

Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti

Ján Pavlík

Smith „always considered his *Theory of Moral Sentiments* a much superior work to his *Wealth of Nations*“.

Sir Samuel Romilly

V tomto smyslu lze říci, že božská prozřetelnost se chová vůči světu a jeho dění jako absolutní lest. Bůh lidem nepřekáží v jejich zvláštních zájmech a vášních, ale k čemu přitom dochází, je uskutečnění jeho záměrů, a to je něco docela jiného, než o co šlo těm, jichž přitom používá.

G. W. F. Hegel, *Malá logika*, § 209

1. Uvedení: Smithova morální filosofie doma, ve světě a u nás

Teorie mravních citů vznikla zpracováním Smithových přednášek z morální filosofie, kterou vyučoval jako profesor stejnojmenné katedry na univerzitě v Glasgowě od r. 1751. Smithův kurs morální filosofie byl rozvržen do čtyř částí: V první se věnoval přirozené teologii, druhá zahrnovala etiku ve vlastním slova smyslu, obsahem třetí části byl rozbor těch aspektů mravnosti, které se vztahují ke spravedlnosti a ve čtvrté části se zabýval politickými regulacemi založenými na principu prospěšnosti a zaměřenými ke zvyšování bohatství, moci a prosperity státu. Výchozí materiál pro *Teorii mravních citů* poskytla druhá část kursu, zatímco čtvrtá se stala podkladem pro pozdější *Bohatství národů*. Smithovští badatelé upozorňují, že poslední, VII. část *Teorie mravních citů* vznikla na základě materiálů, které byly zřejmě základem pro první část přednášek o etice v jejich nejranější verzi. Proč by jinak Smith vytyčil v VII. části své knihy jakoby úvodem dva hlavní problémy etické teorie, když vlastně jejich řešení je vypracováno již v předchozích částech? Je skoro jisté, že ve svých přednáškách otevřel pole etických zkoumání přehledem dosavadních teorií, jak to ostatně odpovídalo jeho obvyklé metodě vědeckého přístupu, přičemž se soustředil na dvě hlavní témata – na motivaci mravního jednání a na původ mravního soudu. Když rozvinul historický přehled etických teorií až do své současnosti, musel se zákonitě dopracovat ke srovnání dvou učením, které jej nejméně ovlivnily, a sice koncepce svého učitele Hutchesona a pojetí svého přítele Huma.¹

¹ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (dále *ThMS*), ed. by D. D. Raphael, A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis

Předtím, než publikoval výsledky svých etických zkoumání, měl Smith solidní reputaci v rodném Skotsku. Rok 1759 však znamenal obrovský přelom v jeho kariéře, neboť *Teorie mravních citů* mu zajistila slávu a uznání nejen v Anglii nýbrž i v zahraničí. Jelikož pochvalná slova, po přečtení *Teorie mravních citů* adresoval Smithovi jeho přítel David Hume, již byla v českém překladu zveřejněna,² uvádíme zde recenzi Smithova díla, kterou napsal významný konzervativní filosof a politik Edmund Burke: „V poslední době bylo napsáno mnoho knih o našich mravních povinnostech a mravních sankcích. Bylo by možné domnívat se, že tato látka je již zpracována vyčerpávajícím způsobem. Avšak tento autor vytyčil novou a současně dokonale přirozenou cestu pro spekulativní uchopení tohoto předmětu (...) Máme za to, že jeho teorie je ve všech svých podstatných částech správná a založená na pravdě a přirozenosti. Autor pátrá po založení toho, co je v našich nejobvyklejších a nejpříjemnějších vášních správné, vhodné, náležité a přiměřené; a tím, že ze schvalování a neschvalování činí kritéria ctnosti a neřesti, přičemž ukazuje, že ony postoje se zakládají na sympatii, buduje na této prosté pravdě stavbu morální teorie, jež patří k nejkrásnějším, jaké se snad vůbec kdy objevily. Podává mnoho šťastně zvolených ilustračních příkladů, jež prozrazují jeho neobyčejnou pozorovací schopnost. Jeho jazyk je lehký a oduševnělý a klade před vás věci v nejplnějším světle; je to spíše malba než psaní.“³

O dalších pozitivních ohlasech referuje autorovi *Teorie mravních citů* dopisem William Robertson, jeden z význačných představitelů Skotské historické školy, k níž náleží svým dílem i Adam Smith: „Náš přítel John Home sem přijel z Londýna před dvěma dny. Třebaže se odvažují říci, že jste slyšel o dobrém přijetí *Teorie* od mnoha různých lidí, musím Vás seznámit se zprávami, které přináší Home. Ujišťuje mne, že Vaši knihu mají v rukou všichni lidé nejlepších způsobů; že se setkává s velikou chválou jak kvůli svému obsahu, tak pro svůj styl; a že je nemožné, aby nějaká kniha s tak závažným tématem byla přijata vlídnějším způsobem. Pro Angličany je velkou útěchou, když slyší, že jste odchovancem Oxfordu, činí si na základě toho nárok na jistou část Vaší osoby.“ Vzhledem k nevráživosti, která tehdy panovala v anglicko-skotských vztazích, je tento postoj Angličanů výrazem skutečnosti, že byli Smithovými myšlenkami podmaněni a okouzleni „proti své vůli“.

V naší době, kdy je úpadek literatury předstižen snad jen ještě rapidnějším úpadkem literární kritiky, jistě nebude na škodu uvést výňatky z recenze původně nepodepsaného autora, v němž byl později vypátrán William Rose: „Princip sympatie, který [Smith] činí základem svého systému, je

1984, str. 4.

² Viz Ján Pavlík, Adam Smith a teorie spontánního řádu, kapitola 2 (Pokojný život v pohnuté době), in: Adam Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Liberální institut, Praha 2001, str. 894; citovaná kapitola zahrnuje vyličení hlavních momentů Smithova života na pozadí kulturních a politických proudů 18. století.

³ Edmund Burke, *Annual Register* 1759, str. 484.

nezpochybnitelný princip lidské přirozenosti; nicméně nechceme na sebe vzít úkol vyslovit, zda jeho úvahy, odvíjející se od tohoto principu, jsou správné a uspokojivé či nikoliv: stačí říci, že jsou v nejvyšší míře geniální a hodnověrné. Kromě toho je [Smith] jemný a delikátní pozorovatel lidské přirozenosti; zdá se, že dobře zná systémy antických i moderních moralistů; a náleží mu šťastný talent pojednávat o nejspletitějších věcech netoliko ostrovtipně, ale také s elegancí. (...) Celé dílo skutečně prokazuje delikátnost citu a pronikavost intelektu, s nimiž se jen zřídka setkáváme; a co je třeba zvláště zmínit, je zachovávaní nejpřísnějších ohledů vůči náboženským principům, takže seriózní čtenář zde nenajde nic, co by mu mohlo poskytnout oprávněný důvod k tomu, aby se cítil uražen.“⁴

Abychom si učinili ještě jasnější představu o vpravdě senzačním úspěchu Smithova díla, zmiňme alespoň krátce výraznou změnu společenského postavení jejího autora, která byla jeho přímým důsledkem. Krátce po vydání *Teorie mravních citů* nabídl významný politik (později vicepremiér) Charlese Townshend Smithovi místo tutora svého nevlastního syna Henry Scotta, vévody z Buccleuchu. Kromě toho další aristokrati, jako lord Buchan či Henry Herbert (později lord Porchester) opustili svá studia v Oxfordu, aby mohli v Glasgowě poslouchat přednášky Adama Smitha. Zájemci přijížděli i z ciziny – slavný ženevský lékař Théodore Tronchin (jenž mj. udržoval intelektuální kontakty s Voltairem) se po seznámení se Smithovou *Teorií* v r. 1761 rozhodl poslat svého syna do Glasgowa, aby tam „studoval pod Smithovým vedením“; ve stejné době se u Smitha zapsali dokonce dva studenti z Moskvy – S. J. Děsnickij a I. A. Treťjakov, kteří po svém návratu jako profesori právní vědy na Moskevské univerzitě seznamovali ruské studenty s idejemi svého učitele. Místo nabízené Townshendem dávalo Smithovi možnost podniknout jako průvodce mladého vévody studijní cestu po Evropě a zejména pobývat ve Francii; tomuto pokušení skotský profesor nakonec neodolal a roce 1764 svou katedru v Glasgowě opustil. V oficiálním dokumentu, jímž Glasgowská univerzita akceptovala jeho rezignaci, se o Smithovi píše jako o učenci, „jehož neobyčejný génius, veliké schopnosti a obsáhlé učení byly tak velkou ctí pro tuto společnost; jeho elegantní a duchaplná *Teorie mravních citů* je pro něj doporučením, aby ho mužové vkusu a literatury po celé Evropě chovali v úctě.“

Největšího zahraničního úspěchu se kniha dočkala ve Francii, kde již v roce 1760 vyšla o ní nadšená recenze (v *Journal encyclopédique*), zdůrazňující tytéž klady jako Roseova recenze v *The Monthly Review* (recenzent tvrdil, že vše ve Smithově díle „dýše nejcistší ctností a „že náboženství je v ní naprosto respektováno“). Další růst obliby Smithovy *Teorie* byl sice poněkud přibrzděn překladem z r. 1764 (pod názvem *Métaphysique de l'âme*), který se nepovedl, přestože na něj dohlížel Holbach, avšak francouzští vzdělanci byli vesměs s to číst knihu i v originálu. Kolem roku 1770 píše z Francie syn sira Gilberta

⁴ *The Monthly Review*, xxi. 1-18 (July 1759).

Elliot, že Smithova kniha je ve velké módě a že zřejmě vytěsnil Humův „imaterialismus“. O další překlad Smithova díla se pokusil vévoda de La Rochefoucauld-d'Anville, potomek slavného autora *Maxim*; avšak dřív než svou práci ukončil, vyšel překlad abbé Blaveta (1774-1775), pořízený podle třetího anglického vydání. Předlohou pro další francouzský překlad z roku 1798, jehož autorkou byla Sophie de Grouchy, bylo sedmé anglické vydání *Teorie mravních citů* z roku 1792.

Recepce Smithova díla v Německu je dokumentována citacemi některých pasáží v dílech G. E. Lessinga (*Laokoon*, 1766) a J. G. Herdera (*Kritische Wälder*, 1769). První německý překlad *Teorie* vydal v roce 1770 Ch. G. Rautenberg, jenž předtím přeložil knihu *Principles of Morality and Natural Religion* od lorda Kamese, dalšího z reprezentantů Skotské historické školy. Další německé překlady vyšly v r. 1791, v r. 1926 (autorem tohoto překladu, který je vlastně prvním kritickým vydáním *Teorie*, byl Walter Eckstein) a v roce 1949.

Lze se oprávněně domnívat, že Kant znal a pozitivně hodnotil *Teorii mravních citů*; svědčí o tom dopis, který mu v roce 1770 adresoval Marcus Herz, jehož jedna pasáž zmiňuje „Angličana Smitha, který, jak mi řekl pan Friedländer, je Vaším miláčkem (Liebling)“ a v další se srovnává Smithovo dílo se spisem lorda Kamese *Elements od Criticism*. Z dopisu plyne, že Herz se podobně jako Lessing a Herder zajímal o ty části *Teorie*, které se mu jevily jako relevantní pro estetiku; na rozdíl od Herze se však Kant patrně neomezil jen na tento úzký problémový okruh. Eckstein v této souvislosti cituje místo z Kantovy *Antropologie*, kde se tematizuje jeden z centrálních konceptů *Teorie mravních citů*, a sice „nestranný pozorovatel“ (*der Unpartheyische Zuschauer*).⁵

Pro úplnost je třeba zmínit ještě ruský překlad Smithova díla z roku 1868, překlad do španělštiny, který vyšel v roce 1941 v Mexiku, a překlad japonský, jenž měl dokonce dvě vydání (1948-1949 a 1954); druhý japonský překlad – pod názvem *Dōtoku-kanjōron* – vyšel roce 1973 (překl. Hiroši Mizuta).

Nelze mluvit o světové akceptaci myšlenek Smithovy *Teorie mravních citů*, aniž bychom zmínili tzv. problém Adama Smitha (*das Adam Smith Problem*), který v průběhu diskusí o skotském mysliteli získal jakýsi druh neblahé proslulosti. Tento vykonstruovaný pseudoprobém měl spočívat, jednoduše řečeno, v existenci zásadního rozporu mezi *Teorií mravních citů* (kde se údajně vysvětluje společenské jednání člověka altruistickým citem sympatie) a *Bohatstvím národů* (v němž se prý veškeré jednání člověka odvozuje od egoistických motivů). K vysvětlení Smithova přechodu z pozice altruismu na stanovisko egoismu byla dokonce Kniesem, Hildebrandem a hlavně Witoldem von Skarżyńským zformulována „teorie obratu“ (*die Umschwungstheorie*), podle níž byl tento přechod důsledkem vlivu francouzských „materialistických“

⁵ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 31.

filosofů, s nimiž se Smith setkal v Paříži v roce 1766.⁶ Je v pravém smyslu slova paradoxem, že podnět ke vzniku „teorie obratu“ vyšel od anglického pozitivistického historika H. T. Buckla, který Smitha natolik obdivoval, že považoval *Bohatství národů* za „pravděpodobně nejvýznamnější knihu, jaká byla kdy napsána v dějinách lidstva“. Podívejme se, jak se mohlo stát, že Bucklova dobře míněná snaha vyjádřit nejvyšší ocenění obdivovanému mysliteli měla naopak ten výsledek, že doposud je zapotřebí obhajovat Smithovo dílo (a ostatně i klasický liberalismus jako takový) před neoprávněnými výtkami inkonsistence a amoralismu (lidová moudrost označuje takový nezamýšlený kontrafinální výsledek jinak ušlechtilého snažení souslovím „medvědí služba“).

Nejdřív se o *Teorii mravních citů* a o *Bohatství národů* vyslovuje myšlenka, s níž lze jedině souhlasit: „Abychom porozuměli filosofii tohoto zdaleka největšího ze všech skotských myslitelů, musíme vzít obě díla dohromady a považovat je za jedno; jsou totiž ve skutečnosti dvěma oddíly jednoho předmětu.“ Buckle však dále pokračuje: „V *Mravních citech* zkoumá sympatetickou část naší přirozenosti; v *Bohatství národů* zkoumá její sobeckou část. A jelikož my všichni jsem jak sympatetičtí, tak sobečtí ... a jelikož tato klasifikace je primárním a vyčerpávajícím rozčleněním našich motivů k jednání, je evidentní, že pokud by byl Adam Smith dokonale naplnil svůj velkolepý projekt, byl by ihned pozvedl svá studia lidské přirozenosti do podoby vědy... V *Mravních citech* připisuje naše činy sympatii; v *Bohatství národů* je připisuje sobectví. Již krátký pohled na tato dvě díla prokáže existenci tohoto fundamentálního rozdílu a umožní nám pochopit, že každé z nich je doplňkem toho druhého; takže abychom pochopili jedno z nich, je nutné studovat obě.“⁷ Aby podepřel tato svá tvrzení (od jejichž věcné nesprávnosti, způsobené tím, že Smithovým dílům věnoval opravdu jen „krátký pohled“, zatím odhlížíme), a zároveň zdůvodnil, proč musel Smith napsat dvě domněle nekonzistentní díla o lidské přirozenosti, přesvědčuje Buckle čtenáře, že Smithovou metodou byla „zvláštní forma dedukce“, spočívající ve vyvozování závěrů z premis, z nichž byla záměrně vypuštěna část relevantních výchozích dat; v rámci této metody (založené podle Buckla na metodě geometrie) postupoval Smith údajně tak, že v určitém kontextu vybral jako východisko svých dedukcí jistou množinu premis, a poté použil data, od nichž při výběru těchto premis abstrahoval, jako premisy pro vyvozování závěrů v jiném kontextu. Konkrétněji řečeno, podle Bucklova názoru postavil Smith svou *Teorii mravních citů* na předpokladu, že velké množství lidských činů je motivováno sympatií a v důsledku své metody se ve svém zkoumání omezil jen na ty teoremy a závěry, které lze z této premisy

⁶ Viz Bruno Hildebrand, *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*, Frankfurt 1848, Carl G. A. Knies, *Politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*, Braunschweig 1853, Witold von Skarżyński, *Adam Smith als Moralphilosoph und Schoepfer der Nationaloekonomie*, Berlin 1878.

⁷ H. T. Buckle, *History of Civilization in England*, Londýn 1861, vol. II, str. 432-3, 437. Cit. in: D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 21.

vyvodit; *Bohatství národů* pak vychází z premisy, že hybnou silou ostatních lidských činů je sobectví, a jeho obsah zahrnuje pouze tvrzení, které implikuje tato druhá premisa.

Ptáme-li se, jak dospěl Buckle k těmto nehorázným konstrukcím, nestačí odpovědět poukazem na jeho známou posedlost metodologií; pravou příčinou je Bucklova sofistická předpojatost, která mu zabránila pochopit specifický charakter Smithovy teoreticko-historické metody, jež zahrnuje kombinaci induktivních a deduktivních postupů a deduktivní inferenci z (apriorních) poznatků o lidské podstatě používá jen tehdy, chybí-li příslušné empirické údaje.⁸

Bucklovu podivnou interpretaci Smithovy metodologie bryskně odmítl Witold von Skarżyński v roce 1878 s tím, že inkonsistenci ve Smithově pojetí lidské přirozenosti nelze eliminovat žádnými logickými úskoky. Skarżyński nicméně akceptoval mylný Bucklův názor, že *Teorie mravních citů* a *Bohatství národů* podávají vzájemně se vylučující koncepce lidské přirozenosti, a doplnil jej vlastním, rovněž nesprávným míněním, že Smith nebyl vůbec originální myslitel, neboť jeho morální filosofie je nepůvodní odvozeninou z Hutchesona a Huma a svou ekonomickou teorii převzal od francouzských fyziokratů.⁹ V souladu s nepřímou úměrou „čím méně podložená tvrzení, tím větší míra arogance“ Skarżyński dokonce uvádí, že Smithovy zmateniny a sofismata mohly dobře posloužit k tomu, aby si pro *Teorii mravních citů* vydobily chválu „tří biskupů a početných krasoduchů (*Schöngeister*)“.

Všechny tyto výklady, z nichž se zrodil „problém Adama Smitha“, se odvíjejí od základního omylu, jenž spočívá v domněnce, že cit sympatie je Smithem traktován jako motiv mravního jednání. Ve skutečnosti však sympatie vystupuje v *Teorii mravních citů* jako základ pro vysvětlení původu mravního soudu. Jestliže dále vezmeme v úvahu, že cit sympatie (jemuž v přesném terminologickém vymezení odpovídá u Smitha to, čemu dnes říkáme empatie) je

⁸ Jak ukazují D. D. Raphael a A. L. Macfie, je možné, že Buckla zmátla pasáž z *Bohatství národů*, v níž Smith říká, že logika vznikla na základě uvědomění si rozdílu mezi pravděpodobným a demonstrativním argumentem, resp. rozdílu mezi argumentem klamným a nevyvratitelným. (*Ibid.*, str. 22.)

⁹ Skarżyński sice četl Stewartův životopis Adama Smitha (Dugald Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*), kde je citována zpráva Johna Millara, podle níž Smithovy přednášky o morální filosofii zahrnovaly ekonomickou část, jež „obsahovala substanci“ *Bohatství národů*, odmítl ji však jako nedůvěryhodnou, neboť tyto přednášky se nezachovaly v písemné podobě. Jaká škoda, říká Skarżyński ironicky, že tyto cenné přednášky byly spáleny nedlouho po Smithově smrti. Nicméně písemný důkaz, požadovaný Skarżyńskim, byl přesto nalezen a publikován Edwinem Cannanem v roce 1896. Je to zpráva o Smithových přednáškách o jurisprudenci, která se týká také ekonomických přednášek z let 1763-64; nedávno byla také objevena zpráva o přednáškách z let 1762-63 a existuje též rukopis, který W. R. Scott nazval „Raný náčrt části *Bohatství národů*“ a publikoval jej ve své knize *Adam Smith as Student and Professor* (Glasgow, 1937). Tyto dokumenty ukazují, že Smith v oněch letech již značně pokročil při rozvíjení svých ekonomických koncepcí.

počátkem či prvotní buňkou vývojového procesu, jímž se prostřednictvím společenských interakcí jedinců nakonec ustavují mravní zákony nezbytné pro fungování tržního řádu, pak z toho plyne, že sympatie je základem nikoliv pro motivaci našich činů, nýbrž pro mantinely či zábrany, které naopak některé druhy jednání vylučují nebo alespoň potlačují. To plyne zcela jednoznačně ze známého Smithova pojetí „přirozené svobody“, jež nachází svůj výraz v tvrzení, že „každý smí zcela svobodně prosazovat svůj zájem způsobem, který si zvolil, pokud tím neporušuje zákony spravedlnosti“.

Co se týče motivace jednání, Smith rozeznává celou řadu motivů, a to nikoliv pouze u jednání jako takového, nýbrž i u ctnostného jednání. Tyto motivy zahrnují i vlastní zájem (*self-interest*), resp. sebelásku (*self-love*), abychom použili termín příznačný pro 18. století; a to, co vystupuje do popředí v *Bohatství národů*, je právě vlastní zájem či sebeláska, a nikoliv sobectví (*selfishness*). Smith důsledně rozlišoval mezi sebeláskou a sobectvím: tento termín používal pouze v pejorativním smyslu k označení takové podoby sebelásky, která má za následek poškozování či zanedbávání druhých lidí. Spojuje dokonce sobectví s hrabivostí či loupeživostí (*rapacity*). Vykládat poměr mezi Smithovou morální filosofií a jeho ekonomii v pomoci kontrapozice termínů sobectví a altruismu je kromě toho nepřipustné i z toho důvodu, že slovo „altruismus“ bylo dáno do oběhu až několik desetiletí po Smithově smrti, a sice ne zcela duševně zdravým zakladatelem pozitivismu a „náboženství humanity“ Augustem Comtem (heslem *vivre pour autrui*).

Smith navíc v *Teorii mravních citů* kritizuje koncepci svého učitele Hutchesona, v souladu s níž se motiv mravního činu omezuje pouze na benevolenci zbavenou veškerého vlastního zájmu, zatímco zájem na vlastním prospěchu je traktován jako eticky neutrální. Smith naproti tomu tvrdí, že prozíravost jako racionální, ale také náležitý „ohled na naše privátní štěstí a zájem“ je ctností nejen z ekonomického, nýbrž i mravního hlediska. Prozíravost ovšem nepatří u Smitha mezi nejvyšší mravní kvality, pokud není spojena se sebevládou, jež je s to realizovat dlouhodobé zájmy za cenu zříkání se bezprostředních požitků. Zdá se, že sympatii, pokud ji chápeme v běžném významu jako náklonnost, jež je pohnutkou k činu, považoval za záslušnější mravní ctnost, než je prozíravost; byl si však vědom, že její účinné působení je omezené. V hierarchii jeho etických kategorií stojí proto na vyšších stupních smysl pro povinnost, sebevláda a úcta ke spravedlnosti, jež se konstitují působením nestranného pozorovatele.

Ve sporu o „problém Adama Smitha“ je svědkem nepovolanejším sám Adam Smith. V „Oznámení“ (*Advertisement*) k 6. vydání *Teorie mravních citů*, které plní roli autorské předmluvy, Smith odkazuje k poslednímu paragrafu knihy, v němž je přislíbeno vydání další práce zabývající se právem a vládnutím, přičemž sděluje, že svůj slib částečně naplnil napsáním *Bohatství národů*. Je proto nesporné, že považuje své ekonomické dílo za pokračování myšlenkové linie rozpracované v *Teorii mravních citů*. Zároveň, „jak může posoudit

kterýkoliv čtenář“,¹⁰ jsou Smithovy doplňky do 6. vydání (jedná se zejména o VI. kapitolu) pouze rozvinutím jeho dřívějších etických stanovisek a současně reflektují některá témata z *Bohatství národů*. Jestliže tedy neexistuje žádný rozpor mezi 1. a 6. vydáním *Teorie mravních citů* a ani žádný rozpor mezi 6. vydáním tohoto díla a *Bohatstvím národů*, pak neexistuje ani žádný rozpor mezi *Bohatstvím národů* a 1. vydáním *Teorie*, který by opravňoval nějakou obskurní, ale o to ambicióznější *Umschwungs*-teorii.¹¹

Ve XX. století došlo ke zjištění, že *Teorie mravních citů* není pouze výsledkem filosoficko-metafyzických spekulací, nýbrž že se v ní uplatňují i vpravdě vědecké přístupy.¹² Kromě toho i její filosofická dimenze má (až na několik skutečně metafyzických reliktních) velmi blízko k Husserlově fenomenologii, tj. k filosofii, která byla koncipována jako „přísná věda“. Chceme-li co nejjednodušeji rozlišit, co je ve Smithově díle věda a co metafyzika, můžeme říci, že typicky vědeckým tvrzením je, že lidské svědomí vzniká v evolučním procesu na základě společenských interakcí, v nichž se ustavuje nestranný pozorovatel; typicky metafyzické je naproti tomu tvrzení, že je Božím záměrem, aby mravné činy, determinované nikoliv rozumem, nýbrž citem, a primárně non-utilitární dodržování mravních pravidel vedly ke všeobecnému štěstí a ekonomické prosperitě.

V obecné rovině se vědecké zkoumání v *Teorii mravních citů* týká – podobně jako v *Bohatství národů* a v *Úvahách o prvotním formování jazyků*

¹⁰ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 24.

¹¹ D. D. Raphael nicméně správně konstatuje, že ačkoli je „problém Adama Smitha“ záležitostí minulosti, jeho stopy se táhnou dále. (D. D. Raphael, *Adam Smith*, Argo, Praha 1995, str. 86.) Stále se totiž vyskytují i schopní ekonomové a historikové ekonomické vědy, kteří věří, že Smith považoval sympatii za motiv mravně bezúhonného činu a zájem na vlastním prospěchu eticky neutrálních či dokonce přímo sobeckých činů v hospodářském životě. Dále Raphael přesvědčivě vyvrací novější a poněkud jinak argumentující prezentaci názoru o rozporech mezi *Teorií mravních citů* a *Bohatstvím národů*, kterou podal v r. 1927 Jacob Viner v článku „Adam Smith a laissez-faire“. (*Ibid.*, str. 87-89.)

¹² „Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments* is to be interpreted and admired principally as a pioneering venture in the scientific study of morality...“ T. D. Campbell, Scientific Explanation and Ethical Justification in the *Moral Sentiments*, in: Andrew S. Skinner, Thomas Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith* (dále *Ess*), Oxford University Press 1975, str. 69. Také J. Macek uvádí, že „vynikající přezkoumání Smithovy psychologie bylo provedeno slavným finským sociologem E. Westermarckem v jeho velkolepém díle *Vznik a vývoj mravních pojmů* (*The Origin and Development of the Moral Ideas*, Londýn 1905). Co skotský filosof zjistil »nahlížením do vlastního vnitra«, to ověřil tento sociolog srovnáváním přčetných mravních názorů a zřízení u mnoha desítek národů a kmenů lidských. Teoretický základ Smithův a výsledek bádání Westermarckova jsou téměř shodny. Dokonce i terminologie Westermarckova je táz jako u Smitha. Také jemu jsou základem všech mravních jevů »sympatetická náklonnost« a »sympatetická nevole«; těmito základními skutečnostmi vysvětluje jako Smith i nejzvláštnější zjevy v morálkách národů.“ (Josef Macek, *Mravní názory Adama Smitha, zakladatele vědy národohospodářské*, Zvláštní otisk ze 43. roční zprávy o Československé akademii obchodní za školní rok 1914-1915, nákladem vlastním, v Praze 1915, str. 104-105.)

procesu geneze spontánního řádu určitého typu, probíhajícího v modu diferenciaci nediferencovaného počátku;¹³ obecné rysy tohoto procesu lze najít i v předmětu zkoumání evoluční biologie. F. A. Hayek v této souvislosti uvádí, že Smithovo dílo je mezníkem a průlomem evolučního přístupu, jenž postupem doby nahradil statické aristotelské chápání.¹⁴

Co se týče recepce Smithovy morální filosofie v českém myšlení, lze její zahanbující zpoždění poněkud omluvit jednak obecným poukazem na známé následky pobělohorského období temna, jednak naprosto neadekvátním obrazem o liberalismu, který se v české kulturní a politické veřejnosti vytvořil v důsledku politiky německých a maďarských politických uskupení, jež zneužila jméno liberalismu k prosazování svých nacionalisticko-šovinistických cílů a k potlačování národní emancipace ostatních národů rakousko-uherské monarchie.¹⁵ Tím se dá vysvětlit, proč první (a bohužel nijak důsažný) pokus o udomácnění Smithovy *Teorie mravních citů* v českém duchovním prostředí podnikl až socialista Josef Macek v roce 1915 ve výše citované knize *Mravní názory Adama Smitha*. Macek v ní podává nejdřív (str. 6-57) podrobný konspekt hlavních myšlenek *Teorie*, načež na dalších čtyřiceti stranách excerpuje ty myšlenky *Bohatství národů*, které se týkají morálně politických otázek. Největší

¹³ Srv. Ján Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*, Professional Publishing, Praha 2004, str. 9-21.

