

**Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická**

Byl Jean-Jacques Rousseau osvícenským filosofem?

Bc. Michaela Krejčová

Diplomová práce

2013

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2009/2010

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Michaela Krejčová**
Osobní číslo: **H10707**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Byl Jean-Jacques Rousseau osvícenským filosofem?**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Studentka se ve své diplomové práci zaměří na problematiku osvícenské filosofie, přičemž pozornost bude věnována zejména dvěma francouzským myslitelům - Voltairovi a Jean-Jacques Rousseauovi. Na základě bližší charakteristiky osvícenské filosofie a výkladu Voltairova díla, bude cílem práce určit místo Jean-Jacques Rousseaua v dějinách filosofie.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Rozpravy. Praha: Svoboda, 1989.**
ROUSSEAU, Jean-Jacques. O původu nerovnosti mezi lidmi. Praha: Svoboda, 1949.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva. Dobrá voda: A. Čeněk, 2002.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emil, čili, O vychování. V Praze: Dědictví Komenského, 1910.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. Vyznání. Praha: Odeon, 1978.
ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sny samotářského chodce. Praha: K+D Svoboda, 2002.
VOLTAIRE. Lettres philosophiques. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique, Oeuvres completes de Voltaire. Paris: Édition Garnier, 1879, sv. 19.
VOLTAIRE. Filosofický slovník čili rozum podle abecedy. Praha: Jan Laichter, 1929.
VOLTAIRE. Výbor z díla. Praha: Svoboda, 1989; KANT, Immanuel. Odpověď na otázku: co je to osvícenství?. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3.
FOUCAULT, Michel. Co je to osvícenství?. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3.
CASSIRER, Ernst. The Philosophy of the Enlightenment. United States of America: Princeton University Press, 1968. (1. vydání r. 1932)

Vedoucí diplomové práce:

prof. PhDr. Petr Horák, CSc.

Katedra filosofie

Datum zadání diplomové práce:

30. dubna 2010

Termín odevzdání diplomové práce:

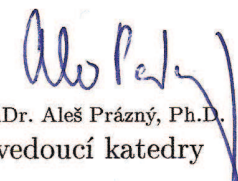
31. března 2013



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

 **Univerzita Pardubice**
Fakulta filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 84

L.S.


PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

Prohlášení

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do její skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

Poděkování

Na tomto místě bych velice ráda poděkovala panu Prof. PhDr. Petru Horákovi, CSc., svému vedoucímu práce, za nesmírnou ochotu a podporu při vedení mé diplomové práce a za jeho podnětné rady, připomínky a odbornou pomoc, kterou mi byl ochoten kdykoli poskytnout.

Název

Byl Jean-Jacques Rousseau osvícenským filosofem?

Anotace

Předložená diplomová práce se snaží poukázat na problematiku, která může být spojena s výkladem a patřičným zařazením díla francouzského myslitele Jean-Jacques Rousseaua. Rousseauovo dílo bývá až příliš snadno spojováno s díly tzv. osvícenských filosofů, proto si tato práce klade za cíl představit Rousseauovy hlavní myšlenky, zejména v jeho rozpravě *O původu nerovnosti mezi lidmi* a *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva*, na základě kterých se pokusí určit místo tohoto myslitele v dějinách filosofie a rozhodnout, zdali byl osvícenským myslitelem či nikoli.

Aby mohl být stanoven určitý závěr, je nezbytné se v úvodní části této práce seznámit s obecnou charakteristikou celého osvícenství a formulovat definici osvícenského filosofa. Za klasického osvícenského myslitele je v dějinách filosofie považován Voltaire, proto se zamyslíme i nad jeho dílem a v závěru práce se pokusíme jeho myšlenky porovnat s těmi Rousseauovými.

Klíčová slova

Jean-Jacques Rousseau, osvícenství, Voltaire, rozum, Francie, cit

Title

Was Jean-Jacques Rousseau an Enlightenment philosopher?

Annotation

This thesis attempts to highlight the issues associated with the interpretation and proper categorization of French thinker Jean-Jacques Rousseau. Rousseau's work is too easily associated with the works of the Enlightenment philosophers. Therefore, this thesis aims to present the main ideas of Rousseau, especially his *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men* and *The Social Contract, Or Principles of Political Right*, on the basis of attempting to determine the position of Rousseau in the history of philosophy.

In order to establish a definite conclusion, it is necessary in the introductory part of this thesis to familiarize with the Enlightenment's general characteristics, and formulate a definition of an Enlightenment philosopher. Classical examples of Enlightenment thinkers include Voltaire, leaving the reader to think of other works. At the end of this thesis, I will attempt to compare his ideas with those of Rousseau.

Keywords

Jean-Jacques Rousseau, Enlightenment, Voltaire, reason, France, emotion

Obsah

Úvod.....	9
1. Co je osvícenství?	12
1.1. Osvícenství z pohledu Immanuela Kanta a Michela Foucaulta.....	12
1.1.1. Kantovo pojednání	12
1.1.2. Foucaultovo kritické posouzení Kantova článku	16
1.2. Kořeny a charakteristika osvícenství.....	19
2. Voltaire	27
2.1. Voltaire, filosof osmnáctého století	27
2.2. Voltairovy společensko-politické názory	30
3. Jean-Jacques Rousseau	38
3.1. Rousseau o vědách a umění	39
3.2. Rousseau a jeho pojednání o člověku	42
3.2.1. Příroda a výchova očima Rousseauovými.....	48
3.3. Rousseau o občanské společnosti	49
3.3.1. Suverénem je obecná vůle.....	51
3.3.2. O zákonodárné a výkonné moci	53
3.3.3. Svoboda a rovnost	55
3.4. Poslední dílo Jean-Jacques Rousseaua	59
4. Voltaire vs. Rousseau.....	62
Závěr – byl Rousseau osvícenským myslitelem?	66
Použitá literatura	74

Úvod

Diplomovou prací zabývající se osvícenskou problematikou jsem se rozhodla napsat z jednoho prostého důvodu. Považuji totiž toto období za výrazný mezník ve vývoji lidských dějin, za mezník, který odděluje takřkajíc různé chápání v pojetí člověka. Osvícenství je totiž časem změn, kdy nejenže můžeme pozorovat až nebývalý pokrok ve vědě, ale kdy se zejména začínají formovat základní lidská práva, zaniká absolutistické vlády a mazat se obrovské hranice, které se po staletí mezi lidmi vytvářely, a to především z toho důvodu, že se člověk začíná chápat jako individuum, které si začne uvědomovat svoji cenu, cenu lidství.

Cílem této práce ovšem nebude demonstrovat, jak se postupně měnila mysl lidu osmnáctého století, ba ani to, o jaké různé přeměny se toto století zasloužilo – ač o nich bude dozajista řeč, zájem bude postupně směřovat k jedné konkrétní osobě, a to francouzskému filosofovi Jean-Jacques Rousseauovi. Proč ale zrovna tato postava francouzských dějin a jak on zapadá do osvícenské tematiky?

V dnešní době je Rousseau běžně řazen mezi osvícenské myslitele, ale podíváme-li se na jeho dílo blíže, zjistíme, že jeho přesné vymezení může být problematické, což nás donutí reagovat následujícím tázáním. Byl Rousseau vsutku tím osvícencem, za kterého je v současnosti považován? Prostupují jeho dílo základní osvícenské myšlenky, tj. myšlenky pokroku oslavující a prosazující člověka jako všehoschopnou a rozumnou bytost stejným způsobem, jako prostupují díla jiných významných myslitelů doby? Toto jsou otázky, jejichž zodpovězení se stane pro naši práci zásadním, jelikož jejím hlavním záměrem bude stanovit místo tohoto myslitele v dějinách filosofie.

Je-li ústřední intencí této práce rozhodnout, zdali byl Rousseau osvícenským filosofem, či nikoli, bude naším prvotním úkolem podat co nejpřesnější filosofickou charakteristiku samotného osvícenství, tedy charakteristiku takovou, kde nebudeme usilovat o výčet různých jmen s osvícenstvím spojených, anebo mít snahu nalézt přesný začátek a konec tohoto přelomového věku. V první řadě půjde o to vystihnout, na základě čeho vlastně můžeme mluvit o něčem takovém, jako je osvícenství, co tvořilo jeho stěžejní body či jaký cíl si vlastně kladlo.

K tomuto úvodnímu počínání nám může nejlépe posloužit krátká stat' Immanuela Kanta, následovaná kritickým posouzením Michela Foucaulta. Kant se, z pohledu filosofa, na konci osmnáctého století nespěšně pustil do celkového zhodnocení a vlastního pojetí osvícenství. V jeho pojednání se nám dostane požadované osvícenské *charakteristiky*¹ a bude nám vykreslen hlavní princip, jehož působením došlo k oněm zásadním změnám. Foucault se v návaznosti na něj navíc pokusí krátce pojednat i o tzv. moderním smýšlení, o "období", které na osvícenství bezprostředně navazovalo, což nás bude zajímat převážně z důvodu patřičného zařazení Rousseauova díla. Nebyl Rousseau se svými na citech založenými názory, které prostupovaly téměř všechna jeho díla, spíše myslitel patřící do tohoto post osvícenského moderního věku?

Má-li být náš obraz osvícenství úplný, je nezbytné se zmínit i o základech, na kterých celé osvícenství leží. Tímto krokem se dostaneme z oblasti společensko-politické, o níž hovořil Kant, do oblasti metody – nejdříve k descartovské dedukci, které dominovala v sedmnáctém století, později k analýze Isaaca Newtona, jejíž vliv převládal o století později; uvidíme zde, jakým způsobem na sebe tyto metody navazovaly, anebo naopak, jakým způsobem byly jejich koncepce protikladné. Ovšem jaký přínos má pro naši práci toto vyobrazení?

Na základě podrobnějšího popisu metody ve zmiňovaných stoletích uvidíme, že princip, o němž bylo hovořeno v souvislosti s Kantem, tedy rozum, měl své místo i v této oblasti a ne jen na poli společensko-politickém. Tato linie úvah nás zavede k tzv. univerzalizmu, k pojmu, jenž je pro celé osvícenství zásadní.

Důležitost tohoto pojmu vynikne zejména tehdy, přistoupíme-li k samotné definici osvícenského filosofa. Kdo to byl osvícenský filosof a lišil se nějak výrazně od ostatních filosofů? Než přikročíme k samotnému Rousseauovi, vylíčíme si obraz klasického myslitele osmnáctého století – Voltaira, u něhož si ukážeme, že být osvícenským filosofem znamená vyjadřovat se – za použití rozumu – k politické problematice doby, tj. k zákonům, vládě nebo společnosti, ovšem i projevovat zájem o přírodovědeckou oblast a její metodu, jelikož právě tam leží základ veškeré

¹ V souladu s naším záměrem pojednat především o francouzském mysliteli, bude tato charakteristika často směřovat spíše než k obecnému pojetí osvícenství k pojetí francouzskému.

myšlenky pokroku. Tato snaha postihnout ve svém díle obě odlišné sféry vědění nám dokazuje výše zmíněný univerzalizmus.

Poté, co dostatečně vylíčíme dílo tohoto filosofa hlásajícího a oslavujícího velikost rozumu, přistoupíme k Rousseauovi, u něhož se v jeho raném díle *Rozprava o vědách a uměních neboli o tom, zda obnova věd a umění přispěla k očistě mravů*, zaměříme na jeho postoj k celému osmnáctému století. Jak se mu jevil člověk a myslitelé této epochy a jaký měl názor na stále více se prosazující přírodní vědy? Jeho pesimistická interpretace doby, kterou v tomto spise vyjádřil, nás zavede do jeho představ o pojetí přírody a ideálního člověka a společnosti – především v jeho klíčových dílech *O původu nerovnosti mezi lidmi* a *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva*, která se nám stanou podkladem ke komparaci s Voltairem, v souladu s níž budeme schopni posoudit, zdali byl Rousseau opravdu osvícenským filosofem, či nikoli.

1. Co je osvícenství?

1.1. Osvícenství z pohledu Immanuela Kanta a Michela Foucaulta

„Osvícenství je událost, nebo spíše řada komplexních historických procesů, lokalizovaných v určitém bodu vývoje evropských společností. Jako takové zahrnuje prvky sociální změny, typy politických institucí, formy vědění, projekty racionalizace vědění a praxe, technologické přeměny, které je obtížné shrnout jedním slovem, přesto, že mnohé z těchto fenoménů zůstávají dodnes důležité.“²

Toto je jedna z možných charakteristik osvícenství, kterou podal Michel Foucault ve svém článku "Co je osvícenství" v návaznosti na stejnojmenný článek, který dvě stě let před ním napsal Immanuel Kant. Co důležitého nám tato definice osvícenství přináší? Nejenže vymezuje osvícenství jako událost ryze evropskou, ale zejména upozorňuje na to, že doba osvícenství byla dobou plnou úsilí o změnu a vývoj, a to takřka ve všech oblastech lidského působení. Ale co bližšího můžeme říci o tomto mezníku lidských dějin? Jak Foucault sám přiznává, je velmi obtížné vše shrnout jedním slovem, proto se pojdme zprvu blíže podívat na Kantův článek, v němž se Kant reflexí o osvícenství snažil nalézt odpověď na tuto nesnadnou a možná i nezodpověditelnou otázku.

1.1.1. Kantovo pojednání

Píše se rok 1784, rok, kdy Kant napsal svůj článek, a to je důvod, proč vůbec můžeme mluvit o nějaké reflexi osvícenství v jeho díle. I když je Kant stále považován za myslitele patřícího do osvícenského věku, jeho výhoda spočívá v tom, že velká část *událostí*³, které bychom mohli oprávněně nazvat osvícenskými, se během jeho života již odehrála, proto mu bezesporu může náležet úloha pozorovatele, který zpětně dokáže popsat a ohodnotit to, co nazřel.

V úvodu jeho krátké stati se dozvídáme, že osvícenstvím rozumí především vymanění se člověka ze své nesvéprávnosti. Co má na mysli onou nesvéprávností? Kant ve své době zpozoroval zejména jeden fenomén – lidský rozum, který byl neustále pod vlivem cizí moci, a člověka, jemuž vlastní lenost a pramálo odvahy,

² FOUCAULT, M. *Co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 373.

³ V tomto případě máme na mysli spíše díla myslitelů, kteří produkovali tzv. osvícenské myšlenky, než konkrétní události.

nikoli však nedostatek tohoto rozumu, nedovolovaly tento stav nějak změnit. Cizí moc zde můžeme chápat jako autoritu vladařů, duchovních nebo třeba knih, kteří svým kázáním či obsahem dokáží ty nesvéprávné dostat pod svoji nadvládu. Toto Kantovo tvrzení nám dokonale nastiňuje problematiku tehdejší doby – masy byly ovládány náboženskými názory opřenými o autoritu Bible, královská moc čerpala svoji sílu z "božského původu", a z toho jasně vyplývá i všeprostopující nerovnost a vykořisťování ostatních společenských vrstev⁴.

Vrátíme-li se zpět k pojetí nesvéprávnosti, kde bychom měli hledat její původ? Kant ho nalézá v člověku samotném; pouze člověk byl totiž tím, kdo nechal vývoj dojít tak daleko, že se někteří jedinci takovému stavu rozumu začali dobrovolně podrobovat, anebo „...*se jim stal takřka druhou přirozeností*“⁵, a to z toho důvodu, že se jim zatím ani nedostalo žádné jiné příležitosti značící o opaku. Je však v souladu s lidskou přirozeností nacházet se v takovém stavu? Mohl by se snad člověk narodit jako nesvobodný v takovýchto předem připravených *poutech*⁶? Ačkoli jsou tyto a jim podobné otázky na místě, nepředbíhejme zatím a vraťme se zpět k tomu, proč se člověk stal nesvéprávným.

Pravidla a předpisy, které člověka obklopovaly ze všech stran, pro něj byly i jistou hrozbou, která mu naháněla strach k razantnějšímu zakročení. „...*tyto mechanické nástroje rozumného používání, či spíše zneužívání jeho přirozených vloh, představují okovy jeho přetrvávající nesvéprávnosti. A kdyby se jí někdo přece jen zbavil, udělal by přesto i přes nejužší příkop jen nejistý skok, protože na takový svobodný pohyb není zvyklý.*“⁷

Jaké řešení tedy Kant navrhuje v této situaci? Již víme, že předosvícenský a neosvícený člověk je zpravidla člověkem nesvéprávným, ale jakým způsobem se lze této nesvéprávnosti zbavit, představuje-li to pro nás stále jakési nejisté směřování?

⁴ Této tematice se ve francouzské společnosti věnoval Alexis de Tocqueville ve svém díle *Starý režim a revoluce*. V první části tohoto díla popisuje zejména sociální stav v novověké Francii a zaměřuje se na problematiku církve, šlechty či panovníka. In: TOCQUEVILLE, A. *Starý režim a revoluce*. Praha: Academia, 2003, s. 7-44.

⁵ KANT, I. *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 382.

⁶ Tato otázka je proměnou úvodní věty díla Jean-Jacques Rousseaua, *O společenské smlouvě*. „Člověk se narodil svoboděn a všude je v okovech.“ In: ROUSSEAU, J.-J. *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá voda: A. Čeněk, 2002, s. 12.

⁷ KANT, I. *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 382.

Kant ve svém textu zmiňuje prostý příklad týkající se placení daní. Platit daně je pro nás určitý příkaz, který musíme bezpodmínečně dodržovat, a pokud ho přijmeme zcela automaticky a budeme tyto daně platit vždy, i v případě, kdy je panovník upraví na přemrštěnou částku, stáváme se tak nesvéprávnými, jelikož nic neděláme se stavem, který nám dozajista není po vůli. Půjdem-li za panovníkem s prosbou o změnu, pohání nás k tomu jen náš soukromý prospěch, tedy náš *soukromý rozum*⁸, a pokud bychom se snad vzbouřili za účelem *revoluce*⁹, Kant upozorňuje, že v takovém případě bychom dosáhli přinejlepším pouze zrušení či zmírnění nějakého pravidla, příkazu nebo zákona. Ale docílili bychom tím opravdové změny lidského smýšlení, o kterou nám v první řadě jde?

V souladu s Kantovým článkem, tato změna a "osvícení" nastane, dostane-li se nám svobody potřebné k co největšímu užívání veřejného rozumu. Co se ovšem míní takovýmto veřejným užíváním? „*Veřejným užíváním vlastního rozumu... rozumím takové, při kterém někdo užívá svého rozumu jako učenec před celou veřejností čtenářského světa.*“¹⁰ Nejde zde o moje zájmy nebo o úlohu pouze mě svěřenou – v tomto případě by se jednalo jen o výše zmíněný rozum soukromý – jde o to, abych já za svou vlastní osobu a svým vlastním neomezeně svobodným rozumem promluvil k veřejnosti a ke světu. Jak je ale možné, že najednou mluvíme o neomezeně svobodném rozumu, když ještě před chvílí byla řeč o tom, že vždy existují okovy v podobě pravidel a předpisů, které ho značně omezují a tím mu vlastně berou pravomoc na ono neomezeně svobodné užívání?

I přes to, že to, co Kant podává jako jediné možné východisko při naší cestě ke svéprávnosti, je veřejné užívání rozumu – v návaznosti na výše uvedený příklad by se jednalo o veřejné vyjádření týkající se nespravedlnosti vypsanych daní – musíme si

⁸ V souvislosti s Rousseauem bude namísto soukromého rozumu řeč o tzv. *soukromé vůli*, která hledí jen na svůj vlastní zájem. In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 235.

⁹ Ačkoli Kant zavrhuje revoluce jako příkladné řešení takového stavu, později v textu (kap. 3, s. 38) mluvíme o tomto období jako o období revolucí. Skutečně, tato doba dosáhla požadovaných změn velmi často právě na základě revolucí. „*The era is marked by three political revolutions, which together lay the basis for modern, republican, constitutional democracies: The English Revolution (1688), the American Revolution (1775–83), and the French Revolution (1789–99).*“ Český překlad: Doba se vyznačuje třemi politickými revolucemi, které společně položily základ pro moderní, republikánské, konstituční demokracie: Anglickou revolucí (1688), Americkou revolucí (1775-83) a Velkou francouzskou revolucí (1789-99). URL: <http://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/> [cit. 2012-11-18].

¹⁰ KANT, I. *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 383.

uvědomit, že lenost a vlastní pohodlí člověka nebyly jedinou překážkou, která by bránila lidstvu osmnáctého století používat vlastní rozum, lid k tomu úkonu neměl dostatek svobody, proto nelze tvrdit, že by v této době byl rozum neomezeně svobodným a nebyl v rozporu s žádnými *zákony* či *předpisy*¹¹ tehdejší společnosti.

Zamyslíme-li se nyní nad těmito samotnými zákony a předpisy, protože každá společnost jimi musí být tvořena, existovala snad nějaká omezení, kterým podléhaly? Mohl si nějaký příkaz nárokovat absolutní neměnnou platnost, v našem případě tak, že by byla určená částka daňového poplatku, která by měla strnulou formu? Nebo mohla by být snad provedena nějaká dohoda o nezpochybnitelném stavu náboženství? Kant radikálně odpovídá, že nikoli! „*Taková dohoda, jež by byla uzavřena jen proto, aby znemožňovala jakékoliv další osvícování lidského rodu, by byla naprosto neplatná a nicotná, i kdyby byla stvrzena nejvyšší mocí, říšskými sněmy... Žádná epocha se nemůže zavázat..., že uvede následující epochu do takového stavu, který by ji znemožnil rozšiřovat její poznatky..., očišťovat je od omylů, a vůbec postupovat v osvětě kupředu. Byl by to zločin proti lidské přirozenosti, jejíž původní určení tkví právě v tomto postupu vpřed;*“¹²

Žádný panovník nebo panující moc se tedy nesmí dopustit takového zásahu proti přirozeným právům lidí a ustanovit například nějaký *rigidní zákon*¹³, a pokud by se tomu přece jenom stalo, nebo spíše, pokud by něco takového fungovalo ve státě zcela automaticky, byla by řeč o celém "osvětlování" lidu vlastně bezpředmětná.

Co se týče samotného aktu určování zákonů ve státu, je podle Kanta vždy důležité si uvědomit jedno zásadní pravidlo: „...*co o sobě nesmí usnést ani národ sám, to smí tím méně o národu rozhodnout panovník*“¹⁴. Je nezbytné vycházet z mínění lidu a dát mu příležitost veřejně rozšířit svoje přesvědčení – jen za předpokladu spojení sil s ostatními lze dosáhnout žádané změny. Zákonodárná autorita panovníka v tomto

¹¹ Například ve Francii sedmnáctého a osmnáctého století se objevily silné „...*despotické tendence*“, které často měly za příčinu potlačení svobody slova či tisku. In: TOCQUEVILLE, A. *Starý režim a revoluce*. Praha: Academia, 2003, s. 11.

¹² KANT, I. *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 384.

¹³ Později v textu (kap. 2.2, s. 32,33,34) bude řeč o tzv. přirozeném zákonu. Bude vysvětleno, co tento přirozený zákon je a kde má svůj původ. Může platit i pro tento zákon zákaz jakékoliv strnulosti?

