UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV POLITOLOGIE

Rigorózní práce

Petr Pravda

Rousseau a jeho vliv na Francouzskou revoluci

Rousseau and his influence on the French Revolution

Praha 2011

Školitel: Doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

Rád bych vyjádřil poděkování Doc. Milanu Znojovi za pomoc a cenné rady, které mi poskytl při zpracování této práce.

Prohlašuji, že jsem tuto rigorózní práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 10. 1. 2011

Anotace

Klíčová slova: společenská smlouva, přirozený stav, svoboda, sebeláska, rovnost, stát, obecná vůle, suverén, republikanismus

Rigorózní práce je zaměřena na zhodnocení Rousseauova odkazu. Vychází z konfrontace dvou protikladných obrazů jeho myšlenek. První obraz ho představuje jako myslitele, který svými originálním koncepty připravil úrodnou půdu pro různé nedemokratické režimy a ideologie. Ty se sice vždy zaklínají těmi nejvznešenějšími ideály, ale v jejich jménu páchají pouze největší zločiny a lidi zbavují svobody. Druhý obraz v Rousseauovi vidí nesmlouvavého kritika sociální nespravedlnosti, který jedinou možnost k nápravě viděl ve svobodě a rovnosti. V tomto případě měl být jedním z důležitých inspirátorů na cestě za vítězstvím demokracie a autorem, který nepřestává svými originálními myšlenkami inspirovat a fascinovat. Argumentuji ve prospěch druhého obrazu. Rousseauova kritika morální krize je založena na rozpolcenosti moderního společenského člověka. Ta vyplývá z neustálého rozporu mezi naší přírodní přirozeností a společenským stavem. Jediné řešení viděl v uzpůsobení původní přirozenosti novému společenskému stavu. To může být dosaženo pouze pomocí afektivního pouta k politickému celku. Jen tak si člověk mohl ponechat svojí svobodu, která je základní hodnotou jeho bytí. Ve společnosti se již ovšem nemůže jednat o úplnou volnost, ale o vědomou poslušnost zákonům. Ty jsou přijímány všemi občany, z nichž každý disponuje stejnou legislativní, ekonomickou a společenskou mocí jako ostatní. Svoboda je tedy založena na našem podílu na vytváření společnosti rovných občanů.

Key words: social contract, natural state, liberty, self-love, equality, polity, general will, sovereign, republicanism

The “rigorózní” thesis focuses on the evaluation of Rousseau’s legacy. It is based on the confrontation of two adverse pictures of his ideas. The first image sees Rousseau as a thinker who prepared with his original concepts fertile ground for diverse undemocratic regimes and ideologies. These always declare their allegiance to the loftiest ideals but only to perpetrate the biggest crimes and to deprive people of their liberty. The second image sees in Rousseau an uncompromising critic of social injustice who saw the only possibility for redemption in liberty and equality. In this case he was one of the most important thinkers who inspired people on the road to the victory of democracy and an author whose original ideas still keep to inspire and to fascinate. I argue in favor of the second picture. Rousseau’s critique of the moral crisis is based on the disunity of modern social man. This disunity stems from the incessant conflict between our natural nature and the social state. Rousseau saw the only solution in the adaptation of the original nature to the new social state. This can be achieved only through an affective bond to a political whole. Just so can man keep his liberty which represents the basic value of his existence. In society it is no more a case of absolute freedom but of conscious obedience to law. The law is enacted by all citizens, each of which has the same legislative, economic and social power to others. Liberty then consists in our share on the formation of a society of equal citizens.

Obsah:

Seznam zkratek 7

1. Úvod 8

2. Rousseauova nezařaditelnost a všestrannost 11

2.1 Rousseauův život a dílo 12

2.2 Rousseauova rozporuplnost 16

2.3 Rousseau a osvícenství 19

3. Rousseau jako inspirátor totalitarismu podle Talmona 23

3.1 Politický mesianismus 25

3.2 Totalitní demokracie 28

4. Sociální otázka jako revoluční problém podle H. Arendt 33

4.1 Obecná vůle jako nástroj dosažení jednoty 34

5. Liberální demokracie podle Macphersona 38

5.1 Rozvojová demokracie 40

6. Nutnost obrození politiky podle Barbera 45

6.1 Nedostatečnost liberalismu 46

6.2 Silná demokracie 49

7. Rousseau a jeho východiska 52

8. Hypotetický přirozený stav 54

8.1 Lidská přirozenost 55

8.2 Vývoj v hypotetickém přirozeném stavu 61

8.2.1 Vývoj řeči 65

8.2.2 Budování prvních pospolitostí 67

9. Člověk ve společenském stavu 73

9.1 Zhoubnost *amour propre* 75

9.2 Neprůhlednost vztahů 78

9.3 Politická nadstavba 81

9.3.1 Vláda nerovnosti 84

9.4 Naivita ideologie osvíceného sebezájmu 86

9.5 Bída člověka 88

10. Rousseauovo politické řešení mravní zkaženosti člověka 95
10.1 Svoboda jednotlivce jako základní maxima politického tělesa 99
10.2 Obecná vůle 107
10.2.1 Denaturalizace a role individualismu 109
10.2.2 Ctnost a napětí mezi partikulárními vůlemi a vůlí obecnou 115
10.2.3 Role výkonné moci v zákonodárství 119
10.3 Rovnost 124
10.4 Renaturalizace: od atomismu k pospolitosti 129
10.4.1 Přerod člověka v občana 132
10.4.2 Nástroje utváření a posilování pospolité identity 135
11. Závěr 143
12. Seznam použitých zdrojů 148

Seznam zkratek

Následuje seznam zkratek pro často citovaná Rousseauova díla.

SPOLS	*O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Repr. pův. vyd. z roku 1949. 2002. ISBN 80-86473-10-4.
RVU	*Rozprava o vědách a uměních neboli o tom, zda obnova věd a umění přispěla k očistě mravů*. In *Rozpravy*. 2. rozšíř. vyd. 1989. ISBN 80-205-0064-2.
RNEV	*Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. In *Rozpravy*. 2. rozšíř. vyd. 1989. ISBN 80-205-0064-2.
PE	*Rozprava o politické ekonomii*. In *Rozpravy*. 2. rozšíř. vyd. 1989. ISBN 80-205-0064-2.
E	*Emil čili o vychování*. 2. opr. a dopl. vyd. 1907.
DAL	*Dopis d'Alembertovi*. 2008. ISBN 978-80-86970-83-7.

1. Úvod

Jean Jacques Rousseau a Velká francouzská revoluce představují jedno z nejznámějších spojení člověka jako inspirátora či ideového předchůdce a světové události. Rousseau je klasikem politické filozofie a jeho dílo představuje vrchol francouzského osvícenství. Jeho intelektuální odkaz nepřestává fascinovat a inspirovat stále nové generace nejen intelektuálů a akademiků, ale také politiků i zástupců široké veřejnosti. Důvodem je především to, že Rousseau a jeho myšlenky se tradičně chápanému pojetí osvícenství značně vymykají a ostatní osvícenské myslitele převyšuje ve své všestrannosti, působivosti a originalitě. Dodnes dokonce neexistuje shoda na tom, zda byl vůbec osvícencem či jeho prvním odpůrcem, zda si přál jeho krach či pouze kritikou těch pro něj nejzřejmějších nedostatků neobrousil jeho hrany, neulomil jeho odpůrcům hrot jejich argumentů a tak ho určitou reformou učinil přijatelným pro drtivou většinu společnosti. Právě tato nejednoznačnost je zdrojem nekonečných inspirací pro nové interpretace jeho díla a odborných diskuzí a jeho dílu zabezpečuje neustálý zájem. Za jeho velikostí a jeho rolí v dějinách západního myšlení stojí především to, že svoji kritikou a myšlenkami odhalil nadčasové pravdy o člověku a společnosti, tradiční osvícenství tak významně přesáhnul a předznamenal tím mnohé z toho, co v následujících stoletích stálo v čele historického vývoje. To, že nepodlehl novému náboženství rozumu, mu ponechalo dostatečně otevřenou mysl na to, aby dokázal vidět také jeho nedostatky a možné zhoubné následky pro jedince i společnost.

Nedlouho po jeho smrti došlo ve Francii k dějinné události evropského a následně také světového významu. Velká francouzská revoluce se stala milníkem dějin, urychlovačem nových myšlenkových proudů, postojů a hodnot a uvedla na scénu nový společenský, politický a ekonomický pořádek, nedosti na tom, ještě vyvolala desetiletí válečných vřav otřásajících celou Evropu. Hegel dokonce vyhlásil v souvislosti s vítězným pochodem Napoleonských vojsk Evropou konec dějin. Vytvoření občanské společnosti a moderního liberálního konstitučního státu považoval za naplnění vlastního účelu dějin. Revoluce nebyla pouze jednou krátkou událostí, ale naplnila poslední desetiletí osmnáctého století a sestávala se z několika výrazně odlišných fází. Sama o sobě jistě představovala nepochybný společenský, politický i ekonomický pokrok. Její obraz je ovšem spojen zejména s obdobím krvavé jakobínské tyranie, která její pozitivní historický odkaz do velké míry oslabuje.

Osvícenské humanistické myšlenky její hlavní aktéry bezpochyby inspirovaly, nabídly jim hodnotové ospravedlnění převratu a argumentační výzbroj. Nikdo není ovšem spojován s obdobím teroru právě tak jako Rousseau. Jeho radikální kritika společenských a politických poměrů a vztahů a neméně radikální představa o jejich nápravě měly této černé skvrně na jinak obdivuhodném šatu revoluce připravit úrodnou půdu, ideové ukotvení a argumentační a koncepční instrumentarium.

Ve své práci se chci zaměřit na konfrontaci dvou obrazů Rousseauova odkazu, který je nezvykle rozporuplný. Na jedné straně je vykreslován jako inspirátor a zastánce různých svobodu potlačujících nedemokratických či tyranských režimů. Na straně druhé je vnímán jako intelektuální předzvěst demokratického vývoje posledních dvou století a obhájce lidské svobody a rovnosti. V prvním případě měl dodat ty nejpůsobivější a nejsugestivnější argumenty pro potlačení lidské svobody a uvržení celých národů do jařma těch nejodpornějších režimů. V případě druhém měl lidem jasně a pronikavě ukázat neudržitelnost nerovnosti lidí či tříd, která vede pouze k morální zkáze, přivést je na cestu za hledáním svého přirozeného autentického já a nadchnout je pro boj za rovnost a svobodu. Rousseaua jako otce nedemokratických ideologií rozeberu na symbolickém příkladu Velké francouzské revoluce. Zaměřím se především na udržitelnost a oprávněnost jeho spojení s jejím krvavým obdobím. V protikladu budu naopak argumentovat, že jeho teorie a pojetí svobody a politického společenství mimo jeho nepopiratelný vliv na vývoj západního myšlení stále nabízí mnoho inspirativního i pro současné debaty o politických a společenských problémech a jejich řešení. Zde budu vycházet z pokrokových sociálně-politických konceptů demokracie dvou novodobých autorů.

Nejprve se tedy zaměřím na dva výklady Rousseauova vlivu na Francouzskou revoluci. Jedná se o J. L. Talmona a jeho koncept politického mesianizmu a totalitarismu, které mají mít základ právě v Rousseauově díle, a H. Arendt a její interpretaci vlivu Rousseauových myšlenek na hlavní aktéry revoluce v knize On Revolution. Poté přejdu k pracím C. B. Macphersona a B. R. Barbera a uplatněním jejich konceptů Developmental democracy a Strong democracy na Rousseauovu politickou teorii jako pozitivní a inspirativní. Uvidíme zda je možné či oprávněné spojovat Rousseaua s liberalismem, nebo alespoň s jeho nejhumánnější podobou představovanou J. S. Millem, či s participační demokracií. Následně

přejdu k vlastní interpretaci Rousseauova myšlení ve světle těchto představených přístupů. V závěru přikročím ke kritickému rozboru obou Rousseauových protikladných obrazů.

Jelikož se moje práce zabývá především Rousseauovou politickou filozofií, budu kromě sekundární literatury vycházet především z jeho politických a společensky kritických spisů, které zahrnují Rozpravu o vědách a umění, Rozpravu o nerovnosti mezi lidmi, Rozpravu o politické ekonomii, spis O společenské smlouvě, Dopis d'Alembertovi a pedagogické dílo Emil. Vzhledem ke značné provázanosti Rousseauova díla s jeho životními osudy první kapitolu věnuji vztahu mezi jeho životem a myšlenkami.

2. Rousseauova nezařaditelnost a všestrannost

U Rousseaua více než u jiných autorů se uznává, že klíčem k pochopení jeho díla a myšlenek může být jeho život. Za názorný příklad, že osobnostní rysy a životní osudy hrají u tohoto autora mimořádnou roli, nám může sloužit jeho vztah k ženám, uchopený feministickou interpretací a kritikou jeho díla. Ženy byly pro Rousseaua samostatnou kapitolou jeho života a i díky jeho specifickému vztahu k nim můžeme nahlédnout do jeho složité osobnosti. Na rozdíl od mužů je považoval za více ukotvené ve fyzickém světě a jako takovým jim přisuzoval menší intelektuální kapacitu. Slabším pohlavím ovšem nepohrdal, spíše spěl k jisté dělbě práce mezi mužem a ženou, kdy ona se měla věnovat rodině a domácímu krbu a tím jemu umožnit účast na veřejném dění a politice. Jedním z důvodů tohoto myšlenkového směřování byl vliv a moc, které ženám nad muži připisoval. Základem byl přirozeně sexuální motiv, díky němuž měla mít žena nad mužem přirozenou převahu. R. Wokler ve svém úvodu k Rousseauovi cituje z jednoho jeho dopisu: „muži jsou všude tím co z nich udělají ženy“.[1] Podle N. J. Hirschamannové ženy symbolizují pro Rousseaua emoce, vášně, sexualitu a lásku a jako takové představují hrozbu pro obecnou vůli. Jejich život musí být proto omezen pouze na soukromou sféru, kde de facto vládnou. Jen díky této oběti mohou lidé vládnou sami sobě podle svých nejlepších schopností a možností.

Tyto úsudky pro něj představují jediné možné vyvážení rozdílných mocí jednotlivých pohlaví. Rousseau všechny tyto názory zakládá na svých vlastních zkušenostech. On sám byl ženami silně přitahován, byl často okouzlen a mnohokrát zažíval frustraci, ale vždy cítil, že ho ovládají neovladatelné vášně a on je pouhým otrokem. Nebyl za to ovšem připraven převzít odpovědnost a za vinu to dával ženám a své chování všemožně omlouval. To byl charakteristický rys jeho chování i za jiných okolností a vycházel z jeho egocentrismu. Rozdílně také přistupoval k ženám z rozdílných sociálních vrstev. Od těch z nižších se dokázal odpoutat jen díky tomu, že u nich hledal a také našel nějakou fyzickou vadu. To se ovšem netýká žen z vyšších vrstev, které ho sice stejně zotročovaly, ale jejich společenský stav je v jeho očích povznáší nad možnost kritiky. Ve svém jednání tak stvrzoval a reprodukoval soudobé společenské vztahy, které zároveň podroboval své kritice. Příznačný je také vztah s jeho životní partnerkou Terezou. Spojovala ho s ní náklonnost a důvěrnost, hledal u ní tedy

[1] Wokler, R., Rousseau: a very short introduction, s. 129.

především klid a mlčení vášní. Vášeň a vzrušení hledal mimo svůj dům a to především ve vyšších kruzích.[2]

Tuto první kapitolu věnuji tedy zásadním událostem jeho života, které utvářely jeho charakter a formovaly či ovlivňovaly jeho životní názory a přesvědčení. Ty jsou tak zrcadlem jeho specifické a rozmanité výchovy a dospívání a doby na pomezí dvou vývojových etap evropské civilizace, kdy jedna se ještě snažila nelítostně oddálit svůj nevyhnutelný zánik a druhá ještě nebyla dostatečně silná na to, aby převzala otěže vlády. Nakonec také nastíním jeho vliv na ideový vývoj západního myšlení.

2.1 Rousseauův život a dílo

Rousseau se narodil roku 1712 v protestantské Ženevě do relativně dobře situované rodiny hodináře a jeho patricijské manželky. Jeho dětství bylo velice pohnuté. Záhy po narození umírá jeho matka. Zpočátku byl vychováván svým otcem, hrdým ženevským občanem, který v něm vzbudil lásku k přírodě, vlasti a nadšení pro republikánské ctnosti. Díky jeho sečtělosti a bohaté knihovně matky si také velmi brzy oblíbil literaturu. Jeho nejoblíbenější knihou byly Plútarchovy životopisy slavných mužů Antiky. Působivé příběhy o čestných a poctivých mužích silně zaměstnávaly a rozněcovaly jeho obrazotvornost a ještě více v něm upevnily republikánské a vlastenecké ideály. Později byl poslán se svým bratrancem na výchovu k jednomu pastorovi. Zde zažil první velkou křivdu, když byl křivě obviněn z činu, který nespáchal, a erotické potěšení z fyzického trestu. Po návratu se naplno projevil rozdíl sociálního postavení mezi ním a jeho bratrancem. Rousseau se měl vyučit na rytce. Nespokojený se svým dosavadním životem se často toulal přírodou a když se jednou nestihnul vrátit před uzavřením městské brány, rozhodl se Ženevu opustit. V sousedním Savojsku se ho ujala baronka de Warens. Pod jejím vlivem konvertoval ke katolické církvi. Tato vzdělaná a půvabná žena, která byla o dvanáct let starší než on, na něj udělala značný dojem. O silném citovém vztahu mezi těmito dvěma lidmi svědčí i to, že Rousseau dal paní de Warens přezdívku „maman“ a postupně se stala jeho podporovatelkou, přítelkyní a později i milenkou.

