

Judith Shklarová OBYČEJNÉ NEŘESTI

Praha (Karolinum), 2023, 294 str.

Kniha Judith Shklarové, zdařile přeložená Danielou a Karlem Theinovými, patří mezi díla, která se k českému čtenáři dostávají se zpožděním několika desetiletí ve chvíli, kdy se již zařadila mezi klasické texty svých oborů. Shklarová knihu vydala před čtyřiceti lety v roce 1984. Kniha je vsazena mezi dva známé autorčiny eseje, z nichž první, *Putting Cruelty First*,¹ je v ní rozvinut a druhý, *The Liberalism of Fear*,² tvoří jakýsi její epilog.

Šlo by snad začít konstatováním, že na knihu je poměrně obtížné napsat recenzi. Shklarová je velmi inteligentní autorkou, která ve své práci využívá celou řadu klasických filosofických i literárních děl, přičemž literární texty neslouží jako ilustrace filosofických myšlenek čerpaných odjinud, nýbrž jako samostatný zdroj argumentů – z výroků a chování postav v Molièrových či Shakespearových hrách či v románech Henryho Jamese je Shklarová schopna dospět k podobně hlubokým náhledům o povaze společnosti, moci či lidského

charakteru jako ze svých analýz Montaigne či Machiavelliho. Do plynulých přechodů z literatury do filosofie či politické teorie a zpět vplétá zároveň velké množství postřehů ze své každodenní zkušenosti, ze života společnosti, v níž žije (tedy Spojených států) a pro niž píše, a občasných komentářů k dějinám Evropy a USA.³ To odpovídá způsobu, jakým chce svou politickou teorii psát. Celá řada myšlenek, zvyklostí a postojů, jichž se ve své knize dotýká, nemá podle Shklarové dosud jasné kontury (255)⁴ a zdroje jejich popisů jsou rozmanité. Nelze je obvykle snadno vyložit v jednoznačných termínech a vyhodnotit tak, aby v popisu někde něco neunikalo. O tom, co vyjadřují, je podle ní nejprve třeba zahájit veřejnou debatu. Je zřejmé, že takovému pohledu na věc je bytostně cizí budování filosofických systémů, konstrukce obecných teorií, přísné definování termínů (255). Shklarová proto nabízí v pěti esejích a závěrečném shrnutí „velká vyprávění“, a sice vyprávění o smyslu liberálního uspořádání společnosti a jejím složitým vztahu k neřestem lidského charakteru. Sama pak sympatizuje s autory, kteří se blíží jejímu pestrému esejistickému způsobu psaní – dva z nich, Montaigne a Montesquieu, jsou

¹ J. Shklar, *Putting Cruelty First*, in: *Daedalus*, 111, 1982, č. 3, str. 17–27.

² J. Shklar, *The Liberalism of Fear*, in: N. Rosenblum (vyd.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard 1989, str. 21–38.

³ Toto zaměření na specifické publikum má někdy za následek, že některé popisy špatného chování se jeví z hlediska českého čtenáře jako exotické. Český akademik nemá na rozdíl od profesora na Harvardu například možnost provozovat akademické snobství ve společnosti dětí milionářů a jejich bohatých rodičů (147). Těchto případů je však v knize málo a jsou spíš pozoruhodné, nicméně přesvědčivosti argumentace nepřekážejí.

⁴ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

hlavními hrdiny její knihy. Vzhledem k suverenitě, s níž Shklarová vypráví, a vzhledem k rozmanitosti a složitému obsahu jejího líčení čelí recenzent pocitu, že zpráva ohledně toho, „o čem kniha je,“ zaostává za knihou samou a zjednodušuje ji. Zajisté se ale nemůžeme vyhnout tomu, abychom se v krátkosti nějak tohoto úkolu nezhostili a nevztáhli se kriticky ke knize jako celku, ovšem s výhradou, že následující řádky je třeba brát spíše jako sérii upozornění, jež snad mohou případnému čtenáři usnadnit orientaci v bohatém materiálu, který kniha nabízí.

