

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

TEORIE MRAVNÍCH CITŮ A ODKAZ ADAMA SMITHE  
V SOUČASNÉ FILOSOFII

Vedoucí práce: Doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Autor práce: Bc. Tereza Bukáčková

Studijní obor: Filozofie

Forma studia: prezenční

Ročník: třetí

2017

Prohlašuji, že jsem svoji diplomovou práci vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

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

31. 3. 2017

Tereza Bukáčková

Děkuji panu docentu Tomáši Machulovi, Ph.D., Th.D. za odborné vedení práce a vstřícný a lidský přístup, jenž mě spolu s jeho moudrostí vždy naplňuje přirozeným respektem.

Dále chci poděkovat své mamince za její bezpodmínečnou podporu, laskavost a osvěžující smysl pro humor.

# Obsah

1 Úvod.....	6
2 Adam Smith a jeho dílo.....	8
2.1 Život a metoda.....	8
2.2 Smithova <i>Teorie mravních citů</i> .....	11
2.2.1 Jedinec a jeho mravní city.....	11
2.2.1.1 O sympatii a jejím vlivu na člověka.....	11
2.2.1.2 Jak dospíváme k soudům (ne)patřičnosti a k souladu emocí.....	13
2.2.1.3 Láskyhodné a úctyhodné ctnosti.....	14
2.2.1.4 Patřičnost u emocí vzešlých z tělesných tužeb a z představivosti.....	15
2.2.1.5 Nespolečenské, společenské a sobecké emoce.....	17
2.2.1.6 Ovlivnění sympatie a citů společenským postavením.....	19
2.2.2 Jedinec s mravními city jako člen společnosti.....	20
2.2.2.1 Odměna a trest jako důsledek zásluhy a provinění.....	20
2.2.2.2 Dobročinnost, spravedlnost a upřednostňování sebe sama.....	21
2.2.2.3 Užitečnost a účelovost našich citů.....	23
2.2.2.4 Vliv náhody na hodnocení jednání a nesrovnalost citů.....	24
2.2.3 Důsledky nestranného pozorovatele a tvorba mravních zásad.....	26
2.2.3.1 Sebechvála a sebeodsouzení.....	26
2.2.3.2 Autorita svědomí a podstata sebeovládání.....	28
2.2.3.3 Soudy vlastních činů a povaha mravních pravidel.....	30
2.2.3.4 Vztah náboženství a mravních zásad.....	31
2.2.3.5 Faktor užitečnosti při tvorbě mravních norem a při prozíravosti.....	33
2.2.3.6 Působení zvyků a trendů.....	35
2.2.4 Povaha ctností.....	37
2.2.4.1 O ctnostech prozíravosti a spravedlnosti jakožto ctnostech.....	37
2.2.4.2 Sympatie ke společnosti, univerzální blahovůle a plán Přírody.....	39
2.2.4.3 Sebeovládání jako nejvyšší ctnost.....	41
2.3 „Problém Adama Smithe“.....	42
2.3.1 Ošidný pojem „sebelásky“.....	43

3 Smithovo dědictví v kontextu teoretické ekonomie.....	46
3.1 Vztah <i>Teorie mravních citů a Bohatství národů</i> .....	46
3.2 Teorie spontánního řádu.....	48
3.2.1 Spontánní řád ve Smithově díle.....	48
3.2.1.1 Kořeny kapitalismu u Smithe.....	49
3.2.1.2 Geneze mravních pravidel v rámci spontánního řádu.....	51
3.2.1.3 Spojující řetěz v podobě „neviditelné ruky“.....	51
3.2.2 Hayekova spontaneita katallaktických pravidel.....	52
3.3 Smith zastáncem laissez-faire?.....	55
4 Sentimentalismus tehdy a nyní z hlediska politické filosofie.....	57
4.1 Debata o reflektivní autonomii.....	57
4.1.1 Kritika sentimentalistického pojetí.....	58
4.1.2 Odpověď na kritiku.....	60
4.1.3 Smithův klasický liberalismus.....	63
4.2 Uplatnění sentimentalismu v dnešním světě.....	64
4.2.1 Sentimentalistické konkluze v empirických vědách.....	65
4.2.2 Emoce a city ve vztahu k demokratickým hodnotám.....	66
5 Závěr.....	69
Seznam literatury a internetových zdrojů.....	73
Abstrakt.....	76
Abstract.....	77

# 1 Úvod

Jak je známo, ve filosofické tradici kontinentální Evropy je racionalistický způsob uvažování zakořeněn už v dílech Platónových a v porovnání s empirismem je racionalismus v novověku v našem prostředí vlivnější. Po epoše středověku, v níž se „myslительství“ odehrávalo víceméně pouze v klášterním a akademickém prostředí, nastoupilo osvícenství, jehož charakteristický přístup spočívá ve snaze vysvětlit principy lidského bytí, myšlení a chování nikoli z entit člověku vnějších, nýbrž z člověka samotného (transcendentní vs. transcendentální). Učení Immanuela Kanta (v jeho pozdní a vlivnější fázi) favorizovalo rozum jako svrchovanou mohutnost lidského ducha a mnoho filosofů, jimiž se inspiroval, bychom dnes zařadili spíše na opačný konec pomyslného filosofického spektra.

V této práci se zaměříme právě na tuto „konkurenční“ odnož osvícenské filosofie – na sentimentalismus, jehož centrálním prvkem je cit sympatie a který je typický pro britské a americké myslitele. K tomu nám poslouží primárně dílo Adama Smithe, jednoho ze „svatých trojice“ osvícenského sentimentalismu. Nejdříve se stručně seznámíme s jeho životním příběhem, načež se ponoříme do jeho *Teorii mravních citů*<sup>1</sup>, jež byla v myšlenkovém proudu, který nás zde zajímá, nepochybně dílem vrcholným. Tímto vydatným spisem se budeme zabývat ve většině první části naší práce, v níž chceme čtenáři poskytnout možnost pro důkladné seznámení s *Teorií mravních citů* s důrazem na podrobnější shrnutí v případě myšlenek klíčových pro zbytek naší stati.

Dalším krokem bude zohlednění Smithova druhého významného díla (*Bohatství národů*), což nám poskytne přemostění do oblasti teoretické ekonomie. Na tomto místě popíšeme některá (ekonomická) témata, jejichž východiska můžeme nalézt ve Smithově díle, konkrétně díle etickém. Bude se jednat o téma kapitalismu a zejména myšlenku spontánního (ekonomického) řádu s důrazem na její filosofický základ, kterou rozvinul filosof tzv. rakouské ekonomické školy Friedrich August von Hayek. V této problematice budeme čerpat i z Hayekova díla, klíčovým pramenem ovšem bude kniha *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*<sup>2</sup> od současného vedoucího katedry filosofie na Vysoké škole ekonomické v Praze doc. PhDr. Jána Pavlíka. Pokusíme se také poukázat

---

1 SMITH, Adam. *Teorie mravních citů*. Praha: Liberální institut, 2005. (Dále jen „Smith“.)

2 PAVLÍK, Ján. *F.A. Hayek a teorie spontánního řádu*. Praha: Professional Publishing, 2004. (Dále jen „Pavlík“.)

na určité zažité omyly a dezinterpretace Smithova díla, k čemuž nám důležitým zdrojem bude i kniha emeritního profesora edinburghské univerzity, filosofa a ekonoma Gavina Kennedyho s názvem *Adam Smith's Lost Legacy*<sup>3</sup>.

Oba hlavní zdroje druhé části se budou dále objevovat i v naší poslední velké kapitole, jejíž největší oporou bude kniha *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*<sup>4</sup> od harvardského profesora sociální a politické filosofie a etiky Michaela L. Frazera. Zde se tedy budeme soustředit na celkové dědictví sentimentalistického myšlení, hlavně v oblasti politické filosofie, kde budeme nejprve věnovat pozornost dobové debatě o reflektivní autonomii a posléze i kritice sentimentalistických myšlenek. Stále však budeme mít na zřeteli podněty ze Smithova díla, takže se dočteme i o jeho přispění idejím klasického liberalismu, abychom se mohli přesunout do závěrečné části kapitoly i celé práce, v níž se pokusíme zachytit, jak se v některých současných praktických vědách uplatňují principiální myšlenky teorie mravních citů. Úplným závěrem pak bude zhodnocení, jaký přínos sentimentalismus pro dnešní svět znamená a co může do budoucna naší společnosti ještě nabídnout.

Cílem práce je tedy poskytnout čtenáři takové čtení, které by ho podnítilo k zamyšlení nad pozitivními aspekty sentimentalismu a snad i přesvědčilo o právoplatnosti a důležitosti jeho místa v racionalisticky orientované společnosti, jíž jsme dnes členy.

---

3 KENNEDY, Gavin. *Adam Smith's Lost Legacy*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. (Dále jen „Kennedy“.)

4 FRAZER, Michael L. *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. New York: Oxford University Press, 2010. (Dále jen „Frazer“.)

## 2 Adam Smith a jeho dílo

### 2.1 Život<sup>5</sup> a metoda

Adam Smith se narodil roku 1723 ve skotském Kirkcaldy a vyrůstal jako jedináček se svou matkou Margaretou Douglasovou. Jeho otec – právník a státní úředník – zemřel několik málo měsíců před tím, než Adam přišel na svět. I proto zřejmě bylo pouto mezi Smithem a jeho matkou tak silné, a to až do konce jejího relativně dlouhého života.

Po měšťanské škole nastoupil ve čtrnácti letech (v roce 1737) na glasgowskou univerzitu, kde se setkal s profesorem mravní filosofie Francisem Hutchesonem. Smith navštěvoval jeho přednášky z etiky, práva a ekonomie, a ačkoli Smithe bavila i matematika a fyzika (v té době přírodní filosofie), právě těmto třem oblastem se Smith rozhodl zasvětit svoji životní cestu. Není pochyb o tom, že Hutchesonovy myšlenky byly fundamentální inspirací Smithových vlastních pozdějších úvah.

Z univerzity v Glasgowě přešel Smith v roce 1740 díky stipendiu na Oxford, kde měli studenti vlivem celkového nezájmu vyučujících poměrně dost volnou ruku v tom, o co se budou ve svém studiu zajímat. Balliol College skýtala štědrá knihovnu, v níž se Smithovi vedle klasické filosofie dostal poprvé do ruky i spis *Pojednání o lidské přirozenosti* jeho krajana a současníka Davida Huma. Spis byl v té době považován za velmi kontroverzní kvůli svému ateistickému charakteru, jenž „podrýval morálku“. Přesto si z něj Smith odnesl důležité porozumění, které mu posloužilo v jeho budoucím díle.

Po dokončení studia v Oxfordu odjel zpět ke své matce do Kirkcaldy a o dva roky později, během nichž se snažil najít práci, začal díky svému známému z právnické komory pořádat v Edinburghu přednášky o rétorice a literatuře. Přednášky se staly tak oblíbenými, že časem připojil i téma občanského práva. Díky kontaktům s lidmi, kteří vedle studentů jeho přednášky navštěvovali, se v roce 1751 Smith stal na Glasgowské univerzitě profesorem logiky. Kvůli dlouhodobé nemoci svého kolegy převzal Smith hned na začátku svého zdejšího působení navíc i kurzy mravní filosofie. Když onen profesor ještě téhož roku zemřel, dočasný Smithův záskok, který se setkal s ohlasem, vyústil v oficiální nabídku pozice profesora mravní filosofie, již za Smithova studia

---

5 Srv. RAPHAEL, David Daiches. *Adam Smith*. Praha: Argo, 1995. S. 14–32.



zastával i jeho oblíbený učitel Hutcheson. Smith více zajímala etika, než logika, takže křeslo profesora logiky roku 1752 vyměnil za funkci plnohodnotného profesora mravní filosofie, v níž vytrval dlouhých dvanáct let.

O své vybrané žáky se staral nejen co do jejich univerzitního vzdělávání, ale i co do zdravotní výchovy a osobního rozvoje. Do svého působení na škole dával maximum, jak v případě svých přednášek, jež byly oblíbené díky Smithovu výřečnému, bystrému a jasnému výkladu s množstvím názorných příkladů, tak i v případě jeho pozice v univerzitní správě. Svě přednášky Smith koncipoval tak, že obvykle ze všeho nejdříve vyložil etické koncepty myslitelů předchozích od antiky až po Huma, a poté se snažil odstranit jejich chyby a uvést je v soulad.

Tento přístup naznačuje metodu, kterou Smith později ve své tvorbě celkově používal. Označuje se jako metoda teoreticko-historická a spočívá v tom, že pokud z historie nemůžeme jasně vyčíst chování lidí v určitých situacích, použijeme svůj vlastní úsudek k vytvoření domněnky, jak pravděpodobně jednali. Toto případné nahrazení chybějícího faktu oprávněnou domněnkou na základě známých vnitřních lidských principů a vnějších historicky zjiřitelných empirických okolností je základním metodologickým východiskem Smithova zkoumání.<sup>6</sup>

Dokladem Smithova stoupajícího úspěchu na akademické půdě bylo vydání *Teorie mravních citů* (angl. *The Theory of Moral Sentiments*) roku 1759, přičemž v této době už jeho věhlas rezonoval celým starým kontinentem. Kniha měla na rozdíl od jeho prvního díla *Dějiny astronomie* velký a vesměs pozitivní ohlas. Prominentní člen glasgowské společnosti, politik a otec mladého vévody z Buccleuchu jí byl tak nadšen, že se rozhodl o čtyři roky později nabídnout Smithovi post poručníka svého nevlastního syna při vzdělávací zahraniční cestě. Smith přijal, a proto také v roce 1764 opustil jak univerzitu, tak i Glasgow a odcestoval s mladým vévodou.

Jejich cesta mířila nejprve do Francie, kde se zdrželi rok a půl. Zde Smith pokračoval v psaní svého ekonomického pojednání později známého jako *Bohatství národů*, jehož náčrt vznikl už v Glasgowě v posledních měsících před odjezdem. Ke Smithově ekonomickému rozhledu významně přispěla jeho účast v Klubu politické ekonomie, který Smith ještě v Glasgowě navštěvoval, a kde se setkával s předními

---

6 Srv. Pavlík, s. 577–578.

obchodníky a měl možnost rozprávět a čerpat další teoretické i praktické vědomosti z oboru.

Z Francie odjeli na podzim roku 1765 na dva měsíce do Ženevy, kde Smith měl několikrát tu čest setkat se s Voltairem, jehož obdivoval a jehož zmiňuje i v *Teorii mravních citů*. Poté se vrátili do Paříže, kde začal chodit na schůze francouzských ekonomů fyziokratů, kteří jako zdroj národního bohatství vyzdvihovali zemědělství, na rozdíl od merkantilistů, dávajících přednost výrobě a obchodu. Fyziokratů si Smith vážil a některá jejich stanoviska sdílel, ale koncept svého *Bohatství* měl napsaný už předtím a vycházel v něm z Hutchesona a Huma.

V listopadu 1766 se po smrti vévodova bratra vrátili do Londýna a Smith se znovu uchýlil do matčina domu v Kirkcaldy. Tam začal nyní již intenzivně pracovat na konkrétní podobě svého veledíla, přičemž navštěvoval londýnský Literární klub a za pomoci svých přátel a známých ekonomů pečlivě několikrát revidoval každou kapitolu, než bylo *Bohatství národů* na začátku roku 1776 konečně vydáno.

Několik měsíců nato ovšem v důsledku nemoci zemřel David Hume, kterého již v té době Smith považoval za svého „nejdražšího přítele“ a muže „téměř dokonalých ctností“. Smith k Humovu životopisu, jenž mu posmrtně vydal, připojil vlastní vyjádření, kde vylíčil vůči svému příteli úctu a obdiv, kvůli čemuž byl posléze nařčen z podpory ateismu, ke kterému se Hume hlásil. Nábožensky orientovaná společnost a hlavně Církev nebyla nakloněna rebelským typům, jako byl Hume, a často se takoví lidé za svou kritiku dočkali zneuznání, ne-li žaláře. Smith byl v otázce náboženství opatrný a – zřejmě i kvůli své silně věřící matce – držel (i ve své filosofii) zdání náboženské loajality. Kennedy o Smithovi v této souvislosti píše: „David Hume, jeho nejbližší přítel, si ho příležitostně dobíral kvůli jeho ‚dvojímu životu‘, ale – protože byl vždy gentleman – nikdy veřejně nezpochybňoval Smithovo přesvědčení, že povinnost syna k oddané matce je přednější než povinnost učence k filosofické preciznosti.“<sup>7</sup>

Od roku 1777 pracoval Smith v Edinburghu ve státní správě a příjem z této pozice spolu s penzí od vévody mu zajistily finanční jistotu do konce života, přičemž ale velkou část peněz daroval na dobročinnost. Smith koupil dům v Canongate a přestěhoval se tam i se svou matkou a sestřenicí. Ve dnech volna od pracovních povinností se hojně stýkal se svými přáteli; se dvěma z nich založil i klub, kam chodili

---

7 Kennedy, s. 40.

konverzovat. Skvělost *Bohatství národů* se projevovala nejen tím, kolikrát byla dotiskována, ale i tím, že byl Smith přizván k vládnímu jednání o politických postupech Velké Británie.

Smith měl v plánu vydat ještě dvě díla na témata filosofických dějin literatury a dějin práva a vlády, ovšem dopsat je již nestihl a před svou smrtí nařídil většinu svých dosavadních obsáhlých poznámek ke tvorbě těchto spisů spálit. Zemřel v červenci 1790.

## **2.2 Smithova Teorie mravních citů**

Než přistoupíme k dalšímu výkladu, neuškodí se ponořit do vlastního Smithova etického díla, tak jak jej sám vyložil. *Teorie mravních citů* je knihou obsahově štedrou a názornou a v následujícím se pokusíme zachytit to nejdůležitější z tohoto pojednání co nejucelenějším způsobem, abychom posléze mohli lépe pochopit východiska pro myšlenky našich dalších autorů.

### **2.2.1 Jedinec a jeho mravní city**

#### **2.2.1.1 O sympatii a jejím vlivu na člověka<sup>8</sup>**

Ústředním pojmem celé Smithovy etiky je pojem sympatie. Tento pojem je zde ale potřeba chápat ve smyslu lidského soucitu s druhým člověkem, nikoli sympatie ve smyslu jakési estetické libosti. Dříve, než začneme uvažovat o tom, v jaké míře lidé s druhými tento soucit pociťují, musíme si uvědomit, že tento podle Smithe fundamentální cit není výsada jen několika „přecitlivělých“ jedinců. Má ho každý, jen jej někdo dokáže dobře ignorovat a jiný jej zase dokáže lépe vnímat.

To, co druzí lidé cítí, můžeme zakusit v daný moment pouze nepřímou, tedy pomocí naší vlastní představivosti (která ovšem také čerpá z naší předešlé zkušenosti). Logicky tudíž bude mít více vyvinutý cit sympatie ve většině případů člověk s větší fantazií. Představujeme-li si např. něčí utrpení, když je mlácen bičem, vlastně toto utrpení prožíváme my sami, ale v menší míře; jedná se však o stejnou emoci. Můžeme si sami vyzkoušet, že pouhá představa či pohled na něco, co se fakticky děje někomu jinému, nás může ovlivňovat jak psychicky, tak i fyzicky. (Vidíme-li někoho, komu je např. propíchována ruka, automaticky tu svoji vlastní stáhneme a můžeme dokonce cítit

---

<sup>8</sup> Srv. *Smith*, s. 3–10.

v tomto místě bolest. A většina z nás také někdy pocítila stud spolu s filmovým hrdinou nacházejícím se v trapné situaci.) Síla námi prožívané emoce odpovídá naší představě toho, jak silnou emoci podle nás prožívá trpitel. (To, zda usuzujeme rozsah emoce tak, jak ji prožívá zasažený, správně, je věc jiná, a odtud očividně pramení morálně různé úhly pohledu na jednu a tutéž situaci.)

Někdy v nás ovšem chování pozorovaného nevzbudí emoci odpovídající té jeho, ale zcela jinou, dokonce opačnou. Abychom byli schopni co nejdokonaleji ztotožnit náš cit s emoci pozorovanou u druhého, musíme znát motiv jeho chování. Sympatie vzniká na základě znalosti situace, která danou emoci vyvolala, nikoli reakcí na tuto emoci samotnou.

Schopnost sympatie stojí také za jedním z našich nejzákladnějších lidských pudů – strachem ze smrti. Cítíme-li lítost a smutek nad skonem jiného člověka, je to pouze naše představa, jak by se naše živé vědomí „cítilo“ v tom bezvládném těle pomalu podléhajícímu zkáze. Nás sice trápí, že tento člověk se už nikdy nenadechne svěžího vzduchu po letním dešti, ale zesnulému na ničem z toho už nemůže záležet a nemůže vnímat utrpení pramenící z těchto myšlenek. Strach ze smrti, jakkoli velké utrpení nám skýtá, je však navýsost důležitý, protože je to „překážka pro nespravedlnost lidstva, která, zatímco sužuje a ochromuje jednotlivce, hlídá a ochraňuje společnost“<sup>9</sup>.

Na naše emoce má vliv i vědomí, že druzí lidé naši radost, smutek či jiný citový stav sdílejí. Smith oponuje myslitelům jako byli Thomas Hobbes či Bernard Mandeville, kteří odvozovali veškeré mravní jednání a soucítění s druhými z jistého druhu egoistické sebelásky. Smith odmítá, že by naše city byly zcela závislé na tom, zda druzí lidé naplní potřebu našeho slabého ega, které podle nich neustále vyžaduje podporu a útěchu. Sdílení utrpení však opravdu pomáhá zmírnit smutek, kterým je člověk zasažen, přičemž negativní emoce jsou pro nás v tomto ohledu mnohem důležitější. Zatímco ignorovat radost přítele považuje Smith za „nedostatek zdvořilosti“, neprojevit soucit s bolestí druhého označuje za „skutečnou a hrubou nelidskost“<sup>10</sup>. To samé platí o zlosti: v případě naší urážky je nezbytné, aby náš přítel sdílel naše pobouření. Parafrází známého úsloví by se dalo říci, že přítel mého přítele nemusí vždy být mým přítelem, ale je vyžadováno, aby nepřítel mého přítele byl i mým nepřitelem.

---

9 *Smith*, s. 9.

10 *Smith*, s. 11.

### **2.2.1.2 Jak dospíváme k soudům (ne)patříčnosti a k souladu emocí<sup>11</sup>**

Jak jsme uvedli výše, odpovídající emoci v nás nevyvolává obraz emoce samotné u druhého člověka, ale to, když si představíme, že bychom sami byli v situaci, která mu tuto emoci způsobila. Podle odlišnosti reakce mé a reakce druhého pak posuzují patříčnost a vhodnost této jeho reakce. Mé vlastní pocity a názory jsou nutně měřítkem, díky němuž souhlasím a tedy schvaluji, či nesouhlasím a tudíž neschvaluji emoce (či jednání) druhých. Emoce můžeme schvalovat a tedy považovat za patřičné i v případě, kdy momentálně z nějakého důvodu nejsme schopni s oním člověkem plně sympatizovat. Z našich předchozích zkušeností totiž víme, že jeho důvody k této emoci jsou oprávněné a je namístě s ním souhlasit navzdory naší okamžité neschopnosti emoci sdílet.

