svědomí jako nejvyšší forma lidské emocionální motivace k jednání je relativizováno ve smyslu *quod capita, tot sententiae*, pak mnohem víc to platí i o ostatních, nižších formách emocionality: chápou se jako dynamický činitel individuální sebezáchovy, která se v „přirozeném“ stavu realizuje vždy na úkor jiných individuí. Společenskost člověka není tudíž založena v citu, nýbrž výlučně v (utilitárním či instrumentálním) rozumu, který je také zdrojem právních či morálních pravidel; jinými slovy, rozumný egoismus orientovaný na dlouhodobé cíle vede jedince k tomu, aby respektováním právních pravidel potlačovali nerozumný a slepý egoismus, který je pro ně v dlouhodobé perspektivě škodlivý. Myšlenka založení společnosti na rozumu, resp. na rozumném egoismu je v zásadě sdílena všemi významnými mysliteli renesance a novověku (Machiavelli, Telesio, Bruno, Descartes a Spinoza); patří k nim také John Locke, který přes empiristické zaměření své noetiky zůstává v oblasti svého pojetí přirozených práv racionalistickým představitelem ontologického individualismu.

Konec racionalistického pojetí společenskosti člověka nastal v Anglii sotva několik desetiletí poté, co politický rozum „slavnou revolucí“ ustavil ústavně-právně podmínky pro spontánní (jím samotným nepředvídaný) rozvoj tržního řádu. V podmínkách vnitřního míru a relativní náboženské tolerance se stalo zřejmým, že lidé nedodržují zákonná pravidla pouze na bázi vnějškového mocenského donucování, nýbrž i na základě vnitřního mravního schválení, které nemělo charakter chladného kalkulu utilitární racionality. Současně sílilo zatím ještě nejasné tušení, že rostoucí společenský blahobyt není dílem plánujícího rozumu. Tato pozorování i tušení vedla nejen k odmítnutí hobbesovského pojetí člověka jakožto sobeckého živočicha, jehož jedinou lidskou charakteristikou je účelová činnost vedená utilitární racionalitou, nýbrž

i k více či méně ujasněnému a zřetelnému návratu k antickému ontologickému holismu. A právě stoická verze ontologického holismu, vyznačující se navzdory všem svým omezením silným důrazem na roli lidské individuality, byla pro myslitele, kteří překonávali extrémní hobbsovský ontologický individualismus, nejpřijatelnější a nejmíc inspirující. V díle Adama Smitha (od *Teorie mravních citů* k *Bohatství národů*) se původní stoický vklad spojuje stále zřetelněji s aristotelickou verzí ontologického kolektivismu modifikovanou Newtonovým pojetím kauzality. Společenskost člověka (ve Smithově etice nalézající výraz v dodržování pravidel spravedlnosti) vzniká jako naplňování Bohem stanoveného účelu dějinného vývoje, který lidé jakožto jednající aktéři tohoto vývoje realizují nevědomě, skrze ryze kauzální nexus svých činností motivovaných nikoli vědomím onoho účelu, nýbrž pouze „slepými“ emocemi a sklony. Výrazem tohoto modifikovaného ontologického holismu bude pak jeden z nejdůležitějších Smithových závěrů, že totiž individuální svědomí vzniká v procesu interindividuální interakce, a ještě odvážnější závěr Smithova následovníka Hegela, který v dialektice pána a raba naznačil hlavní kontury procesu, jímž v interindividuální interakci vzniká samotné individuální Já. Oba tyto závěry mohou poté, co byla božská entita, stanovující účel vývoje, nahrazena „slepým“ procesem darwinovské evoluce, přejít z metafyzické filosofie do vědeckého pojetí geneze lidské mysli. To, co v obou (v zásadě ontologicky holistických) koncepcích i v jejich evolucionistické reinterpretaci zůstává trvalým vkladem ontologického individualismu a stoicismu, je pojetí role individuální svobody: lidé svou činností naplňují Bohem stanovený účel vývoje (resp. evolučně vzestupují k vyššímu stupni společenskosti) pouze tehdy, jsou-li v rámci určitého vymezeného prostoru jednání svobodni od vnějšího donucování, vycházejícího z politického rozumu (resp. abychom použili Hayekův termín, z konstruktivistické racionality), a řídí-li se ve svých činech vnitřní determinací danou v podobě citů a sklónů.

Z tohoto nárysu s dostatečnou jasností plyne význam britské filosofie mravního citu (resp. mravního smyslu): odhalila citové motivace individuálního jednání, jimiž se spontánně ustavují mravní pravidla, a tím i „společenská podstata“ člověka. Následování mravního citu, v němž se ona pravidla konstituují, se v tomto pohledu jeví jako způsob, jímž my, lidé, přispíváme k realizaci nám neznámého Božího účelu; motivace lidského jednání mravním citem je nevědomý způsob realizace toho, resp. co by hobbsovský utilitární politický rozum realizoval vědomě – pokud by ovšem byl toho skrze svá omezení schopen. Později Edmund Burke zdůrazní, že ve spontánně ustavených institucích (které dle Smitha i jeho předchůdců představitelů vznikly na bázi mravního citu) je naakumulována nesrovnatelně větší moudrost, než jaké je s to dosáhnout jakýkoliv racionálně uvažující reformátor či revolucionář. A ještě později postaví Chateaubriand citové bohatství křesťanského náboženství zcela jednoznačně nad utilitární racionalitu politického rozumu

reprezentovaného Napoleonem a stává se tímto činem zakladatelem konzervativního romantismu.³⁰

Z prvního představitele filosofie mravního smyslu je obvykle považován Anthony Ashley Couper, Earl of Shaftesbury (1671-1713); byl žákem Johna Locka a vnukem slavného státníka stejného jména, jenž poskytoval Lockovi politickou podporu. Hledání argumentů proti Hobbesově racionalistické koncepci člověka přivedlo Shaftesburyho k závěru, že kritika vrozených idejí podaná jeho učitelem Lockem (jehož si jinak velice vážil), nemůže být úplně správná. Vedle egoistických citů totiž musíme uznat existenci bezděčného přirozeného instinktu, jenž nás jako jednotlivce motivuje k obětování vlastního zájmu ve prospěch společnosti a spojuje nás s celým lidským rodem, podobně jako je tomu u instinktů, jež pudí člověka k rozmnožování a péči o své potomky. Onen instinkt v nás bezprostředně vzbuzuje city, které mají bytostně mravní význam; Shaftesbury v této souvislosti ostře polemizoval s Hobbesem, který všechny city, jež orientují člověka k jednání ve prospěch jeho bližních, redukuje na city egoistické.

Mravní city ve vlastním smyslu slova se nicméně podle Shaftesburyho konstituují spoluúčastí myšlenkové reflexe, jejímž prostřednictvím si uvědomujeme bezprostřední puzení; tímto způsobem se utváří například cit obdivu pro šlechetné jednání a cit pohrdání jednáním nešlechetným. Tyto mravní city zařazuje Shaftesbury do kategorie reflexních citů (*reflex affections*), do níž patří i estetické city, jako je především cit pro krásno; mravní city se od estetických liší tím, že mají aktivnější charakter. Spoluúčast myšlenkové reflexe neznamená, že by u reflexních mravních citů šlo o city uměle vytvořené: dominantní role, kterou v jejich konstituci hraje přirozený instinkt, je u Shaftesburyho vyjádřena tím, že je považuje za modifikace přirozeného mravního smyslu (*moral sense*).

Chápání mravního smyslu jakožto nezbytné součásti lidské přirozenosti umožňuje Shaftesburymu rozvinout myšlenku antické harmonie rozvíjenou zejména v pozdním stoicismu: Tím, že instinkt sebeobětování ve prospěch společnosti má stejně původní zakotvení v lidské přirozenosti jako instinkt sebezáchovy, mizí veškerý rozpor mezi přírodní a společensko-kulturní dimenzí lidského bytí. Když sloužíme veřejnému blahu, saturujeme tento svůj instinkt

³⁰ Následující pasáž z Chateaubriandových *Pamětí ze záhrobí* by mohl zcela bez námitek podepsat kterýkoliv ze skotských teoretiků spontánního řádu: „V dějinách existují vždy dva následky: jeden bezprostřední, který lidé poznávají okamžitě, druhý vzdálený, který zprvu není zpozorován. Tyto následky si často odporují; jedny plynou z naší krátké moudrosti, druhé z moudrosti, jež přetrvá vše. Čin Prozřetelnosti se ukáže až po činu lidském. Za zády lidí se pozvedá Bůh. Popřete, jak jen vám jen zlíbí, tu Nejvyšší Moudrost, nebudte srozuměni s jejími činy, hádejte se o slova, nazývejte »tlakem okolností« nebo »rozumem« to, čemu obyčejný člověk říká Prozřetelnost, ale podívejte se na konec dokonané události a uvidíte, že vždy způsobila opak toho, co se očekávalo, pokud nebyla hned od začátku založena na mravnosti a spravedlnosti.“ O dalších aspektech „citové revoluce“ 18. století viz Ján Pavlík, Adam Smith a teorie spontánního řádu, in: A. Smith, *Bohatství národů*, str. 895-897.

a jednáme tudíž ve svůj vlastní prospěch. Štěstí, které přinášíme našim bližním, odráží své paprsky na nás samotné.

Tuto primární harmonii mezi sebezachováním a sebeobětováním, jež tkví v naší přirozenosti, máme za úkol dále rozvíjet, abychom dosáhli nejvyššího dobra, jež spočívá netoliko v harmonii mezi city egoistickými a city mravními, nýbrž i v harmonii citů etických a estetických. Dosažení této harmonie neboli vnitřní krásy duše je hodnotou samo o sobě, je nejvyšším cílem lidského snažení, který již nemůže být prostředkem k dosažení žádných vyšších cílů, ať již utilitárních nebo náboženských (v tom smyslu, že by dosažení harmonie duše mělo být pozitivně sankcionováno posmrtní odměnou); poskytuje proto člověku dokonalou blaženost.

Harmonii v duši jednotlivců odpovídá harmonie v rámci společnosti jako celku. V návaznosti na myšlenku světové duše, již Giordano Bruno převzal od pozdního (pythagorejského) Platóna i od stoiků, chápe Shaftesbury i kosmos jako oživený harmonický celek, který se do podoby vnitřní účelnosti rozvíjí samočinným pohybem vnitřních sil vložených do něj původně bohem. Harmonická individuální duše i jí odpovídající harmonická společnost jsou tudíž obrazem kosmické harmonie, která nám často zůstává skryta, protože lidské hledisko je omezené. Pokud se však k nahlédnutí řádu a harmonie kosmu přesto dopracujeme, probouzí se v nás cit náboženský; také vnitřní mravní harmonie duše evokuje myšlenku boha.³¹

O něco později ve svých *Kázáních* (*Sermons*, 1726) traktuje biskup James Butler (1692-1752) mravní cit jako svědomí. Podle Butlera sice jednání v souladu se svědomím přináší vnitřní uspokojení, přesto však, pokud máme odolat rozumovým pochybnostem, musíme mít i náboženskou sankci. Butlerovo vymezení svědomí („uzpůsobení naší přirozenosti vyžaduje, abychom celé naše chování postavili pod tuto nadřazenou schopnost, čekali na její rozhodnutí, prosazovali její autoritu nad námi a podrobili jí celý náš život, neboť je absolutně věcí mravního činitele, abychom se mu podřídili“) působilo přes Hutchesona na Smithovo pojetí nestranného pozorovatele a jelikož obsahuje v náznaku myšlenku, že člověk, k jehož přirozenosti patří svědomí, je samou svojí podstatou zákonem sobě samému, lze je pokládat za předzvěst Kantových úvah o autonomním charakteru mravního zákona.³²

³¹ Srv. Harald Höffding, *Dějiny novověké filosofie*, Aventinum, Praha 1926, str. 92-93, Josef Tvrđý, *Průvodce dějinami evropské filosofie*, Novina, Brno 1933, str. 276-277. Podle W. S. Howella (Adam Smith's Lectures on Rhetoric: An Historical Assessment, in: *Ess*, str. 25.) Shaftesbury pokládal Hobbese i aristotelizující scholastiky za téměř stejně nepřijatelné a nakonec se vrhl do objetí platonismu, který měl sehrát vůdčí roli při ustavení nejlepší moderní filosofie. Nicméně myšlenka, že dosažení harmonie duše je nejvyšším účelem lidského jednání a že přináší nejvyšší blaženost, je zcela zřetelně aristotelská. (Srv. Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1097a,b.)

³² Srv. Roger Scruton, *Krátke dejiny novovekej filozofie*, Archa, Bratislava 1991, str.129.

Shaftesbury a Butler se nicméně zcela nevzdělili od racionalistických teorií mravního soudu, v souladu s nimiž se mravní soud formuluje z pozice agenta mravního jednání. Ačkoliv zdůrazňovali nezainteresované motivy jednání (nezainteresované z egoistického hlediska), mravní soud vynáší podle nich jednajícím osoba na základě reflexe motivů svého jednání. K teorii mravního soudu, která se od racionalistického pojetí zásadně liší tím, že vyvozuje mravní soud z pocitů pozorovatelů, a nikoliv agentů jednání, dospěli až skotští myslitelé Hutcheson, Hume a Smith. V kontextu s pocity pozorovatelů jednání vzniká i teorie mravního smyslu jako taková, neboť u Shaftesburyho je to, co označuje termínem „mravní smysl“, natolik propojeno s instinktivní motivací jednajícím osoby, že se jen stěží může uplatnit ona základní charakteristika smyslovosti, již je receptivita.³³

Francis Hutcheson (1694-1747), profesor morální filosofie v Glasgowě a učitel Adama Smitha vznášejí zajímavou kritickou námitku proti racionalistické (Spinozově) etice: jestliže z racionalistického hlediska platí, že obyčejná, jasně a zřetelně nemyslící osoba může mít pouze zmatené a neurčité mravní přesvědčení, pak ke shodě názorů normální aktivní většiny členů společnosti by mohlo dojít pouze velice nepravděpodobnou náhodou. Z toho plyne, že žádná morální teorie by neměla pokládat jedince za izolovanou jednotku, která má nahodilý vztah ke svým bližním, a redukovat lidské jednání na ryze egoistické motivy, tak jak to v té době učinil velmi provokativním způsobem Bernard de Mandeville.³⁴

Podle Hutchesona naopak sám Bůh vložil do lidské přirozenosti potřebu pomáhat druhým lidem a činit je šťastnými; tento bezprostřední citový motiv blahovůle (*benevolence*) naprosto nezávisí na egoistických zájmech orientovaných ke prospěchu individua. Blahovůlí motivované jednání je tudíž mravním činem. Kromě toho náleží k lidské přirozenosti mravní smysl, který má charakter rovněž nezainteresovaného citu schvalování jednání ostatních, pokud je motivováno blahovůlí, a právě tak nezainteresovaného citového odmítání motivů, jež jsou vůči blahovůli protikladné. Vyjádřením obou základních citů, jež tvoří mravní smysl, vzniká podle Hutchesona mravní soud. Důraz, který Hutcheson klade na nezainteresovanost mravního schválení či odmítnutí, je vyjádřen tím,

³³ Srv. D. D. Raphael, *Impartial Spectator*, in: *Ess*, str. 85-86. Na „receptivitu“ smyslového vnímání upozornil již Berkeley, posléze na ni kladli důraz Hume i Kant.

³⁴ Stojí za zmínku, že lékař Mandeville (1670-1733), který ve své *Bajce o včelách* (1705) vyslovil, že to, co nutí lidi k práci, vzdělávání s semknutí, je požívačnost, nespokojenost a sobectví a že snaha o vykořenění těchto soukromých neřestí (*private vices*) by působila proti veřejnému blahu (*public benefit*), zároveň naznačil, že se tímto učením dokazuje zkaženost lidské přirozenosti, a tím i nezbytnost zjevení; ze strany církevních kruhů (znalých výroku sv. Tomáše *multae utilitates impediuntur si omnia peccata districte prohibentur*), se mu proto dostalo mnohem mírnější odezvy, než jaké se dočkal Shaftesbury, jenž neskrýval své panenteistické „pohanství“ a kromě toho si kladl otázku, proč kacíř i ateisté by měli být trestáni lidmi, když přece již jsou, a to v nejvyšší míře potrestáni tím, že jsou zavrženi bohem.

že jde o citová hnutí v mysli pozorovatele, který není ani subjektem, ani objektem blahovlnného jednání – schvalování blahovůle samotnou osobou, která blahovlnně jedná, by totiž mohlo velmi pravděpodobně být zainteresovaným schvalováním, a v případě osoby, která dobrodiní blahovlnného jednání přijímá, je zainteresovanost schvalování blahovůle jejího dobrodince téměř nezbytná. Hutcheson posiluje význam obecně-lidského hlediska, zastávaného pozorovatelem, uváděním formulací jako „jakýkoliv pozorovatel“, každý pozorovatel“, všichni pozorovatelé“ atd.

Ačkoliv se může zdát zarážející, mluví-li Hutcheson o mravním smyslu, přestože se na vnímání mravních činů neúčastní žádný specifický „orgán“,³⁵ je tento termín nanejvýš vhodný k vystižení skutečnosti, že oba mody mravního hodnocení vyvstávají v naší mysli zcela samočinně, dokonce jakoby proti naší vůli: Když je člověk vybaven mravním smyslem (což podle Hutchesona platí o všech lidech), cítí pobouření, vidí-li násilný čin; tento cit pobouření není něčím, co vzniká jeho činností, nýbrž něčím, co se v něm děje. Fungování mravního smyslu nemůže být nikdy zcela potlačeno egoistickým zájmem či vášní; v jeho důsledku máme téměř za všech okolností povědomí o tom, co je správné nebo nesprávné, ať jsou již naše touhy, city a záměry jakékoliv. Pokud v některých případech nedojde ke vzbuzení mravních citů, kompenzuje je cit pro povinnost, který vzniká na základě vědomí, že zamýšlený čin by se dostal do rozporu s blahovůlí a zbavil nás vnitřního míru (*serenity*).

V souvislosti s mimovlnním a takřka automatickým vyvstáváním mravního hodnocení v naší mysli hrozí ovšem často nebezpečí, že mravní cit bude působit slepě. Tomu se lze vyhnout jasným a přesným zkušenostním uchopením toho, co má být hodnoceno, jakož i rozumovým poznáním jeho skrytých rysů a souvztažností, v nichž vystupuje.³⁶ Ve všeobecnosti lze k výsledku zkušenostního a racionálního usměrnění mravního citu, jak jej pojímal Hutcheson, dospět následujícím úsudkem: Jelikož blahovůle je zaměřena k tomu, aby naši bližní byli šťastni a aby byli uchráněni od neštěstí, a jelikož je více schvalována tehdy, když má její působnost širší rozsah, než v případě, kdy působí v rozsahu užším, je mravně nejlepším takové jednání, které „opatrí největší štěstí pro největší počty“ lidí; význam obšťastněných lidí může přitom nahradit jejich počet. Jak patrně, Hutcheson tímto způsobem poprvé³⁷ formuloval onen princip „největšího štěstí“, který později tolik zpopularizoval Bentham. Přes stejné znění onoho

³⁵ Srv. R. Scruton, *c. d.*, str. 125.

³⁶ Hutchesonovo pojetí způsobu součinnosti mravního citu na jedné straně a zkušenosti a rozumu na straně druhé nám znamenitě přiblíží výrok Karla Čapka, pronesený v souvislosti s jeho kritikou zmatků, které vznikají, když se předmětem estetického hodnocení stává povrchně a nepřesně poznané umělecké dílo: „Sudte to, čím dílo je, a ne to, čím není nebo čím by podle vašeho zdání mělo být.“ (Karel Čapek, *O umění a kultuře III, Spisy XIX*, Československý spisovatel, Praha 1986, str. 444.)

³⁷ V práci *Inquiry into the Ideas of Beauty and Virtue*, 1725.

principu existuje mezi Hutchesonem a utilitaristou Benthamem zásadní rozdíl: Hutcheson zastává v etice deontologickou pozici, zatímco Bentham je naopak výrazným představitelem etického konsekvencialismu³⁸ a s ním úzce svázaného konstruktivistického racionalismu.³⁹ Nezávislost mravního citu v Hutchesonově pojetí na racionalisticko-utilitaristickém kalkulu konsekvencí vysvítá i z jeho tvrzení, že k mravním citům jsou disponováni i lidé, kteří nevěří v Boha (a nemohou tedy spoléhat na to, že budou za své mravné jednání v konečném důsledku odměněni). Z tohoto tvrzení plyne nejen nezávislost etiky na teologii, nýbrž i to, že Bůh jakožto tvůrce lidské přirozenosti, jež nutně zahrnuje mravní smysl, je nevědomě, právě prostřednictvím mimovolního fungování mravního smyslu, přítomen i v mravním citu člověku, který v Boha z racionálních důvodů nevěří.

Hutcheson dále odhaluje zásadní podobnost mezi mravním smyslem a smyslem pro krásu, tj. nezajímavým citem lásky či obdivu, který je vyvoláván předměty, jež označujeme jako krásné. V prvním plánu se nezajímavé mravní hodnocení liší od právě tak nezajímavého estetického hodnocení tím, že předmětem mravního schvalování je blahovůle, zatímco předmětem estetického obdivu je harmonie jakožto jednota v mnohosti.⁴⁰ Pokud však vezmeme v úvahu implicitní návaznost Hutchesonovy etiky na platónskou Shaftesburyho koncepci harmonické duše, jíž odpovídá harmonická společnost, pak dospějeme k závěru, že mravním schvalování blahovůle nevědomě schvalujeme i konečný výsledek blahovlnného jednání lidí, jímž je harmonická společnost.

³⁸ V rámci konsekvencialistického nebo také teleologického přístupu se mravní hodnocení děje výlučně na základě následků, konsekvencí či účinků, které lze od jednání očekávat. Neexistuje tedy žádné jednání, které by bylo mravně správné nebo nesprávné samo o sobě, tedy na základě určitých sobě imanentních vlastností a nezávisle na následcích. Mravní soud o jednání se vztahuje přesně na to, co jednání způsobuje. Deontologický přístup stanovuje, že jednání může být mravně nebo nemravně samo o sobě, tedy na základě své imanentní povahy a nezávisle na svých následcích. (Srv. Arno Anzenbacher, *Úvod do etiky*, Zvon, Praha 1994, str. 32.)

³⁹ Benthamův konstruktivistický racionalismus dobře vystihl J. M. Guyau, když pravil, že v analogii s Descartovým výrokiem „dejte mi hmotu a pohyb, a já udělám svět“ může Bentham říci: „Dejte mi lidské city, radost, utrpení, bolest a rozkoš, a já vytvořím morální svět. Udělám nejen spravedlnost, ale také štědrost, vlastenectví, lidumilnost a všechny milé ctnosti, kde sublimují ve své čistotě a vzepjatosti“. (Cit. in: F. A. Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda I*, Academia, Praha 1991, str. 35.)

⁴⁰ V souvislosti s podobností mravního smyslu a smyslu pro krásu je třeba upozornit na to, že Hutcheson nikdy neupadá ani do axiologického subjektivismu, ani do jeho protikladu, jímž je axiologický objektivismus, nýbrž že u obou typů hodnot důsledně uplatňuje subjekt-objektové pojetí. Neplatí u něj tudíž, že by krásno a mravnost byly výlučně subjektivními prožitky ve vědomí hodnotčího subjektu, a zároveň ani to, že by blahovůle byla sama o sobě ctností a harmonie jakožto jednota v mnohosti sama o sobě krásou. Místo toho tvrdí, že ctnost je schvalovaná blahovůle a že, analogicky, jednota v mnohosti se teprve tím, že je (esteticky) obdivovaná, stává krásou. Jak citové prožitky pozorovatelů, tak předmětné charakterky toho, co je pozorováno, představují, pokud je traktujeme odděleně, pouze nutnou, nikoliv však dostatečnou podmínku konstituce příslušných hodnot. (Srv. D. D. Raphael, *Impartial Spectator*, in: *Ess*, str. 86.)

Z toho by plynulo, že mravní smysl se právě tak jako estetický smysl zaměřuje na harmonii, jenomže na rozdíl od estetického smyslu, jenž je rozněcován bezprostředně zjevnou harmonií, je mravní smysl způsobem, jímž se – nevědomě – realizuje bezprostředně nezjevná harmonie v rámci společnosti jako celku.