¹⁴ Hayek dále poukazuje na to, že novější zkoumání zápisků Charlese Darwina naznačují, že Darwina přivedla k zásadnímu kroku vpřed četba Smitha v rozhodujícím roce 1838. V tomto roce četl Darwin Smithovy *Eseje na filosofická témata* (*Essays on Philosophical Subjects*) spolu s již výše zmíněným spisem Dugalda Stewarta „An Account of the Life and Writings of Adam Smith“. O Stewartově pojednání Darwin poznamenal, že je četl, a „že za přečtení stálo, protože v kostce podalo Smithovy názory“. V roce 1839 četl Darwin *Teorii mravních citů*, a sice ve vydání, které zahrnovalo i Smithovu disertaci o původu jazyků. Hayek cituje také výrok amerického badatele Simona N. Pattena, který již v roce 1899 napsal, že „tak jako byl Adam Smith posledním moralistou a prvním ekonomem, byl Darwin posledním ekonomem a prvním biologem.“ Doklad o tom, že Darwin četl také *Bohatství národů*, však doposud nebyl objeven. (Srv. F. A. Hayek, *Osudná domyšlivost*, Sociologické nakladatelství, Praha 1995, str. 159.)

¹⁵ Například i o známých Masarykových výtkách na adresu liberalismu platí, že „specificky rakouským problémem s neblahými důsledky bylo, že v naprosté většině kritik se nerozlišovalo mezi liberalismem jako určitým světovým názorem s otevřenou koncepcí společnosti a v podstatě pseudoliberalní politickou praxí stran, které se od poloviny století za liberální vydávaly (Otto Urban, *František Josef I.*, Mladá fronta, Praha 1991, str. 224-225). Masaryk (který si vysoce cenil Humovy koncepce citu sympatie) kritizoval přesně tu podobu „liberalismu“, o níž císař Franz Josef I. prohlásil: „Liberalismus již napáchal dost nepravostí. Žádný národ nesmí utlačovat jiné, od nynějška se bude vládnout skutečně rakousky“. (*Ibid.*, str. 212.) Smith, který, jak jsme výše viděli, nikterak neuráží náboženství, by byl ve své morální filosofii Masarykovu naturelu daleko bližší než skeptik Hume; je politováníhodné, že v důsledku zmíněných nedorozumění kolem liberalismu nedošlo k duchovnímu setkání těchto dvou stejně orientovaných osobností.

důraz přitom klade na ty aspekty Smithových děl, o nichž J. Viner prohlásil, že „stačí dodat munici několika socialistickým proslovům“; tak například jeho shrnutí hlavních myšlenek *Bohatství národů* začíná větou: „Účel veškeré výroby a spotřeby jest blahobyt celku, tj. hlavně blahobyt národního celku (...) neboť jen v tomto účelu se dají spojit zájmy jednotlivce k trvalé součinnosti.“¹⁶

Macek samozřejmě nevidí žádný rozpor mezi *Teorií mravních citů* a *Bohatstvím národů*; v tomto smyslu cituje nadšeně z *Dějin vědy politické* od Paula Janeta, kde se o Smithovi praví, že v jeho *Bohatství národů* vládne kromě citu lidskosti „idea mravní hodnoty blahobytu, pozorovaného nikoli vzhledem k ukájení potřeb, nýbrž vzhledem k nehmotné zásadě, která jej plodí“. S rozhořčením odmítá nejapný Ruskinův výrok, že Adam Smith byl „polovzdělaný a polovtipný Skot, který učil vědomému rouhačství: Budeš nenáviděti Pána, Boha svého, zatracovati jeho zákony a chamtivě se sháněti po jmění svého bližního“; poukazuje v této souvislosti na ekonomickou nevzdělanost zejména umělecké a humanitně orientované inteligence, jejíž příslušníci ani nevědí, že se neživí básněním a hraním, nýbrž chlebem, a pokud připouštějí, že k životu je zapotřebí peněz, nechápou, že „peníze nejsou žádným z koleček obchodu, nýbrž olejem, který činí pohyb kol hladším a snadnějším“ (Hume) a neznají ani analogické výroky Smithovy. Českým reprezentantem těchto antikapitalisticky laděných intelektuálů je podle Macka Ruskinův překladatel F. X. Šalda, který se shodl s Ruskinem v tom, že „největším nepřítelem krásného života je industrialismus a předpoklad jeho: sobecké moderní národní hospodářství“, jež rozpoutávají „moderní šílenství peněz, strašnější než všechny tragické hříchy a neřesti biblické a orientální a šíří kolem sebe poušť moru, zdechlin, smrti časné i věčné“.¹⁷ Oproti Šaldovi staví Macek Havlíčka, který jediný z českých spisovatelů byl s to vyjádřit ve svém díle jednotu hmotné i duševní stránky národní kultury.

Přes veškeré vyzdvihování Smitha se však Macek dopouští fatální chyby, která zcela zřejmě souvisí s jeho socialistickou orientací: chce totiž doplnit Smitha Benthamovým utilitarismem. „Dle našeho názoru Smith se zarazil v *Teorii mravních citů* před tím krokem, který za krátko po dovršení Smithova

¹⁶ Josef Macek, *Mravní názory Adama Smitha*, str. 100. Je zcela pochopitelné, proč Macek v tíživé situaci světové války podtrhuje, že *Adam Smith je politik národní*; jeho hodnocení Smitha v tomto směru stojí i dnes (v době naší integrace do EU) za odcitování: „Tak jako Smith docela neprávem je vykřičen jako sobec a učitel sobectví, tak se mu neprávem podkládá kosmopolitismus (ve smyslu „beznárodnost“). (...) Národní ráz jeho nauky proniká celé jeho dílo, nadepsané »Blahobyt národů« – ne »Jednotlivec a jeho vlastnictví«, jak nadepsal svůj slabikář individualismu Max Stirner.“ Macek dále s radostí nachází v *Teorii mravních citů* psychologické základy vlastenecké lásky k národu: „Náš pud sebezáchovy vzbuzuje v nás sympatii s druhou cítící bytostí, a čím bližší jsme jí, tím víc ji milujeme. Člověk skrze sebe sama takřka miluje svoji rodinu, skrze ni září jeho láska k národu a národem na lidstvo. (...) Naprosto nemůžeme (podle Smitha) považovat za zruďnost, máme-li větší sympatii k své rodině a národu nežli k nějakému Patagoňanu.“ (*Ibid.*, str. 89-90.)

¹⁷ Josef Macek, *c. d.*, str. 3, 109-110.

života učinil Jeremy Bentham, tj. vysvětlit »užitečností« vznik mravního schvalování. Smith v »užitečnosti« vidí jen cíl mravního jednání – zatím je to také příčina jeho, totiž ta užitečnost je poznaná, uvědomělá a často i zvykem a tradicí v »krev přešlá«.¹⁸ Macek argumentuje tím, že když člověk neví, že jistý stav je zlem, necítí s trpěním soustrast, zatímco pokud se mylně domnívá, že pozorovaný stav je zlem, pak cítí nesprávně soustrast. Z toho dále vyvozuje, že mám-li sympatizovat ve „správném směru“, musím vědět, jaký význam má určitý stav pro pozorovaného a pro celek, jehož zájmy moji sympatii nutně řídí.¹⁸

Je zřejmé, že Macek naprosto nepochopil, že fundamentálním přínosem Smithovy *Teorie mravních citů* je myšlenka nezáměrné užitečnosti (*unintended utility*) mravního jednání i obecných mravních pravidel, která se v rámci tohoto jednání ustavují. Neuvědomil si, že Smith znal předchůdce Benthamova utilitarismu, kteří působili v 18. století, že se od jejich učení rázně distancoval a že tedy Smith, pokud má zůstat Smithem-teoretikem mravního citu, nemůže být v žádném případě opravován či doplňován racionalisticko-kalkulujícím utilitaristou Benthamem.¹⁹ Jak správně říká D. D. Raphael, Smith „byl ochoten připustit, že celkem vzato mravné činy skutečně zpravidla přispívají ke všeobecnému štěstí a že to je cíl, jež Bůh zamýšlel, avšak oponoval názoru, že užitečnost je jediným měřítkem správného činu. Argumentoval, že v praxi hraje užitečnost při formování mravního soudu jen podřadnou roli. Náš souhlas povstává v první řadě ze sympatie s pohnutkou jednajícího a za druhé ze sympatie s vděčností toho, komu čin přináší výhodu. Další oporou je vědomí, že čin je v souladu s obecnými pravidly morálky (...). Teprve potom, za čtvrté, může čin získat dodatečné potvrzení z potěšení, které přinášejí myšlenky na jeho užitečnost. Podle Smitha přispívá tato poslední úvaha ke konečnému souhlasnému soudu nejméně.“²⁰

Macek si navíc neujasní, že Smith, aplikující ve své morální filosofii teoreticko-historickou metodu, podává teoretický obraz spontánní geneze či evoluce mravního vědomí. V rámci tohoto evolučního pojetí se elementární akty schvalování či nesouhlasu dějí na tak nízké úrovni vývoje mysli, že empatizující jedinci (ať již jde o děti nebo o dospělé polidšťující se tvory) jsou schopni poznávat stavy radosti a strasti u svých bližních pouze bezprostředním,

¹⁸ *Ibid.*, str. 105-106. Macek se v tomto ohledu přibližuje německému filosofovi Friedrichu Jodlovi, který chce Smitha doplňovat myšlenkami jiného utilitaristy – Johna Stuarta Milla: „Poznáváme zřetelně, že ... se [Smithovi] nad pojmem produkce a zvýšení blahobytu neztratil zřetel na člověka a že i v tomto bodu musí být považován za předchůdce Milla, toho velikého myslitele, který si dobyl v 19. století tak nezapomenutelných zásluh o vyrovnání mezi principem individuálním a sociálním.“

¹⁹ Macek kritizuje i Kanta za to, že není benthamovským utilitaristou. Jako socialistovi je mu samozřejmě cizí myšlenka, že to, co je na racionalistické Kantově etice z klasicko-liberálního hlediska nejceněnější, je myšlenka non-utilitárního založení mravního zákona, inspirovaná Smithem a jeho učitelem Hutchesonem.

²⁰ D. D. Raphael, *Adam Smith*, str. 41.

smyslově-názorným způsobem, a nikoliv racionálně uchopovat význam, který mají tyto stavy pro zájmy „celku“.²¹

První krok k české recepci Smithovy *Teorie mravních citů* se tedy příliš nezdařil. V této souvislosti může vzniknout domněnka, že tento nezdar měl svůj důvod v tom, že Smithovy myšlenky k nám přišly příliš pozdě – poté, co již vyčerpaly svůj skutečný inspirativní náboj a zastaraly natolik, že se mohly stát předmětem dezinterpretací popírajících jejich původní smysl. A taková domněnka vede k otázce, zdali má smysl překladem Smithova díla iniciovat nový pokus o jejich recepci, který se má odehrát téměř o celé století později. Odpověď na tuto otázku je ovšem kladná – v době Josefa Macka „svět šel doleva“ v téměř všeobecném přesvědčení, že tato cesta je správná. Dnes víme, že ona cesta byla cestou do nevolnictví; pokud dnes svět jde doleva, děje se to jen v určitých mezích a s nepříjemným vědomím, že je to stejně nesprávné. Adam Smith jako morální filosof má co říci současným konzervativním liberálům a jeho myšlenky jsou velkou podporou pro jejich politiku; jeho *Teorie mravních citů* boří doposud zakořeněné falešné mýty o loupeživém a hrabivém liberalismu, které, jak jsme viděli, rozšiřoval Ruskin a po něm mnoho, mnoho dalších.

2. Předchůdci Adama Smitha

2.1. Stoikové

Dovršení britské morální filosofie, které představuje Smithova *Teorie mravních citů*, se obvykle charakterizuje jako syntéza stoické a křesťanské etiky. K tomu, abychom si blíže ujasnili předpoklady i výsledky této syntézy, v níž dochází k propojení stoického imperativu sebeovládání a křesťanské lásky k bližnímu spojené s odpovídajícím pojetím svědomí, poukážeme nejdříve na některé relevantní aspekty stoické filosofie, která byla hlavním inspiračním zdrojem Smithovy etiky i mravní psychologie, a poté na její křesťanskou konstituentu, která vstupuje do Smithovy syntézy v podobě návaznosti jeho pojetí na britskou filosofii mravního smyslu (*moral sense*). Takovéto zkoumání základů je nanejvýš patřičné vzhledem k hlavnímu cíli, který si Smith v *Teorii mravních citů* uložil: vyvodit z lidské přirozenosti pravidla (komutativní) spravedlnosti, která jsou nezbytnou podmínkou fungování tržního řádu neboli Smithovými slovy hlavním pilířem, který když se odstraní, pak ona „velká, ohromná stavba lidské společnosti ... se musí v okamžiku rozpadnout na

²¹ Je s podivem, že Macek zařadil mezi „smetí, které potomstvo sype na Smithův zanedbaný hrob“ i podobné hodnocení Smithovy koncepce mravního citu od Francouze Augustina Filona; tento historik literatury, který odmítá myšlenku spontaneity mravního citů z pozic etického normativismu, totiž říká, že „naneštěstí není v učení Smithově žádné ctnosti, když podle něho ctnost je v sympatii a když je jasno, že sympatie je bezděčná.“

atomy“.²²

Je jistě vhodné říci, že stoikové byli prvními představiteli liberálně-individualistické orientace v západním myšlení. Stoická filosofie totiž reflektovala situaci, kdy po rozkladu klasické antické POLIS, která sjednocovala občany tím, že její „rozšířená reprodukce“ vystupovala pro ně v podobě vědomí společného účelu, došlo k atomizaci společnosti na „abstraktní“ individua vzájemně spjatá právními vztahy založenými na abstraktní rovnosti a svobodě.²³ V rámci této reflexe je absence zmíněného společného účelu vyjádřena tím způsobem, že v předfilosofických praktických postojích schází lidem vědomí jejich spoluúčasti na realizaci nadosobního světového Rozumu, který podle stoiků panuje jak ve společnosti jako celku, tak i v rámci kosmu jakožto zdroj jejich harmonie, vnitřní účelnosti a organické jednoty. S tím, že ve stoickém pojetí se individuální lidský rozum při stanovování cílů praktických aktivit neřídí primárně pokyny světového Rozumu (který je jako takový odhalen teprve ve stoickém filosofování), úzce souvisí i další zásadní tvrzení stoiků, podle něhož harmonie kosmu nespočívá v pouhém rozumu, nýbrž v působení světové duše, zahrnující vedle rozumu i jiné složky, jež jsou analogií lidských citů. Principem, jenž svým působením v jednotlivých prvcích reálně (tj. činnostně) zakládá a udržuje organickou jednotu a celostnost kosmu i společnosti, není tudíž vědomá rozumová činnost individuí zaměřená k tomuto sjednocování, nýbrž SYMPATHEIA jakožto emocionální, a tudíž motivující složka světové duše. V souladu se svým organicistním přístupem zastávají stoikové také tezi o tom, že mikrokosmos individuální lidské duše zrcadlí makrokosmos duše světa; tento paralelismus implikuje, že pokud lidská individua budou svobodně jednat ve shodě s „přirozenými“ sklony své duše (tj. takovými, které jsou ve shodě s kosmickou sympatií), bude se v důsledcích jejich činnosti naplňovat společenská i kosmická harmonie: „Každý se stará o své, a stát je výsledkem tohoto zájmu.“²⁴ K tomu je však nutné, aby člověk s pomocí rozumu potlačil nepřirozené vášně neboli „nemoci duše“ (PATHE); výsledkem tohoto rozumového sebeovládání je pak moudrý čili oněch zhoubných vášní zbavený člověk (APATHES), což však u stoiků na rozdíl od kyniků neznamena člověka „naprosto nezaujatého“ resp. zbaveného všech emocí, nýbrž člověka, jehož emoce jsou v poslední instanci ve shodě s rozumným kosmickým řádem a jehož emocionální stav tudíž lze charakterizovat termínem EUPATHEIA.²⁵

²² Adam Smith, *Teorie mravních citů* (dále TMS), II.ii.3.4.

²³ „Antický nesoběstačný jedinec, který byl Platónovi důvodem k vytvoření soběstačného státního společenství, byl u stoiků vystřídán podle Diogenova příkladu zcela soběstačným jedincem, který s druhým člověkem nijak nesouvisel.“ (Božena Komárková, *Původ a význam lidských práv*, SPN, Praha 1990, str. 99.)

²⁴ Toto Panaitiovo pojetí uvádí John M. Rist ve své *Stoické filosofii* (OIKOYMENH, Praha 1998, str. 209.)

²⁵ Vztah svornosti, který má existovat mezi občany ideální POLIS, nemusí být podle Zenóna z Kitia vytvořen zákonodárstvím, nýbrž tak, že moudrý člověk bude milovat ty, kdo jsou

Způsob, jímž Smith recipoval základní stoické myšlenky, lze nejjednodušeji vyjádřit tak, že na místo stoického neosobního světového Rozumu nastupuje u Smitha deisticky traktovaný Bůh a sympatheia jako rovněž vševládny kosmický princip se naplňuje obsahem křesťanské lásky k bližnímu, sankcionované svědomím.

Kromě nauky o sympatii ovlivnilo Smitha i stoické učení o „patričních“ činech, které samy o sobě nejsou pozitivní z mravního hlediska, avšak mohou mravnost podporovat; vyznačují se také tím, že ně lze najít plauzibilní či pravděpodobný důvod. Kategorie nedokonalých či nižších ctností,²⁶ která se odvozuje ze stoického pojmu patričnosti,²⁷ má ve Smithově etice značný význam, neboť tím, že do ní zařazuje takové projevy egoistického vlastního zájmu, jako je péče o vlastní sebezáchovu, zdraví a „privátní štěstí“, z nich snímá ódium nemorálnosti, které jim propůjčil slavný Mandevillův výrok, v němž byly označeny jako „soukromé neřesti“. Stoická filosofie, podle níž také opravdové neřesti a bláznovství lidí přispívají ke kosmické harmonii a realizují tudíž „všeobecný řád a štěstí celku“, byla navíc Smithovi oporou v jeho analýzách, jimiž prokázal, že dobro povstává i z takových podob zla a nectnosti, jako jsou sebeklam na straně chudých a marnivost či rozmařilost na straně boháčů. Je třeba dodat, že shoda mezi Smithem a stoiky v těchto zásadních otázkách nemá svůj základ v tom, že by Smith převzal jejich doktrínu a aplikoval ji ve svých zkoumáních jako hotové apriorní schéma, nýbrž ve skutečnosti, že jak stoikové, tak Smith reflektovali fenomén spontánního řádu tržního hospodářství.²⁸ V důsledku existence otroctví a přežívajících pozůstatků klasického antického státnosti však takové konstitutivní rysy tržního řádu jako svoboda a rovnost (resp. takové podmínky dokonalého řádu, jako je sebeovládání) nevystoupily pro stoiky v podobě existující skutečnosti, nýbrž v normativně-přirozenoprávní podobě řádu, který má být uskutečněn ctnostnými a moudrými pouze v rámci jejich individuálního života, a nikoliv jako program

způsobilí pro dobrý život. (Srv. *ibid.*, str. 96.) Z toho je patrné, že i kdyby stoická sympatie primárně znamenala pouhou harmonickou koordinaci „očistěných“ vášní individuů v celospolečenském či dokonce kosmickém měřítku, přesto se tato koordinace nemůže realizovat jinak než interindividuálními emocionálními vztahy.

²⁶ Tyto nižší ctnosti odpovídají Ciceronovu termínu *officia*.

²⁷ Smith chápe patričnost jako synonymum Senecova termínu *convenientia*.

²⁸ Také v *Bohatství národů* lze najít četné stopy vlivu stoické filosofie na Smithovo myšlení. Tak například Smithův výrok, že zatímco „touha po jídle je u každého člověka omezena malým obsahem jeho žaludku“, touha po různých věcech zpřijemňujících život „nemá, jak se zdá, vůbec mezí“ (Adam Smith, *Bohatství národů*, Liberální institut, Praha 2001, str. 149), má svůj protějšek v následující pasáži z Epiktéta: „Mírou majetku je tělo každému jako noha mírou obuvi. Budeš-li tedy na tom přestávati, míru zachováš, pakli dále pokročíš, nutně jakoby střemhlav dolů se budeš říti. Tak se děje i při obuvi. Budeš-li o více dbáti, nežli aby noha byla obuta, budeš mít obuv pozlacenou, potom nachovou, potom vyšivanou. Jakmile zajisté míra je překročena, již není meze žádná.“ (Cit. in: Josef Macek, *Mravní názory Adama Smitha*, str. 67.)

politické činnosti.²⁹ Až na tuto apolitičnost stoiků je rozdíl mezi jejich a Smithovým pojetím přirozeného řádu analogií rozdílu mezi tím, jak přirozený ekonomický řád chápali fyziokraté (tj. jako řád, který teprve má být uskutečněn) a jak ho v *Bohatství národů* chápal Smith – jako řád, který již je uskutečněn navzdory všem brzdícím vlivům merkantilistických a ochranářských politik.

2.2 Shaftesbury a Hutcheson

Přes veškerý důraz, který stoikové kladli na rovnost a svobodu lidských individuí, nevybočuje jejich pojetí z rámce ontologického holismu (resp. kolektivismu), tj. z pojetí vztahu člověka a společnosti, jež se odvíjí od Platónovy teorie participace jednotlivin na idejích a od Aristotelovy definice člověka (ZOON POLITIKON) a tkví v tvrzení, že lidská podstata má konkrétně-společenský charakter a jako taková se realizuje pouze ve státu jako celku, přičemž jednotlivá individua mají na ni pouze určitý podíl (daný funkcí, kterou skrze své začlenění do systému dělby práce vykonávají v rámci společenství jako celku); nejzjevněji se stoická závislost na ontologickém holismu projevuje v jejich koncepci svobody jakožto poznané nutnosti, v souladu s níž je individuum svobodné tehdy, když pozná své místo v kosmické harmonii ustavené světovým Rozumem či světovou duší a nestaví se na odpor silám, které tuto harmonii realizují.

Ontologický individualismus, jenž je metafyzickým základem přirozenoprávní legitimizace klasického liberalismu a jenž v protikladu vůči ontologickému holismu tvrdí, že lidská podstata je historicky invariantní abstraktum, společné všem lidem ve všech historických obdobích, které se principiálně může a má plně realizovat v každém lidském jedinci, se ustavuje až v novověku. Vzniká jako ohlas renesančního kultu silné individuality, která je s to v sobě koncentrovaně ztělesnit veškeré lidské schopnosti (*uomo universale*) a která za své mocenské postavení vděčí pouze sama sobě, a nikoliv Boží

²⁹ Podle Boženy Komárkové byly pojmy svobody a rovnosti „výrazem pro filosofické vyjádření člověka bez ohledu k sociálním vztahům, kde pojmy svobody a rovnosti neplatily. Stoikové se nikdy nepokusili srovnat je s životem ve státě a učinit je programem jeho jiného uspořádání.“ (B. Komárková, *ibid.*) V podobném smyslu vyznívá také Šaldův výrok o stoících, kteří „vztyčili před křesťanským člověkem ideál pravého mudrce, pravého filosofa, zaujatého jedině budováním a stavbou své osobnosti, odvrácené od vnějška a obrácené do nitra, lhostejné ke všem nahodilostem života, jichž nemá v moci, kráčejícího s hlavou hrdě vztyčenou světem bortícím se pod jeho nohama.“ (F. X. Šalda, *Zápisník* 1930-31, Československý spisovatel, Praha 1991, str. 107-108.) K tomu nutno ovšem dodat, že v dobách helénismu a císařského Říma byla absence praktického uplatňování svobody a rovnosti příznačná pouze pro vztahy mezi svobodnými a otroky a pro zmíněnou sféru politicko-mocenských vztahů, nikoliv však (s výjimkou pozdního císařství) pro oblast obchodního života.

milosti, a jako bezprostřední reflexe zániku celospolečenského sdílení absolutních (náboženských) hodnot v období reformace a náboženských válek. V Hobbesově verzi ontologického individualismu, u níž se původ tohoto pojetí projevuje nejzřetelněji, není člověk ke společenskosti předurčen nutně svojí podstatou, která kromě instrumentální racionality zahrnuje pouze úsilí o individuální sebezáchovu; společenskost – v modu právních pravidel, jejichž dodržování je vynucováno mocí absolutního monarchy – vzniká na základě svobodného rozhodnutí individuí poté, co tato individua dospějí k racionálnímu závěru, že zavedení oněch pravidel bude pro ně užitečnější než život v dosavadním „přirozeném“ stavu, v němž zuří válka všech proti všem. Jak patrně, náboženské svědomí, pluralizované do různých vzájemně se svářících podob, není s to podle Hobbesa zaručit jednotu celospolečenských cílů, resp. obecný prospěch, který plyne z uplatňování právních norem, a musí být tudíž vytěsнено utilitární racionalitou. A jestliže i svědomí jako nejvyšší forma lidské emocionální motivace k jednání je relativizováno ve smyslu *quod capita, tot sententiae*, pak mnohem víc to platí i o ostatních, nižších formách emocionality: chápou se jako dynamický činitel individuální sebezáchovy, která se v „přirozeném“ stavu realizuje vždy na úkor jiných individuí. Společenskost člověka není tudíž založena v citu, nýbrž výlučně v (utilitárním či instrumentálním) rozumu, který je také zdrojem právních či morálních pravidel; jinými slovy, rozumný egoismus orientovaný na dlouhodobé cíle vede jedince k tomu, aby respektováním právních pravidel potlačovali nerozumný a slepý egoismus, který je pro ně v dlouhodobé perspektivě škodlivý. Myšlenka založení společnosti na rozumu, resp. na rozumném egoismu je v zásadě sdílena všemi význačnými mysliteli renesance a novověku (Machiavelli, Telesio, Bruno, Descartes a Spinoza); patří k nim také John Locke, který přes empiristické zaměření své noetiky zůstává v oblasti svého pojetí přirozených práv racionalistickým představitelem ontologického individualismu.

Konec racionalistického pojetí společenskosti člověka nastal v Anglii sotva několik desetiletí poté, co politický rozum „slavnou revolucí“ ustavil ústavně-právně podmínky pro spontánní (jím samotným nepředvídaný) rozvoj tržního řádu. V podmínkách vnitřního míru a relativní náboženské tolerance se stalo zřejmým, že lidé nedodržují zákonná pravidla pouze na bázi vnějškového mocenského donucování, nýbrž i na základě vnitřního mravního schválení, které nemělo charakter chladného kalkulu utilitární racionality. Současně sílilo zatím ještě nejasné tušení, že rostoucí společenský blahobyt není dílem plánujícího rozumu. Tato pozorování i tušení vedla nejen k odmítnutí hobbesovského pojetí člověka jakožto sobeckého živočicha, jehož jedinou lidskou charakteristikou je účelová činnost vedená utilitární racionalitou, nýbrž i k více či méně ujasněnému a zřetelnému návratu k antickému ontologickému holismu. A právě stoická verze ontologického holismu, vyznačující se navzdory všem svým omezením silným důrazem na roli lidské individuality, byla pro myslitele, kteří překonávali extrémní hobbesovský ontologický individualismus, nejpřijatelnější

a nejvíc inspirující. V díle Adama Smitha (od *Teorie mravních citů* k *Bohatství národů*) se původní stoický vklad spojuje stále zřetelněji s aristotelskou verzí ontologického kolektivismu modifikovanou Newtonovým pojetím kauzality. Společenská činnost člověka (ve Smithově etice nalézající výraz v dodržování pravidel spravedlnosti) vzniká jako naplňování Bohem stanoveného účelu dějinného vývoje, který lidé jakožto jednající aktéři tohoto vývoje realizují nevědomě, skrze ryze kauzální nexus svých činností motivovaných nikoli vědomím onoho účelu, nýbrž pouze „slepými“ emocemi a sklony. Výrazem tohoto modifikovaného ontologického holismu bude pak jeden z nejdůležitějších Smithových závěrů, že totiž individuální svědomí vzniká v procesu interindividuální interakce, a ještě odvážnější závěr Smithova následovníka Hegela, který v dialektice pána a raba naznačil hlavní kontury procesu, jímž v interindividuální interakci vzniká samotné individuální Já. Oba tyto závěry mohou poté, co byla božská entita, stanovující účel vývoje, nahrazena „slepým“ procesem darwinovské evoluce, přejít z metafyzické filosofie do vědeckého pojetí geneze lidské mysli. To, co v obou (v zásadě ontologicky holistických) koncepcích i v jejich evolucionistické reinterpretaci zůstává trvalým vkladem ontologického individualismu a stoicismu, je pojetí role individuální svobody: lidé svou činností naplňují Bohem stanovený účel vývoje (resp. evolučně vzestupují k vyššímu stupni společenskosti) pouze tehdy, jsou-li v rámci určitého vymezeného prostoru jednání svobodni od vnějšího donucování, vycházejícího z politického rozumu (resp. abychom použili Hayekův termín, z konstruktivistické racionality), a řídí-li se ve svých činech vnitřní determinací danou v podobě citů a sklónů.

