

„Pětiminutová hypotéza“ (s. 149) je shrnuta v následujícím destilátu: „svět vznikl dávno – současná podoba“ → „svět vznikl před pěti minutami – stejná současná podoba“. Princip pak zní: „Nebylo by možné odlišit svět s falešnými vzpomínkami od světa s pravými vzpomínkami.“ Výsledná teze je: „Přesvědčení o minulosti jsou logicky nezávislá na minulosti samotné.“ Zde není co dodávat. Toto interpretační schéma pomůže laickému čtenáři pochopit podstatu tohoto experimentu. Jiná schémata ale mohou čtenáře spíše zmást. Viz výše zmíněné schéma Platónovy alegorie jeskyně.

Autoři přiznávají, že jim byla inspirací kniha Martina Cohena *Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments*.⁵ Pokusme se o krátké srovnání struktury hesel. Cohen cituje či parafrázuje relevantní pasáž. Dále pak následuje přibližně stránková diskuse a případně grafická ilustrace. Heslo recenzované publikace tedy místo diskuse obsahuje interpretační schéma. Je nesporné, že pokud schéma dobře vystihuje podstatu experimentu, vede to k daleko rychlejšímu a přehlednějšímu náhledu. Slovní vysvětlení mohou být zdlouhavá a mohou jen podat experiment jinými slovy a tím text jen zmnožit, aniž by jej dále osvětlila. Pokud bych si měl vybrat, rád bych u každého experimentu viděl interpretační schéma (pro rychlé čtenáře) i slovní vysvětlení (pro pomalé čtenáře). Když ale srovnám interpretační schéma Platónovy jeskyně s diskusí v Cohenově knize (s. 32), musím konstatovat, že mi je Cohenův tradiční přístup bližší. Uvědomuji si ale, že se jedná o anachronismus. Dnešní doba si žádá rychlá řešení. Lidé nemají čas číst texty – ať už jsou jakkoliv krátké – a spokojí se schématy. To by teď mělo být bráno jako přednost recenzova-

né knihy, která tímto reaguje na dnešního rychlého čtenáře.

Nakonec se pozastavím nad otázkou po smyslu celého tématu myšlenkových experimentů. Proč studujeme právě ty pasáže filosofických textů, které splňují kritéria myšlenkového experimentu? Jak můžeme obhájit, že si vybíráme právě pasáže, které nás vybízejí si něco představit s jistým cílem? Na tuto otázku jsem nenašel odpověď v žádné knize o myšlenkových experimentech. Vráťím se k mé úvodní formulaci, že myšlenkové experimenty jsou populární téma. Přece se ale nebudeme zabývat nějakým tématem jen proto, že je populární (i když je zamýšleno jako popularizace). Kritik by mohl říci, že výraz „myšlenkové experimenty“ je jen módním odznačením toho, čemu se dříve říkalo obrazné analogie či alegorie. Jediná smysluplná odpověď na výše uvedenou otázku, která mě napadá, je ukázat, že filosofie nemusí být o abstraktních argumentech a o složité formální notaci. Filosofie může být i představování si více či méně běžných situací. Právě tato stránka filosofie může mít popularizační potenciál. Pokud recenzovanou knihu hodnotíme z tohoto hlediska, jedná se bezpochyby o přínosný počín, který si své čtenáře najde. Ostatně kniha je již několik měsíců po vydání rozebrána a dostupná je pouze jako e-kniha.

Jakub Mácha

Gottfried Schramm, *Dějiny a řády života (pět rozhodujících zlomů lidských dějin)*, Praha: Slon 2012, 219 s.

Knihou Gottfried Schramma (1929), dnes emeritního profesora východoevropských dějin na univerzitě ve Freiburgu, vychází z rozsahem asi dvojnásobného díla, které autor pro další vydání upravil a zestručnil. Zabývá se tím, co bychom mohli nazvat teorie dějin. Zabývá se, jak

⁵ Martin Cohen, *Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments*, Oxford: Blackwell 2005.

uvádí v podtitulu, pěti rozhodujícími zlomy dějin. Nutno ovšem podotknout, že ty zlomy se týkají až na jednu výjimku dějin civilizace, která vyšla z Evropy – a ta výjimka se vztahuje na jev, který se stejně Evropy bytostně týká: na odchod židů z Egypta až po šíření křesťanství.