Nutno ještě dodat, že Shaftesburyho a zejména Hutchesonova koncepcí nezainteresované motivace k mravnímu činu a právě tak nezainteresovaného mravního a estetického hodnocení zahrnují také myšlenku svobody jednajícího a hodnotícího lidského individua od determinovanosti pudy orientovanými na individuální sebezáchovu, tj. od determinace přírodou, jak to později formuloval Kant. Ještě jinými slovy, naše svoboda od nezbytnosti posuzovat vše jen na základě vlastního zájmu a jednat pouze v souladu s ním, která se realizuje přes nezainteresované mravní a estetické city, je způsobem transcenzu, jímž se lidské individuum povznáší k objektivním, pro všechny lidi všech dob platným hodnotám dobra a krásy. Nezainteresované city tak hrají stejnou roli, jakou v klasické ontologii či v racionalismu hrál rozum; nezbytnost tohoto přesunu rolí byla dána tím, že rozumu byl v opozici proti racionalismu přisouzen toliko instrumentální charakter – podle Hutchesona je rozum schopnost nalézat prostředky, které potřebujeme k realizaci svých záměrů. Nicméně i kdybychom neakceptovali toto zúžené pojetí rozumu a přiznali mu schopnost poznávat věci a jejich souvztažnosti, tak jak jsou o sobě, nezávisle na našich přáních, zájmech a záměrech (což je ostatně nezbytné i pro plnění jeho instrumentální funkce, pokud v roli prostředku realizujícího naše záměry vystupují autonomní přírodní procesy), museli bychom připustit, že schopnost rozumu dobírat se objektivní pravdy je z vývojového hlediska fundovaná v daleko rudimentárnější schopnosti nezainteresované orientace našich mravních a estetických citů k objektivnímu dobru a objektivní krásě (v sobě spočívající harmonii).

Mohlo by se ovšem namítnout, že nezainteresovaný mravní cit je pouze nevědomou formou realizace obecného blaha či kolektivního zájmu lidstva jako celku (nebo ještě hůře, jen kolektivního zájmu nějaké třídy, jak by řekli marxisté, nebo rasy, etnika apod.) a že tedy člověk nikdy není schopen osvobodit se od toho, co Bacon nazval *idola tribus* a co Nietzsche vyjádřil svým *menschliche, allzu menschliche*.⁴¹ Hutchesonovo a Shaftesburyho pojetí však dokáže čelit i této námitce, neboť smysl pro krásno nám umožňuje zaměřit se na to, co nemá nic společného netoliko s individuálními zájmy, nýbrž ani se zájmy lidstva jako celku – na harmonii a vnitřní

⁴¹ V Kantově racionalistické, leč pod vlivem Huma antimetafyzické transformaci hlavních motivů teorie nezainteresovaných citů přejímá roli mravního citu praktický rozum, který při ustanovování kategorického imperativu není nijak determinován individuálními egoistickými zájmy. Kategorický imperativ však vyjadřuje pouze nutnou formální strukturu realizace všelidského zájmu, aniž by zahrnoval poukaz na vyšší celek, jehož je lidstvo součástí. Tomu odpovídá Kantovo pojetí pravdy, v němž je pravda redukována na obecnou intersubjektivní platnost bez jakékoliv možnosti přesahu k věci o sobě, i jeho pojetí krásna, jež je redukováno na vnitřní harmonii smyslové a rozvažovací funkce myslí, kteréžto harmonii neodpovídá harmonie ve věci samé.

účelnost kosmu jako celku i jednotlivých jsoucen, které jsou v něm zahrnuty. A jelikož společenská harmonie, která se realizuje prostřednictvím mravního smyslu, v sobě zrcadlí harmonii kosmickou, jejímž tvůrcem je Bůh, i mravní cit míří konců-k přesahu pouhého kolektivního zájmu lidstva jako celku a umožňuje nám takto transcenzus k Bohu či absolutnu; z této orientovanosti nezainteresovaných citů k absolutnu pak plyne, že v nich fundované úsilí rozumu o pravdivé poznání je s to přesáhnout úroveň pouhé intersubjektívni shody a dobrat se takového poznání skutečnosti, jež je osvobozeno od determinace netoliko individuálními zájmy, nýbrž i od determinace zájmem o obecné blaho lidstva.⁴²

2.3 HUME

V díle Davida Huma (1711-1776), skeptického empirika a předchůdce pozitivismu, mizí veškeré metafyzické poukazy na schopnost člověka vymanit se z imanence své vlastní společenskosti v modu obecného blaha a vzestoupit ke skutečnosti, jaká vpravdě jest. V důsledku toho lze u Huma ve srovnání s Hutchesonem pozorovat mj. výrazné směřování k utilitarismu pravidel, které nastěštětí nebylo zcela důsledné: právě ony nepočestné Humovy výroky, které jsou v rozporu s myšlenkou, že pravidla se formují na základě anticipace jejich užitečnosti, mu zajistily čestné místo předchůdce a inspirátora evoluční teorie.

Hume se sice ztotožňuje s Hutchesonovým tvrzením, že blahovůle je přirozeným motivem lidského jednání a že rovněž přirozeně vzbuzuje schvalování, nepokládá však benevolenci za vrozený (či Bohem do naší přirozenosti zasazený) elementární cit. Aplikuje proto nejdříve analytický postup, jenž mu umožňuje určit vpravdě elementární, na žádné jednodušší složky již nerozložitelný mravní cit, a poté uplatněním syntetického postupu, který je blízký jak Smithově teoreticko-historické metodě (o níž je pojednáno níže), tak metodě kompozitivní,⁴³ rekonstruuje proces geneze komplexních útvarů mravního života.

Charakter onoho elementárního mravního citu vyjadřuje Hume následovně: „Nikdo není naprosto lhostejným ke štěstí a strasti druhých. Ono přirozeně působí radost, tato zase nelibost.“⁴⁴ Označuje ho termínem „sympatie“, který

⁴² Ohlas tohoto pojetí (zprostředkovaného Kantem a Fichtem) lze najít u mladého Marxe, který tvrdí, že člověk jako „rodová bytost“ si činí předmětem rod věcí, což má znamenat, že transcenzus individuálního egoistického zájmu umožňuje člověku, aby učinil předmětem svého nezainteresovaného estetického citu a rovněž nezaujatého teoretického poznání všechny věci (tj. i ty, které nemají nic společného s jeho praktickými zájmy ať již na úrovni individuální nebo celospolečenské). Marx také dodává, že člověk se od zvířete liší tím, že tvoří v souladu se zákony krásy.

⁴³ O kompozitivní metodě viz F. A. Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, Liberální institut, Praha 1995, str.37-45 a Carl Menger, *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*, New York University Press, New York 1985, str. 140-142.

⁴⁴ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, Jan Laichter, Praha 1899, str. 54.

u něj v prvním plánu neoznačuje přízeň, soucit či soustrast, jak je tomu v jeho běžném užití, nýbrž skutečnost, že každý pozorovatel empaticky, na základě schopnosti vcítění, sdílí zcela nezávisle na své vůli a na svých zájmech pocitu štěstí a strasti, které prožívá pozorované osoby.⁴⁵

Hume sice jednoznačně konstatuje, že cit sympatie (vzhledem ke svému automatickému a mimovolnému vyvstávání) i city na něm založené nejsou produktem výchovy (což každý může shledat u sebe sama),⁴⁶ avšak zároveň považuje za zbytečné vést zkoumání k otázce, „proč máme lidskost neboli spolucítění s druhými“. Podle něj postačuje, že ze zkušenosti víme, že cit sympatie je „principem lidské přirozenosti“. To, že někde musíme ustát ve zkoumání příčin, plyne z povahy samotného vědeckého poznání: v každé vědě jsou totiž „jisté všeobecné principy, nad něž všeobecnějších nalézt doufati nemůžeme.“⁴⁷ A v případě mravního citu není pravděpodobné, že by jej bylo lze převést na principy jednodušší a všeobecnější. Proto jej klidně můžeme pokládat za prvotní princip a uspokojit se s objasňováním důsledků.⁴⁸ U Huma nalézáme i formulaci, že mravní cit sympatie lze pokládat „za skutečný na základě všeobecné zkušenosti, bez jakéhokoli důkazu“, kterou vysoce oceňoval Masaryk.⁴⁹

⁴⁵ Hume ovšem stejně jako později Smith někdy používá termín „sympatie“ v jeho běžném významu náklonnosti, soucitu či soustrasti. Jak plyne z následující pasáže, cit sympatie chápal (poněkud nedůsledně) i jako všeobecnou blahovůli: „Blahovůle dělí se přirozeně ve dva druhy, všeobecnou a zvláštní. Prvá jest tam, kde nemáme ani přátelství ani svazků neb úcty k té osobě, nýbrž pocítujeme toliko povšechný soucit s ní neboli útrpnost s jejími strastmi a potěšením z radostí jejích. Druhý druh blahovůle zase je založen na názoru o ctnosti, úsluhách nám prokázaných, neb na zvláštních nějakých svazcích.“ (*Ibid.*, str. 138.)

⁴⁶ *Ibid.*, str. 48.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 54.

⁴⁸ V tomto kontextu nalézáme u Huma jasnou kritickou distanci vůči konstruktivistickému racionalismu (tj. požadavku odmítnout platnost veškerého poznání, které nelze vydedukovat z evidentních axiomů, jež se neopírají o zkušenost): „Že však nedovedeme přesvědčivě vyložit původ nějakého principu a že se nám nedaří nám zrozebrat jej v jiné všeobecnější principy, to není platnou příčinou, abychom takový princip, stvrzený zkušeností, zamítl.“ (*Ibid.*, str. 47.) Možnou námitku, že akceptovat principy „stvrzené zkušeností“ je vhodné v praxi, avšak nikoli ve vědě, lze eliminovat poukazem na to, že zodpovězení otázky po příčině citu sympatie (ať již by šlo o odpověď metafyzicko-teologickou nebo evolucionistickou) by z metodologického hlediska překračovalo rámec Humova psychologického zkoumání mravnosti, prováděného metodou „nahlížení do vlastního nitra“.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 138. Masaryk k tomu říká: „Důležité je, že Hume při své skepsi uznával závaznost mravní, protože její základ, sympatie, humanita, je sama sebou sankcionována; mít bližního rád, a proto mu podle možnosti pomáhat, to nepotřebuje důkazu.“ Tyto Humovy myšlenky přijímá Masaryk za své a interpretuje je v termínech křesťanské lásky k bližnímu; zároveň je dává do kontrastu s „dnešním liberalismem“, jemuž vytýká „indiferenci ve věcech náboženských a mravních.“ (Karel Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem, Spisy*, sv. XX., Československý spisovatel, Praha 1990, str. 236, 288.) Použije-li se známé Hayekovo rozlišení, pak je možné říci, že v tomto kontextu stojí Masaryk na pozici anglosaského liberalismu a v opozici proti ateistickému liberalismu kontinentálnímu, který v Rakousku i v samotných českých zemích vznikl jako odvozená filiace mladoněmeckého kosmopolitismu (Börne, Gutzkow), v němž se pod maskou liberálních hesel skrýval výbojný nacionalismus.

Třebaže cit sympatie nelze pokládat za tak mocný jako marnivost nebo ctižádost, přesto se podle Huma jediné on – jelikož je všem lidem společný – může stát základem mravnosti čili obecné soustavy mravního schvalování a odsuzování.⁵⁰ Mravní schválení se na bázi citu sympatie realizuje tím způsobem, že pozorovatel vyjádří svůj prožitek sympatetického potěšení ze štěstí, které prožívá pozorovaný jedinec v důsledku blahovlnného jednání nějaké třetí osoby; schvalujeme tudíž činy, které jsou prospěšné nikoliv nám, nýbrž druhým, na něž svými důsledky působí. Hume velmi výstižně vyjadřuje nezainteresovaný charakter tohoto mravního schvalování: „Často vzdáváme chválu ctnostným skutkům vykonaným ve vzdálených dobách a ve vzdálených krajích, v nichž by nejdůvtipnější obrazivost nepostřehla ani památky vlastního zájmu“. Přesvědčivě též ukazuje, že cit sympatie nás dokonce vede k tomu, abychom schvalovali činy, jejichž důsledky jsou v rozporu s naším vlastním (egoistickým) zájmem: „Velkomyslný, udatný, šlechetný skutek, vykonaný protivníkem, získává naší pochvalu, ač v důsledcích může býti uznán za škodný osobnímu našemu zájmu.“⁵¹ Lze říci, že v takovém případě dojde skrze působení citu sympatie k odhlédnutí od konkrétního časového a prostorového zasazení onoho činu, takže naše schválení se váže na jeho obecnou podstatu.⁵² Hume ovšem jako vynikající psycholog vidí, že v případech, kdy blahovůle jednajících způsobuje účinky vzdálené naší zkušenosti a představitosti, schvalujeme ji v míře daleko menší, než kdyby působila na osoby nalézající se bezprostředně v našem okolí: „Současného státníka či vlastimila ctíme upřímněji než toho, kdo působil na doby nebo národy vzdálené.“⁵³ Tehdy zasahuje náš rozum (resp. naše soudnost) a patričním způsobem náš koriguje onu nerovnost – třebaže city nejsou vzbuzeny ve stejné míře, přesto uznáváme, že zásluhy současného i minulého „vlastimila“ jsou stejné. Hume nicméně zdůrazňuje, že rozum sice může korigovat zdání, avšak nemůže v žádném případě přemoci cit. Lze nahlédnout, že rozum ve vztahu k citům hraje u Huma stejnou roli jako u Hutchesona.⁵⁴

K vysvětlení toho, proč jednáme blahovlnně my sami (často v rozporu s našimi egoistickými zájmy), a také k vysvětlení vzniku obecných pravidel spravedlnosti nestačí u Huma poukaz na to, že cítíme sympatetické potěšení ze štěstí, které naše jednání způsobuje našim bližním. Mnohem silněji se zde

⁵⁰ Je ovšem zřejmé, že tvrzení, že cit sympatie je všem lidem společný, vychází za hranice Humova empirismu a probabilismu; může být akceptováno pouze tehdy, když Humovu psychologii mravních citů uvažujeme jako anticipaci eidetické psychologie, založené na fenomenologickém zření podstat. Jak ukázal Barry Smith (*Austrian Economics and Austrian Philosophy*, in: Wolfgang Grassl and Barry Smith, eds., *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*, Croom Helm, London & Sydney 1986, str. 8-9.), je takový přístup k Humovi nanejvýš oprávněný.

⁵¹ *Ibid.*, str. 50.

⁵² Tato implikace ukazuje obzvlášť jasně příbuznost Humova koncepte s fenomenologickými přístupy.

⁵³ *Ibid.*, str. 62.

uplatňují sobecké city, jako je marnivost, ctižádostivost aj., jakož i zvláštní dvojice afektů hrdost-pokora. Způsob, jímž se ze všech těchto citů a afekcí vyvíjí v rámci interpersonálních vztahů motivace k blahovlnnému jednání a posléze i pravidla spravedlnosti, je u Huma naznačen pouze implicitně a je zapotřebí jej rekonstruovat.⁵⁵

V důsledku ctižádostivosti či slávychtivosti, která je podle Huma stálým, úporným snažením o pověst, jméno a věhlas ve světě, „probíráme často své konání a chování, a uvažujeme, jakým se jeví zrakům těch, kteří jsou nám blízcí a na nás pohlížejí“. O marnivosti zase Hume říká, že „nemám-li marnivosti, nenalézám rozkoše v pochvale“.⁵⁶ Neúkojná touha získat pochvalu (kterou Hume považuje za jednu z nejnižších lidských vášní)⁵⁷ nás v konečném důsledku vede k tomu, abychom svým jednáním obšťastňovali naše bližní nezávisle na našich vlastních (egoistických) zájmech – takovéto jednání je okolními pozorovateli schvalováno daleko víc, než když obšťastňujeme své bližní za tím účelem, abychom si je zavázali nebo u nich vzbudili náklonnost; s použitím Humových termínů to lze formulovat tak, že naše okolí mnohem více schvaluje naši obecnou blahovůli než blahovůli zvláštní.

Jestliže však prokazují obecnou (nezainteresovanou) blahovůli svým bližním jen za tím účelem, abych uspokojil svou marnivost a slávybažnost, resp. abych saturoval svou touhu být chválen, nejednám ve skutečnosti nezainteresovaně, nýbrž sloužím svým sobeckým zájmům. Mravního schválení od okolí se mi nicméně dostává za to, že jednám nezainteresovaně, nezávisle na svých sobeckých zájmech. Vědomí tohoto rozporu se projevuje v podobě pocitu, že se mi schválení dostává nezaslouženě, a že nemohu být hrdý na to, že mi opravdu náleží ctnosti, za něž jsem chválen.

⁵⁴ Kvůli lepšímu ujasnění pojetí vztahu rozumu a citu u představitelů teorie mravních citů nebude na škodu uvést zde slavné Humovo rozlišení vkusu a rozumu: „[Rozum] objevuje předměty, jak se skutečně v přírodě nalézají, nepřidává ani neubíráje; [vкус] má mohutnost tvořivou a, pozlacuje neb potříšňuje veškeré předměty přírodní barvami dodanými citem vnitřním, tvoří jaksi na novo. Rozum, jsa chladným a lhostejným, není pohnutkou k činnosti, a řídí toliko popud vyšší ze žádosti neb náklonnosti, udáváje nám prostředky k dosažení blaha neb odvrácení strasti; vkus naproti tomu, působí libost neb nelibost, a tím zakládá blaho neb strast, stává se pohnutkou k činnosti a jest první vzpruhou neb pobídkou k žádosti a chtění. Z okolností a vztahu známých neb domnělých vede nás rozum k objevu skrytých neb neznámých. Vkus pak, když veškeré okolnosti a vztahy jsou nám zjevný, buď v nás z tohoto celku nový cit hany neb chvály.“ (*Ibid.*, str. 134.)

⁵⁵ Pokus o rekonstrukci tohoto druhu podává také Anzenbacher (*Úvod do etiky*, str. 27); jeho součástí je však redukce citu sympatie na jednodušší afekce, což flagrantně odporuje výše prezentovanému Humovu pojetí tohoto citu jakožto „prvotního principu“.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 114-138. Důležitou roli hraje i hněvivost – „nejsem-li hněvivý, je mi potrestání protivníka lhostejným“. Z hněvivosti se u tedy Huma vyvíjí to, co moderní psychologové označují jako *norm-preserving aggression*.

⁵⁷ David Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, Jan Laichter, Praha 1900, str. 205.

Hrdost definuje Hume jako nepřímý afekt; na rozdíl od přímých afektů, jež vznikají bezprostředně působením objektů, které v nás vyvolávají libost nebo nelibost, se nepřímé afekty zpravidla vztahují na osoby, a to nepřímo v tom smyslu, že tyto osoby v nás vyvolávají zalíbení, eventuálně nechuť na základě určitých vlastností (kvalit). Libost a nelibost tu tedy vznikají zprostředkovaně. Nepřímé afekty jsou trojmístné: Já se v nich vztahuje afektivně k nějaké osobě na základě určité kvality, jež je této osobě vlastní. V případě hrdosti je osobou, na niž se afekt vztahuje, naše vlastní Já, které na základě určitých kvalit vzbuzuje libost; nepřímým afektem, jenž je korelátém hrdosti, je pokora, která se projevuje jako nelibost vzbuzovaná naším vlastním Já, pokud mu náleží některé jiné kvality.⁵⁸

Touha moci být hrdý sám na sebe, tj. touha prožít libost z toho, že mi opravdu náleží ctnost nezajímavé obecné blahovůle, za niž se mi dostává mravního schválení, je tudíž touha po tom, abych se stal chvályhodným. Touha po chvályhodnosti nás pak vede k tomu, že začínáme blahovlnně jednat, aniž bychom usilovali o získání pochvaly za toto jednání, resp. aniž bychom vůbec při tomto jednání na tuto pochvalu vůbec mysleli. Tímto způsobem blahovlnné jednání přestává být prostředkem saturace sobeckých afektů, a stává se účelem o sobě. Oporu při této proměně prostředku v účel nám může poskytnout to, že necháme silněji vyvstat původně slabý sympatický prožitek potěšení, jež nám poskytuje štěstí osoby, k níž je zaměřeno naše nezajímavé obecné blahovlnné jednání.

Způsob, jímž se zbavujeme původně utilitárně-egoistické motivace mravního jednání, má tudíž u Huma charakter pravého dialektického vývoje, v němž se ctnost či dobro ustavuje skrze konflikt dvou protichůdně orientovaných egoistických zájmů; racionalista Hegel, u něhož dobro splývá s rozumem, označí později tento způsob realizace dobra skrze vzájemný konflikt dvou protichůdně orientovaných modifikací jeho protikladu (tj. slepé sobecké vášně) termínem „lest rozumu“. Jiný racionalista, Kant, bude naproti tomu chtít očistit samoučelnost mravního jednání od veškeré zatíženosti egoistickými zájmy, přičkne ji apriornímu praktickému rozumu – a zbaví se tím možnosti uchopit ctnost jako výsledek spontánní, rozumem neřízené geneze.

Zjednodušeně řečeno, základem vpravdě ctnostného jednání u Huma je to, že chceme, aby nás ostatní chválili a posléze chceme být takoví, jakými nás vidí ti, co nás chválí.⁵⁹ Toto vysvětlení geneze mravního činu lze dobře doložit jak kontextu ontogeneze lidské psychiky, tak v kontextu fylogeneze.⁶⁰

⁵⁸ Srv. A. Anzenbacher, *Úvod do etiky*, str. 27.

⁵⁹ Jak říká sám Hume, „tento stálý zvyk, zkoumat se takřka v zrcadle, udržuje čilými veškeré city práva a bezpráví, a zplozuje v ušlechtilých povahách jakousi úctu před sebou samými jakož i před jinými, která pak jest nejbezpečnější strážkyně každé ctnosti (...) dbalost naše o dobré jméno u druhých vzniká, jak se zdá, toliko ze snahy uchovat si své dobré jméno u sebe samých“.

⁶⁰ Velmi výstižně umělecké zobrazení výše popsané geneze mravního činu lze najít v Roselliniho filmu *Generál della Rovere* (1959).

Transcenzus vlastního (egoistického) zájmu, který realizujeme tím, že se stáváme takovými, jakými nás vidí ti, kdož nás chválí na základě svého sympatického potěšení ze štěstí, které našim bližním způsobujeme svými obecně blahovolnými činy, nám zároveň podle Huma umožňuje pravdivě poznat jiné lidi, tak jak jsou nezávisle na našich zájmech; nebo jinými slovy, jelikož neustále zkoumáme své vlastní jednání v zrcadle hodnocení ze strany jiných lidí (zejména oněch nezainteresovaných jedinců, jejichž pochvaly si nejvíc považujeme), jsme s to zkoumat tímto způsobem i lidi, kterých se týkají naše vlastní zájmy. Tento přechod od subjektivně zainteresovaného vidění k objektivnímu poznání (ve smyslu intersubjektivní shody) nachází výraz v Humově rozlišení jazyka sebelásky a jazyka mravnosti: „Když někdo druhého nazývá svým nepřitelem, soupeřem, protivníkem, odpůrcem, tu víme, že mluví řečí sebelásky a že vyjadřuje city toliko jemu vlastní... Když však jinému přisuzuje vlastnosti: neřestný, ohavný neb zchátralý, tu mluví řečí jinou, a vyjadřuje city, které dle očekávání jeho budou sdíleny veškerým jeho posluchačstvem. On se musí tu tedy odloučiti od soukromých a zvláštních svých poměrů a musí zaujati hledisko společné s ostatními lidmi ... musí se dotknouti struny, která nalézá ohlas v celém lidstvu.“⁶¹ Konstituce jazyka mravnosti je podle Huma spontánní proces, neboť podle něj „je v povahách lidí... činit city své obecnějšími a společenštějšími“.

Z toho, co bylo dosud řečeno, plyne, že celospolečensky konsensuální hodnocení, které je zároveň hodnocením objektivně pravdivým (ve smyslu intersubjektivní platnosti), je v poslední instanci garantováno citem sympatie. Hume však ukazuje, že tato garance není dostatečná. Při objektivizujícím „zspolečensťování citů“ totiž nejen my sami často měníme své stanovisko, nýbrž „stýkáme se každý den s osobami, které se nalézají v položení od nás rozdílném, a jež by se nikdy nemohly s námi domluvit, kdybychom stále trvali na svém soukromém stanovisku.“ Abychom dosáhli konsensu v citovém hodnocení v rámci společenského styku a „v hovoru“, je nezbytné „stanovit všeobecné neměnné měřítko, dle něhož chválíme neb odsuzujeme povahy i mravy.“⁶² Hume zároveň dodává, že srdce (tj. hodnocení na základě bezprostředního mravního citu) není zcela ve shodě s těmito všeobecnými měřítky a neřídí vždy veškerou svou lásku a nenávisť podle všeobecných abstraktních rozdílů mezi neřestí a ctností, tak jak jsou v oněch měřítcích zahrnuta, nýbrž často bere ohled na sebe sama a osoby nám bližší. Je tudíž nezbytné, aby se při konstituci zmíněných všeobecných měřítek či pravidel uplatnil činitel, který již nemá charakter mravního citu; tímto činitelem může být jediné (instrumentální) rozum.

Toto tvrzení o mezích působnosti mravního citu a o nutnosti jeho doplnění rozumem není pro nás úplně překvapivé, neboť víme, že podle Huma může být bezprostřední mravní cit leckdy „slepý“, tj. neschopný postihnout důsledky

⁶¹ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 110-111.