Z tohoto nárysu s dostatečnou jasností plyne význam britské filosofie mravního citu (resp. mravního smyslu): odhalila citové motivace individuálního jednání, jimiž se spontánně ustavují mravní pravidla, a tím i „společenská podstata“ člověka. Následování mravního citu, v němž se ona pravidla konstituují, se v tomto pohledu jeví jako způsob, jímž my, lidé, přispíváme k realizaci nám neznámého Božího účelu; motivace lidského jednání mravním citem je nevědomý způsob realizace toho, resp. co by hobbesovský utilitární politický rozum realizoval vědomě – pokud by ovšem byl toho skrze svá omezení schopen. Později Edmund Burke zdůrazní, že ve spontánně ustavených institucích (které dle Smitha i jeho předchůdců představitelů vznikly na bázi mravního citu) je naakumulována nesrovnatelně větší moudrost, než jaké je s to dosáhnout jakýkoliv racionálně uvažující reformátor či revolucionář. A ještě později postaví Chateaubriand citové bohatství křesťanského náboženství zcela jednoznačně nad utilitární racionalitu politického rozumu reprezentovaného Napoleonem a stává se tímto činem zakladatelem konzervativního romantismu.³⁰

³⁰ Následující pasáž z Chateaubriandových *Pamětí ze záhrobí* by mohl zcela bez námitek podepsat kterýkoliv ze skotských teoretiků spontánního řádu: „V dějinách existují vždy dva

Z prvního představitele filosofie mravního smyslu je obvykle považován Anthony Ashley Couper, Earl of Shaftesbury (1671-1713); byl žákem Johna Locka a vnukem slavného státníka stejného jména, jenž poskytoval Lockovi politickou podporu. Hledání argumentů proti Hobbesově racionalistické koncepci člověka přivedlo Shaftesburyho k závěru, že kritika vrozených idejí podaná jeho učitelem Lockem (jehož si jinak velice vážil), nemůže být úplně správná. Vedle egoistických citů totiž musíme uznat existenci bezděčného přirozeného instinktu, jenž nás jako jednotlivce motivuje k obětování vlastního zájmu ve prospěch společnosti a spojuje nás s celým lidským rodem, podobně jako je tomu u instinktů, jež pudí člověka k rozmnožování a péči o své potomky. Onen instinkt v nás bezprostředně vzbuzuje city, které mají bytostně mravní význam; Shaftesbury v této souvislosti ostře polemizoval s Hobbesem, který všechny city, jež orientují člověka k jednání ve prospěch jeho bližních, redukuje na city egoistické.

Mravní city ve vlastním smyslu slova se nicméně podle Shaftesburyho konstituují spoluúčastí myšlenkové reflexe, jejímž prostřednictvím si uvědomujeme bezprostřední puzení; tímto způsobem se utváří například cit obdivu pro šlechetné jednání a cit pohrdání jednáním nešlechetným. Tyto mravní city zařazuje Shaftesbury do kategorie reflexních citů (*reflex affections*), do níž patří i estetické city, jako je především cit pro krásno; mravní city se od estetických liší tím, že mají aktivnější charakter. Spoluúčast myšlenkové reflexe neznamena, že by u reflexních mravních citů šlo o city uměle vytvořené: dominantní role, kterou v jejich konstituci hraje přirozený instinkt, je u Shaftesburyho vyjádřena tím, že je považuje za modifikace přirozeného mravního smyslu (*moral sense*).

Chápání mravního smyslu jakožto nezbytné součásti lidské přirozenosti umožňuje Shaftesburymu rozvinout myšlenku antické harmonie rozvíjenou zejména v pozdním stoicismu: Tím, že instinkt sebeobětování ve prospěch společnosti má stejně původní zakotvení v lidské přirozenosti jako instinkt sebezáchovy, mizí veškerý rozpor mezi přírodní a společensko-kulturní dimenzí lidského bytí. Když sloužíme veřejnému blahu, saturujeme tento svůj instinkt a jednáme tudíž ve svůj vlastní prospěch. Štěstí, které přinášíme našim bližním, odráží své paprsky na nás samotné.

následky: jeden bezprostřední, který lidé poznávají okamžitě, druhý vzdálený, který zprvu není zpozorován. Tyto následky si často odporují; jedny plynou z naší krátké moudrosti, druhé z moudrosti, jež přetrvá vše. Čin Prozřetelnosti se ukáže až po činu lidském. Za zády lidí se pozvedá Bůh. Popírejte, jak jen vám jen zlobí, tu Nejvyšší Moudrost, nebudte srozuměni s jejími činy, hádejte se o slova, nazývejte »tlakem okolností« nebo »rozumem« to, čemu obyčejný člověk říká Prozřetelnost, ale podívejte se na konec dokonané události a uvidíte, že vždy způsobila opak toho, co se očekávalo, pokud nebyla hned od začátku založena na mravnosti a spravedlnosti.“ O dalších aspektech „citové revoluce“ 18. století viz Ján Pavlík, Adam Smith a teorie spontánního řádu, in: A. Smith, *Bohatství národů*, str. 895-897.

Tuto primární harmonii mezi sebezachováním a sebeobětováním, jež tkví v naší přirozenosti, máme za úkol dále rozvíjet, abychom dosáhli nejvyššího dobra, jež spočívá netoliko v harmonii mezi city egoistickými a city mravními, nýbrž i v harmonii citů etických a estetických. Dosažení této harmonie neboli vnitřní krásy duše je hodnotou samo o sobě, je nejvyšším cílem lidského snažení, který již nemůže být prostředkem k dosažení žádných vyšších cílů, ať již utilitárních nebo náboženských (v tom smyslu, že by dosažení harmonie duše mělo být pozitivně sankcionováno posmrtní odměnou); poskytuje proto člověku dokonalou blaženost.

Harmonii v duši jednotlivců odpovídá harmonie v rámci společnosti jako celku. V návaznosti na myšlenku světové duše, již Giordano Bruno převzal od pozdního (pythagorejského) Platóna i od stoiků, chápe Shaftesbury i kosmos jako oživený harmonický celek, který se do podoby vnitřní účelnosti rozvíjí samočinným pohybem vnitřních sil vložených do něj původně bohem. Harmonická individuální duše i jí odpovídající harmonická společnost jsou tudíž obrazem kosmické harmonie, která nám často zůstává skryta, protože lidské hledisko je omezené. Pokud se však k nahlédnutí řádu a harmonie kosmu přesto dopracujeme, probouzí se v nás cit náboženský; také vnitřní mravní harmonie duše evokuje myšlenku boha.³¹

O něco později ve svých *Kázáních* (*Sermons*, 1726) traktuje biskup James Butler (1692-1752) mravní cit jako svědomí. Podle Butlera sice jednání v souladu se svědomím přináší vnitřní uspokojení, přesto však, pokud máme odolat rozumovým pochybnostem, musíme mít i náboženskou sankci. Butlerovo vymezení svědomí („uzpůsobení naší přirozenosti vyžaduje, abychom celé naše chování postavili pod tuto nadřazenou schopnost, čekali na její rozhodnutí, prosazovali její autoritu nad námi a podrobili jí celý náš život, neboť je absolutně věcí mravního činitele, abychom se mu podřídili“) působilo přes Hutchesona na Smithovo pojetí nestranného pozorovatele a jelikož obsahuje v náznaku myšlenku, že člověk, k jehož přirozenosti patří svědomí, je samou svojí podstatou zákonem sobě samému, lze je pokládat za předzvěst Kantových úvah o autonomním charakteru mravního zákona.³²

Shaftesbury a Butler se nicméně zcela nevzdálili od racionalistických teorií mravního soudu, v souladu s nimiž se mravní soud formuluje z pozice agenta mravního jednání. Ačkoliv zdůrazňovali nezainteresované motivy

³¹ Srv. Harald Höffding, *Dějiny novověké filosofie*, Aventinum, Praha 1926, str. 92-93, Josef Tvrdý, *Průvodce dějinami evropské filosofie*, Novina, Brno 1933, str. 276-277. Podle W. S. Howella (Adam Smith's Lectures on Rhetoric: An Historical Assessment, in: *Ess*, str. 25.) Shaftesbury pokládal Hobbesa i aristotelizující scholastiky za téměř stejně nepřijatelné a nakonec se vrhl do objetí platonismu, který měl sehrát vůdčí roli při ustavení nejlepší moderní filosofie. Nicméně myšlenka, že dosažení harmonie duše je nejvyšším účelem lidského jednání a že přináší nejvyšší blaženost, je zcela zřetelně aristotelská. (Srv. Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1097a,b.)

³² Srv. Roger Scruton, *Krátke dejiny novovekej filozofie*, Archa, Bratislava 1991, str.129.

jednání (nezajímavé z egoistického hlediska), mravní soud vynáší podle nich jednáající osoba na základě reflexe motivů svého jednání. K teorii mravního soudu, která se od racionalistického pojetí zásadně liší tím, že vyvozuje mravní soud z pocitů pozorovatelů, a nikoliv agentů jednání, dospěli až skotští myslitelé Hutcheson, Hume a Smith. V kontextu s pocity pozorovatelů jednání vzniká i teorie mravního smyslu jako taková, neboť u Shaftesburyho je to, co označuje termínem „mravní smysl“, natolik propojeno s instinktivní motivací jednáající osoby, že se jen stěží může uplatnit ona základní charakteristika smyslovosti, jíž je receptivita.³³

Francis Hutcheson (1694-1747), profesor morální filosofie v Glasgowě a učitel Adama Smitha vznáší zajímavou kritickou námitku proti racionalistické (Spinozově) etice: jestliže z racionalistického hlediska platí, že obyčejná, jasně a zřetelně nemyslící osoba může mít pouze zmatené a neurčité mravní přesvědčení, pak ke shodě názorů normální aktivní většiny členů společenství by mohlo dojít pouze velice nepravděpodobnou náhodou. Z toho plyne, že žádná morální teorie by neměla pokládat jedince za izolovanou jednotku, která má nahodilý vztah ke svým bližním, a redukovat lidské jednání na ryze egoistické motivy, tak jak to v té době učinil velmi provokativním způsobem Bernard de Mandeville.³⁴

Podle Hutchesona naopak sám Bůh vložil do lidské přirozenosti potřebu pomáhat druhým lidem a činit je šťastnými; tento bezprostřední citový motiv blahovůle (*benevolence*) naprosto nezávisí na egoistických zájmech orientovaných ke prospěchu individua. Blahovůlí motivované jednání je tudíž mravním činem. Kromě toho náleží k lidské přirozenosti mravní smysl, který má charakter rovněž nezajímavého citu schvalování jednání ostatních, pokud je motivováno blahovůlí, a právě tak nezajímavého citového odmítání motivů, jež jsou vůči blahovůli protikladné. Vyjádřením obou základních citů, jež tvoří mravní smysl, vzniká podle Hutchesona mravní soud. Důraz, který Hutcheson klade na nezajímavost mravního schválení či odmítnutí, je vyjádřen tím, že jde o citová hnutí v mysli pozorovatele, který není ani subjektem, ani objektem blahovůlného jednání – schvalování blahovůle samotnou osobou, která blahovůlně jedná, by totiž mohlo velmi pravděpodobně být zajímavým schvalováním, a v případě osoby, která dobrodiní

³³ Srv. D. D. Raphael, *Impartial Spectator*, in: *Ess*, str. 85-86. Na „receptivitu“ smyslového vnímání upozornil již Berkeley, posléze na ni kladli důraz Hume i Kant.

³⁴ Stojí za zmínku, že lékař Mandeville (1670-1733), který ve své *Bajce o včelách* (1705) vyslovil, že to, co nutí lidi k práci, vzdělávání s semknutí, je požívačnost, nespokojenost a sobectví a že snaha o vykořenění těchto soukromých neřestí (*private vices*) by působila proti veřejnému blahu (*public benefit*), zároveň naznačil, že se tímto učením dokazuje zkaženost lidské přirozenosti, a tím i nezbytnost zjevení; ze strany církevních kruhů (znalých výroku sv. Tomáše *multae utilitates impediuntur si omnia peccata districtè prohiberentur*), se mu proto dostalo mnohem mírnější odezvy, než jaké se dočkal Shaftesbury, jenž neskrýval své panenteistické „pohanství“ a kromě toho si kladl otázku, proč kacíři a ateisté by měli být trestáni lidmi, když přece již jsou, a to v nejvyšší míře potrestáni tím, že jsou zavrženi bohem.

blahovolného jednání přijímá, je zainteresovanost schvalování blahovůle jejího dobrodince téměř nezbytná. Hutcheson posiluje význam obecně-lidského hlediska, zastávaného pozorovatelem, uváděním formulací jako „jakýkoliv pozorovatel“, každý pozorovatel“, všichni pozorovatelé“ atd.

Ačkoliv se může zdát zářející, mluví-li Hutcheson o mravním smyslu, přestože se na vnímání mravních činů neúčastní žádný specifický „orgán“,³⁵ je tento termín nanejvýš vhodný k vystižení skutečnosti, že oba mody mravního hodnocení vyvstávají v naší mysli zcela samočinně, dokonce jakoby proti naší vůli: Když je člověk vybaven mravním smyslem (což podle Hutchesona platí o všech lidech), cítí pobouření, vidí-li násilný čin; tento cit pobouření není něčím, co vzniká jeho činností, nýbrž něčím, co se v něm děje. Fungování mravního smyslu nemůže být nikdy zcela potlačeno egoistickým zájmem či vášní; v jeho důsledku máme téměř za všech okolností povědomí o tom, co je správné nebo nesprávné, ať jsou již naše touhy, city a záměry jakékoliv. Pokud v některých případech nedojde ke vzbuzení mravních citů, kompenzuje je cit pro povinnost, který vzniká na základě vědomí, že zamýšlený čin by se dostal do rozporu s blahovůlí a zbavil nás vnitřního míru (*serenity*).

V souvislosti s mimovolným a takřka automatickým vyvstáváním mravního hodnocení v naší mysli hrozí ovšem často nebezpečí, že mravní cit bude působit slepě. Tomu se lze vyhnout jasným a přesným zkušenostním uchopením toho, co má být hodnoceno, jakož i rozumovým poznáním jeho skrytých rysů a souvztažností, v nichž vystupuje.³⁶ Ve všeobecnosti lze k výsledku zkušenostního a racionálního usměrnění mravního citu, jak jej pojímal Hutcheson, dospět následujícím úsudkem: Jelikož blahovůle je zaměřena k tomu, aby naši bližní byli šťastni a aby byli uchráněni od neštěstí, a jelikož je více schvalována tehdy, když má její působnost širší rozsah, než v případě, kdy působí v rozsahu užším, je mravně nejlepším takové jednání, které „opatří největší štěstí pro největší počty“ lidí; význam obšťastněných lidí může přitom nahradit jejich počet. Jak patrně, Hutcheson tímto způsobem poprvé³⁷ formuloval onen princip „největšího štěstí“, který později tolik zpopularizoval Bentham. Přes stejné znění onoho principu existuje mezi Hutchesonem a utilitaristou Benthamem zásadní rozdíl: Hutcheson zastává v etice deontologickou pozici, zatímco Bentham je naopak výrazným představitelem etického konsekvencialismu³⁸ a s ním úzce svázaného konstruktivistického

³⁵ Srv. R. Scruton, *c. d.*, str. 125.

³⁶ Hutchesonovo pojetí způsobu součinnosti mravního citu na jedné straně a zkušenosti a rozumu na straně druhé nám znamenitě přiblíží výrok Karla Čapka, pronesený v souvislosti s jeho kritikou zmatků, které vznikají, když se předmětem estetického hodnocení stává povrchně a nepřesně poznané umělecké dílo: „Sudte to, čím dílo je, a ne to, čím není nebo čím by podle vašeho zdání mělo být.“ (Karel Čapek, *O umění a kultuře III, Spisy XIX*, Československý spisovatel, Praha 1986, str. 444.)

³⁷ V práci *Inquiry into the Ideas of Beauty and Virtue*, 1725.

³⁸ V rámci konsekvencialistického nebo také teleologického přístupu se mravní hodnocení

racionalismu.³⁹ Nezávislost mravního citu v Hutchesonově pojetí na racionalisticko-utilitaristickém kalkulu konsekvencí vysvětluje i z jeho tvrzení, že k mravním citům jsou disponováni i lidé, kteří nevěří v Boha (a nemohou tedy spoléhat na to, že budou za své mravné jednání v konečném důsledku odměněni). Z tohoto tvrzení plyne nejen nezávislost etiky na teologii, nýbrž i to, že Bůh jakožto tvůrce lidské přirozenosti, jež nutně zahrnuje mravní smysl, je nevědomě, právě prostřednictvím mimovolního fungování mravního smyslu, přítomen i v mravním citu člověku, který v Boha z racionálních důvodů nevěří.

Hutcheson dále odhaluje zásadní podobnost mezi mravním smyslem a smyslem pro krásu, tj. nezainteresovaným citem lásky či obdivu, který je vyvoláván předměty, jež označujeme jako krásné. V prvním plánu se nezainteresované mravní hodnocení liší od právě tak nezainteresovaného estetického hodnocení tím, že předmětem mravního schvalování je blahovůle, zatímco předmětem estetického obdivu je harmonie jakožto jednota v mnohosti.⁴⁰ Pokud však vezmeme v úvahu implicitní návaznost Hutchesonovy etiky na platónskou Shaftesburyho koncepci harmonické duše, již odpovídá harmonická společnost, pak dospějeme k závěru, že mravním schvalování blahovůle nevědomě schvalujeme i konečný výsledek blahovlného jednání lidí, jímž je harmonická společnost. Z toho by plynulo, že mravní smysl se právě tak jako estetický smysl zaměřuje na harmonii, jenomže na rozdíl od estetického smyslu, jenž je rozněcován bezprostředně zjevnou harmonií, je mravní smysl

děje výlučně na základě následků, konsekvencí či účinků, které lze od jednání očekávat. Neexistuje tedy žádné jednání, které by bylo mravně správné nebo nesprávné samo o sobě, tedy na základě určitých sobě imanentních vlastností a nezávisle na následcích. Mravní soud o jednání se vztahuje přesně na to, co jednání způsobuje. Deontologický přístup stanovuje, že jednání může být mravně nebo nemravně samo o sobě, tedy na základě své imanentní povahy a nezávisle na svých následcích. (Srv. Arno Anzenbacher, *Úvod do etiky*, Zvon, Praha 1994, str. 32.)

³⁹ Benthamův konstruktivistický racionalismus dobře vystihl J. M. Guyau, když pravil, že v analogii s Descartovým výrokem „dejte mi hmotu a pohyb, a já udělám svět“ může Bentham říci: „Dejte mi lidské city, radost, utrpení, bolest a rozkoš, a já vytvořím morální svět. Udělám nejen spravedlnost, ale také štědrost, vlastenectví, lidumilnost a všechny milé ctnosti, kde sublimují ve své čistotě a vzepjatosti“. (Cit. in: F. A. Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda I*, Academia, Praha 1991, str. 35.)

⁴⁰ V souvislosti s podobností mravního smyslu a smyslu pro krásu je třeba upozornit na to, že Hutcheson nikdy neupadá ani do axiologického subjektivismu, ani do jeho protikladu, jímž je axiologický objektivismus, nýbrž že u obou typů hodnot důsledně uplatňuje subjekt-objektové pojetí. Neplatí u něj tudíž, že by krásno a mravnost byly výlučně subjektivními prožitky ve vědomí hodnotícího subjektu, a zároveň ani to, že by blahovůle byla sama o sobě ctností a harmonie jakožto jednota v mnohosti sama o sobě krásou. Místo toho tvrdí, že ctnost je schvalovaná blahovůle a že, analogicky, jednota v mnohosti se teprve tím, že je (esteticky) obdivovaná, stává krásou. Jak citové prožitky pozorovatelů, tak předmětné charaktery toho, co je pozorováno, představují, pokud je traktujeme odděleně, pouze nutnou, nikoliv však dostatečnou podmínku konstituce příslušných hodnot. (Srv. D. D. Raphael, *Impartial Spectator*, in: *Ess*, str. 86.)

způsobem, jímž se – nevědomě – realizuje bezprostředně nezjevná harmonie v rámci společnosti jako celku.

Nutno ještě dodat, že Shaftesburyho a zejména Hutchesonova koncepce nezajímavé motivace k mravnímu činu a právě tak nezajímavého mravního a estetického hodnocení zahrnují také myšlenku svobody jednatícího a hodnotícího lidského individua od determinovanosti pudy orientovanými na individuální sebezáchovu, tj. od determinace přírodou, jak to později formuloval Kant. Ještě jinými slovy, naše svoboda od nezbytnosti posuzovat vše jen na základě vlastního zájmu a jednat pouze v souladu s ním, která se realizuje přes nezajímavé mravní a estetické city, je způsobem transcenzu, jímž se lidské individuum povznáší k objektivním, pro všechny lidi všech dob platným hodnotám dobra a krásy. Nezajímavé city tak hrají stejnou roli, jakou v klasické ontologii či v racionalismu hrál rozum; nezbytnost tohoto přesunu rolí byla dána tím, že rozumu byl v opozici proti racionalismu přisouzen toliko instrumentální charakter – podle Hutchesona je rozum schopnost nalézat prostředky, které potřebujeme k realizaci svých záměrů. Nicméně i kdybychom neakceptovali toto zúžené pojetí rozumu a přiznali mu schopnost poznávat věci a jejich souvztažnosti, tak jak jsou o sobě, nezávisle na našich přáních, zájmech a záměrech (což je ostatně nezbytné i pro plnění jeho instrumentální funkce, pokud v roli prostředku realizujícího naše záměry vystupují autonomní přírodní procesy), museli bychom připustit, že schopnost rozumu dobírat se objektivní pravdy je z vývojového hlediska fundovaná v daleko rudimentárnější schopnosti nezajímavé orientace našich mravních a estetických citů k objektivnímu dobru a objektivní kráse (v sobě spočívající harmonii).

Mohlo by se ovšem namítnout, že nezajímavý mravní cit je pouze nevědomou formou realizace obecného blaha či kolektivního zájmu lidstva jako celku (nebo ještě hůře, jen kolektivního zájmu nějaké třídy, jak by řekli marxisté, nebo rasy, etnika apod.) a že tedy člověk nikdy není schopen osvobodit se od toho, co Bacon nazval *idola tribus* a co Nietzsche vyjádřil svým *menschliche, allzu menschliche*.⁴¹ Hutchesonovo a Shaftesburyho pojetí však dokáže čelit i této námitce, neboť smysl pro krásno nám umožňuje zaměřit se na to, co nemá nic společného netoliko s individuálními zájmy, nýbrž ani se zájmy lidstva jako celku – na harmonii a vnitřní účelnost kosmu jako celku i jednotlivých jsoucn, které jsou v něm zahrnuty. A jelikož společenská

⁴¹ V Kantově racionalistické, leč pod vlivem Huma antimetafyzické transformaci hlavních motivů teorie nezajímavých citů přejímá roli mravního citu praktický rozum, který při ustanovování kategorického imperativu není nijak determinován individuálními egoistickými zájmy. Kategorický imperativ však vyjadřuje pouze nutnou formální strukturu realizace všelidského zájmu, aniž by zahrnoval poukaz na vyšší celek, jehož je lidstvo součástí. Tomu odpovídá Kantovo pojetí pravdy, v němž je pravda redukována na obecnou intersubjektivní platnost bez jakékoliv možnosti přesahu k věci o sobě, i jeho pojetí krásna, jež je redukováno na vnitřní harmonii smyslové a rozvažovací funkce mysli, kteréžto harmonii neodpovídá harmonie ve věci samé.

harmonie, která se realizuje prostřednictvím mravního smyslu, v sobě zrcadlí harmonii kosmickou, jejímž tvůrcem je Bůh, i mravní cit míří konec-konců k přesahu pouhého kolektivního zájmu lidstva jako celku a umožňuje nám takto transcenzus k Bohu či absolutnu; z této orientovanosti nezainteresovaných citů k absolutnu pak plyne, že v nich fundované úsilí rozumu o pravdivé poznání je s to přesáhnout úroveň pouhé intersubjektivní shody a dobrat se takového poznání skutečnosti, jež je osvobozeno od determinace netoliko individuálními zájmy, nýbrž i od determinace zájmem o obecné blaho lidstva.⁴²

2.3 Hume

V díle Davida Huma (1711-1776), skeptického empirika a předchůdce pozitivismu, mizí veškeré metafyzické poukazy na schopnost člověka vymanit se z imanence své vlastní společenskosti v modu obecného blaha a vzestoupit ke skutečnosti, jaká vpravdě jest. V důsledku toho lze u Huma ve srovnání s Hutchesonem pozorovat mj. výrazné směřování k utilitarismu pravidel, které našťástí nebylo zcela důsledné: právě ony nepočtené Humovy výroky, které jsou v rozporu s myšlenkou, že pravidla se formují na základě anticipace jejich užitečnosti, mu zajistily čestné místo předchůdce a inspirátora evoluční teorie.

Hume se sice ztotožňuje s Hutchesonovým tvrzením, že blahověle je přirozeným motivem lidského jednání a že rovněž přirozeně vzbuzuje schvalování, nepokládá však benevolenci za vrozený (či Bohem do naší přirozenosti zasazený) elementární cit. Aplikuje proto nejdříve analytický postup, jenž mu umožňuje určit vpravdě elementární, na žádné jednodušší složky již nerozložitelný mravní cit, a poté uplatněním syntetického postupu, který je blízký jak Smithově teoreticko-historické metodě (o níž je pojednáno níže), tak metodě kompozitivní,⁴³ rekonstruuje proces geneze komplexních útvarů mravního života.

Charakter onoho elementárního mravního citu vyjadřuje Hume následovně: „Nikdo není naprosto lhostejným ke štěstí a strastí druhých. Ono přirozeně působí radost, tato zase nelibost.“⁴⁴ Označuje ho termínem „sympatie“, který u něj v prvním plánu neoznačuje přízeň, soucit či soustrast, jak je tomu v jeho běžném užití, nýbrž skutečnost, že každý pozorovatel

⁴² Ohlas tohoto pojetí (zprostředkovaného Kantem a Fichtem) lze najít u mladého Marxe, který tvrdí, že člověk jako „rodová bytost“ si činí předmětem rod věcí, což má znamenat, že transcenzus individuálního egoistického zájmu umožňuje člověku, aby učinil předmětem svého nezainteresovaného estetického citu a rovněž nezaujatého teoretického poznání všechny věci (tj. i ty, které nemají nic společného s jeho praktickými zájmy ať již na úrovni individuální nebo celospolečenské). Marx také dodává, že člověk se od zvířete liší tím, že tvoří v souladu se zákony krásy.

⁴³ O kompozitivní metodě viz F. A. Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, Liberální institut, Praha 1995, str.37-45 a Carl Menger, *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*, New York University Press, New York 1985, str. 140-142.