¹⁴ ...neboli nestanovil-li by si určitý zákon lid sám, tím méně takovýto zákon může stanovit a nařídit právě panovník. In: KANT, I. *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 385.

případě spočívá pouze v tom, „že ve své vůli sjednocuje úhrnnou vůli národa.“¹⁵ Tímto se Kant snažil demonstrovat, jak by mělo vypadat ideální zřízení ve státě – mělo by být postaveno na vůli osvětleného národa, přičemž moc, respektive panovník musí být logicky také osvícený, aby se nebál uvažujícího lidu a dopřál jim k tomu úkonu potřebnou svobodu – na základě této charakteristiky jsme se dopracovali k tzv. osvícenským ideálům, zde konkrétně k rovnosti a svobodě. Aby totiž lid mohl veřejně rozšiřovat mínění, potřeboval být svobodný, a aby toto mínění mohl podat každý z nich, bylo nezbytné, aby mezi nimi existovala rovnost.

Osvícenství bylo časem plným změn a zvrátů právě proto, že se lid začal probouzet k vědomí vlastního rozumu. Rozum se stal dominantním prvkem a "světlem" celé epochy, jehož pronikající "záře" má ostatním pomoci při jejich proměně na vyzrálé a svéprávné jedince, kteří jsou schopni svoji proměnu šířit dál a vybudovat tak svobodný stát a veřejnost smýšlejících, mravních a navzájem si rovných lidí. Jde o tzv. cestu k *dospělosti lidstva*¹⁶. Nicméně navzdory výše řečenému nám stále zbývají otázky k zodpovězení. Nejednou v textu zazněl pojem "lidská přirozenost", často ve spojení s naším původním určením. V čem ovšem tato přirozenost tkví a co má její pojetí společného s časem osvícenství?

1.1.2. Foucaultovo kritické posouzení Kantova článku

Přistoupíme-li nyní k Foucaultovu článku, záhy zjistíme, že jeho nemalá část se zabývá právě rozborem Kantovy osvícenské reflexe. "Kantovo osvícenství" chápe jako cestu ven, cestu, po které když půjdeme, vyprostíme se z pout nesvéprávnosti – k tomuto ovšem přikládá i svoje vlastní postřehy a otázky: je tato cesta určitým fenoménem, procesem, který probíhá, nebo je to náš úkol a povinnost? A v jakém smyslu můžeme chápat lidstvo, o kterém Kant ve svém textu hovoří?

¹⁵ KANT, I. *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 385.

¹⁶ „Kant defines "enlightenment" as humankind's release from its self-incurred immaturity.“ Český překlad: Kant definuje "osvícenství" jako osvobození lidstva z jeho samým zaviněné nedospělosti. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/> [cit. 2013-01-06]. Na závěr své úvahy si Kant položil otázku, zdali lidstvo jeho doby, lidstvo konce osmnáctého století, žilo v osvětleném věku, či nikoli, a odpovídá, že i přes logické vymezení toho věku zatím „...žijeme ve věku osvětlování“, to znamená, že se začínáme teprve pomalu vymaňovat ze své vlastní nesvéprávnosti. In: KANT, I. *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 385.

Odpověď na první otázku nemůže být zřejmá, protože obě možnosti se v Kantově textu zrcadlí a navzájem se prolínají. Člověk byl tím, kdo si zavinil vlastní nesvéprávnost, jedná se tedy o naše provinění, a proto, pokud chceme, aby naše kroky směřovaly směrem ke svéprávnosti a staly fenoménem a kolektivním procesem, musíme začít u sebe samých; „...*proces sám se uskutečňuje do té míry, do jaké se lidé rozhodnou stát jeho dobrovolnými aktéry*“¹⁷ neboli za tento obecný pohyb je odpovědný každý jedinec. Nicméně nikdy se nebude jednat výlučně o povinnost, která by byla těmto jedincům nařízena, nebo o všeobecný proces, který by snad mohl zasáhnout celé lidstvo.

Z tohoto důvodu lidstvo, o kterém Kant mluví, nemá a ani nemůže mít význam existence všech lidí vyskytujících se na povrchu zemském. Není totiž v možnostech osvícenství, aby dokázalo komplexně postihnout veškerou sféru lidských záležitostí. Ale jak mu tedy ale máme rozumět? Jako samotnému lidství tohoto lidstva, ke kterému je zapotřebí se opět navrátit?

Spíše, než aby nám dal Foucault jasnou odpověď, přiznává, že se zde jedná o další z temnějších míst Kantova textu. Měli bychom proto opět přikročit k shrnutí obou stanovisek v jedno jediné. Je zřejmé, že hlasatelům osvícenských myšlenek šlo samozřejmě o co největší rozšíření mezi co nejvíce lidí, ač je pochopitelné, že se jim to nemohlo povést globálně – v tomto případě i z toho důvodu, že byl boj často zaměřený proti náboženským ideologiím, tj. *fanatismu*¹⁸, dogmatismu atd., a těm, kdo je vyznávali; zároveň ale samozřejmě tito myslitelé usilovali o "očištění" samotné lidské podstaty, o probuzení našich nejvlastnějších rozumových kvalit.

V následující části textu se Foucault zamýšlel nad možnou *návazností*¹⁹ století osmnáctého a devatenáctého, století, ve kterém začal převládat tzv. "moderní postoj". Čím byl tento moderní postoj nebo tzv. moderna charakteristický? Podobně, jako při definici osvícenství, bude činit zajisté větší obtíže určit i to, zda šlo v případě moderny

¹⁷ FOUCAULT, M. *Co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 366.

¹⁸ „Když už fanatismus jednou nahlodal mozek, je to téměř nevyčísitelná choroba...Proti této nakažlivé nemoci není jiného léku než filosofického ducha, jenž, pozvolna rozšiřován, zjemňuje chování lidí a předchází záchvatům nemoci;“ In: VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, s. 68.

¹⁹ Na tomto místě poukážeme na první odstavec celého textu, kde se mluví o tom, že mnohé z fenoménů osvícenství mohou trvat dokonce až dodnes.

o určité historické období nebo spíše o způsob myšlení, chování a cítění, tedy o dobrovolný postoj konkrétních jedinců.

„*Moderna se často charakterizuje jako... rozchod s tradicí, pocit novosti, závrat' tváří v tvář míjejícímu okamžiku*“²⁰, protože moderna jako taková vysoko oceňuje přítomnost a to, jak ji vnímáme. Přitom je velmi důležité, jak se při tomto aktu vztahuje jedinec sám k sobě. „*Být moderní neznamená dívat se na sebe jako na někoho, kdo je obestřen proudem plynoucích okamžiků, nýbrž brát sebe sama jako objekt komplexního a nesnadného zdokonalování.*“²¹ Toto zdokonalování či spíše sebezdokonalování by nemělo být cestou odhalování nějakých našich tajemství, ale mělo by být vytvářením nás samých.

Nejsou již z tohoto popisu zřejmé nějaké souvislosti mezi těmito dvěma postoji²²? Vždyť již z prvního citovaného odstavce Foucaultova *textu*²³ je patrné, že celému osvícenství šlo o reflektivní vztah k přítomnosti. A jak osvícenství pojímá nebo alespoň chce pojímat konkrétní jednotlivce – pro nás zatím jen v rozsahu Kantova textu? Ne snad takovým způsobem, aby vytvářeli sebe sami jako samostatné jedince schopné používat svůj vlastní rozum? Důraz na autonomnost člověka a jeho vztah k přítomnosti má nesporně svou zakořeněnou tradici již minimálně od osvícenství.

Máme-li zde příležitost zdůraznit některé rozdílnosti mezi těmito dobovými přístupy, první, co se nám nabízí, je posoudit z hlediska moderny samotný rozum, který tvořil pro Kanta střed celého osvícenství. Připomeneme-li si citaci uvedenou výše, kde je řeč o moderně, zmiňujeme se tam např. o „pocitu novosti“ nebo o „závrat' tváří v tvář míjejícímu okamžiku“. Pokud cítíme něco nového, nebo zažíváme závrat', je to na základě našeho rozumu nebo na základě našich vášní a pocitů? – bez jakýchkoli pochyb je zde samozřejmě řeč nikoli o rozumu, ale o citové stránce člověka.

Tímto ovšem není výslovně řečeno, že by moderna dávala stejný důraz na tuto citovou stránku člověka jako osvícenství, (v našem případě prozatím Kant), na tu

²⁰ FOUCAULT, M. *Co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3, s. 369.

²¹ Tamtéž, s. 371.

²² Cíleně se zde vyvarujeme užití slova období či epocha.

²³ Vůbec první odstavce celého textu.

rozumovou, jde spíše o to ukázat, že u osvícenství a moderny lze uvažovat o nějakých společných rysech a znacích a naopak. Pokud ale existují nějaké kořeny osvícenství zakládající smýšlení celé moderny neboli postoje, který se zakládá na citových prožitcích, na jakých kořenech stojí samotné osvícenství? Kde bere inspiraci ke svým představám a postojům, které ho charakterizují?

1.2. Kořeny a charakteristika osvícenství

Výrazné změny v intelektuálním životě a počátky prosazování člověka jako autonomního jedince, které jsou jedním z typických znaků osvíceného věku, můžeme pozorovat na evropském kontinentu již od patnáctého století, s nástupem *renesance a humanismu*²⁴. Zásadní zvrát ovšem přišel v sedmnáctém století s příchodem karteziánské filosofie, filosofie, která svým působením dokázala proniknout snad všechna pole vědomostí – matematiku, přírodní vědy, ale i literaturu, politickou vědu, sociologii a teologii a která udělala z člověka dominantní individuum. Měla tato filosofie nějaký zásadní vliv i na století osmnácté, tedy na osvícenství?

„*Sedmnácté století vidělo skutečný úkol...ve vytvoření filosofického systému.*“²⁵

Tento systém by měl být založený na nějakém *pevném a neměnném bodě*²⁶. Za použití metody přísné *dedukce*²⁷ by nám pak bylo umožněno zprvu vůbec nalézt tento bod a poté z něj odvozovat další a další nevyvratitelné informace, vzniknul by tzv. systematický řetězec informací, kde by jedna informace byla závislá a vyvoditelná jen z té předchozí. Prvotní položená jistota by byla oporou a základním kamenem celého tohoto komplexního uspořádání po sobě jsooucích "pravd" a metoda by pak představovala vědění, ke kterému dospějeme, budeme-li užívat jejích pravidel, protože

²⁴ „*Zcela obecně lze dnes nazývat humanismem jakýkoliv postoj, či teorii, které za nejvyšší hodnotu považují lidskou důstojnost, a proto požadují, aby byla uznána její přednost...před zásahy ze strany moci politické,...náboženské apod.*“ In: DUROZOI, G. – ROUSSEL, A. *Filozofický slovník*. Praha: Ewa, 1994, s. 111.

²⁵ „*The seventeenth century had seen the real task...in construction of the philosophical system.*“ In: CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*. United States of America: Princeton University Press, 1968, s. 6, (1. vydání r. 1932).

²⁶ „*...přál bych si stanovit ve vědách něco...pevného a stálého.*“ In: DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 22.

²⁷ „*La méthode est nécessaire pour la recherche de la vérité.*“ Český překlad: Metoda je nezbytná k vyhledání pravdy. In: DESCARTES, R. *Règles pour la direction de l'esprit*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996, s. 18.

„*toute la méthode consiste dans l'ordre...*“²⁸ Karteziánská filosofie ztělesňovala přesně takovýto filosofický systém, a proto si mohla ve své době nárokovat královské postavení.

Jak tomu ale bylo o století později? Usilovalo i osvícenství o zhotovení takového systému? Pokud nyní přistoupíme k osvícenství v Kantově podání, je možné, aby jím neustále prosazovaný rozum tvořil takovýto výchozí a zároveň neotřesitelný bod? Opíral-li se již Descartes při určování své prvotní evidence o nejdůležitější funkci rozumu, o *myšlení*²⁹, tj. celá jeho metoda měla racionalistický charakter, tak z jakého důvodu by jeho doktrína nemohla být příkladem i následujícímu století?

Ačkoliv se zpočátku může zdát, že by tato myšlenka mohla být realizovatelná, je nutno připomenout, že prokázat naprostou spolehlivost rozumu jako fungujícího celku se jeví jako nesnadný filosofický problém. Nadto výchozími body či axiomy jsou obvykle zcela jednoduchá, okleštěná fakta, při jejichž zkoumání se již nedá jít nikam "dále", „...*jsou tak jasnými a zřetelnými výpověďmi, že jim všichni...nikterak nemohou odepřít svůj souhlas.*“³⁰; proto prvotní domněnku, že by snad takovýto axiomem mohl být samotný rozum, musíme považovat za nepřesnou. Existuje však nějaký jiný princip, kterému by osvícenství přidělilo takovouto pozici?

Osmnácté století nachází svoji inspiraci a svůj model v přírodních vědách. Dominantní postavou v této oblasti byl slavný matematik, fyzik a přírodní filosof Isaac Newton, jehož dílu se dostalo obrovské pozornosti. Newton ovšem zdaleka neusiloval o vytvoření systematické nauky po vzoru Descarta, nežíval metody dedukce ani předem nenasazoval žádné koncepty, jinými slovy, nedisponoval žádným předem promyšleným systémem, který by mohl udávat řád probíhajícímu zkoumání.

Jak ale zahájit nějaký výzkum, nezačínáme-li ho nasazením předem určeného a spolehlivého bodu? Jak v oné době probíhaly studie přírody, podle čeho se přírodní vědy řídily a k jakému cíli směřovaly? Základem všemu stála data, která byla získána

²⁸ „*veškerá metoda spočívá na řádu*“ In: DESCARTES, R. *Règles pour la direction de l'esprit*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996, s. 29.

²⁹ „...*nepoznávám vůbec nic, o čem bych věděl, že to patří k mé esenci, vyjma toho, že jsem věc myslící, čili věc, jež v sobě má schopnost myslet.*“ In: DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 15-16.

³⁰ SPINOZA, B. *Principy filosofie René Descarta*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2004, s. 35.

ze zkušenosti, a formující principy mohly vzniknout až poté, co vyšetřování dosáhlo určitého *cíle*³¹ – ten Newton viděl v nalezení univerzálního zákona a řádu pro celý matematicko-přírodovědný svět.

Ve své podstatě šlo tedy o poznávání přírody skrze pozorování jevů, skrze zkušenost a ne stanovením konkrétní hypotézy – jak to ve svém díle požadoval *Descartes*³² – která by již v sobě obsahovala logický závěr veškerého postupu. „*Cokoliv, co není odvozeno z jevu, se musí nazývat hypotézou; a hypotézy, ať už metafyzické nebo fyzikální...nemají místo v experimentální filosofii.*“³³

Jevy, o kterých je tu hovořeno a které nazíráme, nejsou ovšem pouhou nesouvisející změť jistých elementů, naopak, jsou navzájem propojeny a je pouze na nás, abychom v nich tuto jejich regularitu *objevili*³⁴. Pokud bychom předvídali na začátku všeho rozum, jak jsme předtím zamýšleli, pohybovali bychom se pouze v uzavřeném systému a bylo by nám vůbec umožněno proniknout k jevům samotným? V tomto případě jde spíše o to, aby se rozum, nebo například nějaký řád či zákon, vyvinul postupně, během získávání a hromadění těchto jevů.

Poznání podstaty a zákonitostí elementárních částí, v našem kontextu jevů, které mohou tvořit určitý celek, nazýváme analýzou. Je to právě tato metoda, která získává své nezastupitelné místo v osmnáctém století, a to nejen v přírodních vědách. Analýza přestává být tím skvostným nástrojem matematicko-fyzikálního vědění, které mělo svůj vzor v Newtonově fyzice, analytický duch se dokázal prosadit do všech oblastí myšlení, tedy i do filosofie. Voltaire ve svém díle doslova říká: „*Je zřejmé, že nikdy není zapotřebí vytvářet hypotézy; nikdy nelze říci: Začněme vynalezením*

³¹ „*The procedure is thus not from concepts and axioms to phenomena, but vice versa. Observation produces the datum of science; the principle and law are the object of the investigation.*“ Český překlad: Postup tudíž není od pojmů a axiomů k jevům, ale naopak. Pozorování překládá vědecká data; zákon a pravidlo jsou objekty šetření. In: CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*. United States of America: Princeton University Press, 1968, s. 8, (1. vydání r. 1932).

³² „*Poznání a jistoty neznámé věci nedosáhneme jinak než skrze poznání a jistotu jiné věci, která je sama dříve jistotou a poznáním.*“ In: SPINOZA, B. *Principy filosofie René Descarta*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2004, s. 79.

³³ URL: <http://jirisoler.wz.cz/principia3.html> [cit. 2012-10-23] (český překlad vybraných částí Newtonova díla *Matematické základy přírodní filosofie*); Experimentální filosofii má zde Newton na mysli právě filosofii, která není založena na metodě dedukce, ale indukce, jež je jejím přesným opakem, a to proto, že postupujeme vpřed od nejjednodušších jevů k těm složitějším.

³⁴ Z jevů, které působí na naše smysly, se stávají tzv. získané ideje a „...v ideách takto získaných mysl odhalí, že některé se vzájemně shodují a jiné odlišují...“ In: LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984, s. 46.

*principů, kterými se budeme snažit vše vysvětlit. Avšak je třeba říci: Dělejme přesně analýzu věci...*³⁵

I přes to, že Voltaire přistupuje k analytické metodě z pohledu filosofa a spisovatele, neznamená to, že by si neuvědomoval nezastupitelnou pozici matematiky a fyziky, které stály na jejím počátku. O matematice mluví jako o *kompasu*³⁶, o fyzice jako o *svítilně*, tím jest míněno, že nebudeme-li užívat jejich charakteristických vlastností, nebudeme ani moci postupovat kupředu. Takovéto a podobné vnímání exaktních věd nebylo v osvícenství ničím výjimečným, jelikož doba byla ovládána tzv. geometrickým duchem, který se svým neomezeným uplatněním zůstával vždy o krok napřed, a na humanitní vědy bylo často pohlíženo z jeho perspektivy.

Odkud se bere takovýto univerzální pohled na skutečnost, který prostupoval osvícenské smýšlení? Výše jsme zmiňovali snahu sedmnáctého století vytvořit komplexní systém, jenž našel své uplatnění v karteziánské filosofii, jejíž síla dokázala postihnout téměř všechna pole lidského působení; bylo to vlastně to, o co Descartes usiloval – spojit všechny vědy dohromady a na základě univerzální metody vytvořit celek vědění. Tato metoda, popř. celek, by měla být založena po vzoru matematiky, geometrie, protože je to právě matematika a geometrie, kde začínáme naše vyšetřování nasazením určitých *axiomů*³⁷.

Sedmnácté století tedy lpí na předpokladu jednoty, který je podepřený o matematicko-geometrickou metodu. Ale je vůbec možné takovouto metodu uskutečnit? Jelikož byl Descartes přesvědčený o její realizaci, pokusil se nalézt pravidla, na kterých by tato metoda stála; ve své *Rozpravě o metodě* mluví o čtyřech

³⁵ „*Il est clair qu'il ne faut jamais faire d'hypothèse; il ne faut point dire: Commençons par inventer des principes avec lesquels nous tâcherons de tout expliquer. Mais il faut dire: Faisons exactement l'analyse des choses...*“ URL: http://fr.wikisource.org/wiki/Traité_de_métaphysique (VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*) [cit. 2012-12-5].

³⁶ „*Quand nous ne pouvons nous aider du compas des mathématiques, ni du flambeau de l'expérience et de la physique, il est certain que nous ne pouvons faire un seul pas.*“ Český překlad: Pokud si nemůžeme pomoci kompasem (ve francouzském jazyce též kružítko) matematiky ani svítilnou zkušenosti a fyziky, je jisté, že nemůžeme udělat jediný krok. URL: http://fr.wikisource.org/wiki/Traité_de_métaphysique (VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*) [cit. 2012-11-08]

³⁷ „*Všichni ti, kteří chtějí rozumět více než obyčejní lidé, jsou jednomyslně toho názoru, že nejlepší a nejbezpečnější cestou při zkoumání pravdy...je metoda využívaná matematiky..., v níž se z definic, postulátů a axiomů dokazují závěry.*“ In: SPINOZA, B. *Principy filosofie René Descarta*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2004, s. 33.

následujících: „*Nepřijímat nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal...; rozdělit každou z otázek, jež bych prozkoumával, na tolik částí, jak je jen možno a žádoucí, aby byly lépe rozřešeny, tj. konkrétní problém rozdělit na jednodušší části; vyvozovat v náležitém pořadí své myšlenky, počínaje předměty nejjednoduššími...až k znalosti nejsložitějších, a činit všude tak úplné výčty a tak obecné přehledy, abych byl bezpečen, že jsem nic neopominul.*“³⁸

O úvodním pravidle jsme zde již hovořili mnohokrát, jde o stanovení prvotních kroků, jež nám zajistí stabilní podklad celého postupu. Důležitější pro nás je bod druhý, ve kterém se mluví o rozkládání jednotlivých složek. Není v tomto případě řeč o analýze, o metodě, ve které usilujeme o detailnější poznání podrobností? Podle počáteční zmínky o karteziánské filosofii bychom logicky měli očekávat, že ve druhém bodě půjde o vyvozování dalších a dalších poznatků z předem získaného či získaných axiomů, avšak tento postup je obsahem až kroku třetího. K získání a sestavení tohoto deduktivního řetězce po sobě jdoucích informací je totiž zapotřebí analýzy, jelikož analýza je procesem, při němž objevujeme.

Postup, který jsme tu uvedli, je v nejobecnějším smyslu postupem při řešení geometrických úloh, zde Descartes nalézá vzor pro svůj záměr zevšeobecnit veškeré vědění. Ovšem pro nás z toho vyplývá jedna důležitá informace. Pokud se nyní pokusíme o porovnání sedmnáctého a osmnáctého století, nelze si nevšimnou hned několika podobností. Ačkoli se mohlo zpočátku zdát, že ideál vědění, které si osmnácté století kladlo, byl odlišný od století předcházejícího, tento ideál se postupně vyvinul ze základů, které byly založeny Descartem, přestože sám Descartes byl také inspirován mnohými předchůdci, v oblasti exaktních věd např. Galileo Galileem, který už při svém bádání disponoval nástrojem *analýzy*³⁹.

Máme-li se dopracovat k nějakému závěru, je na místě říci, že spíše než o radikální proměnu modu myšlení mezi jmenovanými stoletími se jedná o přesunutí důrazu; z obecných principů se nyní prvotní zájem obrací k jednoduchým fenoménům. Nicméně, i tyto jednoduché jevy nám budou tvořit určitý základ, od něhož budeme

³⁸ DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 17.

³⁹ Byl by veliký omyl považovat za zakladatele této metody Newtona, protože i on byl do jisté míry ovlivněn těmito všemi filosofy.

postupovat takovým způsobem, abychom poznáním podstaty výše zmíněných jevů dokázali nalézt jejich vzájemnou závislost a provázanost, tj. principy a systém, poněvadž kdyby mezi nimi tato zásadní určení neexistovala, byla by pro nás směsice takto zcela nesourodých fenoménů naprosto bezvýznamná.

Tvrzení, že neexistoval žádný systém, který by určoval průběh výzkumu v osmnáctém století, musíme považovat za nepravdivé, existoval, avšak nebyl tak patrný jako ten vytvořený karteziánskou filosofií. Předpokládalo se totiž, že se tento systém vyskytuje v jevech samých, a proto záleželo zprvu na našem zkoumání, zda ho v nich objevíme, ale později samozřejmě i na našem rozumu, jak s nazřenými fakty bude dál *pracovat*⁴⁰ – v tomto zásadním kroku spočívala nezastupitelná funkce rozumu, a proto i s tím, co již v úvodu naznačil Kant, můžeme právem toto století nazývat jako racionalistické.