⁶² *Ibid.*, str. 64.

určitého jednání. Přesto se však jeho myšlenka ujasní teprve tehdy, když vezme me v úvahu, že ona všeobecná neměnná měřítko (*steady and general points of view*) jsou pravidla, jež garantují „stabilitu vlastnictví, jeho přenos dohodou, a plnění slibů“,⁶³ tj. pravidla, která v návaznosti na slavný Hayekův pojem „katallaxie“⁶⁴ můžeme označit jako „katallaktická“ pravidla. (Jak víme, Adam Smith používá v souvislosti s nimi termín „komutativní spravedlnost“.) Hume o nich říká toto: „Veškeré zákony přirozené, jež upravují vlastnictví, jakož i všechny zákony občanské, jsou všeobecné a odnášejí se toliko k některým podstatným okolnostem případu, aniž berou v úvahu povahy, poměry a svazky osob dotčených, nebo určité následky, jež mohou vzniknouti z rozhodnutí zákonů těch v určitém případě.“⁶⁵ V modernějším způsobu vyjádření se tento charakter oněch všeobecných pravidel (jež Hume nazývá jednoduše „pravidly spravedlnosti“) označuje spojením „abstraktně-formální pravidla“. Jejich negativním rysem, plynoucím právě z jejich abstraktnosti a formálnosti, je podle Huma to, že ačkoli jsou volena tak, aby nejlépe sloužila obecnému prospěchu, je nemožné, „aby zamezila všechny jednotlivé stesky a vyvodila blahodějně následky z každého jednotlivého případu“; například „bez rozmýšlení zbavují člověka dobročinného veškerého majetku, nabyli-li ho omylem, bez platného nároku, a odevzdávají jej sobeckému skrblíku, který již nahromadil ohromné zásoby zbytečného bohatství“.⁶⁶ Z této pasáže jasně plyne, že mravní cit by se v popsaném případě zcela jednoznačně postavil na stranu „člověka dobročinného“ a požadoval by výjimku ze zákona. K čemu je obecně orientován mravní cit, vysvitne ještě jasněji z následujících Humových tvrzení, jež mají zásadní význam: „Zkrátka, musíme vždy rozeznávat mezi nutností oddělenosti a stálosti majetků lidských a pravidly, která přisuzují určité předměty určitým osobám. Prvá nutnost jest zřejmá, silná a nezdolná; ona druhá pravidla pak mohou záviseti na malichernějším prospěchu veřejném, na citu soukromé lidskosti, na odporu k soukromé útrapě, na pozitivních zákonech, na precedencích, analogiích, a na velmi jemných sdruženích a úkonech myšlenkových.“⁶⁷ Mravní cit

⁶³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, in: David Hume, *Philosophical Works*, ed. T. H. Green and T. H. Grose, London 1886, str. 293. Viz také F. A. Hayek, *Osudná domýšlivost*, str. 40.

⁶⁴ „Zmatení, které vzniklo z nejednoznačnosti slova ekonomika, je tak vážné, že se pro naše nynější účely jeví jako nutné přísně omezit jeho používání na původní význam, v němž označuje komplex uvědoměle koordinovaných jednání sloužících jedině soustavě cílů, a k označení systému četných vzájemně provázaných ekonomik, jenž tvoří tržní řád, zavést jiný termín. Jelikož se pro vědu, která se zabývá tržním řádem, už dávno navrhovalo jméno »katallaxie« a později bylo znovu oživeno, zdá se vhodné zavést odpovídající termín pro tržní řád samotný. Termín katallaxie byl odvozen z řeckého slovesa *katallatein* (nebo *katallasein*), které příznačně znamenalo nejenom »směňovat«, nýbrž také »přijmout do společenství« a »přeměnit nepřítele v přítele.« (F. A. Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda 2*, Academia, Praha 1991, str. 105.]

⁶⁵ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 146.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, str.152.

tudíž schvaluje rozdělování určitých předmětů určitým osobám v souladu s lidskostí, čímž sleduje onen „malichernější veřejný prospěch“ – jinými slovy, mravní cit sankcionuje princip distributivní spravedlnosti, který v Aristotelově formulaci stanovuje, že poměr mezi odměnami, přidělenými odlišným osobám, má být roven poměru mezi jejich viditelnými (a bezprostředním citem zhodnotitelnými) zásluhami o veřejné blaho.⁶⁸

(Komutativní) spravedlnost jakožto ctnost, která zakládá abstraktně-formální katallaktická pravidla a zároveň vystupuje jako jejich kvalita, nemůže být tudíž podle Huma přirozeným produktem vývoje mravního citu; je ctností umělou, která jako taková nepřímo závisí na užitečnosti (tj. na užítku, který dodržování jejích pravidel přináší veřejnému blahu); její mravní schválení závisí v poslední instanci na sympatetickém potěšení ze štěstí společnosti jako celku, které z ní rezultuje.⁶⁹ Je však víc než zřejmé, že orientace sympatie k tak abstraktní entitě, jako je společnost jako celek, vyžaduje enormní korigující a usměrňující spoluúčast rozumu. Blaho společnosti, budované společenskou ctností spravedlnosti s jejími odrůdami, se totiž podle Huma podobá „stavbě klenby, kde by každý jednotlivý kámen sám o sobě spadl na zem, kde celé dílo udržuje se toliko vzájemnou pomocí a slučováním příslušných částí“.⁷⁰ Tuto složitou souvislost může pochopit pouze rozum a toliko on může „přesvědčit mravní cit, že od „celkového plánu“ spravedlnosti lze žádat jen to, co je nutné k udržení občanské společnosti a jen aby dobro, které dodržování jejích pravidel umožňuje, ve velkém měřítku značně převažovalo nad zlem, které je tím v mnoha jednotlivých případech způsobeno.

(Komutativní) spravedlnost a vlastnictví jsou tudíž podle Huma přirozené pouze v tom smyslu, že nejsou ničím nezvyklým nebo zázračným. Nejsou však přirozené z toho hlediska, že by vznikly spontánně, dialektickým vývojem „slepeho“ mravního citu neřízeného účelovým vědomím a rozumem. Naopak, jsou umělé, neboť „předpokládají rozum, prozíravost, úmysl a společenskou jednotu neb družbu mezi lidmi“. Hume dále dodává: „Kdyby byli lidé žili bez společnosti, nikdy by se vlastnictví nebylo poznalo, a nebylo by bývalo ani spravedlnosti ani nespravedlnosti. Společnost však mezi lidskými bytostmi nebyla možná bez rozumu a prozírávání. Nižší živočichové, již se spolčují, jsou vedeni pudem, který nahrazuje rozum.“⁷¹

Hume tedy (podobně jako Hobbes) patří k představitelům utilitarismu

⁶⁸ K orientaci mravního citu sympatie a z něho přirozené vyrůstající blahovůle na distributivní spravedlnost poukazuje i následující Humova sentence: „Blaho a zdar lidstva, pocházející ze společenské ctnosti blahovůle s jejími odrůdami, lze srovnati se zdí budovanou mnohými rukama, která výše se zdvihá každým přiloženým kamenem a roste v poměru k péči a pečlivosti každinkého pracovníka.“ (*Ibid.*, str. 146.)

⁶⁹ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 13.

⁷⁰ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 146.

⁷¹ *Ibid.*, str. 149.

pravidel *ex ante*, jenž je založen na myšlence, že „obecný prospěch je jediným původem spravedlnosti a že zřetel k blahodárným účinkům této ctnosti je jediným základem její hodnoty“,⁷² jakož i na tezi, že člověk poznal užitečnost pravidel spravedlnosti dřív, než je zavedl. Tuto základní Humovu pozici dobře shrnuje Anzenbacher: „Zájem o spravedlivá pravidla a stavy vyplývá z (egoistického) kalkulu užitku. Naše povaha je taková, že své zájmy můžeme realizovat v sociální spolupráci účinněji než izolovaně. Proto musí být naše sociální spolupráce řízena intersubjektivně uznanými a účinnými konvencemi, jež v zájmu společného užitku omezují tužby jednotlivců. Z toho vzniká idea spravedlnosti jako stavu, v němž jsou zájmy jednotlivců koordinovány k společnému užitku. Zákony práva či spravedlnosti spočívají úplně na zvláštním stavu a situaci, v níž se člověk nachází,⁷³ a za svou platnost vděčí užitku, který pro veřejnost vyplývá z jejich přesného a pravidelného zachování.“⁷⁴

Hume je však zároveň autorem výroku „pravidla mravnosti nejsou závěry našeho rozumu (*the rules of morality are not the conclusions of our reason*), který když se vztáhne na pravidla katallaktická pravidla, jež musela předtím, než byla učiněna právní normou, působit v podobě mravních zákonů, implikuje pravý opak utilitarismu pravidel *ex ante*, a sice že ona pravidla vznikala spontánním rozvinutím „slepého“ citu bez účasti rozumu a účelového vědomí a že k poznání jejich užitečnosti došlo až dlouho poté, co byla ustavena – na základě poznání blahodárných účinků, které z jejich dodržování vzešly; tuto podobu utilitarismu pravidel, která je blízká Hayekovu kulturnímu evolucionismu, lze označit jako utilitarismus pravidel *ex post*. Právě v tomto smyslu interpretuje Huma Hayek, neboť utilitarismus pravidel *ex ante* je mu synonymní s konstruktivistickým racionalismem; svým úsilím chce tudíž Huma „zachránit“ před myšlenkovým přibuzenstvím s Hobbesem, Benthamem atd. a využít jeho autority ve prospěch své verze liberalismu založené na koncepci spontánního řádu. Hayek nalezl u Huma (v díle *Treatise on Human Nature*) ještě další výroky, jež podporují jeho výklad: v první řadě je to tvrzení, že „i když jsou pravidla spravedlnosti *umělá*, nejsou libovolná“, a není tudíž „nijak nepatřičné je nazývat *přirodními* zákony“. Dále je to Humova poznámka, že „si pouze představuje, že pravidla odrážející pojetí spravedlnosti, jež ve skutečnosti vznikají neznatelně a postupně, byla utvořena

⁷² *Ibid.*, str. 15.

⁷³ Tento zvláštní stav, vůči němuž jsou pravidla spravedlnosti relativizována, se vyznačuje tím, že své potřeby musíme uspokojovat za podmínek mírného nedostatku a že jsme založeni spíše egoisticky a velkorysí jsme jen do jisté omezené míry. Hume váže platnost (i užitečnost) pravidel spravedlnosti jen na existenci těchto podmínek: „Zvrátte v něčem podstatnějším stav lidí: zaveďte krajní hojnost neb krajní bídu, vštěpte v srdce lidí dokonalou umírněnost a lidumilnost nebo dokonalou loupeživost a zlobu; učiníce spravedlnost úplně nepotřebnou, zničíte její podstatu, i zrušíte její závaznost v lidstvu.“ (*Ibid.*, str. 20.)

⁷⁴ A. Anzenbacher, *Úvod do etiky*, str. 28.

najednou“.⁷⁵ Hayek cituje i Humovy výroky, jimiž byl anticipován darwinovský evolucionismus: „každá forma může přetrvat, jen pokud si osvojí existenčně nutné schopnosti a orgány – musí se nepřetržitě zkoušet nové a nové řády či systémy, dokud se konečně nepřípadne na řád, jenž je schopen podporovat a udržovat sám sebe“ –, a že si člověk nemůže „činit nárok na vynětí z celku všech živočichů, (protože) trvalý boj mezi všemi živými tvory“ musí pokračovat. Kromě toho Hayek uvádí, že Hume byl obětí chybné dichotomie mezi přirozeným a umělým, kterou do evropské filosofie vnesli již filosofové antického Řecka; v důsledku toho si Hume prý „naneštěstí zvolil k označení morálních tradic, kterým bych já raději říkal přirozené, termín »umělé«“, ale zároveň prý „prakticky rozpoznal, že mezi přirozeným a umělým je ještě jakási třetí kategorie, jež sdílí jisté charakteristiky s oběma“.⁷⁶

Rozpor mezi Humem-utilitaristou pravidel *ex post*, jak jej prezentuje Hayek, a Humem-utilitaristou pravidel *ex ante*, jak jej vykládá naprostá většina interpretů včetně autora tohoto textu, lze vysvětlit tím, že v raném *Traktátu o lidské přirozenosti* (1739) dospěl Hume k intuici kulturního evolucionismu a teorie spontánní geneze pravidel, avšak v pozdějším *Zkoumání o zásadách mravnosti* (1748) přešel ohledně katallaktických pravidel na důslednou a koherentní pozici utilitarismu pravidel *ex ante*; zároveň (například zmínkou o pravidlech, jimiž se rozdělují určité věci určitým osobám) implicitně naznačil, že dialektickým vývojem mravního citu sympatie v kontextu ostatních (egoistických) citů se spontánně, za absence rozumu a účelového vědomí ustavují pravidla distributivní spravedlnosti.

To nás přivádí k otázce, zdali se máme ohledně problému vzniku katallaktických pravidel přiklonit spíše ke Humovi nebo k Hayekovi (podle nějž není zdrojem těchto pravidel mravní cit, nýbrž analogicky „slepá“ a účelovému vědomí nepodřízená tradice). Na tuto otázku již implicitně byla dána zásadní odpověď.⁷⁷ V prvním plánu má pravdu Hume – pravidla distributivní spravedlnosti vznikla spontánně v procesu, který má řadu znaků společných s vývojem mravního citu, jak je popisován Humem (a Smithem); katallaktická pravidla, která vznikla až v rámci procesu dělby práce a ustavování soukromého vlastnictví, vyžadovala v okamžiku svého zrodu spoluúčast rozumu a účelového vědomí (je totiž absurdní domnívat se s Hayekem, že by lidé, vědomě účelově jednající ve svých pracovních aktivitách, mohli naprosto nevědomě ustavit pravidla, jež

⁷⁵ F. A. Hayek, *Osudná domýšlivost*, str. 156. Hayek zde zcela mylně vysvětluje tuto Humovu představu tím, že Hume nesprávně použil „trik“ zvaný metody racionální rekonstrukce; o nesmyslnosti tohoto Hayekova výkladu se čtenář může v níže uvedené krátké charakteristice této metody, označované zde jako metoda teoreticko-historická.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Viz Ján Pavlík, On the Spontaneous Emergence of the Norms of Distributive Justice and the Catallactic Rules, In: *E-LOGOS - Electronic Journal for Philosophy*/99, VŠE Praha (<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/ethics/pavlik-5.htm>)

se týkala samotné této práce). Lze jediné připustit, že vznikala spontánně v obvyklém vulgárně-předvědeckém významu tohoto slova, tj. „iniciativou zdola“, a nikoliv nařízením vlády nebo cílevědomým uskutečněním předem připraveného kompletního plánu; to ostatně naznačuje i sám Hume. Dále je však nutno dát za pravdu Hayekovi, a sice v tom ohledu, že přímo ve stavu zrodu byla katallaktická pravidla legitimizovaná nábožensky,⁷⁸ neboť jen tímto způsobem mohla být prosazována proti rovněž nábožensky legitimizovaným pravidlům distributivní spravedlnosti a považována za absolutně závazná;⁷⁹ nebyla tudíž pak po dlouhou dobu chápána jako produkt lidského rozumu, nýbrž jako „božský zákon“; to, že vznikla jako „závěry“ utilitárně-instrumentálního rozumu, bylo zapomenuto.

Co se týče zapomenutí utilitárního původu pravidel, lze najít jeho (ovšem jen parciální) vysvětlení u samotného Huma, a sice na bázi habitualizace a zmechanizování: uplatňuje se totiž „vliv výchovy a zvyků nabytých, jimž jsme si tak uvykli kárat nespravedlnost, že nebýváme si v každém případě vědomi o zhoubných následcích jejich. Názory nejpovědomější, právě pro svou povědomost, nám rády ucházejí, a co jsme velmi často konali z určitých pohnutek, v tom i rádi mechanicky pokračujeme, aniž připomínáme si v každém případě těch úvah, které původně nás k tomu přiměly.“⁸⁰ Vysvětlení přechodu z konsekvenencialistické etické pozice na pozici deontologickou vlivem habitualizace

⁷⁸ Viz F. A. Hayek, *Osudná domýšlivost*, kap. „Náboženství a strážci tradice“, str. 148-153.

⁷⁹ Slabost založení závaznosti katallaktických pravidel v ryze utilitární úvaze o jejich prospěšnosti pro veřejné blaho uznává i sám Hume: „A ačkoli se uznává, že bez šetření vlastnictví by žádná společnost nemohla trvat, přece může vzhledem k nedokonalé správě lidských záležitostí chytrý ničema domýšlet se v určitých případech, že nespravedlivý neb věrolomný skutek značně rozmnoží jmění jeho, aniž by způsobil značnější trhlinu ve společenské jednotě a družnosti. Že s poctivostí se nejdále dojde, je snad dobrým všeobecným pravidlem; připouští však mnoho výjimek; a snad pomyslí si leckdo, že nejmoudřejší si vede ten, ten, kdo drží se povšechného pravidla a těží ze všech výjimek. Musím přiznati, že domnívá-li se kdo, že na takové rozumování je nutně třeba odpovědi, obtížno by bylo naléztí takovou, aby se mu zdála uspokojivou a přesvědčivou. Nevzpírá-li se srdce jeho proti tak zhoubným zásadám, dovede-li bez odporu pomýšletí na podlost a mrzkost, pak ovšem ztratil mocnou pohnutku ke ctnosti; i dá se očekávat, že konání jeho bude souhlasiti s rozumováním jeho.“ (David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 122.) Pokud tedy jedinci schází zaměření mravního citu na veřejné blaho, nenalézá Hume žádnou možnost racionálně vyvrátit jeho „rozumování“; tato slabost instrumentálního rozumu tváří v tvář největšímu vnitřnímu problému jakékoliv společnosti byla jedním z hlavních motivů, které přivedli Kanta k tomu, že propůjčil praktickému rozumu schopnost vyvracet argumenty „chytrých ničemů“. Samotný Hume spoléhá pouze na „přímé povahy“, u nichž je nechuť ke zradě a ničemnosti příliš silná, než aby mohla být vyvážena jakýmkoli ohledy na zisk neb peněžitou výhodu, a dodává, že „vniterný klid myslí, vědomí poctivosti, uspokojivý rozhled po vlastním konání, toť jsou okolnosti velice nutné ku štěstí, a každý počestný i člověk, jenž pociťuje jejich důležitost, bude jich dbáti a šetřiti“. (*Ibid.*) Jde však o to, tvoří-li „počestní lidé“ skupinu natolik velkou, aby mohla poskytnout nezbytný mravní fundament pro fungování právního řádu.

⁸⁰ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 37.

a zmechanizování je do jisté míry velmi blízké Hayekovi, který v souvislosti se svým důrazem na tradice rád citoval výrok A. N. Whiteheada, že „civilizace se rozvíjí tím, že zvyšuje počet důležitých operací, které jsme schopni vykonat, aniž bychom na ně museli myslet“.

Jak jsme již řekli, u Huma jde sice o psychologicky nesmírně bystré, avšak pouze parciální vysvětlení zapomenutí utilitárního původu katallaktických pravidel. Habitualizace a zmechanizování nemůže suplovat či vytěsnit náboženskou legitimizaci, která z dodržování těchto pravidel činí absolutní, nepodmíněnou povinnost všech jedinců. Absence tematizace náboženství v roli garanta pravidel spravedlnosti byla dána jeho vlašně-skeptickým postojem k náboženství. Jako dítě své osvícenské doby bezděky přenášel postoj novověkého člověka k nábožensky garantovaným normám i do minulosti a z tohoto úhlu pohledu jednoduše nemohl nazřít prvotní jednotu náboženství a mravnosti. Nepovažoval tudíž za možné, že by náboženská sankce mohla u katallaktických pravidel sehrát tu roli, kterou připsal utilitárnímu rozumu a citu sympatie orientovanému ke štěstí společnosti jako celku,⁸¹ ve *Zkoumáních o zásadách mravnosti* (na rozdíl od Hutchesona i od svých dřívějších náznaků) netematizuje ani možný podíl nezainteresované estetické kontemplace na ustavení katallaktických pravidel. Obojí učinil až jeho bezprostřední následovník a přítel Adam Smith.

3. TEORETICKO-HISTORICKÁ METODA

Metoda, kterou použil Smith v *Teorii mravních citů* a kromě toho také v *Bo-*

⁸¹ Hume např. říká, že v každém náboženství největší počet jeho vyznavačů se snaží získat boží milost nikoliv „ctností a mravností, kromě nichž nic nemůže se líbit bytosti dokonalé, nýbrž buď šetřením malicherných příkazů, nesmírnou horlivostí, úchvatným vytržením nebo věrou v mínění tajemná a nesmyslná.“ (David Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, str. 71-72.) Přidává k tomu i zajímavý psychologický výklad: „Povinnosti, jež koná člověk jako přítel nebo otec, zdají se být pouze splácením dluhu dobrodinci nebo dětem; aniž může vyzouti se z těchto povinností, nechce-li přetřhati všechny pásky přírody a mravnosti. Silná náchylnost může jej pobízeti k tomu konání; cit pořádnosti a mravního závazku může přidružit svou sílu k těmto přirozeným páskám; a člověk celý, je-li vpravdě ctnosten, jest puzen ke své povinnosti bez všelikého násilí a bez námahy. I vzhledem ke ctnostem, jež jsou obtížnější, a více založeny na uvažování, jako jsou duch pospolitý, povinnost dětská, střídmost, poctivost, odmítá mravní závaznost po našem soudu všelikou naději na náboženskou zásluhu, a ctnostem to konání pokládá se prostě za povinnost ke společnosti a k sobě samým. Ve všem tom nenalézá pověřivý člověk ničeho, co by byl vykonal vlastně pro své božstvo, anebo co by mu mohlo obzvláště získati milosti a ochrany boží. Neuvažuje, že nejpřirozenějším způsobem, jak sloužiti božstvu, jest starání se o blaho tvorů jeho. On stále se ohlíží po nějakém bezprostřednějším sloužení nejvyšší Bytosti, jen aby utiil onu hrůzu, jež jej pronásleduje. A na všeliké konání, jež buď v životě k ničemu není anebo se co nejsilněji protiví přirozeným jeho náklonnostem, tím ochotněji přistoupí, právě kvůli těm okolnostem, jež by jej měly vésti k naprostému zamítnutí jeho.“ (*Ibid.*, str. 74.)

hatství národů, *Úvahách o prvotním formování jazyků* jakož i ve svých dílech věnovaných „historii idejí“, jakými jsou jeho *Dějiny astronomie*, *Dějiny antické fyziky* či *Dějiny antické logiky a metafyziky* atd., je nejvíce známá pod dokonale zavádějícím a přímo nešťastným názvem *conjectural history*, který razil Smithův žák a přítel Dugald Stewart (zatímco Smith pro ni používal označení „filosofická historie“). Stewartův název, který by se dal přeložit spojením „historie vypomáhající si domněnkami“, totiž sugeruje, že „Smith si některé ze svých údajů vymyslel a výsledek nazval dějinami“.⁸² Ve skutečnosti je Smith velice dalek takovému libovůli, neboť jeho přístup nahrazuje chybějící historické údaje konkretizací obecného a nutného principu vzhledem ke známým (empirickým) podmínkám či okolnostem, čímž kombinuje deduktivní a induktivní metodu.⁸³ Stewart měl při volbě onoho termínu patrně na mysli praxi středověkých konjunktur, tj. doplňování porušeného či nečitelného starého textu na základě domněnek.

V přesnějším vymezení, které Stewart podal zejména na základě prozkoumání metody Smithova díla *Úvahy o prvotním formování jazyků*, je podstatný charakter Smithovy metody vyjádřen následovně: „Pokud nejsme s to zjistit, jak si lidé v určitých situacích skutečně vedli“, musíme uvažovat o „způsobu, jakým by pravděpodobně jednali na základě principů své přirozenosti a pod vlivem vnějších okolností“, což znamená, že chybějící fakta musíme nahradit „domněnkami“.⁸⁴ Přitom platí, že ojedinělá fakta, která máme k dispozici při našem zkoumání oněch situací, nám slouží jako mezníky našich spekulací; někdy dokonce dochází k tomu, že naše spekulativně-apriorní závěry mohou potvrzovat důvěryhodnost faktických údajů, které se na první pohled mohly jevit jako pochybné nebo neuvěřitelné.

Metoda, kterou Stewart takto popisuje, se podle něj uplatňuje zejména při zkoumání těch důležitých stupňů společenského vývoje, které se udály předtím, než člověk začal pomýšlet na to, aby své počínání i jeho výsledky zaznamenával. Poskytuje tudíž odpovědi na mnoho otázek, které nelze zodpovědět s pomocí psané historie; Stewart jich uvádí celou řadu: Jak vznikla ona systematická krása, kterou obdivujeme na struktuře kultivovaných jazyků, jakož i strukturální analogie mezi jazyky, jimiž mluví vzájemně od sebe velice vzdálené národy? V čem mají svůj počátek různé vědy a různá umění a jaký byl řetězec kroků, jimiž postupovala lidská mysl od jejich nejjednodušších počátků až k jejich posledním nejrafinovanějším výdobytkům? Jakými stupni prošel vývoj názorů, mravů a institucí od prvních primitivních snah ještě nekultivované lidské přirozenosti (jež můžeme nyní pozorovat u primitivních kmenů) až k současnému stavu, který je tak

⁸² D. D. Raphael, *Adam Smith*, str.100.

⁸³ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 22.

