

Idea slávy a její pád

Max Weber si na začátku nejdůležitější části své slavné eseje položil otázku: „Jak je vůbec možné, že se z činnosti, která byla z etického hlediska nanejvýš tolerována, mohlo stát povolání ve smyslu Benjamina Franklina?“¹ Jinak řečeno: lidé přece obchodem, bankovníctvím a podobnými činnostmi, jejichž cílem je vydělat peníze, po dlouhá staletí obecně opovrhovali a zavrhovali je jako hrabivost, ziskuchtivost a lakotu. Jak je tedy možné, že na ně v moderní době začali v jistém okamžiku pohlízet s úctou?

Weberovou *Protestantskou etikou* se zabývá obrovské množství kritických prací a několik z nich zpochybnilo dokonce i tento bod, od kterého Weber svá zkoumání odvíjí. Uvádí se v nich, že „duch kapitalismu“ existoval mezi obchodníky i v dobách tak dávno minulých, jako je čtrnácté a patnácté století, a kladný vztah k některým odvětvím podnikání se dá odhalit už ve spisech scholastiků.²

Weberova otázka je však i přes tyto výhrady oprávněná, je-li položena ve smyslu komparativním. Ať už se obchod a další formy vydělávání peněz těšily ve středověku jakémukoliv uznání, není pochyb, že na žebříčku středověkých hodnot stály daleko výše jiné činnosti, zejména ty, jejichž cílem bylo vydobýt si slávu. Pokusím se teď znovu probudit ten pocit údivu nad zrozením „ducha kapitalismu“ právě s pomocí stručného nástinu ideje slávy v období středověku a renesance.

Na počátku křesťanské éry vypracoval sv. Augustin základní směrnice, kterými se po něm řídilo celé středověké myšlení: odsoudil touhu po penězích a po majetku jako jeden ze tří hlavních hříchů padlého člověka; těmi dalšími dvěma byla touha po moci (*libido dominandi*) a touha sexuální.³ Celkem vzato, Augustin je ve svém odsudku těchto tří lidských puzení či vášní naprosto nestranný. Připouští-li pro některou z nich přesto polehčující okolnosti, činí tak v případě *libido dominandi*, a to tehdy, když je tato vášně provázena silnou touhou vydobýt si

chválu a slávu. Augustin tak mluví o „občanské ctnosti“ typické pro staré Římany, „kteří prokázali babylónskou lásku ke své pozemské vlasti“ a přitom „potlačili touhu po bohatství a mnohé další neřesti kvůli této jediné, totiž pro svou touhu po slávě“.⁴

Z hlediska argumentů, které budou uvedeny v pozdějších částech této eseje, si zvláštní pozornosti zaslouží skutečnost, že Augustin zde pojímá myšlenku, podle níž je možné, aby jedna neřest držela v šachu neřest jinou. V každém případě zanechala Augustinova podmíněčná podpora usilování o slávu pootevřená dvířka, která byla později otevřena dokořán už bez ohledu na jeho vlastní zásady. Učinili tak mluvčí rytířského aristokratického ideálu, kteří usilování o čest a slávu povýšili na prubířský kámen ctnosti a formátu opravdového muže. To, co Augustin vyjádřil jen velice opatrně a zdrženlivě, bylo později triumfálně hlášáno ze střeš: touha po slávě, na rozdíl od čistě soukromé honby za bohatstvím, může mít „výkupnou společenskou hodnotu“. Idea „neviditelné ruky“ – síly, která lidi usilující o ukojení svých soukromých vášní nevědomky přivádí k tomu, že přispívají k obecnému dobru – byla zformulována Montesquiuem ve spojení s touhou po slávě spíše než po penězích. Touha po cti podle Montesquiuea v prostředí monarchie „vlévá život do všech údů politického těla“, a tak dochází k tomu, že „každý přispívá k všeobecnému blahobytu, přestože sám je přesvědčen, že pracuje ve svém vlastním zájmu“.⁵

At' už s takovým důmyslným ospravedlněním či bez něho, usilování o čest a slávu bylo ve středověkém rytířském étosu vynášeno do nebe, přestože bylo v protikladu k základnímu učení nejen sv. Augustina, ale také dlouhé řady dalších náboženských spisovatelů počínaje sv. Tomášem Akvinským a konče Dantem, který odsoudil slavomam jako marný (*inanis*) a zároveň hříšný.⁶ Během období renesance pak usilování o čest získalo statut převládající ideologie, neboť vliv církve poklesl, zatímco obhájci aristokratického ideálu se mohli odvolávat na nejrůznější řecké a římské texty vychvalující honbu za slávou.⁷ Svůj význam si tento důležitý intelektuální proud udržel až do 17. století: snad vůbec nejryzejší koncepci usilování o slávu

jako jediného ospravedlnění lidského života najdeme v tragičích Corneillových. Zároveň však jsou Corneillovy formulace tak extrémní, že dost možná přispěly k velkolepému pádu tohoto aristokratického ideálu; na jevišti dějin měli tento pád předvést někteří z Corneillových současníků.⁸

Spisovatelé mnoha západoevropských zemí na tomto „zničení hrdiny“⁹ spolupracovali a ti z Francie – tedy ze země, která v kultu heroického ideálu zašla snad ze všech nejdále – hráli v tomto úsilí hlavní roli.

Hobbes označil všechny hrdinské ctnosti za formy pouhého úsilí o vlastní přežití, La Rochefoucauld za různé odrůdy sebelásky a Pascal za druhy marnosti a zběsilého úprku od opravdového poznání sebe sama. Racin spodobnil hrdinské vášně jako ponižující poté, co je Cervantes odsoudil jako pošetilé, ne-li přímo pomatené.

K této ohromující transformaci morální a ideologické scény došlo naprosto znenadání a historické a psychologické příčiny, které stojí v jejím pozadí, dodnes nejsou plně vysvětleny. Zásadní význam zde však má skutečnost, že ti, kdo za zničení aristokratického ideálu nesli zodpovědnost, nesnižovali tradiční hodnoty z toho důvodu, aby místo nich mohli předložit nový morální kodex, který by odpovídal zájmům či potřebám nové třídy. Odmítnutí heroického ideálu nebylo nikde spojováno s obhajobou nějakého nového buržoazního étosu. Toto tvrzení je nezpochybnitelné v případě Pascala a La Rochefoucaulda, platí však i v případě Hobbese, přestože existují některé interpretace tvrdící opak.¹⁰ Po dlouhou dobu se soudilo, že poselstvím Moliérových her je chvála buržoazních ctností, avšak i v tomto případě se taková interpretace ukázala být neudržitelná.¹¹

Samo o sobě mohlo tudíž zničení heroického ideálu pouze opětovně nastolit onu rovnost v opovržení, kterou chtěl Augustin udělit lásce k penězům a touze po slávě (o smyslných žádostech nemluvě). Skutečnost byla samozřejmě úplně jiná: o necelé století později začalo být lidské puzení hromadit majetek – a s ním spojené činnosti jako obchod, bankovníctví a nakonec i průmysl – z nejrůznějších důvodů všeobecně oslavováno. Avšak tato obrovská změna v žádném případě nebyla výsled-

kem nějakého jednoduchého vítězství jedné po zuby ozbrojené ideologie nad druhou. Ve skutečnosti je historie tohoto vítězství daleko složitější a zamotanější.

Člověk, „jaký ve skutečnosti je“

Tato historie se sice začala odvíjet v období renesance, avšak na jejím počátku nestála žádná nově se rozmáhající etika, žádná nová pravidla chování *jednotlivce*. Místo toho budeme její kořeny hledat v novém obratu teorie *státu*, v jednom konkrétním pokusu vylepšit techniku státnictví v prostředí už existujícího řádu. Nutnost začít právě od tohoto startovního bodu samozřejmě plyne z určité předpojatosti samotného příběhu, který se tu chystám vyprávět.

Když se Machiavelli pokouší naučit svého vladaře, jak si má získat, udržet a rozšířit moc, provede ono zásadní a slavné rozlišení mezi „skutečnou pravdou o věcech“ a „pomyslnými republikami a monarchiemi, které nikdo nikdy neviděl a o jejichž existenci nikdo nikdy neslyšel“.¹² Machiavelli tu samozřejmě naznačuje, že morální a političtí filosofové až do jeho dnů mluvili výhradně o oněch „pomyslných republikách a monarchiích“ a nebyli s to poskytnout jakékoliv instrukce platné ve skutečném světě, ve kterém musí takový vladař působit. Tento požadavek vědeckého, pozitivního přístupu byl teprve později rozšířen z vladaře na člověka jako takového a z podstaty státu na přirozenost lidskou. Machiavelli si pravděpodobně sám uvědomoval, že realistická teorie státu nemůže dost dobře existovat bez znalosti lidské přirozenosti, avšak jeho poznámky týkající se tohoto předmětu jsou roztříštěné a nesystematické, přestože jim nikdy nelze upřít duchaplnost a pronikavost.

S dalším stoletím však došlo k významné změně. Pokrok v matematice a v mechanice nebeských těles podpořil naději, že když byly zákony pohybu objeveny pro padající tělesa a pro planety, může se podařit objevit podobné zákony popisující také chování lidí. Proto také Hobbes svou teorii lidské přirozenosti založil na výzkumech Galileových,¹³ věnuje prvních de-

set kapitol svého *Leviathana* lidské přirozenosti a teprve potom se začíná zabývat přirozeným politickým společenstvím (*commonwealth*). Byl to však Spinoza, kdo se zvláštní bystrotí a úporností^{a)} zopakoval Machiavelliho nařčení utopických myslitelů minulosti, tentokrát ovšem v souvislosti s individuálním lidským chováním. V prvním odstavci svého díla *Tractatus politicus* Spinoza ostře útočí na filosofy, kteří „pojímají lidi ne takové, jací jsou, nýbrž takové, jaké by je sami chtěli mít“. Toto rozlišení mezi pozitivním a normativním myšlením se opět objevuje v *Etice*, kde Spinoza staví do protikladu na jedné straně ty, kdo „dávají přednost tomu, aby lidskými city a činy pohrdali a posmívali se jim“, a na straně druhé svůj vlastní slavný projekt, ve kterém „o lidských činech a touhách uvažují úplně stejně, jako bych uvažoval o přímkách, rovinách či tělesech“.¹⁴

V průběhu osmnáctého století se i nadále tvrdilo – někdy to bylo bráno téměř jako samozřejmost –, že jediným pravým předmětem vědy, kterou bychom dnes označili jako politologii, je právě člověk, „jaký ve skutečnosti je“. Vico, který Spinozu četl, jej v tomto ohledu věrně následoval, přestože v ohledech jiných tomu mohlo být jinak. Ve své knize *Scienza nuova* píše:

Filosofie uvažuje o člověku, jaký by měl být, a proto je užitečná jen těm nemnoha, kdo chtějí žít v Platónově státu a odmítají se ušpinit bahnem, jež po sobě zanechal Romulus. Zákonodárství uvažuje o člověku, jaký je, a snaží se ho využít správným způsobem pro blaho lidské společnosti.¹⁵

Dokonce i Rousseau, jehož pojetí lidské přirozenosti bylo názorům Hobbesa a Machiavelliho na hony vzdáno, skládá této ideji hold tím, že svůj spis *O společenské smlouvě* otevírá větou: „Chci zkoumat, zda v občanském řádu může být legi-

^{a)} Leo Strauss ve své knize *Spinozova kritika náboženství* (*Spinoza's Critique of Religion*; New York: Schocken, 1965) na straně 277 upozorňuje na „šokující skutečnost, že Spinozův tón je daleko ostřejší než tón Machiavelliho“. Strauss to přičítá tomu, že Spinoza sám byl v první řadě filosof, a proto se utopickým myšlením zabýval daleko více než politolog Machiavelli.

timní a bezpečné pravidlo pro správu, když bereme lidi takové, jací jsou, a zákony takové, jaké mohou být.“

Potlačování a ujařmování lidských vášní

Neustálé zdůrazňování toho, že je na člověka třeba pohlížet tak, „jaký ve skutečnosti je“, není vůbec těžké pochopit. V období renesance se totiž rozšířil pocit, z něhož se potom v průběhu sedmnáctého století vyvinulo pevné přesvědčení, podle kterého se už od moralizující filosofie a náboženských pouček nedá očekávat, že by dokázaly zhoubné lidské vášně udržet na uzdě. Bylo třeba najít nové způsoby, jak tento problém řešit, a jejich hledání začalo docela logicky podrobnou a nic nezakrývající pitvou lidské přirozenosti. Byl tu La Rochefoucauld a jemu podobní, kteří probádali i ta nejskrytější zákoutí lidství, aby pak své „barbarské objevy“ rozhlašovali s takovou chutí, že jejich pitva začala vypadat docela jako cíl sám o sobě. Všeobecně však bylo cílem tohoto hledání objevit účinnější způsoby, jak ovlivňovat standard lidského chování, než se ukázala být mravokárná napomenutí či hrozby zatracením. A bylo jen přirozené, že toto pátrání přineslo své ovoce; ve skutečnosti lze rozlišit přinejmenším tři směry argumentace, které byly předloženy jako alternativy ke spoléhání se na náboženská přikázání.

Nejsamozřejmější alternativou, jejíž formulace ve skutečnosti ještě předcházela pohyb idejí, který zde sledujeme, je výzva k násilí a k represí. Úkolem potlačovat nejhorší projevy a nejnebezpečnější důsledky lidských vášní, a to i násilím, bude-li to nezbytné, byl pověřen stát. To byla už myšlenka sv. Augustina, kterou v 16. století víceméně zopakoval Kalvín.¹⁶ Jakýkoliv ustavený společenský a politický řád je ospravedlněn už svou vlastní existencí. Jeho případná nespravedlnost je jen spravedlivou odplatou za hříchy padlého člověka.

Politické systémy sv. Augustina a Kalvína jsou v některých ohledech blízce příbuzné s řádem, který Hobbes obhajuje ve svém stěžejním díle *Leviathan*. Zásadním Hobbesovým vynálezem je však jeho zvláštní transakční představa smlouvy (*co-*

venant), která je duchu těchto dřívějších autoritářských systémů naprosto cizí. Hobbesovo politické myšlení, s jehož zařazením si už marně lámali hlavu mnozí, bude později rozebráno ještě v jiné souvislosti.

Represivní řešení problému, který představovalo uznání existence vzpurných lidských vášní, však naráží na některé zásadní nesnáze. Především: co se stane, přestane-li vladař řádně plnit své povinnosti, třeba z důvodů přílišné shovívavosti, krutosti nebo jiného osobního nedostatku? Nastolíme-li totiž jednou tuto otázku, není eventualita, že by mohl být doopravdy ustaven nějaký dostatečně represivní vladař nebo jiná taková autorita, o nic pravděpodobnější než možnost, že lidé budou své vášně potlačovat sami pod vlivem kázání, kterých se jim dostane od moralizujících filosofů či církevních hodnostářů. Protože se má za to, že druhá z těchto alternativ se dá klidně vyloučit, ukazuje se, že represivní řešení je v protikladu se svými vlastními předpoklady. Představovat si autoritu *ex machina* schopnou nějakým způsobem potlačit bídu a zmar, který na sebe lidé přivolávají v důsledku svých vášní, to ve skutečnosti neznamená nic jiného než vzniklé potíže nevyřešit, ale pouze si představit, že vyřešeny budou. Možná právě z tohoto důvodu nepřežilo represivní řešení nadlouho detailní rozbor vášní, který byl proveden v sedmnáctém století.