[2] Obraz vztahů se ženami zakládám na Hirschmann, N. J., Gender, class and freedom; Wokler, R., Rousseau; Dent N., Rousseau.

Na počátku čtyřicátých let míří do Paříže plný odhodlání a rozhodnosti dosáhnout slávy. Postupně se seznamuje s významnými osobnostmi společenského života a osvícenskými filozofy. Začíná tvůrčí fáze jeho života. Zpočátku se věnuje pouze své největší životní vášni - hudbě. Neúspěšně předkládá Akademii věd svoji práci Návrh o nových značkách hudebních. Vyvolává poprask svými teoretickými pracemi o hudbě, v nichž bude kritizovat francouzštinu jako příliš tvrdou a pro hudbu nevhodnou na rozdíl od italštiny a latiny. Skládá opery, píše divadelní hry a několika články o hudbě přispívá do Encyklopedie. Jeho životní partnerkou se stává prostá a nevzdělaná pradlena Tereza Levasseurová. S touto ženou měl postupně pět dětí. Všechny je dal ovšem ve shodě se svými momentálními názory, které později výrazně změnil, do nalezince.

V roce 1749 se účastní soutěže vypsané Akademií v Dijonu o nejlepší pojednání na téma: „Přispěl pokrok věd a umění ke zkáze nebo k zušlechtění mravů?“ O této soutěži se dozvěděl cestou k Diderotovi, který v té době pobýval ve vězení. Ve svých pamětech uvádí, že ho po přečtení soutěžní otázky zachvátil náhlý pocit citového vzrušení a inspirace během níž si uvědomil zásadu přirozené dobroty lidstva a rozpory a zlořády soudobého společenského systému. Na těchto myšlenkách je později založeno celé jeho filozofické dílo. Ve své rozpravě O vědách a umění (dále jako První rozprava) odpovídá na otázku dijonské akademie záporně, ale i přesto získává první cenu a stává se známým. Umění a vzdělanost je dle Rousseaua v souvislosti s lidskou povahou příčinou morálního rozkladu společnosti a pokrok synonymem zkaženosti. V roce 1752 dosahuje svého největšího hudebního úspěchu. Opera napsána v italském stylu, Vesnický věštec, je uvedena na královském dvoře a získává obdiv samotného krále. Později ji obdivuje také Mozart. V repertoáru francouzských divadel zůstala až do počátku 19. století. Možnost získat královskou penzi a tím stálý příjem ovšem odmítá. To se v jeho životě stane ještě několikrát. Ztratil by tím jemu tak drahý pocit nezávislosti. V roce 1754 se načas vrací do Ženevy a konvertuje zpět ke kalvinismu.

O rok později píše v reakci na další soutěž radikální a originální rozpravu O původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi (dále jako Druhá rozprava). Navazuje a rozpracovává v ní myšlenky ze své První rozpravy. V přírodním stavu žil podle něj člověk primitivním životem mimo dobro a zlo a byl svobodným a šťastným, zhoubným se pro něj stal až postupný vznik společnosti a jejího základního rysu – vlastnictví jako zdroje veškeré špatnosti a zla.

Společnost učinila člověka bídným otrokem svých vášní, které vyplývají z jeho snahy neustále se porovnávat s ostatními. Tato práce mu sice nepřinesla žádnou cenu, ale zato vzbudila mnohem větší ohlas a nelibost francouzské vlády. Bezprostředně na tento spis navazuje svoji další rozpravou O politické ekonomii (dále jako Politická ekonomie). Rousseau se zde zabývá především hospodařením státu, jehož úroveň je závislá na kvalitě vlády. Také zde mění svůj názor na soukromé vlastnictví. Osobní vlastnictví považuje za základní občanské právo a základ fungující společnosti, protože občané svým majetkem odpovídají za plnění svých povinností a zákonů. Úkolem státu má být především dobrá správa a snaha o překonání krajností rovnoměrným rozdělením bohatství.

V souladu se svým přesvědčením o nutnosti dobrého, prostého a jednoduchého života, opouští Paříž. V roce 1758 píše v reakci na článek o Ženevě v Encyklopedii dopis d'Alembertovi o divadle. D'Alembert se zmiňuje o nutnosti založení stálého divadla, které by podporovalo rozvoj kultury a vedlo ke zjemnění mravů. S tím nemohl Rousseau souhlasit, protože podle něj je naopak divadlo příčinou úpadku mravů a společenské zkázy. Divadlo je pouze scénou pro honosnou přetvářku a úskoky, vyvolává emoce, které nemají se skutečným životem nic společného a tím odvádí pozornost od veřejných věcí. Představuje tak nebezpečí pro republikánské ctnosti a oddanost vlasti. V tomto dopise útočil také na Voltaira, s nímž byl již v déletrvajícím sporu. Voltaire totiž žil blízko Ženevy a často tam pořádal divadelní představení. Podle Rousseaua může být divadlo prospěšné tam, kde jsou mravy již zkažené jako v Paříži a může tedy do jisté míry tuto zkázu omezit, ale ne v Ženevě, kde vládne mravnost a ctnost. Divadlo tedy nemůže být nástrojem výchovy. Tím mají být především veřejné slavnosti a festivaly, kterých se občané účastní a jež v nich vzbuzují pocit sounáležitosti a hrdosti. Zde nastává úplný rozchod s jeho bývalými přáteli.

Po vzrůstajících rozporech s Encyklopedisty, které nabírají na ostrosti a hořkosti, se uchyluje na pozvání maršála de Luxemburg na jeho panství. Zde prožívá šťastné a literárně plodné období. Dokončuje svůj román Julie neboli Nová Heloisa a v roce 1762 vydává své nejznámější dílo, spis O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva (dále jako Společenská smlouva) a také svoji nejrozsáhlejší práci Emil čili O vychování (dále jako Emil), která se věnuje pedagogice a výchově. Jeho román Nová Heloisa o čistém a upřímném vztahu

dvou hlavních hrdinů je dobře přijat, stává se bestsellerem osmnáctého století a oblíbenou četbou i v nejvyšších kruzích a činí ho slavným.

Naproti tomu potkal jeho další dvě díla zcela rozdílný osud. Spis O společenské smlouvě, který dále rozpracovává a precizuje dosavadní autorovo politicko-filozofické dílo, upoutal svým útokem na soudobé společenské zřízení a absolutistickou formu vlády pozornost cenzorů. Hlavní myšlenkou díla, která prostupuje celý spis, je zásada suverenity lidu založená na obecné vůli a z ní plynoucí nutnost nastolení svobodné občanské společnosti. Pedagogický román Emil čili O vychování na sebe svou radikální kritikou církevní výchovy založené na zákazu a trestu přivolal hněv a odsouzení jak církve tak také vládnoucích kruhů. Smyslem výchovy je dle Rousseaua výchova svobodného člověka a rozvoj jeho přirozeného nadání a talentu. Toho lze docílit jen v přírodě přímým kontaktem se studovaným materiálem za vedení moudrého, vzdělaného a vnímavého vychovatele, který zohlední zájmy a potřeby dítěte. Na Rousseaua byl vydán zatykač a kniha byla okamžitě zakázána a poté také spálena. Jelikož podobná reakce následovala i z Ženevy, byl nucen prchnout. Rozhořčen těmito událostmi se vzdává svého ženevského občanství.

V roce 1764 píše Listy psané z hor, které reagují na Listy psané z venkova. V nich generální prokurátor Ženevy obhajuje opatření přijatá proti Rousseauovi. Ve své reakci Rousseau kritizuje zneužívání moci a následný úpadek mravů, ke kterému v Ženevě dochází, a vyvrací obvinění, která proti němu byla vznesena. Často mění místo pobytu a na žádost Korsičanů vydává Nástin ústavy pro Korsiku. Na svých cestách se setkává s významným anglickým filozofem Davidem Humem a na jeho pozvání odjíždí začátkem roku 1766 do Anglie. Kvůli své neznalosti anglického jazyka byl ovšem nucen žít v ústraní. Tato okolnost významně poodhalila křehkost jeho duševního zdraví, které bylo již značně poznamenáno jak vynucenými útěky tak také radikálními názory způsobený nárůst jeho kritiků a nepřátel. Výsledkem byly stále častější paranoidní představy. V květnu 1767 se vrací do Francie. V tomto období začíná pracovat na svých pamětech nazvaných Vyznání. Pod podmínkou, že nebude vydávat žádné knihy, je mu dovolen návrat do Paříže. Pořádá soukromá čtení a píše doplňky ke svým dosavadním pracím. V roce 1771 je požádán o svá doporučení pro nově vznikající polskou ústavu a vzniká tak jeho poslední politické dílo Úvahy o polské ústavě. Postupně se mu stále více zhoršuje duševní i fyzické zdraví.

V roce 1776 doplňuje své autobiografické dílo pojednáním Rousseau soudí Jeana – Jacqua a začíná pracovat na své poslední knize Sny samotářského chodce, úvahy o charakteru člověka pojaté jako deset procházek přírodou. Rousseau se v této době stále více straní společnosti. V květnu 1778 odchází na pozvání markýze Girardina na jeho panství Ermonville, kde v červenci téhož roku náhle umírá. Pohřben je o dva dny později uprostřed přírody na Ostrově topolů. Po Francouzské revoluci, jejíž ideály byly myšlenkami Rousseaua silně ovlivněny, byly jeho ostatky při velkolepé ceremonii přemístěny do Panteonu. Je prohlášen za nesmrtelného předchůdce revoluce a jednoho z největších vychovatelů lidstva.

2.2 Rousseauova rozporuplnost

Již z tohoto náčrtu Rousseauova života je možné vyvodit jeho emociální a psychologické založení, které od dětství určovalo celý jeho život. Byl sice křehčí citové konstituce a velice vnímavý, ale byl také velice hrdý, sebevědomý, egocentrický a ctižádostivý. Spolu s jeho sklony k impulsivnosti a útlocitnosti se z Rousseaua stávala třaskavá směs. Měl silně vyvinutý cit pro spravedlnost a čest. To vedlo se značnou orientací na sebe sama ke vztahovačnosti a podezřívavosti. Tyto dva rysy se začaly projevovat zejména po vydání jeho První rozpravy, která započala jeho rozchod s Encyklopedisty, a vedly k jeho podivínství, které nakonec vrcholilo až paranoiou. V důsledku toho ztratil drtivou většinu svých přátel a dokázal si znepřátelit či odradit i lidi, kteří mu chtěli upřímně pomoci.

S lidmi tedy nevycházel snadno a jeho vztahy se ženami byli velice problematické. Rousseau byl mimořádně rozpolcený a rozporuplný člověk. Jeho hlavní ideje, které se objevily v jeho dílech, jsou v nepoměru či dokonce v protikladu k jeho chování a jednání. Určitě byl prodchnut ideály republikánství a sounáležitosti, tak jak je četl a jak si je ve své bujné fantazii představoval, ale nebyl schopen je ve skutečném životě naplnit či dodržet. Hlavní důvody jsou podle mého názoru dva. Prvním je prostředí, které bylo mnohem členitější a strukturovanější, ať máme na mysli jeho zpočátku milovanou a poté kritizovanou Ženevu, nebo mimo nápravu zkaženou Paříž. Druhým důvodem je on sám a to ať již pro prostředí, které nemohl ovlivnit a které jeho ideálům tak odporovalo, nebo pro svoji vlastní osobnost, která nebyla z nejjednodušších a vedla k tomu, že většinou s nikým nevycházel delší dobu v dobrém. Již to je mimořádně zvláštní, protože pokud si byl vědom nutnosti jednat podle svého přesvědčení a

ideálů tak jak hlásal ve svých dílech, měl to být on sám, kdo první se bude snažit dát se jimi vést. Jeho dílo avšak spíše dokládá to, že člověk si o sobě z pýchy a domýšlivosti myslí vždy mnohem víc, než čeho je schopen. Jeho dílo hlásá či propaguje především mravní čistotu, ta ale zůstane vždy nedostižitelným ideálem, protože nikdy nebere v úvahu skutečného člověka, ale takového, jakého si lidstvo ve svém historickém vývoji vysnilo. Rousseau tak sám na sobě ukazuje těžký úděl člověka i lidstva. To totiž ví, jak se má chovat a jak má jednat, ale není toho nikdy schopno, a když už je, tak se jedná pouze o zanedbatelný historický okamžik, který spíše značí výjimku, než pravidlo.

Z historického pohledu je přinejmenším zajímavé, že zatímco Rousseauova prvotní hlavní tvorba žádné výraznější úspěchy nezaznamenala, jeho původně vedlejší tvorba, která ovšem byla pouze reakcí na vypsané soutěže a nebo zadání napsat článek do Encyklopedie a neplynula tedy z nějaké aktivní a původní snahy sdělit veřejnosti své názory, z něho udělala významného filozofa. Je samozřejmě pouhou spekulací, jak by pokračovala jeho tvůrčí činnost, pokud by na otázky dijonské akademie neodpověděl a zda-li by se lidstvo jeho filozoficko-politických názorů dočkalo někdy později. Díky těmto prvním filozofickým pracím získal pověst mimořádně zručného a výmluvného autora, který se vyžívá v paradoxech. Pokud by neformuloval odpovědi na akademické soutěžní otázky, dokázal by ve své mysli vůbec rozpracovat a v průběhu svého života dále systematizovat své zajímavé myšlenky, zejména pokud pomyslíme na to, za jak zahálčivého se vydával? Pokud by nebylo těchto vnějších podnětů a slávy, kterou si tím získal, možná by ho nikdy nenapadlo, aby tyto své kritické názory na společnost vůbec rozpracovával, možná by o nich ani vůbec nepřemýšlel.

Otázkou, a to nejen ve spojení s Rousseauem, zůstává, zda-li máme posuzovat dílo a myšlenky stojící samy o sobě a nebo máme brát v potaz také osobu autora. Zde nehraje geneze myšlenek u autora žádnou roli. Ta nám sice může ukázat určité spojitosti s jeho životem, osobnostním charakterem, či dokonce jejich určující roli, ale tento život či charakter sám nemůže být či by podle mne neměl být důvodem pro samotné odsouzení či naopak velebení myšlenek. Zkrátka nějaký zavrženíhodný čin nemůže zrušit platnost určité myšlenky či díla a naopak. Myšlenky představují určité monolity či stavby, které v duchovním světě potkáváme; jakmile je autor zveřejní, ztrácí na ně vliv a ty žijí svým vlastním životem. Určitá

problematičnost je dána již tím, že myšlenky pocházejí z našeho duchovního světa a života, ale život sám se odehrává ve světě fyzickém. Obýváme tedy dva neustále prostoupené světy, ten fyzický, který podléhá stále stejným a neměnným zákonitostem včetně těch, které ovládají naše jednání, a ten duchovní, který podléhá neustále nějakým změnám a v důsledku ovlivňuje i naši interpretaci světa fyzického. Svět fyzický je tedy přirozený a jiný být ani nemůže, naopak svět duchovní svoji přirozenost neustále mění, nebo spíše jeho přirozenost spočívá v neustálé změně. Tím dochází i ke změně našeho vnímání a chápání světa fyzického bez toho, aby se cokoli v přirozených zákonitostech změnilo. Smysl lidského života tak spočívá v neustálé interpretaci a reinterpretaci jeho místa na světě a jeho role v něm.

Pokud existují určité myšlenky, musíme se s nimi vyrovnat jako se samými o sobě. O hodnotě myšlenky nemůže nikdy rozhodovat jednání jejich autora, ten nás může inspirovat či odpuzovat. Pokud je nějaká myšlenka inspirující, nebo přispívá k novému pochopení určitého problému, či umožňuje pochopení něčeho, nemůžeme ji zatratit pouze kvůli jejímu autorovi, a to ať by byl jakkoli odpuzující. Myšlenky nejsou se životem nezbytně spjaty. Člověk totiž žije ve světě fyzickém, ale myšlenky se týkají zejména světa duchovního, to je toho, který se může od své fyzické podstaty odpoutat. Jediné co nám takový rozpor odkryje, je nesnadnost aplikace idejí na náš reálný život. To ovšem neznamená, že se o takové myšlenky nemáme snažit, protože nám ukazují jako maják cestu skrz rozeklaná skaliska. Představují nezbytný protiklad našeho fyzického světa, který je protknut tělesnými vášněmi a pudy. Tyto dva světy se tak nakonec navzájem neutralizují. Nekonečné napětí mezi jejich nároky na nás a naše následné vyrovnávání s ním představuje jeden ze smyslů našeho života.