⁸⁴ Srv. J. C. Bryce, Introduction, in: Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (dále LRBL), ed. J. C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1985, str. 24-25. Srv. též Dugald Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.*, in: Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects* (dále EP), ed. by W. P. D. Wightman and J. C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982 str. 292-296.

obdivuhodně komplikovaný? Odkud pocházejí fundamentální principy společné všem státním zřízením i různé formy, jimiž prošla civilizovaná společnost v různých obdobích světových dějin? Stewart konstatuje, že základy, na nichž spočívá Smithovo myšlení, ať již je povaha jeho předmětů jakákoliv (astronomie, politika, ekonomie, literatura, jazyk), jsou stále tytéž: „známé principy lidské přirozenosti“, „přirozená následnost invencí a objevů“, a „společenské okolnosti“.

Podle Stewarta dále platí, že výsledky Smithovy metody, které místo nemožného poznání způsobu, jakým došlo k určitým událostem, ukazují, jakým způsobem k těmto událostem mohlo dojít pod vlivem přirozených příčin, nejenže poskytují lidské myslí jistý stupeň zadostiučinění, ale také vyvracejí indolentní filosofii, která se odvolává k zázraku, pokud nedovede nalézt vysvětlení nějakých přírodních či společenských jevů. Pokud by byly různými autory podány různé teoretické historie téhož vývoje, neznamena to podle Stewarta, že by byly vzájemně protikladné, neboť lze přijmout, že každá z nich se mohla uskutečnit, a to vzhledem k tomu, že lidské konání není v konkrétnosti nikdy uniformní. Dokonce není ani důležité, zdali se z nich některá opravdu udála – ve většině případů je totiž stanovení nejjednodušší podoby vývoje důležitější než stanovení takové jeho podoby, která nejvíc vyhovuje faktům. To podle Stewarta plyne ze zdánlivě paradoxní teze, podle které reálný vývoj není vždy nejpřirozenějším vývojem a kterou (v zásadě aristotelsky) zdůvodňuje v tom smyslu, že reálný vývoj může být determinován nahodilými událostmi, jež se pravděpodobně již více nevyskytnou a netvoří tudíž součást oněch „generálních opatření“ účinných přírodou v zájmu zdokonalení lidského rodu.

Je nutné dodat, že k formování metody, použité Smithem došlo pod vlivem Newtonovy fyziky již dříve v dílech Montesquieua (*Duch zákonů*, z něhož se odvozuje její charakteristika jakožto *histoire raisonnée*), Huma, d'Alemberta, francouzského matematika Montuclya, lorda Kamese aj. příslušníků tzv. skotské historické školy; svého klasického rozvinutí dosáhla v díle Adama Smitha. Později byla v patriční racionalistické modifikaci převzata G. W. F. Hegelem, který ji učinil organickou součástí své metafyzické ontologie a od něj zase Marxem, jenž ji aplikoval ve svém *Kapitálu*.

Smithově metodě se posléze dostalo mnoha dalších názvů, jako např. „přirozená historie“, již zmíněná „racionální historie“, metoda „racionální rekonstrukce“ (Hayek), metoda jednoty logického a historického či metoda „zárodeční buňky“; jako nevhodnější se ukazuje název „teoreticko-historická metoda“, neboť navazuje na Smithův název „filosofická historie“ a současně zahrnuje emancipaci teoretického poznání spontánní geneze jazyka, trhu a dalších podob

⁸⁵ V návaznosti na zásadní tvrzení Smithem inspirovaného Carla Mengera, v souladu s nímž je „genetický element neoddělitelný od ideje teoretické [společenské] vědy“ (c. d., str. 94), by se jako vhodný mohl jevit i název „teoreticko-genetická metoda“; nicméně termín „genetický“ je nyní již natolik asociován s biologií, že specifikou ryze společensko-vědního Smithova přístupu lze vyjádřit pouze poukazem na historii.

spontánního řádu od plurality a nejednotnosti různých filosofických výkladů.⁸⁵

Smithova teoreticko-historická metoda je tudíž specifická metoda zkoumání a výkladu podstatných rysů geneze a struktury fungování různých druhů spontánních řádů; v prvním přiblížení tato metoda stanovuje, že pokud nám při zkoumání geneze nějakého druhu spontánního řádu chybějí potřebné historické údaje, můžeme je nahradit konkretizací příslušného apriorního principu nebo rovněž apriorně poznaného univerzálního rysu lidské přirozenosti vzhledem ke známým (empirickým) podmínkám či okolnostem; jde tedy o zvláštní kombinaci deduktivní a induktivní metody. Nejde tudíž o žádné vymyšlení domněnek, nýbrž o ontologizaci a logizaci historie (ve smyslu „zhuštěného“ výkladu historického dění procesem logické geneze), jež se u Smitha realizuje na základě anticipace toho, co později E. Haeckel formuloval jako princip jednoty fylogeneze a ontogeneze.

Při aplikaci teoreticko-historické metody na zkoumání zákonitosti pohybu rozvinutého kapitalistického systému jako celku je východiskem zkoumání i výkladu fenomén, od jehož prvního výskytu vede nepřetržitá historická souvislost ke kapitálu a kapitalismu a který se vyznačuje tím, „že je v mechanismu vyvinutého kapitalismu elementární ekonomickou formou, jejíž pochopení je předpokladem pro pochopení složitějších ekonomických forem kapitalistických“.⁸⁶ Ve Smithově *Bohatství národů* je tímto logickým i historickým východiskem zkoumání fenomén rozvinuté dělby práce v rámci dílny, jenž je mikrokosmem, který v sobě zahrnuje či „zrcadlí“ základní strukturu makrokosmu kapitalistického systému jako celku. V tomto východiskovém fenoménu se totiž více či méně latentně uplatňují a projevují všechny (univerzální) rysy lidské přirozenosti či podstaty, jež za vhodných vnějších podmínek vedou k jeho organickému růstu a zmnožování rezultujícímu ve spontánním vzniku rozvinuté kapitalistické ekonomiky. Je tudíž adekvátní ve shodě s marxovskou tradicí (ale zároveň i v duchu mengerovského organického chápání spontánně vzniklých sociálních fenoménů) používat pro fenomén, jenž je východiskem aplikace teoreticko-historické metody termín „zárodeční buňka“. Teoreticko-historická metoda (konkretizovaná v *Bohatství národů* i v ostatních Smithových dílech jakožto metoda „zárodeční buňky“) podává tedy vysvětlení fungování celku kapitalistického systému ve formě logického procesu, v němž jsou ze struktury kapitalistické manufaktury i z poznání hybných sil jejího fungování tkvících v lidské přirozenosti vyvozovány jak charakteristiky diferencovaných orgánů či funkčních jednotek, z nichž sestává celek kapitalismu, tak i vzájemné strukturální vztahy těchto jednotek, které se realizují v čase; chybějící empirické poznatky o vnitřních souvislostech tohoto časového dění, v němž dochází k rozšířené reprodukci kapitalistického systému jako celku, se přitom deduktivně vyvozují z apriorních poznatků o lidské přirozenosti.

⁸⁶ J. Zelený, *O logické struktuře Marxova Kapitálu*, NČSAV, Praha 1962, str. 60-61.

V současné době je zdrojem těchto apriorních poznatků buď fenomenologické zření podstaty (v rámci fenomenologie chápané jako „přísná věda“) nebo se jejich získávání a aplikace zdůvodňuje různými verzemi novokantovství (K. Engliš, L. von Mises).

V souladu s principem jednoty předmětu a metody, který v návaznosti na Smitha stanovil Hegel, je teoreticko-historická metoda plně adekvátní svěmu předmětu, jímž jsou různé podoby procesu spontánní diferenciaci, neřízené účelovým vědomím, nýbrž zprostředkované kvazikauzální mechanikou citů, bezprostředních potřeb a sklonů, kterýžto proces se bytostně vyznačuje také tím, že jeho výsledky formou zpětné vazby působí na jeho výchozí podmínky. Ve Smithově *Teorii mravních citů* je (stejně jako u Huma) východiskovým fenoménem či „zárodeční buňkou“ zkoumaného procesu spontánní geneze mravního (a právního) řádu elementární mravní cit sympatie.⁸⁷

4. SMITHOVA TEORIE MRAVNÍCH CITŮ: GENEZE KATALAKTICKÝCH PRAVIDEL A NEVIDITELNÁ RUKA BOŽÍ PROZŘETELNOSTI

Stejně jako u Huma vystupuje i v *Teorii mravních citů* sympatie jako empirický fenomén, který je zbaven veškerého spekulativně metafyzického zarámcování v koncepci světové duše, které je příznačné pro stoiky; v souladu s tím se poznání jeho charakteru realizuje u Smitha v pre-fenomenologickém nahlédnutí podstaty našich niterných emocionálních prožitků.⁸⁸ V tomto nahlédnutí vystupuje sympatie jako spontánní („automatická“) schopnost každého individua produkovat v sobě nápodobu citů prožívaných jinými individui, a tím provádět „přemostění“ mezi jinak oddělenými vnitřními sférami individuálního proží-

⁸⁷ Podrobněji o teoreticko-historické metodě viz Ján Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*, str. 576-668. Z toho, co bylo zde řečeno, plyne s dostatečnou jasností, že se mýlí Hayek, když vytýká teoreticko-historické metodě (jakožto metodě racionální rekonstrukce) nekorektní převádění postupného a pozvolného vývoje v jednorázový čin či událost; teoreticko-historická metoda je totiž *eo ipso* metodou zkoumání spontánní geneze, která jako taková zase *eo ipso* probíhá postupně; pokud tento vývoj podkládá logickou genezi, jde jí o zpětně zjištěnou nutnou souvislost jednotlivých, po sobě následujících stupňů historického vývojového procesu. Nekorektní redukce pozvolného spontánního vývoje na jednorázový uvědomělý čin je naopak příznačná pro racionalistické teorie společenské smlouvy.

⁸⁸ Smith (a ještě před ním Hume) dospívají zejména ve svém pojetí citů na práh fenomenologické metody, resp. uplatňují fenomenologické postupy, aniž si toho jsou vědomi. To, co prezentují jako empirické poznání jednotlivých rysů neměnné a univerzální lidské přirozenosti (sklonů a citů, které již mají fakticky charakter intencionálních aktů), může být zbaveno své vnitřní rozpornosti a nedůslednosti jen tak, že se převede na husserlovské zření podstaty, tj. na poznávací akt, který patřičných metodických postupů uchopuje v individuálním zde a teď se vyskytujícímu jevu jeho obecnou podstatu či vztahovou strukturu. (Srv. W. P. D. Wightman, *Adam Smith and the History of Ideas*, in: *Ess*, str. 65.)

vání.⁸⁹ Stejně jako je tomu podle Smitha u jiných „přemostění“ kompenzujících absenci bezprostředně daného,⁹⁰ je i produkce nápodoby cizího citu dílem představitosti; nutnou součástí realizace sympatetické nápodoby je také uvědomění si podobnosti mezi napodobeným a napodobujícím citem na straně subjektu, v jehož spontánně fungující představitosti nápodoba vzniká. Třebaže sám Smith sympatii označuje jako „spolu-cit“ (*fellow-feeling*) či sou-cítění s jakýmkoli citem či vášní, je to dost nevhodné označení, neboť sympatie sama není žádným konkrétním citem, nýbrž obecnou schopností spontánního generování všech citů, které se podobají citům našich bližních, neboli obecnou schopností spolu-cítění.⁹¹ V této souvislosti je také třeba konstatovat, že na rozdíl od Huma, u něhož se sympatie redukuje na sdílení prožitků štěstí či strasti, vyvolaných v nitru pozorovaných osob činností třetích osob, je u Smitha chápání sympatie daleko obecnější: sympateticky jsme s to sdílet jakýkoliv citový prožitek našich bližních.

Vzhledem k problematičnosti bezprostředního zpřítomnění subjektivních citových stavů druhých osob se podle Smitha vytváří jejich sympatetická nápodoba převážně tím způsobem, že s danou osobou pomocí naší představitosti sdílíme objektivní základ jejich citových prožitků, jímž je situace, která cit vyvolává. Když si tedy zpřítomníme všechny podmínky a okolnosti, které charakterizují situaci našeho bližního a vztáhneme je k sobě (nebo, což je totéž, přesadíme v představitosti sebe do oněch podmínek a okolností), není možné, aby v nás spontánně nevznikla nápodoba jeho citové reakce, která je co do kvality stejná, avšak nutně odlišná co do stupně či intenzity prožívání; zpřítomňování oněch podmínek a okolností v jejich komplexním souhrnu i v jejich naléhavosti nutně vyžaduje kromě představitosti i rozumové poznání, které je tudíž konstitutivní součástí sympatie. Důležitým rysem sympatie jakožto meziindividuální interakce je také to, že je prožívána kladně všemi individui, jichž se týká. Pro toho, kdo se nachází v situaci, která vzbuzuje určité citové hnutí, je příjemné vědět, že pozorovatelé jeho situace se ve své představitosti dostávají spolu s ním do všech jejích okolností, a jsou citově afikováni stejně jako on sám; pro pozorovatele je na

⁸⁹ Podstatná nutnost přítomnosti této schopnosti v mysli každého individua je zdůrazněna již v první větě *TMS*: „Ať již je dovoleno pokládat člověka za jakkoli sobeckého, přesto v jeho přirozenosti evidentně existují určité principy, které způsobují, že je zainteresován na osudu jiných lidí a že jejich štěstí je pro něj nezbytné, i když z něj nemá nic jiného kromě radosti, že je jeho svědkem.“ (*TMS*, I.1.1) Termín „evidentně“ zároveň poukazuje na příbuznost Smithova empirismu s fenomenologickými postupy.

⁹⁰ Blíže ke Smithově koncepci „přemostování“ viz Ján Pavlík, Adam Smith a teorie spontánního řádu, in: A. Smith, *Bohatství národů*, str. 916-922.

⁹¹ Bylo mnohokrát konstatováno, že podobně jako jiní filosofové, kteří připsali starým pojům nové významy, i Smith často sklouzává k tomu, že používá termín „sympatie“ v obvyklém významu pohnutky k nesobeckému činu (k pomoci a podpoře druhých v jejich snaženích), čímž sám zavdal příležitost k tomu, aby nepozorní čtenáři *Teorie mravních citů* zformulovali „problém Adama Smitha“.

druhé straně příjemné, když pozorují, že jejich emoce jsou v souladu s emocemi pozorované osoby. Smith argumentuje, že nejde o žádnou podobu sobectví, která by spočívala v tom, že bychom vítali sympatetické zaměření jiných, protože by nám z toho kynula naděje na jejich pomoc; sympatetický prožitek i reakce na něj u pozorované osoby přichází tak rychle, že „se zdá evidentní“, že nemohou být odvozeny z utilitárních úvah.

Přes všechny odlišnosti od svých stoických předchůdců zachovává Smith u sympatie onen rys stoického pojetí, který ji činí mikrokosmem, jenž v sobě zrcadlí makrokosmos: spolu s blíže neurčeným sobectvím, vůči kterému staví Smith sympatii do protikladu již v první větě svého díla, hraje sympatie roli zárodeční buňky systému meziindividuálních propojení v jejich složitém zprostředkování obecnými pravidly spravedlnosti čili zárodeční buňky normativní struktury omezující sobectví a umožňující fungování společnosti jako celku. Při logickém rozvoji této struktury z její „zavinuté“ podoby, jak je přítomná v elementárním vztahovém konkrétnu sympatie přes řadu stupňů mravního vědomí až k takovým jeho komplexním strukturám, jakým je smysl pro povinnost (jenž determinuje člověka k chování v souladu s pravidly spravedlnosti) a sebeovládání, mizí v zásadě dualita mezi fakty a „známými principy lidské přirozenosti“, která jinak charakterizuje Smithův teoreticko-historický přístup, neboť všechny stupně tohoto vývoje včetně přechodů mezi nimi se odehrává v rovině bezprostředně nahlédnutelných a eideticky uchopitelných struktur lidské podstaty. Časovým průmětem tohoto logického vývoje je jak ontogeneze individuálního mravního vědomí, tak fylogeneze tohoto vědomí v kontextu historického vývoje lidské civilizace jako celku. *Teorie mravních citů* je z tohoto hlediska – podobně jako jí inspirovaná Hegelova *Fenomenologie ducha* – zvnitřňující vzpomínkou (*Er-innerung*), jejímž úkolem je vynést z přirozeného a věci inherentního zapomnění ony vývojové etapy, jimiž muselo mravní vědomí dospělého (a vyspělého) jedince i civilizovaného lidstva (nacházejícího se ve stadiu kapitalismu, kde respekt vůči obecným pravidlům i sebeovládání představují dominantní faktory společenského dění) nutně projít, aby dosáhlo daného stavu. Zároveň platí, že sobecký vlastní zájem, které neustále doprovází vývoj mravního vědomí jakožto jeho „věrný“ protiklad, se teprve poté, co se omezí pravidly spravedlnosti a podřídí sebeovládání, může stát „patřičnou“ věcí neboli společensky prospěšnou „nižší ctností“.

V souvislosti s tím, že Smithovi jde generálně o fundaci obecných zákonů spravedlnosti ve spontánních citových hnutích nutně vzházejících z lidské podstaty, se logický rozvoj konkretizace sympatie jakožto zárodeční buňky orientuje zejména k vysvětlení původu a povahy mravního soudu, tj. mravního schválení resp. odsouzení. Uplatňuje se zde úvaha následujícího typu: když při sledování rozvoje „logiky srdce“ dospějeme k evidentnímu (eidetickému) poznání, že určitý čin za určitých podmínek je nutně předmětem mravního schválení, pak to bude tvořit východisko pro zobecnění tohoto poznatku do podoby obecného

pravidla stanovujícího, že onen čin má být – *ceteris paribus* – vždy schvalován. Smithovi nejdřív jde o vysvětlení původu mravních soudů, které vztahujeme k chování jiných lidí, pak přechází ke zkoumání komplexnějšího fenoménu, jímž je formulování mravních soudů, jež vztahujeme k našemu vlastnímu chování a v nichž sami na sebe aplikujeme typy hodnocení, které jsme předtím aplikovali na naše bližní. Připomeňme ještě, že na rozdíl od Huma je u Smitha základem mravního soudu nikoliv sympatetické prožití citu, který vzniká u nějaké osoby v důsledku jednání nějaké jiné osoby, nýbrž sympatetické spoluprožití motivu jednající osoby samotné.

První kategorií, kterou Smith získává konkretizaci sympatie, je patřičnost, která je definována jako přiměřenost citového hnutí či vášně vůči příčině, která je vyvolala; nepřiměřenost citových afekcí vůči působící příčině je určena jako nepatřičnost. Tuto přiměřenost či nepřiměřenost mohu uchopit jen na základě shody či neshody citové afekce mého bližního s citovou afekcí, kterou prožívám, když si v představě zpřítomním ony okolnosti, které byly příčinou vzniku jeho citové afekce. Můj prožitek shody mezi našimi afekcemi je pak základem citu mravního schvalování, jenž je zase východiskem pro mravní soud.

V souvislosti s patřičností či nepatřičností citových afekcí našich bližních se uplatňuje jistý důležitý rys sympatie, který spočívá v tom, že podmínky a okolnosti, které tvoří situaci kauzálně determinující jejich citová hnutí, a které jsou nám dány v naší zkušenosti, pro nás obvykle vystupují ve své úplnosti a naléhavosti jen jako potenciálně zpřítomnitelné. Například když se při pohledu na úplně cizího člověka, viditelně prožívajícího silné citové pohnutí, právě doslechneme, že mu zemřel otec, obvykle se nevzijeme a ani nechceme vžít do oněch okolností, které u něj způsobily citové pohnutí, jehož jsme svědky. Fenomenologicky řečeno, příčina jeho citového pohnutí je nám dána pouze v minulé intenci nevyplněné originárním prožitkem plného zpřítomnění v představě; přesto jsme však s to procítit mravní schválení jeho citu, neboť na základě naší dřívější zkušenosti či dokonce jen z doslechu (tj. nikoliv na základě našeho vlastního originárního citového prožitku) víme, že takové citové hnutí, jaké na něm pozorujeme, je dané situaci přiměřené.

Vzhledem ke skutečnosti, že sympatetická emoce je co do stupně vždy méně intenzivní oproti prožitku osoby, která je objektem sympatetického zaměření, jakož i vzhledem k tomu, že ono zaměření poskytuje požitek oběma zúčastněným stranám, existuje v nás podle Smitha přirozené úsilí zvyšovat onen požitek tím, že se na straně pozorovatele uplatní tendence intenzifikovat sympatetickou emoci tak, aby byla přiměřená ne pouze jím samým představované, nýbrž reálné příčině, jak ji prožívá pozorovaná osoba, zatímco na straně pozorovaného se naopak uplatní úsilí snížit intenzitu jeho emoce tak, aby co nejvíc odpovídala intenzitě sympatetické emoce u pozorovatele.

Ve snaze pozorující osoby intenzifikovat sympatetickou emoci se podle Smitha projevuje prapůvodní touha každého člověka poskytovat potěšení svým

bližním, kterou vybavila lidi příroda, když je utvářela pro život ve společnosti. Snaha oné pozorované osoby snížit intenzitu své emoce na úroveň pozorovatelovy emoce (která je samozřejmě snahou každé osoby, protože každý je zároveň pozorujícím i pozorovaným) je podle Smitha projevem rovněž prapůvodní touhy každého člověka získat morální schválení ze strany svých bližních, jakož i komplementární odporu, který člověk pociťuje tehdy, když se jeho chování setká s mravním odsouzením; podle Smithových slov si každý jedinec dokonce „vášnivě přeje, aby se mu dostalo ještě větší sympatie“, přičemž naše snaha přivodit si onen „nanejvyš lichotivý a příjemný“ prožitek, který nám poskytuje morální schválení našeho chování, nám byla přírodou dána v podobě samoučelu. Zároveň z toho plyne, že jedině na základě touhy po mravním schválení našeho chování jsme s to podřídit toto chování jistým omezením a dospět k sebeovládání.⁹²

Na základě těchto dvou protichůdně orientovaných úsilí (které nevycházejí z utilitárních úvah, nýbrž z „logiky srdce“) se konstituují dva odlišné soubory ctností. První z nich zahrnuje dobrotivé a láskyhodné (*amiable*) ctnosti, ctnosti upřímné blahovůle a odpouštějící humanity. Ve druhém z nich se nacházejí úctyhodné, veliké a strašlivé ctnosti sebezapření a sebeovládání, které podřizují všechna hnutí naší přirozenosti tomu, co vyžaduje naše čest a důstojnost, jakož i patřičnost našeho vlastního chování.⁹³ Skrze ona úsilí, která jsou jejich základem, stojí ony ctnosti na vyšší úrovni, než je pouhá patřičnost; jako takové již nejsou pouze objektem mravního schvalování, nýbrž objektem zaslouženého obdivu. V láskyhodných ctnostech se podle Smitha naplňuje princip křesťanské lásky (miluj bližního jako sebe sama), zatímco úctyhodné ctnosti jsou výrazem onoho velikého pravidla daného přírodou, jež stanovuje, abychom milovali sebe sama jen natolik, nakolik milujeme své bližní; neboli, což je totéž, abychom mi-

⁹² Toto Smithovo pojetí touhy po mravním schválení později transformoval Hegel do podoby své koncepce touhy po společenském uznání či potvrzení, v níž ovšem mizí původní mravní dimenze Smithova pojetí; v Hegelově dialektice pána a raba se pak touha po společenském uznání stává touhou po získání vůdcovského statusu prosazovanou násilím v boji na život a na smrt. Lze říci, že z hlediska moderní teorie spontánního řádu poskytuje Smithovo původní pojetí mnohem přesnější charakteristiku základních hybných sil utváření společenského řádu.

⁹³ Sebeovládání je vždy důležité např. v případech tělesných bolestí, kdy není patřičné křičet, neboť nelze očekávat, že by sympatetický pozorovatel zvýšil intenzitu svého prožitku až do té míry, aby odpovídala pozorovanému prožitku. Velmi zajímavým způsobem konkretizuje Smith sympatii při rozlišení blahovolných a jim protikladných (nesociálních) afekcí. Když pozorujeme, že někdo pociťuje například úctu vůči někomu druhému, dochází ke zdvojení našeho sympatetického citu, neboť v sobě pociťujeme jak nápodobu kladného citu první osoby vůči druhé, tak nápodobu kladné citové reakce na straně druhé osoby. V případě nesociálního citu vzájemné nenávisti je tomu naopak, protože sympatie pozorovatele je rozdělena mezi obě pozorované osoby – pozorovatelův sympatetický strach z toho, jaká utrpení mohou postihnout jednoho z pozorovaných, tlumí pozorovatelovu nelibost nad tím, jaká utrpení již pozorovaného postihla.

lovali bližního jen natolik, nakolik je náš bližní schopen milovat nás; Smith tímto způsobem provádí syntézu křesťanské etiky lásky a stoické etiky sebeovládání.