Více v souladu s těmito psychologickými objevy i předsudky je řešení, které spočívá v ideji *ujařmení* vášní namísto jejich prostého potlačování. Tímto úkolem je znovu pověřen stát či „společnost“, avšak tentokrát má sloužit nejen jako represivní hradba, nýbrž i jako prostředek transformace, jako nástroj civilizace. Se spekulacemi o takové přeměně rozvratných vášní v něco konstruktivního se lze setkat už od sedmnáctého století. „Neviditelnou ruku“ Adama Smithe předjímá už Blaise Pascal, když hájí vznešenost člověka na základě tvrzení, že člověk „dokázal ze své chlíplosti odvodit tak obdivuhodné zařízení“ a „tak nádherný řád.“^{b)}

^{b)} *Pensées*, č. 402, 403. Ideu, že společnost, kterou drží pohromadě sebeláska spíše než dobročinnost, může fungovat i přes svou hříšnost, najde-

Na počátku osmnáctého století vyjádřil tuto myšlenku přesněji Giambattista Vico a přitom jí dal charakteristickou příchut' vzrušujícího objevu:

Zuřivost, hrabivost a ctižádost, tři neřesti, které vedou lidstvo na scestí, [společnost] přetváří v národní obranu, obchod a politiku, a tak dává republice její sílu, bohatství a moudrost; z těchto tři velikých neřestí, které by bezpochyby smetly člověka z povrchu zemského, společnost dává vzniknout občanskému štěstí. Tento princip prokazuje existenci božské prozřetelnosti: skrze její moudré zákony jsou vášně lidí, kteří se zabývají výlučně honbou za vlastním prospěchem, proměněny v občanský řád, jenž lidem umožňuje žít v lidské společnosti.¹⁷

To je nepochybně jeden z výroků, kterými se Vico proslavil jako mimořádně plodný myslitel. Hegelova prohnanost rozumu, freudovská představa sublimace a ještě jednou neviditelná ruka Adama Smithe, to všechno se dá vyčíst už z těchto dvou pregnantních vět Giambattisty Vica. Nenásleduje však po nich už žádný podrobnější rozbor, a tak jsme ponecháni v temnotách nevědomosti ohledně podmínek, za kterých se tato zázračná metamorfóza zhoubných „vášní“ ve „ctnosti“ vlastně odehrává.

Idea ujařmit lidské vášně, a tak je přinutit, aby pracovaly pro obecné blaho, byla předložena v podstatně rozsáhlejší formě Vicovým anglickým současníkem Bernardem Mandvillem. Přestože Mandeville bývá často označován za předchůdce *laissez-faire*, na mnoha místech své *Bajky o včelách* (*The Fable of the Bees*) se ve skutečnosti odvolává na „dovedné řízení věcí zručným politikem“ jako na nutnou podmínku pro-

me v pracích mnoha prominentních Pascalových současníků jansenistického zaměření, jako byl například Nicole a Domat. Viz Gilbert Chinard, *En lissant Pascal* (Lille: Giarel, 1948), str. 97–118 a D. W. Smith, *Helvétius: A Study in Persecution* (Oxford: Clarendon Press, 1965), str. 122–125. Pěknou novější studii o Nicolovi je „Non-Conformist Absolutism in Louis XIV's France: Pierre Nicole and Denis Veiras“ od Nannerl O. Keohanové, která vyšla v *Journal of the History of Ideas* 35 (říjen-prosinec 1974), str. 579–596.

měny „soukromých neřestí“ ve „veřejný užitek“ a zároveň i jako na jejího zprostředkovatele. Protože však *modus operandi* tohoto politika není nikdy blíže popsán, celá tato údajně prospěšná a paradoxní transformace zůstává zahalena tajemstvím. Mandeville poskytl detailní znázornění, jak může být takové proměny dosaženo, pouze v případě jediné neřesti. Mám teď samozřejmě na mysli jeho slavný rozbor lidské touhy po hmotných statcích všeobecně a po přepychu zvláště.¹⁸

Je tudíž možné tvrdit, že Mandeville omezil oblast, pro niž doopravdy trval na platnosti svého paradoxu, na jednu jedinou zvláštní „neřest“ či vášně. V tomto svém ústupu od obecné platnosti měl mít Mandeville následovníky, ze kterých se největší slávy a úspěchu dočkal Adam Smith se svým *Bohatstvím národů* (*The Wealth of Nations*). V tomto díle se Smith plně zaměřuje na vášně tradičně známou jako hamižnost či hrabivost. Vzhledem k evoluci jazyka, ke které mezitím došlo a již se tato esej bude zevrubněji zabývat později, mohl navíc učinit další mílový krok, kterým své tvrzení učinil stravitelnějším a přitažlivějším: Smith otupil ostří Mandevillova šokujícího paradoxu tím, že slova „vášeň“ a „neřest“ nahradil takovými uhlazenými pojmy, jako jsou „prospěch“ a „osobní zájem“.

V této své omezené a ochočené formě byla idea ujařmování schopna nejen přežít, ale i vzkvétat jako jedna ze základních doktrin liberalismu devatenáctého století a zároveň i jako ústřední konstrukce ekonomické teorie. Avšak ani ústup od obecné platnosti ideje ujařmování nebyl zdaleka všeobecný. Ve skutečnosti byli někteří z jejích pozdějších zastánců dokonce ještě

¹⁸ Přesvědčivé obhájce má názor, že „dovedným řízením věcí“ Mandeville nemyslel žádné detailní a každodenní zákroky a nařízení, ale spíše pomalé propracovávání a vývoj vhodného právního a institucionálního rámce metodou pokusů a omylů. Viz článek Nathana Rosenberga „Mandeville and Laissez-Faire“ uveřejněný v *Journal of the History of Ideas* 24 (duben-červen 1963), str. 183–196. Přesto však i v tomto případě Mandeville *modus operandi* tohoto rámce jen předpokládá, místo aby jej doopravdy předvedl. A co se týče přepychu, jehož příznivý vliv na obecný blahobyt Mandeville popisuje detailně, aktivní role jak „zručného politika“, tak i institucionálního rámce zde nehrají žádnou zásadní úlohu.

méně opatrní než Vico: pro ně byl dějinný pochod kupředu dostatečným důkazem, že lidské vášně opravdu nějakým způsobem potají spolupracují ve prospěch všeobecného pokroku lidstva anebo světového ducha. Jak Herder, tak i Hegel psali svá filosofická a historická díla právě v tomto smyslu.^{d)} Hegelova slavná koncepce „prohnanosti rozumu“ vyjadřuje myšlenku, že lidé jednající v souladu se svými vášněmi ve skutečnosti slouží jakémsi světově-dějinnému účelu, jehož si sami nejsou ani v nejmenším vědomi. Možná není náhodou, že se tato koncepce už znovu objevuje ve *Filosofii práva*, kde se Hegel zabývá nikoli velkolepým postupem světových dějin, nýbrž evolucí společnosti jeho vlastní doby. Tak bezvýjimečná podpora lidských vášní, jaká je zahrnuta v koncepci prohnanosti rozumu, neměla samozřejmě co dělat v žádném díle, které zaujímal k současnému sociálnímu a politickému vývoji kritický poměr.

Posledním představitelem této ideje v její snad vůbec nejneopatrnější verzi je Mefistofeles z Goethova *Fausta* se svou slavnou definicí sama sebe jako „Té síly díl jsem já, / jež, chtěc vždy páchat zlo, vždy dobro vykoná.“ Tady se už zdá, že idea ujařmení zlých lidských vášní nějakým konkrétním způsobem byla nadobro opuštěna – místo ní je přeměna vášní dosažena skrze jakýsi záhadný světový proces údajně blahodárných důsledků.

Princip vzájemně se vyvažujících vášní

Vzhledem k těžko přehlédnutelné skutečnosti, že svět je plný neklidných, vášnivých a štvaných lidí, postrádalo dostatečnou přesvědčivost jak represivní řešení, tak i idea ujařmování vášní. Represivní řešení bylo jen cestou jak předpokládat, že pro-

^{d)} Podle Herdera „všechny vášně lidských prsou jsou divokým puzením oné síly, jež sama sebe ještě nepozná, avšak nemůže, v souladu se svou vlastní přirozeností, než potají přispívat ku prospěchu lepšího řádu věcí“. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Werke*, ed. Suphan (Berlín, 1909). Svazek 14, str. 215. Český překlad Otokar Fischer, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1954.

blém vůbec neexistuje, zatímco větší realismus ideje ujařmování vášní byl mařen prvkem alchymické transsubstanciací, který nebyl příliš v souladu s vědeckým entuziasmem té doby.

Materiál, se kterým se moralisté sedmnáctého století museli potýkat – detailní vyšetření a popis lidských vášní – však musel už sám od sebe nabídnout třetí možné řešení: nebylo by možné mezi vášněmi nějak rozlišovat a bojovat proti ohni ohněm? Nedalo by se využít jedné skupiny ještě poměrně neškodných vášní k tomu, aby vyrovnala působení jiné a nebezpečnější skupiny, anebo třeba i tak, že by se vášně zničujícími vzájemnými boji vyčerpaly a mohly pak být zkroceny ve stylu *divide et impera*? Když už člověk jednou nad účinností moralizování zlomí hůl, mohlo by se zdát, že je to docela jednoduchý a logický nápad. Nebylo to však vůbec tak snadné. Přesto, že se této myšlenky mimochodem dotkl už sv. Augustin, připadnout na ni bylo pravděpodobně těžší než přijít na projekt vzít všechny vášně útokem současně. Hlavní lidské vášně totiž spolu byly v literatuře i v myšlení dlouho nerozlučně spjatý, často v podobě té či oné nesvaté trojice, od Danteho „*Superbia invidia e avarizia sono/ la tre faville ch'anno i cuori accesi*“^{e)} až po „*Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht*“^{f)} v Kantově *Ideji k všeobecným dějinám*. Obecně se předpokládalo, že tyto tři základní lidské vášně se přiživují jedna na druhé, skoro jako tři metly lidstva, kterými byly válka, mor a hladomor. Zvyk považovat je za nerozlučné byl dále posílen tím, že byly většinou jako jeden celek stavěny do protikladu s příkazy rozumu či s požadavky spásy.

Středověké alegorie běžně zpodobňovaly právě takové boje ctností s neřestmi, kdy bitevním polem byla lidská duše.^{g)} Je

^{e)} „Jen závist, lakomství a pýcha všude / zášť v srdcích trojí jiskra zažehla.“ *Peklo*, zpěv VI, verše 74–75. Český překlad Vladimír Mikeš, vydala Mladá fronta, 1978.

^{f)} Ctižádost, touha po moci a hrabivost.

^{g)} Z toho důvodu je také zmíněný žánr označován jako psychomachie. Jeho dějiny, od *Psychomachie* Prudentiovy z 5. století až k cyklu ctností a neřestí na prostředním portálu Notre Dame de Paris, jsou sledovány Adolfem Katzenellenbogenem v jeho díle *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art* (Londýn: Warburg Institute, 1939).

možná paradoxní, že právě tato tradice pozdějšímu a realističtějšímu věku umožnila přijít na myšlenku velmi odlišného druhu boje, ve kterém měla být jedna vašeň postavena proti druhé, přičemž tak jako v boji středověkém i tento novověký měl být ku prospěchu člověka a lidstva. V každém případě byla tato idea jednou na světě a ve skutečnosti se zrodila na opačných pólech spektra myšlení i osobností sedmnáctého století: jejími otci se stali Bacon a Spinoza.

Pro Bacona byla idea vzájemně se vyvažujících vášní důsledkem jeho systematického úsilí setřást metafyzické a teologické okovy, které lidem zabraňují myslet induktivně a experimentálně. V oddílech svého spisu *Vzestup učnosti* (*The Advancement of Learning*) zabývajících se „touhou a vůlí člověka“ Bacon kritizuje tradiční morální a politické filosofy proto, že dělali,

jako by člověk, jenž o sobě prohlašuje, že učí psát, jen vystavoval zručně zhotovené kopie abeced a sdružených písmen, aniž by poskytoval jakákoli pravidla a instrukce jak vést ruku a jak kreslit písmena. Tak vytvořili dobré a skvělé příklady a kopie, nosíce s sebou škici dobra, ctnosti, povinnosti a blaženosti; ...avšak jak si tyto vynikající kvality osvojit a jak ovládnout a podmanit si lidskou vůli, aby se stala pravdivou a vhodnou k těmto studiím, to zcela opomíjejí...¹⁸

Přestože je tato kritika dobře známa již od dob Machiavelliho, Baconovo podobenství je pozoruhodně podnětné. Hned o několik stránek později se Bacon s úlohou, kterou zde načrtl, potýká sám. Činí tak pod pláštěm chvály básníků a dějepisců, kteří na rozdíl od filosofů

nakreslili s plností života, jak jsou city rozdmýchávány a podněcovány, jak jsou utišovány a drženy na uzdě, ...jak samy sebe odhalují, jak pracují, jak se od sebe odlišují, jak se sbírají a posilují, jak jsou zahaleny jeden ve druhém, jak se jeden s druhým setkávají a bojují spolu a další podobné jejich zvláštnosti; mezi těmito má tato poslední mimořádný význam pro věci mo-

rální a společenské; jak (říkám já) postavit cit proti citu a jak ovládnout jeden za pomoci druhého: tak, jako k lovu zvířat používáme zvířata a k lovu ptáků ptáky... Neboť, jako je ve věcech vlády státní někdy třeba držet jednu stranu na uzdě za pomoci strany jiné, stejně je tomu i ve věcech vlády vnitřní.¹⁹

Tento působivý odstavec a zejména jeho druhá část nese všechny příznaky toho, že není založen ani tak na úspěších básníků a dějepisců, jako spíš na Baconových vlastních rozsáhlých osobních zkušenostech politika a státníka. Idea kontrolovat vášně tím, že je postavíme jednu proti druhé, je navíc v mimořádném souladu s celkově neuctivým a experimentálním zaměřením Baconova myšlení. Na druhé straně se však nezdá, že by Baconova tvrzení měla ve své době veliký vliv. Upozornili na ně až moderní badatelé, kteří chtěli ukázat, že Bacon je v tomto smyslu předchůdcem Spinozy a Huma – ti ovšem ve svých systémech přisoudili této myšlence daleko významnější úlohu.²⁰

Když Spinoza v *Etice* rozpracovává svou teorii lidských vášní, předkládá čtenáři dvě tvrzení, která hrají v jeho postupné argumentaci ústřední roli:

Cit není možno zkrotit ani jej odstranit jinak než prostřednictvím citu protikladného a silnějšího.²¹

a

Žádný cit není možno zkrotit pravdivou znalostí dobra a zla díky tomu, že je tato znalost pravdivá, nýbrž pouze následkem toho, že je sama citem.²²

Na první pohled se zdá zvláštní, že by měl Spinoza se svým metafyzickým zaměřením a poměrným nedostatkem osobní angažovanosti v praktickém světě vyznávat stejnou doktrínu jako Bacon. Ve skutečnosti k tomu také Spinozu přivedly úplně jiné důvody. Nic by snad nemohlo být jeho myšlení vzdálenější než idea, že lidské vášně mohou být užitečně kontrolovány tak,

že se jedna z nich postaví proti druhé. Prvotním účelem pasáží, které jsem právě ocitoval, bylo zdůraznit sílu a autonomii lidských vášní, aby si tak čtenář plně uvědomil, jak obtížné bude dosáhnout cíle, který si Spinoza ve své *Etice* vytyčil. Tímto cílem je triumf rozumu a lásky k Bohu nad vášněmi a idea vzájemně se vyvažujících vášní zde figuruje jako pouhý postupný tábor na cestě k vrcholu. Zároveň však tato idea zůstává nedílnou součástí tohoto vrcholu Spinozova díla, což je očividné z poslední propozice jeho *Etiky*:

[neplesáme] v blaženosti proto, že ovládáme své žádosti, nýbrž naopak, právě proto, že v ní plesáme, jsme s to ovládati je.²³

První veliký filosof, který dal čestné místo myšlence, že s lidskými vášněmi lze úspěšně bojovat jedině s pomocí jiných lidských vášní, neměl tedy naprosto v úmyslu tuto ideu uplatňovat v království praktického morálního či politického inženýrství, přestože si byl podobných možností velice dobře vědom.^{b)} Vskutku, tato myšlenka se ve Spinozových politických spisech již znovu neobjevuje, přestože jinak tyto práce rozhodně nešetří praktickými návrhy, jak přinutit vrtochy lidské přirozenosti, aby pracovaly ku prospěchu společnosti.