Podívejme se ale na knihu podrobněji. Začíná kapitolou s podivným názvem: Na úvod: závěr. Zde autor vysvětluje svůj záměr a zároveň rýsuje hlavní znaky své teorie. Chce se věnovat nově vznikajícím světonázorovým společenstvím, na jejichž základě se konstituovaly nové společnosti. Vzorce jejich vzniku mají 10 společných znaků, které Schramm považuje za svůj objev:

1. Kult se rozdělí do dvou světonázorových společenství, přičemž ti, kdo se odštěpí, se nechtějí odštěpit, nýbrž starý kult renovovat.
2. K odštěpení dochází rychle – asi během dvaceti let. Výjimku tvoří Mojžíšova reforma.
3. Za velmi významné pro „tvář západního světa“ považuje Schramm skutečnost, že „žádnému z převratů se nepodařilo nahradit životní řád, který měl obnovit“ (s. 15).
4. Tyto převraty nesloužily určitému sociálnímu nebo kulturnímu vzorku společnosti. Změna vyšla z úzce vymezeného sociálního prostředí a odráží jeho duchovní ráz. Jeho cíl se vztahoval na všechny vrstvy (ale většinou se nedostal k rolnictvu). Obvykle obsahoval rovnostářský étos a patos: Nová elita získávala autoritu jako elita funkční.
5. Všechny nové řády měly tendenci rozšiřovat se za hranice místa, kde vznikly.
6. Tyto převraty se neodehrály v centru dané kultury, nýbrž na její periferii.
7. Nešlo jim o úniky z chorobného a přežitého světa, nýbrž z pevně založených důstojných životních řádů, souhlasně podporovaných většinou.
8. Zakladateli nových světových názorů byly výjimečné postavy, často výborní řečníci, obvykle ve věku 30–40 let.

Dost mladí na to, aby byli silní, ale také dost zkušení.

9. Až na Mojžíšův případ se přelom projevil vždy ve volné řadě autonomních buněk, a to proto, že přelomy nevzešly z mlhavých nálad nebo sociálních zájmů, ale z jasně vymezených nosných zásadních názorů. Z toho plynula také podivuhodná jednota hnutí na jeho začátku.

10. Tato hnutí, ještě když se formovala, dostala normativní texty. Proto se rozštěpila, ale nabyla jasných obrysů.

Všechna tato nová přesvědčení si jsou absolutně jista o své pravdě.

Všechny ostatní kapitoly jsou podstatně rozsáhlejší než první a na konkrétních historických událostech dokumentují, jak se konkrétně projevovaly znaky uvedené výše v abstraktnější podobě.

Druhá kapitola se zabývá 13. st. před naším letopočtem, odchodem z Egypta a vznikem monoteismu. Schramm je přesvědčen, že bible pravděpodobně udává skutečné dějiny. Začíná Achnatonem a jeho monoteismem. Po potlačení někteří jeho stoupenci utekli do východní oblasti Arabského zálivu. Tam se faraoni neobtěžovali monoteismus vymýtit a tam také žil nějakou dobu Mojžíš. Jeho bůh, který se mu zjevil v hořícím keři, už nebyl vázán na Slunce ani na nějaké kultické místo. Byl abstraktní a mohl putovat s kočujícími pastevci. Ale tendence k monoteismu začaly kulty soustřeďovat k jedinému bohu. V Palestině to bylo radikálnější a prosadilo se poměrně rychle. Mojžíš musel mít charisma, protože společensky nad své druhy nijak nevynikal. Na rozdíl od Achnatona, který monoteismus zavedl rozkazem, Mojžíš ho musel soustřeďit do krátkých normativních textů. Tóra ani Desatero od něj nepocházejí. Hlavní tvrzení ale ano: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh. Nebudeš mít jiného boha mimo mne.“ (s. 31)

Schramm ovšem připouští, že toto tvrzení není hlavním pilířem jeho rekonstrukce; na to máme o Mojžíšovi příliš málo zaručených informací.