Základní téma knihy jsme již výše vymezili jako vyprávění o vztahu mezi povahou a smyslem liberálně uspořádané společnosti a neřestmi lidského charakteru. Vazby mezi jednotlivými vyprávěními jsou u Shklarové poměrně volné, ale knihou procházejí eseji podněcované myšlenkové motivy, z nichž lze souvislost některých důležitých diskusí zahlédnout.

Abychom je mohli popsat, je třeba se nejprve zamyslet nad tím, co Shklarová míní obyčejnými neřestmi. Jmenuje jich pět, totiž krutost, pokrytectví, snobství, proradnost a misantropii, ale z knihy je zjevné, že by jich bylo možné nalézt i více. Jejich anglický název „ordinary vices“ je právě tak jako české „obyčejné neřesti“ poněkud zavádějící a Shklarová se vymezením těchto neřestí v knize nezabývá do detailu. Zdá se, že zařazení jednotlivých neřestí na seznam se navíc neřídí stejnými důvody.

Začneme tvrzením, že opakem obyčejných neřestí nejsou neřesti

neobyčejné nebo snad vzácné, nýbrž křesťanské neřesti, jejichž špatnost se vysvětluje odkazem na to, že porušují božský či Bohem zavedený řád, a jsou tak v první řadě proviněními proti Bohu (11). S ohledem na vlastnosti charakteru tím vzniká řád hříšných vlastností (smrtných či kardinálních hříchů) s pýchou jakožto odmítnutím svrchovanosti Boha na vrcholu a dalšími hlavními smrtelnými hříchy v těsném závěsu. Za těmi pak následují špatné vlastnosti druhého sledu, nezahrnuté do prvotního výčtu. Ty snad nejsou méně zlé, ale jsou sekundární v tom smyslu, že vznikají jakožto „plody“ či důsledky hříchů hlavních. To může mít tu neblahou konsekvenci, že jednání, které se bez odvolávání na to, že podporuje božský zákon, může přirozeně jevit jako neomluvitelně špatné a jako projev nejhorších lidských vlastností, může být při jisté interpretaci, totiž že v určité situaci tento božský zákon či řád nenarušuje či ho přímo podporuje, chápáno jako morálně neutrální, či dokonce dobré. Tak například někdy až neuvěřitelně kruté jednání vůči pohanům či jinověrcům lze proto (také) vyložit jako nutnou, a dokonce chvalitebnou náboženskou přísnost či zbožnou krutost (268), a ne tak, jak se dnes jeví nám, občanům liberální společnosti, totiž jako projev *obyčejné* krutosti, evidentního zla páchaného jedním člověkem na druhém.

Obyčejné neřesti jsou tedy spíše neřesti, jejichž zlo se ukazuje v situaci, kdy tradiční zdůvodňování kardinálních neřestí přestává dávat smysl.⁵ Objevují se tak jednak neřesti či varianty

5 Shklarová příliš neupozorňuje na to, že takovýto přerod dovedou některé kanonické hříchy přežít a změnit se v obyčejné neřesti – náboženská morální lenost

neřestí, které jsou nové, jednak některé staré neřesti nabývají na důležitosti, kterou dříve mít nemohly.

Není ovšem zcela přesné se Shklarovou říci (12), že obyčejné neřesti jsou běžné v tom smyslu, že by byly ve všech ohledech běžnou součástí našeho osobního každodenního života – například s krutostí nebo proradností se u lidí v našem okolí nesetkáváme každodenně. Obyčejné neřesti však patří, a v tom má Shklarová pravdu, k atmosféře veřejného morálního diskursu v liberálních společnostech. V tomto smyslu jsou tedy běžné a my jsme na ně v hovoru a hodnoceních tak zvyklí, že je podle Shklarové překvapující, jak poskovnu se diskuse o některých základních obyčejných neřestech objevují ve filosofické literatuře či v politické teorii (např. 17). Moderní literatura – hry, romány, povídky – je však naopak obrazů těchto neřestí plná. Co je možná ještě překvapivější: některé speciální podoby těchto neřestí nejsou, jak uvidíme, vlastně neřesti v plném rozsahu a mohou mít i pozitivní funkci – to se týká zejména určitých forem pokrytectví a misantropie,