Poté, co rozebral původ a strukturu našeho smyslu pro patřičnost a nepatřičnost, přechází Smith ke kategoriím zásluhy a provinění. Obě tyto kategorie se vztahují k účinku,⁹⁴ k jehož vyvolání tenduje citová afekce. Pokud je tendence citové afekce blahovlnná, jeví se příslušná jednající osoba jako patřičný objekt odměny, zatímco v případě škodlivé tendence se jednající osoba jeví jako patřičný objekt trestu. Objektem mravního soudu je již nikoliv čin, nýbrž činitel. Citovým základem, z něhož vychází náš smysl pro zásluhy (resp. pro provinění) jiných osob, je cit vděčnosti (resp. cit pobouření); říci, že někdo si zaslouhuje odměnu, znamená vlastně říci, že ona osoba je patřičným objektem vděčnosti. Když však pozorujeme vděčnost určité osoby orientovanou vůči jiné osobě, vzniká v nás sympatický cit vůči vděčnosti první osoby jen tehdy, když činnost druhé osoby vůči ní (jež byla příčinou její vděčnosti), byla patřičně motivována blahovlnnou tendencí. To je důsledek skutečnosti, že náš smysl pro záslužnost činu je komplexním citem, který zahrnuje pouze nepřímou sympatii k osobě, ve vztahu k níž je dané jednání blahovlnné, zatímco sympatie k motivům a afekcím jednající osoby je sympatií přímou.

Kategorie zásluhy zároveň umožňuje Smithovi dále rozvinout jeho pojetí touhy po mravním schválení. Smith si totiž uvědomuje, že pokud by tato touha byla orientována pouze na samotný fakt schválení (tj. pouze na to, aby lidé v našem okolí aktuálně schvalovali naše chování), neposkytovala by dostatečný základ pro výstavbu normativního řádu společnosti. Nalézá proto ještě hlubší dimenzi této touhy, jež se projevuje tím, že člověk, u něhož je již rozvinut smysl pro zásluhu, touží nikoli po aktuálním mravním schválení, nýbrž po tom, aby se jeho city spolu s důsledky, k nimž jako motivy lidského jednání vedou, staly patřičným předmětem mravního schvalování ze strany jeho bližních; zadostiučinění, kterého se mu takto dostává, pochází pak z vědomí, že si mravní schválení opravdu zaslouhuje. Nejde mu tudíž primárně o to, aby jeho chování bylo schvalováno, ale aby nabylo stálou a na nahodilosti pozorujících osob nezávislou charakteristiku chvályhodnosti.

Nyní již můžeme přistoupit k podání Smithova pojetí původu a struktury mravních soudů, v nichž jedinec posuzuje své vlastní chování, tj. soudů našeho svědomí. Vztahování individua k sobě samému, které je obsahem těchto soudů, je u Smitha v prvním plánu zvnitřněnou podobou vztahu, jímž se k individuu vztahuje společnost.

⁹⁴ Z metodologického hlediska je pozoruhodné, že konkretizace principu obsaženého v zárodeční buňce se zde neděje tím způsobem, že by onen princip byl uváděn do vztahu ke stále dalším oblastem empirické skutečnosti, nýbrž tak, že zkoumají jeho vztahy vůči obecným kategoriím.

„Kdyby bylo možné, aby lidská bytost mohla vyrůst v dospělého člověka na nějakém odlehklém místě bez jakékoli komunikace se svým vlastním druhem, nemohla by uvažovat o své vlastní povaze, o patřičnosti nebo škodlivosti svých vlastních citů a chování, o kráse nebo ošklivosti své vlastní mysli nijak víc než o kráse nebo ošklivosti svého vlastního obličeje. To vše jsou objekty, které nemůže snadno spatřit, na něž se přirozeně nedívá a pro něž nemá žádné zrcadlo, které by je ukázalo jeho pohledu. Vezměte takového člověka do společnosti a on okamžitě získá zrcadlo, které mu předtím chybělo.“⁹⁵ To znamená, že vzhledem ke své přirozené dispozici posuzovat primárně chování jiných lidí může člověk dospět k posuzování svého vlastního chování jen tehdy, když se mu charakter jeho vlastního chování vnějškově ukáže v podobě soudů, které o něm pronášejí jeho bližní.

Zvnitřnění vztahu společnosti k individuu do podoby vztahu individua k sobě samému je ovšem možné jen na základě „přemostění“ mezi jinak oddělenými vnitřními sférami individuí, které je umožněno sympatií, a také na základě naší touhy, aby naše chování bylo patřičným objektem posuzování ze strany našich bližních. Smithovým velkým přínosem je, že předvedl ono zvnitřnění jako vývojový proces, který je zároveň procesem emancipace individua od bezprostředního vlivu společnosti.

První etapou tohoto vývoje je situace, kdy se individuum, „prvně vstupující do světa“, snaží získat mravní schválení od všech svých bližních.⁹⁶ Individuum však brzy zjišťuje, že jeho snaha o získání univerzálního schválení se nemůže naplnit, neboť i nejpřetříčnější a nejpocitivější chování se musí často dostat do rozporu s plány a zájmy určitých osob, které jen zřídka budou mít dost ochoty nestranně posoudit patřičnost našich motivů nebo nechat se ve své činnosti motivovat poznáním, že naše chování, které jim způsobuje problémy, je vlastně dokonale přiměřené naší situaci. Abychom se mohli bránit takovému zaujatým soudům, musíme ve své mysli ustavit soudce, který bude rozhodovat mezi námi a lidmi z našeho okolí; ustavení tohoto soudce se děje tím způsobem, že si představujeme sebe sama jakožto jednající v přítomnosti pozorovatele, který není žádným konkrétním způsobem zainteresován ani na nás, ani na těch lidech, jejichž zájmů se dotýká naše jednání; do imaginární mysli tohoto nezainteresovaného pozorovatele navíc vnášíme své vlastní evi-

⁹⁵ TMS III.1.3. Metafora zrcadla v tomto významu se prvně objevuje v díle zakladatele metafyzické teorie spontánního řádu Giambattisty Vica *Scienza nuova* (1725). Podle Vica se duch podobá tělesnému oku, které vidí všechny předměty mimo sebe, ale k tomu, aby vidělo sebe sama, potřebuje zrcadlo. (Giambattista Vico, *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, Academia, Praha 1991, str. 137.) Poté, jak ukazuje poznámka k příslušné pasáži TMS, ji použil ve svém *Traktátu* také David Hume.

⁹⁶ Toto Smithova charakteristika prvotního vztahu individua vůči společnosti dobře odpovídá těm stadiím vývoje dítěte, která předcházejí prvotní konstituci jeho sebeuvědoměného já, a vyznačují se prakticky nulovým stupněm jeho emancipace vůči jeho sociálnímu okolí.

dentní poznání všech našich citových afekcí, okolností, motivů i úmyslů naší činnosti. Proslulý nestranný pozorovatel, který se takto konstituuje v aktu naší představivosti, má tudíž oproti všem reálným, a tudíž zainteresovaným pozorovatelům navíc ještě tu přednost, že je dokonale informován o vnitřní dimenzi našeho chování i o jeho příčinách a důsledcích, jak je ve svém jednání subjektivně interpretujeme. Jelikož je nestranný pozorovatel pouhým výtvorem naší představivosti, můžeme bezprostředně vstoupit do jeho „nitru“, aniž si je musíme nepřesně zpřítomňovat sympatetickými emocemi; když pak zaujmeme „stanovisko nestranného pozorovatele“, můžeme zase bezprostředně a adekvátně srovnávat emoci, která za daných podmínek vznikla v „jeho nitru“ zbaveném zainteresovanosti, s emoci, která za týchž podmínek vznikla v našem zainteresovaném nitru, a posuzovat tak její patřičnost či nepatřičnost. Tímto způsobem každý náš čin, ať již realizovaný nebo zamýšlený, podléhá posouzení nestranného pozorovatele; skrze svoji dokonalou znalost podmínek i svoji nezainteresovanost pak nestranný pozorovatel (resp. my sami v pozici nestranného pozorovatele) mravně schvaluje jen takové naše činy, které jsou chvályhodné. Jeho neustálá přítomnost nás vede nejen k tomu, abychom se snažili dosáhnout chvályhodnosti, ale také k sebeovládání, neboť se neustále snažíme snižovat intenzitu svých emocí tak, aby odpovídala úrovni intenzity emocí nestranného pozorovatele.

Ustavení nestranného pozorovatele je tudíž ustavením objektivující distance mezi individuem jakožto objektem mravního souzení (Smith jej často označuje termínem „člověk vně“) a abstraktní podobou téhož individua, která jakožto zbavená vší osobní partikulární zaujatosti a zainteresovanosti je s to plnit roli subjektu správného mravního souzení; konstituce tohoto „člověka uvnitř“ zakládá zároveň objektivující distanci mezi daným individuem a společností, neboť mu poskytuje právo nesouhlasit s jejími mravními soudy, ať již se týkají nebo netýkají jeho osoby, pokud nejsou v souladu se soudy nestranného pozorovatele. Autorita nestranného pozorovatele jakožto nejvyššího soudce nezávislého na úsudku společnosti je podle Smitha taková, že jeho rozsudek nás dovede „umrtvit uprostřed potlesku“, jímž nás zahrnuje společnost. Nestranný pozorovatel zakládá tudíž i mravní autonomii jedince, obvykle vyjadřovanou pomocí pojmu svědomí.

Skutečnost, že Smith dává subjektu mravního souzení formu cizího „člověka uvnitř“, je podobně jako u Sokratova *daimonia* psychologicky neobyčejně účinná, neboť v nás křísí zasoutou vzpomínku na ono období našeho života, kdy ještě nedošlo ke konstituci našeho já a kdy jsme opravdu dozvídali o charakteru našeho jednání jenom z hodnocení, které nám verbálně i nonverbálně projevovali lidé v našem okolí; jde zároveň o vzpomínku na společenský původ nejen naší mravnosti, nýbrž i naší mravní autonomie a fenoménu svědomí.⁹⁷ Projekce subjektu mravního souzení do představované podoby cizího člověka navíc dává rozdílu mezi subjektem a objektem tohoto souzení velmi radikální charakter, což

jen posiluje objektivující distanci a spolu s ní i možnost správného a objektivního sebehodnocení.

Již s ohledem na to, že teorie nestranného pozorovatele je v *Teorii mravních citů* traktována jako východisko ke konstituci pravidel spravedlnosti, se nelze nikterak domnívat, že by nestranný pozorovatel byl u Smitha zbaven veškeré zainteresovanosti a redukován tak na subjekt ryze estetického hodnocení vztahů přiměřenosti či nepřiměřenosti mezi emocemi a podmínkami, které je vyvolávají. Nestranný pozorovatel je zbaven pouze všech partikulárních a individuálních zájmů, které jsou nebo mohou být ve vzájemném rozporu, avšak podržuje si zainteresovanost na tom, v čem se zájmy všech lidí shodují, tj. v úsilí o zajištění ochrany svých životů, majetku a svobody před nevyprovokovanými akty násilného zasahování.

Podle Smitha navíc platí, že nestranný pozorovatel má téměř nulový diskont budoucnosti, neboť z jeho pohledu se přítomná situace těch, které pozoruje a vede, skoro vůbec neodlišuje od jejich pravděpodobné budoucí situace, takže ve svých emocích je přítomností i budoucností ovlivněn skoro stejným způsobem; to implikuje, že podporuje a odměňuje prozíravé a hospodárné lidi, kteří dovedou neustále obětovat potěšení přítomné chvíle ve prospěch větších potěšení v budoucnosti.⁹⁷ Jelikož je tato orientace na dlouhodobé cíle dominantním rysem lidské podstaty, jímž se člověk bytostně liší od živočichů (a sehrává rovněž dominantní roli jako podstatný faktor dělby práce i ekonomického růstu v *Bohatství národů*), je zřejmé, že akt představitivosti, jímž se konstituuje nestranný pozorovatel, je aktem transcendence směřujícím od individuální subjektivity i společenské partikularity k univerzálnímu lidství i od animality k opravdivému naplňování lidské podstaty. Právě tento charakter nestranného pozorovatele vede Smitha k tomu, že jej označuje výrazy jako „veliký polobůh v našem srdci, veliký soudce a arbitr našeho chování“, „zástupce Boha v nás“ apod., které interpretům neznalým věci připadají jako konvenční výpůjčky z teologie. Téma transcendence se objevuje u Smitha v jeho pojetí ideje „úplné patřičnosti a dokonalosti“, které se lidské úsilí nikdy nemůže přiblížit a která fakticky existuje v naší mysli, neboť ji používáme jako měřítko posuzování.

Vztahu mezi nestranným pozorovatelem a transcendencí si dobře povšiml Kant, který transformoval Smithova nestranného pozorovatele do podoby transcendentálního subjektu, tj. do podoby nezainteresovaného „já myslím“, které

⁹⁷ Tento poukaz na „vzpomínku z dětství“ sice zdánlivě podporuje Raphaelovu tezi o analogii mezi Smithovým nestranným pozorovatelem a Freudovým pojetím superega, avšak není tomu tak, neboť superego je zvnitřnělou podobou jednoznačné podřízenosti jedince vůči společnosti a nikdy se tudíž nemůže stát východiskem pro jeho emancipaci od společenských vlivů a mravní autonomii. (Srv. D. D. Raphael, *Adam Smith*, str. 45.)

⁹⁸ Srv. *TMS*, VI.i.11.

musí moci doprovázet každý akt zainteresovaného empirického já;⁹⁹ transcendentální subjekt je zároveň v Kantově praktické filosofii zdrojem kategorického imperativu, jenž nařizuje jednat jen podle těch maxim, které se mohou stát obecnými zákony a mohou tudíž vyjadřovat ony obecné, všemi sdílené a navzájem nekonfliktní abstraktní zájmy všech lidí. Kantova myšlenka, že jednáním v souladu s kategorickým imperativem v sobě přemáháme animalitu, a tudíž jednáme svobodně, je velmi blízká jak Smithovu propojení nestranného pozorovatele s lidskou orientací na dlouhodobé cíle, tak jeho důrazu na roli sebeovládání. Ve své snaze o důslednější fundaci mravní autonomie, než jakou lze najít u Smitha, však Kant odtrhává transcendentální subjekt spolu s kategorickým imperativem jak od společnosti, tak od empirické reality vůbec a činí jej nadčasovou ideální podmínkou našeho myšlení i mravního jednání. Byl to pak až Hegel, kdo po Kantovi opět převzal (a ve své dialektice pána a raba zobecnil a zároveň ochudil)

⁹⁹ Walter Eckstein, německý překladatel *Teorie mravních citů*, nalézá Kantův odkaz k tomu-to Smithovu dflu již v dopise z roku 1771 a dále odkazuje na pasáž z Kantovy *Antropologie*, kde je zmíněn „muž, který jde ke kořenům věci“, načež je v závorce uvedeno „*der Unpartheyische Zuschauer*“. (Cit in: D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, *ThMS*, str. 31.) Na zásadní shody mezi Smithovou a Kantovou morální filosofii upozornil národohospodářský historik Oncken v díle *Adam Smith und Immanuel Kant. Ein Einklang und das Wechselverhältnis ihrer Lehre über Sitte, Staat und Gesellschaft*, Leipzig 1877. Upozorňuje na ně i historik etiky Falckenberg: „Kantovo proslulé určení pojmu náboženství bylo v Glasgowě vysloveno o celý lidský věk dříve než v Královci“, a že „jeho nestranný divák byl předchůdcem kategorického imperativu“ ale zároveň připomíná, že „výkon Smithův dosud nedošel uznání v míře náležitě mimo filosofovu vlast“. (Falckenberg, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2. vyd. 1906, str. 361-386. Cit in: Josef Macek, *Mravní názory Adama Smitha*, str. 102.) O návaznosti Kanta na Smitha mluví i samotný Josef Macek (*ibid.*, str. 23): „Zde jest ono slavné místo, v němž Smith vyslovuje totéž, co asi 30 let později Kant vyjádřil ve svém kategorickém imperativu“, načež uvádí následující pasáž z *Teorie mravních citů*: „Pokud by jednal tak, aby se nestranný pozorovatel mohl sjednotit s principy jeho chování, po čemž touží ze všech věcí nejvíce, musí v tomto případě, stejně jako při všech ostatních příležitostech, slevit z arogance své sebelásky a srazit ji dolů natolik, aby se z ní stalo něco, s čím jiní lidé mohou souhlasit.“ (*TMS*, II.ii.2.2) Podle Macka (*ibid.*, str. 108) pozná čtenář studiem obou filosofů, jak vyniká Smith nad Kanta jak v psychologii mravů, tak v normativní části mravovědy.

¹⁰⁰ Smithovskou koncepci rozdělení naší mysli na zainteresované empirické já a nestranného pozorovatele si podržují i další verze transcendentalismu, mezi něž patří i novokantovství a transcendentální fenomenologie. Ve své snaze o vymýcení všech předsudků, které – všeobecně a vágně vzato – pocházejí zpravidla z naší *zainteresovanosti* na světě, charakterizuje Husserl fenomenologický postoj také jako postoj „nezainteresovaného diváka“: „...nazveme-li to já, jež v přirozené zkušenosti a ostatním prožívání klade své předměty do světa, já *zainteresovaným* na světě, pak spočívá fenomenologicky změněný a stále tak podržovaný postoj v tom, že dochází k rozštěpení já, v němž se nad naivně zainteresované já staví já fenomenologické jako *nezainteresovaný divák*.“ (Edmund Husserl, *Karteziánské meditace*, Svoboda, Praha 1993, str. 37.) V souvislosti se zprostředkovaným vztahem Smithova nestranného pozorovatele k novokantovství dlužno poznamenat, že pokud Rothbard pohrdavě mluví o „mýtickém“ nestranném pozorovateli, napadá tím i novokantovská ideová východiska svého učitele Misesa.

Smithovu koncepci zrodu sebeuvědomění i mravní autonomie ve společenských vztazích.¹⁰⁰ Musíme se však uspokojit s tímto letným naznačením vlivu *Teorie mravních citů* na vývoj německé klasické filosofie a filosofie vůbec, neboť o tomto vlivu by bylo možné napsat několik objemných knih.¹⁰¹

Termín „polobůh“ pro označení nestranného pozorovatele je u Smitha zvolen velice adekvátně, neboť v následujících krocích své úvahy ukazuje, že v obou hlavních typech situací, kdy prověřujeme své chování a kdy by tudíž mohl zapůsobit jeho rozsudek, může naopak velmi snadno převládnout vliv našeho všudypřítomného zainteresovaného sobectví. V první z nich, tj. když jsme uprostřed činnosti, nám obvykle dychtivost našeho vášnivého zaujetí zabrání posoudit to, co právě děláme. Druhá z těchto situací nastává po dovršení činu, kdy se vášně, které čin podnítily a doprovázely, již uklidnily a kdy by tudíž již bylo snadné vstoupit do citových prožitků nestranného pozorovatele, nebýt naší veliké nechuti k tomu, že bychom o sobě pak museli špatně smýšlet; v důsledku této nechuti často cílevědomě odvracíme svůj zrak od těch okolností, které, kdybychom je vzali v úvahu, by učinily náš soud o nás samotných pro nás nepříznivým.¹⁰² To je sebeklam, podle Smitha osudná slabost lidstva, která je zdrojem poloviny všech nepořádků v lidském životě. Kdybychom se opravdu viděli tak, jak by nás ostatní viděli, pokud by znali všechno, nebylo by možno vyhnout se všeobecné reformě.

Podle Smitha příroda nás však chrání před sebeklamy, do nichž nás uvrhává naše sebeláska a napravuje je tím, že nás vede k tomu, abychom nevědomky, neustálým pozorování chování svých bližních, utvářeli určitá obecná pravidla určující, co je patřičné a vhodné činit resp. čemu je patřičné a vhodné zabránit; tato pravidla se stávají vodítkem našeho jednání resp. měřítkem, které můžeme kdykoliv použít při zjišťování, zdali jednáme patřičně nebo nikoliv. Jejich role je podle Smitha naprosto nezastupitelná, neboť bez pravidel by „neexistoval žádný člověk, na jehož chování by bylo možné se ve větší míře spolehnout“.

Pravidla vznikají konkrétně tím způsobem, že když pozorujeme, jak určité činy, které šokují naše přirozené city, vyvolávají opakovaně stejnou citovou afekci také u jiných lidí, utvrzuje nás to ve víře, že naše pobouření je patřičné; a toto vzájemné utvrzení vede k tomu, že se jako obecné pravidlo stanoví, že

¹⁰¹ Přece jen ještě uvedeme alespoň v poznámce pro nás relevantní skutečnost, že Kant si patrně povšiml, že smithovský nestranný pozorovatel, sídlící v našem nitru, nemůže znát ony důsledky našich činů, jichž si my sami v roli jejich autorů nejsme a nemůžeme být vědomi; proto rozhodně omezil oblast mravního hodnocení na sféru našich niterných úmyslů.

¹⁰² V opačném případě, kdy překonáme tuto nechuť, dochází k tomu, že po zklidnění vášně si již ani nemůžeme zpřítomnit motivy, z nichž se odvíjela; ona vášně se pak jeví nepatřičná jak ve vztahu k nám samotným, tak ve vztahu ke zbytku světa; litujeme důsledky svých činů a cítíme lítost vůči těm, kdo jimi trpí; cítíme, že jsme patřičným předmětem rozhořčení všech lidí. Cit, který tehdy prožíváme, se podle Smitha patřičně označuje jako výčitky svědomí.

žádný čin onoho druhu nesmíme provádět, neboť bychom se v opačném případě stali nenáviděnými, zavrženíhodnými a trestanými; pravidlo se tudíž v první instanci odvozuje z naší sympatetické emoce pobouření nad zlem, způsobeným našim bližním.

Obecné pravidlo mravnosti tedy vychází ze zkušenosti, že všechny činy určitého druhu nebo vykonávané za určitého druhu okolností se schvalují nebo zavrhuje. Snažíme se pak upevnit je ve formě návyku, aby mohlo vždy zapůsobit jako korekce našich sebeklamů, pokud bychom pod vlivem sebelásky pocítovali nutkání podobným způsobem. Po zafixování obecného pravidla mravnosti do struktury naší mysli schvalujeme či zavrhuje již nikoliv jednotlivé činy, nýbrž posuzujeme je vždy ve vztahu k danému obecnému pravidlu – schvalujeme je tehdy, když jsou s ním ve shodě, zavrhuje je v případě, že jsou s ním v rozporu. Úcta k obecným pravidlům mravnosti konstituuje pak to, co se podle Smitha označuje jako smysl pro povinnost.

Jak jsme se již zmínili výše, neudržitelnost vzniku obecných pravidel popsaným induktivním postupem lze v rámci Smithovy koncepce kompenzovat jen její fenomenologickou interpretací, v souladu s níž lze v jednotlivém případě evidentně nahlédnout nutnou eidetickou strukturu fungování našich citových afekcí, či příbuznou interpretací gestaltistickou. Smithova zmínka o přírodě, která nás vede k utváření pravidel, poukazuje zřetelně na to, že podle Smitha obecná pravidla mravnosti vznikají spontánně. Není to ovšem spontaneita v hayekovském smyslu, jež implikuje, že obecná pravidla vznikají ještě před vznikem teleologické struktury našeho jednání. Spontánní charakter vzniku pravidel mravnosti u Smitha spočívá v první řadě v tom, že při jejich utváření nehrála roli racionálně-utilitární úvaha o jejich užitečnosti pro fungování společnosti jako celku. Při zkoumání, zdali se při jejich utváření neuplatnily racionálně-utilitární úvahy o jejich užítku pro jednotlivce, se však nelze uspokojit se Smithovým ujištěním, že „lidské zákony jsou důsledky lidských citů“,¹⁰³ zejména pokud je k němu připojen zjednodušující Skinnerův komentář, který „upřesňuje“, že zákony se „postupně vyvinuly jakožto výsledky přirozených odpovědí na přirozené problémy“.¹⁰⁴ V souladu s tím, jak jejich vznik popisuje Smith, je cílem všech zúčastněným jedinců ustavení fixních podmínek, které by jim napomohly eliminovat nutnost prožívání sympatetické nebo přímé emoce pobouření nad spáchaným zlem; v kontextu s výše zmíněnou nedostatečností působení nestranného pozorovatele v důsledku naší egoistické tendence k sebeklamu, jež klade velké překážky patřičnému a ctnostnému jednání, je cílem jedinců přijímajících obecná pravidla překonat tyto překážky ustavením podmínek podporujících jejich

¹⁰³ TMS, III.5.9. Smith zde parafrázuje známý Humův výrok, podle něhož „pravidla spravedlnosti nejsou závěry našeho rozumu“.

¹⁰⁴ Andrew Skinner, Introduction, in: Adam Smith, *The Wealth of Nations, Books I-III*, Penguin Books, London 1987, str. 26.

snahu o naplňování jejich přirozené touhy stát se chvályhodnými, resp. napomáhajícími jejich úsilí o to, aby se nestali odsouzeníhodnými. Ustavení oněch podmínek, jimiž jsou právě obecná pravidla mravnosti, je v obou těchto případech (které jsou dvěma stránkami jedné a téže skutečnosti) prostředkem k realizaci cílů, v nichž se převážná většina individuí shoduje; utilitární úvaha se tudíž nutně musela při vzniku pravidel uplatnit.¹⁰⁵

Smith však neprodleně kompenzuje toto „slabé místo“ své koncepce spontánní geneze pravidel mravnosti tvrzením, že po fixování pravidel „vtiskla“ příroda zúčastněným individuí myšlenku, „později potvrzenou rozumem a filosofií“, že totiž ona „důležitá pravidla mravnosti jsou příkazy a zákony Božství“. Můžeme si z toho vyvodit, že pod vlivem této myšlenky došlo posléze u individuí, resp. u jejich potomků k zapomnění podílu utilitárně-racionálního myšlení na utvoření pravidel. Smith se tedy uvedením onoho tvrzení (které je mnohem silnější, než Humova koncepce, dle níž k onomu zapomnění dochází habitualizací a automatizací) úspěšně brání negativním implikacím utilitarismu pravidel, jež spočívají v tom, že pravidlo jakožto výtvar utilitárního rozumu nemůže být mravně závazné.