Přestože Hume odsoudil Spinozovu filosofii jako „příšerou“ (*hideous*), jeho vlastní ideje ohledně lidských vášní a jejich vztahu k rozumu jsou tezí Spinozovým až pozoruhodně blízké.²⁴ Hume byl jednoduše radikálnější ve svém prohlášení, že vášně nejsou rozumu přístupné: „rozum je a měl by toliko zůstat otrokem vášní“ je jedním z jeho nejznámějších výroků. Vzhledem k této krajní pozici potřeboval Hume nutně utěšující myšlenku, že jedna vášně může fungovat jako protiváha druhé. Vyhlašuje to ostatně ještě v témže zásadním odstavci: „Nic se

^{b)} Jak je doloženo například následující větou: „Protichůdnými vášněmi v následujících stránkách rozumím takové vášně, které i přesto, že mohou být stejného druhu, táhnou člověka různými směry; jako například smyslnost a hrabivost, které jsou obě druhy lásky.“ *Etika*, část IV, Definice.

nemůže postavit na odpor podnětu vášně či jej zpomalit než podnět opačný.“²⁵

Na rozdíl od Spinozy ovšem Humovi záleželo na tom, aby svou ideu uplatnil v praxi. Činí tak okamžitě v Knize III svého *Pojednání* v rámci diskuse o „původu společnosti“. Když mluví o „chamtivosti ...získat zboží a majetek“, Hume zjišťuje, že tato vášně je do té míry potenciálně zhoubná a natolik jedinečně mocná, že jedinou možností, jak ji kontrolovat, je nechat ji, aby *vyvážila samu sebe*. Taková operace se nezdá být zrovna jednoduchá, ale Hume tento problém přesto vyřeší:

Neexistuje tedy žádná vášně schopná kontrolovat cit hmotného zájmu až na tuto vášně samu, změním-li její směr. Tato změna se pak musí nutně uskutečnit na základě nejmenší úvahy: je totiž zřejmé, že ona vášně je daleko lépe uspokojena svým omezením než svou svobodou a že ve snaze zachovat společnost děláme daleko větší pokroky skrze získávání majetku než skrze samotu a opuštěnost...²⁶

Někdo by samozřejmě mohl namítat, že přiznáme-li potřebu nějaké úvahy, ať je jakkoli „nejmenší“, znamená to, že uvádíme cizí prvek (který navíc ještě má údajně být „otrokem vášní“) na scénu, kde podle předpokladu mají s vášněmi bojovat výhradně vášně. Nejde nám tu však o to, abychom vyhledávali mezery v Humově argumentaci; chceme především ukázat, do jaké míry se ho idea vzájemně se vyvažujících vášní zmocnila. Hume ji ostatně používá s větším úspěchem v mnoha méně významných konkrétních případech. Když například mluví o Mandevillovi, Hume tvrdí, že přepych je sice sám o sobě zlem, avšak může i přesto být zlem menším než „lenost“, která by mohla být výsledkem zákazu přepychu:

Nechť nám tedy k uspokojení postačí tvrzení, že dvě protikladné neřesti mohou být pro stát výhodnější než kterákoli z nich sama o sobě; avšak nikdy nesmíme prohlásit neřest samu o sobě za výhodnou.

Následuje obecnější formulace:

Cokoli by mohlo být výsledkem nějaké zázračné transformace lidstva, která by lidi naplnila všemi druhy ctnosti a osvobodila je od všech druhů neřesti, nikterak se to netýká správce, který se zabývá toliko tím, co jest možné. Velmi často mu nezbývá než jednu neřest vyléčit druhou; a v tom případě by měl alespoň dát přednost té neřesti, jež je společnosti nejméně škodlivá.²⁷

Jak bude níže ještě zdůrazněno, Hume na jiných místech obhajuje potlačování „záliby v požitcích“ prostřednictvím „záliby v zisku“. Další možnosti využití této myšlenky Huma očividně fascinovaly dokonce i tehdy, když s nimi sám nesouhlasil, jako třeba v následujícím úryvku z jeho eseje *Skeptik (The Sceptic)*:

„Nic nemůže být zhoubnějšího,“ praví Fontenelle, „pro ctižádost a dobytelskou touhu, než je pravdivý systém astronomie. Jak ubohou věcí je dokonce i celá zeměkoule ve srovnání s nekonečnými rozměry přírody!“ Tato úvaha je očividně příliš vzdálená, než aby mohla mít nějaký skutečný účinek. Anebo kdyby nějaký měla, nezničila by vlastenectví spolu se ctižádostí?²⁸

Tato polemika ukazuje, že se idea plánování společenského pokroku prostřednictvím chytré manipulace lidskými vášněmi tak, aby jedna bojovala s druhou, stala v průběhu osmnáctého století vcelku běžnou intelektuální kratochvílí. Je vskutku uváděna celou řadou spisovatelů, vynikajících i méně významných, a to způsobem obecným i v aplikované formě. Jako příklad praktického využití této ideje může posloužit třeba heslo „Fanatismus“ ve francouzské *Encyclopédii*: v zásadě jde o duchaplný a jízlivý výpad proti náboženským institucím a názorům ukončený zvláštním oddílem o „fanatismu vlasteneckém“, který je chválen z větší části proto, že může působit jako užitečná protiváha fanatismu náboženského.²⁹ V kontrastu s tímto podáním prezentuje Vauvenargues stejnou ideu v její nejobecnější podobě:

vášně odporují vášním a jedna může sloužit jako protiváha druhé.³⁰

A stejný jazyk najdeme i ve vypracovanější formulaci, jejímž autorem je d'Holbach:

Vášně jsou pravými protiváhami vášní; nesmíme v žádném případě usilovat o jejich zničení, ale spíše je usměrňovat: vyvažme ty, jež jsou škodlivé, těmi, jež jsou společnosti ku prospěchu. Rozum... není ničím než aktem výběru těch vášní, jimž musíme pro své vlastní dobro naslouchat.³¹

Princip vzájemně se vyvažujících vášní povstal v sedmnáctém století na základě střízlivého pohledu na lidskou přirozenost a všeobecného přesvědčení, že vášně jsou nebezpečné a zhoubné. Avšak v průběhu následujícího století se jak lidské přirozenosti, tak i vášním dostalo široké rehabilitace.¹⁾ Ve Francii se stal nejneohroženějším obhájcem vášní Helvétius.³² Jeho pozici dostatečně osvětlují už názvy kapitol jeho pojednání *De l'esprit*, jako třeba „O moci vášní“, „O intelektuální převaze lidí vášnivých nad lidmi rozumnými (*gens sensés*)“ a „Člověk zhloupne, jakmile přestane být vášnivým“. Ale tak jako Rousseau se samozřejmostí opakoval výzvu, aby se na člověka pohlíželo tak, „jaký ve skutečnosti je“, přestože jeho představa o lidské přirozenosti se diametrálně odlišovala od konceptu, jenž byl za vydání oné výzvy původně zodpovědný, stejně tak i lék vzájemně se vyvažujících vášní byl neustále obhajován, přestože o vášních se mezitím začalo prohlašovat, že osvěžují, místo aby škodily. Jedno z vůbec nejpreciznějších vyjádření principu vzájemně se vyvažujících vášní vypracoval právě Helvétius a jeho formulace se vrací zpět přímo k původní formuli Baconově, obohacené o nezbytnou dávku rokokového pozlátka:

Existuje několik moralistů, kteří vědí, jak vyzbrojit naše vášně jednu proti druhé... tak, aby jejich rady byly přijaty. Většinou

¹⁾ Viz níže, str. 64–65.

jsou jejich doporučení příliš urážlivá. Měli by si však uvědomit, že tento druh urážlivé rozpravy nemůže zvítězit nad pocity, že jen vášně může triumfovat nad vášní, že přeje-li si například někdo vzbudit v chtivé ženštině (*femme galante*) více skromnosti a zdrženlivosti, měl by proti její koketnosti postavit její ješitnost a ukázat jí, že skromnost je vynálezem lásky a jemné smyslnosti... Moralisté by možná uspěli a dosáhli toho, že by jejich zásady byly dodržovány, *kdyby nahradili tímto způsobem své urážlivé rozmluvy jazykem zájmu.*³³

Pro další postup naší argumentace hraje zvlášť významnou roli skutečnost, že termín „zájem“ tu byl užit jako *terminus technicus* označující právě ty vášně, kterým je přidělena vyvažovací funkce.

Z Francie a Anglie pak tato idea cestovala do Ameriky, kde ji použili Otcové zakladatelé jako důležitou intelektuální pomůcku využívanou při psaní ústavy.³⁴ Hezkým a vzhledem k nedávným zkušenostem s americkým prezidentským úřadem i velmi aktuálním příkladem je *Federalistický list* (*The Federalist*) č. 72, kde Hamilton obhájí princip znovuzvolení prezidenta. Jeho argumentace se z větší části skládá z líčení toho, jak by zákaz znovuzvolení ovlivnil motivace úřadujícího prezidenta. Mezi jinými nepříznivými důsledky by podle Hamiltona figurovalo i „pokušení sprostých názorů, svod zpronevěry“:

Hrabivý muž, který by případně mohl být uveden do úřadu, by s vyhlídkou na čas, kdy se bude muset vzdát všech výhod, jichž užívá, pocíťoval sklon, kterému by takový muž jen těžko vzdoroval, využít co nejlépe svých možností, pokud ještě trvají, a mohl by se tedy bez zábran uchýlit k těm nejzkaženějším prostředkům, aby sklídl úrodu tak hojnou, jako i přechodnou; přestože tentýž muž by se pravděpodobně za jiných vyhlídek mohl spokojit s běžnými výhodami, jež mu jeho situace skýtá, a dokonce by mohl odmítnout riskovat následky zneužití svých možností. Jeho hrabivost by tak mohla být strážcem jeho hrabivosti. K tomu je třeba ještě přičíst, že tentýž muž by mohl být také ješitný a ctižádnostivý stejně jako hrabivý. A bude-li moci

očekávat prodloužení své čestné funkce v důsledku svého dobrého chování, mohl by váhat, má-li obětovat svou touhu po cti své touze po zisku. Ale s vyhlídkou na to, že se blíží nevyhnutelné ponížení, jeho hrabivost by pravděpodobně zvítězila nad jeho obezřetností, ješitností nebo ctižádností.

Poslední věty ukazují opravdové mistrovství v nakládání s ideou vzájemně se vyvažujících vášní, tím spíše, že moderní čtenář, jenž se v takových otázkách zdaleka už tak dobře neorientuje, zůstává trochu bez dechu.

Známější případ uvažování, které se *zdá* být velmi podobné, najdeme ve *Federalistickém listu* č. 51, kde je oddělení moci mezi různé větve vlády ospravedlňováno tvrzením, že „ctižádnost musí být přinucena, aby vyvažovala ctižádnost“. Smyslem této teze je, že ctižádnost jedné větve vlády má působit proti ctižádnosti větve jiné, což je ovšem situace velmi odlišná od předchozí, kdy se očekávalo, že vášně spolu budou bojovat na bojišti *jediné duše*. Může však být důležité, že princip oddělení moci je zde oblečen do cizího roucha: poměrně nová myšlenka kontrol a vyvážení (*checks and balances*) získala na přesvědčivosti tím, že byla předložena jako aplikace obecně přijímaného a skrz naskrz známého principu vzájemně se vyvažujících vášní.

Nešlo tu samozřejmě o žádnou vědomou lest. Autor této věty (Hamilton nebo Madison) se ve skutečnosti stal zřejmě první obětí zmatku, kterého je sám původcem, neboť dále pokračuje: „Je možná důsledkem lidské přirozenosti, že podobná zařízení jsou nutná, aby se zabránilo zneužití vládní moci. Avšak čím je vláda sama, ne-li tím největším důsledkem lidské přirozenosti?“ Je to nepochybně „důsledek lidské přirozenosti“, tvrdí-li někdo, že zlé lidské popudy mohou být drženy na uzdě pouze tím, že postavíme různé lidské vášně proti sobě, aby bojovaly jedna s druhou a navzájem se přitom neutralizovaly. Na druhé straně však oddělení moci lidskou přirozenost zdaleka tolik neuráží. Zdá se proto, jako by tím, že napsal lapidární větu „ctižádnost musí být přinucena, aby vyvažovala ctižádnost“, její autor přesvědčil sám sebe, že základem nového státu

je princip navzájem se vyvažujících vášní spíše než systém kontrol a vyvážení.

Na obecnější rovině se zdá dosti pravděpodobné, že princip vzájemně se vyvažujících vášní opravdu posloužil jako intelektuální základ, na němž byl princip oddělení mocí vybudován. Tímto způsobem se řetězec argumentů, který zde sledujeme, vrátil ke svému výchozímu bodu: začal totiž státem, k němuž se obrátil s problémem chování jednotlivců, a když přišel čas, ideje, které se během tohoto vývoje urodily, byly importovány zpět do teorie politiky.

„Zájem“ a „zájmy“ jako krotitelé vášní

Jakmile byla strategie spočívající v tom, že se proti vášni postaví vášně, jednou na světě a jakmile začala být obecně považována za přijatelnou, ba dokonce i za slibnou, vznikla potřeba postoupit v posloupnosti uvažování, kterou zde popisujeme, o krok dále. Aby se totiž takové strategie dalo běžně používat, aby byla „zprovoznitelná“, jak by se snad dalo říct dnešní hantýrkou, bylo zapotřebí alespoň všeobecně vědět, kterým vášním by se měla v normálních situacích svěřit úloha „krotitelů“ a které jsou naopak ty skutečně „divoké“ vášně, které se musí krotit.