která v myšlení Shklarové hraje obzvláště důležitou roli. Právě s ohledem na misantropii si ale můžeme dovolit i krátkou odbočku a výtku. Misantropie, jak je pojednána u Shklarové, totiž jako nenávisť k lidem vznikající z reflexe nad jejich neřestmi, např. z reflexe lidské krutosti (12 n.), se nekryje s běžným smyslem tohoto pojmu. Misantropem obvykle myslíme člověka, který nenávidí lidi jako takové, jeho zúženou variantou u mužů je misogyn. Lidový misantrop, resp. misogyn, čili někdo zapšklý vůči lidem či ženám, se k druhým neobrací s nenávistí za to, že jsou všeobecně neřestní, byť to tak může druhým i sobě zdůvodňovat, ale z motivů, které nebývají vždy pochoptitelné, obvykle však zahrnují pocity neúspěchu, závisti, selhání, studu či vyřazení ze společnosti. Morální kritika lidstva či „dnešních žen“ se u takového člověka jeví jako zástěrka jiných nepřiznaných pocitů. Pravá filosofická misantropie, kterou diskutuje Shklarová, se vyskytuje spíše u literárních postav a u intelektuálů či spisovatelů, často například u satiriků – a v tomto světě se pak může jevit i jako něco

(sloth) se stává prostou leností a nerozvíjením vlastního potenciálu, obžerství se promění v konzum atp. Klasické kanonické hříchy lze nově interpretovat jako obyčejné neřesti kvůli jejich dopadu na integritu osobnosti lidského jedince (viz G. Taylor, *Deadly Vices*, Oxford 2006) či na lidi, s nimiž se neřestný jedinec stýká, a k takové reinterpretaci také reálně došlo. V knize Shklarové se tak poněkud nevyjasněně objevují vedle hříchů i diskuse starých neřestí v novém hávu. Společný jim je posun od zla chápaného jako narušení vyššího řádu k „obyčejnému“ zlu člověka vůči člověku. Zrada panovníka je zradou Boží milosti, z níž byl ustanoven (186), tj. podle definice Shklarové hříchem, zrada Jeníčka a Mařenky jejich otcem je „obyčejnou“ proradností (159). Můžeme dodat, že samo slovo „neřest“ svým přehodnocením dost utrpělo. „Obyčejnou neřestí“ se mezi lidmi neuvyklými na morální literaturu míní obvykle soukromá neřest ve smyslu vrtochu či dopřávání si něčeho, co nám dlouhodobě nečiní dobře („Kouření doutníků je taková moje soukromá neřest“ apod.). „Neřest“ je dnes nahrazena „charakterovou vadou“ či „slabou stránkou“, „ctnost“ nahradily „osobní přednosti“ apod.

obyčejného. Ostatně se k ní, jako k prvku formujícímu její vlastní myšlení, hlásí i autorka sama.