Myšlenka na transcendentní božské autorství a božskou garanci „posvátných“ obecných pravidel spravedlnosti, implikující „ve všech náboženstvích“

¹⁰⁵ Na rozdíl od Huma, u něž pravidla (komutativní) spravedlnosti vznikají na bázi utilitární racionality a role citu se při nich omezuje na to, že je schvalujeme na bázi sympatického potěšení z veřejného blaha, k němuž jejich dodržování vede, se u Smitha ona pravidla vyvíjejí dialekticky přímo z mravního citu a utilitární úvaha hraje při jejich ustavení sice nutnou, leč přece jen sekundární roli. Mohou se však pravidla komutativní spravedlnosti opravdu stát předmětem schvalování bezprostředního mravního citu, když Hume ukázal, že onen cit se pozitivně zaměřuje na pravidla distributivní spravedlnosti a spíše se bouří proti jednotlivým negativním důsledkům uplatňování abstraktně-formálních pravidel? Tohoto problému si byl patrně vědom i Hayek, a proto jako zdroj katallaktických pravidel neurčil mravní cit, nýbrž tradici. Přes přesvědčivost Humovy argumentace se zdá, že na výše položenou otázku lze odpovědět kladně a že tedy i abstraktně-formální katallaktická pravidla mohou mít svou sankci v bezprostředním citu. „Citový náboj“ získala s největší pravděpodobností tak, že byl na ně přenesen z pravidel distributivní spravedlnosti, a sice na základě toho, že tato pravidla mají přes veškerou svou odlišnost některé společné momenty s katallaktickými pravidly. Například to, co jedinec získal výrobou a prodejem či podnikáním v rámci tržní ekonomiky a co mu tedy v souladu s katallaktickými pravidly právem náleží (*suum quique*), lze zároveň v duchu pravidel distributivní spravedlnosti chápat jako proporcionální odměnu za to, co si vzhledem ke své práci, svému talentu i svému osudovému předurčení zasloužil. (Podrobněji viz Ján Pavlík, *On the Spontaneous Emergence of the Norms of Distributive Justice and the Catallactic Rules.*) A zdá se také, že jedině tímto způsobem lze v kontextu s Humovým stanoviskem obhájit Smithovu koncepci zakotvenosti katallaktických pravidel v mravním citu sympatie; zmíněná podobnost některých aspektů pravidel distributivní spravedlnosti a katallaktických pravidel umožňuje zároveň vysvětlit i to, že při vzniku oněch druhých pravidel byla na ně přenesena (v patriční obměně) i náboženská legitimace, která původně garantovala pravidla distributivní spravedlnosti.

očekávání pekelných trestů za jejich porušení, vystupuje u Smitha jako důležitý motivující faktor jejich dodržování individui, který působí v harmonické součinnosti s ostatními motivy, mezi něž patří jak bezpodmínečné schvalování pravidel nestranným pozorovatelem, tak i naše touha stát se chvályhodnými, která primárně motivovala jejich vznik, a navíc také výčitky svědomí, které pocítujeme při jejich porušení; pokud přece jen někdo dodržuje pravidla na základě úvahy, že to vede k prospěšným důsledkům jak pro jedince, tak pro společnost, pak je tento motiv, vzniklý ze zpětné rozumové reflexe, podle Smitha na poslední místě co do významu.¹⁰⁶ Smith se zde výrazně odlišuje od Huma, který, jak víme, považuje spravedlnost za umělou ctnost a zdůrazňuje, že schvalování pravidel spravedlnosti se děje na základě sympatie s prospěšnými účinky jejich dodržování. Smith naproti tomu klade důraz na nevědomou či nezáměrnou užitečnost obecných pravidel spravedlnosti: když jednáme podle diktátu našich mravních dispozic, které nutně vedou k přijetí obecných pravidel spravedlnosti a jejich dodržování, „nevynutitelně užíváme těch nejlepších prostředků k podpoře štěstí lidstva, a proto může být řečeno, že v jistém smyslu spolupracujeme s Božstvem, a nakolik je jen v našich silách, naplňujeme plán Prozřetelnosti“.¹⁰⁷ Toto tvrzení je zřetelným dokladem toho, že i v *Teorii mravních citů* uplatňuje Smith koncepci „neviditelné ruky“, jež vede člověka k tomu, aby uskutečňoval cíle, které nebyly součástí jeho původního záměru. Na rozdíl od *Bohatství národů*, kde „neviditelná ruka“ působí v podobě spontánního řádu tržního hospodářství, jenž se rozvíjí na bázi daných obecných pravidel spravedlnosti, je výrazem působení „neviditelné ruky“ v *Teorii mravních citů* spontánní vznikání a reprodukování mravního řádu, který v sobě ona pravidla zahrnuje.

Smith také ukazuje, že racionální poznání původně nevědomé užitečnosti obecných pravidel mravnosti je zdrojem nebezpečného, leč skoro nevynutitelného zdání: „Když jsme přirozenými principy vedeni k podporování oněch cílů, které by nám doporučil vybroušený a osvícený rozum, máme velikou náklonnost vidět v tomto rozumu působící příčinu těch citů a činů, jimiž podporujeme ony cíle, a domnívat se, že v tom působí moudrost člověka to, zatímco jde ve

¹⁰⁶ TMS, VII.iii.3.16. Smith navíc dodává, že užitečnost pravidel nás spíše motivuje svou krásou, která spočívá v přiměřenosti obecných pravidel jejich „cíli“, jímž je štěstí lidstva i jedinců, a která není nepodobná tomu, co obdivujeme na „dobře sestaveném stroji“. V těchto Smithových myšlenkách můžeme nalézat inspiraci pro zkoumání významu role nezainteresovaného citu pro krásno v procesu spontánní geneze pravidel, která byla teoretiky spontánního řádu ve XX. století úplně pominuta; také Hegelova koncepce antického státu jako politického uměleckého díla v jeho *Filosofii dějin* se mívá s jádrem problému. O tom, že toto pominutí je oprávněné, začneme určitě pochybovat, uvědomíme-li si, že Platónovy výroky o lásce ke krásné a dobré ústavě (a jim odpovídající koncepce nadmyslné krásy) nemusí být pouhou metafyzickou fantazií, nýbrž ještě čerstvou vzpomínkou na to, jakou roli hrála při ustavování katallaktických pravidel jejich estetická kvalita.

¹⁰⁷ TMS, III.5.7.

skutečnosti o moudrost Boží“.¹⁰⁸ V pokračování této myšlenky, kde poukazuje na to, že „systém lidské přirozenosti se zdá být mnohem jednodušší a příjemnější, když všechny jeho různé operace jsou tímto způsobem dedukovány z nějakého jednoduchého principu“, se stává důležitým předchůdcem Hayekovy kritiky „osudné domyšlivosti“ konstruktivistického racionalismu. Smithova kritika je ovšem hlubší, neboť na rozdíl od Hayeka se v ní přibližuje k důležitému pojetí obecného a nutného zdání, které později klasicky rozvinul Kant i jeho následovníci.¹⁰⁹

Logický rozvoj *Teorie mravních citů* pokračuje dál opětovným poukazem na lidský egoismus, který vede člověka k tomu, že přes všechny výše zmíněné emocionální i náboženské motivace k dodržování pravidel spravedlnosti tato pravidla přesto porušuje. K zajištění dodržování pravidel musí proto k oněm vnitřním sankcím přistoupit i sankce vnější – trest. Smith nejdřív ukazuje jeho emocionální základ, který spočívá v tom, že naše přirozené city pobouření nad akty nespravedlnosti jsou doprovázeny rovněž přirozeným schvalováním trestu. Jak říká Smith, „všichni lidé, dokonce i ti nejhoupější a nejnemyslivější, se děsí podvodu, věrolomnosti a nespravedlnosti a těší je, když vidí, že jsou potrestáni“.¹¹⁰ Myšlenka na trest, který je přes všechny egoistické tendence schvalován nestranným pozorovatelem, nám účinně brání páchat nespravedlivé činy; současně ono mravní schvalování trestu vylučuje ve Smithově systému chování, které Kant označuje termínem „legalita“ a které spočívá v tom, že individua dodržují pravidla výlučně ze strachu před trestem. V souvislosti s tím, že ona kantovská legalita spolu s racionalistickým utilitarismem pravidel *ex ante* vystupuje často jako pokřivený obraz liberální koncepce, je důležité mít na zřeteli, že klasický liberalismus ve Smithově pojetí je přímo protikladný tomuto pokřivenému obrazu.¹¹¹

Nezbytnost trestu pak vede k tomu, že se z celkového souhrnu mravních pravidel spravedlnosti vyčlení zvláštní skupina pravidel, která jsou tak jednoznačná a abstraktní (ve smyslu nezávislosti na konkrétní situaci a konkrétních jedincích), že na jejich porušování lze uvrhnout vnější sankci trestu. V souladu s tím Smith rozlišuje dva základní druhy pravidel:

1. Pravidla komutativní spravedlnosti, jejichž dodržování může být vynucováno silou a jejichž porušení vystavuje přestupce trestu. Zakazují

¹⁰⁸ TMS, II.ii.3.5.

¹⁰⁹ Podrobněji je toto pojetí zdání komentováno in: Ján Pavlík, Frédéric Bastiat – myslitel svobody a harmonie, in: Frédéric Bastiat, *Co je vidět a co není vidět a jiné práce*, Liberální institut, Praha 1998, str. 69-71.

¹¹⁰ TMS, II.ii.3.9. Poté v souladu se svou koncepcí nevědomé užitečnosti dodává: „Ale jen málo lidí se zamyslelo nad nutností spravedlnosti pro existenci společnosti, ať již se tato nutnost může zdát jakkoliv samozřejmá.“

¹¹¹ Smith „docela jasně rozeznává mravnost od legálnosti (vnější bezvadnosti) a přetvářky, hodnotu pravou od domnělé, ctnost třeba nepopulární od módní neřesti“. (J. Macek, *ibid.*, str. 57.)

působit našemu bližnímu jakoukoli pozitivní škodu, jakož i přímo poškozovat jeho osobu (tedy jeho život a svobodu), majetek a reputaci. Vyjadřují negativní modus ctností spravedlnosti a blahovůle, a mohou tudíž být dodržovány, i když „tíše sedíme a nic neděláme“; garantují tudíž to, co označujeme jako negativní „svobodu od“ nevyprovokovaného násilí a přímého útoku na naší osobu. Patří k nim logicky i „posvátné pravidlo dodržování slibů“.

2. Pravidla distributivní spravedlnosti, o nichž je hned třeba říci, že Smith explicitně odlišil jejich specifickou diferenci od Aristotelova pojetí distributivní spravedlnosti.¹¹² Nejsou vynutitelná zákonem, neboť nám prikazují pozitivně uplatňovat v našem životě blahovůli i všechny ostatní sociální ctnosti.

Rozdíl mezi těmito dvěma druhy pravidel vyjádřil Smith velice duchaplným, a zároveň i hlubokým způsobem, vyjadřujícím příbuznost mezi spontánním řádem mravnosti a rovněž spontánním řádem jazyka: „Pravidla spravedlnosti (jedná se o komutativní spravedlnost – J. P.) mohou být srovnávána s pravidly gramatiky; pravidla ostatních ctností zase s pravidly, která stanovují literární kritikové, aby bylo možné v kompozici dospět k tomu, co je vznešené a elegantní. Ona první jsou precizní, akurátní a nepostradatelná. Ta druhá jsou volná, vágní a neurčitá, a prezentují nám spíše obecnou ideu dokonalosti, o niž bychom měli usilovat, než aby nám skýtala nějaké určité a neomylné direktivy, jak ví dosáhnout.“¹¹³ V tomto druhém případě je vidět jistá příbuznost s Hayekovým pojetím předracionálních, explicitně neformulovaných pravidel, jež sehrávají důležitou roli ve fungování civilizace. Také u Smitha platí, že pokud se kromě dodržování pravidel komutativní spravedlnosti lidé řídí i „pravidly blahovůle“, společnost „vzkvétá a je šťastná“, zatímco pokud se mravní jednání lidí omezuje jen na dodržování negativních pravidel komutativní spravedlnosti, společenský život lze charakterizovat jako „zištnou směnu dobrých služeb za dohodnutou cenu“. Smith si byl nicméně vědom toho, že pravidla distributivní spravedlnosti jsou pouze „zkrášlujícím ornamentem“, zatímco pravidla komutativní spravedlnosti jsou naproti tomu „hlavním pilířem“, který podepírá celou budovu lidské společnosti. Dodržování pravidel komutativní spravedlnosti je tudíž nutnou, nikoli však dostatečnou podmínkou plného a všestranného rozvoje lidské civilizace.¹¹⁴

V souladu s důsledným uplatňováním metodologického individualismu

¹¹² V poznámce uvádí, že aristotelská distributivní spravedlnost, jež spočívá v patřičném rozdělování odměn z veřejných zásob komunity, je od jeho pojetí „poněkud odlišná“; o svém pojmu komutativní spravedlnosti však prohlašuje, že jej používá ve stejném významu jako Aristoteles a scholastikové. Paralelu mezi svým rozlišením komutativní a distributivní spravedlnosti nachází u Grotiovy distinkce mezi *iustitia expletrix* a *iustitia attributrix*. (Srv. TMS, VII.ii.1.9)

¹¹³ TMS, III.6.11.

kulminuje logický vývoj Smithovy *Teorie mravních citů* v ctnostném individuu, které v sobě integruje všechny předcházející stupně vývoje mravnosti – smysl pro patřičnost, smysl pro zásluhu, nestranného pozorovatele i smysl pro povinnost. Této integraci odpovídají i tři hlavní ctnosti plně rozvinutého individua – prozíravost, spravedlnost a blahovůle. Vrcholným výrazem této syntetizující integrace je dominantní ctnost mravně vyspělého člověka, jíž je sebeovládání. Vzhledem k tomu, že každý stupeň mravního vědomí v sobě zahrnoval potlačování sobeckých tendencí, které se během celého vývoje mravnosti znovu a znovu objevovaly – a sice též ve stále rozvinutější podobě – jako překážka a protiklad uplatňování mravních citů, lze říci, že dokonalé sebeovládání je konečným výsledkem vývoje individuální mravnosti. Smith ovšem ukazuje, že sebeovládání je zároveň nutnou podmínkou¹¹⁵ pro uplatňování všech ostatních ctností, neboť ona „velká záslužnost“ či hodnota ctnostného chování spočívá v tom, že ctnost se prosadí proti pokušení jednat sobecky;¹¹⁶ z toho mimochodem vyplývá, že Smith chápe sice lidskou přirozenost jako rozpornou jednotu protikladů, avšak klade si za cíl ukázat, jak je ona rozpornost překonaná skrze proces mravní kultivace a integrace osobnosti. U Smitha tudíž platí tudíž, že sebeovládání je nejen samo o sobě velkou ctností, ale že zvyšuje lesk i tak základních ctností, jako jsou blahovůle a spravedlnost.¹¹⁷

Pokud dovodíme, že sebeovládání – což se nám zdá plně oprávněným – hraje tuto roli podmínky nejen u ctností, ale také na všech ostatních stupních vývoje mravnosti,¹¹⁸ můžeme říci, že jako výsledek logického vývoje je zároveň i jeho podmínkou. Když ještě vezmeme v úvahu, že naše snaha o snížení intenzity citové afekce na úroveň sympatetické emoce našeho bližního je elementární, nerozvinutou podobou sebeovládání, jež se pak na dalších stupních vývoje rozvíjí do stále větší complexity, můžeme říci, že ve Smithově *Teorii mravních citů* je již naznačen spirální pohyb rozšířené reprodukce, který dostal později explicitní podobu v *Bohatství národů*; probíhá v té podobě, že rozvinutá forma sebeovládání u mravně vyspělého jedince může v podobě pozitivní zpětné vazby posílit ony méně rozvinuté formy sebeovládání, které se uplatňují na všech nižších stupních vývoje mravních citů počínaje samotnou sympatií.

Smith ovšem věděl, že dosáhnout stupně rozvinutého sebeovládání resp.

¹¹⁴ Tendence k harmonickému vidění veškerenstva, kterou Smith sdílí s Hutchesonem, mu zabránila shlédnout to, co jasně viděl Hume, totiž rozpor mezi katallaktickými pravidly a zaměřením našeho citu k distributivní spravedlnosti v jejím původním aristotelském chápání. Snaha vymýtit tento rozpor byla patrně příčinou, proč se Smith ve svém pojetí distributivní spravedlnosti odklonil od jejího jasného vymezení, jak je podává Aristoteles, a nahradil ji poněkud vágními „pravidly blahovůle“.

¹¹⁵ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, *ibid.*, str. 6.

¹¹⁶ Stopy této Smithovy myšlenky lze najít v Kantově koncepci „morálního rigorismu“.

¹¹⁷ Srv. TMS, VI.3.12.

¹¹⁸ Smith např. srovnává sebeovládání se svědomím v rámci pojetí nestranného pozorovatele. (Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, *ibid.*, str. 18.)

rozvinutého stupně oněch hlavních ctností, jimiž jsou prozíravost, spravedlnost a blahovůle, není dáno všem lidem, neboť velká část z nich skončí svůj osobní vývoj na nižších stupních vývoje mravních citů a jedná často velice nepatříčně. Vytváření rozdílů v úrovni mravní vyspělosti jedinců závisí u Smitha na vlivu vnějšího prostředí, zejména na politické organizaci, právním systému a vzdělání,¹¹⁹ jejichž vývoj je ovšem podle Smitha právě tak determinován vnitřním vývojem mravních citů. Nalézáme tudíž další vztah obousměrné kauzace, jenž dává vzniknout spirálnímu pohybu, v němž právní instituce, konstituované vývojem mravního citu (a s spolu s nimi i ony formy aktivního života, které se v rámci negativních pravidel spravedlnosti rozvíjejí), formou pozitivní zpětné vazby posilují ony mravní city, které byly jejich příčinou.

Smith nicméně v duchu stoického pojetí, ale také na základě přesných pozorování dospěl k závěru, že i nepatříčné způsoby chování přispívají k celkové společenské harmonii a rozvoji civilizace. Kromě pozitivních důsledků již zmíněného sebeklamu, který vede chudého člověka k domněnce, že bohatý je o to víc šťastný než on, oč je bohatší, ukázal Smith, že rovněž jiné negativní lidské vlastnosti (také spojené se sebeklamem)¹²⁰ mohou sehrát ve svých důsledcích velmi pozitivní roli: „Domácí lidové přísloví, jež říká, že hlad má velké oči, je ... obzvláště pravdivé. Obsah lordova žaludku není nijak úměrný velikosti jeho přání a nemůže se do něj dostat víc než do žaludku nejprostšího rolníka. Zbytek je nucen rozdělit mezi ty, kteří co nejvybraněji připravují to málo, co sám spotřebuje, ty, kteří zařizují palác, v němž toto málo bude spotřebovávat, a ty, kteří udržují v pořádku všemožné cetky a tretky, jež se při takovém velkolepém hospodaření

¹¹⁹ Myšlenka vlivu prostředí na rozvoj mravní vyspělosti je v souladu se Smithovou egalitářstičko-environmentalistickou pozicí, kterou uplatnil v *Bohatství národů* při zkoumání původu dělby práce, a která mu podle správného Rothbardova postřehu zabránila vidět v nerovnosti schopností nikoliv výsledek, nýbrž přirozený předpoklad dělby práce. (Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Volume I., Edward Elgar, Cheltenham 1995, str. 442.) Rothbard má na mysli známý Smithův výrok z *Bohatství národů*, že totiž „rozdíl mezi příslušníky nejdůležitějších povolání, na příklad mezi filosofem a pouličním nosičem, není myslím dán ani tak přírodou, jako spíše obyčejem, zvykem a vzděláním“.

¹²⁰ Velmi zajímavou formou sebeklamu, kterou Smith odhalil, je nevědomé uplatnění estetického hodnocení (obdivu vůči jednotě v mnohosti) při domněle ryze utilitárním hodnocení věcí, po kterých toužíme. U většiny komplikovaných výrobků nebo zařízení je tomu tak, že potěšení nám vlastně neposkytuje jejich užitková funkce, nýbrž přiměřenost důmyslných strojů k naplňování této funkce. Jde o výsostně produktivní sebeklam, jehož prostřednictvím „neviditelná ruka“ stimuluje rozvoj technologií i lidské hmotné kultury jako takové. (Srv. TMS, IV.1.5-6) Proslulý Hegelův popis tohoto rysu působení „neviditelné ruky“ má sice obecnější charakter, avšak nedoceňuje Smithem odhalenou roli estetického hodnocení: „Proto je prostředek vyšší než konečné účely vnější účelnosti; – pluh je vzácnější, než jsou bezprostřední prožitky, které připravuje a které jsou účely. Nástroj se uchovává, zatímco bezprostřední požitky zanikají a zapomíná se na ně. Nástroje dávají člověku moc nad vnější přírodou, i když je jí ve svých účelech spíše podřízen.“ (G. W. F. Hegel, *Logika ako veda II.*, Pravda, Bratislava 1986, str. 396.)

používají; všichni tito lidé odvozují svůj díl životních potřeb z lordova přepychu a rozmarů, když by jej marně očekávali od jeho lidskosti a spravedlnosti... Bohatí ... spotřebují jen o málo víc než chudí a navzdory svému a navzdory svému přirozenému sobectví a chamtivosti, navzdory tomu, že myslí jen na vlastní pohodlí, a ačkoli jediná věc, kterou požadují od práce tisíců lidí, jež zaměstnávají, je uspokojení svých marnivých a nenasytých přání, dělají se s chudými o výsledek všech svých výtobytků. Neviditelná ruka je vede k tomu, aby se o životní potřeby dělili téměř stejně, jako kdyby země byla rozdělena mezi své obyvatele na stejné díly, a tedy bez úmyslu, bez toho, že by si toho byli vědomi, prosazují zájmy společnosti a poskytují prostředky k rozmnožování druhu.¹²¹

Tato pasáž, která zahrnuje jedinou zmínku o „neviditelné ruce“ v *Teorii mravních citů* a která je velice blízká Mandevillovu pojetí nevědomé užitečnosti „soukromých neřestí“, poukazuje na to, že i sobectví, které je velice vzdálené od „rozumného egoismu“, jímž se vyznačuje ctnost prozíravosti, jakož i od ctnosti blahovůle, je s to pod vedením „neviditelné ruky“ přispívat k všeobecnému blahu. Uplatňování těchto nepatřičných způsobů chování i mnohých jiných a ještě dalších, jimiž se vyznačuje konkurenční boj, však podle Smitha vede nezáměrně ke všeobecnému blahu jen tehdy, když všichni tito „nepatřiční“ jedinci dodržují (spolu se všemi ostatními) pravidla komutativní spravedlnosti:

„V závodění o bohatství a pocty a povýšení smí (jedinec) uhánět s takovou tvrdostí, jaké je jen schopen, a napínat každý nerv a každý sval, aby předběhl své konkurenty. Pokud by však chtěl podrazit nebo shodit na zem kohokoliv z nich, shovívavost pozorovatelů se naprosto vyčerpá. Je to porušení *fair play*, které nemohou připustit.“¹²²

Lze tudíž říci, že vývoj mravních citů, jak je Smith popisuje ve své *Teorii*, vede k ustavení všech nezbytných podmínek pro fungování kapitalismu, jak je popsán v jeho *Bohatství národů*. Výsledkem onoho vývoje je v první řadě ustavení mimosystémové institucionální podmínky k kapitalismu, kterou představují platná a vynucovaná pravidla komutativní spravedlnosti, jejichž dodržování zajišťuje, aby jak rozumný egoismus prozíravých, tak slepé sobectví, marnivost a bezohlednost „mravně nevyvinutých“ vedly ve svých nevědomých důsledcích ke zvýšení blahobytu všech. Dále je důsledkem tohoto vývoje vyzrání lidí ctnostných ve smyslu prozíravosti či hospodárnosti,¹²³ kteří pod vlivem sebeovládání a nestranného pozorovatele ve svém srdci dokáží obětovat přítomný požitek dlouhodobým cílům a realizovat tak akumulaci kapitálu; jejich cíle jsou sice egoistické, avšak způsob, jímž jich dosahují, je sám o sobě chválný. V *Bohatství národů* pak Smith ukáže, že komplementární zájmy prozíravých

¹²¹ TMS, IV. 1.10; přel. Svatava Raková.

¹²² TMS, II.ii.2.2.

¹²³ „Prozíravý člověk z TMS VI.i. je hospodárny člověk z WN II.iii.“ (D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, *ibid.*, str. 18.)

a marnivých povedou k vytvoření podmínek, v nichž se začne uplatňovat rozvinutá dělba práce. A konečně vývoj mravních citů vyúsťuje ve vyzrávání lidí blahovolných, kteří na základě svých dobrovolných charitativních snah mohou zmírnit některé negativní dopady fungování spontánního řádu trhu.