Za zmínku stojí ještě uvážení, zda rozum, o kterém jsme hovořili v souvislosti s Descartem, byl týměž rozumem, respektive jeho koncept, jako ten, který se objevil až o století později. Důležité je si v tomto případě uvědomit, že celá karteziánská filosofie, a vlastně i celá racionalistická tradice, vycházela z předpokladu, že rozum získáváme již s předem *vloženými ideami*⁴¹. Tyto ideje pak byly vzorem ke koncepci metody dominující v celém sedmnáctém století – rozum už obsahoval určité informace, o které jsme se mohli při dalším postupu opřít, tzn., racionalismus zde představoval jakýsi *mechanismus*⁴².

Osmnácté století k rozumu přistupuje v jiném, možná i skromnějším smyslu, převážně v návaznosti na anglického osvícence Johna Locka. V jeho chápání rozum zprvu neobsahuje žádné takovéto dědictví, tedy vrozené ideje, veškeré informace se do něho mohou dostat pouze skrze zkušenost. „*V mysli nejsou rozpoznatelné žádné ideje*

⁴⁰ tzv. „*Rational order and control of the data of experience...*“ Český překlad: Rozumový řád a kontrola dat přicházejících ze zkušenosti... In: CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*. United States of America: Princeton University Press, 1968, s. 23, (1. vydání r. 1932); Locke tuto činnost rozumu rozdělil do čtyř následujících stupňů: „*prvním a nejvyšším je odhalování a vyhledávání pravd; druhým je jejich uspořádání a metodické rozložení, a to tak, aby zde byl patrný jasný a vhodný řád, umožňující pak prostě a snadno vnímat jejich sepětí a pádnost; třetím je uvědomování si jejich sepětí; a čtvrtým je utvoření jejich závěru...*“ In: LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984, s. 366.

⁴¹ „*Z idejí jedny jsou vrozené, jiné získané a jiné zas vytvořené mnou samým.*“ In: DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenth, 2003, s. 38.

⁴² Mechanický racionalismus viděl v karteziánské filosofii Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007, s. 101.

do té doby, dokud je do ní nedopravily smysly...“⁴³ Poté až může přijít na řadu hlavní výsada rozumu, tj. jeho energie a síla, která spočívá právě v této činnosti neustálého získávání a dále pak ve skládání či rozkládání všeho takto nabytého do co nejjednodušších komponentů, z nichž by pak mohl být budován nový celek. Takto chápaný rozum nám musí opět nutně asociovat metodu, která měla v osmnáctém století přední postavení, a právem může být takovýto racionalismus nazývaný *racionalismem života*⁴⁴, protože jde o aktivní rozumovou činnost a ne o pouhý ustrnulý mechanismus.

Ačkoliv metoda, tak typická pro racionalismus obecně, je metodou dedukce, jejíž vliv v osmnáctém století značně ustupuje na úkor analýzy, tak z descartovského postupu jsme jasně vyvodili, že analýza může být jedním z principů této metody dedukce, navíc jsou obě metody vystavěny na předpokladu rozumu, jehož koncepce se liší jen v počátečním důrazu. V případě analýzy se tedy nejedná o žádnou "novinku", se kterou by přišlo až osvícenské myšlení, protože jak sedmnácté, tak i osmnácté století využívalo jejich možností.

Analýza, příznačná z počátku zejména pro matematiku, tzv. matematická analýza neboli kalkulus, se začne rozšiřovat do stále širších oblastí vědění. Tyto univerzalistické snahy můžeme zpozorovat jak už u Descarta, který byl ve své době jedním z prvních, kdo měl takovéto cíle, tak i později u *celého osmnáctého století*⁴⁵.

Tímto jsme stručně shrnuli kořeny osvícenství, převážně s důrazem na metodu a nejobecnější tendence, které v této době převažovaly. Pokud jsme si v návaznosti na Kantův článek nebyli jisti, zdali bylo osvícenství určitou epochou či obdobím, soudíme, že nyní, po zmínce o konkrétních osobnostech, jejichž vliv v osmnáctém století převažoval – to znamená, že i jejich postoj a mínění se staly něčím, čím byli ostatní inspirováni, a co tedy dokázalo vytvořit určitý celek podobně smýšlejících lidí

⁴³ LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984, s. 80.

⁴⁴ „...druhá racionalita, ...je racionalitou života.“ In: FOUCAULT, M. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007, s. 101.

⁴⁵ Nutno říci, že úmysly Newtona nenásledovaly ty descartovské, protože pokud Newton usiloval o nalezení nějaké univerzálnosti, tak převážně v určení konkrétních zákonitostí matematicko-přírodního světa. Jde nám spíše o ukázání toho, že metoda, kterou předložil, byla podkladem pro takovéto univerzalistické tendence, které se už ale ovšem šířily na Descartův podnět v předchozím století.

– a v neposlední řadě i existence pevných historických základů, o které se mohlo osvícenství opírat, to vše z něj skutečně tvoří samostatnou éru lidských dějin.

Této problematice zasvětil nemalou část svého díla Michel Foucault, který dokonce chápe sedmnácté a osmnácté století jako součást jedné a téže epistémé, kde je pojem epistémé třeba chápat jako naprosto ojedinělý způsob myšlení celé epochy, kterou nazývá klasickým věkem. Na závěr této kapitoly můžeme znaky, které toto myšlení formovaly, ještě jednou zopakovat. Foucault zde zejména vyzdvihuje koncept univerzálního kalkulovatelného řádu, který nazývá mathésis. „...to, co je v klasické epistémé fundamentální,...je vztah k mathésis. Tento vztah má dvě podstatné vlastnosti. První z nich je to, že vztahy mezi jsoucný budou myšleny pod formou řádu...“⁴⁶ Tento řád jako kontinuální celek formuje veškerou přírodu na základě matematiky, přičemž dominantní metodou je v tomto případě metoda analýzy, a jelikož má analýza původ v Descartovském systému založeném na rozumu, budeme vždy tento klasický věk chápat jako racionalistický.

Po této úvodní kapitole týkající se obecného pojednání o osvícenství, kde nám šlo převážně o vylíčení jeho dvou podstatných stránek – společensko-politické a přírodo-vědecké – jsme se dobrali k pojmům, které se pro nás stanou stěžejními i v následujících kapitolách. Naše pojednání se navíc zúží jen na osvícenství francouzské a dvě konkrétní postavy v něm – Voltaira a Rousseaua. Na Voltairovi si nyní blíže ukážeme, co konkrétně znamená být filosofem osmnáctého století, tedy filosofem osvícenství, a uvidíme, jak vše bude korespondovat s výše řečeným a také se pokusíme odpovědět na otázky, které jsme předeslali výše.

⁴⁶ FOUCAULT, M. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007, s. 49.

2. Voltaire

Osvícenství, které probíhalo ve Francii, oplývalo zcela ojedinělým charakterem. Tento osobitý charakter se vyznačoval nejen historickými událostmi, které prostupovaly celou epochou, ale i výraznými osobnostmi, jejichž silné názory dokázaly ovlivnit nemalý počet tehdejších společenských vrstev. Jedním z takových myslitelů byl François-Marie Arouet neboli Voltaire, o kterém se dokonce tvrdí, že byl největším z osvícenců.

Na základě jakých názorů a postojů Voltairových mu můžeme s čistým svědomím přidělit takto vysoko ceněné postavení v celém století a které jeho myšlenky mají nepochybně filosofický ráz, neboli byl Voltaire opravdu filosof a ne jen kritik tehdejší společnosti?

2.1. Voltaire, filosof osmnáctého století

Z počátku je nezbytné zamyslet se nad tím, co z Voltaira může činit, nebo naopak nečinit filosofa osmnáctého století. Existuje ale nějaká univerzální definice pro přesné vymezení toho, kdo je to filosof? Vezmeme-li v úvahu již zmíněného Descarta, myslitele, který položil základy zcela nového filosofického systému, který ovlivnil myšlení sedmnáctého století, ba dokonce i celé novověké filosofie, můžeme snad zapochybovat nad jeho filosofickým statutem? Je zcela nesporné, že takovýto Descartův počín z něho opravdu dělal filosofa par excellence, ovšem lze za takového myslitele prohlásit i Voltaira?

Z úvodu je patrné, že i přes to, že osmnácté století navazovalo bezesporu na století předešlé, jeho myšlení nevycházelo z tak velkých filosofických systémů jako století sedmnácté, a ani neprojevovalo takovou touhu je *tvořit*⁴⁷. V podstatě ani nebylo zapotřebí nic předem budovat, všechnu nezbytnou "práci" odvedl právě Descartes; v následujícím století bylo spíše žádoucí se nad touto doktrínou znovu zamyslet a určit, zda je nutné na ní něco měnit, či provést její kompletní kritiku, jak učinil právě Voltaire. „*Jeho filosofie nebyla víc než důmyslný román. Mýlil se v podstatě duše,*

⁴⁷ „*Des philosophes...ils ont forgé des systèmes avec lesquels ils se flattaient de pouvoir hasarder quelque explication apparente des phénomènes de la nature.*“ Český překlad: Filozofové (sedmnáctého století)...si vymysleli systémy, jimiž si zakládali na tom, že se odváží vysvětlit zdánlivě všechny přírodní jevy. URL: http://fr.wikisource.org/wiki/Traité_de_métaphysique (VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*) [cit. 2012-12-26].

v důkazech existence Boha, v zákonech o pohybu, v podstatě světla, připustil vrozené ideje, vynalezl nové prvky, stvořil svět...“⁴⁸

Karteziánská soustava ovšem nebyla jediným kritickým bodem, na který se Voltaire soustředil. Ve "Voltaireově" osmnáctém století se totiž neodráželo pouze dědictví této filosofie, ale bylo plné různých závažných nedostatků, ať už společenských, politických či náboženských – jak už víme i z Kantova textu – nad kterými bylo třeba se zamyslet a patřičně se k nim vyjádřit. Tato problematika určovala to, čím doboví intelektuálové formovali tehdejší filosofii a stávali se tak filosofové, kdo však byl filosofem osvícenským? „...osvícenský filosof je...jiný typ filosofa...je politickým myslitelem, přírodovědcem i literátem...osvícenští filosofové předpokládali, že pravou filosofii lze začít jen kladením otázek o přírodě a osvobozením společnosti od despotismu, a ne rozvíjením filosofických kategorií...“⁴⁹

Prvotní tázání osvícenských myslitelů týkající se přírody bylo kolikrát opravdu velmi obezřetné; „kdo jsi ty, přírodě? Žiji v tobě; je tomu padesát let, co tě hledám a dosud jsem tě nemohl nalézt...nemohl jsem se dozvědět, kdo jsi. Jsi stále činná? Jsi stále pasivní? Máš nějakého ducha, který řídí všechny tvé operace?“⁵⁰ – takto ovšem filosofové osmnáctého století mysleli a začínali často své eseje. Úvodní popis newtonovské metody, která dokázala ovládnout celé století, nám může být jasným klíčem k tomu, že myslitelé doby, jako právě Voltaire, přistupovali k přírodě jako k něčemu zcela neznámému a pokoušeli se nalézt její zákony empirickým zkoumáním, tzn. induktivním způsobem za použití experimentální metody. Za tohoto předpokladu ji nikdy nemohli považovat za člověku předem zpřístupněnou božským působením, jako Descartes. „...zákony, jež Bůh tak zavedl v přírodě a o nichž nám do duše vložil

⁴⁸ „Alors sa philosophie ne fut plus qu'un roman ingénieux, et tout au plus vraisemblable pour les ignorants. Il se trompa sur la nature de l'âme, sur les preuves de l'existence de Dieu,...sur les lois du mouvement, sur la nature de la lumière; il admit les idées innées, il inventa de nouveaux éléments, il créa un monde...“ In: VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, s. 94.

⁴⁹ VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, s. 32.

⁵⁰ „Qui es-tu, nature? Je vis dans toi ; il y a cinquante ans que je te cherche, et je n'ai pu te trouver encore... je n'ai pu savoir qui tu es. Es-tu toujours agissante? Es-tu toujours passive? As-tu un esprit qui dirige toutes tes opérations...?“ In: VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique, Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Édition Garnier, 1879, sv. 20, s. 115.

taková ponětí, že po dostatečných úvahách nemůžeme pochybovat, že by nebyly přesně zachovávány ve všem, což jest nebo co se děje ve světě.“⁵¹

Při snaze o hlubší pochopení, kdo to tedy byl klasický osvícenský filosof, nám zcela určitě pomůže, uvědomíme-li si, že takovýto filosof byl spíše vědcem, který bojoval proti nepodloženým hypotézám a který byl doslova nadšený moderními objevy, dost často ve spojitosti s newtonovskou vědou – „...na závěr této teorie o naší planetě uvedu ty nejevidentnější důvody přílivu a odlivu, což do Newtonovy doby byla nepochopitelná záležitost. Newtonovo vysvětlení je skvělým důkazem o pravdách, kterým učil...“⁵² – což byl ovšem i důvod, proč se věda často dostávala do ostrého boje s autoritou a ilusemi⁵³ právě v osvícenství⁵⁴.

Mimo tento přírodo-vědecký zájem se za hlavní přínos dobových myslitelů považuje jejich snaha o společensko-politické reformy. Jejich silná kritika tehdejšího politického systému⁵⁵ a zvýhodněných společenských vrstev⁵⁶ se snažila zlepšit stávající podmínky ve státě a "osvítit" tak svými myšlenkami i ostatní, kteří taktéž nebyli se současným stavem příliš spokojeni.

V návaznosti na svoji dobu je filosof osmnáctého století opravdu spíše vše schopným intelektuálem vyjadřujícím se kriticky k soudobému uspořádání než klasickým metafyzikem ve smyslu Platóna či Descarta; je „...bojovným publicistou,

⁵¹ DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 32.

⁵² VOLTAIRE. *Výbor z díla (Elementy Newtonovy filosofie)*. Praha: Svoboda, 1989, s. 209.

⁵³ jinými slovy s vírou a náboženstvím;

⁵⁴ Ostrý boj s náboženstvím a vírou sváděli především francouzští filosofové osmnáctého století, a z toho důvodu, že v tom spatřovali opak jakéhokoli racionálního vysvětlení (viz kap. 2.2, s. 36). Anglický osvícenský myslitel John Locke ve svém díle naopak tvrdil, že „rozum a víra nejsou protiklady. Ačkoli je víra stavěna do protikladu k rozumu, není přece ničím jiným než pevným souhlasem mysli, který...může být čemukoli udělován pouze na základě spolehlivého důvodu...“ Víru zde chápeme jako „...souhlas s nějakým výrokiem, který není zprostředkován dedukcemi rozumu, ale na základě důvěryhodnosti toho, kdo ho vyslovil, jako že přišel – nějakým mimořádným způsobem sdělení – přímo od Boha.“ In: LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984, s. 371, 372.

⁵⁵ „Dans quel État, sous quelle domination aimeriez-vous mieux vivre? Partout ailleurs que chez moi... Mais quel État choisiriez-vous? Celui où l'on n'obéit qu'aux lois... Où est ce pays-là? Il faut le chercher.“ Český překlad: V jakém státě a pod jakou nadvládou byste raději žili? Všude jinde než u mě... Ale jaký stát byste si vybrali? Ten, kde se podrobujeme pouze zákonům...Kde je taková země? Je třeba ji hledat. In: VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique, Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Édition Garnier, 1879, sv. 19, s. 34.

⁵⁶ tj. šlechty; „Francouzská šlechta...požívala...obrovských privilegií. Uzavřela ve svém středu téměř všechnu vzdělanost a všechno bohatství společnosti. Patřila jí půda a vláda obyvatelstvu.“ Tato problematika se opět týká zejména francouzské společnosti, jelikož tento zvýhodněný stav byl typický právě pro Francii. „Asi by bylo dosti obtížné dosáhnout toho, aby dnešní Angličané pochopili, co byla francouzská šlechta. Angličané vůbec nemají ve svém jazyce výraz, který by přesně vystihoval francouzskou představu šlechty.“ In: TOCQUEVILLE, A. *Starý režim a revoluce*. Praha: Academia, 2003, s. 13, 11.

*jenž pomáhá pokrokovému hnutí a dalším dějinným společenským potřebám...*⁵⁷

Pokud chtěl mít takovýto filosof-publicista úspěch, bylo zapotřebí, aby jeho myšlenky nebyly nikterak složitě vyjádřeny a aby byly schopné zaujmout tehdejší lid, čehož byl ukázkovým příkladem právě Voltaire.

Po představení dvou různých, možná i protikladných typů filosofů, se můžeme pokusit odpovědět na otázku, zdali vůbec může existovat něco jako jednotná definice filosofa. Vezmeme-li v úvahu zjednodušenou definici samotné filosofie, která říká, že je to touha či láska po moudrosti, musí tedy filosof být ten, kdo usiluje o její *nalezení*⁵⁸. A pokud ji hledá skrze velké systémy, nebo naopak jejich bořením, pokud k jejímu nalezení potřebuje metafyziku, nebo ji naopak kritizuje, či je ve středu jeho zájmu člověk a jeho obklopující společnost, anebo Bůh jako prvotní princip všeho, toť vše spadá pod jeden jediný obor, a to ten filosofický, proto nemůže být tedy nyní žádný pochyb o tom, že Voltairovi může náležet stejný filosofický titul jako právě Descartovi či Platónovi.

2.2. Voltaireovy společensko-politické názory

Nyní se předmětem našeho zkoumání stanou, v návaznosti na kantovsko-foucaultovský úvod, který podává jasnou charakteristiku této problematiky, Voltaireovy společensko-politické názory. Shrneme-li tedy znovu stručně typické osvícenské znaky, o kterých Kant ve svém článku mluvil jako o stěžejních, snažil-li se o popis osmnáctého století, je nevyhnutelné zmínit obzvláště rozum jako vůbec nejzákladnější prvek celé epochy, dále potom svobodu a rovnost a na nich založené zákony a v neposlední řadě nesmíme zapomínat ani na osvíceného panovníka, který by tyto zákony vždy respektoval.

Jaký byl Voltairův postoj k panovníkům osmnáctého století? Je důležité připomenout, že pokud by myslitelé osmnáctého století byli spokojeni s tehdejšími vládnoucími panovníkem nebo třídou, nepsali by eseje, v nichž by se je pokoušeli

⁵⁷ VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, s. 125.

⁵⁸ Takovýto způsobem chápal filosofy ve svém díle *Symposion* např. Platón – jeden z prvních filosofů vůbec. „Kdo jsou tedy...hledatelé moudrosti, když to nejsou ani moudří ani nevědomí?...ti, kdo jsou uprostřed mezi těmito obojími...a filosof je uprostřed mezi moudrým a nevědomým“ – tedy hledačem moudrosti je filosof. In: PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 49.

idealizovat či na ně koncipovat zcela nové a dokonalé *teorie*⁵⁹. Voltairova nespokojenost s tehdejší společensko-politickým uspořádáním nám je již známa, proto tedy i on podlehl touze vyslovit se k panující moci. Silnou inspiraci načerpal během svého pobytu v Anglii, jejímž politickým systémem byl doslova nadšen. „*Anglický národ je jediný na zemi, který dokázal upravit moc králů tím, že jim vzdoroval, a který značným vypětím konečně zavedl tuto modrou vládu, kde panovník je všemocný, činí-li dobro, ruce spoutané má, činí-li zlo.*“⁶⁰

Ideální panovník podle Voltaira tedy nemá vládnout absolutisticky, pokud by tak totiž činil, jednalo by se spíše o despotismus, který ovšem jen stěží může být považován za ideální formu. Panovníkova moc má být omezená národem, protože národ si přeje mít podíl na této moci, přeje si mít možnost projevu nesouhlasu a také si přeje, aby byl panovník schopen tomuto jeho nesouhlasu naslouchat; „*uši králů si navykly tě poslouchat. Je na tobě ohlásit, co se musejí doslechnout; Je na tobě ukázat očima národů...hříšné důsledky jejich rozdělení. Řekni, jak neshoda trápila naše provincie; řekni neštěstí lidu a chyby vladařů...*“⁶¹

Vládl-li by panovník nerozumně, tj. neposkytoval by svému lidu svobodný prostor, kde by se mohl vyjádřit k eventuálním požadovaným změnám – kupříkladu k převládající nerovnosti, nemohl by mít podle Voltaira neomezenou moc a býti osvíceným. Osvíceným se může nazývat až takový panovník, který uskutečňuje reformy, které společnost potřebuje a o které si žádá, čímž zajišťuje samozřejmě i svobodu a rovnost mezi svými občany – takovýto počín se jeví jako jeden

⁵⁹ „*S iluzemi o osvíceném panovníkovi...se setkáváme téměř u všech významných představitelů osvícenského myšlení.*“ In: VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, s. 15. Příkladným vzorem je Voltairův epos *La Henriade* (viz pozn. p. čarou č. 66).

⁶⁰ „*La nation anglaise est la seule de la terre qui soit parvenue à régler le pouvoir des rois en leur résistant, et qui, d'efforts en efforts, ait enfin établi ce gouvernement sage où le Prince, tout-puissant pour faire du bien, a les mains liées pour faire le mal...*“ In: VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, s. 55.

⁶¹ „*...l'oreille des rois s'accoutume à t'entendre. C'est à toi d'annoncer ce qu'ils doivent apprendre; C'est à toi de montrer aux yeux des nations...les coupables effets de leurs divisions. Dis comment la Discorde a troublé nos provinces; Dis les malheurs du peuple et les fautes des princes.*“ Takto Voltaire oslavoval ve svém eposu francouzského krále Jindřicha IV a jeho toleranci a schopnost vyslyšet druhé. In: VOLTAIRE. *La Henriade, Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Édition Garnier, 1877, sv. 8, s. 44.

z nejrozumnějších počinů vládnoucího a takového panovníka se i Voltaire často snažil vykreslit ve svých *dílech*⁶².

Byť byl jeho popis často velmi přesvědčivý, musíme si uvědomit, že šlo o silnou idealizaci; není totiž vůbec snadné vládnout svobodnému davu. Stejně jako by měla být moc panovníka vždy někým nebo něčím omezena, ani svoboda lidu nemůže mít nekonečnou podobu zcela bez hranic. Co bývá povětšinou touto ostrou hranicí? Jak už jasně vyjádřil osvícený panovník z Voltairova *Candida*, to, čím bývá omezována společnost ve státě, jsou zákony. Kdo by ovšem měl vymýšlet tyto zákony? Panovník, který se jimi bude snažit dostat pod kontrolu sílu svého lidu, nebo právě samotný lid, aby mohl důsledně vyjádřit své požadavky? V jakém případě půjde o pravé osvícenství?

Máme-li býti důslední a chceme-li se co nejvíce přiblížit Voltairovu osvícenskému ideálu, neměli bychom považovat za správnou ani jednu odpověď. Zákony, kterých by měla osvícenská společnost užívat, by totiž neměly mít původ ani v žádostivosti lidu, ani v obavách vládnoucího panovníka; tyto zákony by měly být odvozeny z něčeho, čemu se říká zákon přirozený.