Rousseauovo dílo i činy poutaly mimořádnou pozornost již za jeho vlastního života a nepřestalo tomu tak být až dodnes. Jeho provokativní a působivé myšlenky vždy fascinovaly a vzbuzovaly silné či dokonce prudké emoce. Málokoho nechávaly chladným a každého nutily zaujmout jednoznačné stanovisko. Rousseau tak byl na jedné straně hanoben, zatracován, nenáviděn a zesměšňován a na straně druhé uznáván, veleben, obdivován a uctíván. Do značné míry můžeme říct, že tomuto vývoji napomohl sám Rousseau jak svým životem, tak svým stylem psaní. V obou případech byl nenapodobitelným originálem a v obou se velice ode všech odlišoval.

Při psaní vládl mimořádnou působivostí a vášnivostí. Styl jeho psaní byl velice hutný, což se týká zejména jeho společensko-politických prací. Velice si také liboval v paradoxech a efektních slovních obratech a působivých květnatých figurách. Jeho styl tedy postrádal věcnou střízlivost či dokonce vědeckou chladnost, což stěžuje orientaci a výklad. Navíc se mnoha svým hlavním myšlenkám a konceptům věnoval průběžně v celém svém díle včetně svého úspěšného románu a průběžně je upravoval a přizpůsoboval argumentačnímu záměru. Jedná se především o vliv civilizace a kultury na zkaženost člověka a obranu nezávislosti, svobody a rovnosti. Na jejich základě poté rozpracovává koncepty *amour de soi* a *amour propre*, základy politické legitimity a roli náboženství, kultury a mravů pro soudržnost společnosti. I když celé jeho dílo působí soudržně a nerozporně, alespoň co se hlavních idejí týče a což ostatně Rousseau sám tvrdí, není lehké se v něm orientovat**.** Právě to je příčinou takové interpretační extensivnosti, které se jeho myšlenkám dostává. Můžeme se setkat s názory, že je obhájcem negativní svobody, i když většina se přiklání k tomu, že je jednoznačným zastáncem svobody pozitivní. Stejně tak je to s interpretací jeho názorů na ekonomiku. Zastával sice zásadu soukromého vlastnictví, hlavní maximy kapitalismu, ale většina jeho prací by se dala vykládat jako socialistická. Byl otcem totalitarismu či předchůdcem participační demokracie? Nejstarší je asi otázka jeho příslušnosti k osvícenskému projektu.

2.3 Rousseau a osvícenství

Zde musíme vycházet ze stavu dobového myšlení. Mezi vzdělanci byla všeobecná představa mimořádných možností rozumu, toho je ovšem nutno zbavit dosavadních lží a předsudků o člověku i společnosti. Jen to mohlo vést k žádoucímu, správnému a nezbytnému civilizačnímu pokroku. „Filozofové (les philosophes, encyklopedisté) chtěli reorganizovat svět, aby byl každý jedinec schopný svobodného a nezávislého jednání, a podřídit lidské kontrole všechny ty záležitosti společenského a přírodního prostředí, které předtím determinovaly lidský život. V tom nejobecnějším smyslu chápali osvícenství jako proces, v němž ignorance a pověrčivost budou nahrazeny pravdou a věděním.“[3] Rousseau ovšem na základě své teorie lidské přirozenosti viděl, že civilizace je dvousečnou zbraní pokroku, která kromě pozitiv skýtá také nesmírná a zhoubná nebezpečí. Zatímco se s ostatními osvícenskými

[3] Garrard, G., Rousseau’s counter-enlightenment, s. 13.

mysliteli shodl na základní myšlence nutnosti překonání soudobých feudálních politických, společenských a ideových pořádků a sdílel s nimi základní požadavky lidské svobody, rovnosti a společenské spravedlnosti, neshodl se s nimi již na prostředcích nápravy či řešení tohoto stavu. Tradiční osvícenství vidělo řešení především v technickém a vědeckém pokroku a poznání, které měly lidem odhalit základní principy a zákonitosti fungování a vývoje přírody a zprostředkovaně také společnosti. „Skúmanie prírody nám prichodí samo o sebe chladným a pokojným, veď uspokojenie z neho je cit jednotvárny, stály a bez poryvov, kým živé potešenie sa vyznačuje nárazmi a delí sa na intervaly. Lenže objavenie a použitie novej filozofickej metódy, akési nadšenie sprevádzajúce každý objav, čosi ako pocit vznešenosti, ktorý v nás vyvoláva pohľad na vesmír, všetky tieto príčiny spósobili v mysliach živé kvasenie, vyznačujúce sa tým, že sa šíri všetkými smermi, takže divo zachváti všetko, čo mu príde do cesty, jako keď rieka prelomí hrádze.“[4]

Toto osvícení rozumu a růst vzdělanosti všech vrstev měly odstranit všudypřítomně se vyskytující nevědomost, zaslepenost, hloupost a předsudky a vést k co nejdokonalejšímu uspořádání společnosti a státu. Rousseau s tímto racionalistickým a materialistickým pojetím nesouhlasil, naopak v tomto zbožštění rozumu viděl jednu z příčin dobových neduhů a důraz kladl především na lidský cit a poslušnost původní lidské přirozenosti, která je dobrá a zůstává od počátku věků táž. Jen tento přístup mohl vnést do duše člověka smíření se sebou samým a do společnosti klid a mír. Tímto svým pojetím Rousseau mimo jiné otevírá dveře romantismu a vzdaluje se tak tradičně chápanému osvícenství.

G. Garrard také upozorňuje na důležitý rozpor mezi Rousseauem a ostatními osvícenci v chápání lidské přirozenosti. Osvícenci věřili v přirozenou sociabilitu člověka, která postupně vedla k ústupu teorií společenské smlouvy. Lidé neměli být nikdy izolovaní ani atomizovaní, od počátku věků žili pospolu.[5] Podle předchozích smluvních teoretiků[*] ovšem nehrála sociabilita takovou roli; lidé byli již nadáni identitou, zájmy, potřebami a určitými racionálními schopnostmi před svým příchodem do společnosti. Společnost byla jen

[4] d’Alembert, le Rond J., Esej o základoch filozofie, s. 42-43.
[5] G. Garrard v knize Rousseau’s counter-enlightenment uvádí jako prvotní zdroj konceptu sociability Senecu a jeho dílo De Beneficii. Na něho se také odvolávají ve svých pracích H. Grotius a S. Pufendorf. Ve Francii termín sociabilita představil N. Delamare. Z něho vycházeli mimo jiné Condorcet, Diderot, Voltaire a d’Holbach. V roce 1765 se dokonce objevil v Encyklopedii článek na toto téma z pera L. de Jaucourta.
[*] Hobbes, Locke.

výsledkem racionálně uvažujících a sobecky jednajících jedinců. Úlohu sociability měl hrát obchod, který kultivoval mravy, a přepych údajně vedl k jemnosti a uctivosti. Osvícenci roli obchodu, ovšem jako instrumentální a ne jako konstitutivní, přijali. Zde opět nacházíme značný rozdíl oproti Rousseauovi, který obchod považoval pouze za jednoho z viníků společenského úpadku.[6] Obchodnická společnost byla všeobecně považovaná za blahodárný projev egoistické sociability a v míru a pokoji měla rozvíjet lidské schopnosti. Věřilo se, že štěstí pocházelo z reciprocity. Souhra individuálních neřestí tak neúmyslně zajišťovala společenské blaho všech. To vede k bohatému a silnému státu. Cílem tak byla moderní obchodnicko-průmyslová společnost založená na obchodu a luxusu a ne stará společnost šlechty a kléru. Obchod a podnikání se tak staly novými ctnostmi a to přesto, že se všichni shodovali, že pocházejí z chtivosti a hrabivosti. Rozvíjely totiž píli a umění a státy dělaly bohatými a mocnými.

Rousseau ve svých pracích a myšlenkách předznamenává nástup dvou významných hnutí devatenáctého století. Jedná se o romantismus[7] a nacionalismus[8]. Idea suverenity lidu je základem moderních demokratických zřízení. V jeho politické filozofii se můžeme setkat s antropologií[9] a sociologií[10]. Přispěl také k vývoji lingvistiky[11]. Zrevolucionizoval vydáním

[6] např. SPOLS, s. 107 „Právě pachtění obchodu a řemesel, chtivá ziskuchtivost, změkčilost a záliba v pohodlí, změní osobní služby v peníze."

[7] V České republice např. Jindřich Veselý se svoji prací J. J. Rousseau a problém preromantismu. Dále např. R. Wokler ve své knize Rousseau: a very short introduction uvádí, že „žádný jiný spisovatel osmnáctého století neinspiroval intenzitou svých citů, snovým blouzněním ani živelností své představivosti tolik romantické hnutí, které povstalo za soumraku věku Osvícenství převážně v Německu a Anglii."

[8] Vlivu Rousseaua na nacionalismus se v kapitole své knihy The political philosophy of Jean Jacques Rousseau věnuje M. Qvortrup. Poukazuje sice na to, že je toto téma mezi badateli zabývajícími se Rousseauem většinou přehlíženo, ale uvádí, že se o něm zmiňují teoretici nacionalismu jako je Hobsbawm či Anderson. Kedouri dokonce explicitně uvádí vliv Rousseaua na Fichta, ale odmítá, že by vypracoval systematičtější teorii. Qvortrup jde ale dále a snaží se dokázat, že Rousseau je zakladatelem nacionalismu. Vychází z jeho důrazu na společenskou soudržnost a důležitost společné kultury. Svým pojetím nacionalismu jako občanského vyznání víry měl navázat na Machiavelliho, ale na rozdíl od něj, dovednou koncepcí občanského náboženství spojenou s neotřelým využitím křesťanství, měl založit novou ideologii.

[9] Např. jeho teorie jazyka či teorie o vývoji prvních společností. R. Wokler v Rousseau: a short introduction uvádí, že Lévi-Strauss považoval Rousseauovu teorii jazyka za úvodní příspěvek osvícenství antropologii.

[10] Např. O původu nerovnosti je spíše sociologickou než politickou prací. Mimoto E. Durkheim Rousseaua považoval za předchůdce sociologie, M. Qvortrup upozorňuje na knihu E. Durkheim, Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology.

[11] Jeho práce o vzniku řeči, Esej o původu jazyků. Původní lidská řeč byla podle Rousseaua rytmická a melodická a vzbuzovala vášně. Jejím zdrojem byla pohnutí srdce. Řeč jak ji známe dnes se objevila až později s růstem obyvatelstva. To si vyžadovalo přesnost a ustálenost významu slov. Jejich zdrojem byl rozum a záměrem přesné vyjádření potřeb a požadavků. Původně tedy byla řeč pouze verbalizací citu, později se stala verbalizací rozumu.

Emila pedagogiku a uvedl na scénu žánr autobiografie[12]. Mimo jiné myslitele ovlivnil především I. Kanta a německou idealistickou filozofii.[13]

Jak je zřejmé, Rousseauovy zájmy byly nesmírně rozsáhlé. To by nebylo ještě tak výjimečné, protože v jeho době to nebylo nic tak zvláštního. Co ho odlišuje je ovšem úspěch a uznání, kterého dosáhl v tak rozdílných sférách své činnosti. Mimořádný je také vliv, jakého jeho dílo a myšlenky dosáhly.

To považuje Rousseau v souladu s celým svým učením za degeneraci, protože se jedná o vzdalování původní přirozenosti.

[12] Napsal celkem tři odvážná a odhalující autobiografická díla. Vyznání, Dumy samotářského chodce a Rousseau soudí Jeana Jacqua.

[13] Cassirer, E., Rousseau, Kant, Goethe. O'Hagan, T., Rousseau. Dent, N., Rousseau. Wokler, R., Rousseau: a very short introduction.

3. Rousseau jako inspirátor totalitarismu podle Talmona

Talmon ve své knize O původu totalitní demokracie sleduje původ levicového totalitarismu.* Ten vsazuje do osmnáctého století a dává do souvislosti s krvavým obdobím Velké francouzské revoluce[14]. Právě tato událost s konečnou platností podle něj oddělila zrno liberální demokracie od plev totalitní demokracie. Obě považuje za výhonek intelektuálního kvasu osmnáctého století a jejich společný intelektuální a hodnotový základ vidí i v jejich společné hlavní hodnotě, kterou je svoboda. V čem se odlišují, jsou prostředky, jak tuto hodnotu naplnit, a konečný cíl tohoto snažení. Liberálové si po zkušenosti s jakobínským terorem uvědomili neudržitelnost tohoto ideálu a vrátili se tedy k méně idealistickému, zato ovšem udržitelnějšímu pragmatičtějšímu demokratickému provozu. Totalitáři se nenechali ve své víře revolučním neúspěchem zviklat, spíše ho vzali jako poučení do budoucích bojů. Za hlavního inspirátora a intelektuálního předchůdce revolučního šílenství Jakobínů považuje Talmon J. J. Rousseaua.

Nejprve několik tezí k Talmonově pojetí liberální demokracie. Tu považuje za empirickou teorii „založenou na metodě pokusů a omylů“[15]. Musí vycházet z daného stavu společnosti, jejího duchovního i materiálního vývoje a schopností a dovedností jednotlivých lidí. Politika představuje pouze jednu ze sfér lidské činnosti a je nutně oddělena od sféry soukromé. Jako taková je vnímána pragmaticky coby instrument dosažení svobody. Tu chápe Talmon jako negativní, spočívá v přirozenosti a absenci nátlaku a násilí. Cíle liberální demokracie jsou sice formulovány pomocí negativ, ale to nutně neznamená rezignaci na zářné

* Opakem je pravicový totalitarismus, který je založen v kolektivních identitách historických, rasových či tradičních pospolitostí. Jako takový v sobě zahrnuje nepřenositelnost zkušeností a vzorů myšlení a chování. Soustředí se tedy pouze na svoji vlastní časově a teritoriálně definovanou pospolitost. Lidskou povahu považuje za zkaženou, slabou a nedokonalou. Nátlak a donucení je tedy nezbytný a trvalým nástrojem udržení pořádku.

[14] Původně byla revoluce od svého počátku v 1789 v rukou liberální šlechty a měšťanů, kteří usilovali o ustavení konstituční monarchie. Poté se k moci dostala zejména obchodní a průmyslová buržoazie a v 1792 byla vyhlášena republika. Vývoj se ovšem neustále radikalizoval, to bylo způsobeno také špatnými životními podmínkami nejchudších. V letech 1793 – 1794 nastalo tzv. třetí období revoluce. Vlády se chopili Jakobíni pod vedením M. Robberspierra. V tomto období byl postupně popraven král a královna, byly zřízeny revoluční tribunály a nastolena revoluční diktatura. Nejznámější institucí této doby byl Výbor veřejného blaha, který rozhodoval o všem důležitém. Vnitřní rozpory ve vedení, pronásledování dosavadních spojenců a jejich popravy vedly nakonec k deziluzi společnosti a izolaci jakobínů. Třetí období skončilo popravou M. Robbespierra a dalších čelných jakobínů. Moci se opět chopila buržoazie, která nakonec připravila cestu k moci Napoleonovi.

[15] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 15.

vyvrcholení dějin. „Liberální demokraté věří, že i při absenci nátlaku může lidstvo a společnost jednoho dne cestou pokusů a omylů dojít ke stavu ideálního souladu.“[16]

Talmonovo pojetí liberální demokracie je blízké K. Popperovi. Ten v knize Otevřená společnost a její nepřátelé řeší nesnadný vztah svobody a demokracie. Jeho řešení je negativní a spočívá ve snaze vyvarovat se tyranie. Demokratický systém je totiž za všech okolností vždy lepší než tyranie a to díky tomu, že lidé v demokraciích mohou politiku ovlivňovat a měnit. Za klíčový prostředek k tomu považuje možnost sesadit vládu a odvolávat vůdce. Minimálně problematicky ovšem v tomto světle působí Talmonovo odvolání na přirozenost (ta je špatná či dobrá?), naivita ohledně užití nátlaku a násilí a pojem ideálního souladu. Nicméně není mým záměrem zkoumat či spekulovat nad Talmonovým chápání liberalismu a tak se omezím pouze na konstatování těchto nejasností.