Patříčnost emoce posuzujeme kombinací dvou úvah – jedna směřuje jakoby zpět k příčině či motivu, který emoci vyvolal, a druhá kupředu k důsledku, který emoci následuje. Dalším významným faktorem při posuzování patřičnosti citů druhého je skutečnost, zda se příčina těchto citů nás nebo dotyčné osoby nějak zásadně dotýká. Pokud k příčině emoce nemám já ani člověk, s jehož emoční reakcí budu tu svou srovnávat, žádný zvláštní vztah, naše city by měly být velmi podobné a jeho emoci budu pravděpodobně považovat za patřičnou. Samozřejmě se míra emoce může trochu lišit v závislosti na naší senzitivitě a zkušenostech, ale většinou nijak výrazně. Má-li ale osoba, jejíž emoce posuzuji, s příčinou zvláštní vztah, dosažení shody mezi našimi emocemi bude mnohem těžší. V tomto případě totiž máme já i ona osoba k příčině odlišné pouto, tedy i jiný úhel pohledu, který slouží jako východisko hodnocení patřičnosti. Proto při uzření obrazu, který ani jeden z nás v životě neviděl, projevíme zřejmě podobnější emoci, než když bude posuzovaná emoce výsledkem nějaké jednostranné osobní nepřijemnosti.

Neshodu názorů ohledně věcí nám oběma vnějších jsme schopni racionálně velmi snadno přejít, ale jakmile se jedná o věc charakteru osobního, smíření se při nesouhlasu emocí hledá o poznání hůře. Emoce člověka, jenž je zasažen událostí takřkajíc z první ruky, bude vždy o něco ostřejší a prudší než emoce, již je schopen navodit si pozorovatel prostřednictvím svého citu sympatie. A protože zasažené osobě může ve svém rozpoložení pomoci pouze projevení stejné úrovně dané emoce, nezbyvá jí, než

---

11 Srv. *Smith*, s. 13–19.

svoji emoci utišit a snížit její intenzitu na stupeň, kterého je schopen pozorovatel svou sympatií dosáhnout. I takováto, ač nedokonalá, harmonie citů postačuje k tomu, aby spolu lidé ve společnosti vycházeli. Soulad společnosti tedy záleží jednak na utlumení intenzity emocí ze strany zasažených na přijatelnou úroveň a jednak na maximální možné sympatii pozorovatelů. Přitom platí, že čím bližší nám pozorovatel je, tím spíše má přístup ke všem okolnostem, které nás přivedly do právě tohoto stavu emoce.

Z předpokladu, že bychom měli vždy co nejlépe přizpůsobit úroveň svých emocí úrovni cizího pozorovatele, plyne, že nejvíce se budeme ovládat nikoli s přítelem, vedle kterého tendujeme k větší otevřenosti, nýbrž s pouhým známým nebo úplně cizím člověkem. Toužíme-li tedy po co největším zklidnění mysli a srdce, poslouží nám k tomu lépe společnost lidí, ke kterým máme neutrální vztah, než přítomnost blízkého.

### **2.2.1.3 Láskyhodné a úctyhodné ctnosti<sup>12</sup>**

Už je nám tedy jasné, že podle Smitha může mravně harmonická společnost fungovat jen za předpokladu, že zasažená osoba zmírní intenzitu svých emocí na úroveň přijatelnou ostatními, a pozorovatelé „jdou naproti“ svou snahou o maximalizaci síly své emoce za účelem dosažení shody s emocí zasažené osoby pomocí citu sympatie; a tyto dvě snahy generují dva typy ctností.

V prvním případě, tj. v případě ctností osoby přímo dotčené, jde o ctnosti úctyhodné, mezi něž patří vznešenost, charakterová velikost, sebezapření a sebeovládání, důstojnost a čest. Ve druhém případě, kdy se jedná o ctnosti pozorovatele, jde o ctnosti láskyplné, do kterých se řadí něžnost, jemnost, upřímná blahosklonnost, shovívavost a lidskost. Egoismus jakožto bezohlednost vůči druhým mezi Smithovými ctnostmi nemá místo a celá jeho teorie stojí na upřímném cítění pro druhého člověka a na pilíři křesťanské etiky – lásky k bližnímu:

„A odtud to je, že cítit hodně pro druhé a málo pro sebe, odstranit to sobecké 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.“<sup>13</sup>

---

12 Srv. *Smith*, s. 20–22.

13 *Smith*, s. 21.

Tyto ctnosti v čisté a plné míře jsou ovšem dokonalým mravním ideálem, kterému se běžný člověk může jen přiblížit, a i to vyžaduje neobyčejně velkou citlivost, což je velice vzácný jev. Zde tedy Smith upozorňuje, že je potřeba rozlišovat mezi chováním veskrze ctnostným a patřičným. Opravdu ctnostné chování si nezaslouží pouhé schválení jako v případě chování patřičného, ale pochvalu a obdiv. (Pokud je mi zima a já se přiobleču, je to zajisté chování správné, ale určitě ne ctnostné.) Měřítkem ctnosti v naší společnosti přitom nemůže být ctnost dokonalá – jelikož té není tak nedokonalé stvoření, jakým člověk je, schopno a nemohli bychom za ctnostné považovat zhora nic –, nýbrž ctnost, které obyčejně lidské činy dosahují.

#### **2.2.1.4 Patřičnost u emocí vzešlých z tělesných tužeb a z představivosti<sup>14</sup>**

Patřičnost u emoce vlastně znamená jakousi „prostřednost“; intenzita emoce nesmí být ani moc malá, ani příliš přehnaná. Tato pro obě strany (tj. osobu emoci zakoušející i pozorovatele) akceptovatelná míra je však odlišná podle toho, o jakou emoci se jedná.

Emoce, jež vznikají na základě tužeb tělesných, se dají považovat za patřičné pouze ve velmi malé míře. To znamená, že jakýkoliv větší projev tělesných potřeb, ač se tyto projevy vyskytují u každého zcela přirozeně a nevyhnutelně, je považován za neslušný. Zde Smith jako příklady uvádí hlad a sexuální vášeň: jsou to přirozené pocity, které je však většinou nutné umírnit na co nejmenší stupeň, protože jsou společensky neakceptovatelné, přestože i s těmito emocemi pozorovatel může do jisté míry cítit sympatii. Zajímavé ovšem je, že za nepřístojnost se považuje nejen přehnaný projev tělesné emoce, ale na druhé straně i projev nulový. (Nesluší se při jídle hltat, ale stejně tak není slušné dávat najevo nechut'.) Může nás napadnout, že nepříjemnost silných projevů tělesných tužeb pramení zřejmě ze skutečnosti, že jsou to projevy naší animální lidské stránky, kterou se snažíme v zájmu odlišení se od zbytku zvířecí říše a vyzdvižení naší duchovní mohutnosti kontrolovat a potlačovat. Smith ale tvrdí, že znechucenost, již pocítujeme nad projevy tělesných tužeb jiných lidí, nevyvěrá z jejich zvířeckosti, ale z faktu, že se s nimi nedokážeme ztotožnit. Předmět, který v nás touhu vyvolával před tím, než jsme touhu uspokojili, pro nás už dále přitažlivý není. Jinými slovy, pokud se dosyta najíme a hlad již necítíme, při dezertu už i my sami jen těžko pochopíme naše hltání, jímž jsme obdařovali zraky přisedících během prvních soust

---

14 Srv. *Smith*, s. 23–32.

předkrmu. Při kontrole tělesných tužeb s ohledem na slušnost a patřičnost tedy uplatňujeme ctnost zdrženlivosti.<sup>15</sup>

Mnohem lépe dokážeme soucítit s člověkem projevujícím emoci vzešlou nikoli z tělesných potřeb, ale z mysli, konkrétně z představivosti. Ani při našem největším snažení si na těle díky fantazii nedokážeme způsobit stejné fyzické poškození, jakým trpí například zraněný člověk. Při představě psychické prázdnoty, kterou např. zažívá rodič mrtvého dítěte, je však naše představivost mnohem úspěšnější. Nepohodlí či bolest prožívaná tělesnými smysly po svém skončení zanechá jistou vzpomínku, tu si však jsme schopni vybavit jen velmi nedokonale a nezajímavě, i když šlo o bolest naši vlastní. Utrpení duševní v nás ale zanechává mnohem silnější a trvalejší pozůstatky a těžko se z něj naše duše uzdravuje. Vzpomínka na bolest palce u nohy, na kterou nám přítel upustil kámen, nás trápí mnohem méně, než vzpomínka na hrubé slovo, kterým nás častoval v zápalu zlosti. Sympatii v nás nevyvolává bolest jako taková, ale nepříjemná myšlenka. Proto více soucítíme se strachem z bolesti, než s bolestí samotnou, a při vážné nemoci jiného člověka soucítíme s jeho strachem ze smrti spíše, než se smutkem ze skutečnosti, že prostě bude mrtvý. Neboť Smith považuje snahu vyvolat soucit surovými popisy tělesné bolesti za krajně nepřístojnou a neslušnou, je celkem pochopitelné, že za nejpatřičnější chování bude na straně situací postiženého člověka považovat opět umírněnost v projevech. Takovýto člověk si pak v nejvyšší míře zaslouží náš obdiv a uznání.

Mezi emocemi vyvolanými představivostí najdeme takové, které vznikají z určitého sklonu nebo zvláštního stavu mysli. Takovou emoci je typicky zamilovanost, s níž může soucítit prakticky pouze osoba taktéž zamilovaná. Projevy zamilovanosti se ve společnosti tolerují a jsou většinou důvodem ke smíchu, ale pouze pokud se tomuto citu zamilovaná osoba neoddává zcela a bez sebemenší schopnosti o tomto stavu zavtipkovat. Jako v minulých případech, i zde platí, že nesoucítíme se zamilovaností jako takovou, ale s pocity tuto situaci doprovázející. Radujeme se tedy z euforického štěstí a optimistických vyhlídek do budoucna, kterými je zamilovaná osoba zaplavena, stejně tak jako účastně sdílíme její rozčarování ze strastí v tomto romantickém stavu. Láska je citem opravdu výjimečným, protože jako jediná v nás nikdy nevyvolává odpor, a i přes to, že může být příčinou mnoha nectností (marnivost, ztráta péče o svou čest

---

<sup>15</sup> Zde můžeme jasně vidět vliv stoické etiky.



a pověst, hanba, nezáměr o své povinnosti atd.), je vždy také spojena s emocemi, s nimiž se můžeme jako lidé nejlépe ztotožnit (lidskost, velkorysost, laskavost, úcta, přátelství). Ačkoli je tedy tento cit téměř vždy značně neúměrný hodnotě svého objektu, protože zamilovaná osoba vidí svého partnera vždy jako toho nejkrásnějšího, nejlaskavějšího, nejušlechtilějšího, ..., i když je to člověk jako každý jiný, je to cit nám jakožto pozorovateli nejbližší a nejmilejší.

### **2.2.1.5 Nespolečenské, společenské a sobecké emoce<sup>16</sup>**

Za nespolečenské emoce Smith označuje nenávist a zlost, neboť jsou to emoce na pohled nepříjemné, a pro nás jako pozorovatele je klíčové rozdělit náš soucit mezi osobu, která tuto emoci pociťuje, a osobu, která je jejím objektem. Často vyvolává mnohem silnější soucit člověk trpící v majestátní tichosti a umírněnosti projevů svého bezpráví, než člověk dávající jej hlasitě na odív. V podstatě je pro naše bezprostřední pocity vždy důležitější okamžitá libost či nelibost, než dlouhodobá užitečnost. Pokud bychom si měli vybrat, zda postavit obchodní centrum nebo dům pro bezdomovce, naše bezprostřední reakce na základě libosti zvolí obchodní centrum, protože jeho myšlenka nám přináší vzpomínky na příjemné prostředí a materiální hojnost, zatímco dům pro bezdomovce může evokovat špínu, chudobu, skleslost a nemoci. Do budoucna je však společnosti mnohem přínosnější právě dům pro bezdomovce, nikoli obchodní centrum, jež nakonec třeba ještě může posilovat marnotratnost a ztrátu důležitých charakterových rysů a hodnot.

Nespolečenské emoce se mezi lidmi přenášejí mnohem obtížněji, než třeba strach či smích, a to je podle Smithe dobře, protože nespolečenské emoce působí na lidské vztahy zhoubně. Nenávistný člověk v nás nejdříve ze všeho vzbuzuje odpor, a až když pochopíme důvod jeho zlostného chování, můžeme s ním soucítit. Stejně jako jsou hněv a nenávist nepříjemné pro přihlížejícího, tak i člověku, jenž tyto emoce pociťuje, brání ve štěstí a klidné duši.

Opakem zlosti a nenávisti jsou emoce společenské, kterými jsou city láskyhodné, tedy lidskost, laskavost, soucit, přátelství, úcta a velkorysost. Tyto city lidé snášejí nejlépe, ba co více, vyhledávají je. A i když člověk sám zrovna nemá důvod takové emoce cítit, potěší ho i jen to, že je může s někým sdílet. Tyto pozitivní emoce se šíří

---

<sup>16</sup> Srv. *Smith*, s. 33–51.

jaksi samy od sebe, a protože se díky nim cítíme dobře, rádi odpustíme jejich přílišné projevy. Na světě jsou i lidé přehnaně shovívaví a ohleduplní, což ale nevyvolává odpor, ale spíše soucit:

„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 (...).“<sup>17</sup>

Sobecké emoce jsou city ležící někde mezi emocemi společenskými a nespolečenskými. Sobeckými emocemi jsou radost a smutek nad svým vlastním štěstím či úspěchem a neštěstím či starostmi. Lidé přitom lépe sympatizují s malými a postupnými radostmi nebo s velkým trápením, než s náhlým a velkým úspěchem nebo nicotnými starostmi. V případě přihlížení velkému štěstí má totiž mnoho lidí sklon podlehnout závistí, a co se týče drobných každodenních starostí či zklamání, slušně vychovaný člověk je má brát s nadhledem a vtipem a mít veselou mysl, která omlazuje jak jeho, tak ostatní, se kterými nadhled sdílí.

Proč ale máme sklon více sympatizovat s velkým utrpením či smutkem, než s velkou radostí, ačkoli jsme schopni docílit autentičtější sympatie právě spíše s pozitivními pocity? Na vině je podle Smithe fakt, že radost se dá ovládnout mnohem lépe než smutek, takže pokud se šťastná osoba nedokáže opanovat, ukazuje to z její strany na mnohem menší snahu přiblížit se úrovni, na které bychom její emoce mohli sdílet, než v případě osoby postižené velkým žalem.

Tento nepoměr je podle Smithe způsoben úrovní lidského blahobytu. Protože se má naše společnost relativně velmi dobře, mezi průměrným stavem a nejvyšším bodem blahobytu je menší vzdálenost, než mezi normálním stavem a stavem nejhlubší mizérie. Proto lépe dokážeme soucítit s emocí nejvyššího štěstí a radosti, neboť je blíže emoci normálního stavu, na který je naše mysl zvyklá. Intenzivnější emoci ale vždy vzbuzuje velké trápení, které je od normálního stavu vzdáleno více, a tudíž zasluhuje větší lítost. Je snad nějakým záludným rysem lidské povahy, že ačkoli jsme si vědomi, jak musí trpět člověk, kterého postihla nějaká tragédie a nyní kvůli tomu hlasitě běduje a roní slzy, spíše budeme soucítit s člověkem, který v takové situaci dá najevo jen minimum žalu. Takového budeme dokonce obdivovat v jeho síle zůstat veselým i přes návaly smutku, které ho musí určitě provázet.

---

17 *Smith*, s. 39.

### 2.2.1.6 Ovlivnění sympatie a citů společenským postavením<sup>18</sup>

Skutečnost, že lépe soucítíme s radostí, než se smutkem a mizérií, je také podle Smithe důvodem, proč se více zajímáme o lidi bohaté a úspěšné, než o lidi žijící v nouzi nebo vedoucí obyčejný život. Jsme přitahováni vši tou krásou a majestátností života v materiálním přebytku, protože je to jediný způsob, jak i my – skrze cit sympatie – můžeme také zakusit trochu pocitu důležitosti.

Okouzlení mocí a prestiží oněch lidí ovšem není výsledkem skrytého doufání v to, že bychom na základě jejich dobré vůle mohli z jejich stavu něco vytěžit, ale z prostého obdivu k jejich postavení a výhodám. Tento náš až slepý obdiv vůči výše postaveným lidem je přirozeností lidské povahy, ač někdy nežádoucí v rámci společenské či politické situace. „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, (...).“<sup>19</sup> Proto také postavit se jim vyžaduje odhodlání a velkomyslnost a k nesouhlasu s mocnými a úspěšnými je lid dohnán většinou až tím největším vystupňováním nepříjemných emocí, jako je strach, vztek a nenávisť. Zajímavé je, že lidem mocného postavení většinou k udržování jejich přirozené důstojnosti a nadřazenosti postačí pouhá způsobilost jejich vystupování. Nejsou to tedy ani znalosti, ani chrabrost, ani dobročinnost či skvělost úsudku, díky nimž si podmaňují každého, koho potkají, ale jistota svého vysokého postavení, která prosakuje navenek do jejich sebevědomého chování.

Každý chce být, ať už vědomě či nevědomě, obdivuhodný a touží, aby ho ostatní ctili. Bohatství a moc, jak jsme viděli výše, je jednou z možností, jak obdivu dosíci. Existuje ale i druhá cesta, jež nevyžaduje okázalost a honbu za penězi, majetkem a mocí. Tato druhá cesta, Smithem popisována jako správnější a mnohem dokonalejší, spočívá ve studiu k moudrosti a v životě ve ctnosti. Jedinec, veda život druhým způsobem, netouží po pozornosti a také se mu jí mnohem méně dostává, protože jeho úctyhodnost není tolik zřejmá. Bohatství a moc samy o sobě nejsou vlastnosti, které by měly být považovány za nectnostné, ale bohužel jsou skoro vždy spojeny s neřestností, zhýralostí a ješitností.

---

18 Srv. *Smith*, s. 52–65.

19 *Smith*, s. 54.

U mocných a populárních jedinců jsme dokonce jako přihlížející ochotni tolerovat mnoho neřestných vlastností a špatného chování, ačkoli lidé postavení nižšího by za takové excesy byli dávno pranýřováni. To však z hlediska společnosti jako celku vede k určité „výhodě“ spočívající v tom, že pro nižší a střední třídu cesta střídmeho chování, prozíravosti, úspěšnosti v zaměstnání a spravedlnosti – zkrátka dodržování průměrné úrovně dobrých mravů – znamená zároveň i cestu ke šťastnému životu. A to je také jediné, co společnost udržuje funkční: fakt, že většina z ní jsou prostí lidé, kteří se řídí heslem „s poctivostí nejdál dojdeš“.

## **2.2.2 Jedinec s mravními city jako člen společnosti**

### **2.2.2.1 Odměna a trest jako důsledek zásluhy a provinění<sup>20</sup>**

Už víme, že chování posuzujeme jednak vzhledem k jeho příčině (a pak jej podle úsudku z vlastní zkušenosti shledáváme jako patřičné či nepatřičné, což bylo popsáno výše) a jednak vzhledem k jeho následkům. Má-li z našeho pohledu dané jednání pozitivní výsledek, k jeho původci cítíme vděčnost a zasluhuje odměnu; v případě negativního výsledku je onen původce objektem naší nevole a chceme ho potrestat.

Vděčnost a nevole jsou city specifické tím, jak ovlivňují naše vlastní chování: při těchto emocích se totiž cítíme být jejich nástroji. Pokud někomu např. pouze přejeme štěstí, stačí nám sdílet jeho radost z úspěchu, aniž bychom potřebovali se na něm přímo podílet. U vděčnosti vůči nějaké osobě však toužíme udělat něco, čím jí náš vděk dáme najevo, a to samé platí i o nevoli, kdy máme nutkání osobě oplatit její špatné chování a dopomoci k jejímu trestu.

Má-li pozorovaný obdržet určitou odměnu za své chování, musíme my, jakožto nestranný pozorovatel, uzнат motivy jeho chování jako patřičné a blahodárné samy o sobě. Pokud se tak neděje a motivy (příčiny) jednání nebyly dobré, necítíme potřebu konající osobu odměňovat, ať už byl nakonec dopad tohoto chování sebelepší. A naopak nejsme schopni sdílet nevoli člověka nepříznivě zasaženého chováním nějaké osoby, pokud tato osoba ke svému jednání měla v našich očích patřičné a oprávněné motivy; taková osoba si podle nás trest nezaslouží, i když její jednání mělo na někoho negativní konečný účinek.

---

20 Srv. *Smith*, s. 67–84.

Díky tomu Smith rozlišuje dva typy sympatie: sympatii přímou (s jednajícím) a sympatii nepřímou (s osobou, na niž má toto jednání dopad). Cít zásluhy v nás vzniká kombinací obou typů sympatie, a to tak, že cítíme přímou sympatii s patřičností pohnutek jednající osoby, a nepřímou sympatii s vděčností osoby, která z jednání má prospěch. Analogicky to funguje i u smyslu pro zločinnost, kdy nejsme schopni sympatizovat s motivy jednajícího (tudíž shledáváme jeho konání nepatřičným) či k tomuto jednání cítíme dokonce odpor, a zároveň plně rozumíme nevoli člověka, kterého toto jednání poškodilo. Principy, podle kterých hodnotíme a schvalujeme či odsuzujeme chování ostatních a které udržují v naší společnosti spravedlnost, nejsou principy, podle kterých by hodnotila ideální bytost, nýbrž podle kterých hodnotí slabý a nedokonalý člověk. Tyto principy, díky nimž instinktivně schvalujeme trest, je-li odpovědí na neoprávněně zlé chování, sledujeme nikoli přísně vzato vědomou a racionální cestou, ale emocemi a spontánní sympatií:

„(...) [I] když je člověk nadán přirozenou touhou po prosperitě a zachování společnosti, přesto Autor přírody nesevěřil 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. (...) 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; (...) ale (...) 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. [Tyto instinktivní emoce] nás podněcují k použití těchto prostředků kvůli nim samým bez uvažování o jejich směřování k těm prospěšným cílům, které velký Režisér přírody zamýšlel jejich pomocí dosáhnout.“<sup>21</sup>

#### **2.2.2.2 Dobročinnost, spravedlnost a upřednostňování sebe sama<sup>22</sup>**

Za dobročinné chování obecně považujeme takový čin, který vychází z patřičných motivů a vyvolává vděčnost, kvůli čemuž si také zaslouží odměnu. Dobročinnost je zvláštní tím, že ač je její dostatek hoden odměny, její nedostatek neznamená nutně zlo zasluhující trest. Člověk, který někomu v jeho nouzi neoplatí dobrý skutek, si sice vyslouží naše opovržení, ale nikoli odplatu, jako kdyby někomu ublížil. Nesluší se také, aby se dobrodinec dožadoval oplacení svého dobrého činu, ať už by si protislužbu zasluhoval nebo by ji v daný moment potřeboval sebevíce. To, zda se člověku odvděčíme, či nikoli, je zkrátka ponecháno našemu vlastnímu úsudku.

<sup>21</sup> *Smith*, s. 82–83.

<sup>22</sup> *Srv. Smith*, s. 85–93.

Právě v tomto aspektu se dobročinnost liší od spravedlnosti. Osoba jednající tak, aby záměrně druhého poškodila, již není předmětem pouhého zklamání či opovržení, ale předmětem nevole, a musí počítat s tím, že i když si může vybrat, zda bude či nebude ctít spravedlnost, ve druhém případě ji stihne trest. Zde už se totiž jedná o nespravedlnost čili bezpráví, na které náš přirozený cit reaguje nevolí a volá po potrestání takového činu. Ctnost spravedlnosti totiž na rozdíl od vděčnosti může být vynucována silou a její porušení se postihuje dle právních norem. Ve společnosti, ať už se jedná o trest daný zákonem či jen o trest ve formě společenského vyloučení, platí zákon odplaty (řekněme jinak formulované staré dobré zlaté pravidlo), který Smith nazývá „tím velkým zákonem, který nám diktuje Příroda“<sup>23</sup>. Máme sklon šlechtnost a velkorysost oplácet stejnou mincí, stejně tak jako si vůči ostatním lidem necitlivý člověk podle nás nezaslouží něhu a zájem druhých.