Obyčejné neřesti, jak je chápe Shklarová, jsou dále sekularizované neřesti velmi rozmanitě *spojené se smyslem liberalismu*, třeba tím, že smyslem liberalismu je takové neřesti omezovat, anebo tím, že se vynořují či mají nové podoby a funkce ve společnostech, které vykazují znaky liberálního uspořádání. Tato podmínka, která je v knize implicitně přítomná – Shklarová neustále hovoří v množném čísle za členy liberálně uspořádané společnosti („to či ono nereflktujeme“, rozuměj v USA, Anglii apod.) –, je důležitá, i když Shklarová ji explicitně nezmiňuje. Nahrazení a přehodnocení starých hříchů se totiž v Evropě odehrávalo i při prosté výměně jednoho posvátného ideálního řádu za jiný, který je prostředkovaný třeba zbožštělou ideou národa či ideálně spravedlivé společnosti. Místo „obyčejných neřestí“ tak vznikly například nové nacionalistické či komunistické „hřichy“ plynoucí z povinností, které nám takový řád diktuje. Maxim Gorkij proto mohl oslavovat udavačství Pavlíka Morozova, jenž měl nahlásit úřadům vlastního otce jako třídního nepřítele (144), a Zolova obhajoba Dreyfuse se mohla jevit i jinak celkem soudným lidem jako kardinální zrada národa. Moderní literatura je plná reflexí takto nově hřešících lidí: Čtenáři tane na mysli třeba *Tma o polednách* Arthura Koestlera.

Z řečeného je patrné, že přinejmenším s ohledem na některé obyčejné neřesti přijímá Shklarová cosi jako obyčejný morální cit, díky němuž každá nestranná a dostatečně citlivá lidská bytost přirozeně reaguje s hrůzou

a odporem na zlo páchané jedním člověkem na druhém, aniž by k tomu potřebovala myšlenku vyššího řádu a odvozování zla z jeho narušení.

U některých lidí se pak může takové pobouření nad obyčejným zlem přetavit v protest proti vládnoucím poměrům či dokonce v politickou teorii, která má za úkol promyslet, jak by bylo možné společnost v nejvyšší možné míře před dotyčnou neřestí či zlem ubránit.

Podívejme se nyní již na některé konkrétní neřesti. Na základě výše řečeného není příliš překvapivé, že za hlavní obyčejnou neřest považuje Shklarová krutost. Tu, zejména pokud se jedná o fyzickou krutost směřovanou proti bezmocným jedincům, např. dětem, lze nejspíše označit za něco, na co reagujeme s morálním odporem a zhnusením, pokud nejsme v konkrétním případě zaujatí. Navzdory tomu však krutost podle Shklarové neměla v předmoderních dobách postavení nejhorší lidské vlastnosti a psalo se o ní filosoficky jen málo. Teprve u Montaigne, na něhož se Shklarová nejvíce odvolává, je krutost určena jako *největší zlo a nejhorší neřest* (18). Zároveň je chápána jako průvodce dobového křesťanství. Montaigne na neobyčejnou krutost provázející náboženské války v Evropě a španělskou kolonizaci Jižní Ameriky reagoval morálním odporem a rozsáhlou kritikou křesťanství a pokryteckých způsobů, kterými si kruté postupy vůči jinověrcům a pohanům křesťanství ospravedlňuje. Ke kritice krutosti nepotřebujeme víru, která by nám vysvětlovala, proč je krutost zlá, stačí prostá zkušenost s ní.

Krutost je také tím, čeho se nejvíce bojíme jak v soukromé, tak ve veřejné

sféře. Shklarová pak montaignovský strach z toho, že se lidé krutosti a násilí bojí, a tím se někdy sami krutosti dopouštějí nebo trpí při myšlenkách na ni, označuje sloganem „strach ze strachu“ (34). Od strachu z násilí a krutosti by měli být lidé osvobozeni. Ne snad tím, že by se mohli naučit se krutosti nebát, ale tím, že se zdroj jejich strachu odstraní či zmírní. Montaigne však na rozdíl od některých pozdějších myslitelů nenavrhoval ve jménu odstranění krutosti radikální změnu společenského řádu a jeho nahrazení jiným, který často páchá jen jiné a jinak maskované ukrutnosti. Na to byl jeho pohled na lidskou povahu příliš skeptický a jeho názor na politiku příliš tradiční. Za Montaignovým psaním stojí tvořivá misantropie motivovaná zkušeností s krutostí jakožto běžným rysem člověka; tato zkušenost ho vede k „prostému“ přehodnocení morálky. A prvním krokem tohoto přehodnocení je právě vědomé a rozhodné dosazení krutosti do pozice největšího zla. Výsledkem je důraz na vyhýbání se krutosti a shovívavý přístup k lidským vlastnostem, které sice tradice považuje za hříšné, ale ke krutosti nevedou.