Ve třetí kapitole líčí Schramm události kolem roku 30–50 n. l. Rozebírá Ježíšovu osobnost i jeho postavení, vztah k farizejům i zelotům, stejně jako vztah k římské říši. Ačkoli si Ježíš a farizejev vzájemně naslouchali, Ježíš učení radikalizoval už jen tím, že kritizoval úzkostlivé lpění na zákonu (čimž porušil tabu – o zákonu se nediskutuje) a také tím, že mu šlo o „ztracené ovce“, chudé duchem, trpící, zavržené a hříšníky, tedy o ty „vně“. Ježíš byl původně přesvědčen, že jeho spasi-telský úkol byl omezen jen na Izrael, ale setkání s pohany mu je odhalilo jako lidi, kteří potřebují pomoc a jeho činnost začala nabývat misijního charakteru. Po jeho smrti se této činnosti ujali jeho učedníci.

Ke konci svého života Ježíš pochopil, že chce-li své učení prosadit, musí přejít do centra – Jeruzaléma, a to bez ohledu na nebezpečí, které mu tam hrozilo. Schramm pochybuje o pravosti scény vyhnání obchodníků z chrámu (obchodovali na chrámovém náměstí a to nebylo posvátnou půdou). Proti chrámu se ale Ježíš provinil, a to kritikou kněží, že nedodrží přísné tradice a směšují duchovní a světskou vládu. Byl obviněn z buřičství atd. Schramm považuje Ježíšovo vzkříšení a setkání s Petrem a Pavlem za skutečný počátek křesťanství. Považuje toto setkání za skutečné, i když nevylučuje ani možnost bdělého snu. Právě vzkříšení bylo pro vznik nového náboženství rozhodující: „Prožitek dosud chápaný jako nesmyslný a k smrti smutný zjevení rázem obrátilo v pravý opak. *Absurdita* nabyla rázem *smyslu*.“ (s. 58, zdůraznil G. S.)

V dalších podkapitolách se Schramm věnuje postupnému oddělování křesťanů od židů. Velký význam měly křesťanské skupiny v Římě. Ty se také už dostávaly do sporů se židovskými synagogami. V následujících dvou až třech stovkách let upozorňuje na to, že ačkoli se židé bouřili, pronásledování byli spíše pokojnější křesťané. Ti ovšem, na rozdíl od židů, prohlásili své náboženství za jediné a pravé. Na samém závěru kapitoly se Schramm věnuje vztahu židů a křesťanů dnes.

Čtvrtá kapitola se jmenuje 1510–1530: Středověká trhlina a protestantismus. Schramm se v ní zpočátku zabývá Lutherovým osudem a propletem zájmů, do něhož se dostal. Ukazuje, že pro rozšíření luteranismu byl významný vzestup německých měst, která v té době byla na vrcholu a k protestantismu měla sklon, zatímco knížata zůstala katolická. Ne všude bylo Lutherovo nahrazení teorie skutků teorií ospravedlnění vírou správně pochopeno. Někde reformace začínala hrubě a důrazně světsky. Luther však byl přesvědčen, „že *víra* zakládá *lásku* a *láska* dobré *skutky*“ (s. 87, zdůraznil G. S.). Schramm se zabývá vztahem humanistů k Lutherovi. Jeho následovníky byli spíše kněží vzdělaní na univerzitách a radikální mniši. Obě tyto skupiny se zaměřovaly na praxi působení přímo mezi lidmi a měly s ní bohaté zkušenosti.

Protestantismus se šířil v různých zemích různou rychlostí v závislosti na tamní situaci. Podle Schramma bylo pro úspěch Luthera rozhodující jeho obvinění stávající církve, že brání spásným pravdám. Na rozdíl od striktního rozdělení mezi kleriky a laiky v katolicismu, zdůraznila reformace všeobecné kněžství věřících. Padla i přehrada mezi pohlavími. Proti sociální diferenciaci však reformace nevystupovala a protestantští duchovní až na výjimky vedle sebe nepřipouštěli ani laické kazatele.

Kolem roku 1525 se k protestantismu přidávají i německá knížata, která zpočátku váhala a taktizovala. Víře prospělo i to, že Německo nemělo silnou centrální moc. „Reformace se formovala souběžně v řadě samostatných centrálně neřízených jednotek. Tím její základní vzorec souzní se třemi dalšími přelomovými procesy“: křesťanstvím, americkou revolucí a vznikajícími kroužky ruských radikálů (s. 96). Avšak tím, že se nová víra začala šířit za pomoci knížat, začala být nová církev – na rozdíl od katolicismu – závislá na moci panovníků.