Je přirozené a vlastně i správné, že se člověk vždy zajímá hlavně o své vlastní štěstí, než o štěstí jiných, a máme sklon vnímat naše vlastní neštěstí, třebaže je zanedbatelné, znepokojivěji, než tragédii, která se stala jinému, nám neznámému člověku. Tato tendence je natolik silná, že prakticky není možné se vymanit z jejího vlivu a jednat nezáujatě a stejnou měrou vůči sobě stejně jako vůči jiným: „Přirozená priorita, kterou každý dává svému vlastnímu štěstí před štěstím jiných lidí, je tím, s čím se žádný nestranný pozorovatel nemůže ztotožnit.“<sup>24</sup> Pozorovatel není nikdy schopen plně soucítit se sebeláskou, kterou vůči sobě chová pozorovaný člověk, a tento pro něj vždy bude – pokud nejde o člověka blízkého – stejně (ne)důležitý jako všichni ostatní.

Pokud pachatel nějakého bezpráví sníží úroveň svojí sebelásky natolik, že mu již nepřekáží při zdravém úsudku o dopadech jeho chování na druhého, může najednou pocítit sympatii s nevolí své oběti a dokonce s patřičností svého vlastního trestu. Z takového soucitu a uvědomění pak vzejde zvláštní pocit, v němž se mísí provinění a hanba za své chování, lítost a žal nad způsobeným utrpením a strach z trestu, a který nazýváme výčitkami svědomí. Tento cit podle Smithe lidskému srdci působí vůbec to nejhorší trápení. V opačném případě, kdy se okem nezávislého pozorovatele podíváme na patřičnost pohnutek, které nás vedly k činu neegoistickému a prospěšnému, a soucítíme s láskou a vděčností, které se nám nyní od druhých dostává, cítíme opojné emoce veselosti, vyrovnanosti a sympatie s citem pro vděk vůči naší osobě.

---

23 *Smith*, s. 90.

24 *Smith*, s. 91.

### 2.2.2.3 Užitečnost a účelovost našich citů<sup>25</sup>

Člověk nemůže existovat bez druhých lidí a vypadá to, že ho Příroda vybavila city v zájmu fungování a prosperity společenství. Nejvíce vzkvétá společnost, říká Smith, kde panují vřelé a poctivé vztahy naplněné láskou pomyslně tvořící jejich společný fundament i cíl. Společnost, v níž vztahy nejsou založené na lásce, může fungovat také (i když méně uspokojivě), ale kohezním činitelem, je zde prozíravá užitečnost směřovaných služeb. Avšak společnost, kde nejsou přítomny ani láskyhodné a úctyhodné ctnosti, ani užitečnost, a lidé si chtějí navzájem pouze ubližovat a okrádat se, se nutně musí rozpadnout kvůli nesouhlasným citům svých členů. Smith používá přiléhavou analogii domu, v níž se spravedlnost má ke společnosti jako základní pilíř ke své stavbě: bez spravedlnosti by se společnost rozpadla, ale např. dobročinnost se uplatňuje pouze jako doporučené, ale nikoli povinné estetické vylepšení. Příroda schválně vložila do lidského srdce strach z trestu, protože tento cit je kolikrát to jediné, co pomáhá ke zkrocení násilných egoistů nejhrubšího zrna.

Ve světě okolo sebe pozorujeme mechanismy pracující tak, že vzhledem k dosažení svého cíle by nemohly pracovat efektivněji. Jak se nám zdá, jsou dokonale stvořeny přesně k tomu účelu, který plní. Rozlišujeme však mezi příčinou účelovou a působící. Předpokládáme, že kolečka a pružina v hodinkách nemají nejmenší ponětí, proč dělají to, co dělají, ačkoli dělají přesně to, co je k fungování hodinek třeba. Je nám jasné, že příčinami působícími jsou kolečka a pružinka (příčiny pohybu) stejně tak jako hodinář (příčina vzniku), který hodinky sestavil za účelem měření času. A přesně tak, tvrdí Smith, je to i s lidskou myslí, ač jsme zvyklí u ní dělat jakousi zvláštní výjimku a brát ji jako příčinu působící i účelovou zároveň:

„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 těmto cílům přibližujeme, a představovat si, že je to lidská moudrost, zatímco ve skutečnosti je to moudrost boží.“<sup>26</sup>

Láska ke společnosti je člověku naprosto přirozená a o společenskou jednotu jedinec usiluje nezávisle na tom, zda to jemu samotnému něco přinese či nikoli, protože je mu stav vzkvétající společnosti zkrátka sympatický.<sup>27</sup> Zároveň také dobře chápe, že jeho vlastní štěstí stoupá, pouze nakolik stoupá štěstí společnosti jako celku, proto by se

<sup>25</sup> Srv. *Smith*, s. 94–99.

<sup>26</sup> *Smith*, s. 95.

<sup>27</sup> Vidíme, že Smith nesdílí Humovo tvrzení, že by cit pro spravedlnost pramenil pouze z jeho prospěšnosti pro společnost.

měl vyvarovat a odsuzovat každé jednání bezprávné a společnost jinak ohrožující. Označíme-li nějaké jednání za nemorální a nepatřičné kvůli tomu, že máme odpor k jeho pohnutkám, většinou bychom měli být schopni vysvětlit, proč je takové jednání v rozporu se zásadami společnosti. V takovém případě „obvykle pátráme po jiných argumentech [než je ten, že je nám to odporné] a důvod, který nás napadne jako první, je porušení pořádku a zmatek ve společnosti, který by vznikl, kdyby takové jednání obecně převládalo“<sup>28</sup>.

Přestože je nám po rozumné a klidné úvaze zřejmé, že vyžadujeme spravedlnost a odsuzujeme nemorální činy kvůli zájmu o zachování společnosti, tím prvním, co se v nás při setkání s bezprávným a nespolečenským chováním ozve, není rozum, ale spontánní a instinktivní emoce, a to emoce nelíbá. Odplaty za bezpráví se dožadujeme i v případě, že bylo spáchané na člověku nám naprosto cizím, z čehož je zřejmá schopnost univerzální sympatie a citu pro spravedlnost, který nehledí na náš vlastní zájem. Ten by mohl být zahrnut v případě, že se bezpráví páchá na člověku nám blízkém, a to se pak k těmto univerzálním citům přidávají ještě city další a osobnější.

#### **2.2.2.4 Vliv náhody na hodnocení jednání a nesrovnalost citů<sup>29</sup>**

Hodnota jednání vychází ze tří okolností, jimiž jsou vnitřní pohnutka, vnější příčina a důsledek. Chvála nebo hanba však přísluší pouze původní pohnutce, tedy úmyslu jednání, protože vnější pohybová příčina může u chvályhodného i hanebného chování vypadat stejně, a důsledek může být nakonec vlivem náhod také jiný, než jaký byl zamýšlen.

Lidské emoce někdy nejsou v souladu se spravedlností a i spravedlivý rozsudek v nás může vyvolat rozčarování nad odsouzeným. Pokud se totiž jedná např. o trest za jednání, které bylo pouhým porušením přísných pravidel, ale provinilec jím přímo nikoho neohrožoval (Smith uvádí příklady porušení vojenské kázně), můžeme s ním pocítit zvláštní soucit a touhu zbavit ho jeho trestu.

Jindy zase cítíme různé city (ať už lásku nebo nenávisť) k neživým věcem jen proto, že jsme si je díky zvyku oblíbili nebo že nám způsobily nějaké trápení, ač si po

28 *Smith*, s. 97. Zde se Smith smyslem svého požadavku shoduje s Kantem, ačkoli je jeho empiristická teorie mravních citů z hlediska filosofické debaty empirismu s racionalismem na opačném konci spektra, než Kantova teorie praktického rozumu. Kantův kategorický imperativ, tj. univerzální rozumová mravní zásada, totiž vybízí vždy pouze k takovému jednání, které by se zároveň kdykoli mohlo stát přírodním zákonem.

29 Srv. *Smith*, s. 101–118.



rozumové úvaze jasně uvědomujeme, že tyto objekty jako takové neměly v tomto svém „jednání“ pražádný úmysl. Vděk a nevole a díky nim i odměna a trest pro nás tedy mají smysl pouze tehdy, jsou-li jejich předměty schopny citu.

Aby se někdo nebo něco stalo patřičným objektem vděčnosti či nevole, musí to za prvé být jejich předmětem, dále to musí být schopno tyto city samo cítit a třetí podmínkou je, že tyto city vděku či nevole vyvolalo úmyslně. Pokud člověk něco zamýšlí a kvůli okolnostem se mu jeho záměr nezdaří cele (ať už je to záměr šlechetný či zločinný), bude na něj pohlíženo s menším vděkem nebo s menší nevolí, než by si býval zaslouhoval. A naopak, i když je mnohdy úmysl mnohem méně blahodárnější nebo zločinnější než výsledek vzešlý z jednání na základě tohoto úmyslu, vděk a nevole budou větší, než by mu odpovídalo. Vděk a nevole jsou totiž vždy přiměřené spíše důsledku (byť i nezamýšlenému), než úmyslu, a jejich míra je velmi závislá na tom, zda a jaké okolnosti a náhody na jednání zapůsobily. Je-li vrah nebo lupič vlivem náhody chycen ještě předtím, než se mu podaří dovést svůj zločinný plán do konce, lidé nebudou volat po tak velkém trestu, jako kdyby své dílo dokonal, ačkoli jde v obou případech o stejný záměr. Je to s podivem, říká Smith, ale takto zkrátka lidské city fungují.

Jak je možné, že pozorujeme takovouto nesrovnalost citů? Vyvozování odměny a trestu z konečného důsledku je totiž pro lidskou mravní motivaci vcelku nešťastné. „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.“<sup>30</sup> Nesrovnalost citů je podle Smithe jen dalším nástrojem Přírody, jak předejít sebedestrukci společnosti, neboť jestliže bychom posuzovali člověka už podle toho, co se mu honí hlavou, museli bychom cítit zášť a odpor ke každému, koho potkáme. „Předmětem trestání by se staly city, myšlenky, záměry.“<sup>31</sup> Proto se lidé mohou stát recipienty odměny nebo trestu dle zákona pouze díky svému jednání, nikoli úmyslu, a jejich svědomí se dostane soudu až u toho Nejvyššího. Člověk přišel na svět, aby se činil a konal to nejlepší, čeho je schopen. Nemůže však být odměněn za pouhé dobré úmysly a přání štěstí všem ostatním lidem. Důležité jsou nakonec vždy činy, nikoli slova nebo myšlenky.<sup>32</sup>

---

30 *Smith*, s. 115.

31 Tamtéž.

32 Zde je jistě namístě vzpomenout slavného pozdního stoika a vladaře v jedné osobě Marca Aurelia, který proslul svým upřednostňováním činů před (mnohdy planými) slovy.

## 2.2.3 Důsledky nestranného pozorovatele a tvorba mravních zásad

### 2.2.3.1 Sebechvála a sebeodsouzení<sup>33</sup>

Když dojde na mravní hodnocení jednání naší vlastní osoby, snažíme se na sebe pohlížet vždy očima někoho mimo nás, kdo je prost našeho přirozeného egoistického hlediska. Tento „někdo“ v nás je Smithem nazýván jako „nestranný pozorovatel“ a díky němu jsme schopni posuzovat své (a nejen své) jednání objektivně. Podmínkou této schopnosti je opět ten nejzákladnější lidský cit – cit sympatie, jenž nám dovoluje vcítit se do druhého a jeho očima zhodnotit naše vlastní jednání. Druzí lidé jsou naším zrcadlem a bez nich bychom neměli nejmenší ponětí o tom, co je patřičné a nepatřičné, slušné a neslušné, krásné a ošklivé. Skýtají nám podnět pro sebereflexi a jejich nepřítomnost by vedla k tomu, že bychom veškerou svoji pozornost a sílu mysli vynaložili na vnější objekty a nikdy bychom se nezaměřili na emoce, které v nás tyto objekty vyvolávají.

Člověk se snaží, má-li zdravý mravní úsudek, aby nestranný pozorovatel v něm byl spokojen s tím, co jednající v něm dělá. To, jak hodnotíme sami sebe, je odrazem toho, jak nás hodnotí ostatní, protože vzorce, jimiž nás náš nestranný pozorovatel posuzuje, získáváme interakcí a schvalováním či zavrhováním ze strany ostatních lidí. S nadsázkou se dá říci, že nám vlastně nezáleží ani tak na tom, jací doopravdy jsme, ale jak nás vnímají ostatní. „Cožpak existuje větší štěstí než být milován a vědět, že si zasloužíme být milováni? Cožpak existuje větší bída než být nenáviděni a vědět, že si to zasloužíme?“<sup>34</sup>

V hloubi srdce toužíme být všichni milováni a chváleni. Důležitější než láska ke chvále jako takové je pro nás ale láska ke chvályhodnosti. Tyto dva city se na první pohled mohou jevit jako totožné, ale ve skutečnosti jsou od sebe separovány a láska ke chvále přichází až po lásce ke chvályhodnosti. Láska ke chvályhodnosti znamená, že si přejeme být objektem hodným chvály, nikoli pouze být chváleni. Chválit nás totiž lidé vlivem jejich omylu či nevědomosti mohou i za něco, na čem nemáme žádnou zásluhu, a takováto chvála nám zdaleka nepřinese takovou radost, jako kdybychom si ji opravdu zasloužili. Vědomí, že jsme původcem chvályhodného skutku, je pro nás důležitější, než chvála samotná. Stejně tak nás těší, když něco chvályhodného vykonáme, i když se nám

33 Srv. *Smith*, s. 121–139.

34 *Smith*, s. 123.

za to nakonec chvály nedostane. Povrchní člověk snad může mít radost z chvály, která mu nepřísluší, ale opravdu moudrý člověk nikdy z cizího peří radost nemá. Láska ke chvályhodnosti vykazuje ryzí lásku ke ctnosti a láska ke chvále, aniž bychom zároveň toužili i po tom být jí hodni, je rysem slabých a ješitných jedinců.

Naše touha po chvályhodnosti pramení z toho, že sami chováme obdiv k lidem hodným chvály a lásky a přejeme si, aby se na nás pohlíželo stejně. Podobně je tomu i u citů nenávisti a opovržení, jež v nás vyvolávají objekty, jejichž jednání neschvalujeme. Děsí nás myšlenka, že by na nás mohl někdo hledět stejným způsobem, jakým my vnímáme je, a je v našem zájmu se vyvarovat chování vedoucí nás k tomu, stát se nenávistihodnými objekty. Stejně jako nás těší náš záslužný skutek, přestože nebyl dostatečně oceněn, i hanba a vina za náš zavrženíhodný čin, i kdyby se o něm nikdo nedozvěděl, nás naplňuje výčitkami svědomí a hanbou, kterými – nejsme-li absolutně zbaveni citu, smyslu pro ctnost a lidskosti – musíme trpět do konce života. Tak se také setkáváme s tím, že neoprávněná výtka nebo obvinění může nevinnému člověku způsobit velké trápení. Když pomineme hanbu, ponížení, ztrátu cti a možná i života v případě odsouzení k trestu nejvyššímu, obvinění z nespáchaného činu je pro člověka tím nejhorším, a to z důvodu jeho vědomí toho obrovského bezpráví spáchaného na jeho osobě. Lidské srdce se s ničím jiným nevyrovnává tak špatně jako s nespravedlností.

Zajímavé je, že mínění druhých lidí je pro nás důležité tím více, čím méně jsme si jisti patřičností toho vlastního. Proto například v poezii, v níž neexistuje žádného jasně daného důkazu, zda je daná báseň opravdu dobrá či nikoli, nám na veřejném mínění záleží velice, na rozdíl od exaktních věd, jejichž badatelé se málokdy zajímají o nějaké přijetí ostatních. Nehledě na to, čím se v životě zabýváme, opravdu velmi dáme na mínění druhých lidí. Nebýt nich, ani bychom možná žádný cit pro chvályhodnost (a trestuhodnost) neměli, protože by nebyl nikdo, komu bychom se chtěli (či nikdy nechtěli) připodobnit.

„Vševědoucí Autor přírody (...) stvořil člověka, mohu-li to tak říci, okamžitým soudcem lidí. A v tomto směru, stejně jako v mnoha jiných, ho stvořil dle své vlastní představy a ustanovil ho svým místopředsedou 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. Ale i když byl člověk takto ustanoven okamžitým soudcem lidí, byl jím učiněn pouze pro první instanci; a odvolání se

předkládá od jeho rozsudku k mnohem vyššímu tribunálu (...) jeho vlastního svědomí, (...) pozorovatele, o němž se předpokládá, že je nestranný a dobře informovaný.“<sup>35</sup>

Soud člověka tak vychází vlastně ze dvou zdrojů – „člověka vně“ a „člověka uvnitř“. Člověk vně hledí na uskutečněnou chválu nebo obvinění, člověk uvnitř vychází z touhy po chvályhodnosti či odporu k trestuhodnosti. Je-li ale hlas člověka uvnitř díky síle hlasu člověka vně posíleného míněním druhých lidí přehlušen, i člověk uvnitř začne otupovat a polevovat ve svém soudu. V tu chvíli se ale v našem srdci objeví svědomí – jakýsi polobůh, jenž je zčásti smrtelný a zčásti nesmrtelný.<sup>36</sup> Svou božskou stránku dává najevo, řídí-li se smyslem pro chvályhodnost a provinilost, naopak smrtelnou podstatu následuje, když se nechá svést názory podlými a ignorantskými.

Může se stát, že se člověku za jeho pozemského života nepodaří naplnit všechno jeho potenciál a dostát všem svým ctnostem, či se mu děje bezpráví, díky němuž ztratí veškerou naději na spravedlivý život. V takovém případě může spoléhat na nejvyšší tribunál u „Autora přírody“ po smrti, kde bude každému dáno, co jeho jest, podle jeho ctností a nectností. Teprve po smrti je nám garantována opravdová spravedlnost. To, že se celý život pouze modlíme a sloužíme Pánu, však nemůže předčít cenu celoživotního úsilí ctnostných lidí. Takový názor, píše Smith, 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“<sup>37</sup>, by protirečil veškerému našemu vrozenému smyslu pro ctnosti a mravní city.

### **2.2.3.2 Autorita svědomí a podstata sebeovládání<sup>38</sup>**

Jak bylo zmíněno výše a jak si sami na sobě můžeme velmi dobře vyzkoušet, naše vlastní nepohodlí či neštěstí, byť nicotné, nás trápí mnohem více, než neštěstí obřích rozměrů, které se děje někomu jinému. I přesto jsme se ale setkali a setkáváme s lidmi, kteří jsou schopni postavit cizí zájem před ten vlastní a potlačit přirozený cit sebelásky, aby pomohli druhým, mnohdy i za cenu vlastního života. Jak to dělají? Smith odpovídá, že takové šlechetné jednání vychází z rozumné úvahy našeho nestranného pozorovatele.

„Je to rozum, princip, svědomí, obyvatel srdce, člověk uvnitř, velký soudce a arbitr našeho jednání. Je to on, (...) který dokáže uvést v úžas ty nejopováhlivější z našich emocí tím, že jsme pouze jedním z mnoha, v žádném případě lepší než kdokoli jiný, a že

35 *Smith*, s. 132–133.

36 Patrnost podobnosti s antickým řeckým konceptem polobožského daimona.

37 *Smith*, s. 139.

38 *Srv. Smith*, s. 140–158.

budeme-li tak hanebně a zaslepeně dávat přednost sobě před ostatními, staneme se patřičným objektem nevole, opovržení a prokletí. (...) [Zřekneme-li se vlastních zájmů pro větší zájmy ostatních,] 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.<sup>39</sup>

Že nemáme dělat rozdíly mezi sebou a jinými lidmi, zvláště pokud by je naše chování mohlo nějak poškodit, nás do určité míry naučí i to nejzákladnější vzdělání. Ovšem pasivní principy v nás dokáže upravovat jen vyšší vytríbené vzdělání ve filosofii mravů. Díky důkladnější filosofické přípravě dokážeme ovládnout svoji vnímavost k zájmům druhých (tak, aby byla vyšší) a k našim vlastním (tak, aby byla nižší). Oba přístupy však mají svou přípustnou přirozenou hranici a někteří filosofové si je vzali k srdci až příliš. V prvním případě – zvýšení vnímavosti k zájmu druhých – můžeme dosáhnout pouze absurdně velkého, umělého soucitu s nám naprosto neznámými lidmi v nouzi, kterým však stejně nemůžeme pomoci. Výsledkem bude jen neúčinný, šířící, melancholický smutek osoby, která tento soucit prožívá. V případě druhém – snížení vnímavosti k zájmu vlastnímu – Smith mluví hlavně o antických filosofických školách, zejména stoicích. Jejich apatii, tj. lhostejnost za všech okolností, která vede k duševnímu klidu, označuje za ctnost kontraproduktivní, neboť například nedostatek citu a vlídnosti pro své děti je chování nehodné schválení (někdy naopak očekáváme a schvalujeme nadbytek tohoto citu) a vede spíše ke znásobení necitelnosti mladistvých.

Dokáže-li člověk ve svém neštěstí ovládat svoje pasivní city s grácií, odměnou mu je zasloužená sebechvála a vědomí, že i ostatní lidé jakožto nezaujatí pozorovatelé oceňují jeho sebekontrolu. Lidé slabší povahy přejali díky životu ve společnosti určité návyky, díky nimž umí své emoce ovládat po jistou dobu mezi lidmi, ale jakmile se ocitnou sami nebo se svými blízkými, dají emocím průchod v plné síle. Opravdu silní lidé však nejen že napodobují úroveň citů nestranného pozorovatele ve svém srdci; oni se s ním ztotožňují. To znamená, že emoce udržují na uzdě i v soukromí a opravdu se stávají nestranným pozorovatelem své vlastní situace. Takové ctnosti se člověk dozajista učí dlouho a záleží na tom, čím vším v životě prošel. Příroda však zařídila, že určitého otupění síly emocí, které vyústí ve smíření či zvyk na svou situaci, dojdou dříve či později i povahy slabší, bude-li tento stav trvalým. Obecně lze říci, že klidu srdce člověk dosáhne vyrovnaností pramenící z uvědomění, že rozdíly mezi různými

---

39 *Smith*, s. 142.

životními trvalými stavy nejsou tak rozdílné, jak se nám zdá. Často se stává, že o něco usilujeme, a když toho dosáhneme, zjistíme, že životní situace, již jsme si vydobyli, není zdaleka tak skvostná, jak jsme si vysnili.

Nejlepšími ctnostmi, kterých můžeme dosáhnout, jsou cit lidskosti a sebekontrola. Předpokladem pro jejich vypěstování jsou však situace zcela opačné. Pro cvičení lidskosti, tedy schopnosti soucítit maximální měrou s emocemi ostatních, je potřeba, aby nás nezaměstnávalo žádné naše vlastní přílišné štěstí či neštěstí. Nebudou-li nás rozptylovat naše vlastní rozkývané emoce, čehož dosáhneme pouze životem v bezpečí a teple domova, budeme se moct soustředit na cítění s druhými. Ctnost sebekontroly naopak může k lidsky dosažitelné dokonalosti dovést pouze člověk zkoušený osudem, vrhaný do vypjatých situací, které se neustálým opakováním nakonec naučí zvládat s klidem nestranného pozorovatele v jeho srdci. Mezi takové lidi patří např. vojáci, ze kterých se stanou nebojácní a pevní lidé, ale zaplatí za to sníženou citlivostí ke spravedlnosti a utrpení druhých.