Zvláštní rozpis rolí právě tohoto druhu je základem hobbesovské společenské smlouvy – ta se dá uzavřít jen díky tomu, že „touhy a další lidské vášně“, jako je bezohledná honba za bohatstvím, slávou a mocí, jsou překonány těmi „vášněmi, které lidi přiklání k míru“, totiž, „strachem ze smrti, touhou po oněch věcech, jež jsou nutné k pohodlnému životu, a nadějí si je vlastní příčinlivostí opatřit“.³⁵ Celé učení o společenské smlouvě je v tomto smyslu zvláštní variantou strategie vzájemně se vyvažujících vášní. Hobbesovi ovšem zcela postačuje využít této strategie pouze *jednou*, a to tehdy, když je třeba založit stát konstituovaný takovým způsobem, že problémy způsobené vášnivými lidmi jsou v něm vyřešeny jednou provždy. S tímto cílem na mysli se Hobbes mohl spokojit s tím, že

vášně „krotitelské“ a „zkroceníhodné“ určil pouze *ad hoc*. Mnozí Hobbesovi současníci, kteří sdíleli jeho starost o ne-snadnou situaci, v níž se současný člověk a společnost nacházejí, však jeho radikální řešení nepřijali a byli spíše toho názoru, že strategie vzájemně se vyvažujících vášní by se měla uplatňovat každodenně. Z tohoto důvodu bylo očividně zapotřebí, aby byl rozpis rolí zformulován obecněji a s trvalou platností. Taková formulace se opravdu brzy objevila a vzala na sebe formu protikladu mezi osobními *zájmy* lidí a jejich *vášněmi* a kontrastu mezi příznivými důsledky, kterých se lidem dostane, když se nechají vést svými zájmy, a katastrofálním stavem věcí, jenž nastane, popustí-li uzdu svým vášním.

Abychom dobře porozuměli protikladu mezi těmito dvěma koncepty, bude nejprve zapotřebí říci si něco o různých po sobě jdoucích (a nezřídka i zároveň uznávaných) významech, jichž výrazy „zájem“ a „zájmy“ nabyly v různých stádiích vývoje jazyka i idejí. „Zájmy“ osob a skupin se posléze začaly točit okolo jejich hospodářského prospěchu, který se tak stal základní složkou významu těchto výrazů, a to nejen v běžném jazyce, ale i v takových odborných vyjádřeních z oblasti sociálních věd, jako jsou například „třídní zájmy“ či „zájmové skupiny“. Avšak ekonomický význam převážil teprve poměrně pozdě v dějinách tohoto výrazu. Když začal být pojem „zájem“ v západní Evropě během šestnáctého století obecně přijímán ve významu něčích starostí, tužeb a prospěchu, jeho význam se ještě v žádném případě neomezoval výhradně na materiální aspekty blahobytu. Daleko spíše se zde jednalo o celkový souhrn lidských tužeb, přičemž důraz byl kladen především na prvek uvážlivosti a kalkulované volby způsobu, kterým se mělo usilovat o to, aby byla ta která tužba naplněna.³⁶ Ve skutečnosti

³⁶ Dějiny tohoto pojmu se potáhnou ještě daleko hlouběji do minulosti, zaměříme-li se na další jeho významy, mezi něž patří třeba úrok (anglicky rovněž *interest*; pozn. překl.), který se účtuje za půjčení peněz, jakož i prapodivné použití tohoto pojmu ve francouzštině, kde *intérêt* znamenal ublížení a ztrátu – tento význam je dodnes patrný v současném spojení *dommages-intérêts*.

se o pojmu osobního zájmu začalo poprvé vážně uvažovat v kontextu, který s jednotlivci a jejich hmotným blahobytem neměl zhora nic společného. Již dříve jsme ukázali, že u kořenů úsilí o větší realismus v rozboru lidského jednání stály úvahy, jak by se dalo vylepšit státnické umění. Stejná starost vedla také k první definici „zájmu“ a k jeho následnému podrobnému zkoumání.

U pramene proudu myšlení, který se teď budeme snažit prozkoumat, nacházíme opět Machiavelliho – ten již předtím podnítil poslušnost idejí, jež posléze dala vzniknout představě, že by bylo možné postavit vášně proti vášním. Jak brzy uvidíme, tyto dva myšlenkové směry se po dlouhou dobu vyvíjely odděleně, avšak nakonec se spojily s některými velmi pozoruhodnými důsledky.

Machiavelli své dítě vlastně sám ani nepojmenoval. Předepsal sice, jak by se měli vládcí států chovat, ale neshrnul už jejich charakteristické jednání pod žádné obecné určení. Jeho díla však později inspirovala vznik původně synonymických terminologických dvojčat *interesse* a *ragione di stato*, která ve druhé polovině šestnáctého století začala být široce užívána, jak ukazuje skvělá studie, jejímž autorem je Meinecke.³⁶ Tyto dva koncepty se měly zúčastnit bojů hned na dvou frontách současně: na jedné straně byly samozřejmě vyhlášením nezávislosti na všech moralizujících poučkách a pravidlech, kterých byla politická filosofie před Machiavellim plná, zároveň však bylo jejich cílem přesně vymezit „propracovanou, racionální vůli nezátíženou vášněmi ani okamžitými popudy“, ³⁷ která by vladaři poskytla jasné a spolehlivé vodítko.

Hlavní bitva, které se zúčastnil Machiavelli, zakladatel tohoto nového státnického umění, byla samozřejmě vybojována na první z obou front, ačkoli Meinecke ukazuje, že Machiavelli na tu druhou ani v nejmenším nezapomínal.³⁸ *Omezení*, která pro vládcí z konceptu zájmu jakožto vůdčí myšlenky jeho činů plynou, vystoupila na povrch, až když se tento koncept vydal z Itálie na cestu do Francie a Anglie. Jasně vystávají například ve slavné úvodní větě eseje *O zájmu vladařů a států křesťanstva* (1638), jejímž autorem je hugenotský státník kníže Rohan:

Les princes commandent aux peuples, et l'intérêt commande aux princes.^{k)}

Jak zdůrazňuje Meinecke, kníže Rohan si tuto formulaci dost možná jen vypůjčil od takových dřívějších spisovatelů zabývajících se státnickým uměním, jako byli Boccacini a Bonaventura, kteří zájem nazvali „tyranem tyranů“ a *ragione di stato* „vladařem vladařů“.³⁹ Rohan však zároveň vynakládá značné úsilí na to, aby jasně ukázal, oč mu jde. Nejprve totiž v obecných pojmech vymezuje národní zájmy Španělska, Francie, Itálie, Anglie a ostatních hlavních mocností své doby a teprve potom pokračuje ve druhé části své eseje tím, že obsírně shrnuje některé historické události s cílem ukázat, že

v záležitostech státu není možné nechat se vést neřádnými tužbami, jež nás nezřídka přimějí ujmout se úkolů přesahujících naše síly, ani násilnými vášněmi, jež námi zmítají různými směry od toho okamžiku, kdy se nás zmocní, ...nýbrž naším vlastním zájmem vedeným rozumem samotným, jenž musí být mírou našich skutků.^{l)}

A vskutku, po tomto programovém prohlášení následuje několik příkladů vladařů, kteří přišli do neštěstí kvůli tomu, že místo svého skutečného zájmu následovali své vášně.

Je přitom nemálo ironické, že tato nová doktrína vladařského zájmu začala varovat proti přílišnému ustupování vášním a útočit na ně tak záhy poté, co bylo staré moralizování a trvání na bezpodmínečné platnosti náboženských příkázání zesměšněno jako nerealistické a neúčinné. Tato ironie nezůstala ovšem těm, kdo podobné recepty předepisovali, dlouho skryta a někteří z nich měli dostatečně šťastnou ruku na to, aby nového a zdaleka ne očekávaného spojence přijali do svých služeb.

^{k)} Vladaři poručníkují své lidi a zájmy poručníkují vladaře.

^{l)} Úvod ke druhé části. Stojí za povšimnutí, že rozumu je zde přisouzena poněkud ponižující role pouhého nástroje, který má pomoci určit, kde leží pravý státní zájem.

Jako příklad je zde možno uvést biskupa Butlera, který ukazuje, jak „rozumná sebeláska“ – totiž osobní zájem – stojí na straně morálky *proti* vášním:

...jednotlivé vášně nejsou s prozíravostí, čili s onou rozumnou sebeláskou, jejímž cílem jsou naše světské zájmy, o nic slučitelnější než s principem ctnosti a náboženství; ...takové jednotlivé vášně nás totiž nepokoušejí jednat neprozíravě, co se našich světských zájmů týče, o nic méně než jednat neřestně.⁴⁰

Nová doktrina tudíž vladaře neomezovala o mnoho méně než dříve ta stará. Navíc začalo být brzy jasné, že není ani o mnoho užitečnější: zatímco tradičních standardů ctnostného jednání bylo nesené *dosáhnout*, ukázalo se, že osobní zájem je zrovna tak těžké přesně *určit*. Bez velkých potíží se sice dalo všeobecně prohlásit, že zájmem krále je udržet a ještě zvětšit moc a bohatství jeho království, avšak z této zásady už v konkrétních situacích neplynula žádná „rozhodovací pravidla“.

Dějiny pokusů přesně stanovit taková pravidla jsou klikaté a plné zklamání, jak mistrovsky ukázal Meinecke. Přestože však koncept osobního zájmu ve své původní sféře působnosti (tou byl vladař či stát) nedosáhl takřka ničeho, začal sklízet pozoruhodné úspěchy všude tam, kde byl použit v případě jednotlivců či skupin uvnitř státu. V této situaci se ona směs sobectví a racionality, která začala být v průběhu diskusí o státnickém umění přijímána jako kvintesence osobním zájmem motivovaného jednání, ukázala být kategorií neobyčejně užitečnou a slibnou.

Přesun od *zájmu* vladaře k *zájmům* různých skupin tvořených těmi, jimž se vládne, postupoval v Anglii a ve Francii do jisté míry různými cestami. V jednotném čísle byl koncept *zájmu*, který měl být vodítkem vladařů a státníků a později se z něj vyvinul „národní zájem“, do Anglie importován pravděpodobně z Francie a Itálie na počátku sedmnáctého století.^{m)}

^{m)} Gunn, J. A. W., *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century* (Londýn: Routledge and Kegan Paul, 1969), str. 36 a *passim*. Bohat-

Spis *O zájmu vladařů a států křesťanstva* od knížete Rohana hrál přitom zvlášť důležitou roli – byl velmi brzy přeložen a vyprovokoval množství komentářů. Jedna z jadrných vět knížete Rohana, uvedená hned v prvním odstavci – *l'intérêt seul ne peut jamais manquer* (následující po *Le prince peut se tromper, son Conseil peut être corrompu, mais...*) – je praotcem slavné maximy „zájem nezalže“, která začala být v Anglii sedmnáctého století obecně přijímána.ⁿ⁾

Kníže Rohan ve své eseji zájem stále ještě definoval na základě pojmů dynastické či zahraniční politiky. V polovině sedmnáctého století však probíhající revoluce a občanská válka v Anglii tomuto konceptu nevyhnutelně propůjčily daleko skupinovější a také mnohem více domácí orientaci. O „zájmu Anglie“ se už totiž nemluvalo ve spojitosti s jejími vztahy ke Španělsku či Francii, nýbrž spíše v souvislosti s hlavními protagonisty zápasů, které se vedly na domácí půdě. Podobně se i mnohé diskuse o náboženské toleranci, k nimž po restauraci docházelo, potýkaly se zájmem Anglie spíše ve vztahu k zájmům presbyteriánů, katolíků, quakerů a dalších. Když se politická stabilita ve druhé polovině století znovu upevnila a byla zaručena i určitá míra náboženské snášenlivosti, o zájmech různých skupin a jednotlivců se čím dál tím častěji mluvilo

ství informací o konceptech osobního „zájmu“ a „zájmů“ v Anglii sedmnáctého století obsažených v tomto svazku jsem hojně využíval. Viz. také Gunnův článek „Interest Will Not Lie: A Seventeenth-Century Political Maxim“, který vyšel v *Journal of the History of Ideas*, č. 29 (říjen-prosinec 1968), str. 551–564. Skvělým rozborem příbuzných témat je také kniha *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation, 1500–1700* od Felixe Raaba (Londýn: Routledge and Kegan Paul, 1964), str. 157–158.

ⁿ⁾ Tato maxima byla použita jako titul významného pamfletu od Marchamonta Nedhama, vikáře a velmi pružného a znalého politika, stejně jako velkého obdivovatele Machiavelliho a knížete Rohana, od nichž si ostatně ve svém psaní mnohé vypůjčil. Viz. díla od Gunna a Raaba, která byla uvedena v předchozí poznámce.

v souvislosti s jejich hospodářskými nároky.⁹⁾ Na počátku osmnáctého století se tak setkáváme se Shaftesburym, který definuje zájem jako „touhu po oněch věcech pohodlí, jimiž se o sebe dobře staráme a sebe udržujeme“, a o „držení bohatství“ mluví jako o „té vášni, jež je ctěna jako obzvláště zájemná (*interesting*)“.⁴¹ Podobně také Hume používá výrazů „vášeň osobního zájmu“ a „cit osobního zájmu“ jako synonym označujících „chtivost získat si zboží a vlastnictví“ nebo „lásku k zisku“.⁴² Tomuto terminologickému vývoji také dost možná napomohlo, že se stejným směrem posunoval i význam spojení „veřejný zájem“: stále významnější součástí smyslu tohoto sousloví se totiž stával „blahobyť“.^{p)}

Ve Francii naproti tomu politické okolnosti *le grand siècle* systematickému zkoumání soukromých či skupinových zájmů v jejich vztahu k zájmu veřejnému příliš nepříály. Přesto však kariéra pojmu *intérêt* velice připomíná osudy jeho anglického bratrance *interest*. Idea osobního zájmu, jak byla v politické literatuře rozvíjena od časů Machiavelliho – totiž představa disciplinovaného porozumění tomu, co by měl člověk podniknout, aby rozšířil svou moc, vliv a bohatství – začala být v sedmnáctém století obecně používána a brzy jí využili i velcí moralisté a další autoři té doby ve svých puntičkářských rozbo-rech přirozenosti jednotlivých lidských bytostí. Poněvadž prostředí, kterým se tito spisovatelé obvykle zabývali, byl dvůr

⁹⁾ Raab na konci dlouhé bibliografické poznámky na téma „zájem“ píše: „Došlo k tomu ke konci tohoto období [tedy v posledním desetiletí sedmnáctého století], že pojem ‚zájem‘ získal specificky hospodářský ...význam.“ *The English Face of Machiavelli*, str. 237. Gunn říká obecněji: „Osobní zájem vykonal pouť z poradních sálů vladařů na tržiště velmi rychle.“ *Politics*, str. 42.

^{p)} Gunn, *Politics*, kap. 5 a str. 265. To přitom není nijak neslučitelné s Vinerovým známým důkazem, že moc a blahobyť byly po celé merkantilistické období dvěma rovnocennými cíli zahraniční politiky. Viz. Viner, Jacob, „Power versus Plenty as Objectives of Foreign Policy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries“, *World Politics*, roč. I (1948), přetisknuto v *Revisions of Mercantilism*, Coleman, D. C., ed. (Londýn: Methuen, 1969), str. 61–91.