⁴⁴ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, Jan Laichter, Praha 1899, str. 54.

empaticky, na základě schopnosti vcítění, sdílí zcela nezávisle na své vůli a na svých zájmech pocity štěstí a strasti, které prožívá pozorované osoby.⁴⁵

Hume sice jednoznačně konstatuje, že cit sympatie (vzhledem ke svému automatickému a mimovolnému vyvstávání) i city na něm založené nejsou produktem výchovy (což každý může shledat u sebe sama),⁴⁶ avšak zároveň považuje za zbytečné vést zkoumání k otázce, „proč máme lidskost neboli spolucítění s druhými“. Podle něj postačuje, že ze zkušenosti víme, že cit sympatie je „principem lidské přirozenosti“. To, že někde musíme ustát ve zkoumání příčin, plyne z povahy samotného vědeckého poznání: v každé vědě jsou totiž „jisté všeobecné principy, nad něž všeobecnějších nalézt doufati nemůžeme.“⁴⁷ A v případě mravního citu není pravděpodobné, že by jej bylo lze převést na principy jednodušší a všeobecnější. Proto jej klidně můžeme pokládat za prvotní princip a uspokojit se s objasňováním důsledků.⁴⁸ U Huma nalézáme i formulaci, že mravní cit sympatie lze pokládat „za skutečný na základě všeobecné zkušenosti, bez jakéhokoli důkazu“, kterou vysoce oceňoval Masaryk.⁴⁹

⁴⁵ Hume ovšem stejně jako později Smith někdy používá termín „sympatie“ v jeho běžném významu náklonnosti, soucitu či soustrasti. Jak plyne z následující pasáže, cit sympatie chápal (poněkud nedůsledně) i jako všeobecnou blahovůli: „Blahovůle dělí se přirozeně ve dva druhy, všeobecnou a zvláštní. Prvá jest tam, kde nemáme ani přátelství ani svazků neb úcty k té osobě, nýbrž pocítujeme toliko povšechný soucit s ní neboli útrpnost s jejími strastmi a potěšení z radostí jejích. Druhý druh blahovůle zase je založen na názoru o ctnosti, úsluhách nám prokázaných, neb na zvláštních nějakých svazcích.“ (*Ibid.*, str. 138.)

⁴⁶ *Ibid.*, str. 48.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 54.

⁴⁸ V tomto kontextu nalézáme u Huma jasnou kritickou distanci vůči konstruktivistickému racionalismu (tj. požadavku odmítnout platnost veškerého poznání, které nelze vydedukovat z evidentních axiomů, jež se neopírají o zkušenost): „Že však nedovedeme přesvědčivě vyložit původ nějakého principu a že se nám nedaří nám rozebrat jej v jiné všeobecnější principy, to není platnou příčinou, abychom takový princip, stvrzený zkušeností, zamítli.“ (*Ibid.*, str. 47.) Možnou námitku, že akceptovat principy „stvrzené zkušeností“ je vhodné v praxi, avšak nikoli ve vědě, lze eliminovat poukazem na to, že zodpovězení otázky po příčině citu sympatie (ať již by šlo o odpověď metafyzicko-teologickou nebo evolucionistickou) by z metodologického hlediska překračovalo rámec Humova psychologického zkoumání mravnosti, prováděného metodou „nahlížení do vlastního nitra“.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 138. Masaryk k tomu říká: „Důležité je, že Hume při své skepsi uznával závaznost mravní, protože její základ, sympatie, humanita, je sama sebou sankcionována; mít bližního rád, a proto mu podle možnosti pomáhat, to nepotřebuje důkazu.“ Tyto Humovy myšlenky přijímá Masaryk za své a interpretuje je v termínech křesťanské lásky k bližnímu; zároveň je dává do kontrastu s „dnešním liberalismem“, jemuž vytýká „indiferenci ve věcech náboženských a mravních.“ (Karel Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem, Spisy*, sv. XX., Československý spisovatel, Praha 1990, str. 236, 288.) Použije-li se známé Hayekovo rozlišení, pak je možné říci, že v tomto kontextu stojí Masaryk na pozici anglosaského liberalismu a v opozici proti ateistickému liberalismu kontinentálnímu, který v Rakousku i v samotných českých zemích vznikl jako odvozená filiace mladoněmeckého kosmopolitismu (Börne, Gutzkow), v němž se pod maskou liberálních hesel skrýval výbojný nacionalismus.

Třebaže cit sympatie nelze pokládat za tak mocný jako marnivost nebo ctižádost, přesto se podle Huma jedinečně on – jelikož je všem lidem společný – může stát základem mravnosti čili obecné soustavy mravního schvalování a odsuzování.⁵⁰ Mravní schválení se na bázi citu sympatie realizuje tím způsobem, že pozorovatel vyjádří svůj prožitek sympatetického potěšení ze štěstí, které prožívá pozorovaný jedinec v důsledku blahovolného jednání nějaké třetí osoby; schvalujeme tudíž činy, které jsou prospěšné nikoliv nám, nýbrž druhým, na něž svými důsledky působí. Hume velmi výstižně vyjadřuje nezainteresovaný charakter tohoto mravního schvalování: „Často vzdáváme chválu ctnostným skutkům vykonaným ve vzdálených dobách a ve vzdálených krajích, v nichž by nejdůvtipnější obrazivost nepostřehla ani památky vlastního zájmu“. Přesvědčivě též ukazuje, že cit sympatie nás dokonce vede k tomu, abychom schvalovali činy, jejichž důsledky jsou v rozporu s naším vlastním (egoistickým) zájmem: „Velkomyslný, udatný, šlechtitý skutek, vykonaný protivníkem, získává naší pochvalu, ač v důsledcích může býti uznán za škodný osobnímu našemu zájmu.“⁵¹ Lze říci, že v takovém případě dojde skrze působení citu sympatie k odhlédnutí od konkrétního časového a prostorového zasazení onoho činu, takže naše schválení se váže na jeho obecnou podstatu.⁵² Hume ovšem jako vynikající psycholog vidí, že v případech, kdy blahověle jednajících způsobuje účinky vzdálené naší zkušenosti a představitivosti, schvalujeme ji v míře daleko menší, než kdyby působila na osoby nalézající se bezprostředně v našem okolí: „Současného státníka či vlastimila ctíme upřímněji než toho, kdo působil na doby nebo národy vzdálené.“⁵³ Tehdy zasahuje náš rozum (resp. naše soudnost) a patřičným způsobem náš koriguje onu nerovnost – třebaže city nejsou vzbuzeny ve stejné míře, přesto uznáváme, že zásluhy současného i minulého „vlastimila“ jsou stejné. Hume nicméně zdůrazňuje, že rozum sice může korigovat zdání, avšak nemůže v žádném případě přemoci cit. Lze nahlédnout, že rozum ve vztahu k citům hraje u Huma stejnou roli jako u Hutchesona.⁵⁴

⁵⁰ Je ovšem zřejmé, že tvrzení, že cit sympatie je všem lidem společný, vychází za hranice Humova empirismu a probabilismu; může být akceptováno pouze tehdy, když Humovu psychologii mravních citů uvažujeme jako anticipaci eidetické psychologie, založené na fenomenologickém zření podstat. Jak ukázal Barry Smith (Austrian Economics and Austrian Philosophy, in: Wolfgang Grassl and Barry Smith, eds., *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*, Croom Helm, London & Sydney 1986, str. 8-9.), je takový přístup k Humovi nanejvýš oprávněný.

⁵¹ *Ibid.*, str. 50.

⁵² Tato implikace ukazuje obzvlášť jasně příbuznost Humova konceptu s fenomenologickými přístupy.

⁵³ *Ibid.*, str. 62.

⁵⁴ Kvůli lepšímu ujasnění pojetí vztahu rozumu a citu u představitelů teorie mravních citů nebude na škodu uvést zde slavné Humovo rozlišení vkusu a rozumu: „[Rozum] objevuje předměty, jak se skutečně v přírodě nalézají, nepřidává ani neubíráje; [vkus] má mohutnost tvořivou a, pozlacuje neb potříšňuje veškeré předměty přírodní barvami dodanými citem

K vysvětlení toho, proč jednáme blahovonně my sami (často v rozporu s našimi egoistickými zájmy), a také k vysvětlení vzniku obecných pravidel spravedlnosti nestačí u Huma poukaz na to, že cítíme sympatetické potěšení ze štěstí, které naše jednání způsobuje našim bližním. Mnohem silněji se zde uplatňují sobecké city, jako je marnivost, ctižádostivost aj., jakož i zvláštní dvojice afektů hrdost-pokora. Způsob, jímž se ze všech těchto citů a afekcí vyvíjí v rámci interpersonálních vztahů motivace k blahovonnému jednání a posléze i pravidla spravedlnosti, je u Huma naznačen pouze implicitně a je zapotřebí jej rekonstruovat.⁵⁵

V důsledku ctižádostivosti či slávychtivosti, která je podle Huma stálým, úporným snažením o pověst, jméno a věhlas ve světě, „probíráme často své konání a chování, a uvažujeme, jakým se jeví zrakům těch, kteří jsou nám blízcí a na nás pohlížejí“. O marnivosti zase Hume říká, že „nemám-li marnivosti, nenalézám rozkoše v pochvale“.⁵⁶ Neúkojná touha získat pochvalu (kterou Hume považuje za jednu z nejnižších lidských vášní)⁵⁷ nás v konečném důsledku vede k tomu, abychom svým jednáním obšťastňovali naše bližní nezávisle na našich vlastních (egoistických) zájmech – takovéto jednání je okolními pozorovateli schvalováno daleko víc, než když obšťastňujeme své bližní za tím účelem, abychom si je zavázali nebo u nich vzbudili náklonnost; s použitím Humových termínů to lze formulovat tak, že naše okolí mnohem více schvaluje naši obecnou blahovůli než blahovůli zvláštní.

Jestliže však prokazují obecnou (nezainteresovanou) blahovůli svým bližním jen za tím účelem, abych uspokojil svou marnivost a slávybažnost, resp. abych saturoval svou touhu být chválen, nejednám ve skutečnosti nezainteresovaně, nýbrž sloužím svým sobeckým zájmům. Mravního schválení od okolí se mi nicméně dostává za to, že jednám nezainteresovaně, nezávisle na svých sobeckých zájmech. Vědomí tohoto rozporu se projevuje v podobě pocitu, že se mi schválení dostává nezaslouženě, a že nemohu být hrdý na to, že mi opravdu náleží ctnosti, za něž jsem chválen.

vnitřním, tvoří jaksi na novo. Rozum, jsa chladným a lhostejným, není pohnutkou k činnosti, a řídí toliko popud vyšlý ze žádosti neb náklonnosti, udává nám prostředky k dosažení blaha neb odvrácení strasti; vkus naproti tomu, působě libost neb nelibost, a tím zakládaje blaho neb strast, stává se pohnutkou k činnosti a jest první vzpruhou neb pobídkou k žádosti a chtění. Z okolností a vztahu známých neb domnělých vede nás rozum k objevu skrytých neb neznámých. Vkus pak, když veškeré okolnosti a vztahy jsou nám zjevny, budí v nás z tohoto celku nový cit hany neb chvály.“ (*Ibid.*, str. 134.)

⁵⁵ Pokus o rekonstrukci tohoto druhu podává také Anzenbacher (*Úvod do etiky*, str. 27); jeho součástí je však redukce citu sympatie na jednodušší afekce, což flagrantně odporuje výše prezentovanému Humovu pojetí tohoto citu jakožto „prvotního principu“.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 114-138. Důležitou roli hraje i hněvivost – „nejsem-li hněvivý, je mi potrestání protivníka lhostejným“. Z hněvivosti se u tedy Huma vyvíjí to, co moderní psychologové označují jako *norm-preserving aggression*.

⁵⁷ David Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, Jan Laichter, Praha 1900, str. 205.

Hrdost definuje Hume jako nepřímý afekt; na rozdíl od přímých afektů, jež vznikají bezprostředně působením objektů, které v nás vyvolávají libost nebo nelibost, se nepřímé afekty zpravidla vztahují na osoby, a to nepřímě v tom smyslu, že tyto osoby v nás vyvolávají zalíbení, eventuálně nechuť na základě určitých vlastností (kvalit). Libost a nelibost tu tedy vznikají zprostředkovaně. Nepřímé afekty jsou trojmístné: Já se v nich vztahuje afektivně k nějaké osobě na základě určité kvality, jež je této osobě vlastní. V případě hrdosti je osobou, na niž se afekt vztahuje, naše vlastní Já, které na základě určitých kvalit vzbuzuje libost; nepřímým afektem, jenž je korelátem hrdosti, je pokora, která se projevuje jako nelibost vzbuzovaná naším vlastním Já, pokud mu náleží některé jiné kvality.⁵⁸

Touha moci být hrdý sám na sebe, tj. touha prožít libost z toho, že mi opravdu náleží ctnost nezainteresované obecné blahovůle, za niž se mi dostává mravního schválení, je tudíž touha po tom, abych se stal chvályhodným. Touha po chvályhodnosti nás pak vede k tomu, že začínáme blahovůlně jednat, aniž bychom usilovali o získání pochvaly za toto jednání, resp. aniž bychom vůbec při tomto jednání na tuto pochvalu vůbec mysleli. Tímto způsobem blahovůlné jednání přestává být prostředkem saturace sobeckých afektů, a stává se účelem o sobě. Oporu při této proměně prostředku v účel nám může poskytnout to, že necháme silněji vyvstat původně slabý sympatetický prožitek potěšení, jež nám poskytuje štěstí osoby, k níž je zaměřeno naše nezainteresované obecně blahovůlné jednání.

Způsob, jímž se zbavujeme původně utilitárně-egoistické motivace mravního jednání, má tudíž u Huma charakter pravého dialektického vývoje, v němž se ctnost či dobro ustavuje skrze konflikt dvou protichůdně orientovaných egoistických zájmů; racionalista Hegel, u něhož dobro splývá s rozumem, označí později tento způsob realizace dobra skrze vzájemný konflikt dvou protichůdně orientovaných modifikací jeho protikladu (tj. slepé sobecké vášně) termínem „lest rozumu“. Jiný racionalista, Kant, bude naproti tomu chtít očistit samoučelnost mravního jednání od veškeré zatíženosti egoistickými zájmy, přiřkne ji apriornímu praktickému rozumu – a zbaví se tím možnosti uchopit ctnost jako výsledek spontánní, rozumem neřízené geneze.

Zjednodušeně řečeno, základem vpravdě ctnostného jednání u Huma je to, že chceme, aby nás ostatní chválili a posléze chceme být takoví, jakými nás vidí ti, co nás chválí.⁵⁹ Toto vysvětlení geneze mravního činu lze dobře doložit jak kontextu ontogeneze lidské psychiky, tak v kontextu fylogeneze.⁶⁰

⁵⁸ Srv. A. Anzenbacher, *Úvod do etiky*, str. 27.

⁵⁹ Jak říká sám Hume, „tento stálý zvyk, zkoumati se takřka v zrcadle, udržuje čilými veškeré city práva a bezpráví, a zplozuje v ušlechtilých povahách jakousi úctu před sebou samými jakož i před jinými, která pak jest nejbezpečnější strážkyní každé ctnosti (...) dbalost naše o dobré jméno u druhých vzniká, jak se zdá, toliko ze snahy uchovat si své dobré jméno u sebe samých“.

⁶⁰ Velmi výstižné umělecké zobrazení výše popsané geneze mravního činu lze najít v

Transcenzus vlastního (egoistického) zájmu, který realizujeme tím, že se stáváme takovými, jakými nás vidí ti, kdož nás chválí na základě svého sympatického potěšení ze štěstí, které našim bližním způsobujeme svými obecně blahovonnými činy, nám zároveň podle Huma umožňuje pravdivě poznat jiné lidi, tak jak jsou nezávisle na našich zájmech; nebo jinými slovy, jelikož neustále zkoumáme své vlastní jednání v zrcadle hodnocení ze strany jiných lidí (zejména oněch nezainteresovaných jedinců, jejichž pochvaly si nejvíc považujeme), jsme s to zkoumat tímto způsobem i lidi, kterých se týkají naše vlastní zájmy. Tento přechod od subjektivně zainteresovaného vidění k objektivnímu poznání (ve smyslu intersubjektivní shody) nachází výraz v Humově rozlišení jazyka sebelásky a jazyka mravnosti: „Když někdo druhého nazývá svým nepřítelem, soupeřem, protivníkem, odpůrcem, tu víme, že mluví řečí sebelásky a že vyjadřuje city toliko jemu vlastní... Když však jinému přisuzuje vlastnosti: neřestný, ohavný neb zchátralý, tu mluví řečí jinou, a vyjadřuje city, které dle očekávání jeho budou sdíleny veškerým jeho posluchačstvem. On se musí tu tedy odloučiti od soukromých a zvláštních svých poměrů a musí zaujati hledisko společné s ostatními lidmi ... musí se dotknouti struny, která nalézá ohlas v celém lidstvu.“⁶¹ Konstituce jazyka mravnosti je podle Huma spontánní proces, neboť podle něj „je v povahách lidí... činit city své obecnějšími a společenštějšími“.

Z toho, co bylo dosud řečeno, plyne, že celospolečensky konsensuální hodnocení, které je zároveň hodnocením objektivně pravdivým (ve smyslu intersubjektivní platnosti), je v poslední instanci garantováno citem sympatie. Hume však ukazuje, že tato garance není dostatečná. Při objektivizujícím „zspolečenšťování citů“ totiž nejen my sami často měníme své stanovisko, nýbrž „stýkáme se každý den s osobami, které se nalézají v položení od nás rozdílném, a jež by se nikdy nemohly s námi domluvit, kdybychom stále trvali na svém soukromém stanovisku.“ Abychom dosáhli konsensu v citovém hodnocení v rámci společenského styku a „v hovoru“, je nezbytné „stanovit všeobecné neměnné měřítko, dle něhož chválíme neb odsuzujeme povahy i mravy.“⁶² Hume zároveň dodává, že srdce (tj. hodnocení na základě bezprostředního mravního citu) není zcela ve shodě s těmito všeobecnými měřítky a neřídí vždy veškerou svou lásku a nenávisť podle všeobecných abstraktních rozdílů mezi neřestí a ctností, tak jak jsou v oněch měřících zahrnuta, nýbrž často bere ohled na sebe sama a osoby nám bližší. Je tudíž nezbytné, aby se při konstituci zmíněných všeobecných měřítek či pravidel uplatnil činitel, který již nemá charakter mravního citu; tímto činitelem může být jedině (instrumentální) rozum.

Toto tvrzení o mezích působnosti mravního citu a o nutnosti jeho doplnění

Rosselliniho filmu *Generál della Rovere* (1959).

⁶¹ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 110-111.

⁶² *Ibid.*, str. 64.

rozumem není pro nás úplně překvapivé, neboť víme, že podle Huma může být bezprostřední mravní cit leckdy „slepý“, tj. neschopný postihnout důsledky určitého jednání. Přesto se však jeho myšlenka ujasní teprve tehdy, když vezmeme v úvahu, že ona všeobecná neměnná měřítko (*steady and general points of view*) jsou pravidla, jež garantují „stabilitu vlastnictví, jeho přenos dohodou, a plnění slibů“,⁶³ tj. pravidla, která v návaznosti na slavný Hayekův pojem „katallaxie“⁶⁴ můžeme označit jako „katallaktická“ pravidla. (Jak víme, Adam Smith používá v souvislosti s nimi termín „komutativní spravedlnost“.) Hume o nich říká toto: „Veškeré zákony přirozené, jež upravují vlastnictví, jakož i všechny zákony občanské, jsou všeobecné a odnášejí se toliko k některým podstatným okolnostem případu, aniž berou v úvahu povahy, poměry a svazky osob dotčených, nebo určité následky, jež mohou vzniknouti z rozhodnutí zákonů těch v určitém případě.“⁶⁵ V modernějším způsobu vyjádření se tento charakter oněch všeobecných pravidel (jež Hume nazývá jednoduše „pravidly spravedlnosti“) označuje spojením „abstraktně-formální pravidla“. Jejich negativním rysem, plynoucím právě z jejich abstraktnosti a formálnosti, je podle Huma to, že ačkoli jsou volena tak, aby nejlépe sloužila obecnému prospěchu, je nemožné, „aby zamezila všechny jednotlivé stesky a vyvodila blahodějně následky z každého jednotlivého případu“; například „bez rozmyšlení zbavují člověka dobročinného veškerého majetku, nabyli-li ho omylem, bez platného nároku, a odevzdávají jej sobeckému skrblíku, který již nahromadil ohromné zásoby zbytečného bohatství“.⁶⁶ Z této pasáže jasně plyne, že mravní cit by se v popsáném případě zcela jednoznačně postavil na stranu „člověka dobročinného“ a požadoval by výjimku ze zákona. K čemu je obecně orientován mravní cit, vysvitne ještě jasněji z následujících Humových tvrzení, jež mají zásadní význam: „Zkrátka, musíme vždy rozeznávat mezi nutností oddělenosti a stálosti majetků lidských a pravidly, která prisuzují určité předměty určitým osobám. Prvá nutnost jest zřejmá, silná a nezdolná; ona druhá pravidla pak mohou záviseti na malichernějším prospěchu veřejném, na citu

⁶³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, in: David Hume, *Philosophical Works*, ed. T. H. Green and T. H. Grose, London 1886, str. 293. Viz také F. A. Hayek, *Osudná domýšlivost*, str. 40.

⁶⁴ „Zmatení, které vzniklo z nejednoznačnosti slova ekonomika, je tak vážné, že se pro naše nynější účely jeví jako nutné přísně omezit jeho používání na původní význam, v němž označuje komplex uvědoměle koordinovaných jednání sloužících jediné soustavě cílů, a k označení systému četných vzájemně provázaných ekonomik, jenž tvoří tržní řád, zavést jiný termín. Jelikož se pro vědu, která se zabývá tržním řádem, už dávno navrhovalo jméno »katallaxie« a později bylo znovu oživeno, zdá se vhodné zavést odpovídající termín pro tržní řád samotný. Termín katallaxie byl odvozen z řeckého slovesa *katallatein* (nebo *katallasein*), které příznačně znamenalo nejenom »směňovat«, nýbrž také »přijmout do společenství« a »přeměnit nepřítele v přítele«.“ (F. A. Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda 2*, Academia, Praha 1991, str. 105.]

⁶⁵ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 146.

⁶⁶ *Ibid.*

soukromé lidskosti, na odporu k soukromé útrapě, na pozitivních zákonech, na precedencích, analogiích, a na velmi jemných sdruženích a úkonech myšlenkových.“⁶⁷ Mravní cit tudíž schvaluje rozdělování určitých předmětů určitým osobám v souladu s lidskostí, čímž sleduje onen „malichernější veřejný prospěch“ – jinými slovy, mravní cit sankcionuje princip distributivní spravedlnosti, který v Aristotelově formulaci stanovuje, že poměr mezi odměnami, přidělenými odlišným osobám, má být roven poměru mezi jejich viditelnými (a bezprostředním citem zhodnotitelnými) zásluhami o veřejné blaho.⁶⁸

(Komutativní) spravedlnost jakožto ctnost, která zakládá abstraktně-formální katallaktická pravidla a zároveň vystupuje jako jejich kvalita, nemůže být tudíž podle Huma přirozeným produktem vývoje mravního citu; je ctností umělou, která jako taková nepřímo závisí na užitečnosti (tj. na užitku, který dodržování jejích pravidel přináší veřejnému blahu); její mravní schválení závisí v poslední instanci na sympatetickém potěšení ze štěstí společnosti jako celku, které z ní rezultuje.⁶⁹ Je však víc než zřejmé, že orientace sympatie k tak abstraktní entitě, jako je společnost jako celek, vyžaduje enormní korigující a usměrňující spoluúčast rozumu. Blaho společnosti, budované společenskou ctností spravedlnosti s jejími odrůdami, se totiž podle Huma podobá „stavbě klenby, kde by každý jednotlivý kámen sám o sobě spadl na zem, kde celé dílo udržuje se toliko vzájemnou pomocí a slučováním příslušných částí“.⁷⁰ Tuto složitou souvislost může pochopit pouze rozum a toliko on může „přesvědčit mravní cit, že od „celkového plánu“ spravedlnosti lze žádat jen to, co je nutné k udržení občanské společnosti a jen aby dobro, které dodržování jejích pravidel umožňuje, ve velkém měřítku značně převažovalo nad zlem, které je tím v mnoha jednotlivých případech způsobeno.

(Komutativní) spravedlnost a vlastnictví jsou tudíž podle Huma přirozené pouze v tom smyslu, že nejsou ničím nezvyklým nebo zázračným. Nejsou však přirozené z toho hlediska, že by vznikly spontánně, dialektickým vývojem „slepého“ mravního citu neřízeného účelovým vědomím a rozumem. Naopak, jsou umělé, neboť „předpokládají rozum, prozíravost, úmysl a společenskou jednotu neb družbu mezi lidmi“. Hume dále dodává: „Kdyby byli lidé žili bez společnosti, nikdy by se vlastnictví nebylo poznalo, a nebylo by bývalo ani spravedlnosti ani nespravedlnosti. Společnost však mezi lidskými bytostmi nebyla možná bez rozumu a prozírávání. Nižší živočichové, již se spolčují, jsou

⁶⁷ *Ibid.*, str.152.

⁶⁸ K orientaci mravního citu sympatie a z něho přirozeně vyrůstající blahovůle na distributivní spravedlnost poukazuje i následující Humova sentence: „Blaho a zdar lidstva, pocházející ze společenské ctnosti blahovůle s jejími odrůdami, lze srovnati se zdí budovanou mnohými rukama, která výše se zdvihá každým přiloženým kamenem a roste v poměru k péči a pečlivosti každinkého pracovníka.“ (*Ibid.*, str. 146.)

⁶⁹ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 13.

⁷⁰ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 146.

vedení pudem, který nahrazuje rozum.“⁷¹

Hume tedy (podobně jako Hobbes) patří k představitelům utilitarismu pravidel *ex ante*, jenž je založen na myšlence, že „obecný prospěch je jediným původem spravedlnosti a že zřetel k blahodárným účinkům této ctnosti je jediným základem její hodnoty“,⁷² jakož i na tezi, že člověk poznal užitečnost pravidel spravedlnosti dřív, než je zavedl. Tuto základní Humovu pozici dobře shrnuje Anzenbacher: „Zájem o spravedlivá pravidla a stavy vyplývá z (egoistického) kalkulu užitku. Naše povaha je taková, že své zájmy můžeme realizovat v sociální spolupráci účinněji než izolovaně. Proto musí být naše sociální spolupráce řízena intersubjektivně uznanými a účinnými konvencemi, jež v zájmu společného užitku omezují tužby jednotlivců. Z toho vzniká idea spravedlnosti jako stavu, v němž jsou zájmy jednotlivců koordinovány k společnému užitku. Zákony práva či spravedlnosti spočívají úplně na zvláštním stavu a situaci, v níž se člověk nachází,⁷³ a za svou platnost vděčí užitku, který pro veřejnost vyplývá z jejich přesného a pravidelného zachování.“⁷⁴

Hume je však zároveň autorem výroku „pravidla mravnosti nejsou závěry našeho rozumu (*the rules of morality are not the conclusions of our reason*), který když se vztáhne na pravidla katallaktická pravidla, jež musela předtím, než byla učiněna právní normou, působit v podobě mravních zákonů, implikuje pravý opak utilitarismu pravidel *ex ante*, a sice že ona pravidla vznikala spontánním rozvinutím „slepého“ citu bez účasti rozumu a účelového vědomí a že k poznání jejich užitečnosti došlo až dlouho poté, co byla ustavena – na základě poznání blahodárných účinků, které z jejich dodržování vzešly; tuto podobu utilitarismu pravidel, která je blízká Hayekovu kulturnímu evolucionismu, lze označit jako utilitarismus pravidel *ex post*. Právě v tomto smyslu interpretuje Huma Hayek, neboť utilitarismus pravidel *ex ante* je mu synonymní s konstruktivistickým racionalismem; svým úsilím chce tudíž Huma „zachránit“ před myšlenkovým příbuzenstvím s Hobbesem, Benthamem atd. a využít jeho autority ve prospěch své verze liberalismu založené na koncepci spontánního řádu. Hayek našel u Huma (v díle *Treatise on Human Nature*) ještě další výroky, jež podporují jeho výklad: v první řadě je to tvrzení, že „i když jsou pravidla spravedlnosti *umělá*, nejsou libovolná“, a není tudíž „nijak nepatřičné je nazývat *přírodními* zákony“. Dále je to Humova poznámka, že „si

⁷¹ *Ibid.*, str. 149.

⁷² *Ibid.*, str. 15.