Nyní přejděme ke konceptu totalitní demokracii. Ta představuje samozřejmě protiklad liberální demokracie. Politika je v tomto režimu přímo navázána na filozofii. Mezi filozofy a politiky dochází k jakési dělbě práce. Úkolem filozofie má být odhalit jedinou, univerzální a úplnou pravdu o člověku. Tato víra vede pak politiky podle Talmona k mesianismu, jehož cílem je ustavit předem určený, harmonický a dokonalý řád věcí. Jen ten může být vhodný pro lidstvo, protože se shoduje s jeho přirozeností, je mu tedy vlastní a jako takový představuje konečný cíl dějin, který konečně realizuje skutečné lidské zájmy a svobodu. Neochvějní ve svém přesvědčení tak podřazují politice jakožto sféře určené k naplnění lidského osudu všechny ostatní oblasti lidského života a všemu připisují společenský význam. Politika se tak stává všepohlcující, všeprostupující a všezahrnující koordinátorkou všeho soukromého i veřejného života. Všechen nátlak a násilí je konáno pouze pro uskutečnění tohoto cíle a je tedy absolutně ospravedlněné. Z toho je zřejmé, že politici sami sebe v totalitní demokracii chápou jako určitý předvoj vybavený nezpochybnitelnou a jedinou pravdou a z ní prýštícím ideálem, jehož úkolem je nevědomé masy přivést ke svobodě a blahu a to i proti jejich vůli. Jakmile bude harmonie dosaženo, nátlak a násilí z lidského života úplně vymizí. Mezi povinností a přirozeností totiž nebude existovat žádný rozdíl. Podle Talmona se ovšem lidská svoboda

[16] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 16 .

a existence jediného a výlučného modelu společenského bytí, i když jeho cílem je maximální sociální spravedlnost a materiální zajištění, vylučují.[17]

Nyní se v krátkosti podívejme na charakteristiku období, v němž se demokratický ideál zrodil. Společně s osvícenstvím se jedná o reakci na rostoucí rozpor mezi ještě platnými náboženskými a feudální pořádky a stále více se prosazujícím kapitalistickým výrobním způsobem a racionalistickým způsobem myšlení. Staré vzorce chování a prožívání, založené na víře, tradici a zvyklostech, měly ustoupit před těmi přirozenými a racionálními. Jedinými měřítky platnosti a přijatelnosti restrukturace podmínek lidského života a společenských institucí měl být rozum a užitečnost. To vedlo podle Talmona k tomu, že východiskem uvažování o člověku a společnosti se stalo abstraktní individuum nadané přirozenými právy a vykořeněné až na svou příslušnost k národu ze všech svých fyzických identit a zbaveno veškerých fyzických potřeb. Výsledkem tak měla být naprosto homogenní společnost. Víra v rozum tak nahradila dosavadní víru v boha. Jeden militantní postoj byl nahrazen druhým. Morálka se měla podřídit přirozenosti a z ní vyplývajícího ideálu společenského souladu. Mezi svobodou a mravností tak nemělo docházet k žádnému napětí. Právě toto napětí nakonec vyústilo v již zmíněné rozdvojení původního ideálu na liberální a totalitní.

Pokud k tomuto ještě přidáme důležitost ekonomické otázky, která v průběhu revoluce získávala na síle, získáme všechny ingredience Talmonovy totalitní demokracie. Ta je syntézou ekonomického komunismu, lidovlády a diktatury jedné strany. Je nemyslitelná bez nadšení lidových mas a jejich vtažení do politického procesu. Ve výsledku představuje absolutní primát politiky nad ostatními sociálními sférami či spojení těchto všech sfér do jedné jediné.

3.1 Politický mesianismus

V politickém mesianismu Talmon vidí jedinou formu řízení totalitní demokracie a její definitorický rys. Považuje ho za světské pokračování náboženského mesianismu. Ten měl být reprezentován okrajovými křesťanskými sektami, které se nechtěly spokojit s příliš kompromisní politikou oficiální církve. Ta spočívala podle nich v až přílišném ohledu na hmotný materiální svět vezdejší a tím vedla k nebezpečnému a nepatřičnému rozmělnění

[17] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 16.

náboženské věrouky. Katolická církev se tedy s ohledem na své mocenské postavení musela podle Talmona ve výsledku uchylovat k pragmatičtější politice, což nakonec vedlo k liberálnějším poměrům.

Na rozdíl od svého náboženského předchůdce je ovšem světský mesianismus nebezpečnější. Na následujících řádcích shrnu důvody, které Talmon v obhajobě tohoto přesvědčení předkládá. Náboženský mesianismus většinou existoval pouze jako možnost a byl ukryt pod povrchem. Vždy, když již došlo k jeho vyrašení na povrch, byl velice rychle vykořeněn a pokud se již nějaký výhonek uchytil ve formě sekty, byl vykázán do patřičných mezí. Existoval tedy jako jakýsi bezpečnostní ventil. V drtivé většině případů se také náboženský mesianismus neuchyloval k násilí a zůstával uzavřen za zdmi jednotlivých sekt, kam se mohli uchylovat podobně smýšlející jedinci. Jediným soudcem měl být pouze Bůh. I když si náboženští fanatikové byli svou pravdou jisti, nečinili si nárok na celou společnost. Šlo totiž pouze o individuální spásu. Jejich pravda nakonec po smrti vyjde najevo a že někdo nedojde spásy bude chyba pouze a jenom těch, kteří dostatečně brzy ještě za života neprozřeli.

Světský mesianismus takto „sobecký“ nechtěl být a o své pravdě a přesvědčení měl chtít přesvědčit každého jedince a to tady a teď. Společenský soulad a harmonie budoucích generací byly totiž nemyslitelné bez toho, aniž by tyto hodnoty byly dosaženy již v současnosti. A tyto hodnoty jsou nemyslitelné v současnosti bez toho, aniž by se nezbytným pravidlům a vzorcům chování, jednání a myšlení podřídili všichni a beze zbytku. Talmon uznává, že samotní vykonavatelé totalitní demokracie se ovšem za následníky svých náboženských předchůdců nepovažovali. Podle mne by proti tomu horoucně protestovali, jejich přesvědčení přece nemělo být založeno na víře, ale vědeckém vědění.[*] Podle Talmona jim za příklad sloužila antika a to především ve své mýtické podobě, tvořená ideály svobody, mravnosti a asketické disciplíny.

Talmon Rousseaua od ostatních myslitelů odlišuje. Příčinou je pro něj především jeho osobitý koncept přirozenosti. Ten spočívá v tom, že pokud má být člověk schopný

[*] Hlavním zdrojem byl racionalismus založený na univerzálních, trvalých a neměnných principech přirozenosti a rozumu. V návaznosti na úspěchy materiálních věd mělo dojít k odhalení téměř stejně dokonalých zákonů a principů o člověku, na jejichž základě dojde ke strukturaci spravedlivé a svobodné lidské společnosti. Ta bude fungovat bezrozporně s lidskou přirozeností, odstraní všechny příčiny úpadku člověka a civilizace a umožní dosažení absolutního principu dokonalé existence a svobody. Veškerá bída lidstva tak spočívá pouze v tom, že člověk ještě nenahlédl skutečnou podstatu své existence a její zákony.

společenské existence, musí přirozenost opustit a nahradit ji umělou autonomní strukturou společenské smlouvy, která přirozenost nahrazuje a podobně jako ona mu zjevuje všechny základní morální a společenské principy a hodnoty. To podle něj vede k tomu, že „dochází k přesunu důrazu z poznání na kategorický imperativ.“[18] Zde se Talmon nechává podle mne jednoznačně inspirovat Cassirerovou kantovskou interpretací Rousseaua.[19] Ta je ovšem značně sporná, protože jednoznačně popírá Rousseauův důraz na city jako základ etiky. Společenská smlouva tak má nahradit původní lidskou přirozenost jako zdroj všech pravidel a principů a z člověka dělá občana. Smlouva má být svrchovaným vládcem, který koná v zájmu a blahu všech svých poddaných a který navíc není schopen nikomu z nich způsobit žádnou újmu. Talmon ovšem společenskou smlouvu poněkud hrozivě staví do role člověku nadřazené, když říká, že „člověk nemá jiná měřítka než ta, která stanoví společenská smlouva. Ta je tvůrcem jeho osobnosti a pramenem všech jeho myšlenek.“[20] Stát pak prý plní funkci absolutního východiska vtěleného v univerzálním principu.[21] Rousseau sám na sobě ukázal, že když není zbytí, východiskem přece může být i stáhnutí se do sebe a přírody.

Podstatným rysem osvícenství, který Talmon považuje za důležitý, byl také rozpor mezi důvěrou v rozum a pochybnostmi o člověku. To vedlo ke snaze instrumentálně využít náboženství jako umocňovatele síly a působivosti světských zákonů či jako poslední útočiště zoufalých a soužených. Bylo to důvodem proč Rousseau trval na nezbytnosti náboženství, ale v jeho občanské variantě. Náboženství mělo být využito k roznícení a umocnění společenského ducha soudržnosti a ctnosti.[22]

Optimismus nabízelo také podle Talmona vlivné pojetí sebelásky. Ta měla být dobrá, tvořit základ morálky a jí rozněcovaná žádost po štěstí a radosti byla považována za hlavní hybatelku dějin. Neustále totiž člověka vztahuje k druhým lidem a štěstí jednoho tak podmiňuje štěstím druhých. Štěstí spočívá v podřízení se nutnému řádu věcí, tj. hledání štěstí v souladu s ostatními.[23] Toto je ovšem příliš zjednodušené pojetí sebelásky. V Rousseauově pojetí je sebeláska značně nebezpečnou, vlastně hlavní příčinou zkaženosti a následné zkázy.

[18] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 31.
[19] Cassirer, E., Rousseau, Kant, Goethe.
[20] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 31.
[21] tamtéž, str. 31.
[22] viz. Rousseauovo pojetí občanského náboženství ve Společenské smlouvě.
[23] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 43.

Je sice nezbytnou pro náš vztah ke druhým, ale je náchylná k úpadku v pouhou domýšlivost a vede k válce všech proti všem. Podle Talmona bylo pro osvícence příhodné usměrnit sebelásku do politické oblasti. V politice se sebeláska totiž projevuje jako vůle k moci a pouze v demokracii může být ukojena v drtivé většině lidí.

Nebezpečnost mesianismu vidí Talmon zejména v tom, že slibuje vymýcení všeho zla a neštěstí. Spojuje tak racionalismus s utopismem. To vede k tomu, že politický režim na něm založený se považuje za jediný správný a možný a žádá od lidí naprostou důvěru a podřízení. Vše dělá přece pouze v jejich vlastním zájmu. To zbavuje legitimnosti každou opozici, protože její zájmy musí být nutně zlé a špatné. Rousseau podle Talmona jde až tak daleko, že vládce může po svých podřízených požadovat zřeknutí jejich práv či dokonce života. Vládce má prý rozhodovat o oblastech a míře, v níž se mu lidé podvolí. To vede k zabezpečení svobody, aniž by někdo přišel k újmě.[24] Hlavní osobou se tak stává zákonodárce, který má formovat člověka podle nějaké konečné představy a tak mu v jeho svobodě brání a dělá ho nesvobodným. „Cílem je nikoliv umožnit lidem takovým, jací jsou, aby se co nejsvobodněji a nejplněji realizovali, aby se mohla prosadit jejich neopakovatelnost, ale aby byly vytvořeny správné objektivní podmínky a lidé byli vychováni tak, aby zapadali do struktury mravné společnosti.“[25]

3.2 Totalitní demokracie

Nyní se dostáváme k hlavnímu bodu Talmonovy interpretace Rousseaua. Tu představuje totalitní demokracie, jejíž jediným záměrem má být úplné osvícení každého člověka a dokonalé rozvinutí jeho schopností a dovedností. Právě tento důraz na lidský rozvoj ospravedlňuje pro Talmona u tohoto totalitarismu užití pojmu demokracie. Konečným výsledkem nemá být ale pouze dokonalý vývoj jedince, vedlejším produktem bude automaticky dosažení společenského souladu a harmonie. V základech totalitní demokracie Talmon identifikuje individualismus, atomismus, universalismus a racionalismus. Člověk je v tomto systému považovaný za přirozeně dobrého a dokonalého. Nátlak a násilí má být

[24] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 46.
[25] tamtéž, s. 47.

užíváno pouze jako urychlovač dosažení lidské dokonalosti a společenského souladu a poté se stane naprosto nepotřebným.

Jak je nasnadě, hlavního apoštola totalitní demokracie pro Talmona představuje Rousseau. Svébytnost jeho myšlení vysvětluje jeho problematickým psychologickým založením a duševní rozpolcenosti. Ve svých hlavních dílech má popisovat jen své vlastní pocity a své duševní útrapy vyplývající z nerozhodnosti, nevyspělosti a nedostatečné osobní integrity. Byl jakýmsi kyvadlem pohybujícím se pouze mezi krajními možnostmi osamocení a společenskosti, osvobození lidské přirozenosti či jejího spoutání.[*] Jako řešení měla být „zavedena pevná univerzální struktura cítění a chování, aby bylo možno vytvořit individuum bez rozporů a odstředivých či antisociálních pudů. Cílem bylo vychovat občany, kteří budou chtít jen to, co se srovnává s obecnou vůlí, a tak budou svobodní, místo aby byl každý z nich samostatnou entitou, rozervanou napětím plynoucím z egoismu a tedy zotročenou.“[26] Lhostejnost, příčina veškerého zla a úpadku, měla být vyvrácena asketickou morálkou antické ctnosti a kolektivním prožitkem bratrské sounáležitosti a oddanosti vlasti.

Podívejme se nyní blíže na Talmonovu interpretaci Rousseauových myšlenek. Za základ jeho politického myšlení považuje účelně založený a fungující stát, který má představovat naplnění přirozenosti. V tom Rousseau viděl odstranění věčného konfliktu mezi jednotlivcem a kolektivem, mezi svobodou a podřízením se. Řešení tohoto neřešitelného paradoxu našel v konceptu obecné vůle. Ta má pro Rousseaua být objektivním kritériem, měřícím vše horizontem veřejného zájmu, a poskytovat tak odpovědi na všechny otázky týkající se pospolitého života či vztahu jednotlivce ke společnosti a naopak. K tomuto zdroji čisté pravdy má přístup každý člověk za podmínky, že odhlédne od svých osobních partikulárních zájmů a nechá se vést pouze zájmy pospolitosti. Díky tomu nemá existovat rozpor mezi mým skutečným vlastním zájmem a obecným zájmem. Jen následováním objektivní pravdy a obecného blaha můžu být věrný své skutečné lidské podstatě a dosáhnout svobody. Takováto interpretace bezrozpornosti zájmu jedince a celku by pak samozřejmě

[*] Nevyrovnanost nakonec podle Talmona vede vždy buď k totalitaristickým tendencím nebo osamocené nadřazenosti.

[26] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 49.

vedla k popření identity jednotlivce.[27] Podle Talmona si tedy takový člověk „nemůže stěžovat na nátlak, neboť je ve skutečnosti pouze přinucen poslouchat své vlastní, pravé já. Zůstává tak svobodný, ba dokonce je svobodnější než předtím. Neboť svoboda je triumf ducha nad živelností, nad přirozenými instinkty. Je to přijetí morálních závazků a ovládnutí iracionálních a sobeckých pudů rozumem a smyslem pro povinnost. Přijetí závazků formulovaných ve společenské smlouvě znamená zrození pravé osobnosti člověka a počátek jeho svobody.“[28]

Obecná vůle je sama o sobě ovšem pro Talmona nedostatečná. Musí být podle něho doplněna principy lidovlády a sebevyjádření lidu, jen tak můžeme mluvit o demokracii. Této svaté trojici nesmí stát v cestě žádné překážky, které člověka odvádí od jeho pravé podstaty. Právě to dalo podle Talmona do rukou revolucionářů hlavní zbraň. V ideálním stavu Rousseauovy společnosti nesmí existovat žádné partikulární skupiny či jakákoliv seskupení, které by lidskou vůli rozmělňovaly mezi více nároky. Lidé tak nemají mít žádné dílčí zájmy, pouze jejich vlastní osobní. Jelikož ty jsou shodné se zájmem obecným, tak nepředstavují žádnou hrozbu. Pluralita názorů a zájmů byla považována za zlo a jako překážka veřejnému blahu a velebené harmonii a homogenitě musela být tedy odstraněna. V období revoluce se jedná o značně ostrý, nebezpečný a nesmlouvavý meč.

Tím se dostáváme od ideálů k politice. Ta má na sebe vzít pedagogickou roli a dohlédnout na to, že lidé opustí své úzké egoistické hledisko ve prospěch celku. Talmon cituje zlověstně znějící úryvky Rousseauových děl o zákonodárství, jehož úkolem je zbavit člověka zdrojů jeho vlastního života a dát mu zdroje jiné, které mohou být užity pouze v součinnosti s druhými. Žádný občan tak bez ostatních nemá být ničím. Na základě toho dochází k tomu, že cílem Rousseauova myšlení je úplné rozplynutí jedince v kolektivitě a potlačení jeho individua. Autentické sebevyjádření, uplatnění vlastních schopností či volba a následná realizace vlastního způsobu existence jsou znemožněny. „Cílem je vytvořit nový typ člověka jako čistě politického tvora bez jakýchkoliv soukromých nebo společenských závazků a dílčích zájmů.“[29] Talmon ovšem jako by zde zapomíná na jím definované přívlastky a konečné cíle levicového totalitarismu. Ten je přece individualistický, atomistický a jeho jediným cílem

[27] V následující kapitole, kde se věnuji interpretaci H. Arendt, uvidíme, že pro ni je naopak rozpor mezi zájmy jedince a zájmy celku klíčový pro zrod Rousseauovy společnosti.
[28] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 50.
[29] tamtéž, s. 52.

je člověk. Kolektivní pojetí má naopak být vlastní totalitarismu pravicovému. Zde je možná dobré si připomenout marxistický názor, že takové spojení je pouze instrumentem dosažení naprosté samostatnosti a nezávislosti. Jen skrze kolektivní jednání mohou proletáři porazit buržoazii a naplnit tak smysl lidského života. Ten spočívá v odstranění závislosti na hmotných potřebách. Jen tak mohou být lidé svobodní, překonat odcizení a narovnat svůj vztah k druhým a přírodě.[30]

Podle Talmona musel Rousseau tušit, že skutečným vrcholem této teorie může být pouze beztřídní společnost a bezrozporná jednomyslnost. Nedělitelnost a jednomyslnost vyplývající z nepřevoditelnosti svrchovanosti lidu nemohla skončit jinak než diktaturou. Rousseau si tohoto úskalí byl prý vědom a z důvodu udržitelnosti kladl proto „důraz na to, aby vůdci kladli lidu pouze otázky nejobecnější povahy a aby věděli, jak tyto otázky správně položit. Odpověď musí být tak samozřejmá, aby každá jiná vypadala jako zjevná zrada nebo zvrhlost. Jestliže chceme jednomyslnost, musíme ji vytvořit zastrašováním, volebními triky nebo organizací spontánního vyjádření vůle lidu za pomocí aktivistů, kteří pilně pracují na peticích, veřejných demonstracích a přesvědčivých kampaních veřejného odsuzování.“[31] To, co Talmon dovozuje, je ovšem v naprostém rozporu s Rousseauovými záměry.[*]

Totalitní systém, vyplývající z Rousseauových myšlenek, je tedy dle Talmona opakem obecné představy totalitního systému. Není založen na lhostejnosti a apatii občanů, ale naopak na jejich neustálé aktivitě a přítomnosti. Díky tomu se v lidech neustále rozněcuje plamen sounáležitosti, upevňuje se kolektivní identita jedince a každý dochází svého skutečného naplnění. Republika se tak v každém okamžiku obnovuje, aniž by musela projít žárem katarze. Talmon Rousseaua obviňuje z toho, že nebyl schopen dohlédnout neblahých a hrozivých následků své teorie. Ty spočívají ve zneužití moci těmi, kteří svůj zájem maskují zájmem celku. Jelikož je politika rozkročená nad všemi oblastmi lidské činnosti včetně soukromí, únik je nemožný a tyranie bude totální. Lidé tak jen přijímají okovy své vlastní poroby, která je zvána obecným zájmem. Talmon to také připisuje tomu, že Rousseau nenabídl žádné znaky, podle kterých máme obecnou vůli rozpoznat.