Od třicátých let 16. st. se začínají tvořit nové konfesní texty, které měly zajistit jednotu protestantismu. „Fixace poměrně

stručných textů závazných pro všechny stoupence daného náboženství, jež je třeba odlišovat od obsáhlých svatých knih typu staroindických véd... představuje zvláštnost, již se židovský a křesťanský proud náboženských dějin zřetelně odlišuje od ostatních částí světa.“ (s. 102)

Pátá kapitola zachycuje léta 1760–1780 – Angličané v severní Americe a zastupitelská demokracie. I zde upozorňuje Schramm na rychlý spád událostí: v r. 1763 byl v britské říši na obou stranách Atlantiku klid a prosperita; v r. 1776 třináct amerických kolonií vyhlásilo nezávislost a o dvanáct let později vytvořily nový typ státu a demokratickou ústavu, která přetrvala dodnes. Tato rychlost však podle Schramma trochu klame. Vezměme v úvahu jenom motivaci vzniku amerických kolonií – emigraci nespokojených puritánů a jejich sociální složení. Kolonie byly sice podřízeny anglickému králi, který zde vládl pomocí jmenovaných guvernérů a místních rad, které mu měly pomáhat. Ty byly za revoluce svrženy a guvernéři posláni domů do Anglie. Američané si uvědomovali, že budují bezpříkladné politické zřízení – nechtěli jakéhokoli krále a vycházeli z abstraktního principu, že suverenita patří lidu, který ji uplatňuje pomocí zvolených zástupců. Bezsporu tu silně působily osvicenské názory, přebírané z Evropy a v Americe obohacené nikoli teoreticky, ale praktickým prováděním.

Schramm zdůrazňuje Deklaraci práv (1774) a jejich deset dodatků, které předcházely případným zásahům do práv jedinců. „Na rozdíl od pozdějších bolševiků nikdo nepropadal neblahému omylu, že když se podařilo dosáhnout vlastního spravedlivého řádu, je zlo vykořeňeno jednou provždy. Naopak se... připomínalo, že garance jsou potřebné *každé* vládě.“ (s. 119, zdůraznil G. S.) Schramm upozorňuje také na rozdíl mezi americkou a francouzskou revolucí. V té druhé převládl princip osvicenského rozumu; v Americe měl jen omezený dosah.

Ačkoli až dosud se Schramm zabýval náboženskými převraty a zlom v Ameri-

ce byl čistě politický, vidí v něm a předchozích případech tolik shod, že je klade do stejné řady. Patří k tomu i to, že Američané cítili zavedení reprezentativní demokracie na celém světě jako úkol – misi. V tomto smyslu byla i francouzská revoluce následkem severoamerické. I když nejpozději kolem roku 1815 Američané pozbyli svou misionářskou ctižádnost, pořád jejich stát zůstával vzorem – např. i pro revoluce r. 1848. Na druhé straně sjednocení Německa v roce 1871 se tímto příkladem řídit nemohlo.

Schramm se v závěru této kapitoly věnuje i současné situaci a ukazuje nebezpečí plynoucí z rostoucí moci USA, které se pouštějí do konfliktu s jinými kulturami. Nejvíce to platí o islámu, protože zde se střetávají strany, z nichž je každá přesvědčena, že hájí jedinou pravdu a dobro.

Předposlední kapitola se zabývá ruskou inteligencí v letech 1860–1880. Zprvu líčí prehistorii vzniku ruské inteligence a její odlišnost od inteligence západní. Věnuje se i sporu mezi „zapadníky“ a „slavjanofily“. Na rozdíl od slavjanofilů měla ruská demokratická inteligence sklon k ateismu a navíc se domnívala, že ani ruský lid v boha nevěří. Ve čtyřicátých letech 19. st. se soustřeďovala na boj proti náboženství a tím jen prohlubovala propast mezi sebou a lidovými masami. Až v šedesátých letech se začala věnovat sociálním otázkám.

Ruská inteligence byla okouzlena revolučním hnutím na Západě v roce 1848, ale když bylo poraženo, usoudila, že to bylo kvůli buržoazní malomyslnosti a strachu, že Západ svou pokrokovou roli dohrál a že nyní je řada na Rusku. Tu inteligenci, která spoléhala na obnovení obščinného systému, označuje Schramm za inteligenci produkující ideje od psacího stolu.