⁷³ Tento zvláštní stav, vůči němuž jsou pravidla spravedlnosti relativizována, se vyznačuje tím, že své potřeby musíme uspokojovat za podmínek mírného nedostatku a že jsme založeni spíše egoisticky a velkorysí jsme jen do jisté omezené míry. Hume váže platnost (i užitečnost) pravidel spravedlnosti jen na existenci těchto podmínek: „Zvraťte v něčem podstatnějším stav lidí: zaveďte krajní hojnost neb krajní bídu, vstěpte v srdce lidí dokonalou umírněnost a lidumilnost nebo dokonalou loupeživost a zlobu; učiníte spravedlnost úplně nepotřebnou, zničíte její podstatu, i zrušíte její závaznost v lidstvu.“ (*Ibid.*, str. 20.)

⁷⁴ A. Anzenbacher, *Úvod do etiky*, str. 28.

pouze představuje, že pravidla odrážející pojetí spravedlnosti, jež ve skutečnosti vznikají neznatelně a postupně, byla utvořena najednou“.⁷⁵ Hayek cituje i Humovy výroky, jimiž byl anticipován darwinovský evolucionismus: „každá forma může přetrvat, jen pokud si osvojí existenčně nutné schopnosti a orgány – musí se nepřetržitě zkoušet nové a nové řády či systémy, dokud se konečně nepřipadne na řád, jenž je schopen podporovat a udržovat sám sebe“ – , a že si člověk nemůže „činit nárok na vynětí z celku všech živočichů, (protože) trvalý boj mezi všemi živými tvory“ musí pokračovat. Kromě toho Hayek uvádí, že Hume byl obětí chybné dichotomie mezi přirozeným a umělým, kterou do evropské filosofie vnesli již filosofové antického Řecka; v důsledku toho si Hume prý „naneštěstí zvolil k označení morálních tradic, kterým bych já raději říkal přirozené, termín »umělé«“, ale zároveň prý „prakticky rozpoznal, že mezi přirozeným a umělým je ještě jakási třetí kategorie, jež sdílí jisté charakteristiky s oběma“.⁷⁶

Rozpor mezi Humem-utilitaristou pravidel *ex post*, jak jej prezentuje Hayek, a Humem-utilitaristou pravidel *ex ante*, jak jej vykládá naprostá většina interpretů včetně autora tohoto textu, lze vysvětlit tím, že v raném *Traktátu o lidské přirozenosti* (1739) dospěl Hume k intuici kulturního evolucionismu a teorie spontánní geneze pravidel, avšak v pozdějším *Zkoumání o zásadách mravnosti* (1748) přešel ohledně katallaktických pravidel na důslednou a koherentní pozici utilitarismu pravidel *ex ante*; zároveň (například zmínkou o pravidlech, jimiž se rozdělují určité věci určitým osobám) implicitně naznačil, že dialektickým vývojem mravního citu sympatie v kontextu ostatních (egoistických) citů se spontánně, za absence rozumu a účelového vědomí ustavují pravidla distributivní spravedlnosti.

To nás přivádí k otázce, zdali se máme ohledně problému vzniku katallaktických pravidel přiklonit spíše ke Humovi nebo k Hayekovi (podle nějž není zdrojem těchto pravidel mravní cit, nýbrž analogicky „slepá“ a účelovému vědomí nepodřízená tradice). Na tuto otázku již implicitně byla dána zásadní odpověď.⁷⁷ V prvním plánu má pravdu Hume – pravidla distributivní spravedlnosti vznikla spontánně v procesu, který má řadu znaků společných s vývojem mravního citu, jak je popisován Humem (a Smithem); katallaktická pravidla, která vznikla až v rámci procesu dělby práce a ustavování soukromého vlastnictví, vyžadovala v okamžiku svého zrodu spoluúčast rozumu a účelového vědomí (je totiž absurdní domnívat se s Hayekem, že by lidé, vědomě účelově

⁷⁵ F. A. Hayek, *Osudná domýšlivost*, str. 156. Hayek zde zcela mylně vysvětluje tuto Humovu představu tím, že Hume nesprávně použil „trik“ zvaný metody racionální rekonstrukce; o nesmyslnosti tohoto Hayekova výkladu se čtenář může v níže uvedené krátké charakteristice této metody, označované zde jako metoda teoreticko-historická.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Viz Ján Pavlík, On the Spontaneous Emergence of the Norms of Distributive Justice and the Catallactic Rules, In: *E-LOGOS - Electronic Journal for Philosophy/99*, VŠE Praha (<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/ethics/pavlik-5.htm>)

jednající ve svých pracovních aktivitách, mohli naprosto nevědomě ustavit pravidla, jež se týkala samotné této práce). Lze jedině připustit, že vznikala spontánně v obvyklém vulgárně-předvědeckém významu tohoto slova, tj. „iniciativou zdola“, a nikoliv nařízením vlády nebo cílevědomým uskutečněním předem připraveného kompletního plánu; to ostatně naznačuje i sám Hume. Dále je však nutno dát za pravdu Hayekovi, a sice v tom ohledu, že přímo ve stavu zrodu byla katallaktická pravidla legitimizovaná nábožensky,⁷⁸ neboť jen tímto způsobem mohla být prosazována proti rovněž nábožensky legitimizovaným pravidlům distributivní spravedlnosti a považována za absolutně závazná;⁷⁹ nebyla tudíž pak po dlouhou dobu chápána jako produkt lidského rozumu, nýbrž jako „božský zákon“; to, že vznikla jako „závěry“ utilitárně-instrumentálního rozumu, bylo zapomenuto.

Co se týče zapomenutí utilitárního původu pravidel, lze najít jeho (ovšem jen parciální) vysvětlení u samotného Huma, a sice na bázi habitualizace a zmechanizování: uplatňuje se totiž „vliv výchovy a zvyků nabytých, jimž jsme si tak uvykli kárat nespravedlnost, že nebýváme si v každém případě vědomi o zhoubných následcích jejich. Názory nejpozději, právě pro svou povědomost, nám rády ucházejí, a co jsme velmi často konali z určitých pohnutek, v tom i rádi mechanicky pokračujeme, aniž připomínáme si v každém případě těch úvah, které původně nás k tomu přiměly.“⁸⁰ Vysvětlení přechodu z konsekvencialistické etické pozice na pozici deontologickou vlivem

⁷⁸ Viz F. A. Hayek, *Osudná domyšlivost*, kap. „Náboženství a strážci tradice“, str. 148-153.

⁷⁹ Slabost založení závaznosti katallaktických pravidel v ryze utilitární úvaze o jejich prospěšnosti pro veřejné blaho uznává i sám Hume: „A ačkoli se uznává, že bez šetření vlastnictví by žádná společnost nemohla trvat, přece může vzhledem k nedokonalé správě lidských záležitostí chytrý ničema domýšlet se v určitých případech, že nespravedlivý neb věrolomný skutek značně rozmnoží jmění jeho, aniž by způsobil značnější trhlinu ve společenské jednotě a družnosti. Že s poctivostí se nejdále dojde, je snad dobrým všeobecným pravidlem; připouští však mnoho výjimek; a snad pomyslí si leckdo, že nejmoudřejší si vede ten, ten, kdo drží se povšechného pravidla a těží ze všech výjimek. Musím přiznati, že domnívá-li se kdo, že na takové rozumování je nutně třeba odpovědi, obtížno by bylo nalézt takovou, aby se mu zdála uspokojivou a přesvědčivou. Nevzpírá-li se srdce jeho proti tak zhoubným zásadám, dovede-li bez odporu pomýšletí na podlost a mrzkost, pak ovšem ztratil mocnou pohnutku ke ctnosti; i dá se očekávat, že konání jeho bude souhlasiti s rozumováním jeho.“ (David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 122.) Pokud tedy jedinci schází zaměření mravního citu na veřejné blaho, nenalézá Hume žádnou možnost racionálně vyvrátit jeho „rozumování“; tato slabost instrumentálního rozumu tváří v tvář největšímu vnitřnímu problému jakékoliv společnosti byla jedním z hlavních motivů, které přivedli Kanta k tomu, že propůjčil praktickému rozumu schopnost vyvracet argumenty „chytrých ničemů“. Samotný Hume spoléhá pouze na „přímé povahy“, u nichž je nechuť ke zradě a ničemnosti příliš silná, než aby mohla být vyvážena jakýmkoli ohledy na zisk neb peněžitou výhodu, a dodává, že „vniterný klid myslí, vědomí poctivosti, uspokojivý rozhled po vlastním konání, toť jsou okolnosti velice nutné ku štěstí, a každý počestný i člověk, jenž pociťuje jejich důležitost, bude jich dbáti a šetřiti“. (*Ibid.*) Jde však o to, tvoří-li „počestní lidé“ skupinu natolik velkou, aby mohla poskytnout nezbytný mravní fundament pro fungování právního řádu.

⁸⁰ David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 37.

habitualizace a zmechanizování je do jisté míry velmi blízké Hayekovi, který v souvislosti se svým důrazem na tradice rád citoval výrok A. N. Whiteheada, že „civilizace se rozvíjí tím, že zvyšuje počet důležitých operací, které jsme schopni vykonat, aniž bychom na ně museli myslet“.

Jak jsme již řekli, u Huma jde sice o psychologicky nesmírně bystré, avšak pouze parciální vysvětlení zapomenutí utilitárního původu katallaktických pravidel. Habitualizace a zmechanizování nemůže suplovat či vytěsnit náboženskou legitimizaci, která z dodržování těchto pravidel činí absolutní, nepodmíněnou povinnost všech jedinců. Absence tematizace náboženství v roli garanta pravidel spravedlnosti byla dána jeho vlažně-skeptickým postojem k náboženství. Jako dítě své osvícenské doby bezděky přenášel postoj novověkého člověka k nábožensky garantovaným normám i do minulosti a z tohoto úhlu pohledu jednoduše nemohl nazřít prvotní jednotu náboženství a mravnosti. Nepovažoval tudíž za možné, že by náboženská sankce mohla u katallaktických pravidel sehrát tu roli, kterou připsal utilitárnímu rozumu a citu sympatie orientovanému ke štěstí společnosti jako celku;⁸¹ ve *Zkoumáních o zásadách mravnosti* (na rozdíl od Hutchesona i od svých dřívějších náznaků) netematizuje ani možný podíl nezainteresované estetické kontemplace na ustavení katallaktických pravidel. Obojí učinil až jeho bezprostřední následovník a přítel Adam Smith.

3. Teoreticko-historická metoda

Metoda, kterou použil Smith v *Teorii mravních citů* a kromě toho také v

⁸¹ Hume např. říká, že v každém náboženství největší počet jeho vyznavačů se snaží získat boží milost nikoliv „ctností a mravností, kromě nichž nic nemůže se líbit bytosti dokonalé, nýbrž buď šetřením malicherných příkazů, nesmírnou horlivostí, úchvatným vytržením nebo věrou v mínění tajemná a nesmyslná.“ (David Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, str. 71-72.) Přidává k tomu i zajímavý psychologický výklad: „Povinnosti, jež koná člověk jako přítel nebo otec, zdají se býti pouze splácením dluhu dobrodinci nebo dětem; aniž může vyzouti se z těchto povinností, nechce-li přerhati všechny pásky přírody a mravnosti. Silná náchylnost může jej pobízeti k tomu konání; cit pořádnosti a mravního závazku může přidružití svou sílu k těmto přirozeným páskám; a člověk celý, je-li vpravdě ctnosten, jest puzen ke své povinnosti bez všelikého násilí a bez námahy. I vzhledem ke ctnostem, jež jsou obtížnější, a více založeny na uvažování, jako jsou duch pospolitý, povinnost dětská, střídmost, poctivost, odmítá mravní závaznost po našem soudu všelikou naději na náboženskou zásluhu, a ctnostné to konání pokládá se prostě za povinnost ke společnosti a k sobě samým. Ve všem tom nenalézá pověřivý člověk ničeho, co by byl vykonal vlastně pro své božstvo, anebo co by mu mohlo obzvláště získati milosti a ochrany boží. Neuvažuje, že nejpřirozenějším způsobem, jak sloužiti božstvu, jest starání se o blaho tvorů jeho. On stále se ohlíží po nějakém bezprostřednějším sloužení nejvyšší Bytosti, jen aby utišil onu hrůzu, jež jej pronásleduje. A na všeliké konání, jež buď v životě k ničemu není anebo se co nejnásilněji protiví přirozeným jeho náklonnostem, tím ochotněji přistoupí, právě kvůli těm okolnostem, jež by jej měly vésti k naprostému zamítnutí jeho.“ (*Ibid.*, str. 74.)

Bohatství národů, Úvahách o prvotním formování jazyků jakož i ve svých dílech věnovaných „historii idejí“, jakými jsou jeho *Dějiny astronomie, Dějiny antické fyziky* či *Dějiny antické logiky a metafyziky* atd., je nejvíce známá pod dokonale zavádějícím a přímo nešťastným názvem *conjectural history*, který razil Smithův žák a přítel Dugald Stewart (zatímco Smith pro ni používal označení „filosofická historie“). Stewartův název, který by se dal přeložit spojením „historie vypomáhající si domněnkami“, totiž sugeruje, že „Smith si některé ze svých údajů vymyslel a výsledek nazval dějinami“.⁸² Ve skutečnosti je Smith velice dalek takovéto libovůle, neboť jeho přístup nahrazuje chybějící historické údaje konkretizací obecného a nutného principu vzhledem ke známým (empirickým) podmínkám či okolnostem, čímž kombinuje deduktivní a induktivní metodu.⁸³ Stewart měl při volbě onoho termínu patrně na mysli praxi středověkých konjunktur, tj. doplňování porušeného či nečitelného starého textu na základě domněnek.

V přesnějším vymezení, které Stewart podal zejména na základě prozkoumání metody Smithova díla *Úvahy o prvotním formování jazyků*, je podstatný charakter Smithovy metody vyjádřen následovně: „Pokud nejsme s to zjistit, jak si lidé v určitých situacích skutečně vedli“, musíme uvažovat o „způsobu, jakým by pravděpodobně jednali na základě principů své přirozenosti a pod vlivem vnějších okolností“, což znamená, že chybějící fakta musíme nahradit „domněnkami“.⁸⁴ Přitom platí, že ojedinělá fakta, která máme k dispozici při našem zkoumání oněch situací, nám slouží jako mezníky našich spekulací; někdy dokonce dochází k tomu, že naše spekulativně-apriorní závěry mohou potvrzovat důvěryhodnost faktických údajů, které se na první pohled mohly jevit jako pochybné nebo neuvěřitelné.

Metoda, kterou Stewart takto popisuje, se podle něj uplatňuje zejména při zkoumání těch důležitých stupňů společenského vývoje, které se udály předtím, než člověk začal pomýšlet na to, aby své počínání i jeho výsledky zaznamenával. Poskytuje tudíž odpovědi na mnoho otázek, které nelze zodpovědět s pomocí psané historie; Stewart jich uvádí celou řadu: Jak vznikla ona systematická krása, kterou obdivujeme na struktuře kultivovaných jazyků, jakož i strukturální analogie mezi jazyky, jimiž mluví vzájemně od sebe velice vzdálené národy? V čem mají svůj počátek různé vědy a různá umění a jaký byl řetězec kroků, jimiž postupovala lidská mysl od jejich nejjednodušších počátků až k jejich posledním nejrafinovanějším výdobytkům? Jakými stupni prošel

⁸² D. D. Raphael, *Adam Smith*, str.100.

⁸³ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, in: *ThMS*, str. 22.

⁸⁴ Srv. J. C. Bryce, Introduction, in: Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (dále *LRBL*), ed. J. C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1985, str. 24-25. Srv. též Dugald Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.*, in: Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects* (dále *EP*), ed. by W. P. D. Wightman and J. C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982 str. 292-296.

vývoj názorů, mravů a institucí od prvních primitivních snah ještě nekultivované lidské přirozenosti (jež můžeme nyní pozorovat u primitivních kmenů) až k současnému stavu, který je tak obdivuhodně komplikovaný? Odkud pocházejí fundamentální principy společné všem státním zřízením i různé formy, jimiž prošla civilizovaná společnost v různých obdobích světových dějin? Stewart konstatuje, že základy, na nichž spočívá Smithovo myšlení, ať již je povaha jeho předmětů jakákoliv (astronomie, politika, ekonomie, literatura, jazyk), jsou stále tytéž: „známé principy lidské přirozenosti“, „přirozená následnost invencí a objevů“, a „společenské okolnosti“.

Podle Stewarta dále platí, že výsledky Smithovy metody, které místo nemožného poznání způsobu, jakým došlo k určitým událostem, ukazují, jakým způsobem k těmto událostem mohlo dojít pod vlivem přirozených příčin, nejenže poskytují lidské mysli jistý stupeň zadostiučinění, ale také vyvracejí indolentní filosofii, která se odvolává k zázraku, pokud nedovede nalézt vysvětlení nějakých přírodních či společenských jevů. Pokud by byly různými autory podány různé teoretické historie téhož vývoje, neznamená to podle Stewarta, že by byly vzájemně protikladné, neboť lze přijmout, že každá z nich se mohla uskutečnit, a to vzhledem k tomu, že lidské konání není v konkrétnosti nikdy uniformní. Dokonce není ani důležité, zdali se z nich některá opravdu udála – ve většině případů je totiž stanovení nejjednodušší podoby vývoje důležitější než stanovení takové jeho podoby, která nejvíc vyhovuje faktům. To podle Stewarta plyne ze zdánlivě paradoxní teze, podle které reálný vývoj není vždy nejpřirozenějším vývojem a kterou (v zásadě aristotelsky) zdůvodňuje v tom smyslu, že reálný vývoj může být determinován nahodilými událostmi, jež se pravděpodobně již více nevyskytnou a netvoří tudíž součást oněch „generálních opatření“ učiněných přírodou v zájmu zdokonalení lidského rodu.

Je nutné dodat, že k formování metody, použité Smithem došlo pod vlivem Newtonovy fyziky již dřív v dílech Montesquieua (*Duch zákonů*, z něhož se odvozuje její charakteristika jakožto *histoire raisonnée*), Huma, d' Alemberta, francouzského matematika Montuclya, lorda Kamese aj. příslušníků tzv. skotské historické školy; svého klasického rozvinutí dosáhla v díle Adama Smitha. Později byla v patřičné racionalistické modifikaci převzata G. W. F. Hegelem, který ji učinil organickou součástí své metafyzické ontologie a od něj zase Marxem, jenž ji aplikoval ve svém *Kapitálu*.

Smithově metodě se posléze dostalo mnoha dalších názvů, jako např. „přirozená historie“, již zmíněná „racionální historie“, metoda „racionální rekonstrukce“ (Hayek), metoda jednoty logického a historického či metoda „zárodeční buňky“; jako nejvhodnější se ukazuje název „teoreticko-historická metoda“, neboť navazuje na Smithův název „filosofická historie“ a současně zahrnuje emancipaci teoretického poznání spontánní geneze jazyka, trhu a dalších podob spontánního řádu od plurality a nejednotnosti různých

filosofických výkladů.⁸⁵

Smithova teoreticko-historická metoda je tudíž specifická metoda zkoumání a výkladu podstatných rysů geneze a struktury fungování různých druhů spontánních řádů; v prvním přiblížení tato metoda stanovuje, že pokud nám při zkoumání geneze nějakého druhu spontánního řádu chybějí potřebné historické údaje, můžeme je nahradit konkretizací příslušného apriorního principu nebo rovněž apriorně poznaného univerzálního rysu lidské přirozenosti vzhledem ke známým (empirickým) podmínkám či okolnostem; jde tedy o zvláštní kombinaci deduktivní a induktivní metody. Nejde tudíž o žádné vymyšlení domněnek, nýbrž o ontologizaci a logizaci historie (ve smyslu „zhuštěného“ výkladu historického dění procesem logické geneze), jež se u Smitha realizuje na základě anticipace toho, co později E. Haeckel formuloval jako princip jednoty fylogeneze a ontogeneze.

Při aplikaci teoreticko-historické metody na zkoumání zákonitosti pohybu rozvinutého kapitalistického systému jako celku je východiskem zkoumání i výkladu fenomén, od jehož prvního výskytu vede nepřetržitá historická souvislost ke kapitálu a kapitalismu a který se vyznačuje tím, „že je v mechanismu vyvinutého kapitalismu elementární ekonomickou formou, jejíž pochopení je předpokladem pro pochopení složitějších ekonomických forem kapitalistických“.⁸⁶ Ve Smithově *Bohatství národů* je tímto logickým i historickým východiskem zkoumání fenomén rozvinuté dělby práce v rámci dílny, jenž je mikrokosmem, který v sobě zahrnuje či „zrcadlí“ základní strukturu makrokosmu kapitalistického systému jako celku. V tomto východiskovém fenoménu se totiž více či méně latentně uplatňují a projevují všechny (univerzální) rysy lidské přirozenosti či podstaty, jež za vhodných vnějších podmínek vedou k jeho organickému růstu a množování rezultujícímu ve spontánním vzniku rozvinuté kapitalistické ekonomiky. Je tudíž adekvátní ve shodě s marxovskou tradicí (ale zároveň i v duchu mengerovského organického chápání spontánně vzniklých sociálních fenoménů) používat pro fenomén, jenž je východiskem aplikace teoreticko-historické metody termín „zárodeční buňka“. Teoreticko-historická metoda (konkretizovaná v *Bohatství národů* i v ostatních Smithových dílech jakožto metoda „zárodeční buňky“) podává tedy vysvětlení fungování celku kapitalistického systému ve formě logického procesu, v němž jsou ze struktury kapitalistické manufaktury i z poznání hybných sil jejího fungování tkvících v lidské přirozenosti vyvozovány jak charakteristiky diferencovaných orgánů či funkčních jednotek, z nichž sestává celek kapitalismu, tak i vzájemné strukturální vztahy těchto jednotek, které se

⁸⁵ V návaznosti na zásadní tvrzení Smithem inspirovaného Carla Menger, v souladu s nímž je „genetický element neoddělitelný od ideje teoretické [společenské] vědy“ (c. d., str. 94), by se jako vhodný mohl jevit i název „teoreticko-genetická metoda“; nicméně termín „genetický“ je nyní již natolik asociován s biologií, že specifiku ryze společensko-vědního Smithova přístupu lze vyjádřit pouze poukazem na historii.

⁸⁶ J. Zelený, *O logické struktuře Marxova Kapitálu*, NČSAV, Praha 1962, str. 60-61.

realizují v čase; chybějící empirické poznatky o vnitřních souvislostech tohoto časového dění, v němž dochází k rozšířené reprodukci kapitalistického systému jako celku, se přitom deduktivně vyvozují z apriorních poznatků o lidské přirozenosti. V současné době je zdrojem těchto apriorních poznatků buď fenomenologické zření podstaty (v rámci fenomenologie chápané jako „přísná věda“) nebo se jejich získávání a aplikace zdůvodňuje různými verzemi novokantovství (K. Engliš, L. von Mises).

V souladu s principem jednoty předmětu a metody, který v návaznosti na Smitha stanovil Hegel, je teoreticko-historická metoda plně adekvátní svému předmětu, jímž jsou různé podoby procesu spontánní diferenciaci, neřízené účelovým vědomím, nýbrž zprostředkované kvazikauzální mechanikou citů, bezprostředních potřeb a sklonů, kterýžto proces se bytostně vyznačuje také tím, že jeho výsledky formou zpětné vazby působí na jeho výchozí podmínky. Ve Smithově *Teorii mravních citů* je (stejně jako u Huma) východiskovým fenoménem či „zárodeční buňkou“ zkoumaného procesu spontánní geneze mravního (a právního) řádu elementární mravní cit sympatie.⁸⁷

4. Smithova *Teorie mravních citů*: geneze katallaktických pravidel a neviditelná ruka Boží prozřetelnosti

Stejně jako u Huma vystupuje i v *Teorii mravních citů* sympatie jako empirický fenomén, který je zbaven veškerého spekulativně metafyzického zarámcování v koncepci světové duše, které je příznačné pro stoiky; v souladu s tím se poznání jeho charakteru realizuje u Smitha v pre-fenomenologickém nahlédnutí podstaty našich niterných emocionálních prožitků.⁸⁸ V tomto nahlédnutí vystupuje sympatie jako spontánní („automatická“) schopnost

⁸⁷ Podrobněji o teoreticko-historické metodě viz Ján Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*, str. 576-668. Z toho, co bylo zde řečeno, plyne s dostatečnou jasností, že se mýlí Hayek, když vytýká teoreticko-historické metodě (jakožto metodě racionální rekonstrukce) nekorektní převádění postupného a pozvolného vývoje v jednorázový čin či událost; teoreticko-historická metoda je totiž *eo ipso* metodou zkoumání spontánní geneze, která jako taková zase *eo ipso* probíhá postupně; pokud tento vývoj podkládá logickou genezi, jde jí o zpětně zjištěnou nutnou souvislost jednotlivých, po sobě následujících stupňů historického vývojového procesu. Nekorektní redukce pozvolného spontánního vývoje na jednorázový uvědomělý čin je naopak příznačná pro racionalistické teorie společenské smlouvy.

⁸⁸ Smith (a ještě před ním Hume) dospívají zejména ve svém pojetí citů na práh fenomenologické metody, resp. uplatňují fenomenologické postupy, aniž si toho jsou vědomi. To, co prezentují jako empirické poznání jednotlivých rysů neměnné a univerzální lidské přirozenosti (sklonů a citů, které již mají fakticky charakter intencionálních aktů), může být zbaveno své vnitřní rozpornosti a nedůslednosti jen tak, že se převede na husserlovské zření podstaty, tj. na poznávací akt, který patřičných metodických postupů uchopuje v individuálním zde a teď se vyskytujícím jevu jeho obecnou podstatu či vztahovou strukturu. (Srv. W. P. D. Wightman, *Adam Smith and the History of Ideas*, in: *Ess*, str. 65.)

každého individua produkovat v sobě nápodobu citů prožívaných jinými individui, a tím provádět „přemostění“ mezi jinak oddělenými vnitřními sférami individuálního prožívání.⁸⁹ Stejně jako je tomu podle Smitha u jiných „přemostění“ kompenzujících absenci bezprostředně daného,⁹⁰ je i produkce nápodoby cizího citu dílem představitosti; nutnou součástí realizace sympatetické nápodoby je také uvědomění si podobnosti mezi napodobeným a napodobujícím citem na straně subjektu, v jehož spontánně fungující představitosti nápodoba vzniká. Třebaže sám Smith sympatii označuje jako „spolu-cit“ (*fellow-feeling*) či sou-cítění s jakýmkoli citem či vášní, je to dost nevhodné označení, neboť sympatie sama není žádným konkrétním citem, nýbrž obecnou schopností spontánního generování všech citů, které se podobají citům našich bližních, neboli obecnou schopností spolu-cítění.⁹¹ V této souvislosti je také třeba konstatovat, že na rozdíl od Huma, u něhož se sympatie redukuje na sdílení prožitků štěstí či strasti, vyvolaných v nitru pozorovaných osob činnostmi třetích osob, je u Smitha chápání sympatie daleko obecnější: sympateticky jsme s to sdílet jakýkoliv citový prožitek našich bližních.

Vzhledem k problematičnosti bezprostředního zpřítomnění subjektivních citových stavů druhých osob se podle Smitha vytváří jejich sympatetická nápodoba převážně tím způsobem, že s danou osobou pomocí naší představitosti sdílíme objektivní základ jejich citových prožitků, jímž je situace, která cit vyvolává. Když si tedy zpřítomníme všechny podmínky a okolnosti, které charakterizují situaci našeho bližního a vztáhneme je k sobě (nebo, což je totéž, přesadíme v představitosti sebe do oněch podmínek a okolností), není možné, aby v nás spontánně nevznikla nápodoba jeho citové reakce, která je co do kvality stejná, avšak nutně odlišná co do stupně či intenzity prožívání; zpřítomňování oněch podmínek a okolností v jejich komplexním souhrnu i v jejich naléhavosti nutně vyžaduje kromě představitosti i rozumové poznání, které je tudíž konstitutivní součástí sympatie. Důležitým rysem sympatie jakožto meziindividuální interakce je také to, že je prožívána kladně všemi individui, jichž se týká. Pro toho, kdo se nachází v situaci, která vzbuzuje určité citové

⁸⁹ Podstatná nutnost přítomnosti této schopnosti v mysli každého individua je zdůrazněna již v první větě *TMS*: „Ať již je dovoleno pokládat člověka za jakkoli sobeckého, přesto v jeho přirozenosti evidentně existují určité principy, které způsobují, že je zainteresován na osudu jiných lidí a že jejich štěstí je pro něj nezbytné, i když z něj nemá nic jiného kromě radosti, že je jeho svědkem.“ (*TMS*, I.i.1.1) Termín „evidentně“ zároveň poukazuje na příbuznost Smithova empirismu s fenomenologickými postupy.