[30] viz. např. Fromm, E., Obraz člověka u Marxe.
[31] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 55.
[*] Pojetí svobody a rovnosti u Rousseaua věnuji druhou část mé práce. Systematicky se tedy vymezím také proti Talmonově interpretaci až tam.

Rousseauova politická teorie byla doplněna a v realitě posléze umocněna požadavky rozsáhlých změn v ekonomické sféře. Můžeme říci, že v revoluci se sociální otázka vždy v určitý čas stává otázkou hlavní, pokud nebyla její příčinou, a nakonec vede k těm nejhrůznějším událostem. Talmon si toho je vědom a Rousseauovu ekonomickou teorii dává do kontextu s myšlenkovou půdou osmnáctého století. Za prazáklad všeho zla byly považovány velké majetkové rozdíly. Rousseau majetkovou rovnost vnímal jako nezbytný předpoklad rovnosti politické a společenské. Velikou neprozíravost také projevil podle Talmona v nepochopení možností průmyslového rozvoje; v této oblasti neviděl nic přínosného a stále se orientoval na zemědělství. Důvodem bylo přesvědčení, že řemesla a obchod odváděli lid od jeho vlastních skutečných zájmů a ctnost nahrazovali lakotou a touhou po majetku. Talmon podává obraz ekonomických úvah následovně: „většina politických spisovatelů osmnáctého století, moralisté na prvním místě, byla vzdálena touze rozšířit hranice lidské osobnosti o nové potřeby, neviděla hodnotu civilizace v odlišnosti a rozmanitosti, naopak odsuzovala průmysl a obchod právě za to, že vyvolává nové pomyslné potřeby a rozněcuje lidské rozmary.“[32]

Když shrneme Talmonovu kritiku Rousseaua, získáme následující obraz. V reálném světě slouží Rousseauovy myšlenky ospravedlnění totalitarismu. Obecné vůli jako účelu dějinného vývoje je totiž nesmyslné se bránit. Ti, kteří tak činí, to mohou dělat pouze z nevědomosti či jiných kognitivních nedostatků či překážek a musí být napraveni. K tomu má sloužit indoktrinace halená za vychovatelskou činnost, která všem vštípí principy potřebné k přijetí obecné vůle. Politického vedení státu se zmocňují ti, kteří sami sebe představují jako obecnou vůli a neochvějní ve svém přesvědčení se na nic neohlíží a drtí vše, co s ni není souladné. Stávají se tak z nich Rousseauovi Zákonodárci, kteří ze své ničím nekalené perspektivy vše vidí jasně a přesně, nejsou zaslepováni svými dílčími vášněmi ani zájmy a jako maják osvětlují cestu národu svými zákony. Mění lidskou povahu, aby člověka učinili mravným.[33] Rousseau tak představuje v Talmonových očích nejčistšího revolučního ducha, který v Rozpravě o původu nerovnosti načrtá obraz zběsilé společnosti a ve Společenské smlouvě člověka navrací jeho velikosti.

[32] Talmon, J. L., O původu totalitní demokracie, s. 68.
[33] tamtéž, s. 58.

4. Sociální otázka jako revoluční problém podle H. Arendt

Kniha H. Arendt On revolution, ze které vycházím při zkoumání její interpretace Rousseaua, se zabývá reflexí dvou revolucí, které na konci 18. století předznamenaly vítězné tažení demokracie jako systému řízení společnosti. V souladu se svým originálním a svébytným myšlením se pokouší jak Americkou tak i Francouzskou revoluci přehodnotit a nabídnout jejich novou a neotřelou interpretaci. Vzdaluje se tak tradičním a všeobecně přijímaným liberálním a levicovým či marxistickým myšlenkovým proudům a jejich interpretaci těchto událostí a nahrazuje je svým vlastním pojetím. Podle jejího názoru nebylo cílem ani jedné z těchto revolucí vytvořit prostor pro individuální svobodu oproštěnou od všech možných zásahů státu či zajistit sociálně spravedlivou společnost a překonat tak chudobu a vyloučení naprosté většiny obyvatel, které jsou tak typické pro feudalismus. Arendt v obou revolucích v souladu se svým republikánským smýšlením spatřila především záblesk autentické snahy lidí vykonávat společně základní politické činnosti a správu věcí veřejných na základě vzájemně vnímaného zájmu či zájmů. Tato snaha měla být naplněna vytvořením či obnovou starověkého jednotného veřejného institucionálního prostoru, který by umožnil rozvoj občanské svobody a participace na politickém rozhodování. Můžeme v tom cítit závan klasického republikanismu aténského střihu. Tento cíl se ovšem ani jedné z analyzovaných revolucí z rozdílných důvodů či příčin nepodařilo naplnit.

Francouzská revoluce ztroskotala především na snaze vyřešit sociální otázku. Vůdci revoluce především svým důrazem na ekonomické blaho občanů vzbudili neopodstatněná, nezodpovědná a nebezpečná očekávání, která nebyli s to naplnit. Výsledkem bylo vzrůstající třídní uvědomění, které vedlo až k nenávisti proti bohatším vrstvám. V situaci vzrůstající nespokojenosti, která příliš rozněcovala vášně obyčejných lidí, jim nezbyla, ve snaze udržet si své pozice, chod revoluce v žádoucím směru a občany na své straně, jiná možnost než vyvolat alespoň zdání snahy řešení sociálních nedostatků. Za tímto účelem se státní instituce v čím dál větší míře stávaly pouhými distributory zboží a zdrojů. Původní republikánský étos revolučního podniku vzal za své a politické svobody byly nakonec plně podřazeny záležitostem a snahám, které měly řešit sociální otázku.

Americká revoluce dopadla v hodnocení H. Arendt o mnoho lépe. Již z předrevolučních let měla americká společnost zkušenost s autentickou politickou činností na

nejnižší úrovni, kdy roztroušené osady neměly jinou možnost než řídit své vlastní záležitosti pomocí obecních rad. Právě systém rad představuje pro Arendt základní institucionální prostor veřejné svobody, který má jedinci poskytnou přímou účast na společném rozhodování založeném na deliberaci. Jen takový systém může jedinci dát autentickou možnost uplatnit svá základní práva názoru, úsudku a přesvědčení, vtáhnout ho přímo do politické činnosti a učinit ho aktivním subjektem rozhodování na rozdíl od tradiční formy zastupitelské demokracie, kdy je kromě účasti ve volbách každý jen objektem rozhodování volených činitelů. Díky této připravenosti nepřinesla revoluce do vnitřních poměrů státu žádné větší převraty. Nová ústava tak vlastně jen formálně posvětila existenci politického společenství, které bylo na vědomí společných zájmů založeno. I přes tento nadějný začátek se ovšem nepodařilo trvalý institucionální prostor nepřetržité účasti občanů na politickém rozhodování, který jediný může dát občanu možnost uplatnit jeho politické schopnosti, ustanovit a politický systém se tak vyvinul do tradiční podoby liberálního režimu, jehož hlavním cílem je ochrana občana před svévolnými zásahy moci. Toto je hlavní důvod, proč také Americká revoluce podle Arendt ve svém výsledku neuspěla.

4.1 Obecná vůle jako nástroj dosažení jednoty

Hannah Arendt se zabývá Rousseauovými myšlenkami a jeho pojmy v kontextu vývoje Francouzské revoluce. Podívejme se na jádro její interpretace. Rousseauovy myšlenky byly všeobecně známy, ale hlavní a určující roli začaly hrát až po nástupu Jakobínů a Robespierra k moci a umožnily jim ospravedlnit jejich politiku a prostředky jejího prosazování. Jakobíni se ujali moci poté, co se Girondistům nepodařilo vyhlásit ústavu a založit republiku. Na rozdíl od nich nebyli tak zaujati hledáním vhodné formy vládního zřízení a důraz a víru kladli především v přirozenou dobrotu lidí. Tento posun dává Arendt jednoznačně do souvislosti se změnou procedury vyhlašování zákonů, které přestaly být vyhlašovány jménem republiky a začaly být vyhlašovány ve jménu lidu. Právě tento vývoj měl poskytnout nezbytné podmínky, aby se na scéně mohl objevit Rousseauův koncept obecné vůle. Ten měl nahradit dosavadní a pro revoluční období nepoužitelný předpoklad zákonné vlády, kterým byl lidový souhlas občanů. Ten je vhodný a použitelný pro již ustavené vlády a k řešení problémů, které je nutno v rámci jejího fungování a působení řešit. Je ovšem naprosto

nevhodný pro situaci vzniku nového státu či vládní formy. Nejdůležitějším důsledkem tohoto posunu byla samotná náhrada souhlasu pojmem vůle. Arendt souhlas spojuje s názorovou pluralitou a rozštěpeností, k jeho dosažení je nutná diskuze, racionální uvažování a zvažování všech možností nejlépe všemi jedinci, kterých se výsledný souhlas bude týkat. Naopak vůle je závislá na jednomyslnosti a nedělitelnosti. Jednota politického tělesa tak již díky tomuto posunu neměla spočívat na společném reálném institucionálním základě, ale na abstraktním konceptu vůle lidu.

Obecná vůle podle Arendt vtěluje celý národ do jednoho aktéra, který je schopen měnit směr, aniž by tím ztrácel svoji identitu. To podle ní ovšem ničí stabilitu celého státu. Důkaz nachází ve známém Rousseauově tvrzení, že je absurdní, aby si vůle dávala pro budoucnost okovy[34]. Výsledkem tak může být pouze vrtkavost a nespolehlivost revolučních vlád a lehkost odvolání se k národnímu zájmu.[35] Z historické perspektivy Arendt nicméně uznává důležitost a pozoruhodnost nahrazení absolutistického postulátu jedné vůle osvíceného panovníka, kterého revoluce smetla. Vůle jednoho jedince, která reprezentovala zájmy celého národa jako celku, byla nahrazena obecnou vůlí množství, která reprezentovala zájmy celého národa jako jedince. Ve skutečnosti v tom ovšem vidím nahrazení jednoho paradoxu druhým.

Rousseau vychází při své konstrukci obecné vůle z obvyklé zkušenosti, že soulad dvou zájmů vzniká z nutnosti čelit zájmu třetímu, který je s oběma v rozporu. Arendt z toho vyvozuje, že nezbytným předpokladem takové myšlenkové konstrukce a z ní vyplývající národní jednoty je nezbytná existence společného národního nepřítele či hrozby. Než Rousseau přišel se svým konceptem obecné vůle, mohla být tato hrozba jako předpoklad národní jednoty užívána jen v kontextu zahraničních vztahů, kdy potencionální nebezpečí či alespoň nepřátelství od sousedních států vyžadovalo nevyhnutelnou jednotnost všech členů společenství. Rousseau tuto nesnáz dle Arendt vyřešil tak, že objevil skrytého nepřítele uvnitř každého politického společenství. Základem tohoto nebezpečí je osobní zájem či vůle každého jedince. Tyto partikulární zájmy se stávají společným nepřítelem a tudíž sjednocujícím principem národa v okamžiku, když jsou dány dohromady, a shoda všech zájmů je tedy založena na protikladu ke každému zájmu zvláštnímu.

[34] SPOLS, s. 35.
[35] Arendt, H., On revolution, s. 77.

Pro Rousseaua jsou rozdílné zájmy základem politické činnosti a politiky obecně. Kdyby nebylo rozličných zájmů, sotva by se pociťoval zájem společný, který by se nikdy nesetkával s překážkami; vše by šlo samo sebou a politika by přestala být uměním.[36] Arendt z Rousseauova směšování vůle a zájmu dovozuje, že ji vykládá jako automatickou artikulaci zájmu.[37] Jednota národa je tedy podle ní u Rousseaua založena na nezbytné existenci nepřítele či protivníka uvnitř každého občana, protože jen ta dává vzniknout obecné vůli. Každý jedinec tak žije v neustálém rozporu se sebou samým, protože se musí vědomě a uvědoměle vzepřít svým vlastním zájmům a podrobit je obecné vůli. Právě tato vlastní vzpoura proti sobě samému utváří skutečného a pravého občana. Podle Arendt právě tato Rousseauova myšlenková konstrukce udělala z nesobeckosti ctnost a ovlivnila nejskrytější přesvědčení revolucionářů, kteří hodnotu každé politické koncepce či strategie posuzují podle toho, do jaké míry odporuje všem partikulárním zájmům, a hodnotu každého člověka posuzují dle toho, do jaké míry jedná proti svým vlastním zájmům.[38]

Arendt viděla v průběhu Francouzské revoluce ještě nesmazatelný a jednoznačný vliv jednoho důležitého Rousseauova pojmu a to soucitu. Rousseau soucit považuje vedle sebezáchovy za jediný přirozený cit člověka. Díky němu jsme vnímaví k utrpení ostatních a soucit tak tvoří podstatu autentických intersubjektivních vztahů. Rousseau dle Arendt schopnost soucitu založil na pozorování „vnitřního lidského rozporu mezi rozumem a vášněmi na jedné straně a vnitřním myšlenkovým dialogem, který se odehrává uvnitř každého jedince na straně druhé“[39]. Jelikož ztotožnil rozumovou složku osobnosti s myšlením, dospěl k závěru, že rozum zastiňuje složku citovou a činí nás tak méně vnímavým a citlivým. Přílišné užívání rozumu nás tak má činit příliš sobeckými, praktickými a pragmatickými, odvádět nás od pozornosti k osudu a utrpení druhých a ve svém důsledku v nás tedy umlčuje původní hlas přírody. Rousseau tedy v očích Arendt odvrhl rozum a na jeho místo usadil duši, která je ovšem rozervána na dvě části a plodí jednak silné utrpení, jednak prudkou vášnivost. Právě ovšem tato schopnost silného utrpení má hrát důležitou společenskou roli, protože je v její

[36] SPOLS, s. 38.
[37] Arendt, H., On revolution, s. 78.
[38] tamtéž, s. 79.
[39] tamtéž, s. 80.

moci zkrotit jak neřestné a zvrhlé sobectví, které je ve společnosti přítomné, tak vyvážit přílišnou osamělost ducha.

Arendt právě v tomto důrazu na soucit s druhými vidí hlavní důvod, proč si revolucionáři Rousseaua tak oblíbili. Revoluce je totiž vždy společenským pohybem, který má za cíl ukončit utlačování a utrpení nejnižších vrstev, zajistit jim politickou rovnost a povznést je tak do pozice rovnoprávných občanů s neomezeným přístupem do sféry politična. Pouze utrpení a jeho odraz v druhých, soucit, mohou tak navrátit zpět časem a společenským vývojem téměř vyhaslé přirozené pouto mezi lidmi a nastolit mezi nimi opětovný smír. Hlavní poznání, které z této interpretace plyne, nacházím v tom, že Rousseau tedy povznáší cit ve formě vášní, které nás činí schopnými trpět, a soucitu, díky kterému získáváme schopnost sdílet utrpení s druhými, na hlavní hodnoty bez nichž není existence zdravé společnosti možná. Pokud se tyto city vytratí, vládu totiž přebírají neřesti a morální zkáza.