V této a v poslední kapitole se Schramm především zamýšlí nad otázkou, proč ruské hnutí – na rozdíl od těch předchozích – neuspělo a sovětský systém se v devadesátých letech minulého století zhroutil.

Řešení hledá v tom, že už ruská inteligence 60.–80. let měla sklony k násilí, což pokračovalo i po říjnové revoluci. Tvrdí, že na předchozích křížovatkách dějin udávali směr duchové, kteří svět, s nímž se rozcházel, důvěrně znali a věděli, co se v něm dá změnit a co ne. To platí i pro Marxe a Engelse. Naproti tomu ruští radikálové chtěli jen bořit a rozvracet, aniž by zkoumali, co z kapitalismu stojí za zachování. Nechtěli, aby se v Rusku vůbec rozvinul. A podobně uvažovali i o roli státu.

Zatím se však kapitalismus v Rusku od osmdesátých let prudce rozvíjel a v kladném směru se měnil i stát. To však ruskou levici nezajímalo.

Co ruské poměry odlišovalo od ostatních dějinných křížovatek, byla absence normativních textů. I když se později ruská levice (Lenin) obrátila k marxismu, přesto zůstávala především voluntaristická. Schramm zde srovnává situaci v Rusku se situací v německém dělnickém hnutí.

Ruské revoluční hnutí zažilo mnoho zklamání. Přesto mělo neuvěřitelnou výdrž. Revolucionáři se nepovažovali za mučedníky, nýbrž za bojovníky. „Násilí, které trpěli a snášeli, dodávalo revolucionářům zcela zvláštní sílu, jež rozhodujícím způsobem spoluobjasňovala, proč se ustavičně řídící řady okamžitě znovu zaplňovaly.“ (s. 177) Jejich výdrž povzbuzoval i obdiv, se kterým se setkávali zejména v západním světě.

Poslední kapitola se jmenuje Ruské pokračování a Schramm v ní rozebírá situaci po říjnové revoluci. Věnuje se významu Plechanova, Lenina a Trockého. Zdůrazňuje i misionářský charakter režimu, který se zrodil z říjnové revoluce. Právě ten a existence velkého cíle spojuje ruské dějiny s předchozími křížovatkami. Ale přesto podle Schramma k nim nepatří. Bolševici neměli pevný kurs, nebyla nastolena demokracie ani připuštěna diskuse. Jejich stát se po sedmdesáti letech své existence zhroutil, protože byl postavený na písku. Nebylo to jen z důvodů, které jsem už jme-

novala. Schramm kritizuje zavedení řízené ekonomiky, rozrůstání moci státu a především víry svých vůdců v marxismus. Lenin si neuvědomil, že od Marxových dob se změnilы společenské podmínky. Schramm konstatuje, že bolševici se osvědčili vždy, když se dostali do situace, kdy bylo třeba tvrdé vedení – např. za druhé světové války. Ale nezvládli situaci v míru. Schramm kolaps Sovětského svazu vysvětluje sklonem všech ruských revolucionářů k násilí. Kdyby Sovětský svaz nedisponoval obrovským přírodním bohatstvím, došlo by ke zhroucení už dřív. A naopak, kdyby Rusko pokračovalo v reformách, které od devadesátých let 19. st. zaváděl carský režim, patřilo by dnes právem k nejvyspělejšímu zeměmu světa. „Revoluční socialisté z mnoha hledisek patří do řady, kterou jsme sledovali, ale současně z této řady vybočují. Jejich radikální novátorství jistě přispělo k tomu, že se jejich dílu nedostalo dlouhého trvání.“ (s. 196)

Kniha, o jejímž obsahu jsem až do této chvíle referovala, je podle mého názoru cenná tím, jaký cíl si klade. Ale je otázka, nakolik ho splnila. Základním problémem je skutečnost, že se zabývá pouze světem, který koneckonců vychází z evropské kultury. Jak zařadit tento svět do globalizující se planety, v níž vše souvisí se vším a na výsluní se stále více dostávají jiné kulturní a společenské světy? Druhý nedostatek vidím v tom, že se kniha dostává do našich rukou po drastickém krácení. To může za určitou teozovitost textu a místy i za nevhodněrná tvrzení. Jen jako příklad: Rozvíjel se protestantismus tak bezkonfliktně, jak kniha jakoby naznačuje? Neprovozelo jeho zrod násilí – z obou stran, jak katolické tak protestantské? Kam zmizela občanská válka, která pustošila v 19. st. bývalé anglické kolonie v Severní Americe? Obávám se, že takových otázek by bylo možno položit víc. Možná, že odpovědi bychom našli v původním rozsáhlejší díle. Možná, že ne. A tak zůstává obdiv k úsilí autora