Ludvíka XIV., zúčastnění měli povětšinou stejný „zájem“ jako panovník: šlo jim nejen o bohatství, nýbrž také, a dost možná především, o moc a o vliv. Osobní zájem byl tudíž často používán s významem poměrně všezahrnujícím. Tak či onak byl dějiny používání tohoto pojmu setkávají – tento význam zřídka zužován tak, aby zahrnoval především usilování o prospěch hmotný a hospodářský. Dá se tak soudit z předmluvy „Rada čtenáři“, kterou La Rouchefoucauld otevírá druhé vydání svých *Maximes* (1666):

Slovem zájem nerozumím vždy jen zájem, jehož předmětem je bohatství (*un intérêt de bien*), nýbrž nejčastěji takový, jenž se soustřeďuje na čest a slávu.⁴³

Varování před chybným porozuměním výrazu „zájem“ je přítom v této velmi stručné předmluvě jediným bodem, na němž opravdu záleží. Není tudíž pochyb, že pro průměrného čtenáře *Maximes* začal tento výraz dostávat omezenější význam hospodářského prospěchu.

Zhruba ve stejné době si této významové evoluce povšiml také Richelieuův tajemník a apologeta Jean de Silhon a odsoudil ji spisem, v němž zdůrazňuje pozitivní roli, kterou zájem hraje při udržování života a společnosti. Uvádí v této souvislosti celou řadu zájmů – „zájem svědomí, zájem cti, zájem zdraví, zájem bohatství a mnohé další zájmy“; nepříznivé konotace, které vzbuzují taková vyjádření, jako je například *un homme intéressé*, poté připisuje tomu, že „jméno zájem, sám nevím, jak k tomu došlo (*je ne sais comment*), zůstalo označením výhradně jen zájmu bohatství (*Intérêt du bien ou des richesses*).“⁴⁴

Opravdu, jak jen by se dal takový významový posun vysvětlit? Možná jej způsobilo spojení osobního zájmu s půjčováním peněz na úrok (anglický výraz *interest* totiž znamená vedle „zájmu“ rovněž „úrok“; pozn. překl.). Tento smysl pojmu *interest* je samozřejmě o několik století starší než význam, o němž nám jde v první řadě. Je také možné, že zvláštní příbuznost

mezi racionální kalkulací v konceptu zájmu implicitně přítomnou a podstatou hospodářských aktivit napomohla tomu, že tyto aktivity nakonec obsah pojmu „zájem“ zcela monopolizovaly. Vrátime-li se navíc do Francie sedmnáctého století, můžeme se dohadovat, že v tehdejší situaci, kdy byla moc naprosto centralizovaná a zdánlivě stabilní, představovaly hospodářské zájmy jedinou ze všech možných oblastí tužeb normálního člověka, v níž se dalo reálně počítat s tím, že by mohlo dojít k nějakým významnějším ziskům či ztrátám.

Adam Smith vyjádřil vlastně tutéž myšlenku formou obecného tvrzení, když se zabýval převažující lidskou motivací, totiž „touhou zlepšit své postavení“:

Rozhojnění jmění je prostředkem, kterého se většina lidí chápe a jímž si přeje zlepšit své postavení. Je to prostředek ze všech nejsprostší a nejsamozřejmější...⁴⁵

Jakmile však počínající hospodářský rozvoj učinil „rozhojnění jmění“ otevřenou možností pro stále rostoucí okruh lidí, jakékoli další vysvětlování, jak k tomu došlo, že byl význam pojmu „zájem“ takto zúžen, se podle všeho stává zbytečným.⁴⁶ Alespoň tolik je teď tedy jasné: když začaly být osobní zájmy stavěny do protikladu s lidskými vášněmi, mohla jejich

⁴⁵ Pojem „korupce“ prošel obdobným sémantickým vývojem. Ve spisech Machiavelliho, který tento výraz přejal od Polybia, znamenalo *corruzione* zhoršování kvality vládnutí bez ohledu na to, z jakého důvodu k němu docházelo. V Anglii osmnáctého století byl tento pojem ještě stále užíván ve stejně všezahrnujícím smyslu, přestože ve stejné době začal být ztotožňován také s úplatkářstvím. Nakonec to dopadlo tak, že peněžní část významu potlačila část nepeněžní téměř beze zbytku. Stejně to skončilo i s termínem *fortune* (jmění; pozn. překl.), který Adam Smith ve výše uvedené pasáži používá ve striktně peněžním smyslu a v protikladu k daleko širšímu významu, jenž má *fortuna* u Machiavelliho. Viz. Pocock, J. G. A., „Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century“, *William and Mary Quarterly* č. 22 (říjen 1965), str. 568–571. Rovněž *The Machiavellian Moment* (Princeton, N.J.: Princeton University Press), str. 405.

opozice nabývat velmi odlišných významů v závislosti na tom, zda v ní byl pojem „zájem“ chápán v jeho širším, anebo zúženém smyslu. Maxima jako třeba „zájem nezalže“ byla původně apelem k tomu, aby se člověk snažil *všechny* své touhy naplnovat řádným a racionálním způsobem. Byla to jednoduše výzva, aby se prozíravost a prvek odhadu účinnosti uplatnily v běžném lidském chování – která vašeň měla přitom zrovna hlavní motivační úlohu, na tom příliš nezáleželo. Avšak v důsledku právě popsaného sémantického posunu „zájmů“ mohl teď protiklad mezi zájmy a vášněmi obsahovat také jinou, diametrálně odlišnou a ve světle tradičních hodnot šokující myšlenku. Jejím základem byla představa, že *jednu skupinu vášni, jež byly až do té doby známy jako hrabivost, lakota či ziskuchtivost, bylo možné výhodně použít tak, že budou postaveny proti vášním jiného druhu, mezi něž náleží třeba ctižádost, mocichtivost či sexuální náruživost, aby jim nasadily uzdu.*

V tomto okamžiku jsme tedy dosáhli onoho průsečíku, kde se doktrína osobního zájmu setkává s již dříve popsaným myšlenkovým vývojem, na jehož konci stojí idea vzájemně se vztahujících vášní. Oba dva myšlenkové proudy mají sice svůj prvopočátek u Machiavelliho, ovšem jejich konečný důsledek – povýšení hrabivosti do postavení privilegované vášně pověřené úkolem krotit ostatní vášně a zásadním způsobem tak přispívat ke kvalitě státnického umění – by Machiavelliho nepochybně velmi překvapil a nejspíš i dost rozzlobil. Velmi známý dopis adresovaný příteli Francescovi Vettorimu nenechává totiž nikoho na pochybách, že hospodářství a politika patří podle Machiavelliho názoru do dvou přísně oddělených sfér:

Štěstěna rozhodla – neboť neumím rozvažovat ani o umění hedvábí, ani o umění vlny, ani o zisku nebo o ztrátách – že se pro mne hodí, abych rozvažoval o státu.⁴⁶

Co platí pro Machiavelliho, zůstává pravdou i v případě mnoha dalších autorů, kteří ukovali důležité články právě popsaného řetězu uvažování. Všeobecně vzato, příběh, jenž jsme do této chvíle vylíčili, ilustruje dobře skutečnost, že důsledky

lidského uvažování (a rovněž podoby, kterou mu propůjčuje jazyk) bývají právě tak nezamýšlené jako následky lidských činů. V množství traktátů o lidských vášních, které se objevily v sedmáctém století, nikde nenalezneme ani ten nejmenší náznak nějaké změny v hodnocení hrabivosti jakožto „nejšpinavější z nich ze všech“ či v uznávání jejího postavení nejsmrtelejšího smrtelného hříchu, jež jí bylo vykázáno na konci středověku.⁴⁷ Jakmile však dostalo vydělávání peněz nálepku „osobních zájmů“ a v tomto přestrojení se začalo znovu účastnit zápasu s ostatními vášněmi, náhle se mu dostalo bouřlivých ovací, a dokonce bylo pověřeno úkolem držet v šachu vášně, které byly po dlouhou dobu považovány za daleko méně odsouzené. Abychom však tento převrat náležitě objasnili, nestačilo prostě jen upozornit na to, že nové a ve srovnání s jinými poměrně neutrální a bezbarvé označení umožnilo odstranit či alespoň znejasnit stigma, které na starých pojmenováních lpělo. Daleko obsažnějším vysvětlením je, že jsme ukázali, jak pojem „zájmy“ ve skutečnosti měl – a tudíž mohl vydělávání peněz propůjčit – *pozitivní a léčebné* konotace, které pocházely z jeho teprve nedávného spojení s ideou osvětenějšího způsobu, jak spravovat lidské záležitosti, a to jak soukromé, tak i veřejné.

Zájem jako nové paradigma

Pokud je mi známo, představa protikladu mezi zájmy a vášněmi se poprvé objevila v již zmíněném Rohanově spisu, jenž se zabývá výhradně vládci a státníky. V následujících desetiletích však byla tato dichotomie rozebírána mnoha anglickými a francouzskými autory, kteří ji aplikovali na lidské chování všeobecně.

Tyto rozborů byly přitom spojeny s jevem, který je v intelektuálních dějinách celkem běžný: jakmile se idea osobního zájmu objevila, stala se nejen skutečnou módou, ale navíc i paradigmatem (à la Kuhn), takže větší část lidské činnosti začala být z ničeho nic vysvětlována osobním zájmem, což v někte-

rých případech vedlo až k tautologickým závěrům. La Rochefoucauld v osobním zájmu rozpustil vášně i téměř všechny ctnosti a v Anglii si podobně redukcionistický cíl vytyčil Hobbes. Původní maxima „zájem nezalže“ měla normativní smysl, podle něhož je potřeba zájem pečlivě uvážit a pak jednat v souladu s ním, a nikoli tak, jak by mohla radit jiná myslitelná vodítka. V souladu s vývojovými trendy doby se však tato maxima na konci století proměnila v pozitivní přísloví „zájem vládne světu“.⁴⁸ Zaslepení zájmem jakožto klíčem k porozumění lidským činům se pak přeneslo i do osmnáctého století, kdy Helvétius navzdory tomu, jak sám vynášel vášně, prohlásil:

Jako je fyzický vesmír řízen zákony pohybu, tak je i vesmír morální řízen zákony zájmu.⁴⁹

Často se ovšem stává, že koncepty, které se tak zčistajasna ocitnou uprostřed jeviště a v záři reflektorů – třeba třída, elity či hospodářský rozvoj, máme-li uvést jen některé příklady z nedávné doby – připadají všem natolik samozřejmé, že se nikdo neobtěžuje přesně je definovat. S osobním zájmem to bylo stejné. Nikdo se také nenamáhal vysvětlit, jaké místo zaujímá osobní zájem ve vztahu ke dvěma kategoriím, které rozborů lidské motivace ovládaly už od časů Platónových, totiž k vášním na jedné a k rozumu na druhé straně. Avšak právě na pozadí tohoto tradičního protikladu můžeme porozumět podstatě objevu třetí kategorie, k němuž v pozdním šestnáctém a raném sedmáctém století došlo. Jakmile začala být vášně považována za destruktivní a rozum za neúčinný, znamenalo vlastně stavět se k lidskému rodu velmi skepticky, zastával-li někdo názor, podle něhož se lidské činy dají vyčerpávajícím způsobem popsat tím, že je připíšeme jednomu či druhému. Proto byl rozšířen příslib naděje spočívající v tom, že se mezi dvě tradiční kategorie lidské motivace vklíní osobní zájem. Tvrdilo se, že osobní zájem se ve skutečnosti podílí na tom lepším z podstaty obou, neboť je vášni sebelásky povýšenou a ovládanou rozumem, a zároveň rozumem, kterému tato vášně poskytuje vedení a propůjčuje moc. Výsledná hybridní motiva-

ce lidských činů byla považována za očištěnou od destruktivnosti vášně i od neúčinnosti rozumu. Není tudíž divu, že doktrína osobního zájmu byla přijata jako pravé evangelium spásy. Jednotlivé důvody, proč byla její přitažlivost tak veliká, budeme navíc podrobně rozebírat v příštím oddíle.⁴⁹

Ne každý byl samozřejmě přesvědčen, že všechny problémy jsou teď už jednou provždy vyřešeny. Především tu byli tací, kdo lichotkám nové doktríny nepodlehli a otevřeně ji odmítli. Například Bossuet, nadšený obdivovatel sv. Augustina, zastával názor, že mezi vášní a zájmem si zkrátka nelze vybrat. Podle něj „zájem i vášně kazí člověka“ a Bossuet proto před pokoušením královského dvora varuje jako před „říší zájmu“ i „divadlem vášní“.⁵⁰

Avšak takto negativní přístup byl výjimkou. Kritici nové doktríny většinou spíše jen pochybovali, že by osobní zájem ve smyslu rozumné a rozvážné „sebelásky“ byl s to postavit se vášním skutečně na odpor. Tento názor zastával například Spinoza:

Všichni lidé nepochybně hledají svůj prospěch, avšak zřídka tak, jak zdravý rozum velí; ve většině případů je jejich jediným průvodcem žádost a jejich touhy a soudy stran toho, co je prospěšné, jsou v zajetí jejich vášní, jež neberou ohled ani na budoucnost, ani na cokoli jiného.⁵¹

Jinde se můžeme setkat s tím, že výsadní postavení osobního zájmu bylo zpochybňováno nikoli snad s poukazem na příliš mocný vliv vášní, nýbrž jednoduše kvůli neschopnosti lidí

⁴⁹ Louis Hartz zastává proto nehistorické stanovisko, mluví-li o „liberální bezútěšnosti stran člověka, který má údajně fungovat sám o sobě na základě svého vlastního osobního zájmu“ a staví-li tento pesimistický názor na lidskou přirozenost do protikladu s „feudální bezútěšností stran člověka, který se má údajně hodit jen k tomu, aby byl ovládán zvenčí“. *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace and World, 1955), str. 80. Idea člověka, kterého ovládá jeho osobní zájem, nebyla původně vůbec považována za bezútěšnou.

uvědomit si, co je skutečně v jejich zájmu. Avšak z toho znovu jen vyplývalo, že kdyby si všichni uvědomovali své zájmy a usilovali o jejich naplnění, byl by takový stav věcí vpravdě záviděníhodný. Markýz z Halifaxu v tomto smyslu ironicky poznamenává:

Je-li třeba domnívati se o lidech, že vždy následují svůj skutečný zájem, pak bezpochyby jde o nové stvoření lidstva Bohem všemohoucím; muselo se tak stát z nějaké nové hlíny, vždyť z té staré zatím ještě nikdy žádné takové neomylné stvoření nepovstalo.⁵²

Ve Francii sice kardinál de Retz složil nové doktríně poklonu, avšak s hlubokým porozuměním psychologii člověka zároveň varoval, aby nikdo nepočítal s tím, že vášně jsou teď již definitivně ze hry:

Nejsprávnějším pravidlem pro přesné hodnocení úmyslů lidí je zkoumat jejich osobní zájmy, jež jsou nejčastější pohnutkou jejich činů. Avšak skutečně prozíravý politik neodmítá naprosto domněnky, k nimž se dá dospět z lidských vášní, neboť vášně občas vstupují otevřeně i do těch pohnutek, jež stojí za nejdůležitějšími záležitostmi státními, a téměř vždy je dokážou nepozorovaně ovlivnit.⁵³

⁵² Kardinál de Retz, *Mémoires* (Paříž: Pléiade, NRF, 1956), str. 1008–1009. Na jiném místě píše Retz v podobném tónu: „V našich časech ...bývá zapotřebí sjednotit lidské sklony s lidskými vášněmi a využít této směsi k tomu, abychom mohli učinit odhad pravděpodobného lidského jednání.“ Tamtéž, str. 984. O století později vyjádřil pozoruhodně blízký názor Alexander Hamilton, další praktický (a zároveň i přemýšlivý) politik: „Přestože národy jsou ve většině případů ovládány tím, co považují za svůj zájem, musí být nedostatečně znalý lidské přirozenosti každý, kdo...by nevěděl, že [přátelská a nepřátelská] rozpoložení mohou nepostřehnutelně utvářet či zavádět názor na to, co tímto zájmem je.“ Citát v Stourzh, Gerald, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970), str. 92.