5. Liberální demokracie podle Macphersona

Macpherson se ve své knize Život a doba liberální demokracie zamýšlí nad vývojem teoretických východisek, které tvořily v posledních dvou stoletích základ politických demokratických režimů v euroatlantickém prostoru. Liberální teorie, jako všechno co se týče člověka, prochází neustálou přeměnou a zdokonalováním. To vychází zejména z dosavadních zkušeností a panujících morálních a společenských představ o člověku a společnosti. Macpherson se nám tyto proměny liberální teorie a její vliv na praktickou politiku snaží ukázat. Východiskem se pro něj stalo nepřekonatelné trvalé napětí uvnitř této teorie, které jí dává značnou dynamičnost a proměnlivost. Toto napětí spočívá v kombinaci dvou základních principů, na kterých je založena. Prvním je realistické zhodnocení potřeb a možností člověka a druhým etická ospravedlňující teorie, která zajišťuje souhlas a podporu. Realistická komponenta je založena na tržní kapitalistické ekonomice, etická na ideálu svobodného a rovnoprávného rozvoje schopností každého jedince.

Tyto dva principy nelze bezrozporně smířit, protože nároky jednoho vždy působí proti nárokům druhého. Jedinou možností, která tedy zbývá, je jejich nesnadné vyvažování. Výsledkem takového vyvažování není ovšem objektivní rovnost obou principů, ale jejich subjektivní rovnost, která vyplývá z rozdílných koncepcí lidské přirozenosti, smyslu lidského bytí či jiných myšlenkových konstruktů různých teoretiků. Jiné výsledky tedy můžeme dostat i v rámci jedné teoretické doktríny. Za příklad nám může sloužit srovnání dvou generací utilitaristů, který bude později rozebrán detailněji v kapitole o rozvojové demokracii. James Mill věřil v ekonomický model společnosti a jeho syn John Stuart Mill dával přednost všeobecnému vývoji člověka a jeho seberealizaci.[40]

Macpherson na základě historického přesouvání důrazu z jednoho principu na druhý uspořádal liberální demokracii do úhledné chronologické řady. Její počátek vsazuje na začátek devatenáctého století, tedy do doby, kdy si podle něj lidé poprvé uvědomili třídní rozdělení společnosti. Až toto rozpoznání základní společenské struktury podle něj umožnilo správné fungování politických institucí. Všechny předprůmyslové teorie demokracie považuje za předchůdce liberální demokracie, které ji každá do určité míry a v určitém smyslu ovlivnila.

[40] O rozdílu mezi oběma Milly např. Ryan, A., Two concepts of politics and democracy: James and John Stuart Mill.

Oproti těmto dřívějším teoriím se liberální teorie odlišuje také tím, že etický ideál rozvoje lidských schopností není hlavním, většinou je podřízen kapitalistickému ideálu. To pro Macphersona ovšem nepředstavuje pravidlo ani žádoucí a nezbytný stav. Naopak dochází k tomu, že přežití liberální demokracie závisí na obrácení tohoto poměru a trvalé nadvládě etického principu. Důvodem pro něj je to, že kapitalismus se již stal tomuto principu příliš úzkým, dusí jej a znemožňuje jeho naplnění.

Důležitou, ne-li hlavní roli, přisuzuje Macpherson třídnímu rozdělení a majetkové distribuci. Liberální demokracie byla pro takto rozdělenou společnost vhodná, protože svým ideálem jeden hlas pro každého neměla představovat nebezpečí pro majetkové uspořádání. Za názorný případ předchůdce liberální demokracie slouží Macphersonovi Rousseauova ekonomická teorie, která je nezbytná pro dosažení jeho klíčového ideálu obecné vůle. Pro Rousseaua hlavním problémem byly velké majetkové rozdíly, které vedly k nadřazování individuálního zájmu nad zájmy ostatních i celku a tedy k partikularismu, hrabivosti a sobectví. Hlavní slovo v lidských činech přisuzoval zhoubným vášním, které podlamují lidskou svobodu.[*] Výsledkem je vykořisťování a zotročení, jehož oběti jsou všichni včetně boháčů. To znemožňuje nepokřivené nahlédnutí obecné vůle. Ideálem tedy byl dostatečný majetek všech, díky kterému by všichni byli na sobě navzájem nezávislí a byli by s to se sami uživit. V Politické ekonomii Rousseau právo na soukromý majetek dokonce nadřazuje svobodě a to z toho důvodu, že pro něj představuje základní kámen společnosti. Lidé si totiž majetku váží více než svého života a právě obava z jeho ztráty z důvodu nedodržení zákonů zakládá zákonnost. Majetek musí být tedy omezován a musí existovat relativní rovnost. Ve Společenské smlouvě Rousseau právo na majetek omezuje dvěma způsoby. Podle prvního může jedinec vlastnit jen tolik, kolik potřebuje na svoji záchovu, a podle druhého majetek vzniká až poté, co půdu smísí se svoji prací.

Velice zajímavá je Macphersonova interpretace úryvku ze Společenské smlouvy, v němž Rousseau mluví o tom, že nikdo nesmí mít takový majetek, aby si mohl koupit

[*] Veliké rozdíly majetku navíc znemožňují obecnou vůli, protože v jedinci vzbuzují také třídní povědomí. Díky tomu vznikají různé skupiny s vlastní obecnou vůlí, která je ovšem navenek pouze vůlí soukromou. Podle Macphersona je tedy pro bezproblémové fungování obecné vůle nezbytná jednotřídní společnost. Úkolem státu je poté zabránit vzniku velkých sociálních rozdílů.

druhého a na druhou stranu ani tak málo, aby se musel prodávat.[41] Dochází tak k tomu, že Rousseau odmítá nejen otroctví, ale také námezdní práci.

5.1 Rozvojová demokracie

Rozvojová demokracie zastává v Macphersonově chronologii druhý model liberální demokracie. V polovině devatenáctého století nahradil první model, ochrannou demokracii, a na výsluní se udržel celé jedno století. Nejprve se krátce zastavme u ochranné demokracie. Macpherson ji spojuje s dvěma největšími proponenty klasického utilitarismu Jeremy Benthamem a Jamesem Millem. Klasický utilitarismus se na pomezí osmnáctého a devatenáctého století stal morální a politickou výspou liberalismu.[42] Byl typickým výhonkem osvícenství, které věřilo v odhalení společenských zákonů ne nepodobných zákonům fyzikálním. Tak jako ty bezrozporně řídí přírodu a vesmír, tak zákony společenské měly na základě rozumového nahlédnutí lidské přirozenosti řídit společnost. Pro Benthama, zakladatele moderního utilitarismu, se takovými přírodními zákony řídícími člověka staly snaha o dosažení požitku a odvrácení bolesti. Člověk byl proti těmto dvěma „pánům“ úplně bezbranný, čím více se snažil z jejich panství osvobodit, tím více do něj akorát zabředal.[43] Na tomto základě chtěl posléze vystavit celou společenskou nadstavbu, jejíž hlavní zásadou byla užitečnost. „Tento zákon lidské přirozenosti nazývá principem užitečnosti a slouží mu jako kritérium racionality a správnosti lidského jednání.“[44]

S takovýmto pohledem na svět utilitaristé samozřejmě vnímali tehdejší svět jako nespravedlivý a špatný. Byl ovládán především neúměrně bohatou feudální aristokracií, která zakládala své panství na starých tradicích a na změnu nefunkčního systému neměla ani pomyšlení. Na druhé straně existovala početná a neustále se rozrůstající třída chudáků, kteří žili v nelidských podmínkách. Utilitaristé jakožto liberálové byli přirozeně zastánci volného trhu a kapitalismu. Ty pro ně představovaly ty nejlepší podmínky umožňující dosažení rychlého ekonomického růstu a následně blahobytu celé společnosti. Jelikož shledali nemožné

[41] SPOLS, s. 62.
[42] viz. např. Znoj, M., Utilitarismus: Jeremy Bentham a John Stuart Mill.
[43] více tamtéž.
[44] tamtéž.

dosáhnout absolutní rovnosti[*], jež by spočívala v rozsáhlé redistribuci bohatství směrem k chudým, soustředili se na dosažení praktické rovnosti, která by neohrozila podnikatelský elán a tedy ani štěstí.[45] Podle Macphersona toto přesvědčení osvícenské utilitaristy vedlo na poli politiky k jediném hlavnímu principu a to, aby vláda nemohla utiskovat své občany. To mělo zajistit všeobecné volební právo, díky kterému by se každý proti zásahům vlády mohl bránit tím, že by se podílel na rozhodnutí, zda dosavadní vládu odvolat či ji potvrdit na další období.

V polovině devatenáctého století se toto pojetí demokracie zdálo neudržitelné. Podle Macphersona bylo prvním důvodem rostoucí vnímání dělnické třídy jako hrozby soukromému vlastnictví. Druhým důvodem byla otřesná bída a ostudné životní podmínky dělníků a jejich rodin, které pro vnímavější liberály byly neudržitelné a morálně i ekonomicky již stály za hranicí ospravedlnitelnosti. Je ovšem otázkou, proč druhý důvod nemohl být příčinou prvního. Vždyť dělnická třída by v případě slušných životních podmínek nemusela představovat soukromému vlastnictví žádnou hrozbu.

Macpherson přechod ke druhému modelu liberální demokracie – rozvojové - spojuje s osobou Johna S. Milla, který byl synem Jamese Milla. Ten byl sice vychován i vzdělán přísně utilitaristicky a to pod dohledem těch nejpovolanějších, svého otce a Benthama, ale to nemělo vliv na to, aby neregistroval jiné důležité myšlenkové proudy a nedal se jimi ovlivnit. „Všeobecně se říká, že Millova reformulace utilitarismu spočívá ve spojení osvícenského racionalismu s romantismem. Mill vskutku z romantismu, ale i dalších zdrojů, jako byl socialismus, přejal řadu konceptů a témat, která dokázal pozoruhodným způsobem zapojit do utilitaristických úvah.“[46] To u něj vedlo k tomu, že bezpodmínečně nesouhlasil s ekonomickým liberalismem. Macpherson uvádí silný vliv, který na něj měl růst třídního uvědomění dělnické třídy, které se projevovalo větší gramotností, sdružováním, svépomocí a šířením novin nabyl přesvědčení, že musí dojít k jejímu zrovnoprávnění. K tomu mělo dojít především prostřednictvím vzdělání a rozvojem schopnosti racionálního myšlení, díky kterým

[*] zpočátku by sice došlo díky redistribuci k vzrůstu štěstí (rapidně by vzrostlo štěstí chudáků, které by více než vyrovnalo propad štěstí u boháčů), ale výsledkem by byla nespokojenost schopným a podnikavých. Ti by již neviděli valný smysl ve svém podnikání, o jehož ovoce by byli obíráni, a zanechali by ho. To by vedlo tedy ke zničení štěstí a později i samotné existence.

[45] viz. Znoj, M., Utilitarismus: Jeremy Bentham a John Stuart Mill.

[46] tamtéž.

by si dělníci uvědomili a přijali zákony politické ekonomie. Podle Macphersona tak odmítl Benthamův názor, že dělníci jsou k bídě a nedostatku odsouzeni.

Tento vývoje vedl k přeformulování utilitarismu. Mladší Mill odvrhnul dosavadní vůdčí zásadu, která spočívala ve snaze dosáhnout požitku a vyhnout se bolesti, a větší důraz kladl na vnitřní rozvoj každého jedince. Ten byl pro něj podmínkou rozvoje celé společnosti. „Mill dospěl k přesvědčení, že realizace vlastních zájmů jedince musí být spojena s rozvojem jeho vnitřních schopností, že člověk nedojde svého štěstí bez rozvoje vnitřní kultury.“[47] To vedlo podle Macphersona k doplnění liberální demokracie o druhý princip, kterým se stal morální ideál humanity a lidského pokroku. K negativnímu atributu demokracie byl tedy připojen atribut pozitivní. Demokratický systém byl shledán nejvhodnějším ze všech politických systémů k celospektrálnímu zdokonalení člověka a společnosti a demokratická společnost byla chápána jako výsledek i prostředek zdokonalení.[48] Ideál lidského pokroku byl chápán jako naplnění dějin a jako takový se stal nadřazený ideálu soukromého vlastnictví. Lidská přirozenost tedy spočívala ve zdokonalitelnosti schopností a dovedností a úkolem člověka byl jejich harmonický rozvoj a úkolem společnosti umožnění tohoto rozvoje.

Benthemovskou společnost protikladných zájmů egoistických hledačů požitku tak v Macphersonových očích měla nahradit pospolitost jedinců rozvíjejících své schopnosti. Demokracie podle něj měla každému umožnit podíl na politice a vládě a každého tak vést k zájmu o veřejné věci, větší informovanosti a diskuzím s druhými. Měla tak hrát roli hlavního vzdělavatele a vychovatele. Podíl na politické moci měl vést k zájmu o veřejné záležitosti, který by u každého podnítil snahu o porozumění společenským problémům a jejích možným řešením. Lidé by tak získávali větší rozhled a přehled, reflektovali by názory druhých a výsledkem by byla větší tolerance a vnímavost. Vědomí společenské podstaty lidského života by vedlo k odklonu od čistě materialisticky egoistického jednání k takovému, které by více zohledňovalo celek a jeho zájem. Účast na politice, osobní rozvoj a demokracie se měly vzájemně posilovat a být den ode dne pevnější. Negativní svoboda spočívající v nepřítomnosti vnějších překážek, kterou hlásala ochranná demokracie, tak byla doplněna pozitivní svobodou spočívající v právu na osobní vývoj, tzn. rozvoj schopností každého jedince.

[47] Znoj, M., Utilitarismus: Jeremy Bentham a John Stuart Mill.
[48] Macpherson, C. B., The life and times of liberal democracy, s. 47.

I přes tyto změny stál J. S. Mill v ekonomické oblasti stále pevně na liberální půdě a nikdy ji neopustil. Jako příklad Macpherson uvádí, že za příčinu nespravedlivého rozdělení majetku Mill nepovažoval kapitalistickou ekonomiku ani soukromé vlastnictví, ale dějinný vývoj s jeho násilím a dobýváním. Nebyl tak podle něj schopen dohlédnout, že kapitalistický systém původní nespravedlivou distribuci reprodukuje a zvětšuje.

Macpherson uvádí jeden velice známý důsledek Millova rozvojového ideálu, který by nejméně na počátku vedl k ústupu demokracie. J. S. Mill byl ve svém myšlení velice pečlivý a důsledný. Proto viděl, že za soudobých podmínek by původní liberální zásada jednoho hlasu pro každého voliče vedla k nadvládě dělnické třídy. Ta by díky tomu mohla utlačovat jiné třídy, které by byly menšinami. Ve výsledku by tak došlo k tyranii většiny a nemohlo by tedy dojít k požadovanému rozvoji lidských schopností. Řešení, ve kterém nezapřel určitý elitismus a příslušnost do vyšších kruhů, viděl v nerovnosti hlasů, díky které by byly síly mezi třídami více méně vyrovnané.[49] To by zůstalo v platnosti do té doby, než by díky politické činnosti nejnižších vrstev došlo k rozvoji jejich schopností a následně odvržení úzkého třídního stanoviska. Lidé by tak již nebyli primárně příslušníci tříd, ale rovní občané, příslušníci jedné společnosti. Mill byl podle mého názoru trochu naivní ve svém přesvědčení, že takové uspořádání by vedlo k lepší společnosti. Bohaté vrstvy přece měly politickou moc, vzdělání i potřebné intelektuální schopnosti (měly dokonce kulturní hegemonii) a nedá se říci, že by to vedlo k lepší společnosti ve smyslu rozvíjení lidských schopností, hlavně co se týče nejnižších vrstev.

Nicméně hlavní problém Macpherson vidí v tom, že Mill se nedokázal oprostit od kapitalistických ekonomických východisek, které člověka chápaly jako egoistického hráče s vlastními, od ostatních odlišnými, zájmy. Od takových jedinců je potom totiž velice těžké očekávat, že v jiné oblasti se podřídí zásadě rozvoje lidských schopností. Tato nedůslednost se nakonec podle něj projevila ve dvou podstatných protikladech. První se nacházel mezi obecným volebním právem a největším štěstím společnosti (nerovné volební právo) a druhý mezi kapitalistickým řízením ekonomiky a ideálem rovnosti lidského rozvoje. Základní problém tohoto modelu, napětí mezi nároky jedince na harmonický vývoj a majetkovou a mocenskou nerovností plynoucí z třídního rozdělení společnosti, zůstal tedy z Macphersonova

[49] Politická váha hlasu jednotlivce se měla odvíjet od jeho vzdělání a předpokládaných duševních schopností.

pohledu fakticky nevyřešen. Mill prostě podle něj nebyl schopen a je otázkou, zda-li to máme brát jako jeho selhání, přestoupit hranice své vlastní třídní příslušnosti a jeho kolektivního vědomí. Nesporným pokrokem a jeho zásluhou určitě bylo to, že upozornil na neudržitelnost soudobých společenských poměrů a jejich řešení navázal na ideál zdokonalení lidských schopností, vzdělanosti a humanismu.