Jelikož si Montaigne představoval politickou moc stále ještě spíše jako kolbiště vladařů, jež může použití násilí vždy snadno zlákat, vedla ho podle Shklarové jeho misantropie k jisté skepsi, pokud jde o možnost principiálně uspořádat politickou sféru tak, aby lidem ze strany druhých krutost nehrozila, a k názoru, že pěstování mírného, nenásilného života je věci šťastně uspořádaného soukromí. „Misantropie krutosti“ mu však podle Shklarové umožnila ostře odmítnout názory jiného misantropa, který se

neohlížel na kanonické hříchy a přišel se světským přehodnocením morálky, a sice Machiavelliho (19–21). Ten podle Montaigne jednak přeceňuje efektivitu krutosti a její schopnost zvládnout štěstěnu, jednak podceňuje devastující dopad krutosti na život vladaře ve společnosti strachu, jednak naivně přeceňuje hodnotu dosažení slávy a věhlasu, jež mají být vladařovým cílem. Rozdíl perspektiv by nemohl být větší. Například odvaha není u Montaigne popisována jako ctnost vladaře, nýbrž jako ctnost obětí politického násilí (26).

Zcela jiný přístup k politické moci motivuje tvořivá misantropie, založená v odporu ke krutosti, u Montesquieuho. Toho Shklarová líčí jako velkého následovníka Montaigne. I on totiž pokládá krutost za nejhorší zlo. Ve své politické teorii je ovšem optimističtější a aktivně uvažuje o tom, jak zbavit lidi strachu ze svévolného a krutého uplatňování politické moci. Místo tradičních rad týkajících se ctností a neřestí vykonavatelů politické moci přichází Montesquieu se systémem, který touhu po uchvácení moci a krutost u lidí předpokládá a snaží se jim zabránit dělbou moci a její depersonalizací, tj. oddělením jejího výkonu od potenciálně špatných či stranických úmyslů jejích vykonavatelů (240 n.). Montesquieu je tak tvůrcem pravého liberalismu, liberalismu strachu. Takový liberalismus klade krutost na první místo a vše v politickém uspořádání společnosti promýšlí tak, aby se její hrozbě vyhnul nebo ji zmínil. Všechny ostatní rysy, které se s liberalismem tradičně spojují – náboženská tolerance a názorový pluralismus, nedotknutelnost soukromého vlastnictví, rovnost občanů před zákonem či demokracie –, jsou podle

Shklarové prvky, s nimiž se liberalismus strachu následně snoubí jen proto, že mu umožňují sledovat cíl osvobození lidí od strachu. Liberalismus strachu je produktem tvořivé misantropie, který ve veřejné oblasti vidí v lidech bytosti schopné násilí a sváděné touhou po nekontrolované moci a snaží se před tímto svodem chránit jeho možné oběti.

K omezení lidské krutosti jsou zapotřebí politické instituce, ty jsou však samy velkou hrozbou a je třeba na ně hledět s nedůvěrou, promyšleně je vzájemně vyvažovat a dělit jejich moc. Výsledkem je jakýsi skeptický humanismus, který se podstatně odlišuje jak od hobbesiánství, s nímž má společný strach z původní možnosti krutého násilí člověka vůči člověku, tak od anarchismu, s nímž sdílí nedůvěru ke státní moci. Tento liberalismus se liší od všech typů liberalismu, které se snaží lidi učinit lepšími, svobodnějšími, rozvinutějšími apod. V jeho ovzduší se naopak může celé řadě neřestí docela dobře dařit a některé tradiční ctnosti se v něm musí obětovat.