Zdá se, že Retz zde podobně jako Spinoza a Halifax zastává stanovisko, že vměšování vášní činí svět méně uspořádaným, než jakým by mohl být, kdyby mu vládl výhradně jen osobní zájem. O několik desetiletí později s Retzem v otázce, jaký význam je třeba připsat zájmům a vášním jakožto určujícím činitelům lidského jednání, zhruba souhlasil La Bruyère. Zároveň však výslovně upozornil na existenci nového *ménage à trois*:

Nic není vášni snazší než porazit rozum: jejím velikým vítězstvím však je, získá-li převahu i nad osobním zájmem.⁵³

Stojí zde za povšimnutí, že La Bruyère zaujímá postoj nezájmového pozorovatele: na rozdíl od předtím uvedených názorů totiž nevyjadřuje žádné obavy z toho, že vášně nad zájmy čas od času převládnu.

V osmnáctém století byl ovšem názor, že se osobní zájem těší svrchovanému postavení, podroben ještě daleko silnější kritice. Uvádíme v této souvislosti dvě typická prohlášení, z nichž první pochází od Shaftesburyho a autorem druhého je biskup Butler:

Slyšeli jste to... jako obvyklé přísloví, že *osobní zájem vládne světu*. Avšak jsem přesvědčen, že každý, kdo se skutečně zahledí do záležitostí světa, objeví, že *vášeň, dobromyslnost, vrtoch, horlivost, stranictví* a tisíce dalších pramenů, jež osobnímu zájmu odporují, hrají v pohybech tohoto ústrojí významnou úlohu.⁵⁴

Denně jsme svědky toho, jak je [rozumná sebeláska] přemáhána, a to nejen bouřlivějšími vášněmi, nýbrž i zvědavostí, studem, zálibou v napodobování, ba dokonce i lhovostí, a to zvláště tehdy, je-li osobní zájem, totiž zájem časný, jenž je cílem takové sebelásky, vzdálen. Tak velmi se prostopášní lidé mýlí, když prohlašují, že jsou cele ovládáni svými osobními zájmy a sebeláskou.⁵⁵

Nový důraz zcela jasně patrný z těchto dvou úryvků je třeba interpretovat ve světle významné změny, která ve vztahu k váš-

ním nastala od sedmnáctého do osmnáctého století. Vášně byly původně pokládány za veskrze špatné a destruktivní, jak je doloženo například následující větou, pocházející z jednoho francouzského katechismu: „Království francouzské není žádnou tyranií, kde by bylo jednání panovníkovo řízeno výhradně jen jeho vášněmi.“⁵⁶ Avšak ke konci sedmnáctého století a ve větší míře pak ve století osmnáctém začaly být vášně postupně rehabilitovány jako podstata života vůbec a potenciálně tvůrčí síla. V dřívějším období bylo tvrzení, že jednání člověka je utvářeno výhradně jeho osobními zájmy, kritizováno především na základě přesvědčení, že vášně je stále ještě třeba brát do úvahy. Tato kritika vlastně naznačovala, že svět je ve skutečnosti *horším* místem, než by z kritizovaného tvrzení vyplývalo. Když však byly vášně v osmnáctém století postupně rehabilitovány, důsledkem téže kritiky začalo být, že svět, v němž jsou vášně aktivní a v některých případech převažují, je naopak *lepší* místem, než by byl v případě, že by se všechno tančilo jen kolem osobního zájmu. Staví-li Shaftesbury a Butler vašeň do protikladu s takovými neškodnými, a dokonce i užitečnými city, jako je třeba dobromyslnost či zvědavost, podobná interpretace se očividně nabízí. Jejím kořenem je přitom osvícenské odmítnutí tragického a pesimistického názoru na člověka a na společnost, jenž byl pro sedmnácté století tak příznačný. Nový přístup, který na vášně pohlíží jako na cosi, co svět řízený výhradně osobním zájmem *zlepšuje*, je ve své plnosti nejlépe vyjádřen Humem:

...důvody státní, jež mají být jediným, co ovlivňuje rady panovníků, nejsou vždy těmi pohnutkami, jež zde nabývají vrchu; ...jemnější zřetele jako vděčnost, čest, přátelství či šlechtnost jsou nezřídka s to, mezi vladaři stejně jako mezi osobami soukromými, tyto sobecké ohledy vyvážit.⁵⁷

Je přirozené, že jakmile se význam pojmu osobní zájem zúžil tak, že značil jen materiální prospěch, myšlenka, že „zájem vládne světu“ musela ztratit velkou část své dřívější přitažlivosti. Ve skutečnosti se tato věta stala dokonce i nářkem či

odsouzením cynismu, to když jedna z postav Schillerovy hry *Wallenstein's Tod* vykřikne:

Denn nur vom Nutzen wird die Welt regiert.⁵⁷

Není přitom pochyb, že zde máme co do činění s překladem přísloví ze sedmnáctého století, a Schiller ho nejspíš do hry, jež se tímto obdobím zabývala, vnesl zcela záměrně. Jediným problémem tu je, že význam, který básník těmto slovům propůjčil – naprosto v souladu s ideologickými proudy osmnáctého století – se diametrálně rozchází s oním smyslem, jež úsloví mělo v době Valdštejnově.

Výhody světa řízeného osobním zájmem: předvídatelnost a neměnnost

Názor, podle něhož je možné považovat osobní zájem za převládající motivaci lidského jednání, způsobil mezi intelektuály značné vzrušení. Zdálo se totiž, že byl konečně nalezen realistický základ, na němž se dá vystavět životaschopný společenský řád. Svět ovládaný osobním zájmem však nepředstavoval jen možnost, jak obejít příliš náročné modelové státy, které „nikdo nikdy neviděl a o jejichž existenci nikdo nikdy neslyšel“. Mnozí si uvědomovali, že takový svět skýtá několik podstatných výhod.

Prvním a nejobecnějším z aktiv tohoto světa byla *předvídatelnost*. Už Machiavelli ukázal, že některá významná obecně platná tvrzení o věcech politiky se dají vyvodit z předpokladu, že existuje jednotná lidská přirozenost.⁵⁸ Jeho diagnóza se však ukázala být příliš pesimistickou, než aby mohla být obecně přijímána – stačí si nalistovat přece jen poněkud extrémní vyjádření ze sedmnácté kapitoly jeho *Vladaře*, podle něhož jsou lidé

⁵⁷ Jednání I, scéna 6, řádek 37. „Neboť svět není řízen ničím než zájmem.“ Změně významu přísloví zde významným způsobem napomáhá vložení slova „nur“ – „jen“ nebo „ničím než“.

„nevděční, užvanění, falešní, pokrytečtí, zbabělí a hrabiví“. Představa, že se lidé vždy a za všech okolností nechávají vést svými osobními zájmy, byla ovšem daleko přijatelnější a potakový dojem dal rozptýlit uklidňujícím pomyšlením na to, jak se svět touto cestou stává daleko předvídatelnějším. Pamflet „Zájem nezalže“ tento bod zdůrazňuje:

Můžeš-li vytušit, z čeho sestává něčí zájem v nějaké právě probíhající hře, pak můžeš bezpochyby zvědět (je-li ten člověk prozíravý), kde se ho asi můžeš nadít a jak posuzovat jeho úmysly.⁵⁹

Podobné ideje se dají nalézt i v postrestaurační literatuře obhajující náboženskou snášenlivost. Jeden takový traktát říká:

...domnívat se, že zástupy lidu budou jednat proti svým vlastním zájmům, znamená odstranit z lidských záležitostí veškerá pojištění.⁶⁰

Sir James Steuart později uvažoval úplně stejně, když prohlásil, že jedná-li lidský jednatel v souladu se svým osobním zájmem, je třeba dát tomu přednost nejen před takovým chováním, které ovládají vášně, nýbrž i před jednáním ctnostným a zvláště pak před tím, aby se „ti, jimž se vládne,“ zabývali zájmem veřejným:

Kdyby se každého dne děly zázraky, zákony přírody by už nebyly žádnými zákony. Kdyby každý jednal jen za veřejnost a sebe zanedbával, státník by nevěděl, co dělat...

...kdyby se lid zcela přestal zabírat svými zájmy, nebylo by mu vůbec možné vládnout. Každý by pak mohl zvažovat zájem své země v jiném světle a mnozí by přiložili ruku k dílu jejího zničení tím, že by se pokoušeli hájit, co je pro ni výhodné.⁶¹

Na jedné straně tedy platí, že jedná-li člověk ve svém vlastním zájmu, přinese to jemu samému prospěch. To plyne už z definice, vždyt' „zájem nezalže a nezklame“⁶² – takový je

hlavní smysl tohoto přísloví. Na straně druhé však tím, že bude jednat ve shodě se svým osobním zájmem, prospěje i druhým, neboť vše, co bude podnikat, se následkem toho stane průhledným a předvídatelným, skoro jakoby on sám byl člověkem skrz-naskrz ctnostným. Touto cestou vyplynula z předpokládaného působení osobního zájmu v *politice* možnost oboustranného zisku a stalo se tak podstatně dříve, než se to na půdě ekonomické vědy stalo věcí doktriny.

Proti této představě bylo pochopitelně vzneseno několik vážných výhrad. První z nich byla docela moderní námitka zformulovaná už v této době, podle níž je nepředvídatelnost totéž co moc. Samuel Butler, který byl přitom v zásadě stoupencem doktriny osobního zájmu, se třeba domníval, že pošeltilí a neschopní lidé ve vládě

mají nad těmi, kdo jsou moudřejší, jednu výhodu, a to nikoli malého významu: nikdo totiž nedokáže dopředu odhadnout ani si představit, jakým směrem se vydají v jakékoli záležitosti, která je nastolena. Přitom není nesnadné předpovědět podle zájmů moudřejších lidí, co je jejich rozum nejspíš přiměje podniknout.⁶³

Další a významnější námitka proti možnosti oboustranného zisku, který by vznikl v situaci, kdy všechny strany vytrvale sledují své zájmy, vyplynula ze skutečnosti, že v mezinárodní *politice* bývají zájmy hlavních zúčastněných stran často v zásadním rozporu. Situaci, kdy jsou zájmy jedné mocnosti zrcadlově obráceným odrazem zájmů jejího hlavního protivníka, ukázala na příkladu Francie a Španělska už zmíněná esej knížete Rohana tak podrobně, že se to skoro až nedá číst. Dokonce i za těchto podmínek se však předpokládalo, že obě strany mohou alespoň něco získat tím, že budou dodržovat určitá pravidla hry a vyloučí jakoukoli možnost „vášnivého“ jednání – to vyplývalo z důrazu na racionální sledování vlastního zájmu.

Pravděpodobnost všeobecného zisku se poněkud zvýšila, jakmile byla tato doktrina uplatněna v případě *politiky domácí*. Podobně jako samotný pojem „zájem“ byla i teze o *rovnováze* zájmů v Anglii přenesena ze svého původního kontextu, jímž bylo stát-

nické umění – na této půdě posléze její vývoj dospěl až ke konceptu „mocenské rovnováhy“ –, na domácí, konflikty zmítanou politickou scénou. Po restauraci a v průběhu debat o náboženské toleranci se totiž hojně diskutovalo také o výhodách, které by veřejnému zájmu mohly vyplynout ze skutečnosti, že ve společnosti existují různé zájmy a mezi nimi panují jistá napětí.⁶⁴

Výhody, které z předvídatelnosti lidského jednání založeného na osobním zájmu údajně plynuly, se však zdály být největší tehdy, byl-li tento koncept používán ve spojení s hospodářskou činností jednotlivců. Když pro nic jiného, tak tedy alespoň v důsledku vysokého počtu účastníků nemohl být tržní protiklad jejich zájmů zdaleka tak naprostý, tak nápadný, ani tak hrozivý jako v případě dvou sousedících států nebo několika soupeřících politických či náboženských skupin uvnitř států. Vedlejším produktem toho, že se jednotlivci chovají předvídatelně v souladu s tím, co jim jejich hospodářské zájmy předepisují, nebyla tedy žádná nejistá *rovnováha*, nýbrž silná *síť* vztahů vzájemné závislosti. Tak se rovněž dalo předpokládat, že růst domácího obchodu postupně povede ke vzniku soudržnějších státních společenství, zatímco obchod zahraniční podobně napomůže odvrácení válek mezi nimi.

Teď by se snad hodilo udělat malou odbočku a podívat se stručně na historiografii ekonomických doktrin. Rozbory merkantilistické teorie rozšířily představu, podle níž ekonomické myšlení před Humem a Adamem Smithem chápalo obchod striktně jen jako hru s nulovým výsledným součtem. Zisk, který nashromáždí země, jejíž vývoz převažuje nad dovozem, měl údajně přesně odpovídat ztrátě, kterou utrpí země v opačném postavení. Avšak každý, kdo začne důkladně zkoumat celou šíři úvah nad obchodem a obchodní výměnou, které se ve spisech ze sedmnáctého a osmnáctého století objevují, a nesoustředí se jen na diskuse o obchodní rovnováze, nevyhnutelně dojde k jinému závěru. Očekávalo se totiž, že rozvoj obchodu bude mít *všeobecně* příznivé následky, přičemž mnohé z nich byly politické, sociální, a dokonce i morální povahy, spíše než jen čistě ekonomické. Na několik takových očekávaných důsledků obchodu se blíže podíváme v následujících částech této eseje.