⁹⁰ Blíže ke Smithově koncepci „přemostování“ viz Ján Pavlík, Adam Smith a teorie spontánního řádu, in: A. Smith, *Bohatství národů*, str. 916-922.

⁹¹ Bylo mnohokrát konstatováno, že podobně jako jiní filosofové, kteří připsali starým pojmům nové významy, i Smith často sklouzává k tomu, že používá termín „sympatie“ v obvyklém významu pohnutky k nesobeckému činu (k pomoci a podpoře druhých v jejich snaženích), čímž sám zavdal příležitost k tomu, aby nepozorní čtenáři *Teorie mravních citů* zformulovali „problém Adama Smitha“.

hnutí, je příjemné vědět, že pozorovatelé jeho situace se ve své představivosti dostávají spolu s ním do všech jejích okolností, a jsou citově afikováni stejně jako on sám; pro pozorovatele je na druhé straně příjemné, když pozorují, že jejich emoce jsou v souladu s emocemi pozorované osoby. Smith argumentuje, že nejde o žádnou podobu sobectví, která by spočívala v tom, že bychom vítali sympatetické zaměření jiných, protože by nám z toho kynula naděje na jejich pomoc; sympatetický prožitek i reakce na něj u pozorované osoby přichází tak rychle, že „se zdá evidentní“, že nemohou být odvozeny z utilitárních úvah.

Přes všechny odlišnosti od svých stoických předchůdců zachovává Smith u sympatie onen rys stoického pojetí, který ji činí mikrokosmem, jenž v sobě zrcadlí makrokosmos: spolu s blíže neurčeným sobectvím, vůči kterému staví Smith sympatii do protikladu již v první větě svého díla, hraje sympatie roli zárodeční buňky systému meziindividuálních propojení v jejich složitém zprostředkování obecnými pravidly spravedlnosti čili zárodeční buňky normativní struktury omezující sobectví a umožňující fungování společnosti jako celku. Při logickém rozvoji této struktury z její „zavinuté“ podoby, jak je přítomná v elementárním vztahovém konkrétnu sympatie přes řadu stupňů mravního vědomí až k takovým jeho komplexním strukturám, jakým je smysl pro povinnost (jenž determinuje člověka k chování v souladu s pravidly spravedlnosti) a sebeovládání, mizí v zásadě dualita mezi fakty a „známými principy lidské přirozenosti“, která jinak charakterizuje Smithův teoreticko-historický přístup, neboť všechny stupně tohoto vývoje včetně přechodů mezi nimi se odehrává v rovině bezprostředně nahlédnutelných a eideticky uchopitelných struktur lidské podstaty. Časovým průmětem tohoto logického vývoje je jak ontogeneze individuálního mravního vědomí, tak fylogeneze tohoto vědomí v kontextu historického vývoje lidské civilizace jako celku. *Teorie mravních citů* je z tohoto hlediska – podobně jako jí inspirovaná Hegelova *Fenomenologie ducha* – zvnitřňující vzpomínkou (*Er-innerung*), jejímž úkolem je vynést z přirozeného a věci inherentního zapomnění ony vývojové etapy, jimiž muselo mravní vědomí dospělého (a vyspělého) jedince i civilizovaného lidstva (nacházejícího se ve stadiu kapitalismu, kde respekt vůči obecným pravidlům i sebeovládání představují dominantní faktory společenského dění) nutně projít, aby dosáhlo daného stavu. Zároveň platí, že sobecký vlastní zájem, které neustále doprovází vývoj mravního vědomí jakožto jeho „věrný“ protiklad, se teprve poté, co se omezí pravidly spravedlnosti a podřídí sebeovládání, může stát „patřičnou“ věcí neboli společensky prospěšnou „nižší ctností“.

V souvislosti s tím, že Smithovi jde generálně o fundaci obecných zákonů spravedlnosti ve spontánních citových hnutích nutně vzbuzujících z lidské podstaty, se logický rozvoj konkretizace sympatie jakožto zárodeční buňky orientuje zejména k vysvětlení původu a povahy mravního soudu, tj. mravního schválení resp. odsouzení. Uplatňuje se zde úvaha následujícího typu: když při

sledování rozvoje „logiky srdce“ dospějeme k evidentnímu (eidetickému) poznání, že určitý čin za určitých podmínek je nutně předmětem mravního schválení, pak to bude tvořit východisko pro zobecnění tohoto poznatku do podoby obecného pravidla stanovujícího, že onen čin má být – *ceteris paribus* – vždy schvalován. Smithovi nejdřív jde o vysvětlení původu mravních soudů, které vztahujeme k chování jiných lidí, pak přechází ke zkoumání komplexnějšího fenoménu, jímž je formulování mravních soudů, jež vztahujeme k našemu vlastnímu chování a v nichž sami na sebe aplikujeme typy hodnocení, které jsme předtím aplikovali na naše bližní. Připomeňme ještě, že na rozdíl od Huma je u Smitha základem mravního soudu nikoliv sympatetické prožití citu, který vzniká u nějaké osoby v důsledku jednání nějaké jiné osoby, nýbrž sympatetické spoluprožití motivu jednající osoby samotné.

První kategorií, kterou Smith získává konkretizací sympatie, je patřičnost, která je definována jako přiměřenost citového hnutí či vášně vůči příčině, která je vyvolala; nepřiměřenost citových afekcí vůči působící příčině je určena jako nepatřičnost. Tuto přiměřenost či nepřiměřenost mohu uchopit jen na základě shody či neshody citové afekce mého bližního s citovou afekcí, kterou prožívám, když si v představě zpřítomním ony okolnosti, které byly příčinou vzniku jeho citové afekce. Můj prožitek shody mezi našimi afekcemi je pak základem citu mravního schvalování, jenž je zase východiskem pro mravní soud.

V souvislosti s patřičností či nepatřičností citových afekcí našich bližních se uplatňuje jistý důležitý rys sympatie, který spočívá v tom, že podmínky a okolnosti, které tvoří situaci kauzálně determinující jejich citová hnutí, a které jsou nám dány v naší zkušenosti, pro nás obvykle vystupují ve své úplnosti a naléhavosti jen jako potenciálně zpřítomnitelné. Například když se při pohledu na úplně cizího člověka, viditelně prožívajícího silné citové pohnutí, právě doslechneme, že mu zemřel otec, obvykle se nevžijeme a ani nechceme vžít do oněch okolností, které u něj způsobily citové pohnutí, jehož jsme svědky. Fenomenologicky řečeno, příčina jeho citového pohnutí je nám dána pouze v mínící intenci nevyplněné originárním prožitkem plného zpřítomnění v představě; přesto jsme však s to procítit mravní schválení jeho citu, neboť na základě naší dřívější zkušenosti či dokonce jen z doslechu (tj. nikoliv na základě našeho vlastního originárního citového prožitku) víme, že takové citové hnutí, jaké na něm pozorujeme, je dané situaci přiměřené.

Vzhledem ke skutečnosti, že sympatetická emoce je co do stupně vždy méně intenzivní oproti prožitku osoby, která je objektem sympatetického zaměření, jakož i vzhledem k tomu, že ono zaměření poskytuje požitky oběma zúčastněným stranám, existuje v nás podle Smitha přirozené úsilí zvyšovat onen požitek tím, že se na straně pozorovatele uplatní tendence intenzifikovat sympatetickou emoci tak, aby byla přiměřená ne pouze jím samým představované, nýbrž reálné příčině, jak ji prožívá pozorovaná osoba, zatímco

na straně pozorovaného se naopak uplatní úsilí snížit intenzitu jeho emoce tak, aby co nejvíc odpovídala intenzitě sympatetické emoce u pozorovatele.

Ve snaze pozorující osoby intenzifikovat sympatetickou emoci se podle Smitha projevuje prapůvodní touha každého člověka poskytovat potěšení svým bližním, kterou vybavila lidí příroda, když je utvářela pro život ve společnosti. Snaha oné pozorované osoby snížit intenzitu své emoce na úroveň pozorovatelovy emoce (která je samozřejmě snahou každé osoby, protože každý je zároveň pozorujícím i pozorovaným) je podle Smitha projevem rovněž prapůvodní touhy každého člověka získat morální schválení ze strany svých bližních, jakož i komplementárního odporu, který člověk pociťuje tehdy, když se jeho chování setká s mravním odsouzením; podle Smithových slov si každý jedinec dokonce „vášnivě přeje, aby se mu dostalo ještě větší sympatie“, přičemž naše snaha přivodit si onen „nanejvýš lichotivý a příjemný“ prožitek, který nám poskytuje morální schválení našeho chování, nám byla přírodou dána v podobě samoučelu. Zároveň z toho plyne, že jedině na základě touhy po mravním schválení našeho chování jsme s to podřídit toto chování jistým omezením a dospět k sebeovládání.⁹²

Na základě těchto dvou protichůdně orientovaných úsilí (které nevycházejí z utilitárních úvah, nýbrž z „logiky srdce“) se konstituují dva odlišné soubory ctností. První z nich zahrnuje dobrotivé a láskyhodné (*amiable*) ctnosti, ctnosti upřímné blahovůle a odpouštějící humanity. Ve druhém z nich se nacházejí úctyhodné, veliké a strašlivé ctnosti sebezapření a sebeovládání, které podřizují všechna hnutí naší přirozenosti tomu, co vyžaduje naše čest a důstojnost, jakož i patřičnost našeho vlastního chování.⁹³ Skrze ona úsilí, která jsou jejich základem, stojí ony ctnosti na vyšší úrovni, než je pouhá patřičnost; jako takové již nejsou pouze objektem mravního schvalování, nýbrž objektem zaslouženého obdivu. V láskyhodných ctnostech se podle Smitha naplňuje

⁹² Toto Smithovo pojetí touhy po mravním schválení později transformoval Hegel do podoby své koncepce touhy po společenském uznání či potvrzení, v níž ovšem mizí původní mravní dimenze Smithova pojetí; v Hegelově dialektice pána a raba se pak touha po společenském uznání stává touhou po získání vůdcovského statusu prosazovanou násilím v boji na život a na smrt. Lze říci, že z hlediska moderní teorie spontánního řádu poskytuje Smithovo původní pojetí mnohem přesnější charakteristiku základních hybných sil utváření společenského řádu.

⁹³ Sebeovládání je vždy důležité např. v případě tělesných bolestí, kdy není patřičné křičet, neboť nelze očekávat, že by sympatetický pozorovatel zvýšil intenzitu svého prožitku až do té míry, aby odpovídala pozorovanému prožitku. Velmi zajímavým způsobem konkretizuje Smith sympatii při rozlišení blahovolných a jim protikladných (nesociálních) afekcí. Když pozorujeme, že někdo pociťuje například úctu vůči někomu druhému, dochází ke zdvojení našeho sympatetického citu, neboť v sobě pociťujeme jak nápodobu kladného citu první osoby vůči druhé, tak nápodobu kladné citové reakce na straně druhé osoby. V případě nesociálního citu vzájemné nenávisti je tomu naopak, protože sympatie pozorovatele je rozdělena mezi obě pozorované osoby – pozorovatelův sympatetický strach z toho, jaká utrpení mohou postihnout jednoho z pozorovaných, tlumí pozorovatelovu nelibost nad tím, jaká utrpení již pozorovaného postihla.

princip křesťanské lásky (miluj bližního jako sebe sama), zatímco úctyhodné ctnosti jsou výrazem onoho velikého pravidla daného přírodou, jež stanovuje, abychom milovali sebe sama jen natolik, nakolik milujeme své bližní; neboli, což je totéž, abychom milovali bližního jen natolik, nakolik je náš bližní schopen milovat nás; Smith tímto způsobem provádí syntézu křesťanské etiky lásky a stoické etiky sebeovládání.

Poté, co rozebral původ a strukturu našeho smyslu pro patřičnost a nepatřičnost, přechází Smith ke kategoriím zásluhy a provinění. Obě tyto kategorie se vztahují k účinku,⁹⁴ k jehož vyvolání tenduje citová afekce. Pokud je tendence citové afekce blahovlnná, jeví se příslušná jednající osoba jako patřičný objekt odměny, zatímco v případě škodlivé tendence se jednající osoba jeví jako patřičný objekt trestu. Objektem mravního soudu je již nikoliv čin, nýbrž činitel. Citovým základem, z něhož vychází náš smysl pro zásluhy (resp. pro provinění) jiných osob, je cit vděčnosti (resp. cit pobouření); říká, že někdo si zasluhuje odměnu, znamená vlastně říci, že ona osoba je patřičným objektem vděčnosti. Když však pozorujeme vděčnost určité osoby orientovanou vůči jiné osobě, vzniká v nás sympatetický cit vůči vděčnosti první osoby jen tehdy, když činnost druhé osoby vůči ní (jež byla příčinou její vděčnosti), byla patřičně motivována blahovlnnou tendencí. To je důsledek skutečnosti, že náš smysl pro záslužnost činu je komplexním citem, který zahrnuje pouze nepřímou sympatii k osobě, ve vztahu k níž je dané jednání blahovlnné, zatímco sympatie k motivům a afekcím jednající osoby je sympatií přímou.

Kategorie zásluhy zároveň umožňuje Smithovi dále rozvinout jeho pojetí touhy po mravním schválení. Smith si totiž uvědomuje, že pokud by tato touha byla orientována pouze na samotný fakt schválení (tj. pouze na to, aby lidé v našem okolí aktuálně schvalovali naše chování), neposkytovala by dostatečný základ pro výstavbu normativního řádu společnosti. Nalézá proto ještě hlubší dimenzi této touhy, jež se projevuje tím, že člověk, u něhož je již rozvinut smysl pro zásluhu, touží nikoli po aktuálním mravním schválení, nýbrž po tom, aby se jeho city spolu s důsledky, k nimž jako motivy lidského jednání vedou, staly patřičným předmětem mravního schvalování ze strany jeho bližních; zadostiučinění, kterého se mu takto dostává, pochází pak z vědomí, že si mravní schválení opravdu zasluhuje. Nejde mu tudíž primárně o to, aby jeho chování bylo schvalováno, ale aby nabylo stálou a na nahodilosti pozorujících osob nezávislou charakteristiku chvályhodnosti.

Nyní již můžeme přistoupit k podání Smithova pojetí původu a struktury mravních soudů, v nichž jedinec posuzuje své vlastní chování, tj. soudů našeho

⁹⁴ Z metodologického hlediska je pozoruhodné, že konkretizace principu obsaženého v zárodeční buňce se zde neděje tím způsobem, že by onen princip byl uváděn do vztahu ke stále dalším oblastem empirické skutečnosti, nýbrž tak, že zkoumají jeho vztahy vůči obecným kategoriím.

svědomí. Vztahování individua k sobě samému, které je obsahem těchto soudů, je u Smitha v prvním plánu zvnitřněnou podobou vztahu, jímž se k individu vztahuje společnost.

„Kdyby bylo možné, aby lidská bytost mohla vyrůst v dospělého člověka na nějakém odlehlém místě bez jakékoli komunikace se svým vlastním druhem, nemohla by uvažovat o své vlastní povaze, o patřičnosti nebo škodlivosti svých vlastních citů a chování, o kráse nebo ošklivosti své vlastní mysli nijak víc než o kráse nebo ošklivosti svého vlastního obličeje. To vše jsou objekty, které nemůže snadno spatřit, na něž se přirozeně nedívá a pro něž nemá žádné zrcadlo, které by je ukázalo jeho pohledu. Vezměte takového člověka do společnosti a on okamžitě získá zrcadlo, které mu předtím chybělo.“⁹⁵ To znamená, že vzhledem ke své přirozené dispozici posuzovat primárně chování jiných lidí může člověk dospět k posuzování svého vlastního chování jen tehdy, když se mu charakter jeho vlastního chování vnějškově ukáže v podobě soudů, které o něm pronášejí jeho bližní.

Zvnitřnění vztahu společnosti k individu do podoby vztahu individua k sobě samému je ovšem možné jen na základě „přemostění“ mezi jinak oddělenými vnitřními sférami individuí, které je umožněno sympatií, a také na základě naší touhy, aby naše chování bylo patřičným objektem posuzování ze strany našich bližních. Smithovým velkým přínosem je, že předvedl ono zvnitřnění jako vývojový proces, který je zároveň procesem emancipace individua od bezprostředního vlivu společnosti.

První etapou tohoto vývoje je situace, kdy se individuum, „prvně vstupující do světa“, snaží získat mravní schválení od všech svých bližních.⁹⁶ Individuum však brzy zjišťuje, že jeho snaha o získání univerzálního schválení se nemůže naplnit, neboť i nejpatřičnější a nejpoctivější chování se musí často dostat do rozporu s plány a zájmy určitých osob, které jen zřídka budou mít dost ochoty nestranně posoudit patřičnost našich motivů nebo nechat se ve své činnosti motivovat poznáním, že naše chování, které jim způsobuje problémy, je vlastně dokonale přiměřené naší situaci. Abychom se mohli bránit takovýmto zaujatým soudům, musíme ve své mysli ustavit soudce, který bude rozhodovat mezi námi a lidmi z našeho okolí; ustavení tohoto soudce se děje tím způsobem, že si představujeme sebe sama jakožto jednající v přítomnosti pozorovatele,

⁹⁵ TMS III.1.3. Metafora zrcadla v tomto významu se prvně objevuje v díle zakladatele metafyzické teorie spontánního řádu Giambattisty Vica *Scienza nuova* (1725). Podle Vica se duch podobá tělesnému oku, které vidí všechny předměty mimo sebe, ale k tomu, aby vidělo sebe sama, potřebuje zrcadlo. (Giambattista Vico, *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, Academia, Praha 1991, str. 137.) Poté, jak ukazuje poznámka k příslušné pasáži TMS, ji použil ve svém *Traktátu* také David Hume.

⁹⁶ Toto Smithova charakteristika prvotního vztahu individua vůči společnosti dobře odpovídá těm stadiím vývoje dítěte, která předcházejí prvotní konstituci jeho sebeuvědoměného já, a vyznačují se prakticky nulovým stupněm jeho emancipace vůči jeho sociálnímu okolí.

který není žádným konkrétním způsobem zainteresován ani na nás, ani na těch lidech, jejichž zájmů se dotýká naše jednání; do imaginární mysli tohoto nezainteresovaného pozorovatele navíc vnášíme své vlastní evidentní poznání všech našich citových afekcí, okolností, motivů i úmyslů naší činnosti. Proslulý nestranný pozorovatel, který se takto konstituuje v aktu naší představitosti, má tudíž oproti všem reálným, a tudíž zainteresovaným pozorovatelům navíc ještě tu přednost, že je dokonale informován o vnitřní dimenzi našeho chování i o jeho příčinách a důsledcích, jak je ve svém jednání subjektivně interpretujeme. Jelikož je nestranný pozorovatel pouhým výtvozem naší představitosti, můžeme bezprostředně vstoupit do jeho „nitra“, aniž si je musíme nepřesně zpřítomňovat sympatetickými emocemi; když pak zaujmeme „stanovisko nestranného pozorovatele“, můžeme zase bezprostředně a adekvátně srovnávat emoci, která za daných podmínek vznikla v „jeho nitru“ zbaveném zainteresovanosti, s emoci, která za týchž podmínek vznikla v našem zainteresovaném nitru, a posuzovat tak její patřičnost či nepatřičnost. Tímto způsobem každý náš čin, ať již realizovaný nebo zamýšlený, podléhá posouzení nestranného pozorovatele; skrze svoji dokonalou znalost podmínek i svoji nezainteresovanost pak nestranný pozorovatel (resp. my sami v pozici nestranného pozorovatele) mravně schvaluje jen takové naše činy, které jsou chvályhodné. Jeho neustálá přítomnost nás vede nejen k tomu, abychom se snažili dosáhnout chvályhodnosti, ale také k sebeovládání, neboť se neustále snažíme snižovat intenzitu svých emocí tak, aby odpovídala úrovni intenzity emocí nestranného pozorovatele.

Ustavení nestranného pozorovatele je tudíž ustavením objektivující distance mezi individuem jakožto objektem mravního souzení (Smith jej často označuje termínem „člověk vně“) a abstraktní podobou téhož individua, která jakožto zbavená vší osobní partikulární zaujatosti a zainteresovanosti je s to plnit roli subjektu správného mravního souzení; konstituce tohoto „člověka uvnitř“ zakládá zároveň objektivující distanci mezi daným individuem a společností, neboť mu poskytuje právo nesouhlasit s jejími mravními soudy, ať již se týkají nebo netýkají jeho osoby, pokud nejsou v souladu se soudy nestranného pozorovatele. Autorita nestranného pozorovatele jakožto nejvyššího soudce nezávislého na úsudku společnosti je podle Smitha taková, že jeho rozsudek nás dovede „umrtvit uprostřed potlesku“, jímž nás zahrnuje společnost. Nestranný pozorovatel zakládá tudíž i mravní autonomii jedince, obvykle vyjadřovanou pomocí pojmu svědomí.

Skutečnost, že Smith dává subjektu mravního souzení formu cizího „člověka uvnitř“, je podobně jako u Sokratova *daimonia* psychologicky neobyčejně účinná, neboť v nás křísí zasutou vzpomínku na ono období našeho života, kdy ještě nedošlo ke konstituci našeho já a kdy jsme opravdu dozvídali o charakteru našeho jednání jenom z hodnocení, které nám verbálně i nonverbálně projevovali lidé v našem okolí; jde zároveň o vzpomínku na společenský původ

nejen naší mravnosti, nýbrž i naší mravní autonomie a fenoménu svědomí.⁹⁷ Projekce subjektu mravního souzení do představované podoby cizího člověka navíc dává rozdílu mezi subjektem a objektem tohoto souzení velmi radikální charakter, což jen posiluje objektivující distanci a spolu s ní i možnost správného a objektivního sebehodnocení.

Již s ohledem na to, že teorie nestranného pozorovatele je v *Teorii mravních citů* traktována jako východisko ke konstituci pravidel spravedlnosti, se nelze nikterak domnívat, že by nestranný pozorovatel byl u Smitha zbaven veškeré zainteresovanosti a redukován tak na subjekt ryze estetického hodnocení vztahů přiměřenosti či nepřiměřenosti mezi emocemi a podmínkami, které je vyvolávají. Nestranný pozorovatel je zbaven pouze všech partikulárních a individuálních zájmů, které jsou nebo mohou být ve vzájemném rozporu, avšak podržuje si zainteresovanost na tom, v čem se zájmy všech lidí shodují, tj. v úsilí o zajištění ochrany svých životů, majetku a svobody před nevyprovokovanými akty násilného zasahování.

Podle Smitha navíc platí, že nestranný pozorovatel má téměř nulový diskont budoucnosti, neboť z jeho pohledu se přítomná situace těch, které pozoruje a vede, skoro vůbec neodlišuje od jejich pravděpodobné budoucí situace, takže ve svých emocích je přítomností i budoucností ovlivněn skoro stejným způsobem; to implikuje, že podporuje a odměňuje prozíravé a hospodárné lidi, kteří dovedou neustále obětovat potěšení přítomné chvíle ve prospěch větších potěšení v budoucnosti.⁹⁸ Jelikož je tato orientace na dlouhodobé cíle dominantním rysem lidské podstaty, jímž se člověk bytostně liší od živočichů (a sehrává rovněž dominantní roli jako podstatný faktor dělby práce i ekonomického růstu v *Bohatství národů*), je zřejmé, že akt představivosti, jímž se konstituuje nestranný pozorovatel, je aktem transcendence směřujícím od individuální subjektivity i společenské partikularity k univerzálnímu lidství i od animality k opravdivému naplňování lidské podstaty. Právě tento charakter nestranného pozorovatele vede Smitha k tomu, že jej označuje výrazy jako „veliký polobůh v našem srdci, veliký soudce a arbitr našeho chování“, „zástupce Boha v nás“ apod., které interpretům neznalým věci připadají jako konvenční výpůjčky z teologie. Téma transcendence se objevuje u Smitha v jeho pojetí ideje „úplné patřičnosti a dokonalosti“, které se lidské úsilí nikdy nemůže přiblížit a která fakticky existuje v naší mysli, neboť ji používáme jako měřítko posuzování.

Vztahu mezi nestranným pozorovatelem a transcendencí si dobře povšiml

⁹⁷ Tento poukaz na „vzpomínku z dětství“ sice zdánlivě podporuje Raphaelovu tezi o analogii mezi Smithovým nestranným pozorovatelem a Freudovým pojetím superega, avšak není tomu tak, neboť superego je zvnitřnělou podobou jednoznačné podřízenosti jedince vůči společnosti a nikdy se tudíž nemůže stát východiskem pro jeho emancipaci od společenských vlivů a mravní autonomie. (Srv. D. D. Raphael, *Adam Smith*, str. 45.)

⁹⁸ Srv. *TMS*, VI.i.11.

Kant, který transformoval Smithova nestranného pozorovatele do podoby transcendentálního subjektu, tj. do podoby nezajímavého „já myslím“, které musí moci doprovázet každý akt zainteresovaného empirického já;⁹⁹ transcendentální subjekt je zároveň v Kantově praktické filosofii zdrojem kategorického imperativu, jenž nařizuje jednat jen podle těch maxim, které se mohou stát obecnými zákony a mohou tudíž vyjadřovat ony obecné, všemi sdílené a navzájem nekonfliktní abstraktní zájmy všech lidí. Kantova myšlenka, že jednáním v souladu s kategorickým imperativem v sobě přemáháme animalitu, a tudíž jednáme svobodně, je velmi blízká jak Smithovu propojení nestranného pozorovatele s lidskou orientací na dlouhodobé cíle, tak jeho důrazu na roli sebeovládání. Ve své snaze o důslednější fundaci mravní autonomie, než jakou lze najít u Smitha, však Kant odtrhává transcendentální subjekt spolu s kategorickým imperativem jak od společnosti, tak od empirické reality vůbec a činí jej nadčasovou ideální podmínkou našeho myšlení i mravního jednání. Byl to pak až Hegel, kdo po Kantovi opět převzal (a ve své dialektice pána a raba zobecnil a zároveň ochudil) Smithovu koncepci zrodu sebeuvědomění i mravní autonomie ve společenských vztazích.¹⁰⁰ Musíme se však uspokojit s tímto

⁹⁹ Walter Eckstein, německý překladatel *Teorie mravních citů*, nalézá Kantův odkaz k tomuto Smithovu dílu již v dopise z roku 1771 a dále odkazuje na pasáž z Kantovy *Antropologie*, kde je zmíněn „muž, který jde ke kořenům věci“, načež je v závorce uvedeno „*der Unpartheyische Zuschauer*“. (Cit in: D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, *ThMS*, str. 31.) Na zásadní shody mezi Smithovou a Kantovou morální filosofií upozornil národohospodářský historik Oncken v díle *Adam Smith und Immanuel Kant. Ein Einklang und das Wechselverhältnis ihrer Lehre über Sitte, Staat und Gesellschaft*, Leipzig 1877. Upozorňuje na ně i historik etiky Falckenberg: „Kantovo proslulé určení pojmu náboženství bylo v Glasgowě vysloveno o celý lidský věk dříve než v Královci“, a že „jeho nestranný divák byl předchůdcem kategorického imperativu“ ale zároveň připomíná, že „výkon Smithův dosud nedošel uznání v míře náležitě mimo filosofovu vlast“. (Falckenberg, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2. vyd. 1906, str. 361-386. Cit in: Josef Macek, *Mravní názory Adama Smitha*, str. 102.) O návaznosti Kanta na Smitha mluví i samotný Josef Macek (*ibid.*, str. 23): „Zde jest ono slavné místo, v němž Smith vyslovuje totéž, co asi 30 let později Kant vyjádřil ve svém kategorickém imperativu“, načež uvádí následující pasáž z *Teorie mravních citů*: „Pokud by jednal tak, aby se nestranný pozorovatel mohl sjednotit s principy jeho chování, po čemž touží ze všech věcí nejvíce, musí v tomto případě, stejně jako při všech ostatních příležitostech, slevit z arogance své sebelásky a srazit ji dolů natolik, aby se z ní stalo něco, s čím jiní lidé mohou souhlasit.“ (*TMS*, II.ii.2.2) Podle Macka (*ibid.*, str. 108) pozná čtenář studiem obou filosofů, jak vyniká Smith nad Kanta jak v psychologii mravů, tak v normativní části mravovědy.