6. Nutnost obrození politiky podle Barbera

Barber svoji silnou demokracii koncipoval na pomezí osmdesátých let dvacátého století, v době, kdy v USA a Velké Británii udával tón neoliberalismus[*]. Ten za hlavní hodnotu považoval osobní svobodu každého člověka, která má dojít svého naplnění na trhu, kde každý podle svého nejlepšího vědomí a informovanosti směňuje statky s druhými a naplňuje tak svůj vlastní zájem. Trh byl považován za jedinou instituci schopnou rozřešit konflikt zájmů mezi jednotlivými lidmi a to ještě navíc k prospěchu i toho nejubožejšího. Vše, co bylo s tímto pojetím svobody v rozporu či jejímu naplnění stálo v cestě, muselo být odstraněno či alespoň omezeno. Za hlavního nepřítele byl považován stát, který obírá v podobě různých daní a poplatků každého jedince o plody jeho práce a narušuje jeho svobodu. Stát je ovšem na druhé straně také nezbytnou institucí, která v moderní společnosti osobní svobodu každého brání proti zásahům druhých lidí. Tato rozporuplnost vedla ke snaze zbavit stát jeho tradičních rolí v kulturní či sociální oblasti a soustředit jeho síly pouze na oblast vojenskou, policejní a soudní. Podle známého příměru měl být stát pouze nočním hlídačem, který zajišťuje bezpečnost a vymáhá zákonnost. Vše ostatní mělo být ponecháno na soukromé sféře a tržním mechanismu.

Takto kladený důraz na hrubý individualismus a ekonomistní teorii společnosti nadřazoval ekonomiku politice a vzdaloval běžného člověka od veřejných věcí. Občan se měl věnovat pouze svým soukromým záležitostem a snažit se o uspokojení svých osobních zájmů. Výsledkem bylo odcizení, apatie, lhostejnost a narušení dosavadních společenských svazků a vazeb. Stát rychle privatizoval vše,co nebylo v souladu s teorií neoliberalismu, do soukromých rukou. Politika byla chápána pouze jako instrumentální činnost zajišťující prostřednictvím zásady reprezentace ta nejdůležitější veřejná rozhodnutí a díky tomu ponechávající co nejvíce svobody každému jedinci. Ze sňatku liberalismu a demokracie tak byla demokracie potichu vykázána.

Pro Barbera byl tento vývoj naprosto nepřijatelný a to z toho důvodu, že liberalismus a demokracie jsou pro něj dvě tváře jedné mince, které nemohou existovat jedna bez druhé. Důvodem je dialektický vztah mezi nimi, který je vzájemně podvazuje a tudíž oslabení jedné

[*] Neoliberalismus vychází zejména z Hayekovy liberální teorie. Mezi jeho nejvlivnější a nejznámější proponenty patřil zejména ekonom M. Friedman. Hlavním principem byla víra v co nejmenší stát, který by tak co nejméně narušoval spontánní fungování lidských vztahů a zejména trhu.

se za určitý čas projeví v oslabení druhé. Takový vývoj vede k vnitřnímu rozrušení společnosti a jejímu zániku. Aby k tomu nedošlo, je nutné podle něj demokracii neustále zalévat a pěstovat lidskou aktivitou a zájmem. Jen tak mohou vzniknout občané, kteří jsou socializováni výchovou, vzděláním a účastí na politice. Existence svobodné společnosti a demokratického liberálního státu bez existence občanů je podle něj naprostý klam. Liberalismus musí být proto vždy doplněn demokratickými zásadami a procedurami. Demokracie potřebuje rovnováhu a neustálé vyrovnávání mezi protiklady jako je individualismus a kolektivismus, svoboda a rovnost, právo a povinnost. V opačném případě dochází k úplné převaze liberální komponenty a zkáze politických společností.

Svůj úkol Barber vidí následovně. Je nutno znovu vzkřísit participaci na politice a veřejných záležitostech. Je nutno oživit opět smysl občanství, dát lidem přímou účast alespoň v některých záležitostech. Jen tak si budou vědomi přímé odpovědnosti, kterou jako občané mají. Demokracie pro něj představuje záštitu všech liberálních práv a svobod, ne naopak. Lidé si nesmí nalhávat, že práva jsou přirozená, ta jsou jen výhonkem společnosti a politiky. Rovnost vidí jako pozitivní pravidlo vyplývající ze společensky schváleného politického uspořádání.

Barber hlavní roli ve státě proto přisuzuje politice, která musí vždy převládat nad ekonomikou. Předpokladem pro něj je usazení demokracie pevně v politické a občanské oblasti. To posléze zaručuje rovnost a spravedlnost i v případě existence takových ekonomických systémů, které produkují nerovnost.

6.1 Nedostatečnost liberalismu

V této podkapitole načrtnu Barberovo pojetí liberální demokracie. Poté co poznáme jeho kritické výtky na adresu liberalismu, bude mnohem snazší porozumět jeho konceptu silné demokracie. Liberální demokracie představuje podle něj slabou demokracii, která vychází z liberálního chápání přirozenosti, která vše podřizuje jednotlivci, jeho zájmům a jeho cílům. To vede k nedostatečné ochraně jakýchkoli společných či kolektivních zájmů, principů, institucí, statků a procesů. V posledku je výsledkem podkopání zájmů jednotlivce, protože ty jsou produktem demokratického uspořádání.

Barber liberální demokracii vidí jako kombinaci tří komponent či rysů, anarchistického, realistického a minimalistického. První má zaručovat posvátnost individuálních práv, druhá obhajovat potřebu suveréna jako garanta individuálních práv a třetí hlásat potřebu omezení práv tohoto suveréna. Základem politiky je poté regulace konfliktu, který je základem lidských vztahů. Každá komponenta se ke konfliktu ovšem staví jinak (jedna ho odmítá, druhá ho potlačuje a třetí ho toleruje) a to vytváří napětí uvnitř systému.

Cílem politiky anarchismu má být jedinec a jeho autonomie. Z toho důvodu musí být moc zadržována, aby neomezovala svobodu a soukromé zájmy. Participace je nežádoucí, protože na úkor jednotlivce posiluje moc společenství, rozšiřuje pole její působnosti a obdařuje ji morální silou. V pozadí Barber vidí strach z masového zapojení lidí do politiky. Ta je považována pouze za instrument ochrany naší osoby, svobody a majetku. Tato komponenta podle Barbera činí z liberální demokracie rozporuplnou a rozpolcenou teorii i praxi. Dvě zbývající komponenty slouží pouze jako její nedostatečná náprava.

Realismus se zaobírá fenoménem moci jako nezbytným doplňkem svobody jedince. I přes všechno, co anarchisté o člověku říkají, není možné společnost ponechat bez zákonů a donucení. K tomu dochází pouze za účelem uchování individuální svobody a uskutečnění individuálních zájmů a každému jedinci to velí jeho osvícený sebezájem. Druhým totiž nelze věřit, ale strachem z trestu mohou být donuceni k uznání vašich práv. Problém ovšem nastává s dávkováním moci a s rovnováhou mezi ní a svobodou. Ty jsou totiž ve věčném protikladu a napětí. Svoboda bez moci není možná, ale s ní je pořád ohrožená. Moc je prostě nezbytným zlem.

Řešení tohoto napětí má představovat minimalismus. Jeho úkolem je držet moc na uzdě a dopřát tak svobodě co možná nejméně rušené pole působnosti. Konflikt je přirozený, nelze jej tedy potlačit, musí být pouze usměrněn. Moc musí být omezována, dělena a vyvažována. Musí existovat práva, která jsou absolutní, a oblasti, do kterých nemá moc přístup. Je nezbytné tedy uznávat pluralismus a heterogenitu nejen názorů, ale také životních stylů. Předpokladem nekonfliktního společenského bytí je pak především tolerance a zdrženlivost. Cílem je ovšem podle Barbera pouze a za všech okolností negativní svoboda. Vše ostatní je pouze chápáno jako prostředek a nástroj dosažení osvíceného sebezájmu.

Nevěrohodnost liberální demokracie Barber nalézá v její neřešitelnosti a nedůslednosti. To je založeno již v jejích samotných základech. Řešení každého problému vytváří pouze problém nový, který je ovšem ještě méně poddajný. „Svoboda není možná bez politické moci, ale politická moc svobodu potlačuje (extirpate).“[50] Jelikož neexistuje a ani nemůže existovat dokonalé řešení, výsledkem je rozporuplnost. Člověk je totiž mnohem složitější bytost než chtějí liberálové přiznat a jejich teorie pouze redukují člověka na určitý teoretický model. Liberální teorie není samozřejmě jednotná, naopak je velice rozvětvená. Podle Barbera, ale vždy zůstává v zajetí vztahu mezi svými třemi základními komponentami a jednotlivý teoretici se liší pouze důrazem ne jednu z nich a východisky svých teorií, které spočívají v metafyzických spekulacích. Z toho důvodu jsou ve značném rozporu se skutečností a jsou vždy založeny na tekoucím písku rádoby apriorních, ale v posledku nedokazatelných principů.[*] Když použiji nadsázku, jedná se tak pouze v posledku vždy o víru každého autora, která je založena na jeho osobnosti, výchově, vzdělání a zkušenostech a vyvěrá z temných hlubin lidského nitra. Každá teorie by se tak blížila náboženství a jediný rozdíl by spočíval v jazykových a spekulativních schopnostech autora svoji teorii co nejpůsobivěji a nejsugestivněji zpracovat. V současnosti je podle Barbera tristní, že člověk využívá svých schopností jen k naplnění svých nejnižších materiálních potřeb a ne k přeměně své a světa. Každého vidí jen jako nástroj k dosažení svých zájmů, což vede k rozkladu všech pout mezi lidmi. Liberální demokracie tak upozaďuje lidskost, která spočívá v hledání ideálů a snaze je naplnit.

Tyto všechny nedostatky liberalismu vedou k jeho pro politiku nejdůležitějšímu důsledku. Tím je podle Barbera to, že postrádá teorii občanství. „Občanství … je jedinou legitimní formou společného života, která izoluje člověka od zvířete v něm tím, že ho pouty občanských vztahů spoutá s každým individuem.“[51] To je způsobeno v jeho očích tím, že liberalismus nikdy v pracích svých teoretiků nechce sejít ze své slonovinové věže do skutečného světa. Ten je pro ni příliš zkažený a složitý. Pokud by k tomu navíc došlo, vedlo by to k obžalobě liberalismu pro jeho naprostou nedostatečnost a naivnosti. Z toho důvodu se

[50] Barber, B. R., Strong democracy, s. 21.

[*] Z moderních autorů Barber uvádí např. Rawlse a jeho Original position. Většinou se ovšem jedná o pojetí přirozeného stavu, který představuje pro mnoho autorů východisko – např. Hobbes či Locke.

[51] Barber, B. R., Strong democracy, s. 104.

nevěnuje tomu, co člověka dělá člověkem, to je jeho dennímu potácení se v lidském světě. Nikdy proto nemůže vyřešit dilema mezi svobodou a mocí, které ji trápí.

6.2 Silná demokracie

Jaké je tedy Barberovo řešení soudobého neutěšeného stavu společnosti, který spočívá v kolonizaci veřejného prostoru soukromými zájmy, korupci a klientelismu politiků a následnému odtažení znechucených a unavených občanů do svého soukromí se všemi průvodními jevy jako je apatie, lhostejnost a nezájem o vše, co přesahuje úzké osobní zájmy? Může vůbec nějaké řešení existovat, když liberální teoretikové naočkovali všechny jedem svého pojetí svobody, které spočívá pouze v individualismu a atomismu a toto vyhlásili za jediné možné, udržitelné a správné. V uzavření před okolním světem ve svých kancelářích ze slonoviny sní sen abstraktního jedince, který je vyvázán ze všech svých společenských rolí a jeho svoboda spočívá v úplné absenci vnějších překážek jeho jednání. Díky svému napojení na převládající ekonomický výrobní systém, kapitalismus, se z tohoto pojetí svobody stala modla, která již nemůže být předmětem legitimního soupeření rozdílných myšlenkových směrů. Jiná pojetí jsou totiž většinou ne silou argumentu, ale silou autority založené na vstřícnosti k existujícímu ekonomickému pořádku, považovány za cesty k tyranii a nesvobodě.

Barberovým řešením je jeho koncept silné demokracie. Ta má být moderní podobou participační demokracie a alternativou slabé liberální demokracie. Jeho snahou je udělat realistickou syntézu liberalismu a republikanismu a opevnit tak demokracii proti neoliberálním i konzervativním tendencím, které vedou pouze k jejímu vnitřnímu narušení a tedy oslabení. To demokracii podle něj pouze činí snadnou kořistí různých despotických či tyranských ideologií, které lidem, zmateným a rozrušeným individualismem a atomismem dovedeným do absurdních výšin, nabízí řešení jejich popřením ve formě stejně absurdního a po čase stejně matoucího a duševně narušujícího kolektivismu. Barberovým záměrem tak není popřít či vyvrátit liberalismus, ani jeho vnitřní nestabilitu spočívající v nejisté souhře individuální svobody a moci, ale doplnit je občanstvím jako bezpečnostní pojistkou obou. Jedině občané sami se totiž mohou stát ochráncem své vlastní svobody a sami za ni musí být ochotni převzít určité povinnosti. „Muži a ženy, kteří nejsou přímo odpovědní skrze společnou deliberaci, společné rozhodování a společné jednání za opatření, které determinují jejich život nejsou

svobodnými vůbec, jakkoli se těší bezpečí, osobním právům či nepřítomnosti zasahování.“[52] Pokud tyto povinnosti totiž přenesou na své zástupce, ztratí povědomí o nezbytné rovnováze mezi právy a povinnostmi. Potom již není důvod, aby se těchto povinností nezbavil samotný stát a privatizoval je.

Jelikož Barber chce svoji teorii co nejvíce přiblížit realitě, nemůže se stejně jako liberálové opájet abstraktním jedincem a proto neodhlíží od problematických skutečností jako je neodvratnost konfliktu mezi lidmi či jejich egoismus. Počítá proto s takovými základními liberálními principy jako je pluralismus zájmů a hodnot či oddělení soukromé sféry od té veřejné. Na druhou stranu chce ovšem využít také principy republikanismu jako je důraz na pospolitost, výchovu k občanství a participaci. Lidé by si měli tedy převážně vládnout sami, alespoň co se týče těch nejdůležitějších rozhodnutí. Je jasné, že je zbytečné a v moderní společnosti nemožné, aby se vyjadřovali ke všemu a to na všech úrovních. Od pravověrného republikanismu se ovšem odklání, protože v politice nevidí a ani nechce vidět hlavní smysl lidského života. „Teorie silné demokracie … nechápe politiku jako způsob života, ale jako způsob žití – jako způsob, kterým lidé se svými nestálými a tvárnými povahami a soupeřícími, ale překrývajícími se zájmy mohou docílit pospolitého života nejen k jejich vzájemnému prospěchu, ale také ku prospěchu jejich vzájemnosti.“[53] Lidé se zkrátka, pokud chtějí či musí žít společně, nemohou obejít bez spolupráce, osobní účasti a souhlasu ve veřejných záležitostech. Z toho důvodu musejí odhlédnout od svých úzkých sobeckých zájmů a stát se vnímavějšími k druhým a jejich potřebám. Musí své zájmy vidět prizmatem společného cíle. Nemusí tedy podle Barbera nezbytně nutně jednat racionálně, ale rozumně. Jen tak totiž budou schopni si své vlastní zájmy nejen ponechat, ale také je naplnit.

Barbera nezajímá (po kritice liberálních teoretiků ani nemůže) politika ve formě metafyzických či transcendentálních filozofických otázek, ale jako proces odstranění problémů, které jsou svrchovaně politické (neexistuje nezpochybnitelné řešení, jediná pravda apod., zkrátka není možné racionálně rozhodnout spory mezi lidmi) a jímž všichni čelíme. Politika musí být podle něj autonomní arénou a řešení musí být svrchovaně veřejné; legitimní je to, co je výsledkem demokratického participačního procesu. To si vyžaduje jednání, které se odehrává za určitých ztěží ideálních podmínek a s nejistotou ohledně výsledku, ale přesto

[52] Barber, B. R., Strong democracy, s. 146.
[53] tamtéž, s. 118.

vyžaduje naprostou svobodu, rozvážnost, nezávislost a zodpovědnost. Lidé v takovém případě nehledají jistotu ani pravdu, ale ani nejnižšího společného jmenovatele či ten nejužší průnik zájmů. „Silná demokracie je participační politikou, kde konflikt je řešen … vytvořením politické společnosti schopné přeměnit závislé, privátní jednotlivce na svobodné občany a parciální a soukromé zájmy na veřejné statky.“[54] Svoboda je tedy produktem jejich participace na nalézání společných řešení. Dochází tedy ke změně identity jedince, která je doplněna o nezbytný společenský článek a převrácení liberální poučky, že individuální zájem a zájem jednotlivce stojí ve vzájemném protikladu.

Nesouhlas s neoliberálním liberalismem, který všechny veřejné záležitosti privatizoval do soukromých rukou, nedůvěra k elitám, které za zájem celku vždy pouze halí svůj vlastní, a odpor ke kolektivismu, který ničí lidskou autonomii, Barbera vede k přihlášení se k Machiavellimu a T. Rooseveltovi. Podle nich je vláda lidu, množství či většiny oproti vládě menšiny, zástupců či panovníků, vždy moudřejší, stálejší a méně se mýlí.[55]

Největší sílu Barberova konceptu lze spatřit v tom, že uznává existenci konfliktu a neshod. Nevidí v nich ale problém, nýbrž příležitost k vzájemnosti a východisko veřejného uvažování. „Silný demokrat chce přeměnit nejistotu na rozumné skupinové jednání, ne chránit jedince (ve jménu nejistoty) před vším skupinovým jednáním; chce najít cestu jak využít konfliktu jako prostředku dosažení spolupráce, spíše než jako překážku celému společnému úsilí.“[56] Participace a deliberace nemají být pouze cílem o sobě, protože bez určitých psychologických změn v lidském uvažování by se nejednalo o nic jiného než o vzájemné boje individuálních zájmů. Mají také výchovnou úlohu, která spočívá v budování vědomí pospolitosti. To má z lidí udělat občany, kteří si jsou vědomi své společenské příslušnosti. Právě participace a pospolitost tvoří podle Barbera vzájemně se posilující základ občanství a dávají vzniknout skutečné svobodě a rovnosti.