V celých filosofických dějinách byla jednou z nejpovedenějších definic toho, co si pod tímto přirozeným zákonem máme představit, definice Cicerova v jeho díle *De republica*. „*Je ale pravým zákonem zdravý rozum, který je ve shodě s přírodou, rozlévající se ve všem, stálý, věčný, který povolává k povinnosti rozkazy, zákazy odvrací od klamu...nemůžeme být zproštěni tohoto zákona..., ani nepotřebuje vykladače a interpreta..., ani nebude jiný zákon v Římě, jiný v Athénách a jiný teď a jiný později.*“⁶³ Je to jediný a neměnný zákon, který kdy dokázal ovládnout všechny národy, a ten, kdo mu nebude pozorně naslouchat, bude opovrhovat lidskou přirozeností.

Tento zákon není "objevem" osvícenského století, ani nemůže být, stává-li se středem zájmu antického řečníka. Přirozený zákon existuje od nepaměti, jelikož je obrazem samotné naší přirozenosti. Tento těžko zpochybnitelný fakt je i hlavním

⁶² Jedním z děl, kde se Voltaire snažil o popis takového panovníka, je například povídka *Candide*. „*Nemám ovšem právo držet u nás cizince. To je tyranie a to my nemáme ve zvyku; a také na to nemáme zákony. Všichni lidé jsou svobodní, odejděte si, kdy chcete.*“ In: VOLTAIRE. *Candide*. Praha: Odeon, 1978, s. 124-125.

⁶³ CICERO, M. T. *O věcech veřejných*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 139.

důvodem toho, proč by z něho měly vycházet ústřední zákony řídící společnost. Proč se ale jeho koncepci dostává takové pozornosti právě v osmnáctém století? V této době šlo myslitelům v první řadě o to, aby v návaznosti na tehdejší neuspokojivý stav podali návrh co možná nejlepšího státního uspořádání; takovým se uspořádání mohlo stát pouze za předpokladu, že mu bude stát v základu něco stabilního, jak jsme řekli výše, něco takřka nezpochybnitelného, stálého a zcela srozumitelného, proto myslitelé doby začali upírat své snažení směrem k prosazování tohoto přirozeného zákona, na který má od přirozenosti právo každý z nás.

Koncepce přirozeného zákona velice zajímala samozřejmě i Voltaira. Velké zásluhy na tom měl John Locke, jehož Voltaire velmi *obdivoval*⁶⁴ a který této problematice, jako jeho předchůdce, zasvětil nemalou část svého díla. Locke se o přirozeném zákonu vyjadřoval převážně v souvislosti s přirozeným stavem, kde přirozený zákon představoval jediné možné omezení absolutní libovůle člověka; „*stav přirozený má zákon přirozený..., který zavazuje každého, a rozum, který je tento zákon, učí veškeré lidstvo..., že proto, že všichni jsou si rovni..., nikdo nemá poškozovat druhého v jeho životě, zdraví, svobodě a majetku.*“⁶⁵

V návaznosti na Locka Voltaire požaduje, aby se tento "hlas přírody" stal základem ve společnosti řízené zákony – jen za tohoto předpokladu by mohla vzkvétat; panovník by nemohl vládnout absolutisticky, protože i on sám by byl pod mocí tohoto zákona, stejně tak jako ochrana svobody a rovnosti lidu. Hledáme-li tedy jedinou správnou odpověď na naši otázku, kdo by měl tvořit zákony ve státě, které by korespondovaly s osvícenskými cíli, nalezneme ji u Voltaira, který říká, že „*lidé, kteří navrhuji zákony nejlépe...uposlechlí přirozeného zákona.*“⁶⁶

Přirozený zákon je garantem rovnosti, ovšem tato rovnost má jinou podobu v přirozeném stavu, kde má svůj původ, a jinou podobu ve Voltaireově koncepci státu. Byť může být toto prvotní zjištění překvapující, je přeci jen poměrně utopistické požadovat stejný typ rovnosti v těchto dvou zcela protikladných uspořádáních. V čem

⁶⁴ „*Jamais il ne fut peut-être un esprit plus sage, plus méthodique, un logicien plus exact que M. Locke;*“ Český překlad: Snad nikdy neexistoval duch moudřejší, metodičtější, logik přesnější než p. Locke. In: VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, s. 81.

⁶⁵ LOCKE, J. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 32.

⁶⁶ VOLTAIRE. *Dialogy mezi A, B a C*. In: VOLTAIRE. *Voltaire – myslitel a bojovník*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957, s. 497.

tkví onen zásadní rozdíl? Proč lidé začali požadovat v osmnáctém století větší rovnost? Společnost byla ve "Voltaireově století" rozdělena do *tříd*⁶⁷ a každá třída nejenže se značně lišila majetkovými poměry – Voltaire je zjednodušeně rozděloval na bohaté a chudé – každá třída ale měla navíc úplně jiná práva. Můžeme říci, že by snad takovéto třídy existovaly mezi jednotlivci i v přirozeném stavu? Pokud něco odlišovalo lid přirozeného stavu, byla to potřeba – „*všichni lidé by si tedy byli nutně rovni, kdyby neměli žádných potřeb*“⁶⁸ – ne majetkové či právní rozdíly.

Voltaire považoval za přirozený vývoj státu, pokud bychom k tomu měli přičíst i různou vrozenou potřebu každého z nich, že postupem času se mezi lidmi vytvořily sociální rozdíly. Stát se totiž v počátku žádným způsobem nezavazuje, že vstoupí-li do něho jednotlivci, budou jim zárukou naprosto stejné majetkové poměry, to znamená, že Voltaire zcela respektoval majetkovou nerovnost mezi jednotlivci určitého státního tělesa. Podobný názor zastával i "osvícenec" Locke, který sice ve své státoprávní teorii hlásá, aby jedna ze základních povinností státu byla ochrana majetku, ale nikoli za účelem rovnosti, pouze za účelem zaopatření. Jakou rovnost tedy prosazovali, když přirozené právo jasně mluví o tom, že všichni lidé jsou si bez výjimky rovni?

Voltaire, ale i Locke bojovali zejména o rovnost před zákonem. Ať jsem chudák, nebo ne, stát se vždy musí postarat o to, aby se mi dostalo rovných podmínek po právní stránce – „*ať není dovoleno vsadit občana do vězení bez okamžitého soudního řízení...ať se nikomu nebere jeho louka pod záminkou veřejného zájmu a bez plné náhrady*...“⁶⁹ – jinými slovy šlo o to, aby ve státě byly vytvořeny takové zákony, které by stanovovaly rovné podmínky všem svým občanům. S tímto samozřejmě souviselo i zaopatření svobody každého jednotlivce, to znamená, že všichni lidé museli být v rámci jednoho státu stejně svobodnými občany.

Co svoboda znamená, je zajisté už jinou kapitolou a je pravda, že, jak tvrdí Voltaire, „*...nic lidé nezamotali více*“⁷⁰ než tuto otázku. Voltaire chápe svobodu jako

⁶⁷ v tomto případě je lepší použít výraz stav; ve francouzské společnosti existovaly v osmnáctém století tři základní stavy – šlechta, klérus a tzv. třetí stav. In: TOCQUEVILLE, A. *Starý režim a revoluce*. Praha: Academia, 2003, s. 7-44.

⁶⁸ VOLTAIRE. *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*. Praha: Jan Laichter, 1929, s. 300.

⁶⁹ VOLTAIRE. *Dialogy mezi A, B a C*. In: VOLTAIRE. *Voltaire – myslitel a bojovník*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957, s. 530-531.

⁷⁰ VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, s. 190.

prostou schopnost jednání, kterou je třeba neustále upevňovat naším uvažováním, tj. rozumem. Může-li se člověk „*determinovat k tomu, aby dělal, co se mu zdá dobré, protože nikdo jistě nechce dělat nic, co mu není po vůli...právě v tom je ta svoboda.*“⁷¹ To, co je dobré, se podle Voltaira dozvídáme na základě našeho rozumu.

Tvrzení, že by člověku nenáležela vůbec žádná svoboda, považuje Voltaire za zcela mylné, jelikož každý člověk byl stvořen s touto schopností chtění a jednání, nicméně více než toto obecné pojetí svobody nás bude zajímat, jak svobodu chápal Voltaire z hlediska státu a proč má v tomto státě, který se chce nazývat osvíceným, tak nezastupitelnou pozici.

Ve své podstatě nebude mít obecná charakteristika svobody nijak zásadně odlišnou podobu od této "státní" svobody, podle Voltaira vždy půjde o možnost jednat, ať už jako jednotlivec, nebo jako občan určitého státního celku. Ovšem jaký by ten státní celek musel být, abychom si toto svobodné jednání mohli dovolit?

Můžeme vidět, že se pomalu začínáme dostávat do jistého kruhu. Jak už víme, svoboda ve státě je podle Voltaira nemyslitelná bez osvíceného panovníka nebo bez zákonů založených na přirozeném právu. Mohlo by se zdát, že i takovéto zákony budou značně redukovat svobodu, která má opět jinou podobu než v přirozeném stavu, ovšem na rozdíl od tohoto přirozeného stavu, kde je svoboda něčím pro nás velmi nejistým, státní zákony ve správně založeném státě se, i přes svoje různá omezení, snaží spíše vymezit její prostor, ve kterém by mohla dosáhnout co možná největšího účinku. To by podle Voltaira znamenalo například svobodu myšlení a tisku, za kterou tak usilovně bojoval. „*Bez svobody vysvětlit, co si myslím, není mezi lidmi žádné svobody.*“⁷² Svoboda myšlení má v tomto smyslu převážně sloužit k šíření rozumové osvěty.

Tímto jsme se, jinými slovy, dostali k veřejnému užívání rozumu, o kterém již v úvodu mluvil Kant. A nejen to. Postupně můžeme vidět, že mluvíme-li o všech těchto osvícenských ideálech ve společnosti, je rozum skutečně vždycky ústředním rysem každého z nich. Hovořili jsme o neodmyslitelné rozumnosti panovníka,

⁷¹ VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, s. 194.

⁷² VOLTAIRE. *Dialogy mezi A, B a C*. In: VOLTAIRE. *Voltaire – myslitel a bojovník*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957, s. 505.

o spravedlivých zákonech, jejichž základ leží v přirozeném právu, a dvě definice tohoto práva, které jsme si zde uvedli – definice Cicerova a Locka – říkají, že tímto právem je v podstatě samotný rozum. V tomto rozumu, který odráží naši přirozenost, jsou pak uloženy představy svobody a rovnosti, čímž je, jinými slovy řečeno, že koncept přirozeného práva byl myslitelům osmnáctého století vzorem k oněm osvícenským ideálům, na kterých stálo jakékoli založení spořádané společnosti, což je i hlavní důvod toho, proč by měl koncept toho práva zůstat neměnný, aby mohl sloužit jako pevný základ.

Co je naopak největším nepřítelem rozumu ve společnosti, je podle Voltaira náboženství. Středem Voltaireovy kritiky se stalo převážně náboženství, které vévodilo za jeho života ve Francii, jelikož pověry a fanatismus tohoto náboženství silně zdržovaly a narušovaly pokrok při snaze o založení rozumnějšího společenského zřízení. Pokud si má tedy lid, který je bezpochyby největší hybnou silou pokroku, osvojit moderní osvícenské myšlenky, je zapotřebí překonat tolik vžitě náboženské ideologie a jejich zastaralé ideje. „*Jestliže vám vaše chůva řekla, že Ceres je bohyně úrody..., že Mohamed či někdo jiný se vznesl do nebe, a jestliže vám pak učitel ještě hlouběji vtluče do mozku to, co vám do něj chůva vryla, vystačíte s tím na celý život. Když se váš rozum chce těmto předsudkům vzepřít, začnou vaši sousedé... křičet, že jste bezbožník a zastraší vás...*“⁷³

Tímto jsme si představili hlavní filosofické názory Voltairovy, které se v jeho době staly velmi pobuřujícími, ovšem na druhé straně i velmi pokrokovými, a zamysleli jsme se nad tím, jaké z nich z něj vůbec mohly činit právoplatného osvícenského filosofa osmnáctého století – byl to především jeho na rozumu založený univerzální přístup k veškeré problematice, která se v jeho století odrážela a ke které dokázal vždy zaujmout osobitý postoj.

Ač byl Voltaire myslitel, který se pod vlivem Newtona velmi intenzivně zabýval přírodními vědami, přece jen jeho odkaz spočívá spíše v řešení společenských otázek než těchto přírodovědných. Usiloval o reformu společnosti, neboť chce-li se společnost stát pokrokovou a dosáhnout svých ideálů, musí se kompletně změnit její

⁷³ VOLTAIRE. *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*. Praha: Jan Laichter, 1929, s. 130.

celé smýšlení, na což měl obdobný názor i Kant. S Kantem ho avšak nepojil jen tento náhled na věc, v podstatě celá osvícenská charakteristika, o kterou se Kant pokusil, byť se žádným způsobem nevyjádřil k druhé straně osvícenství, a to k neustále vzrůstajícímu pokroku v přírodních vědách a metodě, koresponduje s voltairovskou snahou o založení nové společnosti.

3. Jean-Jacques Rousseau

Osmnácté století ve Francii bylo stoletím filosofickým, přesněji řečeno *racionalistickým*⁷⁴, a to nejen s ohledem na návaznost na století předešlé. Toto osmnácté století bylo dobou velmi neklidnou, pro někoho to bylo dokonce století *revolucí*⁷⁵. Hledat přesný původ tohoto stavu není v tuto chvíli tak podstatné, jako je pro nás důležitá skutečnost, že určitou zásluhu na tomto nepokoji měli dozajista i filosofové, kteří se v této éře pokoušeli formulovat nejrůznější pokrokové myšlenky, myšlenky rovnosti, svobody a "*spásného*" *rozumu*⁷⁶, ať už z toho důvodů, že se snažili navázat na předchozí racionalistickou tradici, anebo jednoduše proto, že to v té době byla záležitost velmi rozšířená – můžeme dokonce říci, že tento racionalismus, tyto osvícenské ideje se staly na určitou dobu jakousi *módní záležitostí*⁷⁷.

V předchozí kapitole bylo řečeno, že mezi osvícenci jednou z největších a nejvýraznějších osob byl Voltaire. Ovšem nevyplývá z toho jedině, tedy to, že pokud byl vrchol racionalistických myšlenek opravdu v tomto vlivném mysliteli, nebyla snad již tato tradice příliš vyčerpaná a v podstatě mohlo přijít jen jedině, postupný úpadek tohoto myšlení? Víme, že tato tradice odstartovala v sedmnáctém století Descartovým dílem. Voltaire jeho dílo podrobil velké kritice, čímž ale, spolu se svojí naukou, v jádru věci vyslovil vše podstatné. Proto v návaznosti na tuto tradici mohli přijít už buď jen myslitelé, kteří by pouze kopírovali jeho učení, aniž by primárně přicházeli s nějakými novými a originálními myšlenkami, což ale jinými slovy znamená postupně upadající kvalitu tohoto myšlení, ačkoli právě na základě Voltaira velice módní; nebo by mohl přijít někdo, kdo by zdaleka nepodlehł tomuto racionalistickému trendu doby a dokázal se od něho výrazně distancovat. Ale znamenalo by to potom

⁷⁴ viz kap. 1.2, s. 26.

⁷⁵ Tocqueville se tak vyjadřuje o Francii, když říká, že to byl „...národ, který byl během posledních padesáti let zmítán téměř nepřetržitými revolucemi.“ In: TOCQUEVILLE, A. *Starý režim a revoluce*. Praha: Academia, 2003, s. 10.

⁷⁶ „The traditional hierarchical political and social orders...were violently destroyed and replaced by a political and social order informed by the Enlightenment ideals of freedom and equality for all, founded...upon principles of human reason.“ Český překlad: Tradiční hierarchické politické a společenské řády...byly násilně zničeny a nahrazeny politickým a společenským řádem zasvěceným osvícenským ideám svobody a rovnosti pro všechny, založených...na principech lidského rozumu. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/> [cit. 2013-02-25].

⁷⁷ „Dospěl jsem k rozhodnutí, že nebudu usilovat o to, abych se zalíbil krasoduchům nebo lidem, kteří jsou v módě.“ Módní záležitost spatřoval v celém osvícenství zejména Rousseau, o jehož kritice bude dále hovořeno podrobněji. In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 47.

konec *osvícenství*⁷⁸? Jak již může být patrné, tato otázka se stane zásadní pro následující část práce.

3.1. Rousseau o vědách a umění

Dospěje-li vývoj do takového stádia, to jest, že spíše než abychom hlásali nějakou "pravdu" z toho důvodu, že jsme se k ní dopracovali důsledným bádáním, hlásáme ji proto, že to dělají doslova i všichni ostatní, kteří mají *ve společnosti určitý vliv*⁷⁹, musí se tento stav, dříve nebo později, nutně setkat s rozsáhlou kritikou. „*Každý umělec chce sklidit úspěch. Chvála současníků je nejvzácnější částí jeho odměny. Co učiní, aby ji získal, narodí-li se naneštěstí...v době, kde vědci, kteří se dostali do módy, umožnili...udávat tón?*“⁸⁰ Jean-Jacques Rousseau, francouzský myslitel, který svým dílem vystoupil asi v polovině tohoto věku rozumu, má na tuto otázku jasnou odpověď: „*Sníží genialitu na úroveň století a raději bude skládat obyčejná díla, jež mu zajistí obdiv za života, nežli díla nádherná, za něž by se dočkal obdivu až dlouho po smrti.*“⁸¹

Již z těchto slov, která mladý Rousseau vložil do své *prvotiny*⁸², můžeme vyčíst jisté pohrdání. Ale s čím přesně nebyl Rousseau spokojen, co mu konkrétně vadilo na době, ve které jeho současníci usilovali o vědecko-přírodovědné objevy, které měly přispět k minimálně větší vzdělanosti lidstva, nebo kde bojovali za lepší uspořádání ve společnosti, tj. za zánik absolutistických vlád či za prosazení základních lidských práv? Vadilo mu vůbec na jeho době to, co jsme právě opětovně uvedli jako charakteristiku osvícenství? Co přesně se tedy stalo předmětem jeho kritiky? Výše položené otázky nám naznačují, že jsme se dostali k dílu Jean-Jacques Rousseaua. Naším cílem bude nyní nejen na tyto otázky odpovědět, ale zejména se zamyslet nad

⁷⁸ V našem kontextu konec osvícenství ve Francii.

⁷⁹ Na tomto místě je především narážka na uzavřené kruhy aristokratické společnosti, ve které se filosofové doby velmi často pohybovali.

⁸⁰ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 64.

⁸¹ Tamtéž, s. 64.

⁸² Myšleno je Rousseauovo první filosofické dílo *Rozprava o vědách a uměních neboli o tom, zda obnova věd a umění přispěla k očistě mravů*. Na základě tohoto díla se Rousseauovi náhle dostalo veliké pozornosti, jelikož jím odpověděl na vypsanou soutěž dijonské akademie – *Zdali pokrok věd a umění přispěl k tomu, aby se mravy zkazili, či očistily* – za kterou získal první cenu. „*V okamžiku, kdy jsem tuto otázku přečetl, spatřil jsem nový vesmír a stal jsem se jiným člověkem.*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, s. 295.

tím, o co vlastně Rousseau ve své době usiloval, a na základě toho pak přesně vymežit jeho učení, tj. zdali byl osvícenským filosofem, či nikoli.

V tuto chvíli se podíváme, jaký byl Rousseauův názor na samotné filosofy. „*Co obsahují spisy nejznámějších filosofů? Jaká poučení nám skýtají milovníci moudrosti? Když si je poslechnete, nepovažovali byste je za bandu šarlatánů, z nichž každý vykřikuje...já jediný vás neklamou?*“⁸³ Jelikož úvodní věta této kapitoly mluví o osmnáctém století jako o století filosofickém, musí se nám toto prohlášení Rousseauovo jevit minimálně jako odvážné. Tímto tvrzením se Rousseau převážně snažil poukázat na fakt, jak se v průběhu let značně měnily „*filosofické pravdy*“⁸⁴. Každý zarytě kázal myšlenky, které však byly navzájem zcela protikladné, a kde byla potom ona hledaná „pravda“? Na vině podle něho jsou právě ti, kteří chtěli být oslavováni za svého současného života, jelikož z jejich úst vycházelo jen to, co si doba žádala, ale ne to, co by mohlo být skutečně něčím „*opravdovým*“⁸⁵. Ne všichni filosofové v našich dějinách byli ovšem takto zkažení. Rousseau se ve svém prvním díle odvolává na Sókrata. „*Ani sofisté, ani básníci..., ani umělci, ani já, nikdo z nás neví, co je pravda, dobro, krása. Je však mezi námi ten rozdíl, že se všichni tito lidé domnívají, že něco vědí, ačkoli nevědí nic, zatímco nevím-li já nic, nejsem o tom přinejmenším na pochybách.*“⁸⁶

Sókratés, antický filosof, který je známý svým výrokem „*vím, že nic nevím*“, je Rousseauovi vzorným příkladem právě proto, že ač byl ve své době některými prohlášen za nejmoudřejšího člověka, sám se za něho nikdy nepovažoval a otevřeně

⁸³ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 70-71.

⁸⁴ „*Jeden tvrdí, že tělesa neexistují a že vše je jen v představě, druhý, že není jiné substance kromě hmoty a jiného boha kromě světa. Tento se domnívá, že není ctností ani neřestí a že morální dobro i zlo jsou chiméry, onen, že jsou si lidé vlky a mohou se s klidným svědomím navzájem zadávat.*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 71. Poslední věta je ironickou zmínkou na filosofické dílo Thomase Hobbesa, *Leviathan*, v němž autor připisuje člověku pravděpodobně nejhorší možné vlastnosti. (více viz HOBBS, T. *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. Praha: Melantrich, 1941).

⁸⁵ tj. pravdivým; ovšem i v tomto případě si musíme uvědomit, že pravda je vždy jen jedna a jakým způsobem se dá bezpečně rozpoznat? „*Podle jakého kritéria ji správně posoudíme v takovém množství rozličných pocitů?*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 61.

⁸⁶ ústy Sókrata; In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 57, srov. „...nabyl jsem mínění, že i ti dobří řemeslníci mají tutéž chybu jako básníci – pro dobré provádění svého umění si každý myslil, že je i v ostatních největších věcech nejmoudřejší...toto hledání a pátrání (po moudrosti) konám...obcházíme mezi obyvateli města i cizinci, kdykoli si o někom myslím, že je moudrý; a když se mi zdá, že není,...dokazují, že není moudrý;...z tohoto zkoumání, mi vznikla mnohá nepřátelství...takže z nich vzešlo mnoho pomluv i že jsem nazýván tímto jménem „moudrý“; domnívají se totiž o mě lidé přítomní, že jsem sám znalý těch věcí, v kterých jiného usvědčím z neznalosti. Avšak podle všeho, vskutku moudrý je jen bůh...“ In: PLATÓN. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha: Oikoymenh, 2005, s. 49.

přiznával, že nezná odpověď na mnohé otázky, a to i přesto, že mu ostatní nabízeli své "pravdivější verze"⁸⁷. Vždy spíše otevřeně upřednostňoval a hájil neznalost, než aby začal slepě důvěřovat určitému stanovisku, které prosazovali jeho spoluobčané. „*Zde tedy vidíte, že Sókratés..., chválí neznalost! Domníváte se, že kdyby se mezi námi znovu objevil, přesvědčili by ho naši vědci a umělci o tom, že má změnit názor?*“⁸⁸

V návaznosti na Sókrata Rousseau oceňuje vlastní originální přístup k určité problematice, což ale není zdaleka tak důležité jako to, že vysoce oceňoval samotnou neznalost – v době, kdy přední filosofové usilují o rozšíření osvěty na základě rozumu, Rousseau přinejmenším potvrzuje to, že v tomto ohledu není v rozporu se svojí naukou a stává se pro ostatní myslitelem velice originálním. Co si ale můžeme a máme představit pod onou neznalostí? Přál si snad Rousseau, aby lid jeho doby byl spíše lidem nevzdělaným?