¹⁰⁰ Smithovskou koncepcí rozdělení naší mysli na zainteresované empirické já a nestranného pozorovatele si podržují i další verze transcendentalismu, mezi něž patří i novokantovství a transcendentální fenomenologie. Ve své snaze o vymýcení všech předsudků, které – všeobecně a vágně vzato – pocházejí zpravidla z naší *zajímavosti* na světě, charakterizuje Husserl fenomenologický postoj také jako postoj „nezajímavého diváka“: „...nazveme-li to já, jež v přirozené zkušenosti a ostatním prožívání klade své předměty do světa, já *zajímavým na světě*, pak spočívá fenomenologicky změněný a stále tak podržovaný postoj v tom, že dochází k rozštěpení já, v němž se nad naivně

letným naznačením vlivu *Teorie mravních citů* na vývoj německé klasické filosofie a filosofie vůbec, neboť o tomto vlivu by bylo možné napsat několik objemných knih.¹⁰¹

Termín „polobůh“ pro označení nestranného pozorovatele je u Smitha zvolen velice adekvátně, neboť v následujících krocích své úvahy ukazuje, že v obou hlavních typech situací, kdy prověřujeme své chování a kdy by tudíž mohl zapůsobit jeho rozsudek, může naopak velmi snadno převládnout vliv našeho všudypřítomného zainteresovaného sobectví. V první z nich, tj. když jsme uprostřed činnosti, nám obvykle dychtivost našeho vášnivého zaujetí zabrání posoudit to, co právě děláme. Druhá z těchto situací nastává po dovršení činu, kdy se vášně, které čin podnítily a doprovázely, již uklidnily a kdy by tudíž již bylo snadné vstoupit do citových prožitků nestranného pozorovatele, nebýt naší veliké nechuti k tomu, že bychom o sobě pak museli špatně smýšlet; v důsledku této nechuti často cílevědomě odvracíme svůj zrak od těch okolností, které, kdybychom je vzali v úvahu, by učinily náš soud o nás samotných pro nás nepříznivým.¹⁰² To je sebeklam, podle Smitha osudná slabost lidstva, která je zdrojem poloviny všech nepořádků v lidském životě. Kdybychom se opravdu viděli tak, jak by nás ostatní viděli, pokud by znali všechno, nebylo by možno vyhnout se všeobecné reformě.

Podle Smitha příroda nás však chrání před sebeklamy, do nichž nás uvrhává naše sebeláska a napravuje je tím, že nás vede k tomu, abychom nevědomky, neustálým pozorování chování svých bližních, utvářeli určitá obecná pravidla určující, co je patřičné a vhodné činit resp. čemu je patřičné a vhodné zabránit; tato pravidla se stávají vodítkem našeho jednání resp. měřítkem, které můžeme kdykoliv použít při zjišťování, zdali jednáme patřičně nebo nikoliv. Jejich role je podle Smitha naprosto nezastupitelná, neboť bez pravidel by „neexistoval žádný člověk, na jehož chování by bylo možné se ve větší míře spolehnout“.

Pravidla vznikají konkrétně tím způsobem, že když pozorujeme, jak určité

zainteresované já staví já fenomenologické jako *nezainteresovaný divák*.“ (Edmund Husserl, *Karteziánské meditace*, Svoboda, Praha 1993, str. 37.) V souvislosti se zprostředkovaným vztahem Smithova nestranného pozorovatele k novokantovství dlužno poznamenat, že pokud Rothbard pohrdavě mluví o „mýtickém“ nestranném pozorovateli, napadá tím i novokantovská ideová východiska svého učitele Misese.

¹⁰¹ Přece jen ještě uvedeme alespoň v poznámce pro nás relevantní skutečnost, že Kant si patrně povšiml, že smithovský nestranný pozorovatel, sídlící v našem nitru, nemůže znát ony důsledky našich činů, jichž si my sami v roli jejich autorů nejsme a nemůžeme být vědomi; proto rozhodně omezil oblast mravního hodnocení na sféru našich niterných úmyslů.

¹⁰² V opačném případě, kdy překonáme tuto nechuť, dochází k tomu, že po zklidnění vášně si již ani nemůžeme zpřítomnit motivy, z nichž se odvíjela; ona vašeň se pak jeví nepatřičná jak ve vztahu k nám samotným, tak ve vztahu ke zbytku světa; litujeme důsledky svých činů a cítíme lítost vůči těm, kdo jimi trpí; cítíme, že jsme patřičným předmětem rozhořčení všech lidí. Cit, který tehdy prožíváme, se podle Smitha patřičně označuje jako výčitky svědomí.

činy, které šokují naše přirozené city, vyvolávají opakovaně stejnou citovou afekci také u jiných lidí, utvrzuje nás to ve víře, že naše pobouření je patřičné; a toto vzájemné utvrzení vede k tomu, že se jako obecné pravidlo stanoví, že žádný čin onoho druhu nesmíme provádět, neboť bychom se v opačném případě stali nenáviděnými, zavrženíhodnými a trestanými; pravidlo se tudíž v první instanci odvozuje z naší sympatetické emoce pobouření nad zlem, způsobeným našim bližním.

Obecné pravidlo mravnosti tedy vychází ze zkušenosti, že všechny činy určitého druhu nebo vykonávané za určitého druhu okolností se schvalují nebo zavrhuje. Snažíme se pak upevnit je ve formě návyku, aby mohlo vždy zapůsobit jako korekce našich sebeklamů, pokud bychom pod vlivem sebelásky pocítovali nutkání podobným způsobem. Po zafixování obecného pravidla mravnosti do struktury naší mysli schvalujeme či zavrhuje již nikoliv jednotlivé činy, nýbrž posuzujeme je vždy ve vztahu k danému obecnému pravidlu – schvalujeme je tehdy, když jsou s ním ve shodě, zavrhuje je v případě, že jsou s ním v rozporu. Úcta k obecným pravidlům mravnosti konstituuje pak to, co se podle Smitha označuje jako smysl pro povinnost.

Jak jsme se již zmínili výše, neudržitelnost vzniku obecných pravidel popsaným induktivním postupem lze v rámci Smithovy koncepce kompenzovat jen její fenomenologickou interpretací, v souladu s níž lze v jednotlivém případě evidentně nahlédnout nutnou eidetickou strukturu fungování našich citových afekcí, či příbuznou interpretací gestaltistickou. Smithova zmínka o přírodě, která nás vede k utváření pravidel, poukazuje zřetelně na to, že podle Smitha obecná pravidla mravnosti vznikají spontánně. Není to ovšem spontaneita v hayekovském smyslu, jež implikuje, že obecná pravidla vznikají ještě před vznikem teleologické struktury našeho jednání. Spontánní charakter vzniku pravidel mravnosti u Smitha spočívá v první řadě v tom, že při jejich utváření nehrála roli racionálně-utilitární úvaha o jejich užitečnosti pro fungování společnosti jako celku. Při zkoumání, zdali se při jejich utváření neuplatnily racionálně-utilitární úvahy o jejich užitku pro jednotlivce, se však nelze uspokojit se Smithovým ujištěním, že „lidské zákony jsou důsledky lidských citů“, ¹⁰³ zejména pokud je k němu připojen zjednodušující Skinnerův komentář, který „upřesňuje“, že zákony se „postupně vyvinuly jakožto výsledky přirozených odpovědí na přirozené problémy“. ¹⁰⁴ V souladu s tím, jak jejich vznik popisuje Smith, je cílem všech zúčastněným jedinců ustavení fixních podmínek, které by jim napomohly eliminovat nutnost prožívání sympatetické nebo přímé emoce pobouření nad spáchaným zlem; v kontextu s výše zmíněnou nedostatečností působení nestranného pozorovatele v důsledku naší egoistické

¹⁰³ *TMS*, III.5.9. Smith zde parafrázuje známý Humův výrok, podle něhož „pravidla spravedlnosti nejsou závěry našeho rozumu“.

¹⁰⁴ Andrew Skinner, Introduction, in: Adam Smith, *The Wealth of Nations, Books I-III*, Penguin Books, London 1987, str. 26.

tendence k sebeklamu, jež klade velké překážky patřičnému a ctnostnému jednání, je cílem jedinců přijímajících obecná pravidla překonat tyto překážky ustavením podmínek podporujících jejich snahu o naplňování jejich přirozené touhy stát se chvályhodnými, resp. napomáhajících jejich úsilí o to, aby se nestali odsouzeníhodnými. Ustavení oněch podmínek, jimiž jsou právě obecná pravidla mravnosti, je v obou těchto případech (které jsou dvěma stránkami jedné a téže skutečnosti) prostředkem k realizaci cílů, v nichž se převážná většina individuí shoduje; utilitární úvaha se tudíž nutně musela při vzniku pravidel uplatnit.¹⁰⁵

Smith však neprodleně kompenzuje toto „slabé místo“ své koncepce spontánní geneze pravidel mravnosti tvrzením, že po fixování pravidel „vtiskla“ příroda zúčastněným individuí myšlenku, „později potvrzenou rozumem a filosofií“, že totiž ona „důležitá pravidla mravnosti jsou příkazy a zákony Božství“. Můžeme si z toho vyvodit, že pod vlivem této myšlenky došlo posléze u individuí, resp. u jejich potomků k zapomnění podílu utilitárně-racionálního myšlení na utvoření pravidel. Smith se tedy uvedením onoho tvrzení (které je mnohem silnější, než Humova koncepce, dle níž k onomu zapomnění dochází habitualizací a automatizací) úspěšně brání negativním implikacím utilitarismu pravidel, jež spočívají v tom, že pravidlo jakožto výtvar utilitárního rozumu nemůže být mravně závazné.

¹⁰⁵ Na rozdíl od Huma, u něž pravidla (komutativní) spravedlnosti vznikají na bázi utilitární racionality a role citu se při nich omezuje na to, že je schvalujeme na bázi sympatického potěšení z veřejného blaha, k němuž jejich dodržování vede, se u Smitha ona pravidla vyvíjejí dialekticky přímo z mravního citu a utilitární úvaha hraje při jejich ustavení sice nutnou, leč přece jen sekundární roli. Mohou se však pravidla komutativní spravedlnosti opravdu stát předmětem schvalování bezprostředního mravního citu, když Hume ukázal, že onen cit se pozitivně zaměřuje na pravidla distributivní spravedlnosti a spíše se bouří proti jednotlivým negativním důsledkům uplatňování abstraktně-formálních pravidel? Tohoto problému si byl patrně vědom i Hayek, a proto jako zdroj katallaktických pravidel neurčil mravní cit, nýbrž tradici. Přes přesvědčivost Humovy argumentace se zdá, že na výše položenou otázku lze odpovědět kladně a že tedy i abstraktně-formální katallaktická pravidla mohou mít svou sankci v bezprostředním citu. „Citový náboj“ získala s největší pravděpodobností tak, že byl na ně přenesen z pravidel distributivní spravedlnosti, a sice na základě toho, že tato pravidla mají přes veškerou svou odlišnost některé společné momenty s katallaktickými pravidly. Například to, co jedinec získal výrobou a prodejem či podnikáním v rámci tržní ekonomiky a co mu tedy v souladu s katallaktickými pravidly právem náleží (*suum quique*), lze zároveň v duchu pravidel distributivní spravedlnosti chápat jako proporcionální odměnu za to, co si vzhledem ke své pšli, svému talentu i svému osudovému předurčení zasloužil. (Podrobněji viz Ján Pavlík, *On the Spontaneous Emergence of the Norms of Distributive Justice and the Catallactic Rules.*) A zdá se také, že jedině tímto způsobem lze v kontextu s Humovým stanoviskem obhájit Smithovu koncepci zakotvenosti katallaktických pravidel v mravním citu sympatie; zmíněná podobnost některých aspektů pravidel distributivní spravedlnosti a katallaktických pravidel umožňuje zároveň vysvětlit i to, že při vzniku oněch druhých pravidel byla na ně přenesena (v patřičné obměně) i náboženská legitimizace, která původně garantovala pravidla distributivní spravedlnosti.

Myšlenka na transcendentní božské autorství a božskou garanci „posvátných“ obecných pravidel spravedlnosti, implikující „ve všech náboženstvích“ očekávání pekelných trestů za jejich porušení, vystupuje u Smitha jako důležitý motivující faktor jejich dodržování individu, který působí v harmonické součinnosti s ostatními motivy, mezi něž patří jak bezpodmínečné schvalování pravidel nestranným pozorovatelem, tak i naše touha stát se chvályhodnými, která primárně motivovala jejich vznik, a navíc také výčitky svědomí, které pociťujeme při jejich porušení; pokud přece jen někdo dodržuje pravidla na základě úvahy, že to vede k prospěšným důsledkům jak pro jedince, tak pro společnost, pak je tento motiv, vzniklý ze zpětné rozumové reflexe, podle Smitha na poslední místě co do významu.¹⁰⁶ Smith se zde výrazně odlišuje od Huma, který, jak víme, považuje spravedlnost za umělou ctnost a zdůrazňuje, že schvalování pravidel spravedlnosti se děje na základě sympatie s prospěšnými účinky jejich dodržování. Smith naproti tomu klade důraz na nevědomou či nezáměrnou užitečnost obecných pravidel spravedlnosti: když jednáme podle diktátu našich mravních dispozic, které nutně vedou k přijetí obecných pravidel spravedlnosti a jejich dodržování, „nevyhnutelně užíváme těch nejlepších prostředků k podpoře štěstí lidstva, a proto může být řečeno, že v jistém smyslu spolupracujeme s Božstvem, a nakolik je jen v našich silách, naplňujeme plán Prozřetelnosti“.¹⁰⁷ Toto tvrzení je zřetelným dokladem toho, že i v *Teorii mravních citů* uplatňuje Smith koncepci „neviditelné ruky“, jež vede člověka k tomu, aby uskutečňoval cíle, které nebyly součástí jeho původního záměru. Na rozdíl od *Bohatství národů*, kde „neviditelná ruka“ působí v podobě spontánního řádu tržního hospodářství, jenž se rozvíjí na bázi daných obecných pravidel spravedlnosti, je výrazem působení „neviditelné ruky“ v *Teorii mravních citů* spontánní vznikání a reprodukování mravního řádu, který v sobě ona pravidla zahrnuje.

Smith také ukazuje, že racionální poznání původně nevědomé užitečnosti obecných pravidel mravnosti je zdrojem nebezpečného, leč skoro nevyhnutelného zdání: „Když jsme přirozenými principy vedeni k podporování oněch cílů, které by nám doporučil vybroušený a osvícený rozum, máme velikou

¹⁰⁶ TMS, VII.iii.3.16. Smith navíc dodává, že užitečnost pravidel nás spíše motivuje svou krásou, která spočívá v přiměřenosti obecných pravidel jejich „cíli“, jímž je štěstí lidstva i jedinců, a která není nepodobná tomu, co obdivujeme na „dobře sestaveném stroji“. V těchto Smithových myšlenkách můžeme nalézat inspiraci pro zkoumání významu role nezajímavého citu pro krásno v procesu spontánní geneze pravidel, která byla teoretiky spontánního řádu ve XX. století úplně pominuta; také Hegelova koncepce antického státu jako politického uměleckého díla v jeho *Filosofii dějin* se mívá s jádrem problému. O tom, že toto pomnutí je oprávněné, začneme určitě pochybovat, uvědomíme-li si, že Platónovy výroky o lásce ke krásné a dobré ústavě (a jim odpovídající koncepce nadsmyslné krásy) nemusí být pouhou metafyzickou fantazií, nýbrž ještě čerstvou vzpomínkou na to, jakou roli hrála při ustavování katallaktických pravidel jejich estetická kvalita.

¹⁰⁷ TMS, III.5.7.

náklonnost vidět v tomto rozumu působící příčinu těch citů a činů, jimiž podporujeme ony cíle, a domnívat se, že v tom působí moudrost člověka to, zatímco jde ve skutečnosti o moudrost Boží“.¹⁰⁸ V pokračování této myšlenky, kde poukazuje na to, že „systém lidské přirozenosti se zdá být mnohem jednodušší a příjemnější, když všechny jeho různé operace jsou tímto způsobem dedukovány z nějakého jednoduchého principu“, se stává důležitým předchůdcem Hayekovy kritiky „osudné domýšlivosti“ konstruktivistického racionalismu. Smithova kritika je ovšem hlubší, neboť na rozdíl od Hayeka se v ní přibližuje k důležitému pojetí obecného a nutného zdání, které později klasicky rozvinul Kant i jeho následovníci.¹⁰⁹

Logický rozvoj *Teorie mravních citů* pokračuje dál opětovným poukazem na lidský egoismus, který vede člověka k tomu, že přes všechny výše zmíněné emocionální i náboženské motivace k dodržování pravidel spravedlnosti tato pravidla přesto porušuje. K zajištění dodržování pravidel musí proto k oněm vnitřním sankcím přistoupit i sankce vnější – trest. Smith nejdřív ukazuje jeho emocionální základ, který spočívá v tom, že naše přirozené city pobouření nad akty nespravedlnosti jsou doprovázeny rovněž přirozeným schvalováním trestu. Jak říká Smith, „všichni lidé, dokonce i ti nejhloupější a nejnemysliviější, se děsí podvodu, věrolomnosti a nespravedlnosti a těší je, když vidí, že jsou potrestáni“.¹¹⁰ Myšlenka na trest, který je přes všechny egoistické tendence schvalován nestranným pozorovatelem, nám účinně brání páchat nespravedlivé činy; současně ono mravní schvalování trestu vylučuje ve Smithově systému chování, které Kant označuje termínem „legalita“ a které spočívá v tom, že individua dodržují pravidla výlučně ze strachu před trestem. V souvislosti s tím, že ona kantovská legalita spolu s racionalistickým utilitarismem pravidel *ex ante* vystupuje často jako pokřivený obraz liberální koncepce, je důležité mít na zřeteli, že klasický liberalismus ve Smithově pojetí je přímo protikladný tomuto pokřivenému obrazu.¹¹¹

Nezbytnost trestu pak vede k tomu, že se z celkového souhrnu mravních pravidel spravedlnosti vyčlení zvláštní skupina pravidel, která jsou tak jednoznačná a abstraktní (ve smyslu nezávislosti na konkrétní situaci a konkrétních jedincích), že na jejich porušování lze uvrhnout vnější sankci trestu. V souladu s tím Smith rozlišuje dva základní druhy pravidel:

¹⁰⁸ TMS, II.ii.3.5.

¹⁰⁹ Podrobněji je toto pojetí zdání komentováno in: Ján Pavlík, Frédéric Bastiat – myslitel svobody a harmonie, in: Frédéric Bastiat, *Co je vidět a co není vidět a jiné práce*, Liberální institut, Praha 1998, str. 69-71.

¹¹⁰ TMS, II.ii.3.9. Poté v souladu se svou koncepcí nevědomé užitečnosti dodává: „Ale jen málo lidí se zamyslelo nad nutností spravedlnosti pro existenci společnosti, ať již se tato nutnost může zdát jakkoliv samozřejmá.“

¹¹¹ Smith „docela jasně rozeznává mravnost od legálnosti (vnější bezvadnosti) a přetvářky, hodnotu pravou od domnělé, ctnost třebaš nepopulární od módní beřesti“. (J. Macek, *ibid.*, str. 57.)

1. Pravidla komutativní spravedlnosti, jejichž dodržování může být vynucováno silou a jejichž porušení vystavuje přestupce trestu. Zakazují působit našemu bližnímu jakoukoli pozitivní škodu, jakož i přímo poškozovat jeho osobu (tedy jeho život a svobodu), majetek a reputaci. Vyjadřují negativní modus ctností spravedlnosti a blahovůle, a mohou tudíž být dodržovány, i když „tíše sedíme a nic neděláme“; garantují tudíž to, co označujeme jako negativní „svobodu od“ nevyprovokovaného násilí a přímého útoku na naši osobu. Patří k nim logicky i „posvátné pravidlo dodržování slibů“.

2. Pravidla distributivní spravedlnosti, o nichž je hned třeba říci, že Smith explicitně odlišil jejich specifickou diferencí od Aristotelova pojetí distributivní spravedlnosti.¹¹² Nejsou vynutitelná zákonem, neboť nám příkazují pozitivně uplatňovat v našem životě blahovůli i všechny ostatní sociální ctnosti.

Rozdíl mezi těmito dvěma druhy pravidel vyjádřil Smith velice duchaplným, a zároveň i hlubokým způsobem, vyjadřujícím příbuznost mezi spontánním řádem mravnosti a rovněž spontánním řádem jazyka: „Pravidla spravedlnosti (jedná se o komutativní spravedlnost – J. P.) mohou být srovnávána s pravidly gramatiky; pravidla ostatních ctností zase s pravidly, která stanovují literární kritikové, aby bylo možné v kompozici dospět k tomu, co je vznešené a elegantní. Ona první jsou precizní, akurátní a nepostradatelná. Ta druhá jsou volná, vágní a neurčitá, a prezentují nám spíše obecnou ideu dokonalosti, o níž bychom měli usilovat, než aby nám skýtala nějaké určité a neomylné direktivy, jak ví dosáhnout.“¹¹³ V tomto druhém případě je vidět jistá příbuznost s Hayekovým pojetím předracionálních, explicitně neformulovaných pravidel, jež sehrávají důležitou roli ve fungování civilizace. Také u Smitha platí, že pokud se kromě dodržování pravidel komutativní spravedlnosti lidé řídí i „pravidly blahovůle“, společnost „vzkvétá a je šťastná“, zatímco pokud se mravní jednání lidí omezuje jen na dodržování negativních pravidel komutativní spravedlnosti, společenský život lze charakterizovat jako „zištnou směnu dobrých služeb za dohodnutou cenu“. Smith si byl nicméně vědom toho, že pravidla distributivní spravedlnosti jsou pouze „zkrášlujícím ornamentem“, zatímco pravidla komutativní spravedlnosti jsou naproti tomu „hlavním pilířem“, který podepírá celou budovu lidské společnosti. Dodržování pravidel komutativní spravedlnosti je tudíž nutnou, nikoli však dostatečnou podmínkou plného a všestranného rozvoje lidské civilizace.¹¹⁴

¹¹² V poznámce uvádí, že aristotelská distributivní spravedlnost, jež spočívá v patřičném rozdělování odměn z veřejných zásob komunity, je od jeho pojetí „poněkud odlišná“; o svém pojmu komutativní spravedlnosti však prohlašuje, že jej používá ve stejném významu jako Aristoteles a scholastikové. Paralelu mezi svým rozlišením komutativní a distributivní spravedlnosti nachází u Grotiovy distinkce mezi *iustitia expletrix* a *iustitia attributrix*. (Srv. *TMS*, VII.ii.1.9)

¹¹³ *TMS*, III.6.11.

¹¹⁴ Tendence k harmonickému vidění veškerenstva, kterou Smith sdílí s Hutchesonem, mu zabránila shlédnout to, co jasně viděl Hume, totiž rozpor mezi katallaktickými pravidly a

V souladu s důsledným uplatňováním metodologického individualismu kulminuje logický vývoj Smithovy *Teorie mravních citů* v ctnostném individuu, které v sobě integruje všechny předcházející stupně vývoje mravnosti – smysl pro patřičnost, smysl pro zásluhu, nestranného pozorovatele i smysl pro povinnost. Této integraci odpovídají i tři hlavní ctnosti plně rozvinutého individua – prozíravost, spravedlnost a blahovůle. Vrcholným výrazem této syntetizující integrace je dominantní ctnost mravně vyspělého člověka, jíž je sebeovládání. Vzhledem k tomu, že každý stupeň mravního vědomí v sobě zahrnoval potlačování sobeckých tendencí, které se během celého vývoje mravnosti znovu a znovu objevovaly – a sice též ve stále rozvinutější podobě – jako překážka a protiklad uplatňování mravních citů, lze říci, že dokonalé sebeovládání je konečným výsledkem vývoje individuální mravnosti. Smith ovšem ukazuje, že sebeovládání je zároveň nutnou podmínkou¹¹⁵ pro uplatňování všech ostatních ctností, neboť ona „velká záslužnost“ či hodnota ctnostného chování spočívá v tom, že ctnost se prosadí proti pokušení jednat sobecky;¹¹⁶ z toho mimochodem vyplývá, že Smith chápe sice lidskou přirozenost jako rozpornou jednotu protikladů, avšak klade si za cíl ukázat, jak je ona rozpornost překonaná skrze proces mravní kultivace a integrace osobnosti. U Smitha tudíž platí tudíž, že sebeovládání je nejen samo o sobě velkou ctností, ale že zvyšuje lesk i tak základních ctností, jako jsou blahovůle a spravedlnost.¹¹⁷

Pokud dovodíme, že sebeovládání – což se nám zdá plně oprávněným – hraje tuto roli podmínky nejen u ctností, ale také na všech ostatních stupních vývoje mravnosti,¹¹⁸ můžeme říci, že jako výsledek logického vývoje je zároveň i jeho podmínkou. Když ještě vezmeme v úvahu, že naše snaha o snížení intenzity citové afekce na úroveň sympatetické emoce našeho bližního je elementární, nerozvinutou podobou sebeovládání, jež se pak na dalších stupních vývoje rozvíjí do stále větší komplexity, můžeme říci, že ve Smithově *Teorii mravních citů* je již naznačen spirální pohyb rozšířené reprodukce, který dostal později explicitní podobu v *Bohatsví národů*; probíhá v té podobě, že rozvinutá forma sebeovládání u mravně vyspělého jedince může v podobě pozitivní zpětné vazby posílit ony méně rozvinuté formy sebeovládání, které se uplatňují na všech nižších stupních vývoje mravních citů počínaje samotnou sympatií.

Smith ovšem věděl, že dosáhnout stupně rozvinutého sebeovládání resp.

zaměřením našeho citu k distributivní spravedlnosti v jejím původním aristotelském chápání. Snaha vymýtit tento rozpor byla patrně příčinou, proč se Smith ve svém pojetí distributivní spravedlnosti odklonil od jejího jasného vymezení, jak je podává Aristoteles, a nahradil ji poněkud vágními „pravidly blahovůle“.

¹¹⁵ Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, *ibid.*, str. 6.

¹¹⁶ Stopy této Smithovy myšlenky lze najít v Kantově koncepci „morálního rigorismu“.

¹¹⁷ Srv. *TMS*, VI.3.12.

¹¹⁸ Smith např. srovnává sebeovládání se svědomím v rámci pojetí nestranného pozorovatele. (Srv. D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, *ibid.*, str. 18.)

rozvinutého stupně oněch hlavních ctností, jimiž jsou prozíravost, spravedlnost a blahovůle, není dáno všem lidem, neboť velká část z nich skončí svůj osobní vývoj na nižších stupních vývoje mravních citů a jedná často velice nepatřičně. Vytváření rozdílů v úrovni mravní vyspělosti jedinců závisí u Smitha na vlivu vnějšího prostředí, zejména na politické organizaci, právním systému a vzdělání,¹¹⁹ jejichž vývoj je ovšem podle Smitha právě tak determinován vnitřním vývojem mravních citů. Nalézáme tudíž další vztah obousměrné kauzace, jenž dává vzniknout spirálnímu pohybu, v němž právní instituce, konstituované vývojem mravního citu (a s spolu s nimi i ony formy aktivního života, které se v rámci negativních pravidel spravedlnosti rozvíjejí), formou pozitivní zpětné vazby posilují ony mravní city, které byly jejich příčinou.

Smith nicméně v duchu stoického pojetí, ale také na základě přesných pozorování dospěl k závěru, že i nepatřičné způsoby chování přispívají k celkové společenské harmonii a rozvoji civilizace. Kromě pozitivních důsledků již zmíněného sebeklamu, který vede chudého člověka k domněnce, že bohatý je o to víc šťastný než on, oč je bohatší, ukázal Smith, že rovněž jiné negativní lidské vlastnosti (také spojené se sebeklamem)¹²⁰ mohou sehrát ve svých důsledcích velmi pozitivní roli: „Domácí lidové přísloví, jež říká, že hlad má velké oči, je ... obzvlášť pravdivé. Obsah lordova žaludku není nijak úměrný velikosti jeho přání a nemůže se do něj dostat víc než do žaludku nejprostšího rolníka. Zbytek je nucen rozdělit mezi ty, kteří co nejvybraněji připravují to málo, co sám spotřebuje, ty, kteří zařizují palác, v němž toto málo bude spotřebovávat, a ty, kteří udržují v pořádku všemožné cetky a tretky, jež se při

¹¹⁹ Myšlenka vlivu prostředí na rozvoj mravní vyspělosti je v souladu se Smithovou egalitaristicko-environmentalistickou pozicí, kterou uplatnil v *Bohatství národů* při zkoumání původu dělby práce, a která mu podle správného Rothbardova postřehu zabránila vidět v nerovnosti schopností nikoliv výsledek, nýbrž přirozený předpoklad dělby práce. (Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Volume I., Edward Elgar, Cheltenham 1995, str. 442.) Rothbard má na mysli známý Smithův výrok z *Bohatství národů*, že totiž „rozdíl mezi příslušníky nejodlišnějších povolání, na příklad mezi filosofem a pouličním nosičem, není myslím dán ani tak přírodou, jako spíše obyčejem, zvykem a vzděláním“.