Nezákladnější podobou předvídatelnosti je neměnnost, a právě tato vlastnost byla tím dost možná nejdůležitějším důvodem, proč byl svět ovládaný osobním zájmem všude tak nadšeně vítán. Nestálá a proměnlivá povaha téměř každého lidského jednání, jež je motivována za jednu z jeho nejpochybnějších a nejnebezpečnějších stránek. Vášně byly „rozmanité“ (Hobbes), vrtošivé, vždy se brzy vyčerpaly a pak znenadání propukaly nanovo. Podle Spinozy se

lidé mohou lišit jeden od druhého do té míry, nakolik jsou zmítáni ... vášněmi, a do té míry, nakolik je vášněmi zmítán jeden a tentýž člověk, je proměnlivý a nestálý.⁶⁵

Poté, co Machiavelliho a Hobbesův krajní pesimismus stran lidské přirozenosti (a rovněž „přirozeného stavu“, který byl jejím důsledkem) ustoupil umírněnějším názorům druhé poloviny sedmnáctého století, byla proměnlivost ve skutečnosti zdůrazňována jako ústřední potíže bránící ustavení stabilního společenského řádu. V osmnáctém století se jedna z hlavních teorií společenské smlouvy, jejímž autorem byl Pufendorf, sice stále ještě po hobbesovsku odvolává na člověku vlastní „neuhastitelnou touhu ctižádosti“, avšak potřeba smlouvy už podle Pufendorfa plyne v první řadě z lidské nestálosti a nedůvěryhodnosti, tedy ze skutečnosti, „že typickým vztahem jednoho člověka k druhému je vztah „nestálého přítele““.⁶⁶

Tuto doktrínu přijal v zásadě za svou i Locke, který Pufendorfovův vliv na své vlastní politické myšlení otevřeně přiznával.⁶⁷ Locke si ovšem představoval přirozený stav takového druhu, že nedá-li se označit přímo za „idylický“, jak to učinili někteří Lockovi kritici, přinejmenším je pozoruhodně nepřiměřeným. Lidé v něm už totiž žijí soukromým vlastnictvím, dědičtí, obchodem, a dokonce i penězi. Avšak právě v důsledku takto „pokročilého“ charakteru Lockova přirozeného stavu vyvstává potřeba důkladně ho upevnit smlouvou, která by zajišťovala trvalost jeho vymožeností. Lockovská smlouva tak má odstranit „nepohodlí, jimž jsou [lidé v přirozeném stavu] vysta-

veni v důsledku nepravdělného a nejistého užívání moci, kterou má každý člověk a jež spočívá v trestání přestupků ostatních...“⁶⁸ Na jiném místě Locke podobně říká, že „svoboda lidí podřízených vládě“ znamená, že „nebudou podrobeni nestálé, nejisté a neznámé libovůli jiného člověka“.⁶⁹ Nejistota všeobecně a nestálost lidská zvláště se tak stávají hlavním nepřitelem, proti němuž je třeba obrátit všechny síly. Přestože se Locke neuchyluje výslovně k osobnímu zájmu, aby tuto nestálost omezil, je zde očividně patrná příbuznost mezi politickým společenstvím (*commonwealth*), které se snaží zkonstruovat, a v sedmnáctém století tak rozšířenými představami světa řízeného osobním zájmem. Očekává se totiž, či alespoň předpokládá, že lidé sledující své zájmy budou jednat vytrvale, prostomyslně a metodicky, tedy v naprostém protikladu k obvyklému obrazu chování lidí zmítaných a zaslepených svými vášněmi.

Tato stránka věci nám rovněž napomůže porozumět ztotožnění zájmu v jeho původním širokém významu s jednou konkrétní lidskou vášní, totiž s láskou k penězům. Právě k tomu totiž nakonec došlo. Vlastnostmi, o nichž se soudilo, že k této vášni patří a odlišují ji od ostatních, byly totiž stálost, zarputilost a neměnnost ze dne na den a od jednoho člověka ke druhému. Hume v jedné ze svých esejí mluví o hrabivosti – aniž se přitom namáhá určit, čím se hrabivost odlišuje od „zájmu“ – jako o „tvrdošíjně vášni“⁷⁰ a v jiném textu tuto myšlenku dále rozvádí:

Hrabivost či touha po zisku je všeobecnou vášní, jež je činna po všechen čas, na všech místech a ve všech lidech.⁷¹

Ve svém *Pojednání o lidské přirozenosti* staví Hume „lásku k zisku“, kterou popisuje jako „ustavičnou“ a „všeobecnou“, výslovně do protikladu s ostatními vášněmi, jako je například závist či pomstychtivost, jež „jsou činné pouze po určitý čas

⁶⁵ *Essays Moral, Political and Literary*, ed. Green, T. H. a Grose, T. H. (Londýn: Longmans, 1898), sv. I, str. 176. Srovnej tuto pasáž s Humovým popisem lásky v další esejí: „Láska je nepokojnou a netrpělivou vášní plnou vrtochů a kolísání: vypuká v okamžiku, z rysu tváře, ze závanu vzduchu, z ničeho a náhle opět stejným způsobem vyhasíná“ (str. 238).

a bývají zaměřeny proti jednotlivým osobám“.⁷⁰ Další podobné srovnání a zhodnocení hrabivosti podává Samuel Johnson v knize *Rasselas, princ z Abyssinie* (*Rasselas, Prince of Abyssinia*), když jedna dvorní dáma o svém zajetí u dvora říká:

Má situace přestala být tak hroživou v okamžiku, kdy jsem si uvědomila, že Arab vládne zemi jen proto, aby si vydobyl bohatství. Hrabivost je jednotnou a povolnou vášní, kdežto jiná rozrušení mysli bývají v různě ustavených myslích různá. Co konejší pýchu jedné, pýchu druhé uráží, avšak k přízni chamtivce je cesta vždy otevřena: přines mu peníze a nic ti nebude odepřeno.⁷¹

Pozoruhodné neměnnosti a vytrvalosti vášně pro hromadění peněz si povšiml rovněž Montesquieu:

Jeden obchod vede k dalšímu: malý ke střednímu, střední k velkému a osoba, která usilovala vydělat si trochu peněz, sama sebe uvádí do situace, v níž usiluje zrovna tak vydělat si jich hromadu.⁷²

Zde se Montesquieu podle všeho podivuje nad tím, že peníze tvoří výjimku z pravidla, které moderní ekonomové znají jako zákon klesajícího mezního užitku (*the law of decreasing marginal utility*). Asi o sto padesát let později pronesl německý sociolog Georg Simmel na totéž téma poznámku, kterou mnohé objasnil. Naplnění nějaké lidské touhy za normálních okolností znamená bezprostřední poznání všech rozmanitých stránek předmětu této touhy, říká Simmel. Toto poznání pak bývá příčinou obecně známého nesouladu mezi touhou a jejím naplněním, který na sebe ve většině případů bere podobu zklamání. Touha po jakémkoli daném finančním obnosu je však ve

⁷⁰ *A Treatise of Human Nature*, kniha III, část II, oddíl II. K tomuto srovnání a zhodnocení Hume přistupuje v kontextu vysvětlování existence občanské společnosti. Přitom jsou zde síla a všeobecnost touhy po zisku předloženy nejprve jako hrozba společnosti. Teprve potom Hume ukazuje, jak lze tuto hrozbu odvrátit „nejmenší úvahou, neboť je zřejmé, že tato vášně je daleko lépe uspokojena svým omezením...“ Viz. výše, str. 29.

chvíli, kdy je naplněna, před tímto zklamáním jedinečně imunní za předpokladu, že tyto peníze nejsou utraceny za zboží, nýbrž tím, že jsou hromaděny, stávají se cílem samy o sobě. Tehdy se totiž peníze „jako věc naprosto zbavená jakékoli kvality nemohou stát důvodem překvapení či zklamání, jak je tomu u každého jiného předmětu bez ohledu na to, jak ničemný může být“.⁷³ Simmelovo psychologické vysvětlení by se nejspíš zamlouvalo Humovi, Montesquieuovi i doktoru Johnsonovi, kteří si všichni lámali hlavu, proč je láska k penězům tak stálá – u vášně je to vlastnost značně neobvyklá.

Nenasytnost *auri sacra fames* byla nezřídka považována za vůbec nejnebezpečnější a nejvíce odsouzeníhodnou stránku této vášně. V důsledku toho, že po Hobbesovi se myšlení zabývalo především problémem lidské nestálosti, došlo ke zvláštní proměně a právě tato nenasytnost se stala ctností, protože z ní vyplývala neměnnost. Nicméně, pokud měla být tato radikální proměna hodnocení přesvědčivá a pokud měla mít za důsledek dočasné pozastavení hluboce zakořeněných způsobů uvažování a posuzování, bylo nutné propůjčit „tvrdošijné“ touze po zisku ještě jednu vlastnost: neškodnost.

Vydělávání peněz a obchod jako činnosti nevinné a *doux*

Postřeh týkající se charakteristické vytrvalosti „citu osobního zájmu“ (Hume) vyvolá v moderním čtenáři nejspíš určité obavy. Dnes totiž každému okamžitě vyvstane na mysli možnost, že by tak mocné puzení mohlo vše ostatní smést z cesty. Tato reakce také našla o století později své snad vůbec nejsilnější a nejslavnější vyjádření v *Komunistickém manifestu*. Není přitom pochyb, že první varovná volání se začala ozývat už v Anglii na počátku osmnáctého století. Tehdy bankovní krize z roku 1710 a jihomořský krach o deset let později, jakož i rozšíření politické korupce ve Walpoleově éře, podnítily vážné obavy, že starý řád věcí je podrýván penězi. Bolingbroke, Walpoleův to-ryovský soupeř, na spekulanty s akcemi a na mocnou *nou-*

veaux riches své doby sám několikrát zaútočil. Ve svých novinách *The Craftsman* nakonec odsoudil i postavení, které peníze zaujímaly jakožto „svazek trvalejší nežli čest, přátelství, příbuzenství, pokrevnost či jednota citů“.^{w)} Avšak takovým náladám bylo souzeno získat si určitý ideologický význam teprve hluboko ve druhé polovině století, a to hlavně mezi skotskými autory, zvláště u Adama Fergusona, a ve Francii u Mablyho a Morellyho. Po větší část století bylo jak ve Francii, tak i v Anglii převládající hodnocení „lásky k zisku“ pozitivní, i když snad poněkud pohrdlivé, jak je vidět i z výše uvedeného úryvku z *Rasselas* („...Arab vládne zemi jen proto, aby si vydobyl bohatství“). Doktor Johnson je mimo jiné autorem slavné a v našem kontextu zvláště pozoruhodné poznámky, jež s tímto postojem přimmo souvisí:

Je jen málo způsobů, jak se dá člověk zaměstnat nevinněji, než je získávání peněz.⁷⁴

Tento epigram vyjadřuje ještě další ohled, v němž bylo jednání motivované osobním zájmem obecně a vydělávání peněz zvláště považováno za nadřazené normálnímu, vášněmi ovládanému chování. Vášně jsou totiž divoké a nebezpečné, zatímco zabývá-li se někdo jen svými hmotnými zájmy, je to „nevinné“;

^{w)} Cit. v Kramnick, Isaac, *Bolingbroke and his Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968); str. 73. Viz. kapitola III všeobecně, kde je Bolingbroke prezentován jako raně „populistický“ politik. Kramnick však v tomto svém portrétu dost možná trochu nadsazuje – na konci kapitoly III mu třeba nezbývá, než se odvolat na Huma, aby mu poskytl nejvýmluvnější obžalobu některých finančních inovací té doby. Na Bolingbrokovu opozici existují ovšem i jiné názory, viz. Skinner, Quentin, „The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole“ v *Historical Perspectives: Studies in English Thought and Society in Honour of J. H. Plumb*, McKendrick, Neil, ed. (Londýn: Europa, 1974), str. 93–218. Rovněž Pocock, J. G. A., „Machiavelli“, str. 577–578. Pocock prohlašuje, že Bolingbroka netrápil ani tak samotný vzestup trhu jako spíš moc, kterou dvůr a ministerský předseda mohli vládnout v důsledku nárůstu množství finančních prostředků, jež měli k dispozici.

anebo jak by se dalo spíše říci dnešním jazykem, neškodné. Je to sice nepříliš známá, ale o to výmluvnější součást komplexu idejí, který tu rozebíráme.

Hodnocení obchodu a činností, jejichž cílem je vydělat peníze, jako nezhoubných a neškodných se dá porozumět, pochopíme-li je jako nepřímý důsledek po dlouhou dobu převládajícího aristokratického ideálu. Jak jsem již dříve upozornil, když byla stará víra v tento ideál otřesena v základech a „hrdina“ byl „zničen“, po věky tupený kupec vůbec nezaujal tak prestižní postavení, jak by se snad dalo očekávat. Představa, že kupec je jakási pochybná, špinavá a každopádně naprosto neinspirující existence, přežívala ještě po dlouhý čas.

Dokonce existovaly i určité pochyby stran toho, zda je vůbec obchod účinným nástrojem k dosažení svého vlastního cíle, tedy k vydělání peněz. Ještě v polovině osmnáctého století vyjádřil své pochybnosti v tomto směru Vauvenargues originální maximou: „Jen málokoho zájem ke štěstí přivede.“⁷⁵ Pak tu byli rovněž Španělé období bezprostředně následujícího po reconquistě, kteří obvykle se samozřejmostí předpokládali, že „pravý muž si v boji získá bohatství čestněji a rychleji než muž nízký svou prací“.⁷⁶ Tato jejich představa byla přitom obecně sdílena. Právě z opovržení, s nímž se na hospodářskou činnost pohlíželo, však vyplynulo přesvědčení, že tyto aktivity nemohou mít v žádné z oblastí lidského snažení skutečný potenciál a ve významnějším měřítku nejsou s to působit ani dobro, ani zlo – navzdory mnoha důkazům svědčícím o opak. Ve věku, kdy lidé zoufale hledali způsob, jak si navzájem přivodit alespoň o trochu méně ztrát a hrůz, se proto na obchodní a hospodářskou činnost pohlíželo laskavě ne snad proto, že by byla považována za úctyhodnější, nýbrž právě naopak, poněvadž dávat jí jakoukoli přednost bylo znakem odhodlání oprostít se od (tak zlovestné) slávy a vznešenosti. Vlastně to tedy jen odráželo přetrvávající opovržení, v němž tato činnost byla. V určitém smyslu vděčí triumf kapitalismu – ostatně stejně jako vzestup mnoha moderních tyranů – za mnohé právě tomu, že ho skoro nikdo nebral vážně a všichni svorně odmítali uvěřit, že by byli kapitalisté schopni pojmout veliké záměry či dosáhnout pro

sebe nějakých vymožeností. Z poznámky doktora Johnsona je to naprosto zřejmé.

Johnsonovský epigram o neškodnosti „získávání peněz“ měl svůj protějšek i ve Francii. S tímž výrazem „nevinný“ (*innocent*) se tam totiž setkáváme v popisu obchodních činností obsaženém v preambuli k ediktu z roku 1669, kterým se dává na vědomost, že námořní obchod je slučitelný se šlechtictvím:

Kdežto obchod je plodným zdrojem, jenž přináší hojnost státům a šíří ji mezi jejich poddanými...; a kdežto žádný způsob získávání bohatství není nevinnější a zákonnější....⁷⁷

V následujícím období se postupně objevuje další a na první pohled snad ještě podivnější slovní spojení. Počínaje sedmnáctým stoletím se totiž začíná hojně mluvit o *douceur* obchodu. Toto slovo se ovšem notoricky vzpírá překladu do jiných jazyků (jako příklad zde uveďme spojení *la douce France* [do češtiny obvykle překládané jako „sladká Francie“; pozn. překl.]); je to antonymum násilí a nese tedy s sebou význam určité jemnosti, mírnosti a laskavosti. První případ, kdy je obchod takto charakterizován, jsem našel v *Le parfait négociant* Jacquese Savaryho, což je učebnice ze sedmnáctého století určená obchodníkům:

[Božská prozřetelnost] tomu nechtěla, aby se vše, čeho je k životu zapotřebí, dalo nalézt na jediném místě. Své dary naopak rozptýlila, takže lidé spolu musí obchodovat a potřeba pomáhat vzájemně jeden druhému, kterou pocítují, ustavuje mezi nimi svazky přátelství. *Tato neustálá výměna všech předmětů životního pohodlí vytváří obchod a obchod pak umožňuje veškerou jemnost (douceur) života...*⁷⁸

Uvedená pasáž nejprve rozvádí známou ideu „příhodného zájmu prozřetelnosti v mezinárodním obchodě“, kterou Jacob Viner vystopoval až do čtvrtého století n. l.⁷⁹ Avšak poslední věta zabývající se *douceur* obchodu, kterou Savary podtrhl, už cele patří do doby, kdy psal.