### **2.2.3.3 Soudy vlastních činů a povaha mravních pravidel<sup>40</sup>**

Nad svým jednáním uvažujeme dvojím způsobem. Za prvé bezprostředně ve chvíli samotného aktu a za druhé reflektivně po jeho skončení. V prvním případě je naše srdce tak zvířeno momentálními emocemi, že se náš úsudek málokdy blíží nestrannosti. Lepší náhled získáme, až když se na celou věc díváme zpětně a můžeme se oprostít od tehdejších motivů jednání. Ty nám také již často mohou připadat nedůležité a přehnané, ačkoli v té chvíli se nám zdály více než adekvátní. V případě, že přemítáme nad špatností, kterou jsme vykonali, a její důsledky jsou pro nás teď, když už jsme v klidu a jsme schopni nestranného posouzení, nestravitelné, se dokonce často uchylujeme k umělému ospravedlňování své původní pohnutky, jen abychom se necítili tak provinile. A abychom se takových činů vyvarovali, neustále si upravujeme svůj vlastní cit pro patřičnost a nepatřičnost podle toho, jak určité činy vidí ostatní.

Mravní normy jsou věcí obecného konsensu, který však vychází z přirozeného vnitřního cítění naprosto nezávislém na společenském mínění:

„Není to tak, že bychom schvalovali nebo odsuzovali nějaké jednání, protože se po prozkoumání ukáže, že souhlasí nebo nesouhlasí s nějakým obecným pravidlem. Naopak,

---

40 Srv. *Smith*, s. 159–163.

obecné pravidlo se vytváří tak, že ze zkušenosti zjistíme, že veškeré jednání určitého druhu nebo jisté situace je schvalováno nebo odmítáno.“<sup>41</sup>

Kdyby člověk tedy byl přítomen nějakému strašnému činu a neměl by ponětí o existenci jakýchkoli mravních zásad, podle Smithovy úvahy by se v podstatě jeho bezprostřední emoce měla shodovat s motivem zakládajícím obecné mravní zásady. Právě z těchto spontánně pociťovaných emocí se totiž původně odvozují.

I když mravní pravidla vycházejí z reálných emočních reakcí na určité situace, v běžném životě každodenní zkušenosti jsme se naučili nejdříve aplikovat mravní zásady a pak až zohledňovat naše city. Mravní zásady jsou nepostradatelné, nemá-li se společnost rozpadnout na kousky, a navykají nás určitým vzorcům chování, díky kterým reagujeme rozvážně a patřičně i v případě, že jsou naše city momentálně rozkolísané a svádí nás jednat impulsivně a nepatřičně. Vnášejí rovnováhu a harmonii do našeho srdce plného proměnlivých citů. Právě úcta k těmto pravidlům dělá z člověka osobu, jež se díky nim může po celý život – bude-li pravidla dodržovat alespoň v průměrné míře – vyvarovat přešlapů hranic zákona a udržet ve slušné společnosti.

Mravní cit můžeme nazývat (vnitřním) smyslem proto, že jako jediný cit vynáší rozsudky nad všemi ostatními city, jež mohou být pozitivní či negativní, ale nikdy neschvalují či neodsuzují jeden druhý navzájem. Stejně jako smysl zraku je nadřazen tomu, co vidí, i mravní smysl je nadřazen svým předmětům – ostatním citům naší povahy. Jako patřičné či správné pak označujeme to, co je této naší mravní schopnosti přirozeně příjemné, jako nepatřičné či špatné naopak to, co je jí nepříjemné.

#### **2.2.3.4 Vztah náboženství a mravních zásad<sup>42</sup>**

Náboženství obecně, které smysl pro povinnost a určitou mravnost zdůrazňuje a vyžaduje, podle Smitha odvedlo v otázce dodržování mravnosti velký kus práce. Náboženství zařídilo, že byla mravní pravidla dodržována ve formě božích přikázání dlouho před tím, než se etablovala sama o sobě v rámci logických filosofických úvah. A nesnaží-li se náboženský člověk s Bohem o svých zlých skutcích a naopak je pro něj život v úsilí o plnění mravních závazků na prvním místě, je hoden nejvyšší důvěry a obdivu.

---

41 *Smith*, s. 161.

42 *Srv. Smith*, s. 164–179.

Mělo by nás ale určitě zajímat, zda nábožensky založený člověk svým mravním chováním pouze sleduje smysl pro povinnost, jenž vychází z příkázání jeho víry, nebo zde hraje roli i jeho vlastní mravní pohnutka. Vždy bychom měli přirozeně cítit dostatečné množství láskyhodných ctností a naopak málo toužit po odplatě a činění druhému zle (přestože si to třeba zaslouží), a proto by se smysl pro povinnost v ideálním případě měl uplatňovat pouze při krocení nadbytku šlechetnosti a laskavosti nebo pro zesilování citu pro patřičnost trestu. Co se týče citů sobeckých, sledovat bychom je měli spíše na základě předpisu obecných pravidel. V těchto citech je velice tenká hranice mezi dvěma opačnými mravními polohami téhož chování – např. mezi lakomstvím a hospodárností či mezi hrabivostí a ctižádostí, takže je patřičnější jednat takto kvůli mravním zásadám než na popud svých emocí, přestože se to navenek jeví totožně.<sup>43</sup>

Jak jsme četli výše, s mravními pravidly je ta potíž, že většina z nich se vyznačuje nepřesností a umožňuje obrovské množství výjimek a interpretací. To, za jakých podmínek máme být dobročinní, prozíraví či vděční, závisí na velkém množství okolností a nelze stanovit univerzální a pevný předpis. (Půjčíme-li si od někoho peníze, náš cit vděčnosti nám velí mu službu oplatit. Ale kdy, kolik a na jak dlouho mu máme půjčit, a jestli mu to vlastně nemáme oplatit nějak jinak, zůstává otázkou.) Jedinou ctností, jejíž zásady se vymykají této uvolněnosti, je spravedlnost<sup>44</sup>. Mravní zásady založené na ostatních ctnostech bychom měli dodržovat s ohledem na jejich účel, protože jejich obsah může být proměnlivý, avšak u spravedlnosti nám nejhvělyhodnější chování zaručí prosté dodržování jejích jasných pravidel. Jakmile se od těchto neporušitelných zásad jednou odchýlíme, už ani sami nemůžeme odhadnout, co od sebe čekat, natož aby nám pak věřili ostatní. Pravidla spravedlnosti Smith trefně přirovnává ke gramatice, ostatní mravní pravidla ke stylistice literárního textu. „Ona první jsou precizní, akurátní a nepostradatelná. Ta druhá jsou volná, vágní a neurčitá, a prezentují spíše obecnou ideu dokonalosti, o níž bychom měli usilovat, než aby nám skýtala nějaké určité a neomylné direktivy (...).“<sup>45</sup>

Neomylné dodržování nezpochybnitelného citu pro povinnost, které víra nábožensky smýšlejícím lidem prikazuje, může být v mravním rozhodování stejně tak neskonalým usnadněním, jako nevýhodou. Právě u věřících lidí se totiž setkáváme

43 Schopnost vyvarovat se oběma extrémům a výběr správných prostředků velice závisí na ctnosti prozíravosti, o níž píšeme níže.

44 Myšleno spravedlnost komutativní; s tou distributivní to tak striktně jasné není.

45 *Smith*, s. 177.



s tím, že ve jménu povinnosti hlášané jejich vírou jednají (vlivem nějakého druhu klamu či omylu lidské povahy) opačným způsobem, než jaký bychom nazvali mravným či správným. „Falešné náboženské představy jsou téměř jedinými příčinami, které mohou takto způsobit jakékoli očividné překroucení našich přirozených citů.“<sup>46</sup> Zároveň ale pozorovatelé budou k takovému člověku, jenž konal špatně jen díky falešnému náboženskému přesvědčení, ač jeho úmysl byl dobrý, chovat spíše soucit a možná i obdiv pro jeho oddanost, než nenávist a opovržení. Z motivů náboženství tak mohou vzejít ty nejušlechtlejší činy, jaké jsou vůbec možné, ale také ty nejhorší pod vlivem mylného přesvědčení, a člověk neudělá chybu, bude-li se v životě řídit prostým lidským rozumem a citem, jenž postačí k dosažení téměř té nejvyšší patřičnosti jednání a chvályhodnosti. Jak jsme viděli, rozhodnutí, zda se má jednání řídit podle subjektivních emocí nebo podle předepsaných pravidel, není jednoduché. Jako v mnoha jiných filosofických otázkách může být jedinou uspokojivou odpovědí určitá harmonie obou přístupů: „Žádné jednání nelze správně nazvat ctnostným, pokud není doprovázeno tím, že by ho člověk sám schvaloval.“<sup>47</sup>

#### **2.2.3.5 Faktor užitečnosti při tvorbě mravních norem a při prozíravosti<sup>48</sup>**

Už David Hume, jehož si Smith velice vážil, si povšiml, že ve věcech mravnosti hraje užitečnost velkou roli. Užitečné věci nám přináší potěšení díky jejich schopnosti pomoci nám dosáhnout jistého účelu, k němuž byly vytvořeny, a potěšení či libost může být při hodnocení patřičnosti důležitým vlivem. Užitečné věci působí radost nejen svému majiteli, ale i pozorovateli, který se díky sympatii může s radostí majitele ztotožnit. Proto se bohatí lidé obklopují hodnotnými věcmi a mají sklony k okázalosti. Člověk snažící se získat blahobyt netouží ale ani tak po samotném pohodlí, které majetek může poskytovat, ale spíše po vědomí možnosti toho, že jej může poskytovat. Někomu přinese štěstí drahé auto a někdo bude stejně tak šťastný z kolekce malých skleněných žiraf, ale pro pozorovatele bude obdivuhodnější člověk s autem, protože jeho majetek ostentativně poukazuje na všechno to pohodlí, jehož možnost skýtá. Ve stáří a nemoci však boháč často lituje svého celoživotního úsilí o majetek a přelud štěstí, které v bohatství viděl, a shledává, že není o nic šťastnější, než průměrný člověk. Filosofický

---

46 *Smith*, s. 178.

47 *Smith*, s. 179.

48 *Srv. Smith*, s. 180–196.

přístup, kdy za krásou věcí a jejich schopností nám poskytnout povrchní uspokojení, poznáváme jejich bezcennost, se projevuje pouze v dobách duševní nepohody (kterou přináší právě zdravotní neduh nebo splín z vědomí blízkosti vlastní smrti).

Přirozená touha po majetku, který nám propůjčuje pocit pohodlí a zabezpečení, však není na škodu. Právě tato lidská vlastnost zapříčinila kultivaci a plodnost všech přírodních zdrojů a působí příznivě na společnost s ohledem na její ekonomii. Tím, že bohatý člověk usiluje o maximalizaci svého majetku, prospívá i všem lidem, kteří se na jeho obhospodařování nějakým způsobem podílejí. Materiální hojnost však nemá se štěstím člověka ve skutečnosti co dělat: „Co se týče toho, na čem je založeno opravdové štěstí lidského života (...), v pohodě těla a klidu mysli 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.“<sup>49</sup>

Při používání účelově vytvořených věcí si musíme dát pozor, abychom si nakonec nezačali těchto věcí vážit více, než samotného účelu. Nejen různé věci hmatatelné, ale i např. vláda byly vytvořeny, aby sloužily svému účelu, a na to se nesmí zapomínat. Vláda a její předpisy jsou důležité a oprávněné, pouze nakolik slouží svému účelu, tedy štěstí občanům, kteří tvoří stát. Účelu si však málokdo všímá či jej záměrně přehlíží, protože pro něj není dost zajímavý, takže chceme-li k něčemu někoho přimět, nemá cenu bájit mu o výsledku (naplnění účelu), ale vysvětlit a vtáhnout ho do systému prostředků, jimiž se výsledku dosáhne. Proto jsou tak důležité politické debaty a pojednání, aby stimulovaly či zvýšily veřejné cítění a tím i nalézaly prostředky pro zvyšování štěstí společnosti.

David Hume soudí, že schválení předmětu či schválení jednání je cele odvozeno od jejich užitečnosti. Smith souhlasí, že na naše schvalování či odmítání má velký vliv krása nebo ošklivost pramenící z užitečnosti či neužitečnosti daného objektu, ale není to jediný a ani hlavní rozměr našeho soudu. Schvalování jednání závisí na tom, zda jej považujeme za patřičné, což je docela jiný cit, než smysl pro užitečnost.

Z hlediska jednotlivce jsou nejužitečnější vlastnosti dokonalý úsudek a sebeovládání. Díky dobrému úsudku (porozumění) jsme schopni vidět budoucí výhody nebo nevýhody určitého objektu a kombinací se sebeovládáním, s jehož pomocí přetrpíme dočasný diskomfort pro mnohem větší budoucí štěstí, dosáhneme ctnosti

---

49 *Smith*, s. 188.

prozíravosti – ctnosti neužitečnější. Zatímco užitečnost dobrého úsudku je z úhlu pozorovatele vidět až při hlubším prozkoumání, užitečnost sebeovládání je zřejmá na první pohled a proto se také majiteli této vlastnosti dostává většího uznání. Ve druhém případě totiž dochází k okamžité shodě citů pozorovatele a konajícího, tudíž je toto jednání pro přihlížejícího lépe schvalovatelné.

Z hlediska druhých lidí se pak cení jiné naše vlastnosti, jako jsou lidskost, spravedlnost, šlechtnost a veřejné cítění. Lidskost a šlechtnost se zdají být vlastnosti velmi podobné, ne-li totožné, ale Smith označuje lidskost za vlastnost ženskou a šlechtnost mužskou. Lidskost prý spočívá v pouhém soucitu se štěstím či utrpením druhého a na rovině jednání maximálně v projevení radosti či lítosti nad touto situací. Šlechtnost už ale zahrnuje i rysy štědrosti a sebeobětování (upřednostnění zájmu bližního před zájmem vlastním), o nichž se Smith domnívá – ve shodě s tehdejší obecným míněním –, že jimi něžné pohlaví až na pár výjimek nedisponuje. A tak rozhoduje-li se řadový voják mezi životem svým a životem svého velitele, smysl pro patričnost a jeho šlechtnost mu velí obětovat se, ač jistě nepochybně cítí, že pro něho samotného má jeho život cenu nekonečně vyšší. Jedná tak, jak by mu doporučil nezaujatý divák neobtěžkaný subjektivním strachem o svůj život a soudící pouze podle patričnosti a prospěšnosti pro veřejné blaho, a právě takové akty plodí hrdiny.

#### **2.2.3.6 Působení zvyků a trendů<sup>50</sup>**

Vliv zvyku na naše vnímání (ne)patričnosti je značný, protože opakováním výskytu určitých jevů pospolu získáváme dojem, že k sobě přirozeně patří.<sup>51</sup> Je to přirozená lidská reakce na realitu zkušenosti, která nás obklopuje, ale může být i kontraproduktivní. Rodíme se do společnosti prodchnuté určitými mravními vzorci, o nichž bychom za předpokladu, že bychom vyrůstali sami na pustém ostrově, pravděpodobně vůbec nepřemýšleli. V takovém případě bychom nevěděli, co je patričné či nepatričné, ba bychom neznali ani význam těchto pojmů. Pod tíhou našeho návyku pak tedy považujeme chybějící knoflík na klopě kabátu za nepatričnost, ač tato skutečnost jinak ničemu nevadí.

---

<sup>50</sup> Srv. *Smith*, s. 199–214.

<sup>51</sup> Ač se toto stanovisko nápadně podobá tomu humovskému, Humův radikální skepticismus (zahrnující kritiku substance, kauzality atd.) Smith do takové míry rozhodně nesdílí.

Móda je zvláštním druhem zvyku a projevuje se ve všech společenských oblastech – od oblečení, přes umění, literaturu a hudbu, až po stavitelství. Odklon od módního stylu je považován za směšný či trapný, někdy dokonce nepatřičný, pokud překračuje určité hranice výstřednosti. Módní záležitostí je pak i názor na to, co je krásné a co ošklivé, ať už jde o tělesa přírodní (včetně lidského těla) nebo člověkem vytvořené artefakty. Obecně je v každé skupině předmětů za krásné považováno to, co se nejvíce blíží jejich průměrnému vzezření. Protože je průměrně vypadajících předmětů nejvíce, považujeme to, jak vypadají, za přirozené, a předmět je tím „divnější“, čím více se odchyluje od průměru. Cílem je tedy vždy dosáhnout jistého kompromisu mezi možnými extrémy, harmonie a symetrie. Smithovi se ale nechce věřit, že by byl zvyk jediným určujícím faktorem našeho vnímání krásy a patřičnosti.

Vlivem zvyku se dá postupem času považovat za krásné ledacos a my víme, že trendy se mění poměrně velice často. V jednání je to ale jiné; zdá se, že zde síla návyku tak dobře nefunguje. City mravního schvalování jsou mnohem statictější a většina toho, co přišlo v chování sympatické lidem ve starém Římě, přijde sympatické i nám a i my budeme po všech těch letech odsuzovat stejné chování, které se u nich setkalo s nevolí.

Na vnímání mravnosti se podepisuje i prostředí, v němž člověk vyrůstá, a společenské vzory. Žijeme-li celý život v okruhu lidí laskavých a ušlechtilých, budeme mnohem více náchylní odsuzovat chování i jen trochu nepatřičné, a naopak, jsme-li vychováváni tam, kde je časté bezpráví, násilí a nemravné chování, velice pravděpodobně se staneme vůči těmto citům otupělí. Bohatí a úspěšní lidé ve společnosti jsou taktéž důležitým prvkem v tom, jak vnímáme mravnost, protože jejich chování se stává módním a žádoucím. Jak jsme viděli výše, běžní lidé mají sklon napodobovat jejich jednání ve snaze sympateticky sdílet alespoň kousek jejich potěšení z úspěchu a majetku. Mají-li ovšem vlivní lidé špatné mravní návyky, jejich prostopášnost a neslušnost je přijímána s mnohem menší nevolí, než jak by se dělo u lidí průměrných.

Každé životní období a i povolání skýtá určité charakteristické povahové rysy, jež od jejich příslušníka očekáváme. Pro starého člověka se zdá být patřičné, aby nesl určitou životní moudrost, uvážlivost a vážnost, ale mladý člověk by s přehnanou měrou takovýchto vlastností působil komicky a upjatě. Od mladých lidí očekáváme zas veselost a třeba i trochu idealismu a naivity, což ovšem není kýženou vlastností starých.

U povolání se pak pro ně příznačné vlastnosti odvíjejí nejčastěji od předmětu, kterým se daná profese zabývá. Někdy se však stane, že jsou k povolání přidruženy vlastnosti, které bychom u něj rozumnou úvahou nečekali, ač jsme na ně ze zkušenosti zvyklí. Tak je například od duchovního očekávána velká míra pokory, slušnosti, důstojnosti a přísnosti, což náš rozum kvituje a podobné vlastnosti vážnosti a zamyšlenosti by čekal i u vojáků. Ti však ve skutečnosti disponují spíše zábavným a bezstarostným duchem, protože by zřejmě službu neunesli, nebýt pořádného rozptýlení a veselého přístupu.

Ve vyspělých civilizacích se přirozeně více uplatňují city lidskosti, protože vysoká míra relativního bezpečí a blahobytu nevyžaduje – tak jako v barbarských či málo vyspělých společnostech – sebezapření a ovládnání tělesných potřeb. Lidé jsou schopni se o štěstí a pohodlí druhých starat pouze v případě, že jsou na tom sami dobře. Proto vyspělé společnosti vykazují vysokou míru sympatie a množství tohoto soucitu se ve společnosti s rostoucím úpadkem snižuje. Tvrdost charakteru a schopnost snášet psychické i fyzické útrapy je vyžadována po členech divošských společenství, ale nikoli po členech těch moderních, kde jsou často zcela v pořádku ty city, jež se jinde považují za slabošské. Za patřičné chování se obecně bere to, co je pro ni vzhledem k jejím daným podmínkám nejužitečnější, a zvyk koriguje případné odchylky od tohoto patřičného jednání.

## **2.2.4 Povaha ctností**

### **2.2.4.1 O ctnostech prozíravosti a spravedlnosti jakožto ctnostech<sup>52</sup>**

Chování a povahu každého člověka posuzujeme podle toho, jaký bude mít vliv jednak na jeho vlastní štěstí a jednak na štěstí druhých lidí. A prozíravost je ctností nejdůležitější z hlediska vlastního štěstí každého jednotlivce. Toto štěstí sestává z tělesného zdraví, z vnějšího blahobytu, tj. materiálního dostatku, a z postavení jedince ve společnosti. Prozíravost má jeden hlavní úkol, a tím je zajištění jistoty, tedy určitého stavu, na který jsme zvyklí. Propad do horších podmínek neseme mnohem hůře, než jakou radost by nám přineslo vystoupení z horších podmínek do lepších stejnou měrou, takže při rozhodování býváme obezřetní a zůstaneme raději tam, kde jsme, než abychom riskovali, a to i za cenu propánutí možnosti na výrazné zlepšení naší situace.

---

<sup>52</sup> Srv. *Smith*, s. 217–237.

Prozíravost se projevuje neokázalou inteligencí a vzdělaností, upřímností, nepovrchním přátelstvím k úctyhodným a slušným lidem, zdravou zdrženlivostí v přílišném veselí a vytrvalostí. Prozíravý člověk nemá potřebu ani v myšlenkách nikoho urážet, neprávem se povyšovat nad ostatní, vyznává dobré způsoby a skromnost. Dokáže se vzdát momentálního štěstí ve prospěch většího štěstí v budoucnu, protože se řídí úsudkem nestranného pozorovatele ve svém srdci, pro něhož je situace současná téměř totožná se situací, které se dá pomocí nynějšího sebeovládání dosáhnout. Prozíravost, pokud zahrnuje pouze péči o vlastní zdraví, majetek a pověst, je vnímána jako ctnost úctyhodná, ale není ze strany ostatních kvitována s vroucím obdivem a láskou. Přidá-li se však k těmto vlastnostem i dobrotivost, udatnost a úcta k pravidlům spravedlnosti, jde již o vznešenější prozíravost pozorovanou u těch největších filosofů Platónovy Akademie a Aristotelova peripatetického Lycea. Taková prozíravost „nutně předpokládá nejvyšší míru dokonalosti všech rozumových i mravních ctností. Je to spojení nejlepší hlavy s nejlepším srdcem“<sup>53</sup>. Pokud člověk prozíravostí neopývá, ale je jinak dobrosrdečný, je předmětem maximálně přehlížení, ale nikdy ne odsouzení, ovšem chování člověka neprozíravého, u kterého se navíc objevují další nectnosti, považujeme za trestuhodné a hanebné.

Ctnosti, které jsou klíčové při ovlivňování štěstí druhých lidí, jsou cit pro spravedlnost, lidskost a shovívavost. Největší míru sympatie přirozeně pociťujeme ke členům své rodiny, jelikož s nimi obvykle trávíme nejvíce času a naučíme se odhadovat, jak by v určitých situacích reagovali. Sympatie mezi rodinnými příslušníky je nutná z hlediska hladkého průběhu jejich soužití, proto ji máme více navyklou a čím vzdálenější nám příbuzný je, tím méně přirozeněji s ním soucítíme. Tato navyklá sympatie je vlastně to, čemu běžně říkáme náklonnost, a od příbuzných se mezi sebou tento cit očekává, a kde tento cit chybí nebo je ho nedostatek (pokud byli příbuzní například odloučeni), zastoupí ho patřičný cit vyvolaný na základě mravních pravidel. Větší míru sympatie mezi rodinnými členy pozorujeme u společností kmenových, ve kterých přežití jednotlivce nezabezpečuje stát, ale pospolitost a jednota jeho kmene.