Tímto závěrem lze snad vysvětlit následující hloubkové analýzy pokrytectví, snobství a proradnosti. Ty zde nemá smysl podrobně probírat, neboť jsou příliš mnohovrstevnaté, mnohoznačné a bohaté – jistě zaujmou každého, kdo by se o těchto neřestech, včetně jejich moderní genealogie, chtěl dozvědět více. Omezíme se na několik bodů. Na odsudky pokrytectví, snobství nebo proradnosti lze v morálním diskursu moderních západních společností narazit na každém kroku. Shklarová se zajímá o to, jak se kritika těchto obyčejných neřestí může zvrhnout u lidí, zejména intelektuálů, kteří v té

či oné jejich podobě spatřují hlavní zlo a předradí je krutosti. Kromě vnímavého odhalování temných stránek obyčejných neřestí má Shklarová cit pro ilustrování tragikomické či hloupé podoby postojů vyžadujících po lidech naprostou upřímnost, principiálnost, autentičnost, naprostou věrnost ideálu či přátelství nebo nesnobskou úctu k druhým jako k sobě rovným. Velmi zvláštní případ této misantropie a až naivně upřímné poctivosti pak podle ní představuje Nietzsche, který sice všude kolem sebe vidí krutost, ale zejména a především krutost morální – páchanou na obětech, a dokonce i na pachatelích prosazováním zvráceného morálního ideálu bez přímého fyzického násilí (51–53, 250–252). Myslíte-li jako Nietzsche se morální krutost hnusí více než krutost fyzická, na niž myslel Montaigne, a to často proto, že se s fyzickou krutostí podle Shklarové nikdy v plné míře nestřetli. Mohou ji proto snadno podceňovat či si ji naivně idealizovat. Zde je třeba připomenout, že Shklarová jako litevská Židovka unikla před druhou světovou válkou fyzické likvidaci nacisty; připomeňme si v této souvislosti, že vyhlazeno bylo 94 % litevských Židů.

Vraťme se nyní k tomu, co jsme na začátku krátce zmínili. Ne všechny neřesti jsou neřestmi stejnou měrou. Shklarová trvá na tom, že vedle odporných forem pokrytectví jsou i jeho mírnější varianty, které jsou potřebné k tomu, aby se lidé v tak pluralitních společnostech, jakými bývají liberální demokracie, navzájem snesli (90). Při rozboru snobství obdobně ukazuje, že se jedinec v moderní demokratické společnosti nedokáže vyhnout tomu, aby se na příslušníky některých skupin nedíval

svrhu (154), a i když se snobství máme snažit vyvarovat, autorka sama se při něm v některých situacích přistihuje. To jí ovšem nebrání vyličít barvitě a se smyslem pro absurditu moderní formy amerického snobství „starých peněz“ a jeho pokukování po tradičním evropském, aristokratickém snobství, které je pro demokratické uspořádání zhoubné. V podobném duchu se nese i její analýza akademických forem snobského anti-snobství (144–156).

Další postřehy již přenecháme čtenářům. Lze snad říci, že kniha Shklarové po nás vyžaduje, abychom obnovili pravý, skromný smysl liberalismu, který se zaměřuje na člověka, ovšem nikoli jako na ctnostný ideál, k němuž má dospět, nýbrž jako na bytost, jež umí být krutá a které je třeba se bát.

V tomto smyslu máme být tvořiví misantropové – pohled na svět nám vždy nabídne dostatečné množství případů krutosti, které nám takový postoj umožní zaujmout. S Montaignem máme předřadit krutost všem neřestem a s Montesquiueuem se zamýšlet nad tím, jak uspořádat politickou moc tak, aby se omezila její schopnost jednat krutě jak ve fyzickém, tak v morálním smyslu. Se Shklarovou se pak můžeme seznámit s mnohostí projevů obyčejných neřestí, z nichž některé máme odmítat a s jinými se naučit žít. Vyprávění Shklarové nabízí k tomuto obnovení smyslu liberalismu a života v liberální společnosti nezvykle velké množství postřehů.

Hynek Janoušek