Rousseau ve svém díle "*Rozprava o vědách a uměních*" provedl nemalou kritiku nejen filosofů, umělců a všech, kdo snižují genialitu století. I samotné vědy a umění, které již stojí v názvu jeho práce, zcela odmítl. Ale z jakého důvodu takto učinil, byly podle něho právě vědy a umění příčinou tohoto neuspokojivého stavu, tj. společnosti "*zkažených lidí*"⁸⁹?

Rousseau neviděl takřka žádný pozitivní důsledek, který by tento rozvoj lidských schopností a dovedností jeho době a společnosti přinesl, lépe řečeno, neviděl na něm nic kladného v celé historii lidstva, avšak abychom mohli pochopit, proč tomu tak podle jeho mínění bylo, musíme se zaměřit na to, jak vědy a umění vznikly a kde a v čem mají svůj počátek.

Již samotný vznik věd a umění byl pro Rousseaua něčím špatným. „*Astronomie se zrodila z pověry..., geometrie z lakomství, fyzika z nicotné zvědavosti a všechny vědy...z lidské pýchy. Vědy a umění vděčí za zrod neřestem;*“⁹⁰ Hledáme-li tedy odpověď na otázku, proč Rousseau zaujal tak negativní postoj vůči veškerému

⁸⁷ Narážka na Sókratovy dialogy, které vedl zejména se sofisty, umělci či vysoce postavenými muži v obci, kteří byli přesvědčeni o znalosti své pravdy (více viz PLATÓN. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha: Oikoymenh, 2005).

⁸⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 57.

⁸⁹ Nejenže Rousseau kritizoval myslitele a umělce jeho doby, i celou společnost považoval za nemorální. „*Zlo – co je zlo? Zkaženost, nespravedlnost, brutalita, násilí. Jedním slovem – společnost.*“ In: MÁCHA, K. *Jean-Jacques Rousseau*. Brno: Petrov, 1992, s. 51.

⁹⁰ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 60.

dosavadnímu umění a vědám, pomůže nám uvědomit si, odkud vlastně vůbec vzešla idea vědy a umění, ale také kdo nebo co bylo zatím vždy v centru jeho záporného hodnocení; byli to slávychtiví myslitelé a neoriginální umělci, byli to ti, kteří byli příliš zvědaví, příliš pyšní a také ti, kteří dokázali vynalézt pověry; jinými slovy, byl to člověk a jeho pochybení – pouze člověk mohl přijít s myšlenkou vědy a umění.

V díle Rousseaua bude člověk vždy stát ve středu jeho úvah, „...za všemi jeho díly, za každou jeho větou stojí on, člověk.“⁹¹ Ovšem dostali jsme se tímto ke kritice samotné lidské podstaty, neboli snaží se nám Rousseau snad nějakým způsobem naznačit, že tím obecně špatným, u kterého je zapotřebí provést mnoho změn, je sám člověk a ne jen myslitelé jeho doby, kteří se zabývali vědami a uměním?

3.2. Rousseau a jeho pojednání o člověku

„Ze věch lidských znalostí nejužitečnější, ale nejméně pokročilá, se mi zdá znalost člověka.“⁹²

Pravé poznání člověka bylo pro Rousseaua velikým záměrem, jelikož nebyl zdaleka spokojený s tím, jak se mu člověk a společnost, v níž žil, jeví. Chceme-li se tedy dopracovat k odpovědím na výše položené otázky, které nám dopomohou k celkovému zhodnocení Rousseauova učení, tj. k odpovědi, jestli je lidská podstata pro Rousseaua od přirozenosti špatná, nebo zdali si opravdu přeje spíše vidět lid jeho doby nevzdělaným, musíme sledovat Rousseauovo zamyšlení nad člověkem původním, nad člověkem, jak ho vytvořila příroda sama, a porovnat ho s člověkem, kterým je *dnes*⁹³.

⁹¹ Za všemi jeho díly stojí člověk nejen z toho důvodu, že se velice zajímal o problematiku lidstva a společnosti, ale také proto, že on jako autor „svoje spisy pouze nepsal, nýbrž skutečně žil, ony tvoří s jeho životem jedolitý, nedílný celek...“ In: SÝKORA, O. J.-J. *Rousseau a jeho Nová Heloisa*. Praha: Nákladem Josefa Pelgla, 1912, s. 6.

⁹² ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 77.

⁹³ Rousseau nebyl zdaleka prvním myslitelem, který se o takový počín pokusil. Nad člověkem původním se již zamysleli např. Thomas Hobbes nebo John Locke. (více viz HOBBS, T. *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. Praha: Melantrich, 1941 a LOCKE, J. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992.); ovšem Rousseau se svojí kritikou filosofů pokračoval i v tomto případě, vyčítal jim totiž zejména, že „předpokládají, že člověk byl vždy takový, jakého ho nacházejí nyní – chamtivý, ctižádostivý a agresivní. Dřívější člověk byl však zcela jiný...“ In: SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 805.

Jelikož chce Rousseau mluvit výhradně o člověku, zřiká se zkoumání tohoto *přírodního stavu*⁹⁴, kdy člověk ještě neměl dnešní podobu, nechodil po dvou a nežíval rukou. Středem jeho zájmu se stane až člověk, kterého bude nazývat divochem. Mluví-li o tělesné stránce tohoto divocha a porovnává-li ji s člověkem žijícím ve společnosti, uznává, že oproti divochovi bude ten civilizovaný vždy v podstatě slabším tvorem. Tuto domněnku Rousseau argumentuje příkladem na *zvířatech*⁹⁵. Zvířata „...mají v lese mnohem větší vzrůst, celé složení těla je mohutnější, víc živnosti, síly a odvahy než v domě.“⁹⁶ Stejně tak i divoch žijící v přírodě se těší větší síle, jelikož nemá k dispozici žádné nástroje, které by ho doslova nutily k zahálce. Má-li divoch hlad nebo potřebuje-li se chránit, musí použít pouze svoje vlastní tělo, na základě čehož se udržuje stále obratný a rychlý. Nejen tedy, že je tento divoch vysoce fyzicky zdatným, v porovnání s člověkem žijícím v civilizaci netrpí ani zdaleka tolika *nemocí*⁹⁷, jinými slovy, pojem nemoc je mu v podstatě cizí – „...téměř neznají jiných nemocí než zranění a stáří.“⁹⁸

Ač by se dalo říci ještě mnohé k tělesným odlišnostem těchto dvou typů člověka, toto téma fyzických vlastností pro nás v tuto chvíli není tak podstatné jako schopnosti duševní, které byly pro divocha charakteristické, tj. vlastnosti, které by mohly tvořit samotnou lidskou podstatu – „je třeba stanovit lidskou přirozenost, která

⁹⁴ Je důležité zdůraznit, že existence tohoto přirozeného stavu není ničím zcela zřejmým. „Není totiž snadné...dobře poznat stav, který již neexistuje, který snad ani nebyl, který pravděpodobně již nikdy nenastane...“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 78, srov. „...historie nám vypravuje jen velmi málo o lidech, kteří žili pohromadě ve stavu přirozeném. Jakmile nevýhody tohoto stavu a láska a potřeba společnosti svedly nějaký jejich počet dohromady, ihned se spojili a sloučili...avšak nemůžeme-li předpokládat, že lidé byli kdy ve stavu přirozeném, protože neslyšíme mnoho o nich v takovém stavu, můžeme právě tak předpokládat, že vojáci vojsk Salmanasarových...nebyli nikdy dětmi, protože málo slyšíme o nich, dokud nebyli muži a spojeni ve vojska.“ In: LOCKE, J. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 88.

⁹⁵ I přesto, že Rousseau chce zkoumat pouze člověka, který měl dnešní podobu, často bude porovnávat člověka žijícího v přírodním stavu právě se zvířaty. Divoch v přirozeném stavu „...omezen pouze na fyzický pud není nic, je zvířetem.“ In: SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 809.

⁹⁶ ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 36.

⁹⁷ „...studující dějiny lidské společnosti zaznamenávají dějiny lidských nemocí.“ Rousseau kritizuje životní styl člověka civilizovaného, přičemž mu vytýká zejména lenost, špatnou stravu či bdění a vyčerpávání ducha. In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 89-90.

⁹⁸ ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 35.

je základem dějin.“⁹⁹ Rousseau bude nazývat tyto původní rysy jako *metafyzickou a morální stránku*¹⁰⁰ divocha.

Jakým způsobem divoch myslel, používal vůbec rozum? A pokud ano, tak jakým způsobem? Toto určení ovšem nebude ničím snadným, protože Rousseau se ohledně uvažování divocha vyjádřil na několika místech svého díla značně odlišně – „*Divoch...chybí mu moudrost i rozum...*“¹⁰¹, „...*divoch, měl jen rozum...odpovídající tomuto stavu.*“¹⁰² Abychom správně dospěli k určitému závěru, je třeba opětovně přihlédnout k porovnání se zvířaty. Rousseau totiž nebyl spokojený s přesvědčením ostatních filosofů zabývajících se tímto tématem, že by se snad člověk a zvíře v tomto přírodním stavu lišili v *užívání rozumu*¹⁰³. „*Podstatným rozdílem mezi zvířaty a člověkem (v přirozeném stavu) není...rozum.*“¹⁰⁴ A říká-li Rousseau, že „*každé zvíře má myšlenky...*“¹⁰⁵, musí mít nutně myšlenky i samotný divoch. Ač jsou tyto myšlenky a myšlení divochovo velmi omezené, tj. „*bez myšlenky na budoucnost*“¹⁰⁶, není to nic, co bychom mu mohli zcela odpírat.

Nicméně pokud měl divoch myšlení opravdu takto limitované, kdo nebo co řídilo jeho chování v přirozeném stavu, nebyl-li to právě rozum? A existuje nějaká jiná vlastnost, která by v tomto původním stavu přece jen diferencovala člověka a zvíře?

Jedním ze zásadních rozdílů, které Rousseau spatřoval mezi zvířetem a člověkem, kteří vedle sebe v přirozeném stavu žili, byla schopnost svobodného jednání. Zatímco „...*u zvířete koná všechnu činnost sama příroda..., člověk se účastní svého konání jako svobodný činitel.*“¹⁰⁷ Člověk má doslova volnost souhlasu či nesouhlasu vůči fyzickým pudům, které mu jsou něčím společným se zvířetem, má svobodu rozhodnout se, zda je bude poslouchat, či ne. Tato svobodná volba ovšem není jedinou jejich výraznější odchylkou.

⁹⁹ SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 806.

¹⁰⁰ In: ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 38.

¹⁰¹ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 107.

¹⁰² Tamtéž, s. 111.

¹⁰³ „...*rozum povyšuje člověka nad všechny ostatní vnímající bytosti a dává mu nad nimi úplnou převahu a nadvládu...*“ In: LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984, s. 38.

¹⁰⁴ ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 38.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 38.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 40.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 38.

Jelikož se Rousseau snažil od civilizovaného člověka sestoupit až k člověku původnímu, k člověku, kterého stvořila příroda sama, značí to mimo jiné i to, že člověk během několika desítek let musel nutně projít určitým procesem změn. Tento proces budeme nazývat tzv. zdokonalováním se. „*Zvíře...a jeho druh je po tisíci letech stejný, jako byl v prvním roce tohoto tisíciletí*“¹⁰⁸, kdežto člověk je tvorem, který se neustále vyvíjí. Vyvíjejí se postupně všechny jeho schopnosti, jako např. *rozum*¹⁰⁹ nebo *vášně*.

V člověku Rousseau viděl především bytost vášnivou, ovšem je-li řeč o divochovi, jediné předměty vášně, které znal, byly *potrava, samička a odpočinek*¹¹⁰. To jsou tzv. přítomné pocity, kterým se zcela oddával – tímto tvrzením se pomalu začínáme přibližovat odpovědi na otázku, co zpočátku vedlo divochovo chování, tj. na základě čeho byl vůbec schopen *vztahu s druhými*¹¹¹. V souladu s Rousseauovým dílem tímto "vůdcem" není a ani nemohl být rozum, jelikož v přirozeném stavu podle něho nebyl ještě dostatečně vyvinutý. Rousseau viděl v divochovi člověka, který je řízen zejména svými *pocity*¹¹². Zde, mimo výše zmíněné, můžeme vyzdvihnout obzvláště přirozenou lásku k sobě, z níž vychází pud sebezáchovy a soucit.

Primární pro Rousseaua bude především soucit, protože pouze v něm spatřoval cit, který je vždy přirozený a *...,který tím, že v každém jednotlivci oslabuje lásku k sobě, přispívá k uchování celého druhu.*¹¹³ Proto je i soucit tím, co „*v přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i ctnost, s tou výhodou, že se nikdo nepokouší*

¹⁰⁸ ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 39.

¹⁰⁹ „*Rozum... rozvíjí se v dějinách*“; touto větou se mimo jiné potvrzuje fakt, že již zpočátku musí divoch nějaký rozum mít, ačkoli takřka nerozvinutý, jinak by při procesu vývoje nemohlo postupně docházet k jeho zdokonalování. In: SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 810.

¹¹⁰ Rousseau se zde snaží dokázat, že „*vášně pocházejí z našich potřeb. Můžeme si něco přát...jen podle našich představ, které máme, nebo prostým vnuknutím přírody*, a naopak, nemůžeme si přát něco, co nejsme schopni poznat, *proto přání divocha... nepřesahuje jeho tělesné potřeby.*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 94.

¹¹¹ Člověk musí vždy podléhat nějakému omezení, které mu bude zabraňovat v naprosto libovolném chování, aby dokázal žít vedle druhých lidí v relativním klidu; u Locka to byl např. rozum, který učil „*veškeré lidstvo, že...všichni jsou si rovni, a nezávislí, a že ...nikdo nemá poškozovat druhého v jeho životě, zdraví...*“ In: LOCKE, J. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 32.

¹¹² I přesto, že Rousseau vidí v této citové stránce divocha jakýsi základ jeho veškerého jednání, ani ona není ještě rozvinuta na úroveň člověka civilizovaného... „*Samci a samičky se spojovali náhodně, na setkání, podle příležitosti a přání...a stejně rychle se opouštěli...z toho vyplývá velká omezenost citů divocha.*“ In: SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 811.

¹¹³ ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 53.

*neposlechnout jeho sladký hlas.*¹¹⁴ Tento hlas nám zabraňuje v tom, abychom záměrně škodili druhým, jelikož k nám promlouvá touto zásadou: *„konej své dobro tak, abys co možná nejméně uškodil druhému.*“¹¹⁵

Ale je-li toto skutečně vlastnost, která je od přirozenosti dána každému člověku, tj. vlastnost soucítění a dobrosrdečnosti, znamená to jediné, a to, že člověk tak, jak vyšel od svého stvořitele, nemůže být někým výhradně *špatným a zlým*¹¹⁶. *„Skutečně, co jiného je velkomyslnost, milostivost, lidskost, ne-li soucit poskytovaný slabým,...nebo celému světu?“*¹¹⁷ A je vůbec možné představit si divocha obdarovaného soucitem, jak úmyslně škodí ostatním?

Nyní bychom měli přesně shrnout, jakým byl podle Rousseaua člověk přirozeného stavu a které jeho vlastnosti jsou na něm vlastnostmi původními. Tím, co jsme výše naznačili, že pro Rousseaua zlo nebylo původním znakem lidské přirozenosti, bychom logicky mohli očekávat, že člověk je v souladu s touto přirozeností dobrým tvorem. Ovšem to, že v podstatě neznal zlo, neměl o zlu žádnou představu, znamená, že nemohl mít ani opačnou představu dobra, i přes to, že je námi v dnešní době soucit posuzován jako cit nanejvýše ušlechtilý; jinými slovy to, co divoch konal, konal podle svých vnitřních pocitů, aniž by vůbec věděl, zda to, co činí, je dobré nebo zlé, zlo ovšem nikdy ze své podstaty nekonal cíleně. *„Lidé...nemohli být ani dobří ani zlí...byli spíše divoci,...a starali se víc o to, aby se uchránili před zlem,...než aby se pokoušeli činit zlo druhému...neznali ani ješitnost, ani úctu,...ani opovržení,...ani neměli skutečnou představu spravedlnosti (neměli zdaleka rozvinuté takovéto schopnosti).*“¹¹⁸

Přejdeme-li v tuto chvíli k rekapitulaci zásadních součástí přirozené povahy lidské, uvidíme, že jsme zmínili zejména svobodu a svobodné jednání,

¹¹⁴ ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 53.

¹¹⁵ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 107. Zde se nám nabízí srovnání s Kantovým kategorickým imperativem *„Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek, popř. jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měl na základě tvé vůle stát obecním přírodním.“* In: KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990, s. 91, 84; Rousseau i Kant poukazují na tzv. kritérium mravnosti – z jejich prohlášení plyne, že každý člověk má jednat tak, aby se jeho jednání mohlo stát obecním zákonem.

¹¹⁶ Toto tvrzení je zcela proti tvrzení Thomase Hobbesa, který nacházel člověka od přirozenosti zlého – přesněji řečeno, považoval člověka za egoistu, který usiluje pouze o svoje vlastní výhody. In: HOBBS, T. *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. Praha: Melantrich, 1941, s. 25.

¹¹⁷ ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 52.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 54.

sebezdokonalování a soucit, a vyjdeme-li z výše řečeného, tedy že lidská podstata není od přirozenosti zlá, jak si nyní vysvětlíme Rousseauovu předchozí kritiku, se kterou v osmnáctém století přišel, kritiku zkaženého lidu? Odkud tato zkaženost pochází, není od původního určení člověka, a co zapříčinilo tak obrovskou změnu v jeho pojetí?

Pro Rousseaua byl divoch opravdu vzorem *nezkaženosti*¹¹⁹, ovšem tím, že divoch není zvíře a má od přirozenosti zejména jednu schopnost, schopnost neustálého zdokonalování se, zapříčinil tím to, že dnes už se lidé v tomto stavu nenacházejí. Tato „vlastnost... je pramenem všeho lidského neštěstí...; vyvedla nás během času z tohoto původního postavení, v němž bychom trávili dny klidné a nevinné...; časem rozvinula naši osvětu a naše chyby, naše ctnosti i nectnosti...“¹²⁰

Výše jsme zmínili, že na základě sebezdokonalování dochází zejména k vývoji našeho rozumu a našich vášní; rozvíjející se rozum podle Rousseaua postupně zastihuje přirozený soucit a počíná podporovat *sebelásku*¹²¹, tudíž, velmi zjednodušeně, lid se začne vzdalovat od své původní lidskosti a začne se zaměřovat zejména na *sebe sama*¹²². A co způsobuje to, stávají-li se naše vášně prudšími? Rousseau viděl nejlepší možný stav tehdy, jestliže vášně nepřesahovaly tělesné potřeby, ovšem s naším celkovým vývojem rostou úměrně i tyto vášně, což znamená, že začínají zdaleka převyšovat fyzické potřeby každého člověka, jinými slovy, takto se podle Rousseaua lid stává zkaženým.

Zkaženost lidu, kterou zapříčinily neúměrné vášně a sebeláska člověka, byla hlavním důvodem toho, proč Rousseau ve své době kritizoval bouřlivě oslavovanou myšlenku pokroku, v jejímž základu stál především rozum a z něho vzešlé *vědy*¹²³. Proto neznalost, kterou jsme se zabývali a kterou Rousseau prosazoval, nebude žádnou absolutní neznalostí, toto velebení neznalosti je opět pouze kritikou rozvinutého rozumu a s ním spojeného odcizení od přirozeného stavu. Rousseau nijak neusiloval

¹¹⁹ tj. naprostým opakem člověka, jakého Rousseau nacházel ve své době.

¹²⁰ ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 39.

¹²¹ „Z rozumu vzniká sebeláska, již posiluje uvažování. Rozum soustřeďuje člověka na sebe sama...“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 107. Tato sebeláska je však něco jiného než láska k sobě, o které jsme se zmiňovali v souvislosti s přirozeným soucitem. Láska k sobě je nevinná, přináší s sebou lásku k člověku, kdežto sebeláska, nebo dokonce samoláska, je vlastností zápornou.

¹²² Odtud vznikají ony nelichotivé vlastnosti – lakomství, zvědavost, pýcha – které stojí za zrodem věd a umění, a zde poté může být i Rousseauova oprávněná kritika vědců a umělců, kteří tvořili svá díla kvůli vlastní slávě. In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 60, 64.

¹²³ Otázkou zůstává, jak vzniklo umění, zdali také z rozumu, nebo naopak z již rozvinutých vášní.

o naprosto neznalý a nevzdělaný lid, naopak, velikou část svého života věnoval právě otázkám výchovy, chtěl být reformátorem společnosti. Bojoval ovšem za vytvoření člověka ne znalého všem vědám, ale za člověka, který by v sobě dokázal obnovit svoji původnost, cítění a dobrotu.

3.2.1. Příroda a výchova očima Rousseauovými

Příroda a výchova jsou pojmy, které v Rousseauově pojetí mají k sobě velmi blízko. Podle tohoto pojetí má být člověk vždy vychovávaný po vzoru přírody a v přírodě. Přesto však příroda sama není pojmem nijak jednoznačným, proto si zde vysvětlíme, čím byla pro Rousseaua.

"Rozumářské" osmnácté století chápalo přírodu ve smyslu *fysis*¹²⁴ – takto pojímaná příroda sloužila především k vědeckým výzkumům, byla zdrojem smyslových faktů a poznatků. Rousseau k tomuto pojetí přírody zaujímal negativní postoj – „*necht' si už konečně národy uvědomí, že nás příroda chtěla uchránit před vědou tak, jako matka vyrve nebezpečnou zbraň z rukou dítěte, že všechna tajemství, jež před námi skrývá, jsou strasti, před nimiž nás chrání...*“¹²⁵ – a nevycházel z takového studia přírody. Uvažoval spíše o lidské přirozenosti, o ideji čistého, původního a společností nezkaženého člověka. Z tohoto tedy vyplývá, že mu příroda byla něčím v zásadě protikladným než jeho současníkům. Nicméně existuje nějaká definice takto pojímané přírody?

V přírodě, o které Rousseau ve svém díle velmi často hovoří, můžeme vidět jakýsi základ a měřítko všeho ostatního, protože vše má svůj původ právě *u ní*¹²⁶. Ovšem ani přesto zde nebude výklad přírody něčím jednotným či něčím naprosto *zřejmým*¹²⁷. Pojetí Rousseauovy přírody se nám může jevit trojím způsobem. Předně může být příroda počátkem všeho, může být samotným stvořitelem a původcem, ze

¹²⁴ Pojem *fysis* byl v minulosti myslitelé chápán v několika významech. Jako první a základní význam uvádí Aristotelés ve svém díle tento: „*Přírodou (fysis) se...nazývá vznik a vývoj věcí, jež se rodí a rostou...*“ In: ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2003, s. 136.

¹²⁵ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 59.

¹²⁶ V protiklad k přírodě pojímané Descartem a jeho následovníky, kteří spatřovali základ v člověku, který svým rozumem měl ovládnout veškerou přírodu.