V civilizovanějších státech si jedinec díky péči státu může dovolit být mnohem více individualizován, takže ke svému zabezpečení nepotřebuje tak silné rodinné vazby. Vysoká míra sympatie se však neomezuje na rodinné příslušníky, nýbrž je u těchto lidí

---

53 *Smith*, s. 224.

spíše důsledkem dobrých mravů. Tak se stává, že je nám mnohdy dobrý přítel nebo kolega bližší a dražší, než sourozenec, protože jej vidáme denně a sdílíme více vzájemného porozumění. Abychom se v zájmu vlastního klidu a úspěchu shodli s lidmi, se kterými se nejvíce stýkáme, přebíráme některé jejich pocity a zvyklosti. Bohužel se však přizpůsobujeme nejen dobré, ale i špatné společnosti, a proto na mravní zásady člověka má takový vliv jeho okolí.

Nejryzejší náklonnost vzniká mezi lidmi pociťujícími k sobě vzájemnou úctu zcela přirozeně, bez jakékoli povinnosti vycházející z rodinných vazeb, postavení nebo zvyku. Úcta jednoho člověka ke ctnosti toho druhého zaručuje, že v jejich vztahu bude nevyhnutelně panovat důvěra, laskavost, jistota a štěstí. Náchylnost vzešlá z úcty ke druhému je však podstatou pravého přátelství, nikoli zamilovanosti; zamilovanost je chvilkovým poblázněním, v němž hraje roli jakási povahová či zájmová podobnost, ale ne moudrost a stálost.

Také Smith dobře postřehl i v dnešní době znovuobjevovanou dávnou moudrost, že – obrazně řečeno – sklízíme, co sami zaséváme. „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.“<sup>54</sup> A neoplatí-li nám naši dobročinnost přímo její příjemce, Příroda zařídila, že se nám náš dobrý čin obvykle vrátí od jiných a v mnohem větší míře. Stejně tak naše city uzpůsobila k uznávání lidí, jejichž velikost pochází ze zřetelných a hmatatelných rysů jako je bohatství, spíše než lidí, jejichž úctyhodné kvality jako moudrost a slušnost se dají poznat jen tou nejvyšší mírou pronikavosti, kterou většina lidí bohužel nedisponuje. Jsou-li ovšem rysy bohaté či jinak společensky výrazné osoby doplněny o moudrost a skvělost charakteru, naše úcta k takovému člověku vzroste na nejvyšší možnou míru a její radosti i utrpení prožíváme s takovým zanícením, o němž by si mohl stejně moudrý a slušný, avšak ne tak mocný, člověk nechat zdát.

#### **2.2.4.2 *Sympatie ke společnosti, univerzální blahovůle a plán Přírody*<sup>55</sup>**

Jako máme větší vliv a sympatii pro jednotlivce v našem nejbližším okruhu, stejně tak nám Příroda velí mít více soucitu pro společnost, s nimiž máme nejvíce co do činění. Není divu, že se nejvíce zajímáme o záležitosti státu, v němž jsme se narodili a v němž

---

<sup>54</sup> *Smith*, s. 236.

<sup>55</sup> *Srv. Smith*, s. 238–247.

žijeme, protože naše štěstí přímo závisí na štěstí občanů tohoto státu a vice versa. Neměli bychom ale žárlit na pokrok národů ostatních nebo jim dokonce klást v jejich rozvoji překážky. Patřičným chováním by bylo podporovat se navzájem i na mezinárodní úrovni a přispívat tak blahobytu lidstva, nezávisle na tom, z jaké jeho části pokrok přichází.

Láska ke své zemi nevychází z lásky k lidstvu, protože v takovém případě bychom cítili největší náklonnost k té zemi s největším počtem obyvatel. Svoji vlast milujeme proto, že jsou jejími členy mimo nás samých i všichni, k nimž máme citové pouto. Láska k naší zemi a podstata toho, být vůbec dobrým občanem, se podle Smithe zakládá na dvou principech: na úctě k právě ustavené formě vlády a na touze, aby se naši spoluobčané měli dobře a byli v bezpečí. Prvně zmíněný princip je ovšem záhodno podporovat pouze v případě, že nestojí v cestě principu druhému. Ve věcech blaha státu se projevuje veřejný duch, jenž je poháněn lidskostí a blahovůlí k ostatním. V každé společnosti najdeme několik skupin a každá z nich má své vlastní potřeby a požadavky, které se od sebe navzájem často značně liší. Ústava státu nemůže plně vyjít vstříc všem skupinám a opravdu moudrý veřejný duch (politik, zákonodárce) ví, že v zájmu blahobytu celé společnosti je občas potřeba strpět menší bezpráví vůči jedné či několika málo marginálním částem dané společnosti. Smith mluví navíc o duchu systémovém, který oproti duchu veřejnému není ochoten slevit ze svých ideálních představ a řítí se za jejich prosazením hlava nehlava bez ohledu na předsudky či zájmy lidí, kterých se to týká. Veřejný duch v čele státu musí své ideály prosazovat pouze do takové míry, do jaké to lidé snesou, a musí si být vědom toho, že se snaží ovládat velké množství jedinců s obrovským množstvím svých vlastních pohnutek a zájmů. Bude-li se jimi snažit bezohledně manipulovat jako figurkami šachovnice, aniž by si uvědomil, že tyto figurky mají svoji vlastní představu o svém pohybu, nikdy nedosáhne společenské harmonie a úspěchu, nýbrž nanejvýš nespokojenosti a chaosu.

To, že nejvíce sympatie projevujeme lidem v našem okolí a společností, jejichž stav na nás má největší vliv, neznamená, že s jejich hranicemi náš soucit končí. Naše blahovůle se rozprostírá všude a je univerzální. Sympatetický soucit cítíme ke každé bytosti, na niž je možné být jen pomyslet, a za předpokladu, že se nijak neprovinila, jí nikdy nepřejeme žádné ani sebemenší neštěstí, ať už jsou její podmínky jakékoliv. Ctnost takovéto blahovůle však svému nositeli přinese štěstí, pouze pokud je přesvědčen



o tom, že se o všechny bytosti a celý svět stará všemohoucí a vševědoucí Bytost, která je sama nekonečně blahovolná a jejíž plán k dokonalému štěstí univerza všichni nevědomě plníme. S tímto vědomím je člověk schopen přijímat neštěstí, protože ví, že i to, co se jeví jako zlé, je jen nezbytnou součástí procesu vedoucího k naplnění dobra celku a je tím největším možným štěstím.

### **2.2.4.3 Sebeovládání jako nejvyšší ctnost<sup>56</sup>**

Prozíravost, spravedlnost a dobročinnost jsou ctnosti, díky kterým se člověk může považovat za dokonale ctnostného. Musel by však pravidla těchto ctností dodržovat přísně a bezpodmínečně a takové jednání si vyžaduje velké sebeovládání. Jakmile dojde ke konkrétnímu činu a člověk se nechá ovládnout vášněmi, nezachová se ctnostně, i kdyby si předtím v hlavě správné chování stokrát opakoval a představoval. Samotná znalost pravidel tedy neznamená ctnost; ta se naplňuje až prostřednictvím činů, jež mnohdy vyžadují vypětí všech duševních sil. Ctnostný člověk by měl ovládat jak krátkodobé pomýlení mysli v podobě afektů hněvu a strachu, tak dlouhodobé vášně jako lenost a pohodlnost či lásku ke chvále.

Sebeovládání je vlastností, která umožňuje ostatním ctnostem zazářit ve svém plném jasu. Ovšem i se sebeovládáním musí být člověk opatrný, protože jsme-li až příliš necitliví k sobě samému, nemáme dostatek sympatie pro druhé. Protože se náš soucit odvíjí od toho, co sami zažíváme, není dobré být ke svému stavu absolutně apatický. Naučíme-li se nebrat zřetel na své vlastní neštěstí, budeme lhostejní i k neštěstí a bezpráví druhých. „Hloupá necitlivost k událostem lidského života nutně tlumí veškerou silnou a opravdovou pozornost k patřičnosti vlastního chování, jež tvoří skutečný základ ctnosti.“<sup>57</sup> Sebeovládání nespočívá v naprostém nedostatku citlivosti, ale v opravování přirozených emocí na patřičnou úroveň podle náhledu nestranného pozorovatele.

Sebe sama vždy posuzujeme na základě dvou norem: první z nich je dokonalý a nedosažitelný ideál, druhá z nich zohledňuje úroveň, které je možno dosáhnout z pozice nedokonalého člověka. Hledíme-li spíše na normu první, vždy zákonitě skončíme v lítosti a smutku z vlastní nedostatečnosti. Proto je důležité přihlížet i k normě druhé, díky níž uvidíme, že jsme v něčem lepší a v něčem horší než ostatní,

<sup>56</sup> Srv. *Smith*, s. 249–273.

<sup>57</sup> *Smith*, s. 257.

ale neměli bychom na ni dát zcela. Svobodná umění a duševní vědy mají sklon hledět spíše na normu první a díky uvědomění si své vlastní nedokonalosti jsou jejich učenci shovívaví i k nedokonalostem a chybám druhých. Takoví lidé většinou oplývají skromností, mravní čestností, soucitem a laskavostí.

Někteří lidé jsou pak objektivně opravdu nejlepší vzhledem k lidem ostatním, ale přihlíží-li pouze ke druhé normě, jsou se sebou samými zcela spokojeni a díky tomu často na své bližní shlíží shora nebo jimi dokonce pohrdají, jsou arogantní a postrádají pokoru. Určitá dávka tohoto sebeobdivu je pro úspěch a prosazení se takřka nezbytná, ale je zapotřebí dávat pozor, aby se tato zdravá dávka sebedůvěry ve vlastní kvality nezvrhla v ješitnost a odvalu k činům, které se záhy ukáží být příliš velkým soustem.

Z přeceňování sebe sama vyvěrají dvě nectnostné vlastnosti – pýcha a ješitnost – a ačkoli se mohou jevit stejně, jsou velice odlišné. Pyšný člověk je o své výjimečnosti sám hluboce přesvědčen a je upřímný, takže když chce, abyste jej ocenili, ze svého pohledu se vlastně dožaduje pouze spravedlivého uznání, na které má podle sebe nárok. Ješitný člověk ovšem ví, že není tak skvělý, jak si přeje na druhé působit, takže k získání obdivu vědomě volí přetvářku a lži a nezdráhá se pochlebovat výše postaveným lidem v domnění, že se sám přiživí na jejich společenské velikosti.

Lži z ješitnosti jsou však obvykle nevinné s cílem pozvednout sebe sama, zatímco když už se ke lži uchýlí člověk pyšný, je nelitostný a za účelem ponížení druhých lidí se nebojí značně přehánět. Pýchu i ješitnost ovšem doprovází mnoho láskyhodných a úctyhodných ctností a vždy je lepší se malinko přeceňovat, než být přespříliš skromný. Člověk, který se podceňuje, je nešťastný jak sám ze sebe, tak z toho, jak s ním jednají druzí lidé, protože ti se k němu chovají podle toho, jak se jim sám prezentuje. Pokud si o sobě tedy málo myslíme my sami – ač máme mnohdy na víc –, budou tak o nás smýšlet i ostatní.

### **2.3 „Problém Adama Smithe“**

Souslovím v názvu této kapitoly se ve filosofii a ekonomii označuje pseudoinkonzistence Smithova díla jako celku. Argumentuje, že na jednu stranu Smith v *Teorii mravních citů* za řídicí prvek lidské mravnosti považuje sympatii, na straně druhé však v *Bohatství národů*<sup>58</sup> v otázce lidských mravních pohnutek dává jasně

58 SMITH, Adam. *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů: Bohatství národů (Variant.)*. Nové přeprac. vyd. opatřené margináliemi. Praha: Liberální institut, 2001.

přednost sebelásce. V některé literatuře také můžeme o tomto problému číst jako o Smithově „obratu“, který označuje právě domnělou razantní změnu ve Smithově úsudku o zdroji lidského mravního jednání, který podle této teorie učinil pod vlivem styku s francouzskými filosofy.

Klíčovým omylem se stala záměna pojmu egoismu (čili sobectví, *selfishness*) s pojmem sebelásky. Jako jeden z motivů ctnostného jednání může být označena pouze sebeláska (*self-interest* či *self-love*) ve smyslu sledování svého vlastního nejlepšího zájmu, které ovšem signifikantně nepoškozuje zájmy druhých lidí. V opačném případě jde opravdu o egoismus ve smyslu bezohledného sobectví, z něhož ale ctnostné jednání vzejít nemůže.

Pavlík vidí příčinu potíží v ještě fundamentálnější rovině. Zmatek totiž může pramenit z mylných interpretací již samotného klíčového pojmu *sympatie*, za což si ovšem Smith může tak trochu i sám:

„Bylo mnohokrát konstatováno, že podobně jako jiní filosofové, kteří připsali starým pojmům nové významy, i Smith často sklouzává k tomu, že používá termín ‚sympatie‘ v obvyklém významu pohnutky k altruistickému činu (k pomoci a podpoře druhých v jejich snažení), čímž sám zavalil příležitost k tomu, aby nepozorní čtenáři *Teorie mravních citů* zformulovali ‚problém Adama Smitha‘.“<sup>59</sup>

Interpretace Smithova díla, které způsobily vznik „problému“, tedy pramení z jednoho základního omylu, 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“<sup>60</sup>. Tato *sympatie* (kterou bychom dnes označili za empatii) funguje jako základní kámen (nikoli bezprostřední pohnutka!), na němž ve společnosti vyrůstají mravní pravidla. *Sympatie* ovšem neformuje normy mravnosti pozitivně (ve smyslu „musíš dělat to a to“), nýbrž je vymezuje negativně, tj. určuje hranice pro určité druhy jednání (motivované čirým sobectvím), jež by mohly společnost poškodit.

### 2.3.1 Ošidný pojem „sebelásky“

Ačkoli si Smith svého učitele Francise Hutchesona velmi vážil, nesouhlasil s jeho pojetím ctnosti blahově. Vycházejme z toho, že za každým viditelným chováním se skrývá určitá pohnutka. Pohnutka a konečné jednání či jeho výsledek však nemusí být

---

<sup>59</sup> Pavlík, s. 518.

<sup>60</sup> Smith, s. 393.

vždy v souladu díky vlivu různých náhodných okolností, jež přerod úmyslu ve vlastní akt provázejí. Otázka zní: máme považovat sobecké jednání, které ovšem iniciovala blahovolná pohnutka, za odsouzeníhodné, či nikoliv?

Hutcheson tvrdí<sup>61</sup>, že záleží právě a pouze na pohnutce, takže i pokud z takové blahovolné pohnutky vyplyne sobecký čin, dotyčný aktér si zaslouží pochvalu, a naopak jedná-li z pohnutky sobecké, avšak s výsledkem blahodárným pro ostatní, je hoden morálního odsouzení. Sebeláska (*self-love*) je podle Hutchesona vždy překážkou v konání obecného dobra.

Smith oponuje, že existují vlastnosti (např. skromnost, cílevědomost, pozornost či oduševnělost), které – tvoříce motivy jednání – přinášejí benefit stejně tak našemu okolí jako nám samotným, což si dobře ověříme prostým uvědoměním si nulové prospěšnosti jejich opaků (rozhazovačnost, zahálčivost, náchylnost k rozptýlení a bezduchost). Zájem o sebe samého podle Smitha není ani lidskou slabostí a ani něčím absolutně neslučitelným se ctností, posouzení vždy musí zohlednit případ od případu.

Hutchesonova zcela neposkvřená, nejvyšší blahovůle není ctností, které by nedokonalý člověk mohl kdy dosáhnout, a dosažení božské, tj. nekonečně velké úrovně jakékoli ctnosti vůbec je pro lidstvo nerealizovatelný cíl. Je naší přirozeností, že ne vždy jednáme z pohnutek zcela ctnostných, ale i tak z nich mnohdy, ač neúmyslně, může vzejít ctnostný výsledek, což je důležité.<sup>62</sup>

Znamená Smithova podpora citu sebelásky souhlas s Hobbesovým stanoviskem, že je „člověk člověku vlkem“?<sup>63</sup> Podle Kennedyho určitě ne. Hobbes tvrdí, že společenská smlouva ustavující vládu jako garanta dodržování pravidel pramení čistě ze zájmu o vlastní bezpečí a prospěch. Ač je sebeláska jedním ze základních rysů lidských bytostí, Smith odmítá, že by individua byla zcela lhostejná k citům ostatních. Při zavádění společenských opatření nám jde sice primárně o sebe, ale tato starost se jaksi prodlužuje i k našim bližním, k lidem se stejně velkou vášní pro zájem o sebe sama. To, že i ostatní mají tužby jako my, se učíme ze vzájemných interakcí, a sympatie nám umožňuje být vlastně tak trochu každým, i když zároveň pouze sami sebou. A právě na

---

61 Viz VANDENBERG, Phyllis and DEHART, Abigail. Internet Encyclopedia of Philosophy. *Francis Hutcheson (1694–1745)* [online]. [cit. 29.03.2017]. Dostupné z: <<http://www.iep.utm.edu/hutcheso/>>. ISSN 2161–0002.

62 Srv. *Kennedy*, s. 45–47.

63 Viz HOBBS, Thomas, Jiří CHOTAŠ, Zdeněk MASOPUST a Marina BARABAS. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přeložil Karel BERKA. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti.

tomto principu uvědomění si, že sebeláska ostatních je stejně legitimní jako ta naše, podle Smithe vyrůstá prosperující společnost.<sup>64</sup>

---

64 Srv. *Kennedy*, s. 48–51.

## 3 Smithovo dědictví v kontextu teoretické ekonomie

### 3.1 Vztah Teorie mravních citů a Bohatství národů

I Adam Smith byl jedním z myslitelů 18. století, kteří se podíleli na dovršení osobitého rázu filosofické éry osvícenství. Jak si všimají Jiří Schwarz a Ján Pavlík ve své přemluvě k českému vydání *Teorie mravních citů*, Adamu Smithovi se úspěšně podařilo zachytit ducha společnosti oslněného tehdejší Newtonovou novou fyzikou a transformovat jej do morální filosofie.<sup>65</sup> *Bohatství národů* a *Teorie mravních citů* jsou provázány více, než by se na první pohled zdálo; *Teorie mravních citů*, jež vyšla poprvé v roce 1759, má sloužit jako jakýsi myšlenkový předvoj *Bohatství národů* vydaného až o sedmáct let později. Obě knihy jsou teoreticko-historickými studii, avšak zatímco *Bohatství národů* je studií deskriptivní, *Teorie mravních citů* má normativní charakter.

Pro inteligentní, hloubavé a citlivé myslitele, mezi něž Smith jistě patřil, bylo 18. století dobou plnou myšlenkových impulsů. Křesťanství v Evropě ztrácelo monopol na určování toho, co je pravdivé a morálně správné, což mělo za následek poměrně rychlý propad společenské morálky a další změny. Odvěká otázka vztahu ctnosti a bohatství (potažmo majetku) byla díky rozkvětu obchodu živější a naléhavější než kdy dříve. Učení Církve je v případě shromažďování majetku, staví-li se na první místo, jednoznačné: ten, kdo slouží mamonu, nemůže zároveň sloužit Bohu a chamtivost a nenasytnost je cestou do pekel. To se odráželo i v názoru křesťanské ortodoxie na pád Říma; za úpadek této velkolepé říše mohl zánik ctnosti vlivem rozmachu chamtivosti a sexuální rozmařilosti. Smith ovšem viděl tento příběh jinak: rozmach obchodu nebyl tím, co zničilo Řím, ale naopak, pád Říma zničil obchodní prosperitu, což zapříčinilo dobu temna. Obchodování, míní Smith, nemá s úpadkem společenské morálky co dělat, protože za období násilí a nectností by se dal označit celý středověk, nikoli však už zároveň za období společenské prosperity jako v případě Říma.<sup>66</sup>

Dnešní terminologií bychom mohli říci, že Smith zastával princip volného obchodu a laissez-faire (tedy minimální zásahy státu do ekonomických záležitostí) a roli státu jako nočního hlídače (stát má pouze garantovat a kontrolovat dodržování pravidel). Jak ovšem zdůrazňuje Kennedy, tyto pojmy, které ke Smithovi dnes již neodmyslitelně

65 Srv. SCHWARZ, Jiří a PAVLÍK, Ján. *Předmluva*. In: *Smith*, s. xv.

66 Srv. *Kennedy*, s. 39–41.

patří, on sám vůbec neznal, stejně jako neanticipoval průmyslovou revoluci či rozmach kapitalistických společností. Jediné, co je na jeho všeobecně známém myšlenkovém profilu autentické, je víra v pozitivní vliv obchodu na společnost.<sup>67</sup>

Smith věřil, že změny směrem k harmonické společnosti jsou možné, avšak nelze je uspěchat a nelze je uskutečnit všechny najednou. Nebyl člověkem, jehož pohltila nějaká utopická představa ideálního systému, a fanatiky a násilné revolucionáře kritizoval. Prosazoval trpělivé přesvědčování rozumnými argumenty namísto násilného podmaňování. Smithova představa společnosti stojí na třech základních myšlenkách. První je „neustranný pozorovatel“, díky němuž se člověk dokáže vcítit do ostatních a chovat se k nim lidsky. Druhá je idea „neustranné spravedlnosti“, která představuje to, jak se časem spravedlnost vyvinula do neustranných režimů porotců a soudců. A konečně třetí myšlenkou je „neustranná soutěž“, tj. jak trhy prosperovaly, když běžely bez zásahů soukromých monopolů.

Společnost a její ekonomická povaha předpokládá určité právní normy vzešlé z norem mravních, a právě o jejich vzniku a povaze pojednává *Teorie mravních citů*. K poznání toho, co je, nemusíme (a někdy ani z různých důvodů nemůžeme) znát příčiny či podmínky, takže ani čtenář *Bohatství národů* úplně nepotřebuje znát *Teorii mravních citů*, aby porozuměl Smithovým zkoumáním v jeho mistrovském díle o ekonomii. Přečte-li si však i jeho dílo metafyzicko-filosofické, pochopí mnoho do té doby přehlížených a neuvědomených spojitostí. Ekonomie totiž, ať ji bereme jakkoli abstraktně, je vposledku tvořena lidmi a jejich vztahy, a lidé jsou nepředvídatelná individua plná zájmu o sebe sama na jedné straně, ale i altruismu na straně druhé. Oba tyto fundamenty lidské přirozenosti se podílejí na směřování společnosti a všeho, co je jí vlastní. Ale kdy a v jaké míře se který z těchto fundamentů projeví, je ona proměnlivost, díky níž nemůžeme na společnost uplatňovat požadavek absolutní objektivity a generalizovatelnosti.

Ekonomie i mravnost vykazují něco, čemu říkáme spontánní řád, a Smith se domnívá, že jeho obecné podstaty se nejlépe dobereme, srovnáme-li fungování spontánního řádu v obou zmíněných oblastech. Každé tedy věnuje jedno dílo, přičemž stejně jako mravnost a z ní odvozený právní řád ve společnosti předchází povaze

---

67 Srv. *Kennedy*, s. xiv.

ekonomie, obeznámit se s *Teorií mravních citů* by mělo předcházet čtení *Bohatství národů*.

Za vznikem *Teorie mravních citů* nestojí pouze povrchní filosofická spekulace, ale také metoda vsutku vědeckého zkoumání. Svědomí a nestranný pozorovatel jsou vlastně výsledkem určitého vývoje podobného procesu evoluce, a Smith nachází dynamiku ve vývoji spontánního řádu. Metafyzické jsou pak úvahy o Božím plánu celkové prosperity a blahobytu, k jehož naplnění nevědomky přispívá každý jednotlivec sledující svůj zájem.