Ve vztahu k *Bohatství národu* podává tedy *Teorie mravních citů* primárně výklad konstituce omezení, která spoutávají náš egoismus a negativně vymezují hranice sféry jeho uplatňování; podává i výklad onoho sebeomezení, které transformuje primitivní egoismus v rozumný egoismus prozíravého či hospodárního člověka. V *Bohatství národů* je zase předvedeno, k jakým (nezáměrným) pozitivním důsledkům vede uplatňování egoismu všeho druhu v rámci oněch stanovených hranic. Zároveň tam Smith vytyčuje i hranice uplatňování blahovlnné dobročinnosti, která má být oddělena od ekonomické sféry: „Nikdy ještě, pokud vím, neudělali mnoho dobrého lidé, kteří předstírali, že provozují nějakou činnost pro dobro společnosti.“¹²⁴

Blahověle je tedy logicky zahrnuta i v *Bohatství národů*, třebaže z důvodu metodického vymezení předmětu zkoumání se tam explicitně objeví jen v několika málo zmínkách, které jsou přesto velmi důležité. Na druhé straně je egoismus explicitně zahrnut i do *Teorie mravních citů* jakožto všudypřítomný protitah vůči působení mravních citů, respektive jako síla, vůči které jediné se mravní city mohou uplatňovat jakožto mravní, a nikoliv pouze v roli zdroje příjemných prožitků. Z toho plyne naprostá pomýlenost tzv. *Umschwungstheorie* a pseudo-problematičnost tzv. „problému Adama Smitha“, který vznikl tím, že Smithovu morální filosofii interpretovali filosoficky a metodologicky nepřilíš podkutí ekonomové, jejichž rozhled nestačil k pochopení myšlenek Smithova univerzálního génia.

Jestliže přijmeme tezi Jeffreye Harbenera, že kapitalismus, jak jej popsal Smith, pozitivně stimuluje vývoj vnitřního, ale i vnějšího nestranného pozorovatele (což Harbener zdůvodňuje tím, že téměř nekonečný rozsah vzájemné závislosti individuí za kapitalismu stimuluje individua k neustálé výměně rolí, což zase má za následek, že lidé mají víc příležitosti podívat se na sebe ze stanoviska svého bližního),¹²⁵ můžeme říci, že dle Smithova pojetí výsledky rozvoje kapitalismu způsobují formou pozitivní zpětné vazby rozšířenou reprodukci nejen svých vnitrosystémových, nýbrž i svých mimosystémových či institucionálních podmínek. To znamená, že kromě spirálního pohybu rozšířené reprodukce, který se odehrává uvnitř sféry mravnosti, a spirálního pohybu rozšířené reprodukce probíhajícího pouze uvnitř sféry kapitalistického hospodářství, existuje ještě další spirální pohyb, který obě zdánlivě oddělené sféry spojuje v jediný organický celek.

¹²⁴ Adam Smith, *Bohatství národů*, Liberální institut, str. 398.

¹²⁵ Srv. Jeffrey Harbener, An Integration of *The Wealth of Nations* and *The Theory of Moral Sentiments*, *The Journal for Libertarian Studies*, Vol. VIII., No 2 (Summer 1987), str. 279.

Vliv kapitalismu na mravnost není ovšem tak zcela jednoznačný, jak to naznačuje Harbenerova teze; pokud totiž nevezmeme v úvahu, že vliv rozvoje tržního řádu na jeho institucionální podmínky má i charakter negativní zpětné vazby, sklouzneme ke stupidně jednostrannému tvrzení, že trhy jaksi automaticky „produkuje mravnost“. Již Hume totiž jasně viděl, že 1) tržní řád neprodukuje mravnost absolutně, *ex nihilo*, nýbrž stimuluje lidi k rozvíjení jiných druhů ctností, než tomu bylo u společnosti feudální; a že 2) tržní řád nezbytně přináší s sebou i zcela specifické nectnosti a neřesti, které se liší od typických nectností feudálního řádu. Jinými slovy, tržní řád dává nadání lidského srdce pro dobro i zlo poněkud jinou orientaci, než je tomu v předtržním společenství.¹²⁶ Sám Smith rovněž věděl o negativních zpětných vazbách, „zabudovaných“ do tržního řádu: Při svých úvahách o mentálním zmrzačení (*mental mutilation*), k němuž vede dělba práce, naznačuje, že pokud nepodnikneme určité kroky, abychom tomu zabránili, může se stát, že velké masy lidstva získají na jedné straně velký materiální blahobyt, avšak na druhé straně dojde k velkému úpadku, co se týče takových schopností lidí, jako jsou rozum, představitivost, láska k bližnímu, na nichž závisel vývojový proces vzniku mravního soudu a na němž spočívá mravní zkušenost.¹²⁷ Dobře je také známá pozdější Schumpeterova analýza negativního zpětnovazebního působení rozvoje tržního řádu na jeho podmínky a předpoklady; Schumpeter v ní přesvědčivě ukazuje, že kapitalismu vlastní utilitaristicko-racionalizační tendence se stále více univerzalizuje a vytěšňuje způsoby jednání založené na nereflektovaných tradicích a na bezprostředním citu (flagrantním dokladem oné tendence je alarmující pokles porodnosti v řadě kapitalistických zemí, který přímo ohrožuje biologickou substanci tržního řádu).

Není zde místa pro to, abychom uvažovali o krocích, které musíme vědomě podniknout k tomu, aby se zmíněné negativní zpětné vazby minimalizovaly. Zmíníme pouze jeden z nich, který bezprostředně vyplývá z toho, co bylo doposud řečeno: Jestliže dělba práce i schumpeterovská racionalizační tendence vytěšňují či dokonce mrzačí bezprostřední mravní city, pak je nutné tyto city restaurovat, rehabilitovat a posílit alespoň tím, že se lidem poskytne možnost

¹²⁶ „V nejmnostších zemích Evropy jest hlavním pramenem vynikajícího postavení bohatství rodinné neboli dědičné, opatřené tituly a znaky od panovníka. V Anglii váží se více přítomné bohatství a hojnost. Obojí způsob má své výhody a vady. Kde se ctí rod, zůstávají nečinní, chabí duchové v hrdé netečnosti, a nesní o ničem než o rodokmenech a genealogiích; lidé velkomyslní a ctižádostiví pak baží po cti a moci, věhlasu a přízni. Kde bohatství je hlavní modlou, tam panují úplatnost, prodejnost, hrabivost; kvetou pak umění, průmysl, obchod, polní hospodářství.“ (David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 85.) Harbenerova myšlenka, že kapitalismus podporuje mravnost daleko víc, než systémy založené na statusu, platí tudíž beze zbytku jen pro vztah mezi tržním řádem a komunismem, v kterémžto systému (zejména v jeho ruské modifikaci) došlo k téměř úplnému vymýcení všech společenských ctností, ať již příznačných pro feudalismus nebo pro kapitalismus.

¹²⁷ A. S. Skinner, Introduction, in: *Ess*, str. 10.

teoreticky poznat jejich roli a význam a zároveň odmítnout destruktivní intelektuální pověry, mezi něž patří např. jednoznačně antikapitalisticky zaměřený freudismus (zavrhuující stoické sebeovládání ve jménu osvobození animálního principu slasti). K realizaci tohoto úkolu je mimořádně vhodné čtení Smithovy *Teorie mravních citů* i jeho ostatních děl, v nichž bylo jednotným uplatňováním teoreticko-historické metody dosaženo tak komplexního a univerzálního poznání struktur fungování spontánního řádu, jakého později dosáhl jen Hegel ve své *Fenomenologii ducha*, jejíž vyznění však bohužel trpí Hegelovým etatismem. Univerzální záběr Smithovy díla je i stálou výzvou pro moderní ekonomy, aby co možná nejvíc věnovali svou pozornost problémům mravnosti, třebaže od málokterého z nich můžeme očekávat, že se přitom dobere takové hloubky, jakou lze nalézt ve Smithově fenomenologii mravního ducha i v dílech Smithova následovníka F. A. Hayeka.

5. NĚKOLIK POZNÁMEK KE SMITHOVÝM ÚVAHÁM O PRVOTNÍM FORMOVÁNÍ JAZYKŮ

Především je třeba konstatovat, že snad nikde ve Smithově díle nelze najít tak výstižný popis spontánní geneze komplexního řádu, sestávajícího z pravidel, jaký nalézáme právě v jeho *Úvahách o prvotním formování jazyků*: Vznikání gramatických pravidel se podle Smitha pravděpodobně, ale spíše zcela jistě dělo „bez jakéhokoliv záměru nebo předvídání ze strany těch lidí, kteří k tomu jako první dali příklad a kteří nikdy nezamýšleli ustanovit nějaké obecné pravidlo. Ono obecné pravidlo se ustanovilo nevědomě, v pomalých krocích, v důsledku oné lásky k analogii a zvukové podobnosti, která je základem pro zdaleka největší část gramatických pravidel“.¹²⁸ Jak zřejmo, podstatnou funkci ve spontánní genezi gramatických pravidel má i nezainteresovaný smysl pro krásu, na jehož neoprávněnou absenci v moderních teoriích spontánního řádu jsme upozornili výše.

Úvahy jsou zároveň exemplární ukázkou aplikace teoreticko-historické metody: je známo, že Dugald Stewart popsal charakter této metody právě na základě metodologické reflexe tohoto krátkého spisku, který Smith označoval jako svou disertaci. V souladu s vlastním tvrzením Adama Smitha vystupuje v roli nediferencovaného počátku (tj. „zárodeční buňky“) vývoje jazyka sloveso, jež vyjadřuje dění jako celek; na základě aplikace teoreticko-historické metody, sledující „život svého předmětu“ (Hegel) se pak má vysvětlit, jak se tato původní významová prajednota štěpí na podmět a přísudek a jak dále dochází k tomu, že se od obou těchto větných členů odděluje předmět; posléze je nutno prozkoumat vznik a užití všech rozličných částí jazyka a všech jejich různých modifikací, jež

¹²⁸ Adam Smith, *Úvahy o prvotním formování jazyků*, 16.

jsou nezbytné pro vyjádření všech různých kvalit a vztahů náležejících jakékoli jednotlivé události.¹²⁹ Apriorně nahlédnutelným konstantním principem lidské přirozenosti, který určuje charakter procesu významové diferenciaci, je princip, který byl později Ernstem Machem označen jako „princip ekonomie myšlení“; v souladu s tímto principem může mysl lidských jedinců, kteří nezáměrně vytvářejí gramatický řád, postupovat v rámci obecné, praktickou nutností podložené tendence vyjadřovat celostní konkrétno spojováním rozlišených abstraktních významů jen cestou nejmenšího odporu a s použitím různých „východisek z nouze“; takovým „východiskem z nouze“ je podle Smitha flektivní struktura původních jazyků. Vznik analytických jazyků, které vyjadřují abstraktní vztahy samostatnými slovy, a nikoliv již ohýbáním substantiv, adjektiv atd. a složitým časováním sloves, je také „východiskem z nouze“, k němuž je nutné sáhnout v situaci mísení jazyků.

Z toho můžeme vidět, že Smithovi jde o nejen vysvětlení diferenciacního procesu, jímž konstituoval se určitý jazyk, nýbrž i o uchopení vývojového procesu, jehož etapami jsou různé typy jazyků a jenž vrcholí ustavením jazyků analytických, které v rozlišení svých částí dospívají k nejvyššímu stupni abstrakce. Představa tohoto procesu jakožto kontinuálního vývoje předpokládá existenci univerzální logické gramatiky, tj. společné logicko-ontologické podstaty všech etnicky a (typově) odlišných jazyků. Smithův výklad geneze jazyka je proto nutno chápat v tom smyslu, že v rámci jednotlivé instance etnicky a typově konkretizovaného jazyka se vývojově ustavuje i univerzální logická gramatika či (fenomenologicky řečeno) EIDOS jazyka.

Jak ukazuje M. Foucault,¹³⁰ zkoumání univerzální gramatiky bylo obecně rozšířeným trendem ve filosofii 18. století; zároveň byla v opozici vůči Rousseauovu a Süssmilchovu názoru, že tvůrcem řeči je Bůh, rozvíjena celá řada koncepcí geneze jazyka,¹³¹ z níž k nejvýznamnějším patří kromě Smithovy koncepce celostní pojetí jazyka jakožto „organismu“, rozvinuté Wilhelmem von Humboldtem.

Význam ideje univerzální logické gramatiky dobře objasňuje Paul Johnson, známý syntetizující historik. Univerzální logická gramatika (kterou Johnson v souladu s Noamem Chomskym chápe jako vrozenou čili strukturou lidského

¹²⁹ Srv. dopis Adama Smitha Georgi Bairdovi, in: *The Correspondence of Adam Smith*, ed. E. T. Mossner, I. S. Ross, Oxford University Press 1987, str. 87-88. Smith zde mluví o tom, jak by měla být ustavena „racionální gramatika“, přičemž zamlčuje, že onen úkol již realizoval v *Úvahách*, jež vyšly 2 roky před napsáním tohoto dopisu.

¹³⁰ Michel Foucault, *Slová a věci*, Pravda, Bratislava 1987. Přes řadu zajímavých dílčích postřehů je ovšem Foucaultova interpretace vývoje evropského myšlení ve svém celku naprosto nepřijatelná. Viz J. Pavlík, *Filosofie, ekonomie a konec postmodernismu*, in: M. Hemelík, ed., *Filosofie, ekonomie, věda - Acta Oeconomica Pragensia* 3/1998, str. 75-154.

¹³¹ Kromě známých autorů, jako jsou Vico, Condillac, Herder, Harris aj. lze např. zmínit Johanna N. Tetense a jeho dílo *Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift* (1753), znovu vydané v Akademie Verlag, Berlin 1966.



genomu zprostředkovanou predispozici uplatňující se v myslích všech lidských jedinců ve všech historických obdobích) poskytuje lidskému myšlení možnost osvobodit se od determinací ze strany historicky a kulturně podmíněného okolí, zejména však od determinace ekonomické, tolik zdůrazňované dialektickými materialisty.¹³² Existence univerzální logické gramatiky jako vrozené druhové charakteristiky je z tohoto hlediska (podobně jako tomu bylo v případě Descartových vrozených idejí) podmínkou možnosti transcendence lidské mysli k objektivní pravdě, a zároveň charakteristikou, jež nás odlišuje od zvířat, která jsou beznadějně uvězněná ve svém životním prostředí. Z tohoto hlediska je zřejmé, že tím, co vnitřně propojuje Smithovo zkoumání geneze univerzální logické gramatiky a jeho teorii nezainteresovaných mravních a estetických citů, je úsilí o nalezení fundamentu pro transcensus k objektivní či dokonce absolutní pravdě, který se v každé ze zkoumaných oblastí realizuje svým specifickým způsobem. Jak se zdá, tato motivace se projevila i v jeho *Vnějšších smyslech*, v nichž se ztotožnil s Berkeleyovou „sémantickou“ či „jazykovou“ teorií percepce, v souladu s níž příslušné „znaky“ se nemusí podobat „objektům“, které označují. (Smith říká, že spojování a následnost „vnějšších“ počínů či idejí jsou jazykem, který použil „autor našeho bytí“ k tomu, aby naše chování co nejlépe přispívalo k blahu našich těl a myslí.)

Nutno však podotknout, že v pojetí Adama Smitha není univerzální logická gramatika vrozenou charakteristikou lidské mysli; vystupuje spíše jako nutný řád procesu diferenciaci významů z jejich zárodeční buňky, řízený v zásadě jednoduchými principy, které patří k apriorní výbavě každé lidské mysli. Smith implicitně předpokládá, že pro tento řád platí zákon jednoty fylogeneze a ontogeneze (čili to, že každý jedinec při nabývání schopnosti mluvit reprodukuje ve svém individuálním jazykovém vývoji nutnou následnost logických kroků, jimiž prošel historický vývoj jazyka od jeho prvopočátků). Toto Smithovo pojetí není v rozporu s nedávno učiněným závěrem, že vrozená univerzální gramatika není dílem „zázračné“ mutace, resp. dawkinsovsky řečeno „náhlou inspirací slepého hodináře řídicího evoluci“,¹³³ nýbrž důsledkem vývoje trvajících několik set milionů let, v jehož průběhu evoluce experimentovala se živočišnou kognicí.

Přes všechny tyto klady Smithova pojetí geneze jazyka nelze zamlčet, že Smith nepodal vysvětlení toho, co v jazyku nejdůležitější – nevysvětlil, jak vzniká samotný akt symbolického označování resp. odpovídající „pojmenovací funkce“ (*Nemfunktion*) naší mysli. V tomto smyslu bylo správně řečeno, že Smith jazyk jako taký předpokládá a zajímá se pouze o nutnou strukturu jeho diferenciaci.¹³⁴

Přesto však zůstávají Smithovy *Úvahy o prvotním formování jazyků* neod-

¹³² Srv. Paul Johnson, *Nepřátelé společnosti*, Rozmluvy, Řevnice 1999, str. 112.

¹³³ Srv. S. Pinker, *Survival of the clearest*, *Nature* 404 (2000), str. 441-442, R. Jackendoff, *Foundation of Language*, Oxford University Press, Oxford 2001 aj. Srv. též Vladimír Kvasnička, Jiří Pospíchal, *Evolúcia jazyka a univerzálny determinizmus*, in: Jozef Kelemen, ed., *Kognice a umělý život*, Slezská univerzita v Opavě, Opava 2003, str. 121.



myslitelným základem pro další rozvoje teorie spontánní geneze jazyka, zejména co se týče uchopení niterné, subjektivní dimenze tohoto procesu zahrnujícího formování apriorní struktury univerzální gramatiky.

Lze se domnívat, že valná část nedostatků Smithova pojetí bude eliminována, prokáže-li se platnost následujících tezí:

- 1) Spontánní vznik jazyka jakožto způsobu komunikace, pro nějž je bytostným rysem významovost, je neoddělitelný od rovněž spontánního vzniku prapůvodních mravních norem, potlačujících animalitu a vytvářejících prostor pro subjekt-objektovou diferenciaci v rodícím se vědomí polidšťujících se protosubjektů. Tato teze organicky navazuje na Smithova zkoumání, neboť, jak jsme již ukázali, transcensus k objektivní pravdě je společným vnitřním smyslem jak jeho pojetí univerzální logické gramatiky, tak i teorie nezajímavých mravních a estetických citů; kompatibilita této teze s Patočkovým pojetím spjatosti jazyka a svobody¹³⁵ je zase zprostředkována kantovskou (a nejen pouze kantovskou) koncepcí neoddělitelnosti zákona a svobody.
- 2) Původní významová prajednota, která jak ve fylogenezi tak v ontogenezi předchází oddělenému výskytu jednotlivých slov a jejich významů, je podmínkou možnosti syntézy slovních významů ve význam věty jako celku a zároveň základnou, na niž vyrůstá apriorní předvědeckého jazyka.
- 3) Proces významové diferenciaci probíhá ve společenských interakcích a jeho hnací silou je snaha eliminovat rozpory vzniklé tím, že různí jedinci se zaměřují na různé aspekty jedné a téže konkrétní situace, pro niž existuje jen jedno jméno; při uchopení struktury tohoto procesu lze vhodně využít Hegelovu tematizaci procesu spontánní diferenciaci absolutna do vzájemně protikladných kategorií, jejichž protikladnost se překonává syntézou.
- 4) Biologický (tj. vrozený, resp. strukturou lidského genomu zprostřed-

¹³⁴ Srv. Srv. J. C. Bryce, Introduction, in: *LRBL*, str. 26. Smithovi by se ovšem nemělo vyčítat, že neoprávněně předpokládá, že spojení nových „jednotlivých případů“ pojmenovávané věci se „jménem odpovídající ideje“ probíhá vždy neproblematicky; jak se zdá, Smith ve své anticipaci fenomenologie implicitně věřil, že udělené jméno se vztahuje nikoliv na pojmenovávanou věc jakožto jednotlivinu, nýbrž na její EIDOS (což je ostatně jediné možné řešení problému). Neobstojí ani námitka, že vysoce rozvinutá a specializovaná latina není vhodným materiálem pro zkoumání prvotního formování jazyka: Smith by mohl odpovědět, že svého bohatého rozvinutí dosáhla latina postupně, důsledným aplikováním výše zmíněné ekonomie myšlení, přičemž byla jen málo rušena tendencí k utváření analytického jazyka (neboť se formovala pouze mísením etrusčtiny a řečtiny). (Viz W. P. D. Wightman, Adam Smith and the History of Ideas, in: *Ess*, str. 54.)

¹³⁵ Jan Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Československý spisovatel, Praha 1992, str. 124-161. Viz též Ján Pavlík, On the Origin of Language, in: R. Casati, G. White, eds., *Philosophy and the Cognitive Sciences*, Kirchberg am Wechsel 1993, ss. 403-407.

kovaný a neuronovými sítěmi realizovaný) základ univerzální logické gramatiky je nutné chápat nikoliv jako kompletní „teorii“ jazyka, nýbrž jako relativně jednoduchý a abstraktní princip diferenciacie založený ve svém uplatňování na schopnosti lidské (ale také zvířecí) mysli uvádět perceptu do abstraktně-formálních vztahů (např. typu trojčlenky) v souladu s určitými pravidly, známá pod jménem „prvotnost abstraktního“, resp. pod názvem „gestalt“. Jedině konstantnost a výlučnost tohoto jediného základního principu vytváření konkrétních gramatických pravidel může být zárukou vnitřní významové souvislosti jazyka, vzniklého jeho působením.¹³⁶

- 5) Arbitrární přiřazování významů výrazům na bázi konvence¹³⁷ není v rámci teorie spontánní geneze jazyka vyloučeno; je pouze odsunuto do relativně pozdní fáze vývoje jazyka, která se vyznačuje tím, že lidé jsou s to reflektovat (tj. pojmenovat) samotný jazyk, což je spojeno s imperativním vědomím, že každá entita musí mít své jméno.¹³⁸

Jak patrně, Smithovy *Úvahy o prvotním formování jazyků* vyvolávají daleko víc než jeho *Teorie mravních citů* či *Bohatství národů* potřebu vyrovnat se s jeho myšlenkovými podněty a nalézt řešení problémů, které v nich skotský filosof rozevřel. Je to proto, že jde o zdaleka nejvýznamnější a nejtěžší problémy, před nimiž stojí současná věda a filosofie.

¹³⁶ „...právě tak jako vývoj křídel je zjevně jediným způsobem, jímž se organismy mohou stát schopnými letu“ je možné, „že i k rozvoji hláskové řeči vede v podstatě jen jedna cesta, takže ani existence jistých společných znaků, jež jsou vlastní všem jazykům, sama nedokazuje, že musí být vyvolány vrozenými kvalitami“. (F. A. Hayek, *Osudná domýšlivost*, str. 22.)

¹³⁷ Srv. Ferdinand de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky*, Odeon, Praha 1989, str. 140 (tvrzení o principiální arbitrarnosti znaku).

¹³⁸ K podrobnější argumentaci ve prospěch platnosti některých těchto tezí viz Ján Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*, str. 494-515 a 620-672.