¹²⁷ Sám Rousseau pojem přírody ve svém díle nikdy přesně nedefinoval. In: ROUSSEAU, J.-J. *Emil, čili, O vychování*. V Praze: Dědictví Komenského, 1910, s. 98. (předmluva)

kterého vše vychází¹²⁸. Na základě Rousseauovy charakteristiky člověka žijícího v přirozeném stavu se nám ovšem příroda ukazuje spíše jako „*primitivní, věčně působící síly...*“¹²⁹, tedy něco zcela opačného od kultury, od toho, co bylo uměle vytvořeno rozumem. A konečně, přírodu u Rousseaua můžeme chápat i jako samotný "hlas přírody", který k nám z našeho nitra promlouvá a který se nedá rozumově vysvětlit. Čím více je člověk zkažen kulturou a společností, tím je mu tento jeho hlas slabší.

Rousseauova koncepce výchovy pak nejvíce spočívá v rozvíjení tohoto hlasu přírody. Snaží se zakotvit člověka sama v sobě tím, že ho odpoutává od společenského celku. Lidská existence je podle něho dána v pocitu, v subjektivním prožitku a ne v myšlení, které vše příliš objektivizuje, proto byl pro něho výchovným ideálem typ „...*konvencemi nezkažené krásné duše, která se nestydí za své city, jež do ní vložila příroda a prezentuje je navenek upřímně, bez ironizující distance vytvářené rozumovou reflexí.*“¹³⁰

3.3. Rousseau o občanské společnosti

Otázky týkající se společnosti a státu byly pro osmnácté století zásadní. Osvícenští filosofové těmto otázkám zasvětili velkou část svých děl, jelikož státní uspořádání a společenské poměry dospěly do takové fáze, že potřebovaly nutně provést mnoho *reform*¹³¹, zejména ve Francii.

Z díla Rousseauova jsme prozatím představili pouze odmítnutí veškeré společnosti a zamyšlení se nad stavem, který této společnosti předcházel, nikoli úvahy nad samotnou problematikou společnosti jeho doby, jak učinil právě Voltaire. Nicméně i Rousseau, jelikož si dobře uvědomoval nereálnost znovuoobnovení přirozeného stavu, se musel dříve či později setkat s otázkami o původu nebo o nejlepším možném založení občanské společnosti.

¹²⁸ „Všechno jest dobré, jak vychází z rukou původce všech věcí; vše zvrhá se v rukou člověka.“ Rousseau opět naráží na nezkaženost samotné přírody. In: ROUSSEAU, J.-J. *Emil, čili, O vychování*. V Praze: Dědictví Komenského, 1910, s. 5.

¹²⁹ ROUSSEAU, J.-J. *Emil, čili, O vychování*. V Praze: Dědictví Komenského, 1910, s. 98. (předmluva)

¹³⁰ ŠALDA, F. *Boje o zítřek; Duše a dílo*. Praha: Melantrich, 1973, s. 236.

¹³¹ Reformy týkající se „...*the French monarchy, the privileges of the French nobility and the political power and authority of the Catholic Church.*“ Český překlad: francouzské monarchie, výhod francouzské šlechty a politické síly a autority katolické církve. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/> [cit. 2013-03-20]

Jak vůbec začaly vznikat první společnosti? Stalo se tak rozšířením rodiny, nebo se jednalo o náhodné sdružování více divochů? Momentálně pro nás není rozhodující, jak takové společnosti vznikaly, ale proč začaly vznikat. Již jsme dostatečně zmínili jednu lidskou vlastnost – schopnost pokroku, která zapříčinila celkový vývoj člověka. Tento vývoj byl i hlavním důvodem, proč člověk podle Rousseaua jednoho dne dospěl do takového stavu – pravděpodobně na základě rozumového uvažování – že v přírodě, kde vše je společné všem, se rozhodl přivlastnit si určitý její podíl. „*Onen člověk, který si obsadil jistý kus pozemku a prohlásil: "Tohle je mé!" ...a našel dost prostoduchých lidí, kteří mu to uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské společnosti.*“¹³²

K jakým důsledkům vedl takovýto nepřírozený počin? Lidé žijící v přirozeném stavu nejenže byli svobodnými bytostmi, tito lidé si byli navzájem také rovni v rámci tzv. *politické rovnosti*¹³³. Mezi těmito lidmi neexistoval žádný rozdíl v majetku, účtě nebo rozhodování; nebylo ani žádné vlády či zákonů, které by upřednostňovaly jedny a znevýhodňovaly druhé. Jinými slovy, nikdo neměl v této oblasti žádných výhod nad ostatními.

Narušil-li ale nějaký člověk takovýto stav, kde „...ovoce patří všem a země žádnému“¹³⁴, začaly se mezi lidmi vytvářet rozdíly – jak politické či mravní, tak prohlubovat i ty *přirozené*¹³⁵. Tato situace dala vzniknout i počátku nových vlastností jako závist, nenávisť, lakota – vlastnosti typicky lidské, které se rodí v závislosti na majetku, a podle Rousseaua dala vzniknout i samotnému násilí, krádežím a *otroctví*¹³⁶, protože „*nerovnost znamená závislost a závislost znamená moc nad lidmi...*“¹³⁷

¹³² ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 61.

¹³³ Rousseau rozlišuje dva druhy nerovnosti, první nazývá nerovností přirozenou, která „*spočívá v rozdílnosti věku, zdraví, tělesných sil a vlastností ducha a duše.*“ Druhá nerovnost, mravní či politická, „*se skládá z různých výsad, z nichž někteří těží na újmu druhých tím, že jsou bohatší..., mocnější než oni, nebo je dokonce nutí k poslušnosti.*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 27.

¹³⁴ ROUSSEAU, J.-J. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 61.

¹³⁵ Začaly se projevovat daleko více přednosti těch silnějších, rozumnějších nebo obratnějších.

¹³⁶ Otroctví je pro Rousseau něčím, co zcela ničí lidskou přirozenost, jelikož svoboda, kterou má každý jedinec, je darem přírody a zřekneme-li se jí, „...*snížíme tím svou bytost...a urazíme současně přírodu i rozum.*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 135; ovšem byli i filosofové, kteří chápali otroctví jako cosi primárně přirozeného, např. Aristotelés, který říká, že ti, „...*pro něž je lépe, aby byli ovládnáni, ti jsou od přirozenosti otroky.*“ In: ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: Petr Rezek, 1998, s. 46.

¹³⁷ ZNOJ, M. Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě". In: *Jean-Jacques Rousseau 230 let od úmrtí*. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2008, s. 14.

Takovéto poměry, kde se přirozený soucit a láska k sobě postupně měnily v egoismus a sobectví, tzn. kde si lidé byli navzájem hrozbou, nemohly panovat dlouho. Jako jedno z východisek takového stavu se jeví založení občanské společnosti, ovšem jaká by taková společnost měla být? Rousseau odpovídá, že by mělo jít o společnost, která by „...bránila a ochraňovala vší společnou silou osobu a majetek každého člena, a podle níž každý by poslouchal jenom sama sebe, i když se sloučí se všemi, a zůstával svobodným jako dříve.“¹³⁸ Ovšem je vůbec možné uvažovat o uskutečnění takové společnosti? Kdo by takové společnosti vládl, pokud má každý poslouchat jen sám sebe, a jak zajistit, aby se přirozená svoboda každého jedince neproměnila se vznikajícím společenstvím? Tyto otázky nás nyní zavedou do Rousseauova díla, ve kterém se pokusil vyjádřit svoje stanovisko na problematiku společnosti a státu, tj. svobody, rovnosti, zákonů a vlády, a uvidíme, jak důležitá byla pro něj v této úvaze koncepce rozumu.

3.3.1. Suverénem je obecná vůle

V předchozí kapitole jsme uváděli anglický národ, který byl svým uspořádáním (vládnoucí panovník, svoboda lidu) velkým vzorem pro Voltaira. Svůj názor na tento národ vyjádřil i Rousseau: „*Anglický národ se domnívá, že je svobodný; velice se mylí: je jím jen v během volby členů parlamentních; jakmile jsou zvoleni, je otrokem, není ničím...*“¹³⁹ Rousseau v žádném případě neuznával takovéto a jemu podobné založení státu, kde by byl lid podřízený vládnoucí vrstvě, byť si ji sám zvolil. Podle Rousseaua ten, kdo si takto volí své zástupce, kteří by je měli nahradit ve správě státních záležitostí, se vzdává své suverenity, čímž ovšem narušuje lidskou přirozenost.

Člověk, který žil v přirozeném stavu, byl totiž vždy a za všech okolností *suverénní*¹⁴⁰, to znamená, že on sám si byl nejvyšší mocí, která nebyla nikým ani ničím omezována. Proto je Rousseau toho názoru, že rozhodne-li se člověk vstoupit do společenství, neměl by, pokud chce, aby tato změna pro něho byla výhodná, o tuto svoji suverenitu přijít. Jakým způsobem toho lze docílit? Východisko Rousseau vidí

¹³⁸ ROUSSEAU, J.-J. *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá voda: A. Čeněk, 2002, s. 24.

¹³⁹ Tamtéž, s. 108.

¹⁴⁰ „...příroda dává každému člověku naprostou moc nad všemi jeho údy...“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 239.

v tzv. *společenské smlouvě*¹⁴¹, která je, dokladem společného zájmu, „...*společného "já" ...*“¹⁴² a společné vůle, kterou musejí mít všichni jednotlivci, kteří s touto smlouvou souhlasí, a proto by suverénem neboli svrchovanou mocí ve státě měl být právě tento sjednocený lid, jelikož nikdo z nich „...*nemá, ani nemůže míti zájem opačný jejich zájmu.*“¹⁴³

Suverenita je tedy založena v něčem, co Rousseau nazývá *obecnou vůlí*¹⁴⁴. V této vůli spatřoval základ celého společenství, jelikož vychází ze společného zájmu, který vždy také sleduje, a podaří-li se jí, aby tento zájem nadále přetrvával, vzniklá společnost nemůže nikdy zaniknout. Nicméně otázkou stále zůstává, jak zajistit to, aby se tato obecná vůle nerozpadla na vůle soukromé, které by sledovaly pouze své vlastní záležitosti – jsou-li jedinci navíc z přirozeného stavu zvyklí poslouchat jen sami sebe.

Každá společnost bude vždy rozdělena na různá dílčí sdružení, jejichž zájmy budou navzájem *zcela odlišné*¹⁴⁵, avšak to, jak moc budou tyto soukromé vůle a soukromé zájmy souhlasit s vůlí obecnou, bude vždy záležet na zkaženosti či ctnosti jednotlivců tvořících určité společenství. „*Dodržovat mravy a zvyky, projevovat se ve svých jednáních ctnostně, tj. ve shodě s druhými bez ohledu na své osobní preference – to je vodítko k tomu, aby se jedinec stal dobrým občanem.*“¹⁴⁶ Z tohoto vyplývá, že je třeba potlačit své vlastní zájmy na úkor celku, tedy čím více se jedincova vůle bude blížit vůli obecné, tím bude ctnostnějším a naopak, protože obecná vůle je podle Rousseaua vždy správná, je měřítkem spravedlnosti, a proto náš cíl a naše štěstí

¹⁴¹ „Každý člen společnosti dává svou osobu a všechna svá práva ve prospěch celého společenství...“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 227.

¹⁴² SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 825.

¹⁴³ ROUSSEAU, J.-J. *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá voda: A. Čeněk, 2002, s. 28.

¹⁴⁴ Samotná charakteristika obecné vůle není jednoduchá. Lidé často chápou tuto obecnou vůli jako souhrn všech jednotlivých vůlí, ovšem mezi nimi je veliký rozdíl. „...*obecná vůle je vyjádřením společného zájmu, zatímco při "vůli všech" myslíme na jednotlivé vůle s jejich soukromými zájmy. Vůli všech nečiní obecnou počet hlasů.*“ In: SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 830.

¹⁴⁵ jako příklad Rousseau uvádí kněze, vojáky, fanatické vlastence. In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozprava o politické ekonomii*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956, s. 27.

¹⁴⁶ SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 815. Z tohoto vyplývá, že Rousseauova mravní zásada (i Kantův kategorický imperativ) neplatí jen v přirozeném stavu, tato mravní zásada má své nezastupitelné místo zejména v občanské společnosti (viz závěr).

musíme hledat a nalézat ve štěstí¹⁴⁷ ostatních, jen v takovém případě bude moci společnost dosáhnout obecného blaha, které je odrazem ctnostného a spravedlivého státu.

3.3.2. O zákonodárné a výkoné moci

„Sjednotit soukromou vůli s obecnou vůlí ve společenství je možné jen tehdy, je-li samo společenství ve svých zákonech... výrazem vůle všech.“¹⁴⁸ Nejenže je tedy potřeba ctnostných občanů, kteří by potlačili svoji ctižádostivost, je zapotřebí i pevných zákonů, jejichž koncept by byl aktem obecné vůle.

Rousseau si dobře uvědomoval nezbytnost takovýchto zákonů ve společnosti, chtěl-li nastolit spravedlnost¹⁴⁹ mezi občany – „...je třeba zákonů, aby se spojila práva s povinnostmi a aby se spravedlnost přivedla zpět ke svému účelu“¹⁵⁰, leč odpověď na otázku, kdo by měl tyto zákony tvořit, mu byla nejasná. Poněvadž lid sám vždy nevidí, co by pro něho mohlo být dobrem, ačkoli „obecná vůle je vždy správná,...ti, kteří ji vedou, nejsou vždy osvícení“¹⁵¹, proto je nevyhnutelné nalézt nějakou „...vyšší rozumnou bytost“¹⁵², tzv. zákonodárce, který by dokázal postihnout veškeré požadavky společnosti a zároveň se nebál faktu, že bude muset zcela změnit lidskou přirozenost¹⁵³.

Rousseau přiznává, že by bylo nejlépe, kdyby lid měl zákony od samotných bohů, protože pouze bozi, přestože stojí stranou, o nás lidech vědí takřka vše. Ale je-li tento úkol svěřen výhradně do rukou člověka¹⁵⁴, ač výjimečného, podle čeho by se měl

¹⁴⁷ Kant k tomuto dodává, že se „...dobrá vůle se zdá být nezbytnou podmínkou toho, aby byl šťastný, kdo je toho hoden.“ In: KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990, s. 57.

¹⁴⁸ SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 816.

¹⁴⁹ „...denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, daß Menschen auf Erden leben.“ Český překlad: neboť kdyby spravedlnost měla zmizet, neměl by život lidí na Zemi žádnou cenu. URL: <http://www.korpora.org/kant/aa06/332.html> (Metaphysik der Sitten), [cit. 2013-05-16]. Kategorický imperativ, o kterém jsme hovořili výše v kontextu s Rousseauovou morální zásadou, Kant považoval za nutné kritérium spravedlnosti. Stejně tak i Rousseau v této spravedlnosti spatřoval základ každé mravní společnosti.

¹⁵⁰ ROUSSEAU, J.-J. *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá voda: A. Čeněk, 2002, s. 46.

¹⁵¹ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 248.

¹⁵² Tamtéž, s. 248.

¹⁵³ To znamená „...zdokonalit ji, nahradit fyzickou a nezávislou existenci, kterou jsme všichni dostali od přírody, existencí dílčí a mravní.“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 249.

¹⁵⁴ „Zákonodárce je ve státě člověkem v každém směru neobyčejným,...je to zvláštní funkce, která nemá nic společného s lidským panováním, neboť jestliže ten, kdo rozkazuje lidem, nemá rozkazovat zákonům, nemá ten,

řídít při tomto určování? I když bylo řečeno, že zákony mění lidskou přirozenost, samy musejí vycházet z „...přirozené povahy věci“¹⁵⁵, což znamená, že v souladu s Rousseauovým chápáním poměrů panujících v přirozeném stavu nesmějí narušovat svobodu, rovnost či směřovat k otroctví. „*Ústavu státu činí opravdu pevnou, když se...přirozené vztahy a zákony vždy shodují ve stejných bodech a že zákony takřka jen zajišťují, doprovázejí, opravují přirozené vztahy.*“¹⁵⁶

Co však Rousseau rozuměl těmito přirozenými vztahy? Přirozenými vztahy Rousseau chápe především schopnost sounáležitosti v přirozeném stavu. Z předchozího výkladu víme, že nesouhlasil s těmi, kteří vykládali veškeré jednání v tomto stavu na základě rozumu, neboť rozum jako takový zde nepovažoval za dostatečně vyvinutý¹⁵⁷. Podle Rousseaua se člověk v přirozeném stavu řídil a byl schopen vztahu s druhými na základě soucitu, který mu byl i přirozeným zákonem. Přirozený zákon v tomto stavu dbal o to, aby mezi jedinci byla zachována svoboda a rovnost. Co se ale stalo s tímto přirozeným zákonem ve společnosti? Tento zákon byl vystřídán obecnou vůlí, „...*neboť jakmile se velká světová obec ustaví v politické těleso, je v něm přirozený zákon vždy obecnou vůlí.*“¹⁵⁸ Pouze totiž v souladu s obecnou vůlí lze vůbec nějaký zákon, který byl zákonodárcem navrhnout, ve společnosti přijmout. Není žádnou podmínkou, že by všechny zákony, které vyšly z jeho rukou, musely být automaticky zavedeny ve státě, a proto můžeme říci, že obecná vůle lidu ve státním tělese „...*se nazývá zákonodárnou mocí*“¹⁵⁹, jejímž úkolem se stává dbát o zachování svobody a rovnosti ve společnosti.

Výhradně suverénovi tedy náleží moc zákonodárná, ovšem má-li společnost dobře fungovat, musí být někdo, kdo by jí vládl, a proto se ptáme, kdo je tím, komu by podle Rousseaua měla být přidělena tato *výkonná moc*¹⁶⁰. První chybou by bylo

kdo rozkazuje zákonům, zase rozkazovat lidem.“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 249-250.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 261.

¹⁵⁶ ROUSSEAU, J.-J. *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá voda: A. Čeněk, 2002, s. 64.

¹⁵⁷ Ve svém pojednání o výchově se Rousseau dokonce dopracoval ke zjištění, že „...*rozum se vyvíjí až nejpozději.*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Emil, čili, O vychování*. V Praze: Dědictví Komenského, 1910, s. 79.

¹⁵⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Rozprava o politické ekonomii*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956, s. 26.

¹⁵⁹ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 264.

¹⁶⁰ Každé státní těleso má minimálně dvě hybné síly – moc zákonodárnou a moc výkonnou. Bylo by velikou chybou, kdybychom tyto síly patřičně nerozlišovali, protože se ve své podstatě velmi liší. Je-li zákonodárná moc

bezděčně tuto moc přiřazovat suverénovi, jelikož jsou-li rozdílné podstaty těchto dvou mocí, měli by být různí i jejich "správci". Toto tvrzení nám bude jasnější, vysvětlíme-li si, jaké poslání má výkonná moc ve státě. Účelem vlády je „...zprostředkovávat vzájemný styk mezi poddanými a suverénem a... provádět to, co ustanoví zákony.“¹⁶¹ Kdyby tedy suverén disponoval i touto výkonnou mocí, „...bylo by právo a skutečnost tak pomíchány, že by se již nevědělo, co je zákonem a co ne, a takto zvrhlé státní těleso by brzy bylo kořistí násilí...“¹⁶²

Pokud je tedy vláda podřízena zákonům, znamená to, že je podřízena i správcům zákonodárné moci – suverénovi. Suverén je pak tím, kdo ustanovuje tuto moc výkonnou – volí si své nejlepší možné *zástupce*¹⁶³, dává jim rozkazy, což jinými slovy znamená, že výkonná moc je uváděna v činnost pouze v souladu s obecnou vůlí.

3.3.3. Svoboda a rovnost

Výše jsme *uvedli*¹⁶⁴, že největšího blaha ve státě lze dosáhnout, je-li zákonodárná moc, tj. obecná vůle, skutečně obecnou a neexistují v ní žádné jednotlivé spolky či individuální zájmy, které by narušovaly její soudržnost, neuvedli jsme však, co je tímto blahem samotným. „Když zkoumáme, v čem přesně záleží největší blaho všech..., shledáváme, že se redukuje na tyto dva hlavní předměty: svobodu a rovnost.“¹⁶⁵

Rousseau se zabýval svobodou a zejména rovností už v jednom ze svých raných děl *O původu nerovnosti mezi lidmi*. V souvislosti s tímto dílkem jsme si řekli, že v přirozeném stavu, který je pravděpodobným předchůdcem občanské společnosti, existuje mezi lidmi nerovnost zcela minimální, tj. taková, kterou člověku vtiskla příroda sama. Teprve až postupný vývoj lidských schopností způsobil, že člověk začal toužit po majetku, jehož hromadění zapříčinilo postupné prohlubování přirozené

vůli politického tělesa, „...jeho síla je výkonnou mocí.“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 264.

¹⁶¹ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 265.

¹⁶² Tamtéž, s. 285.

¹⁶³ Teoreticky je možné, že tímto zástupcem bude sám suverén, takovou vládu bychom pak nazývali demokracií. „Bereme-li výraz demokracie v přísném slova smyslu, pak nikdy pravá demokracie neexistovala, a nikdy nebude existovat, protože je proti přirozenému řádu, aby velký počet vládl a malý počet byl ovládán. Nemůžeme si představit, že by lid zůstával stále shromážděn a zabýval se veřejnými záležitostmi.“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 273.

¹⁶⁴ kap. 3.3.1., s. 52.

¹⁶⁵ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 259.

nerovnosti – z této proměny podle Rousseaua později vzešla i idea občanské společnosti.

Společenská smlouva, která by měla stát na počátku každé společnosti, by měla právě příslibem rovnosti zaručovat ochranu všem svým členům. Ale jakým způsobem mohla být všem jednotlivcům tato rovnost zajištěna? Jelikož Rousseau viděl v majetkové nerovnosti příčinu veškeré nerovnosti, bylo jeho cílem zabránit tomuto nadměrnému hromadění majetku na jedné straně a jeho nedostatku na straně druhé, protože pouze za takovýchto podmínek, kde jsou ve společnosti buď příliš bohatí, nebo příliš chudí, se rodí otroctví – podle Rousseaua jeden z nejhorších možných způsobů zacházení s člověkem.

Otroctví ovšem není jedinou nevýhodou, která by mohla plynout z takto "neuspořádané" společnosti. Proto se ptáme, zdali by mohla být společnost, ve které jsou velmi znatelné sociální rozdíly, spravedlivou. Mohli by v takovéto společnosti žít ctnostní občané, kteří podle Rousseaua tvoří, východisko celé obecné vůle? A mohli bychom vůbec hovořit o nějaké obecné vůli, existovala by ve společnosti mezi jednotlivci takováto propast?

Obecná vůle se rodí v souvislosti se společenskou smlouvou, lépe řečeno, nebylo-li by obecné vůle, nemohla by vzniknout ani samotná společenská smlouva, proto je-li společenská smlouva založena na příslibu *rovnosti*¹⁶⁶, musí být její původ již v obecné vůli, z čehož vyplývá, že nerovnost v Rousseauem chápané společnosti narušuje spravedlnost a ctnost občanů. „*Velký rozdíl mezi bohatými a chudými...narušuje občanskou soudržnost a působí zhoubně na občanské ctnosti, ...a v takové společnosti ani...není možná spravedlnost.*“¹⁶⁷

Jak by se tedy mělo nakládat s majetkem ve společnosti, abychom zajistili její celkovou stabilitu? Z předem řečeného nepřímo plyne, že Rousseauovi nejde o absolutní rovnost ve vlastnictví jednotlivých členů společnosti, jde mu především o omezení krajností. Společenskou smlouvou totiž získáváme také vlastnické právo na vše, co nám náleží. „*Společnost nezabavuje soukromníky majetku, když jej*

¹⁶⁶ „...společenská smlouva je základem...rovnosti mezi občany, kdy se všichni zavazují za stejných podmínek...“
In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 241-242.