### **3.2 Teorie spontánního řádu**

Ve filosofickém myšlení Adama Smithe můžeme spatřovat popis jistého pozoruhodného jevu, kterým je spontánní geneze pravidel, jak z hlediska mravního, tak ekonomického. Velmi důkladně se tímto fenoménem zabývá Ján Pavlík ve své obsírné studii všímající si projevů spontánního řádu v rozličných vědních oblastech.

Teorie spontánního řádu popisuje a snaží se vysvětlit skutečnost, že vedle uvědomělého cíle, který naplňujeme svým jednáním záměrně, sledujeme tím samym procesem neuvědoměle i účel vyšší, našemu rozumu naprosto vnější. Tento princip je pozorován napříč všemi lidskými aktivitami a vývojovými procesy, od prostoru evoluční biologie, kvantové fyziky až po tržní ekonomiku.

Pavlík stopuje tento jev až k italskému učenci Gianbattistu Vicovi (1668–1744), jenž jej teoretizoval jako první. Na jeho odkaz pak navázal Adam Smith při svých úvahách o tvorbě mravních pravidel a o spontánním, seberegulujícím vývoji trhu, což rozvinul významný představitel tzv. rakouské školy F. A. Hayek.<sup>68</sup>

#### **3.2.1 Spontánní řád ve Smithově díle**

Smithovo *Bohatství národů* se stalo „biblí“ moderní tržní ekonomiky díky své „absenci jakékoliv metafyzické determinace tržního řádu“<sup>69</sup> a jeho dílo v oblasti ekonomie jako celek mělo takový dopad proto, že „pro Smitha je ‚přirozený‘ tržní řád již spontánně vzniklou skutečností, která podobně jako životní síla v organismu vítězí nad umělými překážkami, které mu vláda staví do cesty; politická ekonomie tudíž u Smitha přestává

---

68 Viz HAYEK, Friedrich August von. *Právo, zákonodárství a svoboda: nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie*. Vyd. 2. Praha: Academia, 1994.

69 Pavlík, s. 13.



být odvětvím právní filosofie, popisující to, co má být, a nabývá charakter přírodní vědy, založené na rozboru a pozorování toho, co je<sup>70</sup>.

„[Smith] objevil obecnou základní strukturu fungování organických systémů, vyznačujících se spontánní samoorganizací vedoucí k ustavení různých forem spontánního řádu. Ona Smithem odhalená struktura má charakter zákonitého kauzálního procesu, jehož dynamiku určuje hybná síla v podobě konstantní podstaty a jenž ve svých výsledcích vede k reprodukci vnitrosystémových empirických podmínek svého vlastního uskutečňování, které jsou zároveň podmínkami existence systému, v němž probíhá; jinými slovy zajišťuje neustálou cyklickou proměnu těchto podmínek z formy předpokladu ve formu výsledku. To znamená, že příčina a účinek si v takovém systému neustále vyměňují svá místa (...).“<sup>71</sup>

Vývoj postupuje jakýmsi kruhovým či spirálovým způsobem, kdy konečná fáze dosavadního vývoje zpětně určuje prvotní zárodečnou entitu celé vzniklé struktury, která se transformuje a opět určuje koncovou entitu procesu. Ve zkratce řečeno, diferenciací a konkretizací původní buňky (i v kvaziorganickém smyslu) se vyvíjí celý organismus, jehož části se navzájem spirálovitě determinují a to i směrem k původní zárodečné buňce. Z toho vyplývá, že každý stupeň vývojového procesu je jak účelem (k němuž směřoval jemu předcházející stupeň), tak i prostředkem (pro stupeň následující a zpětně pro zdokonalení stupně předchozího). Onou zárodečnou buňkou, říká Pavlík, jsou ve Smithově teorii pro soustavu mravních zákonů „předracionální dimenze lidské psychiky“<sup>72</sup>, tj. emoce a schopnost sympatie.

Smithův přirozený, tj. spontánní řád je pokrokem zejména vzhledem k předchozím verzím řádu školy fyziokratické. Fyziokraté tvrdili, že přirozený řád je něčím teprve čekajícím na uskutečnění, zatímco Smith tento řád viděl v již existujícím světě. Umělé lidmi zkonstruované zřízení pak toto přirozené zřízení překrývá. Ekonomickou teorii tedy přemístil z oblasti normativní do oblasti pozitivní, již fakticky dané, tedy do řádu empiricky zkoumatelných přírodních věd, což byl jeho největší přínos.

### **3.2.1.1 Kořeny kapitalismu u Smithe**

Přestože je Smithovi mnohdy vytýkána neoriginalita jeho myšlenek a časté neuvádění jejich zdrojů, je potřeba ocenit jeho bravurní schopnost vhodně najít, syntetizovat a zdokonalit to, co už před ním třeba i někdo interpretoval, avšak k vlastní směle nepřesvědčivě či nedostatečně distinktivně. Díky neobyčejné lehkosti, nevtíravosti,

---

70 Tamtéž.

71 Pavlík, s. 613.

72 Pavlík, s. 17.

nedogmaticnosti a názornosti Smithových textů i sám Hayek uvádí, že navzdory výše uvedeným Smithovým nedostatkům vždy cítil potřebu „prohlásit, že [Smith] byl ten nejlepší z nich [z předchůdců, jejichž myšlenky použil], nejen co do vlivu, ale také co do proniknutí a jasného rozpoznání centrálního problému [ekonomické] vědy“<sup>73</sup>.

Smithova ekonomická koncepce byla uvědoměním si pro kapitalismus stěžejní myšlenky, a sice že jedinec pro druhé lidi, potažmo společnost jako celek, vykoná mnohem více dobra, bude-li sledovat a reagovat na abstraktní signály trhu projevujících se formou nárůstu příjmů a výdajů, než pozorováním konkrétních, bezprostředně zřejmých potřeb lidí okolo sebe. Chování na základě citu sociální spravedlnosti – přirozeného, leč kapitalismu neprospívajícího sklonu vyhovět prvotně viditelným tužbám těch nejbližších lidí – je „nesmiřitelné s otevřenou společností, jíž dnes všichni obyvatelé Západu vděčí za všeobecnou míru jejich bohatství“<sup>74</sup>. Onen obecný přístup, který je obsažen v myšlence Smithovi ještě neznámého socialismu, nazývá Hayek konstruktivismem a jeho zastánce řadí k lidem, jež Smith v *Teorii mravních citů* vykreslil jako „systémové lidi“ a jejichž požadavek na znalost všech partikulárních okolností veškerých interakcí nás dovede zpět ke kmenové společnosti.<sup>75</sup>

V kapitalismu je jedinec nucen neustále zvažovat pozice druhých lidí, protože se trh řídí mimo jiné principem nabídky a poptávky. Hodnocení jednání a tužeb druhých provádí náš nestranný pozorovatel, který se zpětnou vazbou z empirické zkušenosti transformuje. Tuto neustávající výměnu informací mezi vzájemně se podmiňujícími prvky systému pozorujeme jak v rámci celé společnosti, tak v rámci jedince. V oblasti mravnosti se spirální pohyb děje od zárodečné buňky sympatie, v oblasti kapitalismu je zárodečnou buňkou dílna s primitivní dělbou práce a v rámci celé společnosti se spirální pohyb děje právě mezi těmito dvěma sférami, takže celý prostor naší společenské zkušenosti tvoří kompaktní celek.<sup>76</sup>

---

73 HAYEK, Friedrich August von. *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*. London: Routledge, 1985. S. 267.

74 Tamtéž.

75 Srv. tamtéž, s. 270. Viz také HAYEK, Friedrich August von. *Právo, zákonodárství a svoboda: nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie*. Vyd. 2. Praha: Academia, 1994. S. 400–402 a 197–221. A dále zejména HAYEK, Friedrich August von. *Osudná domyšlivost: omyly socialismu*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 1995. Studie [Sociologické nakladatelství, edice].

76 Srv. Pavlík, s. 535–536.

### **3.2.1.2 Geneze mravních pravidel v rámci spontánního řádu**

Génus Smithovy koncepce, spočívající v tom, že obecná mravní pravidla vznikají induktivní metodou z empirické zkušenosti, je zároveň její slabinou. Pavlík ovšem ukazuje, že interpretujeme-li vznik mravních pravidel fenomenologicky, problém odpadá. Podle této interpretace v každém konkrétním případě našeho posuzování vlastně evidentně nahlížíme „nutnou eidetickou strukturu fungování našich citových afekcí“<sup>77</sup>. Spontaneita vzniku obecných mravních pravidel u Smithe neznamena to, že by byly apriorní účelovému charakteru našeho jednání, nýbrž to, že nejsou vytvářeny s ohledem na jejich dopady na celek společnosti z pozice racionální či utilitární.

Pavlík u Smithe interpretuje sympatii jako zárodečnou buňku procesu vývoje společnosti a jejích pravidel, z níž pak diferenciací vznikají dílčí kategorie náležitosti, zásluhy, nestranného pozorovatele a povinnosti. Ctnostmi, jež má člověk zdokonalovat nejvíce, jsou prozíravost, spravedlnost a dobročinnost, jejichž plná integrace je v člověku dovršena ctností sebeovládání. Sebeovládání je ovšem zároveň zpětně i podmínkou, spirálně se pohybujícím činitelem, jež umožňuje vývoj oněch ctností, a to díky své schopnosti krotit sobecké sklony (jež jsou v přímém rozporu s uvedenými ctnostmi). Mechanismus vývoje lidské mravnosti je tedy zajištěn „spirální[m] pohyb[em] rozšířené reprodukce“, který „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“<sup>78</sup>. Ne každý dokáže dosáhnout takového stupně integrace ctností, že jedná vždy náležitě. Míra mravní vyspělosti je ovlivněna vnějšími faktory jako je vzdělání či politické uspořádání společnosti, jíž je jedinec členem. I tyto okolnosti jsou však závislé na tom, jak je člověk mravně vyspělý, takže se zde opět odhaluje spirální vzájemně působící vztah, kdy je politické prostředí tvořeno mravním citem, který je v případě pozitivní reakce zpětně utužován.<sup>79</sup>

### **3.2.1.3 Spojující řetěz v podobě „neviditelné ruky“**

Ačkoli můžeme zmínku o neviditelné ruce ve Smithových pracích nalézt všehovšudy pouze na třech místech (a to jako izolované metafory)<sup>80</sup>, stal se tento pojem hlavním

<sup>77</sup> Pavlík, s. 527–528.

<sup>78</sup> Pavlík, s. 532.

<sup>79</sup> Srv. Pavlík, s. 532–533.

<sup>80</sup> Srv. Kennedy, s. 165.

paradigmatem a inherentním kohezním činitelem jeho učení. Princip neviditelné ruky, tedy spontánní řád, je vlastně „neviditelným řetězem“, principem ustavujícím jednotu. Nabízí se otázka, jak se to má s objektivitou tohoto principu. Existuje reálně, či je to pouze výsledek vztahového nominalismu?

Důvodem, proč vůbec lidská mysl hledá nějaký sjednocující princip, je její přirozená touha po jednotě a harmonii. Má-li před sebou neuspořádanou strukturu plnou množství (zdánlivě?) nesouvisejících jevů, snaží se z ní vytvořit jednotný, jasněji uchopitelný systém. V rámci funkcí naší mysli se představivost, jež vytváří abstraktní vztahové struktury, jakou je i „neviditelná ruka“, dá poznat evidentně, stejně jako např. mravní city. Protože se představivost jako sjednocující princip uplatňuje v naší mysli, můžeme nahlížet její činnost přímo. Evidentnost těchto entit se ovšem uplatňuje právě proto, že je uvažujeme v oblasti našeho vlastního já, jakési vnitřní lidské reality, a to pomocí reflexe. V mimolidské realitě, nám zprostředkované pouhými vnějšími smysly, samozřejmě jednotící principy rozmanitých jevů evidentní nejsou, takže nám s tvorbou jednotícího principu vnějšího světa musí pomáhat jednotící princip vnitřního světa – představivost. Co se týče spojujících principů v mimolidské realitě, dá se tedy říci, že tam – avšak pouze tam – se uplatňuje vztahový nominalismus.<sup>81</sup>

Pavlík se ptá, proč tedy ale propojující principy musejí být hledány společenskými vědami, když je vnitřní lidská realita evidentně nahlédnutelná pomocí reflexe. V díle Adama Smithe objevuje odpověď jednak tu, že i navzdory představivosti dochází k zapomínání aktuálních propojení (a to i na úrovni jedince např. v případě jeho svědomí), a jednak takovou, která se odvolává na nezáměrný účel. Vědomá lidská činnost produkuje nevědomé důsledky jakožto výsledek spontánního řádu, které zmnožují mnohost jevů v nám vnější realitě, a to právě proto, že vznikají nevědomě, tudíž jejich vývoj nikdy nemůžeme přesně vystopovat či zpětně rekonstruovat. A z toho důvodu stejně tak nemůžeme v této skutečnosti rozpoznat, které z onoho nepřehledného množství fenoménů jsou jevy spojované a které jsou jevy spojující.<sup>82</sup>

### **3.2.2 Hayekova spontaneita katallaktických pravidel**

Z neblahých následků transformace ekonomiky, kterou v devadesátých letech prošla česká společnost, překvapivě mnoho nejen laické, ale i odborné veřejnosti viní impulsy

81 Srv. Pavlík, s. 584–586.

82 Srv. Pavlík, s. 586–587.

Hayekovy interpretace spontánního řádu v rámci radikálního liberalismu. Pavlík ovšem důrazně upozorňuje, že tato politika byla klasickému liberalismu totožná pouze vnějšími rysy, přičemž pro Hayeka tak důležitá idea neoddělitelnosti svobody a zákona – pravá idea liberalismu – byla hrubě zanedbána. Tato mylná interpretace fundamentálních základů liberalismu dovedla politiku do stavu „mafíánského kapitalismu“, což vyústilo ke znechucení obyčejných lidí a jejich nezájem o dodržování základních norem potřebných k fungování tržní struktury. Tento „právní i mravní nihilismus“ je pro české prostředí už několik let typický a stále přetrvává.<sup>83</sup>

Hayek rozlišuje dva typy spontánního řádu – spontánní řád pravidel a spontánní řád trhu (tzv. *katallaxe*).<sup>84</sup> Rozdíl identifikuje ve skutečnosti, že spontánní řád pravidel vždy vzniká z nevědomé produkce, ovšem spontánní řád trhu se rodí z činů jednotlivých lidí na základě jejich vědomých(!) intencí. To znamená, že vznik spontánního řádu trhu může vzejít pouze ze struktury, jejíž prvky jsou aktivně činné a sledují partikulární dílčí účel, na rozdíl od vzniku spontánního řádu pravidel, které jsou apriorní jakékoli účelové racionalitě.<sup>85</sup> To dokazuje, že určitá míra utilitární teleologie se s určitým spontánním řádem nevyklučuje, ba je pro něj dokonce podmínkou.

Společenský řád, jenž je vybudován záměrně, má z našeho hlediska jasný, rozumově uvědomovaný účel. Hayek diferencí mezi vědomým a spontánním řádem ve svém díle přizpůsobuje i terminologii: vědomě vytvořený řád označuje *taxis* a její pravidla *thesis* (úmluva), zatímco pro nevědomý spontánní řád používá slovo *kosmos* a pro jeho zákon termín *nomos*. Právě zákon *nomos* je tím nejstarším a nejpřirozenějším, přičemž není člověkem vynalezen, nýbrž objeven.<sup>86</sup>

Předpokladem pro fungování a prosperitu tržního systému je dodržování pravidel ze strany jeho členů. Tato tzv. *katallaktická* pravidla (pravidla tržního řádu), jak je nazval Pavlík, ukládají lidem způsob, jak jednat, ale nikoli konkrétní účel tohoto jednání. Co se týče způsobu, jakým lidé ve společnosti tato pravidla jakožto podmínky jejího fungování zachovávají, vyvinuly se tři možnosti: utilitarismus pravidel (vidí pravidla

83 Srv. Pavlík, s. 536–537.

84 Spontánní tržní řád nazývá Hayek *katallaxí*, protože slovo „ekonomika“ mu přijde velice zavádějící vzhledem k jeho původnímu významu označující strukturu s jasně vytyčeným uvědoměným cílem a sledující konkrétní sadu pravidel (zákony domácnosti – *oikos*), což se s charakterem spontánního tržního řádu vylučuje. Srv. HAYEK, Friedrich August von. *Právo, zákonodárství a svoboda: nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie*. Vyd. 2. Praha: Academia, 1994. S. 233–234.

85 Srv. Pavlík, s. 548.

86 Srv. Pavlík, s. 20.

jako instrumenty k dosažení relativních individuálních zájmů), morálně-právní absolutismus (pokládá pravidla za absolutně dané samoučely transcendentního původu) či tradicionalismus (bere pravidla jako danost tradice, kterou lidé přijímají nerefluktovaně a instinktivně).

Hayekova koncepce se snaží spojit tradicionalismus se zbývajícími dvěma přístupy odlehčenými od jejich největších slabin spočívajících zejména v jejich racionálně-vědecké neobhajitelnosti. Z jeho syntézy pak vyplývá, že „tradicionalistický postoj jedince ke katallaktickým pravidlům je nevědomé uskutečňování toho, co explicitně popisuje utilitarismus pravidel“<sup>87</sup>, kde už bezpečně rozpoznáváme princip spontaneity jakožto nepřítomnosti vědomosti účelu. Z nevědomosti dalekosáhlých účinků našeho jednání také povstává jeho etická a právní legitimita, což znamená, že za ty jeho důsledky, jež jsme v žádném případě nemohli predikovat, nemůžeme být odpovědní.

Spontánní řád trhu vlastně funguje díky skutečnosti, že se všichni navzájem neustále nevědomě donucujeme k maximálnímu úsilí, což má – pokud se bavíme v rámci mírumilovného naplňování kolektivních zájmů – za následek největší možný stupeň efektivity. (Tj. fakt popsany Smithovou „neviditelnou rukou“, pouze podaný obšírněji a poněkud kultivovaněji.) Společné úsilí při maximalizaci vlastního zájmu jedince vede společnost k vytváření takových produktů a řešení problémů, jejichž potřeba by samotnému jedinci snad ani nevytanula na mysl.<sup>88</sup>

Aby se „kouzlo“ mimoděčného naplňování nevědomých cílů mohlo uskutečnit, je zapotřebí jaksi slepě dodržovat tradicí ustavená katallaktická pravidla, v čemž ovšem tkví i největší kámen úrazu. Racionalistický požadavek reflexe je totiž v případě fungující, spontánně se vyvíjející společnosti vlastně nežádoucí, protože hrozí podkopat intuitivně přijímanou legitimitu jinak nezpochybňovaných tradičních pravidel. Odmítání teoretické reflexe je ovšem na druhou stranu v rozporu s osvícenským liberalistickým dědictvím a spolu s přesvědčivou politickou ideologií podpořenou hodící se metafyzikou může být pro společnost zkázonosné. Hayek tak pokračuje v Humově (a Smithově) tradici tvorby mravních pravidel indukční (resp. indukčně-dedukční) metodou, kdy se na utilitární účel normy ptáme, až pokud se osvědčí v praxi, kde ji poprvé uplatňujeme vždy intuitivně a nevědomě.<sup>89</sup>

---

87 *Pavlík*, s. 541.

88 *Srv. Pavlík*, s. 543.

89 *Srv. Pavlík*, s. 544–545.

Myšlenka spontánního řádu a prospěšnosti z něho přirozeně vzešlých pravidel je v rozporu s konstruktivistickým racionalismem, který dává přednost pravidlům vědomě vytvořeným. Hayek argumentuje, že takto vytvořená pravidla nikdy svou dokonalostí nemohou překonat normy samovolně generované vývojem spontánního řádu. Aby nebyla nereflektovaná tradice zhoubná, musí se vyhnout „osudné domýšlivosti“ racionálního konstruktivismu i volání instinktu prapůvodní intuice, který zapříčiňuje taktéž neblahou sociální spravedlnost. Jak víme, tradice si velice dobře rozumí s náboženstvím (ovšem pouze pokud je tradice onomu náboženství poplatná), proto může náboženství dobře pomoci nevědomě generovaným pravidlům s jejich legitimizací a ustálením v lidském nereflektovaném povědomí. (K opačné situaci došlo v postkomunistických zemích, kde naopak ideologie zděděnou morální intuitivní tradici potlačovala.)<sup>90</sup>

### **3.3 Smith zastáncem *laissez-faire*?**

Smith zpopularizoval obrat „neviditelná ruka trhu“, který poukazuje na skutečnost, že sledují-li jednotlivé subjekty své vlastní dobro, tj. konají ve svůj vlastní prospěch, kumulují tím vlastně dobro celé společnosti, aniž by si to mnohdy uvědomily. Proto je Smith často považován za filosofa, jenž viděl hnací motor lidské národy v sobeckosti; a ano, určitá míra sebelásky je zajisté nezbytná. Ovšem vedle starosti o vlastní zájem je stejně důležitou složkou lidské národy i cit pro společnost. Striktně vzato, bez toho, abychom milovali sami sebe, bychom nemohli milovat ostatní, protože právě díky této zkušenosti vlastních emocí můžeme pomocí vrozené sympatie soucítit s druhými a pochopit jejich pohnutky.

Vyhodnotit situaci druhého a rozpoznat (díky schopnosti sympatie), po čem ten druhý touží, je základní dovedností pro úspěšný směnný obchod. Sebeláska a altruismus se tedy nevylučují, ale naopak podmiňují. „Smith ukázal, že služba sobě samému bez zájmu o ostatní společnost vnitřně rozděluje a že [taková společnost] není trvale udržitelná.“<sup>91</sup> Kennedy se proto snaží opravit masově přijatý obraz Adama Smithe jako praotce a zastávce *laissez-faire*. Vžitými mylnými interpretacemi Smithových myšlenek

---

90 Srv. Pavlík, s. 549.

91 Kennedy, s. xvi.

se díky jejich zdogmatizování nechali svést i někteří inteligentní a sečtělí ekonomové světového měřítka, držitelé Nobelovy ceny.<sup>92</sup>

Doktrína *laissez-faire* vznikla vlastně přeměnou systému přirozené svobody (spojením zjednodušených principů volného obchodu s konceptem minimální státní intervence), což ovšem vůbec nebylo Smithovým záměrem.<sup>93</sup> Jeho kritici i zastánci se snaží již dlouho rozklíčovat, zda Smith viděl, že se blíží něco tak velkého a zásadního jako průmyslová revoluce. Kdyby se totiž ukázalo, že opravdu tuto veledůležitou dějinně-spoolečenskou událost anticipoval, byly by legitimizovány právě ty závěry, jež tvoří nynější všeobecnou představu o Smithově osobě a díle, avšak které zároveň po právu čelí stále většímu přezkoumávání.