REJSTŘÍK

K TEORII MRAVNÍCH CITŮ

A

Accursius, Franciscus 194
Acton, H. B. 187
Addison Joseph 134, 202
Aemilius Paulus 57
Ajax, syn Telamóna 299
Alexandr Veliký 262, 266, 300
Anna, královna 240
Antigonos 300
Antimachos 265
Antipatros 266
Apollónios z Tyru 300-1
Aristeidés 79
Aristippos z Kyrény 223, 310
Aristodámos 299
Aristomenés 299
Aristotelés 201, 214, 224,
269-70, 286-91, 298,
314, 350, 361
Arria 302
Arundelu, Thomas Howard,
druhý hrabě z 268
Athénaios 266
Attila 265
Augustin, *svatý* 352
Augustus 300
Autorita – svědomí 140, 164
– toryovský princip
autority 243
Avidius Cassius 247

B

Barbeyrac, Jean 352
Básníci – povaha básníků 133
Berkeley, George 140
Birch, Thomas 252
Biron, *vévoda*, Charles de Gontaut 51
Bohatý – a chudý 152
– sobectví bohatých 188
– úcta k bohatství a moci 52,
61-3, 147, 264, 310
Boileau (Nicolas Boileau-Despréaux)
134, 261
Bolest – tělesná bolest a účast 6-12,
20, 27-9, 46, 59, 147, 158, 209,
257, 291, 304, 310-11, 314, 322,
336 (*viz též Potěšení*)
Borgia, Cesare 225
Brissenden, R. F. 93
Buffier, Claude 202
Bůh – boží moudrost 116, 291
– jako Soudce světa 99, 171
– v křesťanské doktríně 172
– ve stoické teorii 158
Butler, Joseph, *biskup* 10, 45, 166
Butler, Samuel 202
Byng, John, *admirál* 195
C
Cadell, Thomas 241

Caesar, Julius 20, 64-5, 110, 263-5,
301, 307
Calas, Jean 129-30
Cambridžští platónikové 317
Camillus, Marcus Furius 79
Catilina 253, 264, 355
Cato, Marcus Porcius Mladší
Uticensis 264, 301-2
Cato, Marcus Porcius Starší
Censorius 211, 239
Cicero 65, 136, 211-2, 243, 253-5,
264-5, 290, 297, 301, 307, 310,
323, 350, 352, 360-1
Cíl – a prostředky 82, 170, 286
– přírody 82, 95, 170
Cineas 153
Cit (city) – jako princip schvalování
333, 341-5
– mravní, ovlivněné zvykem
199, 205
– zkaženost mravních citů 61
Clarendonu, Edward Hyde, *první*
hrabě z 254
Clarke, Samuel 281, 308
Claudius, císař 65
Colman, George 133
Condé, Louis II. Bourbonský, *princ* 263
Corellius, Rufus 302
Corneille, Pierre 202
Cowley, Abraham 30
Crassus, Lucius Licinius 212
Crassus, Marcus Licinius 254-5
Ctižádnost 52, 58, 175, 286
Ctnost – a moudrost, na rozdíl od
bohatství a moci 62
– a odměna 168
– jako dobročinnost (zároveň
blahověule) 88, 275, 285, 316-9
– jako patřičnost 285-6, 291,
308, 320
– jako prozíravost 193, 224,
275, 287, 310, 321-2

– láskyhodná na rozdíl
od úctyhodné 20
– přirozená, na rozdíl
od umělé, u Huma, 20, 321
– tři teorie ctností, 285, 320
– u Aristotela, 289-90, 314
– u Epikúra, 314
– u Hutchesona, 281, 319
– u Platóna, 287, 290, 314
– ve stoické teorii, 290, 314

Cudnost 327, 353, 355, 359
Cudworth, Ralph 317, 337-8
Curtius Rufus, Quintus 262
Čingischán 265

D

d'Alembert, Jean Baptiste le Rond
134-5, 241
d'Avaux, *hrabě*,
Claude de Mesmes 240
Davila, Enrico 254
de Lauzun, *hrabě* 152
de Retz, *kardinál* 60, 176, 240, 301-2
de Richelieu, *kardinál* 176
de Santeul, Jean 261
de Sully, Maximilien
de Béthune, *vévoda* 63
de Turenne, Henri 263
Démétrios Kynik 293
Démostenés 253
Descartes, René 328
Děti – a rodiče 38, 89, 146
– důvěřivost dětí 356
Digby, George, *druhý hrabě* z *Bristolu* 254
Diogenés Laertios 290, 300-1, 310
Divoši 209
Dobročinnost – a spravedlnost 85
– a vděčnost 80
– vůči jednotlivcům 229
– vůči společností 229
(Viz též *Šlechtnost*)

Dokonalost – boží 138, 316
 – lidské povahy 21, 166, 170, 292
 – politiky a práva 189, 244
 – ve stoické teorii 291

Domitianus 303

Dryden, John 153, 202

Du Bos, Jean-Baptiste 211

Duchovenstvo 355 (*Viz též Mniši*)

E

Eckstein, W. 45, 88, 96, 111, 202, 208, 243, 293, 302

Egoismus 6, 10 (*Viz též Sebeláska*)

Eklekticismus 316

Emoce – a sebeovládání 210

– sobecké 306

– tělesná 27, 349

– vznikající z představitosti 27, 30

– zaujatost emocí 14

Epafrodítos 303

Epiktétos 145, 147, 292-3, 296, 303, 316

Epikúrejská škola 224

Epikúros 310-14, 323

Etika – křesťanská, 20

– teorie etiky, 350-1

Eumenés 300

Eurípídés 28, 300

Evžen Savojský, princ 263

Expilly, Jean-Joseph, abbé 240

F

Filip I. Kastilský 154

Filippos II. Makedonský 223, 253, 266

Filopimén 300

Filotás 266

Filosofie – na rozdíl od přírody 165

Fontenelle 134

Frakce, klika 134

Francouzská revoluce 239, 241

Fridrich Veliký 59, 263

G

Gellius, Aulus 303

Gracchus, Gaius 212

Gracchus, Tiberius Sempronius 212

Gray, Thomas 132-3, 147

Grotius, Hugo 96, 288, 361

Gustav Adolf 263

H

Halsband, R. 133

Hamlet 270

Hana viz Chvála 103

Hannibal 79

Hésiodos 31

Hobbes, Thomas 10, 334, 337-8

Home, Henry viz Kames 88, 93, 132, 166

Homér 134, 139, 254, 299

Horatius 30, 133, 201

Houbraken, Jacobus 252

Houdar de la Motte, Antoine 134

Hume, David 17, 20, 45, 48, 54, 88, 96, 122, 140-2, 147, 183, 192, 256, 281, 299, 302, 321, 339, 346

Hutcheson, Francis 20, 45, 142, 159, 160, 166, 281, 317-19, 339, 341-2, 352

CH

Chalmers, George 239

Charisius, Flavius Sosipater 307

Chrýsippos 147, 306

Chudý 61-3, 143, 188, 236 (*Viz též Bohatý*)

Chvála a chvályhodnost
(a hana a provinilost) 22, 89,
 103, 16, 122, 124-8, 130-7

I

Indukce – zdroj mravních pravidel
 338-9

Iustinianus 114

J

Jakub I. 76, 189, 252

Jakub II. 55

Jednotlivec 9, 97, 188, 191-3, 219, 227,
 230, 308

Ješitnost 54, 125, 136, 253, 268-9, 324-7

Jindřich IV. 51

Johana Kastilská 154

Johnson, Samuel 133

Jupiter 166, 188, 293-4, 304

K

Kallisthenés 266

Kames, Henry Home, lord,
viz Home, Henry

Karel I. 54-5

Karel II. 205

Karel V., císař 154

Kateřina Medicejská 254

Kazuistika 351-4, 360

Kelsus 303

Kleanthés 306

Kleitós 265-6

Kleomenés 299-300

Klid 21, 31, 63-4, 93, 138, 146,
 149, 152-5, 162, 168, 177,
 185, 188, 209, 240, 257, 298,
 312, 323

Koser R., 59

Krásá viz Estetika 191, 199, 202-3,
 255, 294, 304, 314, 342

Křesťanství 20, 173, 316

(Viz též Náboženství)

Kyrénská škola 223, 310

L

La Fontaine 134

La Placette, Jean 352

La Rochefoucauld d'Anville, Louis
Alexandre, vévoda 323

La Rochefoucauld, François, vévoda
 323

Lactantius, Firmianus 301

Laelius, Gaius Maior 211

Laelius, Gaius Minor Sapiens 211

Láska – ke své zemi 239, 241

– **La Rochefoucauld**
 o lásce 58

– **mezi pohlavími** 31

– **v křesťanské etice** 146

– **v rodině** 39, 146

Lectures

on Jurisprudence (LJ) 96, 243

Lectures on Rhetoric and Belles

Lettres (LRBL) 60

Lemery, Nicolas, 134

Lidskost 21, 39-40, 97, 111, 142, 155-6,
 173, 194, 209, 322, 343 *(Viz též*
Dobročinnost)

Lítost 5, 6, 8, 39, 45, 59, 259

Lloyd Robert 133

Locke, John 254, 342

Lucullus, Lucius Licinius 109, 112

Ludvík IV. 55, 152, 240

Ludvík XIII. 63

Lúkiános 300-1

Lýsandros 254-5

M

Macfie, A. L. 6, 188

Mackenzie, sir George 111

Machiavelli, Nicolo 225
Majetek 92, 147, 156, 169, 187, 312, 318
Malebranche, Nicolas 159
Mandeville, Bernard 10, 136, 186-7, 323-4, 326-8, 334
Marana, Giovanni Paolo 106
Marcellus, Marcus Claudius 64-5
Marcus Aurelius 246, 316
Marlborough, John Churchill, první vévoda z 240, 263
Mason, William 133
Massillon, Jean Baptiste, biskup clermontský 139, 171
Matematikové, povaha 121-122
Milton, John 132, 299
Mithradatés 109
Mniši 139 (*Viz též Duchovenstvo*)
Móda 199-202, 205 (*Viz též Zvyk*)
Molière 134
More, Henry 317
More, sir Thomas 252
Motiv – jednání, obecně 164, 316
 – jeho schvalování, na rozdíl od schvalování výsledku 75
 – mravní 136
Moudrost – a ctnost, na rozdíl od bohatství a moci 35, 61-2, 224, 236
 – ve stoické teorii, 35, 306
Mravní city viz *City*
Mravní pravidla viz *Pravidla*
Mravní smysl viz *Smysl*

N

Náboženství 99, 117, 166, 172-3, 263
 (*Viz též Křesťanství, Teologie, Náhoda*) 115
Náklonnost = navyklá sympatie 231-7
Necker, Jacques 240

Nedbalost 112-14
Nero 80, 293, 303
Nestranný pozorovatel – jako teorie svědomí 121
 – o obdivování se sobě 142, 151
 – o sebeovládání 22
 – představa člověka v srdci 140, 151, 223, 275, 303
Neviditelná ruka 187-8
Nevinnost – zraněná, 130
Nevole – a trest, 70, 72, 88, 112
 – a účast, 33, 74, 76-81
 – příčiny a podmínky, 107, 115
Newton, sir Isaac 133
Novoplatónismus 316
Novorozenci – pohození 213

O

Občan – a dobrý občan 240-1
 – občan světa 145
Obdiv 10,13, 16-8, 124
 – k bohatství a moci 61-4
 – k úspěchu 264-5
Odměna 15, 54, 67, 69, 70, 72, 77, 87, 93, 123, 170, 281, 309, 333 (*Viz též Trest*)
Odplata 36, 81, 90, 105, 107, 174, 205, 254
Odysseus 254-5
Órigenés 303
Otway, Thomas 31, 117
Ovidius 30

P

Paetus, Caecina 302
Parmenidés 265
Parmenión 266
Pascal, Blaise 144

- Patříčnost – a krása** 122
 – a účast 79
 – a zásluha 161
 – jako vysvětlení ctnosti
 obecně 285-7, 289, 309
 – na rozdíl od důstojnosti 21,
 257
 – předpokládá prostřednost
 emoce 25, 255
- Pausaniás** 299
- Perrault, Charles** 134
- Persaeus** 300
- Petr Veliký** 189, 223
- Petrarca** 30
- Píle** 175
- Pindaros** 31
- Platón** 214, 224, 243-4, 263, 265, 286-
 90, 298, 314, 316, 361
- Platonikové – cambridžští** 317
 – pozdní, 316
- Plinius Mladší** 302
- Plútarchos** 57, 153, 239, 243, 266, 299,
 300
- Pocit viz Cit** 11-2, 311, 339, 345, 357
- Pohodlí (a nepohodlí)** 183-4
- Policie** 1, 113, 361
- Pompeius** 65, 109, 264
- Pope, Alexander** 132, 134, 202, 305
- Postavení, rozdíl** 52, 54, 61, 185, 195,
 221, 264
- Potěšení (a bolest) – a schvalování**
 319
 – Epikúros o potěšení 314
 – potěšení z užitečnosti 183,
 192
- Pověřivost** 354
- Povinnost – a náboženství** 166, 171
 – a obecná pravidla 164-5
 – smysl pro povinnost 119,
 164, 173-4, 179
 – ve stoické teorii 297
- Pradon, Nicolas** 132
- Pravděpodobnost** 129, 313, 323
- Pravdomluvnost** 356-7
- Pravidla, mravní – a smysl pro
 povinnost** 166
 – a zákony boží 165
 – dosažená pomocí indukce
 338
 – přesná, na rozdíl od
 uvolněných 349
- Právní věda** 351-2, 362 (*Viz též
 Lectures on Jurisprudence (LJ)*)
- Právo – a obecná pravidla** 164
 – a obecné principy 361
 – dokonalý systém 360
 – filosofie práva 361
 – mezinárodní 239, 361
 – národů 157
 – skotské 110, 113
 – starověké 106
 – válečné 98
- Price, Richard** 239-41
- Priscianus Caesariensis** 307
- Prostředky – a cíl** 95, 170, 286
 – a zdrženlivost 27
 – ctnost 193, 221, 275, 285, 310
 – dokonalá, na rozdíl od
 druhořadé 224, 251
 – chladná úcta -i 224
 – jako podstata ctnosti 310,
 320
 – u Epikúra 224
 – u Platóna 287-8
- Představivost – a krása** 22, 199, 205
 – a účast 74, 79
 – a zvyková spojitost 30, 204
 – emoce vznikající
 z představivosti 5, 7, 27-30,
 33, 81
- Příroda – na rozdíl od filosofie** 307
 – pouze doporučuje
 dobročinnost 94
 – příroda nás šidí 187

- působí úsporně 341
- těší ji dobročinnost 94, 238
- těší ji odplata 74, 90
- těší ji pravidla, která ona sama nedodrží 170
- těší ji sebezáchova 82
- učí principy mravního soudu 18
- učí, že mravní pravidla jsou zákony boží 166
- ve stoické teorii 291
- vede nás k obdivu bohatých a mocných 54
- Přirozené** – city = zvyková účast 151, 160, 170
 - náboženství 172
 - právní teorie 229, 360
 - události, na rozdíl od přirozených citů 169
- Pud sebezáchovy** 320, 337
- Pufendorf, Samuel** 334, 352
- Pýcha** 259, 266, 268-70
- Pyrros** 153
- Pýthagorás** 316
- Pýthagorovci** 287

- Q**
- Quinault, Philippe** 134
- Quintilianus** 201

- R**
- Racine, Jean** 31, 132, 134, 146, 201-2
- Rae, John** 133, 147, 208, 324
- Raleigh, sir Walter** 252
- Regulus, Marcus Atilius** 301
- Riccoboni, Marie-Jeanne** 147
- Richardson, Samuel** 146-7
- Robertson, William** 154
- Rousseau, Jean-Baptiste** 187
- Rousseau, Jean-Jacques** 202
- Rovnost** 96, 187, 113, 343
- Rozdíly tříd** 203
 - (Viz též *Postavení*)
- Russell, William, lord** 252

- S**
- Sallustius** 20, 202
- Scipio Aemilianus Africanus Minor Numantinus, Publius Cornelius** 211
- Scipio Africanus Maior, Publius Cornelius** 79, 211
- Scipio Nasica Corculum, Publius Cornelius** 239
- Sebehodnocení** 266-7
- Sebeklam** 159-60
- Sebeláska** 10, 92, 107, 142, 159-60, 162, 281, 290, 319-20, 324, 333-6, 341
- Sebeovládání** 249
 - dodává lesk všem ostatním ctnostem 254-5
 - mezi ctnostmi 20-2, 155, 224, 277
 - v prozíravosti 193
- Sebevražda** 299, 302-3
- Seneca** 49, 293, 302, 302, 316
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, první hrabě z 254**
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, třetí hrabě z 308**
- Scholastikové** 286, 288
- Schvalování (a nesouhlas)**
 - Humův systém 346
 - Hutchesonův systém 341-2
 - princip 191, 331
 - sebe sama 121, 147, 267, 319
 - Smithův systém 346
 - založené na citu 341
 - založené na rozumu 337
 - založené na sebelásce 334

- Sidney, Algernon** 252
- Simson, Robert** 133
- Situace** – určuje účast ze strany pozorovatele, 5-8, 16
- Skupiny a společnosti** 241, 243, 245
- Sliby** 352-4
- Smith, Adam** – návštěva Francie 147
- práce, klíč ke zkratkám 96
 - profesor v Glasgowě 317
 - přednášky o etice 281
 - přednášky v Edinburghu 88
 - student v Glasgowě 133, 317
- jednotlivé práce viz EPS, LJ, LRBL, TMS, WN
- Smith, John** 317
- Smysl** – mravní, 160, 166-7, 281, 341-2, 345
- pro patřičnost 3, 69, 79, 146, 171, 194, 258, 275
 - pro povinnost 119, 164, 171, 173-4, 178-9
 - pro záslušnost 67, 69, 79-81, 108
- Viz též Cit, Svědomí
- Sobectví** 188, 317
- Sofoklés** 28, 117
- Sókratés** 223, 252, 263, 265, 300, 313
- Solón** 243, 255
- Soucít** viz *Lítost* 5-8, 10, 33, 38, 40, 147
- Southerne, Thomas** 117
- Southwell, Edward** 317
- Společnost** – a dobročinnost 94, 238
- a spravedlnost 94-5
 - a užitečnost 94
 - jako šachovnice 244
 - na rozdíl od jednotlivců 188
 - nebo pořádek, ve státě 236-7
 - stabilita společnosti 241
 - zrcadlem pro sebehodnocení 122
- Spravedlnost** – a dobročinnost 85
- a prozíravost 62, 251
 - a přirozené právo 361
 - a trest 90, 288
 - a užitečnost 97
 - a zásluha 91
 - boží 99
 - mezi ctnostmi 88, 176, 287, 313, 351
 - na rozdíl od policie 361
 - pravidla spravedlnosti 62, 89-90, 116, 157, 224, 254, 338, 349-56, 360-1
 - různé významy spravedlnosti 287
 - u Aristotela 288, 361
 - u Platona 287-8, 361
(Viz též *Právo, Zákony*)
- Stát nebo svrchovanost** 195, 241-4
- Stein, P. G.** 194
- Stoikové** – o apatii 146
- o ctnosti jako přiměřenosti 291
 - o dokonalosti přírody 35
 - o moudrém člověku 151, 297, 306, 322
 - o sebevraždě 296-7
 - o štěstí 145, 151-2, 298
 - o životě jako hře 295
 - obecně o etice 145
 - paradoxy stoiků 305
- Stroj** – krása stroje 196, 346
- společnost jako stroj 190, 334
 - vesmír jako stroj 16, 246
- Stroj** (Viz též *Systém*)
- Střídmost** 222, 243, 255
- Sulpicius Rufus, Publius** 212
- Svědomí** – a kazuistika 355, 359

- a schvalování 140, 345
 - autorita svědomí 140
 - jako nestranný pozorovatel 142
 - výčitky svědomí 91-3, 128
 - Swift Jonathan** 202, 223
 - Sympatie – a lidskost** 194
 - a patřičnost 155
 - a sobectví 335
 - na rozdíl od schvalování 14
 - přímá a nepřímá 79-80
 - s mrtvým 50
 - s nevolí 75, 80
 - s rodinou 232
 - s tělesnými vášněmi 26
 - s vděčností 73, 75
 - se žalem a s radostí, v protikladu 7, 11, 45
 - u Huma 16, 96, 346
 - vzniká z pohledu na situaci 7
 - základní pojem Smithovy teorie 6, 16
 - zdvojnásobená 38
 - Systém – právní** 243, 360
 - vesmír jako systém 304
 - vlády 242
 - Systémový – duch** 241-2
 - Šlechtnost – a veřejný duch** 194
 - a vlastní zájem 194
(*Viz též Dobročinnost*)
 - Štěstí (a neštěstí)** 7-9, 38, 71, 188, 217, 219, 227, 275, 285, 306, 312, 318-26
- T**
- Tacitus** 202
 - Themistoklés** 79, 254-5
 - Theobald, Lewis** 132
 - Thérámenés** 300
 - Thomson, James** 144
 - Thúkýdidés** 300
 - Tibullus** 31
 - Tigranés** 112
 - Timoleon** 79
 - Tímotheus** 300
 - Toryovský princip autority** 243
 - Tragédie** 28, 33, 54, 233, 236
 - Trest** 15, 59, 60, 67, 69, 70-5, 90, 98, 111, 170, 196, 211, 300, 321, 351, 355-6
- U**
- Umírněnost** 287
 - Ústava** 214, 241, 286-7, 360
 - Užitečnost**
 - a krása 183, 191-2, 196, 251, 334, 345
 - a trest 34
 - a věda 17, 193
 - ctností 312, 321, 346
 - společností 94
 - u Huma 183, 192
 - vlády 191
- V**
- Vděčnost – a dobročinnost** 81, 87, 235
 - a smysl pro povinnost 87, 176
 - a smysl pro zásluhy 30
 - příčiny a podmínky 73
 - Velezrada** 110
 - Velkomyslnost** 49, 118
 - Venuše** 263
 - Vertue, George** 252
 - Vespasianus** 293
 - Vilém Oranžský** 240
 - Vlastní zájem viz Sebeláska**
 - Vnímání, ve srovnání s mravním soudem** 281
 - Vojáci** 246
 - Voltaire** 55, 129, 132, 139, 146, 178, 201-2, 223, 237

Vražda 92, 113, 129, 161, 213, 225, 307

Vulcacius Gallicanus 247

Výčitky svědomí 91, 93, 128-9, 355

Vzdělání 143, 165, 205, 271,
295, 354, 356

W

Walker, D. M. 111

Wedderburn, Alexander, první hrabě
z Rosslynu 299

WN 1, 6, 188, 221, 240

Wollaston, William 308

X

Xenofón 313

Z

Zájem 253, 258, 318, 335

(Viz též Sebeláska, Užitečnost)

Zákony – a přirozené právo 360-1

– **boží** 26, 164, 166-7

– **spravedlnosti** 90, 92, 95, 157

– **civilní správy** 337

– **policie** 361

Záměr 103

Zásluha (a provinění)

– **a sebeobdiv** 131, 262

– **a vděčnost** 83

– **a záměr** 108

Závist 40-1, 256

Zénón z Kitia 147, 286, 290, 300-1,
306, 314

Zlepšování našich podmínek 52

Zvyk a móda

– **vliv na estetiku** 199-204

– **vliv na mravní city** 205-14





ADAM SMITH (1723 – 1790), skotský ekonom a filozof, profesor a rektor glasgowské univerzity, patří do galerie osobností, jimž plným právem přísluší označení „zakladatel a průkopník“. Jeho dílo je jedním z pilířů ekonomické vědy a filozofie, jeho vědecké ideje jsou východiskem poznání problematiky soudobého světa. Přes odstup více než dvou století je Smithovo učení stálým zdrojem inspirace a zaslouží, aby bylo trvalou součástí vzdělání. Zpřístupnění jeho stěžejního filozofického spisu *Teorie mravních citů* je proto nanejvýš záslužným činem.

VYSOKÁ ŠKOLA FINANČNÍ A SPRÁVNÍ, o.p.s., považuje za čest přihlásit se k odkazu Adama Smitha a připojit své jméno k vydání tohoto díla. Ač sama je institucí dosud mladou, s tradicí teprve pětiletou, má ambiciózní cíl – rozšířit možnosti a obzory vzdělání tak, aby odpovídalo současným ekonomickým a společenským potřebám a zároveň otvíralo perspektivy dalšího vývoje. Škola se za podpory svých partnerů zaměřila na kvalitní obsah poskytovaného vzdělání a na progresivní metody výuky a díky tomu se záhy stala školou studenty vyhledávanou; v současnosti je největší soukromou vysokou školou v České republice. Nabízí bakalářské i navazující magisterské studium, její pedagogický sbor tvoří renomovaní a zkušení odborníci z domova i zahraničí, značným obohacením jsou plodné kontakty a spolupráce se zahraničními vzdělávacími institucemi.

Mimo pedagogickou činnost věnuje škola značnou pozornost vědeckému výzkumu, vlastnímu i sdílenému ve spolupráci v oblasti grantových programů. Podílí se na výzkumných projektech s mezinárodní účastí v rámci Evropské unie a programu Phare. Organizuje vědecké konference s mezinárodní účastí, které se zabývají aktuálními tématy současné ekonomiky, státní správy a efektivnosti a organizace vzdělávacího procesu. Vyvíjí též vlastní nakladatelskou činnost.

Tak jako dílo Adama Smitha je svým obsahem průkopnické, je i snahou Vysoké školy finanční a správní působit průkopnický v prostoru vzdělávání. Současnost je plná problémů, které nelze řešit bez kvalitního vzdělání. Na mnohé z nich najdeme odpověď již ve Smithově učení. Klasika se zde snoubí s dneškem i s budoucností.

Bohuslava Šenkýřová
generální ředitelka
Vysoké školy finanční a správní



Pro ČESKÝ TELECOM, a. s., společnost, která výrazným způsobem přispívá k rozvoji jednoho z nejdynamičtějších odvětví současnosti zaměřeného na rychlé, kvalitní a svobodné zprostředkování informací, je ctí podporovat projekt, na jehož počátku byla iniciativa Liberálního institutu a jehož výsledkem je vydání této výjimečné knihy.

FRIEDRICH-NAUMANN-STIFTUNG jako nadace pro liberální politiku oceňuje a podporuje tento ediční počin Liberálního institutu. Zpřístupnění díla Adama Smitha široké odborné i laické veřejnosti vydáním českého překladu jeho *Teorie mravních citů* je význačným přínosem k rozvoji liberálního myšlení v České republice i pochopení teoretických základů klasického liberalismu. Právě vzdělávání a výchova občanů v liberálních idejích a postojích je hlavním posláním Friedrich-Naumann-Stiftung.

PLZEŇSKÝ PRAZDROJ, a.s. si považuje za čest podpořit české vydání knihy Adama Smitha „*Teorie mravních citů*“.

Dlouhodobý mezinárodní úspěch celé společnosti Plzeňský Prazdroj, její prosperita na straně jedné a na straně druhé celá řada projektů přispívajících ke zlepšení životní úrovně regionů v nichž Plzeňský Prazdroj působí, dokazují do dnešní doby platnost slov Adama Smitha: "How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature which interest him in the fortune of others and render their happiness necessary to him though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it." (*The Theory of Moral Sentiments, Adam Smith*)