¹⁶⁷ SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 818.

přijímá...“¹⁶⁸, nicméně hlavním správcem veškerého majetku se stává *stát*¹⁶⁹. Úkolem státu pak bude kontrola toho, aby „*nebyl...žádný člověk tak bohatý, aby si mohl koupit jiného občana, a žádný...nebyl tak chudý, aby se musel prodávat.*“¹⁷⁰

Našel-li by se přece jen někdo, kdo by váhal nad tím, zdali takovéto pojetí rovnosti může být pro člověka opravdu výhodnější nad přirozenou rovnost, Rousseau k tomu dodává: „*Základní smlouva neničí přirozenou rovnost, ale mravní a legitimní rovnost nahrazuje nerovnost fyzickou, kterou mezi lidmi vložila příroda, takže se všichni stávají rovnými dohodou a podle práva, i když jsou nerovnými silou a nadáním.*“¹⁷¹

Velmi podobné je to i s pojetím svobody. S vidinou absolutní svobody vzhlížel Rousseau k přirozenému stavu, kde nacházel člověka ničím neomezeného a způsobilého vykonávat svoji přirozenou schopnost svobodného jednání, v porovnání se společností, kterou Rousseau spatřoval ve své době, jež byla podle něho jen ztělesněním otroctví; kladl si proto za cíl vybudovat takovou společnost, v níž by člověk o svoji přirozenou svobodu nemusel přijít.

Zbavení se svobody je pro Rousseaua něčím naprosto nepřijatelným – tímto činem je člověk připraven o svoje lidské poslání a hodnotu. Tato situace ovšem nemusí nastat pouze při zotročení konkrétního jedince, ale i při špatné koncepci státního tělesa. Musí-li se občan státu podvolit jinému suverénu, stává se stejným otrokem jako člověk sloužící svému pánovi, avšak je-li suverénem samotný lid, jak Rousseau předeslal, a člověk podléhá výhradně autoritě obecné vůle, na které se sám podílí a jejíž zájem spočívá právě ve svobodě všech, každý „...*bude nucen, aby byl svobodný.*“¹⁷²

Ovšem jak je tomu s pojetím svobody, je-li společnost, byť suverénní, řízena zákony? Může být člověk svobodným, pokud musí vždy uposlechnout to, co říkají takové zákony? Jedná-li se o zákony, které určitý jedinec ve společnosti neodsouhlasil

¹⁶⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 234.

¹⁶⁹ Na tomto místě je příhodné poukázat na nejasnost Rousseauova díla. Kdo tedy byl podle něho pánem určitého majetku, mohl-li si soukromník svůj podíl ponechat? Mluví-li Rousseau o tom, že společenskou smlouvou nás stát nezabavuje našeho majetku a zavazuje se k jeho ochraně, znamená to, že každý člen společenství má podle této smlouvy na tento majetek právo. Nicméně v Rousseauově koncepci státu je stát nadřazen konkrétnímu jednotlivci, tudíž je v jeho moci s naším majetkem jakkoli zacházet a rozhodovat o něm.

¹⁷⁰ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 260.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 234.

¹⁷² ROUSSEAU, J.-J. *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá voda: A. Čeněk, 2002, s. 29.

a jimiž je nedobrovolně veden, pak se opět dostáváme k případu nesvobody a otroctví. Jsou-li ale zákony výkonem obecné vůle, tj. takové zákony, na nichž se všichni jednohlasně shodli, nemohou žádným způsobem narušovat svobodu jednotlivců příslušného státního tělesa.

Je tedy pro člověka z hlediska jeho přirozené svobody výhodné vstoupit do takové společnosti, v níž se bude podílet na suverenitě stejně jako všichni ostatní? Rousseau říká, že každý člověk, který se k tomuto aktu odhodlá, zcela určitě ztratí svoji přirozenou svobodu, získá však tzv. občanskou svobodu, která bude, na rozdíl od té *přirozené*¹⁷³, která je jen v mezích divocha, „...*ohraničena obecnou vůlí*.“¹⁷⁴ Teprve v tomto "prostoru" vytvořeném obecnou vůlí se pak může realizovat pravá svoboda, tj. „...*v nitru dospět až k jednotě sebe a lidstva*.“¹⁷⁵

Na konci své úvahy dospívá Rousseau k myšlence, že i přes to, že člověk vstupem do jím navrženého společenství ztrácí svoji přirozenou svobodu (popř. nezávislost) a rovnost, jeho celkové postavení se daleko zlepšuje. „...*výhodně směnili nejistý a kolísavý způsob bytí za způsob bytí lepší a bezpečnější, přirozenou nezávislost za svobodu...a svou sílu, kterou druzí mohli překonat, za právo, jež společně sjednocení činí nepřekonatelným*.“¹⁷⁶

Výraznou změnu neprodělá jenom postavení člověka ve společnosti, i Rousseau nyní přiznává, že člověk, který přestal žít v přirozeném stavu a vstoupil do toho občanského „...*získává...veliké výhody. Jeho schopnosti se cvičí a vyvíjejí, jeho myšlení se rozšiřuje, jeho city se zušlechťují*.“¹⁷⁷ Z hloupého divocha se stala „...*myslící bytost a člověk*.“¹⁷⁸ Toto tvrzení je takřka protikladné od toho původního, kdy považoval člověka žijícího ve společnosti za rozumem a vášněmi zkaženého jedince. Změnil se snad jeho pohled na pojetí rozumu? Jakou roli hrál rozum v jeho představě společenského uspořádání, tj. na základě čeho se měl řídit suverén, zákonodárce,

¹⁷³ Podle některých myslitelů je tvrzení, že byl člověk v přirozeném stavu svobodný, nepřesné. Takový člověk „...*byl pouze autonomní. Svoboda nemůže být realizována jinak, než ve vztahu k ostatním*.“ In: SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 823.

¹⁷⁴ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 231.

¹⁷⁵ ZNOJ, M. Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě". In: *Jean-Jacques Rousseau 230 let od úmrtí*. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2008, s. 19.

¹⁷⁶ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 242.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 231.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 231.

vláda? Zastával Rousseau pořád stanovisko, že "hlas" přirozeného soucitu – byť velmi oslabeného vyvinutým rozumem – může být nejlepším možným vůdcem člověka?

Z předešlého výkladu je nám známo, že zásada, kterou k nám "hlas" tohoto soucitu promlouvá, neplatí pouze v přirozeném stavu, ale musí platit i v Rousseauem navržené společnosti, otázkou ovšem zůstává, zdali je to stále soucit, nebo již rozvinutý rozum – jako u "kantovského imperativu", kdo je nyní tímto "hlasem". Rousseau říká, že „*soucít už k republikánským citům nepatří, nahrazen je občanskou sounáležitostí. Obecná vůle je rozumná...ovšem pořád v ní má své místo prostota mravů.*“¹⁷⁹ Rousseau tedy zdůrazňuje důležitost rozumu ve společnosti, především v díle "*O společenské smlouvě*" – rozumný musí být jak zákonodárce, aby dokázal vytvořit potřebné zákony, tak i vláda, aby vládla moudře, a v neposlední řadě i suverén, poněvadž podle Rousseaua „*trvalé pouto může vytvořit jen moudrost.*“¹⁸⁰ Mohl by snad takovýto myšlenkový obrat činit z Rousseaua osvícenského myslitele?

3.4. Poslední dílo Jean-Jacques Rousseaua

V tomto díle nás Rousseau zavede do svých snů, vzpomínek a do své samoty. Již dříve se pokusil napsat svoji životní zpověď, kterou pojmenoval *Vyznání*. Ve svém posledním útlém spise, plném úvah, se na tuto zpověď pokusil nepřímou navázat.

Rousseau vždy usiloval o autentické vyjádření vlastních představ, mínění a přesvědčení a takřka nikdy se neshodoval s generací jeho současníků, jejichž díla podle něho byla často psána jen z touhy po slávě. Snažil se o nalezení pravé lidské podstaty, o pojetí společnosti rovných a svobodných lidí a o výchovu oproštěnou od veškerých *církevních vlivů*¹⁸¹ jeho doby. Nicméně toto úsilí mělo zejména jeden veliký dopad, a to ten, že jeho dílo nebylo za jeho života zcela pochopeno. Ač otevřeně upřednostňoval tu možnost, ve které by byla vyjádřena "pravda" na úkor odmítnutí, v tomto jeho posledním projevu je cítit převážně veliké zklamání z člověka, za kterého tolik bojoval.

¹⁷⁹ ZNOJ, M. Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě". In: *Jean-Jacques Rousseau 230 let od úmrtí*. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2008, s. 18.

¹⁸⁰ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 252.

¹⁸¹ Zejména od tzv. výchovy jezuitské, která nachází člověka od přírody zlého, proto musí být vychováván cestou trestů a odříkání. In: ROUSSEAU, J.-J. *Emil, čili, O vychování*. V Praze: Dědictví Komenského, 1910, s. 56. (předmluva)

Na základě pomluv, ponížení a potupy, kterou lidé Rousseauovi způsobili, pro něho přestali být nadále lidmi, jelikož toho nejláskyplnějších z nich udělali *psancem*¹⁸². „*Vztah s lidmi pro mě nic neznamenal, ... styk s nimi byl pro mě nicotný, ... jsem stokrát šťastnější ve své samotě, než ... kdybych žil s nimi. Vyrvali mi ze srdce všechny půvaby společnosti.*“¹⁸³ Pokud si tedy dříve Rousseau myslel, že dokáže změnit člověka, přesněji, že ho dokáže alespoň přiblížit ke své původní přirozenosti, všechny tyto naděje v něm docela vyhasly. „...*mýlil jsem se, když jsem počítal s obratem veřejnosti; ... na zemi pro mě vše skončilo. Na tomto světě mi již nezbývá nic, v co bych doufal; ... jsem ... na neznámé planetě.*“¹⁸⁴

Mohlo navzdory takovému pesimismu v Rousseauově rozjímání přece jen existovat něco, na co by se mohl zaměřit a kde by našel vytoužený klid? „...*zasvětim poznávání sebe sama, ... jen v sobě nacházím útěchu, ... musím a chci se zabývat pouze sebou.*“¹⁸⁵ V souladu s Rousseauovou vůlí se nám tedy otevře brána do jeho vášní, pocitů i myšlenek, které se v něm vytvářely při jeho dlouhých procházkách přírodou¹⁸⁶. „*V obličejích lidí vidím jen zlobu, a příroda se na mě vždycky směje...*“¹⁸⁷ Rousseau rád sledoval například vodní hladinu... „...*díky pohybu vody jsem si tedy radostně uvědomoval sám sebe, aniž bych se musel namáhat myšlením.*“¹⁸⁸ Snažil se oprostit od minulosti a od svého okolí tím, že žil ze svých přítomných pocitů, ve kterých se pokusil nalézat štěstí. „*Plně jsem žil přítomností...*“¹⁸⁹ a ač mě „...*lidé odsoudili k životu v samotě, ... aby mě učinili nešťastným, ... udělali pro mě štěstí více, než jsem toho dokázal udělat já sám*“¹⁹⁰, protože „...*zdroj opravdového štěstí je*

¹⁸² Doslova Rousseau říká, že „*nejdruznější a nejláskyplnější z lidí se stal psancem.*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Sny samotářského chodce*. Praha: K+D Svoboda, 2002, s. 15.

¹⁸³ ROUSSEAU, J.-J. *Sny samotářského chodce*. Praha: K+D Svoboda, 2002, s. 19.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 20, 21.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 21; v návaznosti na toto rozhodnutí si Rousseau dokonce neodpustí ironickou poznámku na moderní přírodovědce a jejich zkoumání. „*V jistém směru budu sám sebe pozorovat podobným způsobem, jakým přírodovědci pozorují počasí, aby každý den zjistili jeho stav. Budu přikládat barometr na svou duši, a pokud bych tato pozorování prováděl správně a často je opakoval, mohla by mi přinést výsledky stejně přesné, jako jsou ty jejich.*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Sny samotářského chodce*. Praha: K+D Svoboda, 2002, s. 23.

¹⁸⁶ Na tomto místě narážíme na pojmenování "*Sny samotářského chodce*", která Rousseau svému poslednímu dílku dal.

¹⁸⁷ ROUSSEAU, J.-J. *Sny samotářského chodce*. Praha: K+D Svoboda, 2002, s. 159.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 88.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 30.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 46.

*v nás, ... lidé nejsou schopni udělat opravdového nešťastníka z toho, kdo dokáže a chce být šťastný.*¹⁹¹

V tomto díle Rousseau dosáhl svého ideálu – stal se z něj jedinec, který v souladu s přírodou prezentuje svoje city navenek, čímž se snaží poukázat na nezkaženost duše.

¹⁹¹ ROUSSEAU, J.-J. *Sny samotářského chodce*. Praha: K+D Svoboda, 2002, s. 26.

4. Voltaire vs. Rousseau

V závěrečné kapitole se pokusíme zamyslet nad těmito dvěma významnými muži osmnáctého století, kteří za svého života působili především ve Francii. Jaké názory je spojovaly a jaké z nich naopak mohly dělat takřka protivníky?

Mladý Rousseau znal *myšlenky*¹⁹² a vyhledával tvorbu o několik let staršího a ve své době velmi uznávaného Voltaira. Nicméně i přesto bylo jeho první filosofické dílo doslova kritikou toho, za co Voltaire bojoval. Byl-li totiž Voltairův boj zaměřen na pokrok věd, hlásal Rousseau, že veškerý tento pokrok má na svědomí mravní úpadek lidu, bojoval-li za rozšíření rozumové osvěty, Rousseau v tom spatřoval pouze rozšíření sebelásky mezi lidmi, která je ale podle něho zhoubou každé společnosti – tento názor rozpracoval zejména ve svém díle *O původu nerovnosti mezi lidmi*.

V tomto spisku Rousseau usiloval oprostit člověka od veškeré společnosti a přiblížit ho co nejvíce přírodě, ovšem přírodě takové, která byla civilizací nedotčená a ve které spatřoval vzor vší nezkaženosti. Toto *romantické*¹⁹³ pojetí přírody, v kontextu s oslavnou ideou člověka původního, nebylo Voltaiřem zcela *pochopeno*¹⁹⁴, jelikož on naopak, v návaznosti na svoji dobu, v přírodě spatřoval objekt určený k vědeckému zkoumání, který napomáhá člověku ve vývoji vpřed, což znamená, že pojem přírody byl každým z myslitelů naplněn zcela rozdílným obsahem – Voltairovo pojetí bylo klasicky osvícenské, Rousseauovo se blížilo moderním autorům devatenáctého století.

Přistoupíme-li nyní k jejich chápání člověka a společnosti, jak rozuměl člověku Voltaire? Voltaire viděl v člověku především rozumnou či myslící bytost –

¹⁹² Mladý Rousseau ve svých Vyznáních nijak nepopírá, že Voltaira velmi obdivoval a četl jeho díla. „*Neuniklo nám nic, co Voltaire napsal. Záliba v této četbě ve mně vzbudila touhu naučit se psát elegantně a vynasazít se napodobit krásný barvitý sloh tohoto autora, kterým jsem byl nadšen.*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, s. 188.

¹⁹³ tj. velmi idealistické až fantazijní.

¹⁹⁴ Po přečtení tohoto díla napsal Voltaire Rousseauovi dopis, ve kterém říká, že „*on n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre. Et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes, que vous et moi. Je ne peux non plus m'embarquer pour aller trouver les sauvages du Canada...*“ Český překlad: Ještě nikdy nikdo nevynaložil tolik ducha na to, aby z nás učinil zvěř. Člověk dostane chuť běhat po čtyřech, když čte Vaše dílo. Nicméně protože je tomu více než šedesát let, co jsem tomu odvykl, cítím, naneštěstí, že je pro mne nemožné to zopakovat. A ponechám toto přirozené chování těm, pro které je vhodnější než pro Vvás a mě. Nemohu se ani nalodit, abych se vydal hledat divochy do Kanady. In: VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: A. Sautet, 1827, sv. 3, s. 1287. Na základě tohoto dopisu se oba myslitelé definitivně rozešli.

v návaznosti na Johna *Locka*¹⁹⁵ – ovšem ne všem přisuzoval stejnou schopnost v užívání vlastního rozumu. „*Počet těch, kteří myslí, je nesmírně malý a tito lidé by neměli narušovat svět.*“¹⁹⁶ Takovýto názor Voltaire přijal pravděpodobně proto, že se po většinu svého života stýkal s přední pařížskou společností. Prostý lid shledával hloupým a nevzdělaným, a ačkoli usiloval o "osvícení" ostatních, byl toho názoru, že ne všichni jsou tohoto "osvícení" schopni. „*Lid by měl být veden a ne být vzděláván.*“¹⁹⁷ Z tohoto vyplývá, že netlumočil názory takového obyčejného lidu, ale pouze vzdělané a zámožné vrstvy, tzv. *buržoazie*¹⁹⁸.

Rousseauovo pojmání člověka by se mohlo zdát po předchozím výkladu ne tak jednoznačné jako to Voltairovo. V člověku původním Rousseau spatřoval v první řadě člověka ovládaného nikoli rozumem, ale svými city a pocity. Nicméně později, po úvaze o ideálním společenském uspořádání, nijak nepopíral důležitost rozumu ve společnosti, a to obzvláště tvoří-li se zákony a ustanovuje-li se vláda. Jakou roli však hraje rozum u konkrétního jedince? Jaký měl být podle Rousseaua ideální občan společnosti?

Rousseau považuje každého člověka v občanské společnosti za důležitého, poněvadž každý člen je součástí svrchované moci, jejíž základ je postavený na obecné vůli. Pouto této obecné vůle musí být podle Rousseaua založeno v moudrosti, ovšem čím je toto pouto udržováno? Rousseau měl představu ctnostného občana, který bude vášnivý a bude milovat svoji vlast, protože „...*člověk, který by neměl žádnou vášeň, by byl určitě velmi špatným občanem...nejmocnější pramen veřejné moci je v srdcích občanů.*“¹⁹⁹ Ačkoli Rousseau hlásá, že přirozený soucit byl ve společnosti potlačen,

¹⁹⁵ Locke popsal člověka jako bytost řídicí se na základě svého rozumu ve svém díle *Druhé pojednání o vládě*, kde se zabýval zejména počátky lidského druhu a úvahou o ideálním společenství (více viz LOCKE, J. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992). Komplexní pojednání o lidském poznávání a o rozumu představuje v díle *Esej o lidském rozumu* (více viz LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984).

¹⁹⁶ „*Le nombre de ceux qui pensent est excessivement petit, et ceux-là ne s'avisent pas de troubler le monde.*“ In: VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, s. 88.

¹⁹⁷ „*Il est à propos que le peuple soit guidé et non pas qu'il soit instruit.*“ In: VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Furne, 1837, sv. 12, s. 644.

¹⁹⁸ bohatší členové třetího stavu; „*Součástí třetího stavu mohl být nejbohatší obchodník, nejzámožnější bankéř, nejschopnější podnikatel, literát či vědec, právě tak jako malý farmář, městský obchodník a vesničan, který obdělával půdu. Ve skutečnosti tvořil součást třetího stavu každý člověk, který nebyl ani kněz, ani šlechtic: jeho součástí byli bohatí i chudí, nevzdělanci i vzdělaní lidé.*“ In: TOCQUEVILLE, A. *Starý režim a revoluce*. Praha: Academia, 2003, s. 20.

¹⁹⁹ ROUSSEAU, J.-J. *Rozprava o politické ekonomii*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956, s. 37, 48.

člověk jako takový zde o svoji citovou stránku nepřišel, ba naopak, je jí zapotřebí k tomu, aby taková společnost mohla dobře *fungovat*²⁰⁰.

Rozdíl mezi Voltairovým a Rousseauovým pojetím člověka byl opravdu znatelný, tento rozdíl se navíc promítl i do jejich úvah o společnosti. Voltaire viděl jako ideální takovou společnost, ve které by vládl osvícený panovník podle zákonů, které by byly založeny na přirozeném právu, jež je samotným rozumem. V souladu s tímto rozumem by pak mělo být po právní stránce zaručeno svobodné a rovné jednání každému členu společenství. O co Voltaire nijak neusiloval, byla rovnost majetková, což dokazuje i jeho výše zmíněné pohrdání prostým a nevzdělaným davem.

Rousseau naopak viděl v takové rovnosti základ každého řádného státu a od tohoto přesvědčení se odvíjí celá jeho úvaha o občanské společnosti. Vychází z myšlenky obecné vůle jako svrchované moci, která zajišťuje všem příslušníkům státního tělesa rovnost na základě dohody, tzv. společenské smlouvy. V souladu s tímto ustanovením mají všichni možnost zvolit si svoji vlastní vládu a podílet se na jmenování zákonů, neboť suverén se stává jedinou zákonodárnou mocí, která se nemusí ničemu podřizovat – ani přirozenému právu. Proto jejich státní zákony nekopírují toto přirozené právo, ale společný zájem *obecné vůle*²⁰¹.

Vláda, která bude zvolena do čela státu, se nestane "pány lidu", „...*ale jeho úředníky, které lid může ustavit i sesadit, kdy se mu zlíbí, ...úkolem těchto úředníků je poslouchat.*“²⁰² Zejména touto myšlenkou Rousseau názorně demonstruje, že stát je pro něho synonymem lidu, nikoli *panovníka*²⁰³ majícího neomezená práva, čímž ze sebe jednoznačně činí myslitele celku. Tato celkovost v jeho představách se odráží

²⁰⁰ Toto je opět ukázka Rousseauovy víry v člověka a toho, jak do svých děl vkládal i část sebe sama, neboť ve svých dílech často uváděl toto prohlášení: „*Nic jsem rozumově nepojímal, všechno jsem procitoval...*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, s. 22.

²⁰¹ Ačkoli se přirozené právo stává ve společnosti obecnou vůlí, neznamená to, že by bylo zcela potlačeno. Rousseau na několika místech svého díla uvedl, že je důležité, aby se ustanovené státní zákony tomuto přirozenému právu příliš nevzdalovaly.

²⁰² ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 286.

²⁰³ Zamýšlí-li se Rousseau nad panovníkem, který absolutisticky vládl za jeho života ve Francii, říká, že z povahy takové vlády vzešly veškeré chyby společnosti – „...*neuvěřitelný nepořádek finanční, ustavičné tahanice ve státní správě, ...všeobecná nespokojenost lidu a všech vrstev ve státě...*“ In: ROUSSEAU, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, s. 467.

i v chápání majetku všech členů společnosti, neboť soukromý majetek se stává majetkem celku, aby byla zajištěna i výše zmíněná *rovnost majetková*²⁰⁴.

Jak by však mohla být v souvislosti s takto koncipovanou rovností zajištěna i svoboda všech jednotlivců? Svobodu ve státě zakládá právě koncepce obecné vůle, tj. společný zájem všech na svobodě, a poněvadž obecná vůle nepodléhá žádné autoritě, každý je, podle Rousseaua, doslova nucen být svobodným. Aby takto chápaná společnost mohla fungovat, musí být lid zároveň ctnostnými občany, kteří se dobrovolně vzdají svých soukromých zájmů na úkor blaha celého společenství.