o vytvoření obecného pohledu na dějiny (alespoň na jejich velký úsek) a zároveň otázka: Dá se dnes vytvořit filozofie dějin založená na těch znalostech, které o dějinách máme? Nemíním se tím hlásit k postmoderním názorům, i když by možná Schrammovi prospěla i metodologická úvaha směřující k jejich rozboru. Jde mi opravdu o problém: Jsme s to vybudovat jednotný názor na náš vývoj alespoň v historické době?

Ivana Holzbachová

Pierre Manent, *Lidská obec*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2013, 258 s.

Pierre Manent patří k významným francouzským představitelům politické filozofie. V tomto svém díle, které ve Francii vyšlo už před dvaceti lety, se zabývá pojetím člověka a jeho práv v euroamerické kultuře. Aby mohl určit dobu jeho vzniku i jeho následující změny, analyzuje několik nejvýznamnějších představitelů evropského politického myšlení v 17.–19. století.

Kniha má kromě úvodu (Otázka člověka) dvě části, z nichž každá je rozdělena do tří kapitol. První část nazvaná Sebeuvědomění se dělí na kapitoly 1. Autorita dějin, 2. Sociologické hledisko, 3. Hospodářský systém; druhá část – Sebepotvrzení – má kapitoly 4. Skrytý člověk, 5. Triumf vůle a 6. Konec přirozenosti.

V Úvodu Manent konstatuje, že dnešek, který pořád mluví o moderním člověku, ani neví, co je vlastně člověk. Poukazuje na to, že už tím, že se sami označujeme za moderní, plyne, že jsme historičtí. – Ale opět: Co to vlastně znamená a jak poznáme, že zažívám historickou zkušenost?

První část knihy se nejprve ptá na *autoritu dějin*. Jako východisko používá Montesquieuovo pojmání společnosti. Montesquieu podle Manenta vychází

z polarity mezi starým – antikou a „republikou ctností“ – a moderním, jehož obraz pro něj tvořila anglická společnost se svým obchodem a svobodou. Právě ty Montesquieu podle Manenta ztotožňuje s moderní zkušeností, jíž by chtěl nahradit myšlenku ctností. Problém ale je, že anglické zřízení se nevejde do Montesquieuovy klasifikace režimů vládnutí. Přesto – nebo i proto? – podal Montesquieu nejpřesnější popis osvícenského zřízení.

Montesquieu se při rozboru antické společnosti věnoval kritice ctností, které chápe na rozdíl od antiky jako demokratické (i průměrný člověk může být ctnostný), protože v jeho době už byly spojeny s křesťanstvím, a navíc jako něco nepřijemného, něco, co vyžaduje od člověka odříkání. Na rozdíl od Montesquieua, který ctnost chápal jako něco, co souviselo jen s některými historickými etapami, Rousseau vepsal ctnost do lidské přirozenosti. Přesto je ale podle Manenta něco spojuje. Ani jeden z nich totiž neuvažuje o ctnosti z ontologického hlediska.

Další pojem, jehož genezi Manent rozebírá, je myšlenka zákona. I ona existovala už v antice a středověku, ale v novověku získává nový smysl. K tomu používá Manent rozbor Hobbesovy filozofie. Podle Manenta Hobbes dospívá k myšlence, že člověk je vše, co předchází jakémukoli zákonu, že ale zákon potřebuje, aby chránil svou přirozenou podstatu, která je starší než jakýkoli zákon.

Pak se ale obrací zpět k obchodu a ve shodě s Montesquieuem ukazuje, že obchod přináší mír a ruší hranice států. Vytváří se nové mravy, které se snaží se zlem nebojovat, neusilovat o dobro, ale spíš před zlem utéci. Tyto mravy už člověka nenutí ujařmovat svou přirozenost, ale kupodivu ani ony nečiní člověka šťastným: Montesquieu si všímá, že Angličané nejsou šťastní, protože v nich převažuje obava před zlem a nepohodlím, jímž se pro ně za určitých okolností může stát i zákon. Utíkají tedy před ním dopředu,