Ze Smithových poznámek, dopisů, ostatních děl či obsahu jeho knihovny vyplývá, že *Bohatství národů* v žádném případě nepsal jako „manuál“ rodícího se industriálního kapitalismu, nýbrž jako prostý popis obchodní společnosti poloviny 18. století.<sup>94</sup> Smith byl obeznámen s významem ekonomického termínu „*laissez-faire*“ (tedy „nechat být“ či volněji „nechat věci plynout po svém“) a sám několikrát použil pouze jeho anglický ekvivalent ve spojitosti s přírodou („let her alone“), nikoli však ve významu ekonomické maximy, což by si přáli právě zastánci kapitalistického charakteru *Bohatství národů*.<sup>95</sup> Naopak ze Smithova zkoumání vyplývá, že taktika „nechat být“ je v případě monopolů, jež jsou nedílnou součástí tržně-ekonomické společnosti, to nejhorší, čeho se společnost může dopustit, jelikož zájmy obchodního monopolu budou vždy v kontrastu se zájmy veřejnými.<sup>96</sup> Proto je potřeba, aby vláda uplatnila principy spravedlivé nestranné soutěže. Kennedy jasně apeluje:

„Klam světem kráčí v sedmimilových botách (jak se nám říkává), zatímco pravda si stále ještě snaží zavázat tkaničky, takže bude k úspěšnému znovunabytí Smithova ztraceného dědictví potřeba obrovského úsilí. Stojí to za to? Věřím, že ano, protože zcizení Smithova poselství přirozené svobody a spravedlnosti a jeho nahrazení nezodpovědnými politikami *laissez faire* je pro památku morálního filosofa křivdou. Nechme zastánce *laissez faire*, ať se pod své filosofie podepíší svými vlastními jmény, a Adama Smithe z toho vynechme.“<sup>97</sup>

---

92 Srv. *Kennedy*, s. 99.

93 Srv. *Kennedy*, s. 99.

94 Srv. *Kennedy*, s. 132.

95 Srv. *Kennedy*, s. 141–145.

96 Srv. *Kennedy*, s. 156–157.

97 *Kennedy*, s. 252.



## 4 Sentimentalismus tehdy a nyní z hlediska politické filosofie

### 4.1 *Debata o reflektivní autonomii*

Jak jsme již mnohokrát zmínili, 18. století bylo na starém kontinentu stoletím myšlenkové revoluce. Ne nadarmo se této epoše říká „osvícenství“ (rozumějme osvícení rozumem) či „věk rozumu“. Ve vědách se začal masivně klást důraz na rozumově obhajitelné argumenty, v politickém prostoru lidé apelovali na svobodu, autonomii a revizi dogmat neopodstatněných rozumnou úvahou. Tvorba vlastního nezávislého rozumového přesvědčení byla žádoucí a pro takové myšlení je klíčová individuální sebereflexe. Důraz byl tedy kladen na reflektivní autonomii, schopnost nezbytnou pro kritické myšlení.

Množství různých osvícenských myšlenek rozlišujeme zejména na dva hlavní směry – směr racionalistický a směr sentimentalistický. Prvně jmenovaný spoléhá na typické principy „věku rozumu“, druhý směr počítá při mravním rozhodování a politické činnosti nejen s rozumem, ale i s reflektivně získanými city, jež jsou lidmi sdíleny za pomoci schopnosti sympatie (ve smyslu dnešní empatie). Ačkoli Frazer zdůrazňuje, že se v tomto období vyskytovali významní myslitelé vymykající se tomuto zjednodušenému rozdělení (např. Jean-Jacques Rousseau), všichni ostatní, jež se zúčastnili dominující společenské debaty o podstatě reflektivní autonomie, se dají považovat za obhájce prvního či druhého zmíněného stanoviska.

Adam Smith byl spolu se svým učitelem Hutchesonem a přítelem Humem nejvýznamnějším představitelem sentimentalistů. Zajímavé je, že do této větve řadíme i Immanuela Kanta, ovšem pouze v jeho období předkritickém; trojice Kritik je již totiž ukázkovým exemplářem racionalismu, směru opačného. Tento génus kritického racionalistického kantovství je určitě jednou z příčin, proč nyní sentimentalismus navzdory svému obrovskému významu pro dobovou intelektuální atmosféru nedominuje filosofii ani společenským vědám.<sup>98</sup>

Ve sporu racionalismu a sentimentalismu jde v podstatě o „režim“ lidské psyché. Racionalismus tvrdí, že uspořádání lidské mysli, duše, zkrátka našeho vědomí, je

---

98 Srv. Frazer, s. 5.

hierarchické a že emoce podléhají rozumu. Sentimentalisté oproti tomu zastávají jakési vnitřní rovnostářství: zásady vytvořené naší vlastní reflektivní autonomií jsou výsledkem demokratické spolupráce všech aspektů mysli, jež jsou si při tomto rozhodování rovny. Výsledné normy jsou produktem mysli jako celku, nikoli nadřazené rozumné části mysli, která neustále musí krotit neposedné vášně.<sup>99</sup> Stavem, jehož by se člověk měl snažit dosáhnout a který je zodpovědný za střízlivé a spravedlivé autonomní mravní normy, je podle sentimentalismu tzv. ekonomie mysli (*mental economy*), tj. harmonie jejích složek.

Rozdíl mezi uvedenými dvěma přístupy je dobře vidět i v jejich názoru na vztah mezi normativním (tím, co „by se mělo“) a deskriptivním (tím, co „je“): „Zatímco sentimentalismus chápe normativitu jako něco, co pramení z míru a satisfakce mysli schopné vyplodit svůj vlastní holistický náhled, racionalismus vidí normativitu jako autoritativní zákonodárnost rozumové schopnosti – zde ztotožněné s naším pravým, autonomním já.“<sup>100</sup>

Cesty, jakými racionalisté a sentimentalisté dosahují svých poznatků, jsou taktéž v kontrastu. Racionalisté zkoumají primárně normativní stránku věci, která se cele opírá o kognitivní práci rozumu – svrchovaného principu naší mysli. K empirickému vyšetřování těchto pravidel v chování nedokonalých lidských stvoření docházejí až posléze. Sentimentalismus postupuje zcela opačně: klade si otázku, proč se lidé instinktivně řídí morálními zásadami, což je bezprostředně evidentní a empiricky ověřitelné, a až poté se obrací k abstraktním normám, jež podle nich vycházejí z mravních citů.

#### 4.1.1 Kritika sentimentalistického pojetí

V politické teorii panuje vůči sentimentalismu jistá míra podezíravosti a již od dob Kanta se dává přednost racionalistickému vysvětlení a ukotvení politických jevů. Myslitelka 20. století a bojovnice proti totalitarismu Hannah Arendtová namítala<sup>101</sup>, že

---

99 I když se Humeův sentimentalismus může jevit jako přesný opak pozice racionalistické, tj. tak, že rozum je otrokem vášní, Frazer tvrdí, že takový názor je pouze důsledkem špatného čtení jeho díla. I Hume zastává rovnostářský přístup sentimentalismu zdůrazňující nerozdělitelnost a harmonii všech složek mysli ve věcech mravního rozhodování, jen je jeho rétorika ostřejší, což může být občas matoucí. Srv. *Frazer*, s. 6 a 176.

100 *Frazer*, s. 7.

101 Srv. ARENDT, Hannah. *O revoluci*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Knihovna novověké tradice a současnosti. S. 80–81.

sentimentalismus podkopává spravedlivé normy společnosti. Sympatie a soucit, jež jsou v sentimentalismu spolu s autonomní sebereflexí základními stavebními kameny pro tvorbu společenských norem, mohou podle ní být příčinou přehlížení rozhodujících odlišností mezi jednotlivci. Avšak právě tyto odlišnosti jsou přitom tolik důležité pro adekvátní koncepci spravedlnosti. Přirozený soucit (*compassion*) ke druhému se podle Arendtové přemění na lítost (*pity*) k nerozlišenému davu, která paradoxně přehlíží utrpení jednotlivců a konkrétní lidské oběti. Proto bychom na soucitu, náchylném k překroucení v paralyzovanou lítost, neměli stavět zákony spravedlnosti.<sup>102</sup>

Námitka<sup>103</sup> liberálního politického filosofa Johna Rawlse vychází z podobné úvahy a kritizuje sentimentalismus kvůli jeho údajné podpoře utilitarismu. Řekněme, že ideálního nestranného pozorovatele (jehož jednání se máme vždy snažit co nejvíce přiblížit) bychom si nejspíše představili jako bytost, která dokáže s objektem svého pozorování soucítit stoprocentně, což znamená, že by city svého objektu zakoušela ve zcela totožné míře jako onen dotyčný objekt. V takové situaci by tedy došlo k úplnému splynutí tohoto ideálního nestranného pozorovatele a jeho pozorovaného objektu. Pokud bychom tudíž chtěli, aby nám ideální nestranný pozorovatel posoudil správnost např. určitého společenského systému, musel by splynout s každým jednotlivcem v tomto systému zahrnutým, čímž by vznikla jediná sloučená psyché. Ta by se pak – jelikož by posuzovala jednotlivinu, ačkoli by to byl ve skutečnosti celek – jistě řídila principem maximálního dobra a minimálního utrpení. Tento fundamentální utilitaristický princip, je-li aplikován na více než jednoho jednotlivce, takto zásadně porušuje intuitivní pojem individuálna, a z toho důvodu by nemělo být žádoucí na něm stavět liberalistické společenské normy. Aby byla utilitaristická společnost stabilní, musela by mezi jejími členy sympatie být rozvinuta na takové úrovni, že by jednotlivec byl ochoten obětovat se ve prospěch celku. V rámci sentimentalismu se tato Rawlsova kritika týká zejména Humovy koncepce, která je považována za nejutilitárnější, avšak i Hume sám tvrdí, že taková společnost by již z podstaty věci žádné zákony, jež by zaručovaly jednotlivcům spravedlnost a bezpečí ze strany ostatních, nepotřebovala.<sup>104</sup>

Frazer i na základě těchto kritik uvádí, že sympatie může tedy být vnímána jako nebezpečí pro individuální separovanost (*personal separateness*), a to tak, že eliminuje

---

102 Srv. Frazer, s. 90–91.

103 RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995. S. 116–120.

104 Srv. Frazer, s. 91–92.

za první distinkci mezi tím, kdo sympatizuje, a objektem jeho sympatie, a za druhé distinkci mezi mnoha objekty a sympatií jednoho člověka. Ve druhém případě se více objektů stává v naší mysli jediným agregátem a sympatie s tímto agregátem povstává z našeho vlastního agregátu individuální zkušenosti sympatie. Dobro každého jednotlivce v množině lidí, se kterými – nejprve separátně – sympatizujeme, „je ztotožněno s agregátní koncepcí obecné užitečnosti“<sup>105</sup>.

Zdá se, že ač je teoreticky možné soucítit s více jednotlivci najednou stále jako s jednotlivci, omezené emocionální schopnosti prakticky člověku nedovolují plně soucítit s více než jedním či dvěma jednotlivci zároveň, což poté ústí v degradaci původní lidské sympatie.

#### 4.1.2 Odpověď na kritiku

Z hlediska celé společnosti je nemožné, aby všichni měli naprosto stejný zájem, tudíž jsou zájmy jednotlivců (a tudíž i naše případné sympatie s jejich situací) vždy nutně v konfliktu. Podle Arendtové a Rawlse je reflektivní sentimentalismus neslučitelný s liberální teorií spravedlnosti, protože jím vyžadovaná míra sympatie zkrátka nejde dohromady s nedotknutelnými individuálními právy. Řešení této svízele se Smith pokusil vyložit ve svém individualistickém sentimentalismu.

Co se týče námitky první, Arendtová naráží na sentimentalismus francouzský (Rousseau a Robespierre) a její obavy se týkají systémového myšlení násilných revolucionářů, kteří jsou koneckonců vždy motivováni vidinou lepší společensko-politické situace pro určitou sortu občanstva v duchu hesla „s námi vám bude lépe“. Humova i Smithova filosofie však zjevně násilný fanatismus odmítá a proto je pro jejich etické soustavy taková kritika irelevantní.<sup>106</sup>

Při úvaze o Rawlsově kritice je nutno vzít v potaz, že Smithův nestranný pozorovatel není bytost vševědoucí, která má poznání všech minulých i budoucích věcí, tedy něco na způsob boha, jak jej popisuje Rawls. Smithův pozorovatel je prostě někdo, kdo do dané situace ani s dotyčnými osobami není nijak osobně zapleten – může to tedy být (a vlastně vždy musí) obyčejný člověk, ono nedokonalé stvoření, o které se zde celou dobu jedná.

---

105 *Frazer*, s. 94.

106 *Srv. Frazer*, s. 90–91.

Smithova morální teorie byla podrobována kritice i ze strany jeho současníků. Hume, jehož teorie Smithovi určitě sloužila jako inspirace a zdroj svých vlastních myšlenek, například zpochybňoval tvrzení, že sympatie s druhým člověkem přináší všem zúčastněným určité potěšení, ať už se jedná o emoce příjemné či nepříjemné. (Kdyby tomu tak bylo, píše Hume, poměli bychom se více v nemocnici než na plese.) Zde je třeba si uvědomit, že Smithova sympatie má několik fází, pomocí nichž se náš soucit pohybuje od (1) vžití se do motivu a okolností činu jednajícího, přes (2) naše vlastní hodnocení takové situace, jako bychom ji zažívali na vlastní kůži, až po (3) naše schválení či neschválení reakce dané osoby, již posuzujeme. Smithova sympatie, na rozdíl od Humovy koncepce, kde se sympatie dá brát jako „citové nakažení“ či pouhý odraz vnějšně zřejmých citů dané osoby (sympatie jako zrcadlo), tedy zahrnuje mnohem složitější proces, jehož vyvrcholením je morální (ne)schválení. Nyní už je tudíž jasné, že dle Smithova výkladu procesu sympatie vskutku mohou být rané fáze takové sympatie nepříjemné (pokud zakoušíme pomocí představitosti např. utrpení posuzované osoby), ale ono určité potěšení, o němž mluví Smith, vyvěrá z morálního schvalování jakožto konečné fáze procesu, jež je nutně výsledkem každého mravního posuzování a po němž uvnitř všichni přirozeně toužíme. „Vše ve Smithově morální filosofii, včetně jeho teorie spravedlnosti, závisí na tomto chápání sympatie a morálního schvalování.“<sup>107</sup>

Tímto způsobem se Smith vyhýbá námitce, uvedené výše, která naráží na nebezpečí eliminace prostoru mezi pozorovatelem a pozorovaným. K překonání tohoto prostoru při procesu sympatie skutečně dochází, ale pouze chvilkově – na dobu nutnou k vcítění se do situace posuzovaného objektu, ovšem nikoli k vyvolání stejné reakce. (Díky tomu můžeme soucítit se zločinci, aniž bychom se sami jedním stali.) V rámci Smithovy koncepce tedy nedokonalost pozorovatelovy sympatie vůči jednajícímu nejen že není nežádoucí, ale je dokonce nezbytná pro možnost mravního posouzení, jež je založeno právě na rozdílnosti aktuální reakce jednajícího a imaginární reakce pozorovatele.<sup>108</sup>

Spravedlnost jakožto lidskou vlastnost vidí Smith jako ctnost negativní. A to z toho důvodu, že nás tato vlastnost ani tak nenabádá k tomu, co dělat, jako spíše, co nedělat. Pokud jsme spravedliví, jednáme tak, abychom se nestali objektem oprávněné nevole a opovržení. Nedostatek spravedlnosti nás vede k páchání bezpráví, jehož důsledkem je reálné ublížení druhému člověku na základě přirozeně neschvalovaných motivů.

---

<sup>107</sup> Frazer, s. 101.

<sup>108</sup> Srv. tamtéž.

Smysl pro spravedlnost ovšem není nic apriorního. Naopak, všechna naše pravidla jsou založena na reálné zkušenosti. Člověk, jenž by byl svědkem vraždy, by i bez předchozí obeznámenosti s jakýmkoli mravními zásadami intuitivně takový akt bezpráví odsoudil. To vede Smithe k závěru, jehož důsledky se promítají v celé jeho koncepci: mravní pravidla jsou tvořena metodou indukce z našich bezprostředních a konkrétních mravních soudů. Je ovšem fakt, že jakmile jsou tyto normativní mravní vzorce vytvořeny, začnou si takřkajíc žít vlastním životem a zpětně ovlivňují posuzování konkrétních situací, činů, emocí atd., jak jsme se přesvědčili výše v pojednání o spontánním řádu. Můžeme se ptát: na co nám mravní normy vlastně jsou, když pocházejí z individuálních soudů, jimiž přece všichni přirozeně oplýváme? Smith tvrdí, že účelem majoritou schválených mravních norem je opravit (povětšinou menší) nedostatky v našem rozhodování a vnést do nich konzistenci. Je vždy třeba mít na paměti, že mravní pravidla týkající se šlechetnosti, dobročinnosti a jiných společenských ctností fungují spíše jako doporučení. Jedná-li se ovšem o pravidla spravedlnosti, ta jsou určena celkem přesně a společnost má donucovací prostředky, jimiž vyžaduje a kontroluje jejich dodržování.<sup>109</sup>

Smithovo pojetí spravedlnosti a spravedlivé společnosti nám jakožto jejím členům dovoluje dožadovat se reformy zákonů, pokud shledáme ty dosavadní jako nespravedlivé, a to právě proto, že jsou tvořeny na základě indukce. V právních systémech, kde jsou normy dány jako apriorní dogmata, nemáme nárok dožadovat se jejich změny ani v takových případech, kdy vedou ke zřejmému bezpráví. Předpokladem pro spravedlivou a stabilní společnost je pozitivní právo založené na právu přirozeném (tj. nezávislém na konkrétních sociálních a politických institucích), jež by podle Smithe mělo být fundamentálním principem práv každého národa.<sup>110</sup>

Hume a z jeho koncepce čerpající utilitaristé podle Smithe zaměňují příčinu za efekt: užitečnost považují za příčinu zákonů spravedlnosti, ačkoli užitečnost, tvrdí Smith, je ve skutečnosti výsledkem našeho přirozeného schvalování spravedlnosti. Přestože s liberálním individualismem Humův konzervatismus a utilitarismus všeobecně kompatibilní není, Smith jej se svým sentimentalismem sladit dokázal.<sup>111</sup>

---

109 Srv. *Frazer*, s. 104–105.

110 Srv. *Frazer*, s. 105–106.

111 Srv. *Frazer*, s. 108–111.

### 4.1.3 Smithův klasický liberalismus

Abychom pochopili strukturu *Teorie mravních citů* jako dílo artikuluující liberální hodnoty, hodí se nejprve si připomenout, co bylo Smithovi inspirací při tvorbě tohoto díla. Není tajemstvím, že Smith zastával stoické hodnoty, takže důraz na individualismus, který je cítit v celé jeho filosofii, není nijak překvapující. Stoikové byli první filosofická škola obracející se na jedince, k čemuž vedl rozklad klasické polis tak, jak ji známe z dob antického Řecka.

Polis byla opravdu organismem, jejíž všechny části, tj. jedinci společnosti, naplňovali svým jednáním vědomý účel polis jako celku. Po rozpadu tohoto společenského zřízení se jedinci stali samostatnými jednotkami, jež mezi sebou vázaly pouze abstraktní smluvené zákony rovnosti a svobody, a bylo potřeba identifikovat jiný sjednocující prvek, jenž by se dal aplikovat i na lidi viděné jako atomizovaná individua. Smyslem jednání je tedy pro stoiky nevědomé sledování vyššího účelu kosmického Rozumu a celkové harmonie duše světa. Tuto harmonii přitom nezajišťuje rozum, ale motivující, emocionální složka světové duše – *sympatheia*. V předstoické době odrážela duše jednotlivce řád polis; u stoiků duše člověka zrcadlí řád kosmu.<sup>112</sup>

Mezi stoickou a smithovskou sympatií však existuje rozdíl v tom, že pro Smithe je *sympatie* empiricky pozorovatelný jev, zatímco pro stoiky měla spekulativní a metafyzickou hodnotu v rámci světové duše. Jak si Pavlík správně všimá, *sympatie* neoznačuje jeden cit z mnoha, jímž je naše mysl vybavena, nýbrž jakýsi spontánní „supercit“, díky němuž můžeme spolucítit všechny běžně pociťované emoce. Uváděli jsme výše, že k náležitému spolucítění s druhou osobou je zapotřebí nejen vyvolat ve své mysli stejný typ emoce (představením si sebe sama v situaci pozorované osoby), ale také přizpůsobit intenzitu emoce (ať už jde o její zmírnění či zesílení) společensky schválené a očekávané míře. Takové přizpůsobování se ovšem už neděje prostřednictvím *sympatie*, nýbrž rozumové úvahy. *Sympatii* tedy můžeme ve Smithově koncepci chápat jako onu zárodečnou buňku spontánně se generujícího organismu, jímž je v tomto případě společnost a interindividuální vztahy v ní.

Soudy náležitosti či nenáležitosti (jakožto základ pro pochválení či odsouzení) a posléze mravní pravidla jsou výsledkem konkretizace *sympatie* jako prvotního spontánního elementu celého procesu. Důležité je, že člověk netouží pouze po tom, aby

---

112 Srv. Pavlík, s. 516–517.

byly jeho činy aktuálně schváleny, nýbrž aby se staly jakýmsi nadčasovým vzorem pro chvályhodnost. (Jak jsme viděli výše, Smith klade důraz na to, že pokud nám při určitém jednání jde pouze o to být chválen, nikoli o to být této chvály hoden, nemůže takové chování být označeno za mravně ctnostné.) Tato skutečnost umožňuje Smithovi nalézt cestu k fundaci normativního řádu společnosti.<sup>113</sup>

Osoba cizího nestranného pozorovatele uvnitř našeho srdce nám propůjčuje schopnost distancovat se jak od sebe sama jakožto objektu mravního posuzování, tak i od společnosti, protože neshoduje-li se soud našeho vnitřního nestranného pozorovatele se soudem společnosti, vnitřně nás to legitimuje k nesouhlasu na základě naší vlastní mravní autonomie.<sup>114</sup>

Smithovým nestranným pozorovatelem jako transcendentním prvkem naší osoby se nechal inspirovat i Immanuel Kant, který jej nazval transcendentálním subjektem. Nezaujatý transcendentální subjekt je zainteresovanému empirickému já přítomen při každém jeho činu a je původcem kategorického imperativu. Sledováním kategorického imperativu, tedy těch maxim, které se mohou stát obecnými zákony mravnosti, potvrzujeme svoji vlastní autonomii a svobodu, tedy nezávislost na animální, emocím slepě otročící stránce člověka. I Smithův nestranný pozorovatel ztělesňuje svobodnou část našeho já, hodnotící činy na základě dlouhodobých cílů, při čemž – stejně jako u Kanta – hraje klíčovou roli sebeovládání. Rozdíl spočívá v tom, že Smith na rozdíl od Kanta nevyňal naprosto nestranného pozorovatele z empirické zkušenosti.<sup>115</sup>

## **4.2 Uplatnění sentimentalismu v dnešním světě**

Otázka, která se dříve či později vynoří u každého filosofického zkoumání, a kterou si Frazer pokládá i ve spojitosti se sentimentalismem, zní: co nám může tato koncepce nabídnout z hlediska praktického života? I když se sentimentalismus nemůže efektivně vyjadřovat například ke „správné úrovni progresivity v našem daňovém systému či (...) ke správné rovnováze mezi nároky individuální svobody a nároky kolektivní bezpečnosti“, má co říci k tomu, „jak morálně reflektujeme tato obtížná politická témata a jak přesvědčení vynořující se na konci správného procesu reflexe ovládají skutečnou normativní autoritu“<sup>116</sup>. Přijetí sentimentalismu by vedlo k lepšímu uvědomění

113 Srv. Pavlík, s. 518–522.

114 Srv. Pavlík, s. 524.

115 Srv. Pavlík, s. 525–526.

116 Frazer, s. 168.



prospěšnosti individuální morální reflexe, což by také vedlo ke zvýšení kompetence lidí jakožto občanů.

Důraz na praktickou uplatnitelnost (ať už věcí či myšlenek), který je v moderní společnosti tolik vyzdvihován, by však neměl zastiňovat či shazovat důležitost spekulativní hodnoty teorie, jež je klíčová zejména pro filosofická studia společnosti a politiky. Filosofie byla v posledních desetiletích donucena omezit se na normativní hodnotící soudy, přičemž empirická zkoumání reálných fenoménů přešla pod vědy sociální. Frazer vidí v sentimentalismu osmnáctého století potenciál hodný pozornosti a nabádá k jeho budoucímu výzkumu.