Voltaire byl přesvědčen, že sociální rozdíly ve státě jsou přirozené, a proto mu šlo spíše o to, jak lze na základě takovéto nerovnosti dospět k větší svobodě, což jeho úvahu dělá po všech stránkách uskutečnitelnější. Rousseau má zde opět blízko k romantickému, tj. velmi těžko realizovatelnému pojetí – obzvláště v případě jeho chápání rovnosti z hlediska celku. Nicméně i přes takovouto představu ideálního společenství se jeho dílo "*O společenské smlouvě*" přiblížilo svojí „*logickou formou...dobovému pojetí vědeckosti*“²⁰⁵ v rámci úvah o státoprávních teoriích.

²⁰⁴ Pro připomenutí uvádíme, že tato rovnost majetková není v žádném případě myšlena v absolutním smyslu. Podle Rousseaua se každý „*má omezit pouze na svůj podíl, neboť na nic víc již nemá žádné právo*“, čímž se však zajistí, aby ve společnosti neexistovaly znatelné sociální rozdíly, nikoli aby byla v tomto smyslu nastolena úplná rovnost. In: ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 232.

²⁰⁵ SOBOTKA, M. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 805.

Závěr – byl Rousseau osvícenským myslitelem?

Smyslem předložené práce bylo poukázat na problematiku, která může být spojena s výkladem a patřičným zařazením díla francouzského myslitele Jean-Jacques Rousseaua. Tuto problematiku představuje především specifická Rousseauova tvorba, jež se začala objevovat asi v polovině osmnáctého století ve Francii. Čím bylo Rousseauovo dílo tak specifické?

Celé osmnácté století ve Francii bylo, v návaznosti na století předešlé, veskrze racionální, což znamená, že dominantní úlohu zde hrál rozum. Tuto epochu či "foucaultovsky" epistémé odstartoval v sedmnáctém století René Descartes svým pojetím systematické filosofie a matematicko-geometrické metody, jimiž chtěl obsáhnout veškeré vědění do jednotného celku, kde by výchozí půdu celého postupu ztvárňoval právě rozum – Descartes totiž upozoroval, že rozum a z něho vycházející metoda uplatňovaná zprvu pouze v tehdy velmi se rozmáhajících exaktních vědách, může své místo nalézt i ve vědách ostatních čímž, jinými slovy započal tzv. univerzalistické smýšlení.

V následujícím století se tento na rozumu založený univerzalizmus stal v jistých společenských kruzích, zejména ve Francii, takřka módní záležitostí. Pro toto období byly příznačné dvě věci – v přírodních vědách to byla analýza, racionální metoda, s níž pracoval již Descartes a která se postupně začala prosazovat i ve filosofii, druhý charakteristický rys pro toto období představoval zájem o společensko-politické dění.

Ačkoli metoda analýzy v osmnáctém století dosahovala obrovských úspěchů na poli přírodovědeckém, druhá oblast, oblast společensko-politická, se projevovala mnohými nedostatky. Ve Francii to byla například despotická vláda, privilegované vrstvy obyvatel a z toho plynoucí velká nespokojenost lidu, což podnítilo mnohé myslitele filosoficky se zamyslet nad lepším uspořádáním takové společnosti – obzvláště z hlediska její svobody a rovnosti. I v tomto zamyšlení hrál dominantní roli rozum, jelikož právě rozum měl být tím, kdo nás má vyvést z těchto nepříznivých poměrů – lidé osmnáctého století jsou nesvéprávní, nejsou schopni používat svůj vlastní rozum bez cizího vedení, proto naučí-li se neustále nespolehat na cizí autority,

ale pouze na sebe sama, přiblíží se podstatě pravého "osvícení". Těmito slovy vyjádřil Immanuel Kant svůj postoj k politicko-společenské problematice osmnáctého století.

Toto období, kdy se koncept rozumu svojí univerzálností dokázal prosadit do dvou zdánlivě protikladných oblastí, do oblasti přírodo-vědecké a společensko-politické a kdy v první jmenované doméně tento koncept stál v základu veškerému bádání spojeného s metodou analýzy, v druhé měl být klíčem k zajištění lepších společenských poměrů lidem určitého státního tělesa, nazýváme osvícenstvím. V obou případech šlo o pokrok vpřed, který nám měl tento rozum zajistit, měl nás doslova "osvítit".

Takto chápal poslání rozumu Voltaire. Ve Voltairově myšlení – přestože zcela odmítl Descartovu systematickou filosofii – rozum představoval zásadní úlohu. To dokazuje Voltairův veliký zájem o dílo Isaaca Newtona, jež bylo v osmnáctém století považováno za vzor na poli přírodo-vědeckém – byl to právě Newton, kdo zapříčinil, že se metodě analýzy ve své době dostalo tak veliké pozornosti. V souladu s Newtonovým učením Voltaire usiloval o porozumění podstaty přírody na základě objektivní vědy a stal se příznivcem této dominující metody, jejímž prostřednictvím chtěl dospět k bezpečným a pokusem ověřitelným poznatkům.

Voltairovy společensko-politické názory vytvářely velký program sociálních reforem „...vycházející z praktické potřeby tehdejší buržoazie“²⁰⁶, tzv. buržoazní filosofie. Tyto reformy Voltaire vyjádřil v jednom ze svých ústředních děl, ve *Filosofických* či *Anglických listech*, kde již název díla napovídá, že řeč je v první řadě o Anglii. Anglie nejenže Voltairovi velmi imponovala svým politickým uspořádáním – spatřoval v ní především zemi svobody a náboženské tolerance, seznámil se zde také s myšlenkami výše zmíněného Newtona a s dílem Johna Locka.

Locke veškeré svoje názory týkající se společensko-politické problematiky formulovaných v jeho díle *Druhé pojednání o vládě* opíral o koncept přirozeného zákona. Tímto zákonem Locke chápal samotný rozum, který, ve shodě s naší přirozeností, činí z každého člověka svobodnou a rovnou bytost, která by neměla záměrně poškozovat druhé v jejich zdraví či životě.

²⁰⁶ VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, s. 31.

V souvislosti s tímto dílem a poměry, které v Anglii v oné době panovaly, měly Voltairovy společensko-politické reformy zahrnovat úvahy o svobodě, rovnosti, ideální vládě či zákonech, v jejichž středu by stála myšlenka rozumu po vzoru přirozeného zákona – byl-li by panovník pod mocí tohoto zákona, vládl by rozumně a podle zákonů, které by všem členům společenství zaručovaly svobodné a rovné zacházení po právní stránce.

Reformy by se měly podle Voltaira týkat i církevních organizací, které pro něho byly ve své době synonymem nerozumu a představovaly překážku rozvoje rozumnějšího společenského zřízení, jelikož svými pověrami, omezováním svobody a rozpory narušovaly dobové pokrokové tendence. Voltairův boj byl zaměřený především proti francouzskému kléru, ve kterém spatřoval tuto zhoubu společnosti, nikoli proti náboženství obecně – „*bylo-li by v Anglii pouze jedno náboženství, šel by z jeho despotismu strach, byly-li by tam dvě, lidé by si podřezávali krky; ale je-li jich tam třicet, žijí šťastní a v míru.*“²⁰⁷ Existovala-li by totiž ve společnosti podle Voltaira tzv. náboženská svoboda a náboženství, které by bylo založené na rozumu, přispívalo by to k veřejné mravnosti a rozváznějšímu řešení společenských sporů.

Na základě výše zmíněných názorů Voltairových jsme definovali tzv. osvícenského filosofa – filosofa, který nebyl ani systematickým myslitelem, ani metafyzikem, ale byl především myslitelem, který dokázal univerzálně vyjadřovat problematiku své doby a chápat filosofii jako nástroj v boji proti všemu nerozumnému.

Do tohoto racionálního věku, v polovině osmnáctého století, vstoupil Jean-Jacques Rousseau svým dílem *Rozprava o vědách a uměních neboli o tom, zda obnova věd a umění přispěla k očištění mravů*. V tomto spise se Rousseau kriticky vyjádřil k stávajícím poměrům, tj. k vědě, umění i filosofům, kteří podle něho pouze snižovali genialitu století, přestože se snažili přicházet s pokrokovými myšlenkami. Pokrok věd i umění podle Rousseaua vzdálil člověka od své původní přirozenosti, zkazil mravy

²⁰⁷ „*S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge; mais il y en a trente, et elles vivent en paix et heureuses.*“ In: VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, s. 47.

a „v ničem nepřispěl opravdovému blahu.“²⁰⁸ Filosofové zcela zapomněli prvotní určení filosofie a usilovali spíše o slávu než o hledání "pravdy".

Tento Rousseauův postoj ovšem neohlašoval pouze negativní stanovisko týkající se vědy, umění a filosofů, toto Rousseauovo přesvědčení vyjadřovalo komplexní kritiku člověka a společnosti jeho doby, čímž jsme se dostali k výše zmíněné specifičnosti Rousseauova díla. „Na rozdíl od teoretiků pokroku neměl Rousseau sklon důvěřovat...osvícenství“²⁰⁹, usiloval především o obnovení člověka původního, což ho jednoznačně distancovalo od smýšlení dobových myslitelů.

Podle Rousseaua se "dnešní" člověk velmi vzdálil svému původnímu určení, jelikož stav společenský, ve kterém se tento člověk nachází, způsobil jeho postupný úpadek a odcizení. Rousseau se ve své rozpravě *O původu nerovnosti mezi lidmi* pokusil tomuto určení přiblížit zamyšlením se nad člověkem žijícím ve stavu přirozeném – stav, který předcházel stavu společenskému. Usiloval zde o odpověď na otázku, čím člověk byl a jaké jsou jeho přirozené vlastnosti.

Podobně jako Locke a Voltaire, považoval Rousseau tento přirozený stav za stav rovnosti a svobody. Svobodu zde definoval jako „specificky lidský způsob existence, který člověka povznáší nad ostatní živočichy“²¹⁰ stejně jako schopnost zdokonalování se. Co ovšem podle Rousseaua v tomto stavu nijak neodlišuje člověka od živočichů, je, v protikladu k výše uvedeným myslitelům, rozum. Rozum člověka žijícího v přirozeném stavu nepovažoval Rousseau za dostatečně vyvinutý, aby zde mohl řídit jednání lidí, toto jednání podle něho řídil soucit, přirozený cit, který k lidem promlouval mravní zásadou, jež nedovolovala lidem toho stavu ve škození si navzájem, což znamená, že tento soucit zde plnil funkci přirozeného zákona.

Rousseau se svým dílem *O původu nerovnosti mezi lidmi* velmi vzdálil dobovému chápání rozumu a velebení jeho kvalit. V této rozpravě jakkoli popřel výhody z lidského rozumu plynoucí, tj. nejenže na rozdíl od ostatních myslitelů zabývajících se obdobnou tematikou nepovažoval rozum za dominantní prvek řídící lid

²⁰⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 72.

²⁰⁹ STAROBINSKI, J. *Symboly rozumu: proměny umění a revoluce*. Brno: Barrister & Principal, 2003, s. 115-116.

²¹⁰ ZNOJ, M. Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě". In: *Jean-Jacques Rousseau 230 let od úmrtí*. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2008, s. 17.

přirozeného stavu, navíc dospěl k přesvědčení, že veškerý vývoj člověka a rozumu způsobuje vznik tzv. sebelásky, která má za následek výše zmíněné negativní určení lidu a společnosti jeho doby, zejména zkažení mravů.

Podobně se Rousseau vyjádřil i ve svém pedagogickém díle *Emil, čili, O výchování*, kde mu výchovným ideálem byl člověk ne znalý veškerým vědám, ale člověk, který by se co nejvíce dokázal přiblížit svému původnímu citění, které do něho vložila příroda, tedy opět mu zde byla citová stránka člověka něčím, co značně převyšovalo jeho stránku rozumovou.

Mimoto, tato dvě Rousseauova díla mluví o zcela odlišném pojetí přírody než většina jeho současníků. Rousseau nechápal přírodu jako univerzálně použitelnou "objektivitu", která se dá rozumově uchopit, ale spíše jako niterní subjektivní prožitek, který můžeme pouze procítit, proto v jeho díle nebyla příroda něčím, co by snad mohlo být ovládáno společností, ale přesně naopak, příroda a její síla byla něčím, co by měl člověk poslouchat, pokud se chtěl stát silným a mravním jedincem.

Rousseauova rozprava *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva* naproti tomu přináší úvahy o nejlepším možném politickém zřízení. Ačkoli Rousseau ve svých dřívějších dílech doslova odsuzoval společnost a člověka žijícího v ní, uvědomil si nereálnost znovuoobnovení přirozeného stavu a pokusil se vyjádřit k dobové problematice státního uspořádání.

Toto Rousseauovo dílo bylo spojením politické teorie a morálky, ve kterém si kladl za cíl promluvit k široké veřejnosti a ne pouze k malému počtu aristokraticky vzdělaných. Cílem Rousseaua zde totiž nebylo pojednat o státě, ve kterém by vládl monarcha (byť z vůle lidu) a kde by společnost a stát byly bytostně rozlišovány, naopak, Rousseau se tyto dva fenomény pokusil propojit. Základem státu Rousseauovi nebyl panovník, ale obecná vůle, která tím, že vychází ze společného zájmu všech členů společenství, je vždy suverénní a zákonodárná, což znamená, že se ničemu nemusí podřizovat. „*Ostatně národ je pánem, který vždy může změnit své zákony, i ty nejlepší, neboť chce-li sám sobě ublížit, kdo má právo mu v tom bránit?*“²¹¹ V souladu s tím Rousseau tvrdí, že obecná vůle musí být vždy správná a spravedlivá, jelikož

²¹¹ ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 262.

nikdo v takto založeném státě nebude činit druhým to, co nechce, aby ostatní činili jemu – společný zájem obecné vůle by byl narušen, a tím i koncept celé společnosti. Je proto zapotřebí nejvyšší ctnosti občanů, ovšem i osvíceného rozumu, aby pouto této obecné vůle nebylo nijak přetrženo.

Obecná vůle vykazuje kritérium univerzálnosti, jelikož je-li tato vůle zákonodárnou mocí, nejen že ustavuje zákon, na jehož usnesení se všichni podílejí, tento zákon bude i pro všechny stejně platným; proto zavedení společenské smlouvy – která je podle Rousseaua prvním krokem k založení občanské společnosti – „*musí být zakotveno v nepodmíněném univerzálním apriorním mravním zákoně*“²¹², který Kant později nazval kategorickým imperativem.

Suverénní obecná vůle bude dbát o zachování svobody a rovnosti pro každého člena společenství, protože je-li svoboda specificky lidským způsobem existence a člověk si je ve svých počátcích roven z hlediska politické rovnosti – jak víme z Rousseauova pojednání o přirozeném stavu – musí svoboda a rovnost být základními určeními každé spořádané společnosti. Jako problematické bychom ovšem mohli považovat Rousseauovu snahu o jejich až násilné skloubení. Podle Locka i Voltaira je rovnost založena na předpokladu, že lidé jsou si právně rovni, avšak v majetku si rovni být nemusí, svoboda může přinášet i nerovné výsledky. Bylo-li tedy Rousseauovým cílem zavést v občanské společnosti rovnost majetkovou, získala takto koncipovaná rovnost až mechanickou podobu.

Ačkoliv se Rousseau svojí rozpravou *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva* velmi přiblížil dílům osvícenských myslitelů týkajících se občanské společnosti – zejména bojem za svobodu a rovnost – jeho poslední spis *Sny samotářského chodce*, plný melancholie, snů a dojmů, má naproti tomu velmi blízko k tomu, co jsme ve Foucaultově úvodním pojednání definovali jako moderní postoj. Je-li moderna výše popsána jako rozchod s tradicí, pocit novosti a závrať tváří v tvář míjejícímu okamžiku a moderní postoj jako takový, kde na základě těchto pocitů je jedinec schopen utvářet sám sebe, je tato charakteristika přesně odrazem Rousseauova

²¹² PAVLÍK, J. Rozum a cit u Jean-Jacques Rousseaua. In: *Jean-Jacques Rousseau 230 let od úmrtí*. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2008, s. 43.

posledního díla, protože v tomto díle Rousseau dospěl svého ideálu – nezkaženého jedince, který dokáže v souladu s přírodou prezentovat svoje city.

V poslední kapitole jsme vylíčili Rousseauovy a Voltaireovy názory na pojetí přírody, člověka a společnosti jako takřka protikladné, ovšem důležité je si uvědomit, že je spojoval právě společný zájem na nich. Definice osvícenského filosofa uvedená výše říká, že takovýto filosof je politickým myslitelem, přírodovědcem a literátem, jímž Rousseau bezpochyby byl. Již jeho dílo *O původu nerovnosti mezi lidmi* by se dalo vykládat tak, že v něm usiloval o jakési osvícení a vyvedení člověka ze své nesvéprávnosti – chtěl, aby si lid jeho doby uvědomil, jaká pouta mu tehdejší společnost nasazovala, proto se zamyslel nad stavem, kde byli všichni svobodni a byli si rovni, aby lidé nezapomínali na hodnoty, které jim jsou od přirozenosti vlastní.

Osvícení, o které se Rousseau v této rozpravě pokusil, nemělo být ovšem osvícením rozumovým, nýbrž citovým, čímž způsobil jakousi citovou revoluci, jež měla představit způsob uvědomění si mezí rozumu. Cit, jehož nástrojem je soucítění s druhými, má veškerý lid probudit k mravnosti. Toto soucítění žádným způsobem nekategorizuje lid jako rozum, ve kterém Rousseau spatřoval pouze nástroj ke kalkulaci vlastních plánů, proto bylo jeho dílo reakcí na buržoazní filosofii, která podle něho zahrnovala do svých úvah pouze "vyvolené".

Mluví-li tedy Kant v úvodu o tom, že osvícenství je vyvedení člověka z nesvéprávnosti, protože rozum jako subjekt je osvobozený od poručnictví, je nutno připomenout Voltaireovo pohrdání davem, o kterém tvrdil, že by měl být – pro svoji malou schopnost myšlení – neustále veden. Rousseau naproti tomu usiloval o to, aby každý člen společnosti byl suverénní, což znamená, že jeho koncepce společnosti zaručovala tuto cestu z nesvéprávnosti, na rozdíl od Voltaira, takřka všem. Navíc i Rousseau uznal, že ve společnosti, kde by měl být každý suverénní, nestačí pouze schopnost soucítění, spíše naopak, důležitý je zde právě samotný rozum. Obecná vůle, která zaručuje suverenitu všem členům společnosti, musí být rozumná, aby lidé věděli, že si nemají navzájem škodit – tak vzniká univerzální mravní zákon.

Někteří myslitelé mohou být toho názoru, že Rousseau nebyl osvícenským filosofem, jelikož několik jeho děl vykazovalo takřka protiosvícenský charakter, buď

svými protipokrokovými snahami, či přílišným sentimentalismem. Je pravda, že Rousseau zdaleka nepodlehł racionalistickému trendu doby a „...na rozdíl od osvícenského racionalismu nezaložil totiž autonomii osoby na schopnosti racionálního myšlení (to platí pro většinu jeho děl), která,... vede k pokrokářskému osvícenskému univerzalizmu.“²¹³ nicméně byl stále nositelem osvícenských myšlenek – zejména svobody a rovnosti. Byl také univerzálním myslitelem, tj. reformátorem člověka a společnosti s velkým zájmem o přírodu.

Protože Rousseauovi nebyl osvícenský rozum principem, kterému by, u konkrétního jedince, připisoval dominantní úlohu (někdo by mohl namítnout, že v rozpravě "*O společenské smlouvě*" Rousseau uznal tuto dominanci rozumu, ovšem toto tvrzení by bylo nepřesné, Rousseau zde uvedl, že rozum je důležitý – především jako pouto obecné vůle, tvoří-li se zákony či ustanovuje-li se vláda – nikoli dominantní (jako tvrdil Voltaire), tak z tohoto důvodu nemůže být považován za klasického osvícenského filosofa. Ovšem jeho výše zmíněný zájem o problematiku společnosti, přírody a obzvláště člověka, s důrazem na jeho emocionální stránku, ho řadí mezi myslitele, který vytvořil nový směr v osvětenství a připravil půdu pro vznik zcela nové epochy – romantismu.

Rousseauovo dílo stálo na rozhraní dvou velkých období, osvětenství a romantismu, proto bývá Rousseau často považován i za tzv. preromantického myslitele, jelikož většina jeho spisů vykazovala emocionální až sentimentální charakter, nejvíce asi jeho poslední dílo *Sny samotářského chodce*.

²¹³ ZNOJ, M. Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě". In: *Jean-Jacques Rousseau 230 let od úmrtí*. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2008, s. 17.

Použitá literatura

Primární literatura:

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O smlouvě společenské, neboli, O zásadách státního práva*. Dobrá voda: A. Čeněk, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil, čili, O vychování*. V Praze: Dědictví Komenského, 1910.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozprava o politické ekonomii*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Sny samotářského chodce*. Praha: K+D Svoboda, 2002.
- VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique, Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Édition Garnier, 1879, sv. 19, 20.
- VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: A. Sautelet, 1827, sv. 3.
- VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Furne, 1837, sv. 12.
- VOLTAIRE. *La Henriade, Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Édition Garnier, 1877, sv. 8.
- VOLTAIRE. *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*. Praha: Jan Laichter, 1929.
- VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989.
- VOLTAIRE. *Voltaire – myslitel a bojovník (Dialogy mezi A, B a C)*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957, s. 497.
- VOLTAIRE. *Candide*. Praha: Odeon, 1978.
- http://fr.wikisource.org/wiki/Traité_de_métaphysique (VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*).

Sekundární literatura:

- ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2003.
- ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: Petr Rezek, 1998.
- CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. United States of America: Princeton University Press, 1968, (1. vydání r. 1932).
- CICERO, Marcus Tullius. *O věcech veřejných*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992.
- DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.
- DUROZOI, Gérard. – ROUSSEL, André. *Filozofický slovník*. Praha: Ewa, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3.
- FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. Praha: Melantrich, 1941.
- KANT, Immanuel. *Odpověď na otázku: co je to osvícenství?*. Filosofický časopis, roč. 41, 1993, č. 3.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990.
- LOCKE, John. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992.
- LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984.
- PAVLÍK, Ján. *Jean-Jacques Rousseau 230 let od úmrtí*. (Rozum a cit u Jean-Jacques Rousseaua). Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2008.
- PLATÓN. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha: Oikoymenh, 2005.
- PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 1993.
- SOBOTKA, Milan. *Jean-Jacques Rousseau: od Rozpravy o původu nerovnosti ke Společenské smlouvě*. Filosofický časopis, roč. 59, 2011, č. 6, s. 805.
- SPINOZA, Benedikt. *Principy filosofie René Descarta*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2004.

- STAROBINSKI, Jean. *Symboly rozumu: proměny umění a revoluce*. Brno: Barrister & Principal, 2003.
- SÝKORA, Oldřich. *J.-J. Rousseau a jeho Nová Heloisa*. Praha: Nákladem Josefa Pelgla, 1912.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Starý režim a revoluce*. Praha: Academia, 2003.
- ZNOJ, Milan. *Jean-Jacques Rousseau 230 let od úmrtí*. (Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě"). Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2008.
- <http://plato.stanford.edu/entries/enlightenment> (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*).
- <http://jirisoler.wz.cz/principia3.html> (český překlad vybraných částí Newtonova díla *Matematické základy přírodní filosofie*).
- <http://www.korpora.org/kant/aa06/332.html> (*Metaphysik der Sitten*).