Vůbec nejvlivnějším zastáncem doktriny *doux commerce* se stal Montesquieu. V části svého spisu *L'Esprit des lois* zabývající se hospodářskými záležitostmi uvádí hned v první kapitole:

...je takřka obecným pravidlem, že kdekoli jsou způsoby lidí jemné (*moeurs douces*), tam najdeme i obchod, a kdekoli najdeme obchod, tam jsou způsoby lidí jemné.⁸⁰

A o něco později v téže kapitole opakuje:

Obchod ...zušlechtuje a zjemňuje (*adoucit*) barbarské způsoby, čehož jsme každého dne svědky.

Z Montesquieuova psaní není ovšem zcela jasné, zda to, že obchod rozšiřuje *douceur*, má být důsledkem změn, jež působí mezi lidmi, kteří se obchodní činností sami zabývají, anebo obecněji mezi všemi, kdo používají a konzumují zboží, jež obchod zpřístupňuje. Ať je tomu jak chce, výraz *doux* v jeho nejširším významu pak našel velmi široké uplatnění i mimo Francii. Už dvě desetiletí poté, co Montesquieuovo dílo vyšlo, můžeme právě uvedenou větu v takřka doslovném znění objevit v práci skotského historika Williama Robertsona, jehož práce *View of the Progress of Society in Europe (Pohled na společenský pokrok v Evropě)* vyšla roku 1769:

Obchod má sklon obrousit hrany těch předsudků, jež udržují rozdíly a revnivosti mezi národy. *Zjemňuje a zušlechtuje způsoby lidí.*⁸¹

⁸¹ Tuto práci, jež vyšla jako úvod ke spisu *Dějiny vlády císaře Karla V. (History of the Reign of the Emperor Charles V)* od téhož autora, nedávno Felix Gilbert zredigoval a opatřil vlastní předmluvou (University of Chicago Press, 1972). Právě citovaný úryvek (zvýraznění jsem doplnil sám) se nachází na str. 67 tohoto vydání. Robertson se sice v oddíle „Důkazy a ilustrace“ („Proofs and Illustrations“) připojeném k jeho eseji sám odvolává na Montesquieuův úvod k té části jeho *L'Esprit des lois*, jež se zabývá obchodem (viz. str. 165), avšak nikoli konkrétně na větu, kterou do svého díla přejímá.

Spojení „zušlechtěné národy“ užívané v protikladu k národům „hrubým a barbarským“ začalo být na přelomu osmnáctého století v Anglii a ve Skotsku běžně užíváno. Označovaly se jim země západní Evropy, jejichž rostoucí bohatství bylo tak bezprostředně spojeno s rozvojem obchodu, že se o tom nikdo neodvážil pochybovat. Adjektivum „zušlechtěné“ (v originále *polished*) bylo přitom dost možná zvoleno právě kvůli své blízkosti s francouzským výrazem *adouci*. V této souvislosti nelze zcela vyloučit, že *douceur* obchodu nese nepřímou zodpovědnost za tento první pokus nějak vyjádřit protiklad, který se později znovu objevil pod takovými dvojicemi protikladných nálepky jako například „vypělé – zaostalé“, „rozvinuté – rozvojevé“ a podobně.

Původ označení obchodu jako *doux* je pravděpodobně třeba hledat v „nekomerčních“ významech (anglického) slova *commerce*. Tento výraz totiž kromě vlastního obchodu dlouho označoval také oduševnělou a často opakovaně vedenou konverzaci, jakož i jiné formy společenského styku a jednání různých lidí (nezřídka příslušníků rozdílných pohlaví).⁷⁾ (Tam, kde jde o význam „nekomerční“, překládá se *commerce* do češtiny obvykle jako „obcování“. Pozn. překl.) Právě v této souvislosti byl výraz *doux* ve spojení s obchodem (*commerce*) často užíván. Pro příklad zde můžeme citovat z vnitřních pravidel jedné francouzské *collège* vydaných roku 1769, které obsahují větu:

Protože žáci mají poté, co *Collège* opustí, žít ve společnosti, budou se již na počátečních stupních vzdělávat v umění jemného, snadného a čestného obcování (*un commerce doux, aisé et honnête*).⁸⁾

Výraz „obchod“ tudíž svou „komerční“ kariéru mohl zahájit s dědictvím významu blízkého zdvořilosti, ušlechtilým způsobem a společensky vhodným chování všeobecně. Avšak i tehdy, máme-li toto všechno na paměti, působí vytrvalé užívání

⁷⁾ Platí to pro angličtinu i pro francouzštinu. Viz. *The Oxford English Dictionary*.

spojení *le doux commerce* v době, kdy trh s otroky prožíval svůj zlatý věk a obchod jako takový zůstával stále ještě riskantní, dobrodružnou a nezřídka i násilnickou záležitostí, jako například úchylka.²⁾ O století později také tento pojem zesměšnil Marx, který při vysvětlování, jak došlo k primitivní akumulaci kapitálu, obšírně shrnuje některé z násilnějších příběhů z dějin evropského obchodního rozvoje, aby nakonec sarkasticky prohlásil: „Das ist der *doux commerce!*“^{3a)}

K rozšíření obrazu obchodníka jakožto stvoření mírumilovného, neškodného a *doux* pak do určité míry přispělo i srovnání obchodníků s drancujícími armádami a vraždícími piráty té doby. Avšak ve Francii ještě více než v Anglii mohly sehrát daleko významnější úlohu brýle, kterými tamější lidé pohlíželi na různé sociální skupiny. Kdo nenáležel ke šlechtě, ten se už z *define* nemohl na hrdinských čnostech či na životě násilných vášní podílet. Takovému člověku koneckonců nezbývalo nic jiného než sledovat svůj osobní zájem, protože usilovat o slávu mu bylo zapovězeno. Každý přitom dobře věděl, že sledování osobního zájmu je ve srovnání s vášnivými kratochvílemi a divokým kořistnictvím aristokracie naprosto *doux*.

²⁾ Savary, který si velmi dobře uvědomoval, oč v obchodu a při výměně zboží jde, byl s to smířit se s institucí otroctví tím, že zdůrazňoval, jak „pěstování tabáku, cukru a indiga ...zůstává výhodným“ i pro otroky, a to díky „poznání pravého Boha a křesťanského náboženství, kterého se jim dostává jako svého druhu odškodnění za ztrátu jejich svobody“. Cit. v Levasseur, E., *Histoire du commerce de la France* (Paříž: A. Rousseau, 1911), sv. I, str. 302.

^{3a)} *Das Kapital*, sv. I, kapitola 24, oddíl 6. Toto slovní spojení se zřejmě stalo mezi Marxem a Engelsem soukromým vtípkem. Když totiž Engels roku 1869 konečně přerušil své vztahy s rodinnou textilní továrnou, aby se mohl plně věnovat socialistickému hnutí, napsal v dopise Marxovi: „Hurá! Dnešek je znamením, že jsem skoncoval s *doux commerce* a stal se svobodným člověkem.“ Dopis z 1. července, v Marx, Karl a Engels, Friedrich, *Werke* (Berlín: Dietz, 1965), sv. 32, str. 329.

Vydělávání peněz jako pokojná vášně

V průběhu osmnáctého století byl kladný přístup k hospodářskému činnostem ještě posílen různými novými ideologickými proudy. Tento přístup byl sice původně založen hlavně na skeptických názorech stran lidské přirozenosti, které převládaly v sedmnáctém století, avšak divoký útok, jehož cílem se tyto názory staly ve století osmnáctém, přestál pozoruhodně dobře.

Dřívější názory na zájmy a vášně byly podrobeny kritice z mnoha různých pozic. Především, jak jsme již dříve uvedli, představa, že člověk je bezvýhradně ovládan jen svým osobním zájmem a sebeláskou, byla velmi silně zpochybněna. Zároveň však bylo mezi vášněmi učiněno několik zbrusu nových rozlišení s cílem ukázat, že nejsou-li některé vášně přímo prospěšné, přinejmenším neškodí zdaleka tolik jako některé jiné. Tak se především v Anglii stal protiklad mezi blahodárnými a škodlivými vášněmi (příčemž některé druhy ziskovosti byly řazeny mezi vášně blahodárné) v osmnáctém století obdobou protikladu mezi zájmy a vášněmi, který byl tak rozšířený ve století předcházejícím. Tyto dvě dichotomie se ovšem navzájem přesahovaly a po určitou dobu dokonce existovaly jedna vedle druhé.

Nová linie uvažování se rozvinula v první řadě v reakci na myšlenky Hobbesovy. Jejimi protagonisty byli příslušníci takzvané sentimentalistické školy anglických a skotských filosofů morálky počínaje Shaftesburyem a konče Hutchesonem a Humem.^{bb)} Shaftesburyho hlavním příspěvkem byla rehabilitace či znovuobjevení toho, čemu on sám říká „přirozené náklonnosti“; patří sem například laskavost a štědrost. Shaftesbury přitom rozlišuje mezi jejich vlivem na soukromé dobro a na

^{bb)} Přestože byl Adam Smith významným členem této školy, jeho *Teorie mravních citů* (*Theory of Moral Sentiments*) se vůbec nezabývá zvláštními rozlišeními, které Shaftesbury a zvláště Hutcheson rozebírají velmi obšírně. Stejně tak Smith ignoruje i rozdíl mezi vášněmi a zájmy; viz níže, str. 106–108.

dobro veřejné, přičemž mu nečiní žádné potíže dokázat, že tyto krásné city slouží jednomu i druhému. V dalším se Shaftesbury věnuje méně obdivuhodným náklonnostem čili vášním a rozlišuje na jedné straně „osobní náklonnosti“ (*self-affections*) či „osobní vášně“ (*self-passions*), jež jsou zaměřeny či mohou vést k soukromému dobru, avšak nikoli nutně k dobru veřejnému, a na straně druhé „nepřirozené náklonnosti“ (nelidskost, závist a tak podobně), které nevedou k dobru ani soukromému, ani veřejnému. V rámci každé kategorie pak Shaftesbury ještě dále rozeznává náklonnosti umírněné a nemírné. Je docela zajímavé sledovat, co se stane, když se snaží do tohoto svého koncepčního schématu dosadit hospodářskou činnost. Nejprve ji zařazuje pod hlavičku „osobních vášní“, avšak potom argumentuje tak, že ji z této kategorie vlastně vyřazuje.

Je-li vztah k [získávání bohatství] umírněný, nepřekračuje-li rozumnou míru a není-li příležitostí k žádným vášnivým snahám, pak zde není nic, co by nebylo slučitelné s ctností a dokonce i vhodné a společnosti prospěšné. Avšak naroste-li posléze ve skutečnou *vášně*, škoda a zlo, kterou působí na veřejnosti, není o nic větší než škoda a zlo, jež vytváří v onom člověku samotném. Někdo takový ve skutečnosti utlačuje sebe sama a lže sobě samému více, než by kdy mohl lhát celému lidstvu.⁸²

Je tedy zřejmé, že se vydělávání peněz do Shaftesburyho přechodné kategorie „osobní vášně“ nemůže vejít: je-li totiž prováděno umírněně, bude nutně povýšeno až do postavení „přirozené náklonnosti“, jejímž výsledkem je dobro soukromé i veřejné. Oddává-li se mu však někdo přes míru, čeká vydělávání peněz degradace až na „nepřirozenou náklonnost“, která neprospívá jednomu ani druhému.

Francis Hutcheson pak Shaftesburyho schéma zjednodušil tím, že rozlišoval jen mezi blahodárnými a sobeckými vášněmi na jedné straně a pokojnými a násilnými „pohyby vůle“ na straně druhé. Mezi několika příklady, které uvádí pro ilustraci druhého z těchto protikladů, také on zmiňuje činnosti hospodářské povahy:

...pokojná touha po bohatství člověka přiměje, třebaže se zdráháním, k velkolepým výdajům, jsou-li nutné k tomu, aby uzavřel výhodný obchod či získal výdělečné zaměstnání, zatímco vášně hrabivosti se nad takovými výdaji mrzí.⁸³

Kritériem, které Hutcheson používá pro odlišení „pokojné touhy po bohatství“ od hrabivosti (zde stojí za povšimnutí, že výraz „pokojná“ [*calm*] je anglickým ekvivalentem francouzského *doux*), však v tomto případě není síla této touhy, nýbrž ochota zaplatit vysoké náklady, budou-li jim odpovídat ještě vyšší zisky. Za pokojnou je tak prohlášena touha, která postupuje vypočítavě a racionálně, což přesně odpovídá tomu, co bylo v sedmnáctém století označováno jako osobní zájem.

Nová terminologie však s sebou přinášela jeden závažný problém. Nebylo totiž nijak těžké představit si vítězství zájmů nad vášněmi, avšak už z jazykových důvodů se ukázalo být podstatně složitější pochopit, jak se může stát, že si pokojné vášně odnesou z boje s násilnými vášněmi palmu vítězství. Hume, který rozlišení mezi pokojnými a násilnými vášněmi rovněž přijal, se tomuto problému postavil tváří v tvář a vyřešil ho jedinou ráznou větou:

Je třeba ...rozlišovat mezi vášní pokojnou a slabou a mezi násilnou a silnou.⁸⁴

Tímto způsobem dal Hume rázem všechno do pořádku: nějaká činnost, jako je například racionálně prováděné hromadění bohatství, může být klasifikována a implicitně tak zároveň schválena jako pokojná vášně a přitom může zůstat vášní silnou, a tudíž i schopnou zvítězit nad nejrůznějšími vášněmi bouřlivými, leč slabými. Právě tento duální charakter puzení získávat si majetek zdůrazňuje také Adam Smith ve velmi známé definici touhy zlepšit své postavení jako „touhy, která třebaže všeobecně pokojná a nevášnivá (*dispassionate*), je nám předána už v mateřském lůně a nikdy nás neopouští, dokud neodcházíme do hrobu“.⁸⁵ Zvláštním příkladem situace, kdy tato pokojná avšak zároveň silná vášně získává převahu nad

vášní násilnou, předkládá Hume ve své eseji *O zájmu (Of Interest)*:

Je nevyhnutelným důsledkem všech příčinlivých povolání, že ...lásku k zisku přimějí, aby převládla nad láskou k požitku.⁸⁶

Některá dokonce ještě výstřednější prohlášení na adresu „lásky k zisku“ budeme rozebírat za okamžik. V této fázi našeho příběhu však představuje Humův výrok vyvrcholení pohybu idejí, který jsme až do této chvíle sledovali. Kapitalismus je zde oslavován čelným filosofem tohoto věku, protože má údajně za následek, že jsou podporovány některé blahodárné lidské vlastnosti na úkor jiných, škodlivých – očekává se tak, že kapitalismus potlačí destruktivnější a zlověstnější stránky lidské přirozenosti a možná dokonce způsobí, že docela zakrní.