#### **4.2.1 Sentimentalistické konkluze v empirických vědách**

Sentimentalismus osmnáctého století nám zprostředkoval hypotézy, jež bychom dnes zařadili zřejmě do oboru sociální psychologie a z nichž dnes v tomto oboru vědci čerpají zejména při výzkumu psychologického fenoménu zvaného empatie. Mnoho výzkumů testuje osvícenské hypotézy o sympatii i nevědomky a dochází posléze k afirmaci mnoha typicky sentimentalistických mínění.

Závěry dvě stě let starých sentimentalistických myslitelů se však potvrzují i na poli neurovědy, jejíž experimenty např. v mozku ukazují na tzv. zrcadlové neurony. Ty mají na svědomí, že Smithovu pozorovateli, hledícímu na ruku jiného člověka, která má být a za několik okamžiků i je vystavena úderu, se aktivují stejné části mozku jako osobě, již daná ruka vskutku patří. Vědci věří, že tyto neurony jsou základem onoho společensky veledůležitého citu empatie.

V současné psychologii jsou emoce viděny jako součást „duálního procesu“ při praktickém rozhodování. První stupeň tohoto procesu mají kromě lidí i zvířata a jedná se o jakousi automatickou schopnost nevědomě vyhodnotit situaci za účelem optimálního rozhodnutí. Druhým stupněm procesu, jenž spočívá v uvědomělé sebereflexi, pak již oplývají pouze vyšší živočišné formy inteligence. Emoce jsou přitom považovány nikoli za integrální část vědomé sebereflexe (tj. druhého stupně procesu), nýbrž za jeden z nevědomých zdrojů většiny našich rozhodnutí (první stupeň). Bez tohoto bazálního stupně by se rozhodování odehrávalo pouze pomocí rozumné úvahy a i ty nejmenší každodenní myšlenkové úkony by se staly neuvěřitelně obtížnými, zdlouhavými a vyčerpávajícími. Někteří současní myslitelé tuto nevědomou

automaticnost připisují i většině případů našeho morálního hodnocení, což by ovšem znamenalo, že reflexe na takovémto morálním hodnocení pak nemá žádný podíl. I kdyby to tak bylo, reflexe nám i přesto stále může poskytnout důležité zrevidování takto nevědomě utvořených hodnocení. Frazer vidí možný budoucí program deskriptivní psychologie právě v empirickém výzkumu procesu, jakým sebe-vědomá reflexe vedle rozumu napomáhá morálnímu ohodnocování.<sup>117</sup>

Přijmout sentimentalistické stanovisko tedy neznamena slepě se poddat diktátu emocí, nýbrž uznat, že mají nepostradatelný vliv na naše morální rozhodování a že je potřeba je podrobit psychologické holistické reflexi, díky níž dopady emocí na naše rozhodování vědomě rozpoznáme a dostaneme šanci je kultivovat. Těžko říci, jak by se k celé problematice Hume, Smith a další stavěli majíce poznatky moderních studií, ale určitě by nebyli tak vyhranění a odmítaví vůči opozičním myšlenkám jako racionalisté. Jak píše Frazer, „můžeme si být nicméně jisti, že žádný reflektivní sentimentalista by neodmítl deontologii nebo kompatibilismus (či jejich opaky) na základě evidence, že tyto prameny z emocionální stránky naší přirozenosti, nýbrž pouze na základě toho, že mysl zavázaná těmito názorům by nikdy nemohla snést prověrku svého vlastního holistického zkoumání“<sup>118</sup>. Jinými slovy, pokud mi moje přesvědčení zakazuje opustit jej i přesto, že se svou vlastní metodou prokáže jako mylné či nespolehlivé, je potřeba od něj skutečně upustit.

#### 4.2.2 Emoce a city ve vztahu k demokratickým hodnotám

Na domněnku, že emoce a představivost by měly být při morálním rozhodování stejně důležité jako rozumové uvažování, se v demokratické politice hledí se značným despektem. Jádro sentimentalistického pojetí reflektivní autonomie – jež je často mylně pokládána za heteronomii – můžeme dobře postřehnout z této Frazerovy pasáže:

„(...) pokud je člověk přesvědčený o základním tvrzení Kantovy pozdní metaetiky, [pak] jsou všechny vášně zlé bez ohledu na to, zda jsou šlechetné či zlovolné. V popisu formy citu, kterému může přirknout takové zlo, si Kant vytvořil vskutku působivého protivníka. Pokud si jedinci svobodně zvolí zavázat se sledování cílů nastavených sympatetickými vášněmi – jestliže sledují tyto cíle rozumově a reflektivně řídí svůj cit sympatie k tomu, aby sám sebe náležitě opravoval, rozšiřoval a zobecňoval –, pak je obtížné si představit, že je autonomie těchto agentů zpronevěřena. To ukazuje, že individuální autonomie může být oprávněně chápána psychologicky holistickým způsobem – že reflektivní mysl jako celek musí opravňovat standardy pro sebe samu jako celek. Je to přesně tato představa

117 *Stv. Frazer*, s. 170–172.

118 *Frazer*, s. 176.

reflektivní autonomie sebe jako celku, kterou osvícenští sentimentalisté jako Hume, Smith a mladý Kant zastávali.“<sup>119</sup>

Ono nyní všeobecně přijímané přesvědčení, že se emoce k demokratickému sebevládnutí nehodí, pramení z racionalistické teorie reflektivní autonomie (pozdně kantovské), v níž autonomii garantuje pouze schopnost reflexe rozumu samotného, a z obavy ze zneužití emocí jako nástroje manipulace a neférového přesvědčování. Legislativa vzešlá z konsenzu založeném na emočním dojmu je považována za heteronomní, protože dle racionalismu postrádá prvek reflexe. Takové stanovisko podporuje i apel představitele teorie komunikativního jednání Jürgena Habermase, aby se osoby činné ve veřejné debatě vždy zdržovaly rétoriky úmyslně mířící na vyvolávání emocí a subjektivních postojů posluchače za účelem souhlasu s jejich výroky.<sup>120</sup> Frazer ovšem zdůrazňuje, že i Habermas ve svém novějším díle již uznává nezbytnost empatetické citlivosti při řešení problémů v rámci veřejné debaty a řešením se mu taktéž zdá být jakási fúze kognitivních rozumových operací s emocionálními dispozicemi a přístupy.<sup>121</sup> I přesto je však důraz na primát rozumu v prostoru veřejné debaty zjevně vyjádřen jak v Habermasově díle, tak i (a mnohem znatelněji) v díle dalších demokratických politických teoretiků, které ovlivnil.<sup>122</sup>

I Habermas má ovšem své kritiky, kteří se pomocí historické metody odvolávají na analýzu Aristotelova díla a na prospěšný vliv a nesporně důležitou centrální roli, jaké měla emočně šťavnatá rétorika např. pro hnutí za občanská práva v 60. letech 19. století. Od takového příkladu však neočekáváme, říká Frazer, že zbaví společnost racionalistického strachu z pozbytí reflektivní autonomie. Může být maximálně dokladem toho, že je občas nutné obětovat individuální reflektivní autonomii za účelem efektivnějšího dosažení společenské spravedlnosti. To ovšem dokazuje, že emoce a představivost působí jako účinný a nezbytný katalyzátor a měly by být přijaty jako nedílná součást samotné reflektivní autonomie. Je důležité uvědomit si, že vynalézavý demagog je schopen manipulovat nejen s emocemi svého posluchače, ale i s jeho rozumem. A stejně jako reflektivně posuzujeme a třídíme argumenty apelující na náš rozum, není důvod, proč bychom takto nemohli zacházet i s těmi, mířícími na naše

---

119 Frazer, s. 137–138.

120 Viz HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984. S. 295.

121 Viz HABERMAS, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1991. S. 182.

122 Srv. Frazer, s. 178–179.

emoce. Takovýto střízlivý přístup k tématům veřejné debaty ovšem vyžaduje rovnoměrné zapojení všech našich duševních mohutností, což je jádrem sentimentalistického pojetí reflektivní autonomie.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Srv. *Frazer*, s. 179–180.

## 5 Závěr

Smitha, podobně jako jeho současníka Huma a další osvícenské myslitele, poháněla vidina světa oproštěného od středověkých křesťanských dogmat a autoritářské politické oprese. Takový svět se ovšem mohl vytvořit pouze za předpokladu nového společenského řádu, který nemohl být vystavěn na politickém idealismu apelujícím na byt' silné, avšak nižší lidské duševní mohutnosti. Ruku v ruce s ekonomickým růstem se před nimi otevíral prostor pro nový řád založený na rovnostářství a svobodě, ovšem čerpající z téměř zapomenutých zdrojů antické filosofie.

Smithova filosofie byla odpovědí na periodicky se opakující vyhoření společenských hodnot, které prožíváme i nyní. Navzdory rostoucí produkci, blahobytu a pokroku ve všech oblastech vědy občanské hodnoty naší liberální společnosti a smysl pro občanskou povinnost neustále upadají. A proto, že Smith ve svém díle popisuje velice podobnou situaci, jakou naše společnost prochází dnes, nám může jeho vhléd být nápomocen více než kdy jindy. Jeho práce by mohla pomoci zplodit nový morální liberalismus, jenž by musel reflektovat váhu lidské odpovědnosti a odložit berličku neviditelné ruky.

Žijeme ve zlatém věku lidstva, který nám kromě nespočtu dalších věcí umožňuje v mžiku překonat z pohledu jedince neuvěřitelné vzdálenosti a být v kontaktu s lidmi se zcela jinými sociálními a politickými zázemími, s majiteli zcela jiných životních zkušeností a postojů. Taková svoboda a téměř bezbřehé možnosti ale také vyžadují ze všeho nejvíce toleranci pro odlišnost, ať už je jakéhokoli druhu. A právě proto je nyní snad důležitější než kdy dříve rozvíjet schopnost pochopení a empatie, protože jen díky nim můžeme trvale udržet prosperující globalizovanou společnost a užívat si naplno jejích plodů.

V tomto ohledu mají svobodná umění a humanitní vědy mnoho co nabídnout a většinová společnost, mnohdy až příliš zaslepená racionalismem a přehlížením minulosti, z níž bychom se měli poučit, by ve vlastním zájmu měla přestat vnímat tyto obory jako podřadné či dokonce zbytečné.<sup>124</sup> Mezi teoretiky vzdělání se poslední dobou

---

<sup>124</sup> Primárním faktorem při rozvoji empatie je samozřejmě rodinné prostředí, v němž jsou dle studií krucální důvěrné a pevné vztahy mezi blízkými. Programy na rozvoj této duševní schopnosti by se pak měly aplikovat i ve školách podporou aktivit, ve kterých budou děti spolupracovat a dosahovat cílů nehledě na vzájemné odlišnosti.

rozšiřuje konsenzus o potenciální prospěšnosti (znovu)zavedení povinné výuky svobodných umění, které by rozvíjely nyní spíše potlačované stránky lidského ducha potřebné k náležité politické reflexi. Takové vzdělání lidem umožní správně aplikovat morální a politickou reflexi při budoucích problémech pramenících z lidské diverzity a nejednotných názorů.<sup>125</sup>

Důležitým společenským tématem je také rovnost žen a mužů, kterého se sentimentalismus týká možná více, než by se čekalo. Vezmeme-li v potaz, že striktní racionalismus bývá obvykle spojován s maskulinitou a naopak empatie a péče o druhé jsou vnímány jako ženské vlastnosti, můžeme se skoro až řečnický ptát, zda je náhodou, že se sentimentalismus na starém kontinentu, v jehož některých částech ženy ještě před třiceti lety nemohly volit, neujal. Velice poutavá debata by se jistě dala vést i nad propojeností jasně racionalistické platónské filosofické tradice a zřejmé evropské patriarchální společnosti. Na celou tuto otázku výrazně upozornila již před pětácti lety americká psycholožka Carol Gilliganová svou knihou, která se dočkala českého překladu<sup>126</sup> v roce 2001. Toto její dílo se ovšem na věc dívá primárně „pouze“ z psychologického hlediska, na rozdíl od jejího mnohem novějšího knižního počínu<sup>127</sup>, kde se zabývá tím, jaké má tento problém příčiny a dopady v oblastech politiky, filosofie i náboženství.

Gilliganová v podstatě říká, že muži a ženy dosahují morálního vědomí či vyspělosti opačným způsobem – muži směrem od samostatnosti a individuality k pochopení nutnosti spolupráce, ženy naopak od sebezapření a empatie k vlastnímu rozvoji.<sup>128</sup> Potíží však není tato rozdílnost sama o sobě, ale to, že obě pohlaví posuzujeme stejným prizmatem (v současné společnosti prizmatem mužským). Z toho pak vyplývá devalvace a odmítání ženského principu – založeného na emocích, empatii, spolupráci a komunikaci –, ačkoli i ten je pro udržení zdravé a harmonické společnosti nezbytný.<sup>129</sup> Je-li tento princip vnímán jako nežádoucí a společnost vyžaduje od žen

---

125 Více čtème v: *Frazer*, s. 181.

126 GILLIGAN, Carol. *Jiným hlasem: o rozdílné psychologii žen a mužů*. Praha: Portál, 2001.

127 GILLIGAN, Carol a RICHARDS, David A. J. *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*. New York: Cambridge University Press, 2009.

128 Viz HRBKOVÁ, Markéta, Deník Referendum. *Emoce nejsou demagogií* [online]. © Vydavatelství Referendum s.r.o., 2017. 15.02.2012 [cit. 30.03.2017]. Dostupné z: <<http://denikreferendum.cz/clanek/tisk/12565-emoce-nejsou-demagogii>>

129 Viz Radka Maňáková v pořadu DVTV. *Maňáková: Jsme srabi, schováváme se za korektnost, ženy se snažíme zapojit, ale ženský princip chybí* [online]. Aktuálně.TV [cit. 30.03.2017]. Dostupné z: <<https://video.aktualne.cz/dvtv/manakova-jsme-srabi-schovavame-se-za-korektnost-zeny-se-snaz/r~3819a7ee0aac11e7b0800025900fea04/>>

v tomto ohledu konformitu, dochází vlastně k potlačování přirozeného vyjádření sebe sama u poloviny lidské populace. Gilliganová ženský přístup chápe jako etiku péče (*ethics of care*), jejíž „logika je induktivní, kontextuální, psychologická spíše než deduktivní či matematická.“<sup>130</sup> Morálka vyrůstá z lidských vztahů a cyklus lidského života přirozeně implikuje obavu z útlaku a opuštění. Proto je tak důležitá péče, soucit a zúčastněný zájem, což jsou charakteristické prvky právě ženského principu a zároveň nezbytnosti v otázce lidského přežití (ve smyslu přežití jednotlivce, ale i lidstva jako takového). A právě sentimentalismus v době tehdejší společenské krize správně viděl nutnost propojení a harmonizování obou hlavních principů (jež v návaznosti na Gilliganovou můžeme zjednodušeně označit za maskulinní a feminní) typických pro lidské myšlení a prospěšnost jejich společného působení na poli veřejné debaty a zákonodárství.

Odkaz Adama Smithe je ovšem živý zejména v jeho ekonomicko-teoretické podobě. Od roku 1970 existuje Institut Adama Smithe<sup>131</sup> (Adam Smith Institute či ASI), který se soustřeďuje vedle špičkového výzkumu i na aktivní zapojování svých členů do politických otázek. Za dlouhodobý cíl si tato britská nezisková organizace klade podporu volného trhu, aktivní prosazování neoliberálního přístupu ve veřejné správě a ochranu svobody, která nám není jednou provždy dána, ale naopak je nutno ji střežit a opatrovat.

Viděli jsme, že spontánní řád není pouhá abstraktní teorie, která se týká pouze ekonomické oblasti. Tak jako tento jev řeší problémy tržního hospodářství, stejně funguje při problémech běžného života, jenž je sám také celý prochnut všemožnými strukturami se spontánním řádem. Při jejich řešení je individuální mysl mnohdy nedostatečná a staré dobré úsloví „nech to koňovi“ je většinou vlastně jen prozaicky a žertovně formulovaná výzva k tomu, nechat věcem volný prostor k samovolné harmonizaci za pomoci všudypřítomného spontánního řádu. To ovšem neznamená, že bychom zde nabádali k alibismu a k nehledění na odpovědnost za naše chování a působení na okolní svět. Ta je v době, kdy máme nad drtivou většinou pozemských hmotných jsoucen instrumentální kontrolu a schopnosti lidstva dosahují doslova vesmírných výšin, více než potřebná. Pouze bychom si měli uvědomit, že slepé

---

130 GILLIGAN, Carol. In: *Carol Gilligan, Interview on June 21<sup>st</sup>, 2011* [online]. Ethics of Care [cit. 30.03.2017]. Dostupné z: <<http://ethicsofcare.org/carol-gilligan/>>.

131 *Adam Smith Institute* [online]. London: Adam Smith Institute [cit. 30.03.2017]. Dostupné z: <<https://www.adamsmith.org/>>.

radikální řešení ve společenských otázkách nikdy není tou nejlepší odpovědí a že k takovému prozření dojdeme pouze tím, že si takříkajíc „nazujeme boty toho druhého“. Jen tímto způsobem dojdeme k opravdovému pochopení, jedině díky kterému ve světě opravdu můžeme věci měnit k lepšímu.



## Seznam literatury a internetových zdrojů

- *Adam Smith Institute* [online]. London: Adam Smith Institute [cit. 30.03.2017]. Dostupné z: <<https://www.adamsmith.org/>>.
- ARENDT, Hannah. *O revoluci*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978–80–7298–403–9.
- *Carol Gilligan, Interview on June 21st, 2011* [online]. Ethics of Care [cit. 30.03.2017]. Dostupné z: <<http://ethicsofcare.org/carol-gilligan/>>.
- FRAZER, Michael L. *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. New York: Oxford University Press, 2010. ISBN 978–0–19–539066–7. (V poznámkách jako „Frazer“.)
- GILLIGAN, Carol. *Jiným hlasem: o rozdílné psychologii žen a mužů*. Praha: Portál, 2001. Spektrum [Portál]. ISBN 80–7178–402–8.
- GILLIGAN, Carol a RICHARDS, David A. J. *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*. New York: Cambridge University Press, 2009. ISBN 978–0–521–89898–0
- HABERMAS, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1991. ISBN 0–262–08192–X.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984. ISBN 0–8070–1506–7.
- HAYEK, Friedrich August von. *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*. London: Routledge, 1985. ISBN 0–41505883–X.
- HAYEK, Friedrich August von. *Osudná domýšlivost: omyly socialismu*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 1995. Studie [Sociologické nakladatelství, edice]. ISBN 80–85850–05–2.

- HAYEK, Friedrich August von. *Právo, zákonodárství a svoboda: nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie*. Vyd. 2. Praha: Academia, 1994. ISBN 80–200–0241–3.
- HOBBS, Thomas, Jiří CHOTAŠ, Zdeněk MASOPUST a Marina BARABAS. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978–80–7298–106–9.
- HRBKOVÁ, Markéta, Deník Referendum. *Emoce nejsou demagogií* [online]. © Vydavatelství Referendum s.r.o., 2017. 15.02.2012 [cit. 30.03.2017]. Dostupné z: <<http://denikreferendum.cz/clanek/tisk/12565-emoce-nejso-demagogii>>
- KENNEDY, Gavin. *Adam Smith's Lost Legacy*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. ISBN 1–4039–4789–9. (V poznámkách jako „Kennedy“.)
- Maňáková: *Jsmé srabi, schováváme se za korektnost, ženy se snažíme zapojit, ale ženský princip chybí* [online]. Aktuálně.TV [cit. 30.03.2017]. Dostupné z: <<https://video.aktualne.cz/dvtv/manakova-jsmé-srabi-schovavame-se-za-korektnost-zeny-se-snazimé-zapojit-ale-zensky-princip-chybí>>.
- PAVLÍK, Ján. *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*. Praha: Professional Publishing, 2004. ISBN 80–86419–57–6. (V poznámkách jako „Pavlík“.)
- RAPHAEL, David Daiches. *Adam Smith*. Praha: Argo, 1995. ISBN 80–85794–59–4.
- RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80–85605–89–9.
- SMITH, Adam. *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů: Bohatství národů (Variant.)*. Nové přeprac. vyd. opatřené margináliemi. Praha: Liberální institut, 2001. ISBN 80–86389–15–4.
- SMITH, Adam. *Teorie mravních citů*. Praha: Liberální institut, 2005. ISBN 80–86389–38–3. (V poznámkách jako „Smith“.)

- VANDENBERG, Phyllis a DEHART, Abigail. Internet Encyclopedia of Philosophy. *Francis Hutcheson (1694—1745)* [online]. [cit. 29.03.2017]. Dostupné z: <<http://www.iep.utm.edu/hutcheso/>>. ISSN 2161–0002.

## Abstrakt

BUKÁČKOVÁ, TEREZA. Teorie mravních citů a odkaz Adama Smithe v současné filosofii. České Budějovice, 2017. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

**Klíčová slova:** Adam Smith, sentimentalismus, sympatie, teorie spontánního řádu, neviditelná ruka, Friedrich August von Hayek, reflektivní autonomie

Tato práce se zabývá teorií mravních citů, tak jak je vyjádřena v díle Adama Smithe. Práce reflektuje odkaz Adama Smithe i osvícenského sentimentalismu jako celku v současné filosofické a společenskovední oblasti. Proto se práce věnuje mylným interpretacím Smithova díla, jeho ekonomickému dědictví s důrazem na Hayekovo rozvinutí teorie spontánního řádu (jež má základ v pojmu „neviditelné ruky“) a dále také jeho odkazu v politické filosofii. Zde práce představuje zejména debatu o reflektivní autonomii klíčovou pro vymezení principiálních rysů sporu mezi racionalistickým a sentimentalistickým pojetím vzniku morálky a snaží se obhájit význam sentimentalistických tvrzení v dnešní společnosti. Cílem práce je přesvědčit čtenáře, že aspekty naší mysli, které teorie mravních citů a sentimentalismus zdůrazňuje a které jsou v dnešním světě spíše přehlíženy či devalvovány, jsou ve veřejné debatě zcela nezbytné.

## **Abstract**

BUKÁČKOVÁ, TEREZA. Theory of Moral Sentiments and Adam Smith's Legacy in Contemporary Philosophy. České Budějovice, 2017. Master's thesis. University of South Bohemia. Faculty of Theology. Department of Philosophy and Religious Studies. Thesis supervisor doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

**Keywords:** Adam Smith, sentimentalism, sympathy, theory of spontaneous order, invisible hand, Friedrich August von Hayek, reflective autonomy

This thesis deals with the theory of moral sentiments as put in Adam Smith's work. The thesis reflects the legacy of Adam Smith and enlightened sentimentalism as whole in field of contemporary philosophy and sociological science. Hence the thesis gives attention to misinterpretations of Smith's work, to his economical heritage with emphasis on Hayek's elaboration of the theory of spontaneous order (which has foundation in the notion of the “invisible hand”) and also to his legacy in political philosophy. Here the thesis introduces particularly the debate on reflective autonomy, which is crucial for the lining of fundamental features of the disagreement between rationalistic and sentimentalistic account of the origin of morality, and tries to advocate the significance of sentimentalistic claims in today's society. The aim of this thesis is to convince the reader that the aspects of our mind, which the theory of moral sentiments and sentimentalism emphasizes and which are rather overlooked or devalued in today's world, are absolutely necessary in public debate.