¹²⁰ Velmi zajímavou formou sebeklamu, kterou Smith odhalil, je nevědomé uplatnění estetického hodnocení (obdivu vůči jednotě v mnohosti) při domněle ryze utilitárním hodnocením věcí, po kterých toužíme. U většiny komplikovaných výrobků nebo zařízení je tomu tak, že potěšení nám vlastně neposkytuje jejich užitková funkce, nýbrž přiměřenost důmyslných strojů k naplňování této funkce. Jde o výsostně produktivní sebeklam, jehož prostřednictvím „neviditelná ruka“ stimuluje rozvoj technologií i lidské hmotné kultury jako takové. (Srv. *TMS*, IV.1.5-6) Proslulý Hegelův popis tohoto rysu působení „neviditelné ruky“ má sice obecnější charakter, avšak nedoceňuje Smithem odhalenou roli estetického hodnocení: „Proto je *prostředek* vyšší než *konečné* účely *vnější* účelnosti; – pluh je vzácnější, než jsou bezprostřední prožitky, které připravuje a které jsou účely. *Nástroj* se uchovává, zatímco bezprostřední prožitky zanikají a zapomíná se na ně. *Nástroje* dávají člověku moc nad vnější přírodou, i když je jí ve svých účelech spíše podřízen.“ (G. W. F. Hegel, *Logika ako veda II.*, Pravda, Bratislava 1986, str. 396.)

takovém velkolepém hospodaření používají; všichni tito lidé odvozují svůj díl životních potřeb z lordova přepychu a rozmarů, když by jej marně očekávali od jeho lidskosti a spravedlnosti... Bohatí ... spotřebují jen o málo víc než chudí a navzdory svému a navzdory svému přirozenému sobectví a chamtivosti, navzdory tomu, že myslí jen na vlastní pohodlí, a ačkoli jediná věc, kterou požadují od práce tisíců lidí, jež zaměstnávají, je uspokojení svých marnivých a nenasytných přání, dělí se s chudými o výsledek všech svých výtěžků. Neviditelná ruka je vede k tomu, aby se o životní potřeby dělili téměř stejně, jako kdyby země byla rozdělena mezi své obyvatele na stejné díly, a tedy bez úmyslu, bez toho, že by si toho byli vědomi, prosazují zájmy společnosti a poskytují prostředky k rozmnožování druhu.¹²¹

Tato pasáž, která zahrnuje jedinou zmínku o „neviditelné ruce“ v *Teorii mravních citů* a která je velice blízká Mandevillovu pojetí nevědomé užitečnosti „soukromých neřestí“, poukazuje na to, že i sobectví, které je velice vzdálené od „rozumného egoismu“, jímž se vyznačuje ctnost prozíravosti, jakož i od ctnosti blahovůle, je s to pod vedením „neviditelné ruky“ přispívat k všeobecnému blahu. Uplatňování těchto nepatřičných způsobů chování i mnohých jiných a ještě dalších, jimiž se vyznačuje konkurenční boj, však podle Smitha vede nezáměrně ke všeobecnému blahu jen tehdy, když všichni tito „nepatřiční“ jedinci dodržují (spolu se všemi ostatními) pravidla komutativní spravedlnosti:

„V závodění o bohatství a pocty a povýšení smí (jedinec) uhánět s takovou tvrdostí, jaké je jen schopen, a napínat každý nerv a každý sval, aby předběhl své konkurenty. Pokud by však chtěl podrazit nebo shodit na zem kohokoliv z nich, shovívavost pozorovatelů se naprosto vyčerpá. Je to porušení *fair play*, které nemohou připustit.“¹²²

Lze tudíž říci, že vývoj mravních citů, jak je Smith popisuje ve své *Teorii*, vede k ustavení všech nezbytných podmínek pro fungování kapitalismu, jak je popsán v jeho *Bohatství národů*. Výsledkem onoho vývoje je v první řadě ustavení mimosystémové institucionální podmínky k kapitalismu, kterou představují platná a vynucovaná pravidla komutativní spravedlnosti, jejichž dodržování zajišťuje, aby jak rozumný egoismus prozíravých, tak slepé sobectví, marnivost a bezohlednost „mravně nevyvinutých“ vedly ve svých nevědomých důsledcích ke zvýšení blahobytu všech. Dále je důsledkem tohoto vývoje vyzrávání lidí ctnostných ve smyslu prozíravosti či hospodárnosti,¹²³ kteří pod vlivem sebeovládání a nestranného pozorovatele ve svém srdci dokáží obětovat přítomný požitek dlouhodobým cílům a realizovat tak akumulaci kapitálu; jejich cíle jsou sice egoistické, avšak způsob, jímž jich dosahují, je sám o sobě

¹²¹ *TMS*, IV. 1.10; přel. Svatava Raková.

¹²² *TMS*, II.ii.2.2.

¹²³ „Prozíravý člověk z *TMS* VI.i. je hospodárný člověk z *WN* II.iii.“ (D. D. Raphael, A. L. Macfie, Introduction, *ibid.*, str. 18.)

chvályhodný. V *Bohatství národů* pak Smith ukáže, že komplementární zájmy prozíravých a marnivých povedou k vytvoření podmínek, v nichž se začne uplatňovat rozvinutá dělba práce. A konečně vývoj mravních citů vyústí ve vyzrání lidí blahovlných, kteří na základě svých dobrovolných charitativních snah mohou zmírnit některé negativní dopady fungování spontánního řádu trhu.

Ve vztahu k *Bohatství národu* podává tedy *Teorie mravních citů* primárně výklad konstituce omezení, která spoutávají náš egoismus a negativně vymezují hranice sféry jeho uplatňování; podává i výklad onoho sebeomezení, které transformuje primitivní egoismus v rozumný egoismus prozíravého či hospodárního člověka. V *Bohatství národů* je zase předvedeno, k jakým (nezáměrným) pozitivním důsledkům vede uplatňování egoismu všeho druhu v rámci oněch stanovených hranic. Zároveň tam Smith vytyčuje i hranice uplatňování blahovlnné dobročinnosti, která má být oddělena od ekonomické sféry: „Nikdy ještě, pokud vím, neudělali mnoho dobrého lidé, kteří předstírali, že provozují nějakou činnost pro dobro společnosti.“¹²⁴

Blahověle je tedy logicky zahrnuta i v *Bohatství národů*, třebaže z důvodu metodického vymezení předmětu zkoumání se tam explicitně objeví jen v několika málo zmínkách, které jsou přesto velmi důležité. Na druhé straně je egoismus explicitně zahrnut i do *Teorie mravních citů* jakožto všudypřítomný protitah vůči působení mravních citů, respektive jako síla, vůči které jedině se mravní city mohou uplatňovat jakožto mravní, a nikoliv pouze v roli zdroje příjemných prožitků. Z toho plyne naprostá pomýlenost tzv. *Umschwungstheorie* a pseudoproblematičnost tzv. „problému Adama Smitha“, který vznikl tím, že Smithovu morální filosofii interpretovali filosoficky a metodologicky nepřilíš podkutí ekonomové, jejichž rozhled nestačil k pochopení myšlenek Smithova univerzálního génia.

Jestliže přijmeme tezi Jeffreye Harbenera, že kapitalismus, jak jej popsal Smith, pozitivně stimuluje vývoj vnitřního, ale i vnějšího nestranného pozorovatele (což Harbener zdůvodňuje tím, že téměř nekonečný rozsah vzájemné závislosti individuí za kapitalismu stimuluje individua k neustálé výměně rolí, což zase má za následek, že lidé mají víc příležitosti podívat se na sebe ze stanoviska svého bližního),¹²⁵ můžeme říci, že dle Smithova pojetí výsledky rozvoje kapitalismu způsobují formou pozitivní zpětné vazby rozšířenou reprodukci nejen svých vnitrosystémových, nýbrž i svých mimosystémových či institucionálních podmínek. To znamená, že kromě spirálního pohybu rozšířené reprodukce, který se odehrává uvnitř sféry mravnosti, a spirálního pohybu rozšířené reprodukce probíhajícího pouze uvnitř sféry kapitalistického hospodářství, existuje ještě další spirální pohyb, který obě

¹²⁴ Adam Smith, *Bohatství národů*, Liberální institut, str. 398.

¹²⁵ Srv. Jeffrey Harbener, An Integration of *The Wealth of Nations* and *The Theory of Moral Sentiments*, *The Journal for Libertarian Studies*, Vol. VIII., No 2 (Summer 1987), str. 279.

zdánlivě oddělené sféry spojuje v jediný organický celek.

Vliv kapitalismu na mravnost není ovšem tak zcela jednoznačný, jak to naznačuje Harbenerova teze; pokud totiž nevezmeme v úvahu, že vliv rozvoje tržního řádu na jeho institucionální podmínky má i charakter negativní zpětné vazby, sklouzneme ke stupidně jednostrannému tvrzení, že trhy jaksi automaticky „produkuje mravnost“. Již Hume totiž jasně viděl, že 1) tržní řád neprodukuje mravnost absolutně, *ex nihilo*, nýbrž stimuluje lidi k rozvíjení jiných druhů ctnosti, než tomu bylo u společnosti feudální; a že 2) tržní řád nezbytně přináší s sebou i zcela specifické nectnosti a neřesti, které se liší od typických nectností feudálního řádu. Jinými slovy, tržní řád dává nadání lidského srdce pro dobro i zlo poněkud jinou orientaci, než je tomu v předtržním společenství.¹²⁶ Sám Smith rovněž věděl o negativních zpětných vazbách, „zabudovaných“ do tržního řádu: Při svých úvahách o mentálním zmrzačení (*mental mutilation*), k němuž vede dělba práce, naznačuje, že pokud nepodnikneme určité kroky, abychom tomu zabránili, může se stát, že velké masy lidstva získají na jedné straně velký materiální blahobyť, avšak na druhé straně dojde k velkému úpadku, co se týče takových schopností lidí, jako jsou rozum, představitost, láska k bližnímu, na nichž závisel vývojový proces vzniku mravního soudu a na němž spočívá mravní zkušenost.¹²⁷ Dobře je také známá pozdější Schumpeterova analýza negativního zpětnovazebního působení rozvoje tržního řádu na jeho podmínky a předpoklady; Schumpeter v ní přesvědčivě ukazuje, že kapitalismu vlastní utilitaristicko-racionalizační tendence se stále více univerzalizuje a vytěsňuje způsoby jednání založené na nereflektovaných tradicích a na bezprostředním citu (flagrantním dokladem oné tendence je alarmující pokles porodnosti v řadě kapitalistických zemí, který přímo ohrožuje biologickou substanci tržního řádu).

Není zde místa pro to, abychom uvažovali o krocích, které musíme vědomě podniknout k tomu, aby se zmíněné negativní zpětné vazby minimalizovaly. Zmíníme pouze jeden z nich, který bezprostředně vyplývá z toho, co bylo doposud řečeno: Jestliže dělba práce i schumpeterovská racionalizační tendence vytěsňují či dokonce mrzačí bezprostřední mravní city,

¹²⁶ „V nejmnožších zemích Evropy jest hlavním pramenem vynikajícího postavení bohatství rodinné neboli dědičné, opatřené tituly a znaky od panovníka. V Anglii váží se více přítomné bohatství a hojnost. Obojí způsob má své výhody a vady. Kde se ctí rod, zůstávají nečinní, chabí duchové v hrdé netečnosti, a nesní o ničem než o rodokmenech a genealogiích; lidé velkomyslní a ctižádostiví pak baží po cti a moci, věhlasu a přízni. Kde bohatství je hlavní modlou, tam panují úplatnost, prodejnost, hrabivost; kvetou pak umění, průmysl, obchod, polní hospodářství.“ (David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 85.) Harbenerova myšlenka, že kapitalismus podporuje mravnost daleko víc, než systémy založené na statusu, platí tudíž beze zbytku jen pro vztah mezi tržním řádem a komunismem, v kterémžto systému (zejména v jeho ruské modifikaci) došlo k téměř úplnému vymýcení všech společenských ctností, ať již příznačných pro feudalismus nebo pro kapitalismus.

¹²⁷ A. S. Skinner, Introduction, in: *Ess*, str. 10.

pak je nutné tyto city restaurovat, rehabilitovat a posílit alespoň tím, že se lidem poskytne možnost teoreticky poznat jejich roli a význam a zároveň odmítnout destruktivní intelektuální pověry, mezi něž patří např. jednoznačně antikapitalisticky zaměřený freudismus (zavrhující stoické sebeovládání ve jménu osvobození animálního principu slasti). K realizaci tohoto úkolu je mimořádně vhodné čtení Smithovy *Teorie mravních citů* i jeho ostatních děl, v nichž bylo jednotným uplatňováním teoreticko-historické metody dosaženo tak komplexního a univerzálního poznání struktur fungování spontánního řádu, jakého později dosáhl jen Hegel ve své *Fenomenologii ducha*, jejíž vyznění však bohužel trpí Hegelovým etatismem. Univerzální záběr Smithovy díla je i stálou výzvou pro moderní ekonomy, aby co možná nejvíc věnovali svou pozornost problémům mravnosti, třebaže od málokterého z nich můžeme očekávat, že se přitom dobere takové hloubky, jakou lze nalézt ve Smithově fenomenologii mravního ducha i v dílech Smithova následovníka F. A. Hayeka.

5. Několik poznámek ke Smithovým *Úvahám o prvotním formování jazyků*

Především je třeba konstatovat, že snad nikde ve Smithově díle nelze najít tak výstižný popis spontánní geneze komplexního řádu, sestávajícího z pravidel, jaký nalézáme právě v jeho *Úvahách o prvotním formování jazyků*: Vznikání gramatických pravidel se podle Smitha pravděpodobně, ale spíše zcela jistě dělo „bez jakéhokoliv záměru nebo předvídání ze strany těch lidí, kteří k tomu jako první dali příklad a kteří nikdy nezamýšleli ustanovit nějaké obecné pravidlo. Ono obecné pravidlo se ustanovilo nevědomě, v pomalých krocích, v důsledku oné lásky k analogii a zvukové podobnosti, která je základem pro zdaleka největší část gramatických pravidel“.¹²⁸ Jak zřejmo, podstatnou funkci ve spontánní genezi gramatických pravidel má i nezajímavý smysl pro krásu, na jehož neoprávněnou absenci v moderních teoriích spontánního řádu jsme upozornili výše.

Úvahy jsou zároveň exemplární ukázkou aplikace teoreticko-historické metody: je známo, že Dugald Stewart popsal charakter této metody právě na základě metodologické reflexe tohoto krátkého spisku, který Smith označoval jako svou disertaci. V souladu s vlastním tvrzením Adama Smitha vystupuje v roli nediferencovaného počátku (tj. „zárodeční buňky“) vývoje jazyka sloveso, jež vyjadřuje dění jako celek; na základě aplikace teoreticko-historické metody, sledující „život svého předmětu“ (Hegel) se pak má vysvětlit, jak se tato původní významová prajednota štěpí na podmět a přísudek a jak dále dochází k tomu, že se od obou těchto větných členů odděluje předmět; posléze je nutno prozkoumat vznik a užití všech rozličných částí jazyka a všech jejich různých modifikací, jež jsou nezbytné pro vyjádření všech různých kvalit a vztahů

¹²⁸ Adam Smith, *Úvahy o prvotním formování jazyků*, 16.

náležících jakékoli jednotlivé události.¹²⁹ Apriorně nahlédnutelným konstantním principem lidské přirozenosti, který určuje charakter procesu významové diferenciaci, je princip, který byl později Ernstem Machem označen jako „princip ekonomie myšlení“; v souladu s tímto principem může mysl lidských jedinců, kteří nezáměrně vytvářejí gramatický řád, postupovat v rámci obecné, praktickou nutností podložené tendence vyjadřovat celostní konkrétno spojováním rozlišených abstraktních významů jen cestou nejmenšího odporu a s použitím různých „východisek z nouze“; takovým „východiskem z nouze“ je podle Smitha flektivní struktura původních jazyků. Vznik analytických jazyků, které vyjadřují abstraktní vztahy samostatnými slovy, a nikoliv již ohýbáním substantiv, adjektiv atd. a složitým časováním sloves, je také „východiskem z nouze“, k němuž je nutné sáhnout v situaci mísení jazyků.

Z toho můžeme vidět, že Smithovi jde o nejen vysvětlení diferenciačního procesu, jímž konstituoval se určitý jazyk, nýbrž i o uchopení vývojového procesu, jehož etapami jsou různé typy jazyků a jenž vrcholí ustavením jazyků analytických, které v rozlišení svých částí dospívají k nejvyššímu stupni abstrakce. Představa tohoto procesu jakožto kontinuálního vývoje předpokládá existenci univerzální logické gramatiky, tj. společné logicko-ontologické podstaty všech etnických a (typově) odlišných jazyků. Smithův výklad geneze jazyka je proto nutno chápat v tom smyslu, že v rámci jednotlivé instance etnické a typově konkretizovaného jazyka se vývojově ustavuje i univerzální logická gramatika či (fenomenologicky řečeno) EIDOS jazyka.

Jak ukazuje M. Foucault,¹³⁰ zkoumání univerzální gramatiky bylo obecně rozšířeným trendem ve filosofii 18. století; zároveň byla v opozici vůči Rousseauovu a Süßmilchovu názoru, že tvůrcem řeči je Bůh, rozvíjena celá řada koncepcí geneze jazyka,¹³¹ z níž k nejvýznamnějším patří kromě Smithovy koncepce celostní pojetí jazyka jakožto „organismu“, rozvinuté Wilhelmem von Humboldtem.

Význam ideje univerzální logické gramatiky dobře objasňuje Paul Johnson, známý syntetizující historik. Univerzální logická gramatika (kterou Johnson v souladu s Noamem Chomským chápe jako vrozenou čili strukturou lidského genomu zprostředkovanou predispozici uplatňující se v myslích všech lidských jedinců ve všech historických obdobích) poskytuje lidskému myšlení

¹²⁹ Srv. dopis Adama Smitha Georgi Bairdovi, in: *The Correspondence of Adam Smith*, ed. E. T. Mossner, I. S. Ross, Oxford University Press 1987, str. 87-88. Smith zde mluví o tom, jak by měla být ustavena „racionální gramatika“, přičemž zamlčuje, že onen úkol již realizoval v *Úvahách*, jež vyšly 2 roky před napsáním tohoto dopisu.

¹³⁰ Michel Foucault, *Slová a věci*, Pravda, Bratislava 1987. Přes řadu zajímavých dílčích postřehů je ovšem Foucaultova interpretace vývoje evropského myšlení ve svém celku naprosto nepřijatelná. Viz J. Pavlík, *Filosofie, ekonomie a konec postmodernismu*, in: M. Hemelík, ed., *Filosofie, ekonomie, věda - Acta Oeconomica Pragensia* 3/1998, str. 75-154.

¹³¹ Kromě známých autorů, jako jsou Vico, Condillac, Herder, Harris aj. lze např. zmínit Johanna N. Tetense a jeho dílo *Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift* (1753), znovu vydané v Akademie Verlag, Berlin 1966.

možnost osvobodit se od determinací ze strany historicky a kulturně podmíněného okolí, zejména však od determinace ekonomické, tolik zdůrazňované dialektickými materialisty.¹³² Existence univerzální logické gramatiky jako vrozené druhové charakteristiky je z tohoto hlediska (podobně jako tomu bylo v případě Descartových vrozených idejí) podmínkou možnosti transcendence lidské mysli k objektivní pravdě, a zároveň charakteristikou, jež nás odlišuje od zvířat, která jsou beznadějně uvězněná ve svém životním prostředí. Z tohoto hlediska je zřejmé, že tím, co vnitřně propojuje Smithovo zkoumání geneze univerzální logické gramatiky a jeho teorii nezainteresovaných mravních a estetických citů, je úsilí o nalezení fundamentu pro transcensus k objektivní či dokonce absolutní pravdě, který se v každé ze zkoumaných oblastí realizuje svým specifickým způsobem. Jak se zdá, tato motivace se projevila i v jeho *Vnějších smyslech*, v nichž se ztotožnil s Berkeleyovou „sémantickou“ či „jazykovou“ teorií percepce, v souladu s níž příslušné „znaky“ se nemusí podobat „objektům“, které označují.

Nutno však podotknout, že v pojetí Adama Smitha není univerzální logická gramatika vrozenou charakteristikou lidské mysli; vystupuje spíše jako nutný řád procesu diferenciaci významů z jejich zárodeční buňky, řízený v zásadě jednoduchými principy, které patří k apriorní výbavě každé lidské mysli. Smith implicitně předpokládá, že pro tento řád platí zákon jednoty fylogeneze a ontogeneze (čili to, že každý jedinec při nabývání schopnosti mluvit reprodukuje ve svém individuálním jazykovém vývoji nutnou následnost logických kroků, jimiž prošel historický vývoj jazyka od jeho prvopočátků). Toto Smithovo pojetí není v rozporu s nedávno učiněným závěrem, že vrozená univerzální gramatika není dílem „zázračné“ mutace, resp. dawkinsovsky řečeno „náhlou inspirací slepého hodináře řídícího evoluci“,¹³³ nýbrž důsledkem vývoje trvajících několik set miliónů let, v jehož průběhu evoluce experimentovala se živočišnou kognicí.

Přes všechny tyto klady Smithova pojetí geneze jazyka nelze zamlčet, že Smith nepodal vysvětlení toho, co v jazyku nejdůležitější – nevysvětlil, jak vzniká samotný akt symbolického označování resp. odpovídající „pojmenovací funkce“ (*Nennfunktion*) naší mysli. V tomto smyslu bylo správně řečeno, že Smith jazyk jako taký předpokládá a zajímá se pouze o nutnou strukturu jeho diferenciaci.¹³⁴

¹³² Srv. Paul Johnson, *Nepřátelé společnosti*, Rozmluvy, Řevnice 1999, str. 112.

¹³³ Srv. S. Pinker, *Survival of the clearest*, *Nature* 404 (2000), str. 441-442, R. Jackendoff, *Foundation of Language*, Oxford University Press, Oxford 2001 aj. Srv. též Vladimír Kvasnička, Jiří Pospíchal, *Evolúcia jazyka a univerzálny determinizmus*, in: Jozef Kelemen, ed., *Kognice a umělý život*, Slezská univerzita v Opavě, Opava 2003, str. 121.

¹³⁴ Srv. Srv. J. C. Bryce, *Introduction*, in: *LRBL*, str. 26. Smithovi by se ovšem nemělo vyčítat, že neoprávněně předpokládá, že spojení nových „jednotlivých případů“ pojmenovávané věci se „jménem odpovídající ideje“ probíhá vždy neproblematicky; jak se zdá, Smith ve své anticipaci fenomenologie implicitně věřil, že udělené jméno se vztahuje

Přesto však zůstávají Smithovy *Úvahy o prvotním formování jazyků* neodmyslitelným základem pro další rozvoje teorie spontánní geneze jazyka, zejména co se týče uchopení niterné, subjektivní dimenze tohoto procesu zahrnujícího formování apriorní struktury univerzální gramatiky.

Lze se domnívat, že valná část nedostatků Smithova pojetí bude eliminována, prokáže-li se platnost následujících tezí:

1) Spontánní vznik jazyka jakožto způsobu komunikace, pro nějž je bytostným rysem významovost, je neoddělitelný od rovněž spontánního vzniku prapůvodních mravních norem, potlačujících animalitu a vytvářejících prostor pro subjekt-objektovou diferenciaci v rodícím se vědomí polidšťujících se protosubjektů. Tato teze organicky navazuje na Smithova zkoumání, neboť, jak jsme již ukázali, transcensus k objektivní pravdě je společným vnitřním smyslem jak jeho pojetí univerzální logické gramatiky, tak i teorie nezajímavých mravních a estetických citů; kompatibilita této teze s Patočkovým pojetím spjatosti jazyka a svobody¹³⁵ je zase zprostředkována kantovskou (a nejen pouze kantovskou) koncepcí neoddělitelnosti zákona a svobody.

2) Původní významová prajednota, která jak ve fylogenezi tak v ontogenezi předchází oddělenému výskytu jednotlivých slov a jejich významů, je podmínkou možnosti syntézy slovních významů ve význam věty jako celku a zároveň základnou, na niž vyrůstá apriori předvědeckého jazyka.

3) Proces významové diferenciaci probíhá ve společenských interakcích a jeho hnací silou je snaha eliminovat rozpory vzniklé tím, že různí jedinci se zaměřují na různé aspekty jedné a téže konkrétní situace, pro niž existuje jen jedno jméno; při uchopení struktury tohoto procesu lze vhodně využít Hegelovu tematizaci procesu spontánní diferenciaci absolutna do vzájemně protikladných kategorií, jejichž protikladnost se překonává syntézou.

4) Biologický (tj. vrozený, resp. strukturou lidského genomu zprostředkovaný a neuronovými sítěmi realizovaný) základ univerzální logické gramatiky je nutné chápat nikoliv jako kompletní „teorii“ jazyka, nýbrž jako relativně jednoduchý a abstraktní princip diferenciaci založený ve svém uplatňování na schopnosti lidské (ale také zvířecí) mysli uvádět perceptu do abstraktně-formálních vztahů (např. typu trojčlenky) v souladu s určitými

nikoliv na pojmenovávanou věc jakožto jednotlivinu, nýbrž na její EIDOS (což je ostatně jedině možné řešení problému). Neobstojí ani námitka, že vysoce rozvinutá a specializovaná latina není vhodným materiálem pro zkoumání prvotního formování jazyka: Smith by mohl odpovědět, že svého bohatého rozvinutí dosáhla latina postupně, důsledným aplikováním výše zmíněné ekonomie myšlení, přičemž byla jen málo rušena tendencí k utváření analytického jazyka (neboť se formovala pouze mísením etrusčiny a řečtiny). (Viz W. P. D. Wightman, Adam Smith and the History of Ideas, in: *Ess*, str. 54.)

¹³⁵ Jan Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Československý spisovatel, Praha 1992, str. 124-161. Viz též Ján Pavlík, On the Origin of Language, in: R. Casati, G. White, eds., *Philosophy and the Cognitive Sciences*, Kirchberg am Wechsel 1993, ss. 403-407.

pravidly, známá pod jménem „prvotnost abstraktního“, resp. pod názvem „gestalt“. Jedině konstantnost a výlučnost tohoto jediného základního principu vytváření konkrétních gramatických pravidel může být zárukou vnitřní významové souvislosti jazyka, vzniklého jeho působením.¹³⁶

5) Arbitrární přiřazování významů výrazům na bázi konvence¹³⁷ není v rámci teorie spontánní geneze jazyka vyloučeno; je pouze odsunuto do relativně pozdní fáze vývoje jazyka, která se vyznačuje tím, že lidé jsou s to reflektovat (tj. pojmenovat) samotný jazyk, což je spojeno s imperativním vědomím, že každá entita musí mít své jméno.¹³⁸

Jak patrně, Smithovy *Úvahy o prvotním formování jazyků* vyvolávají daleko víc než jeho *Teorie mravních citů* či *Bohatství národů* potřebu vyrovnat se s jeho myšlenkovými podněty a nalézt řešení problémů, které v nich skotský filosof rozevřel. Je to proto, že jde o zdaleka nejvýznamnější a nejtěžší problémy, před nimiž stojí současná věda a filosofie.

¹³⁶ „...právě tak jako vývoj křídel je zjevně jediným způsobem, jímž se organismy mohou stát schopnými letu“ je možné, „že i k rozvoji hláskové řeči vede v podstatě jen jedna cesta, takže ani existence jistých společných znaků, jež jsou vlastní všem jazykům, sama nedokazuje, že musí být vyvolány vrozenými kvalitami“. (F. A. Hayek, *Osudná domýšlivost*, str. 22.)

¹³⁷ Srv. Ferdinand de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky*, Odeon, Praha 1989, str. 140 (tvrzení o principiální arbitrárnosti znaku).

¹³⁸ K podrobnější argumentaci ve prospěch platnosti některých těchto tezí viz Ján Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*, str. 494-515 a 620-672.