[54] Barber, B. R., Strong democracy, s. 132.
[55] tamtéž, s. 151.
[56] tamtéž, s. 162.

7. Rousseau a jeho východiska

Ve světle právě představených protikladných pohledů jako možných interpretací díla a myšlení J. J. Rousseaua přistupme nyní k němu samotnému. Je opravdu nezpochybnitelným předchůdcem a nejvyšším duchovním otcem Velké francouzské revoluce a nebo jedním z příkladných apoštolů ukazujícím lidstvu neomylně směr na cestě za svobodou, rovností a štěstím? Je ovšem možné, že nebyl ani jedním z těchto obrazů či naopak byl syntézou obou. Což si každý nemůže z učení kohokoliv vybrat, co ho zrovna napadne, co se líbí jeho přesvědčení a nebo se mu hodí pro uskutečnění jeho úzkých sobeckých zájmů, které jsou ovšem tradičně podávány v hávu veřejného blaha? Jak má nakonec člověk, který není a nemůže být dokonalý, nemá všechny znalosti o tématu, které jsou nezbytnou podmínkou jeho správného porozumění, jehož nazírání je zahaleno závojem času a který navíc úplně ani nezná sám sebe, podat upřímnou a poctivou interpretaci myšlenek někoho jiného? Není nakonec právě takto ustavená nezměrná rozmanitost důkazem oprávněnosti Rousseauovy kritiky úpadku a zvrácenosti moderní společnosti? Není tento stav výsledkem ztráty vztahu člověka k němu samotnému, jeho autonomie, a k ostatním lidem? Otázek jsem položil až dost a může se zdát, že s mým tématem nemají ani moc společného. Jsem ovšem přesvědčen o opaku a budu se to snažit následně dokázat.

Ve zkratce můžeme říci, že Rousseau si byl již poměrně brzy ve svém životě jistý zkažeností moderního člověka. Je pravděpodobné, že hlavní roli tu sehrála jeho výjimečná vnímavost a v mládí četbou antické literatury vybudován silný pocit pro spravedlnost a čest. Zpustlost považoval za důsledek vstupu člověka do společnosti. Právě tam se začala stále s větší intenzitou pociťovat přirozená nerovnost (rozdíly ve věku, pohlaví, síle apod.) mezi lidmi, která v přirozeném stavu nebyla vůbec reflektována. Ve společnosti se z původní čistě fyzické nerovnosti stala nerovnost morální, tzn. byla uznána všemi a to buď explicitně či implicitně. Ve společnosti je nerovnost založena na neustálém porovnání sama sebe s druhými. Skutečnou pohromou lidstva se ale stala závislost na druhých. Ta se objevuje s růstem umělých, ze společenské existence vyrůstajících potřeb, k jejichž uspokojení již nedostačují vlastní síly jednotlivce a ten se tak musí spojit s druhými.

Nejdůležitějším aspektem Rousseauova historického podání společenského vývoje je jeho psychologická studie emocionálního vývoje člověka. Rousseau považuje přirozený stav

za jediný člověku vlastní a za jediný, který člověku nepůsobí žádné vnitřní rozpory a útrapy. Je to takový stav, pro který byl člověk prostě stvořen. Vše ostatní je tedy nepřirozené a z toho důvodu působí člověku větší či menší materiální i duševní potíže a utrpení. Rousseau si je ovšem vědom nemožnosti otočení dějinného času a návratu člověka do přirozeného stavu.

Řešení vidí v uspořádání a strukturaci jeho soukromého i pospolitého života po vzoru přirozeného stavu. Jelikož jsou tyto dva stavy, přirozený a společenský, zároveň opačnými i nesouměřitelnými, není řešení jednoduché a obsahuje množství rozporuplných aspektů. Rousseau navíc nepředkládá řešení jedno, ale minimálně dvě. Jejich rozdíl spočívá ve zkaženosti, jíž ta která společnost dosáhla. Východisko všech řešení ovšem zůstává stejné a spočívá v lidské vůli.

První řešení je politické a pospolité, jak ho vylíčil zejména ve Společenské smlouvě. Zde předkládá ustavení takové společnosti, která zamezí vzniku či alespoň zhoršení společensky vzniklých neduhů. Jedná se ovšem spíše o obraz ideálního řešení, které již z hlediska dosaženého vývoje a tedy i úpadku a zkaženosti není možné v drtivé většině států uskutečnit. Má tak sloužit spíše jako ideál dokonalého společenského vývoje a dosaženého stavu, kterým můžeme poměřovat stav existujících politických těles a společností v nich žijících.

Druhé řešení Rousseau nabízí v Emilovi. To je výchovné a individualistické. Je také realističtější a to alespoň s ohledem na to, že je možné jej dosáhnout či se o něj pokusit kdekoliv. Cílem je zde optimální výchova a vývoj mravně nepoškozeného a tedy celistvého jedince v lůně zkažené společnosti. Případně třetím řešením, které Rousseau podává ve svých autobiografických pracích a které tedy do určité míry uskutečnil, je úplné stáhnutí se ze společnosti. Cílem je ponoření se do svého nitra a dokonalý soulad s okolní přírodou.

Jelikož je mým zájmem v této práci Rousseauovo politické řešení společenských útrap a morální napravení každého jedince, budu se věnovat převážně jemu a ostatní budu užívat pouze pro potvrzení či umocnění mých argumentů.

8. Hypotetický přirozený stav

Nejprve se pojďme podívat na Rousseauův původní přirozený stav, který je odrazovým můstkem jeho kritických útoků na moderní společnost a posléze řešení její zkaženosti. Poznáme tak člověka takového, jakého stvořila příroda, a to se všemi schopnostmi nutnými k jeho přežití.

Rousseau jako radikální, pronikavý a upřímný kritik moderní společnosti se nemohl spokojit pouze s jejím morálním odsouzením. Je ovšem nejednoznačné říci, co bylo jeho skutečným záměrem. Byla to skutečná náprava společnosti, ukázání uskutečnitelnosti této nápravy či fascinujícím způsobem provedená sociologická a psychologická sonda vývoje člověka a společnosti, jejímž cílem bylo poukázání na neudržitelnost soudobého sociálního, politického, ekonomického, právního a kulturního stavu? Nejblíže by asi bylo odstranění rozpolcenosti a to jak uvnitř každého jedince, tak ve společnosti mezi jednotlivými jejími členy. Arthur M. Melzer ve své studii Rousseau a problém buržoazní společnosti dělí akademický přístup k Rousseauovi na dva hlavní proudy. „První, který se soustředí na Rousseauovo časté uvažování o štěstí, ho vidí jako zastánce eudaimonismu, jehož ústředním zájmem je nějaký koncept odcizení. Druhý ho vidí jako moralistu ve striktním smyslu, jako proto-Kantistu, jehož zájmem je spravedlnost kvůli spravedlnosti samé.“[57] Já se ve své práci přikláním spíše k proudu prvnímu s tím, že všechny návrhy, s nimiž Rousseau přichází, jsou pouhými prostředky dosažení hlavního cíle, kterým je překonání rozpolcenosti a dosažení vnitřní jednoty jak jedince, tak společnosti.

Základním předpokladem takového přístupu se musela stát určitá teorie lidské přirozenosti, která by ukázala skutečného člověka. To je člověka takového, kterého vytvořila příroda, a zbaveného tedy všech nánosů společenskosti. Jen tak budeme schopni nahlédnout nezamlženou či nepokřivenou přirozenou podstatu člověka, sestavit podrobnou anamnézu současného stavu individua i společnosti a na takovém základě se pokusit o nápravu. Podle Jindřicha Veselého Rousseau přirozený stav konstruoval jako „kritérium k posouzení stavu současného. Jelikož je z jeho úhlu reálná historie procesem neustálého rozkladu, je přirozený stav především hypotetickým prastavem, jehož rozkladem lze vysvětlit všechny ostatní, zde už

[57] Melzer, A. M., Rousseau and the problem of bourgeois society, s.1018.

reálně historické lidské situace.“[58] Cesta k této přirozenosti není ovšem snadná a při své snaze o její nahlédnutí se musíme vyvarovat několika překážek. Za prvé musíme prohlédnout skrz závoj věků a společenského vývoje, který zahaluje mysl lidí a znemožňuje jim nazření původní přirozenosti. Za druhé se musíme vyvarovat klamného zdání a za přirozený stav považovat něco, co nám dosavadní myšlenkový vývoj lidstva a naše zkušenosti mylně napovídá, protože to by vedlo jen k dalším zhoršením. Jediným řešením je odkrytí člověka takového, jaký byl před vstupem do historie. „Pokud však nepoznáme přirozeného člověka, budeme se marně snažit určovat, jaký zákon dostal s sebou nebo jaký je nejvýhodnější pro jeho povahu.“[59]

Rousseau tedy musí zbourat stěnu, kterou lidstvo mezi svoji přirozeností a soudobou podobou vztyčilo. Na začátku Druhé rozpravy se vymezuje proti svým předchůdcům, kterým se to nepodařilo, zatímco si mysleli opak. Důvodem byla neschopnost odhodit úplně všechny vrstvy společenského hávu. „Někteří neváhali předpokládat u člověka na tomto stupni znalost spravedlnosti a bezpráví, ale nesnažili se dokázat, že ji měl, ani že mu byla užitečná. Druzí mluvili o přirozeném právu každého ponechat si, co mu patří, aniž vysvětlili, co myslí slovem patřit. Jiní tím, že přiřkli od počátku silnějším nadvládu nad slabšími, předpokládali ihned vznik vlády a neuvažovali, kolik času muselo uplynout, nežli se mohl mezi lidmi vyskytnou smysl slov autorita a vláda. Všichni ti, kteří mluvili o nutnosti, chtivosti, útisku, přání a pýše, přenesli do přírodního stavu myšlenky, které vzali ze společnosti: mluvili o divochu a líčili člověka civilizovaného.“[60]

8.1 Lidská přirozenost

Člověk byl v původním přirozeném stavu jakýmsi absolutním jednotným, autonomním a celistvým bytím, podle J. Veselého do sebe uzavřenou totalitou[61]. Celou svojí bytostí a životem byl uzavřen do sebe, k činnosti ho přiměla jen nutnost či nouze. Byl nezávislý na jiných lidech, protože příroda ho učinila schopným uspokojit všechny své přirozené potřeby. Ty byly ostatně velice skromné a týkaly se pouze fyzické stránky lidské existence, duševní

[58] Veselý, J., Jean Jacques Rousseau a problém preromantismu, s. 33.
[59] RNEV, s. 80.
[60] tamtéž, s. 84.
[61] Veselý, J., Jean Jacques Rousseau a problém preromantismu, s. 33.

potřeby se rodí až s úsvitem společenského stavu. Neměl potřebu pospolitého ani rodinného života, a co více, ani se v něm tato potřeba nemohla vyvinout. Stejně jako ostatní tvorové se spoléhal na své smysly, neměl ponětí času a nebyl si vědom své vlastní smrtelnosti. K setkáním docházelo pouze za účelem sexuálního kontaktu a páření. Jelikož neměli přístup k abstraktnímu myšlení, žili přírodní lidé mimo dobro a zlo, neměli žádný smysl morálky ani povinností. Žili osamělým, zahálčivým životem a s ostatními tvory sdíleli veškerou přírodu. V Eseji o původu jazyků Rousseau dokonce zahálčivost považuje za druhou nejsilnější vášeň, hned po starosti o sebezáchovu. Aby dostál své oblibě v paradoxech, tak z ní ovšem činí příčinu naší přičinlivosti. „Zjistili bychom, že dokonce mezi námi, lidi pracují jen aby mohli odpočívat: je to stále lenivost, která nás činí pracovitými.“[62]

Jelikož se musel divoch o své zachování a potravu starat sám pouze svýma holýma rukama, je silný, obratný a manuálně velice zdatný. „Divoch měl ve svém pudu všechno, co potřeboval k životu v přírodě.“[63] S tím jde ruku v ruce také čistě senzuální podstata lidské existence. Rousseau tak každého člověka v přirozeném stavu stejně jako ostatní živočichy považuje za „omezeného zpočátku pouze jen na smysly“[64] a „geniální stroj, kterému příroda dala smysly, aby se sám uváděl v chod a aby se do jisté míry uchránil před vším co ho může zničit nebo poškodit.“[65] Z tohoto pramene vyvěrá základní cit či vášeň, která tvoří základní pružinu lidského jednání. Jedná se o *amour de soi*[*], která ho vede k zájmu o svůj blahobyt a zachování. Tento základní cit v sobě obsahuje vlastní korektiv, kterým je soucit. Ten v nás *amour de soi* oslabuje a tím zajišťuje přežití lidského druhu. Do určité míry tak u Rousseaua nahrazuje jím odmítanou přirozenou sociabilitu, ovšem s tím, že soucit nežene lidi dohromady. Soucit, vloha každého živého tvora, nás činí vnímavými k utrpení ostatních a tvoří tak podstatu autentických intersubjektivních vztahů. „V přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i ctnost, s tou výhodou, že se nikdo nepokouší neposlechnout jeho sladký hlas.“[66] Ve společenském stavu je potom zdrojem všech společenských ctností. Rousseau sice ve Druhé rozpravě dává soucit na roveň zájmu o sebezáchovu, ale to se mění v Eseji o původu

[62] Rousseau, J. J., Essay on the origin of languages, s. 273.
[63] RNEV, s. 103.
[64] tamtéž, s. 115.
[65] tamtéž, s. 92.
[*] láska k sobě, ponechávám jako jeden ze základních konceptů bez překladu.
[66] RNEV, s. 107.

jazyků. Zde uvádí, že je sice našemu srdci vrozený, ale bez představivosti zůstává pasivním. To je problém, protože představivost lidé získávají až vývojem a není jim tedy přirozeně vlastní.

Nejpropracovanější psychologický vhled do vývoje lidské mysli a emocionální struktury nalezneme ovšem až v Emilovi. Zde Rousseau uvádí, že *amour de soi* je jedinou prvotní lidskou vášní. „Pramenem všech našich vášní, začátkem a původem všech ostatních, jedinou, která se rodí s člověkem a která ho neopustí nikdy, pokud žije, jest láska k sobě samému. Jest vášeň původní, vrozená, předcházející přede všemi ostatními a vášně ostatní jsou v určitém smyslu pouhými jejími modifikacemi. A v tomto smyslu jsou všechny, chceme-li přirozenými …… jest vždy dobrou, vždy pořádku přiměřenou ……. je první a nejdůležitější jeho starostí a má také být, aby jí byl bez přestání pamětliv. Musíme se tedy milovat, abychom se zachovali; musíme se milovat nade všechno; bezprostředním následkem tohoto pocitu milujeme i všechno, co nás zachovává.“[67] Pokud se ovšem vrátíme k Druhé rozpravě, dozvíme se, že soucit je vlastní i všem ostatním živočichům (Rousseau sám uvádí několik příkladů, které jsou v současnosti potvrzovány v médiích občasnými důkazy. Je otázkou zda-li tyto důkazy nejsou pouhou antropocentrickou projekcí do zvířecí říše, ale to by se již jednalo o čiré metafyzické spekulace). Ti ovšem určitě představivostí nevládnou a ztěží si mohou představit sebe na místě trpícího či umírajícího. Soucit tak prvotně nejspíše vůbec neexistuje a jedná se pouze o výhonek *amour de soi*, který vyvolává neurčitý pocit úzkosti vyplývající z něčeho neznámého a nového.[68] Do podoby soucitu, tzn. útrpnosti s neštěstím druhých, se mění v součinnosti s růstem představivosti a rozumu. Potom jsme schopni se vcítit do druhého a trpíme skutečně pro něho a ne sebe. Maximou jednání v přirozeném stavu pak podle Rousseaua je „konej své dobro tak, abys co možná nejméně uškodil druhému.“[69]

Další sporný aspekt představuje otázka dualismu. Rousseau se mnohdy odvolává na duši, ale její nejvýznamnější, nejpropracovanější a nejdůslednější vykreslení podává až ve Vyznání víry vikáře savojského, které je součástí Emila a do značné míry se celému Rousseauovu dílu vymyká. Z toho důvodu se nedá jednoznačně říci, zda se jedná skutečně o

[67] E, s. 271.
[68] T. O´Hagan ve své knize Rousseau s odvoláním na J. Starobinského uvádí, že Rousseau nikdy nedospěl ke konečnému pojetí soucitu.
[69] RNEV, s. 107.

jeho autentické myšlenky, které vložil do úst vymyšlené postavě, či autentické myšlenky nějakého skutečného člověka, se kterým se během svého života setkal a on je jen reprodukuje. V každém případě je zřejmé, že se svým pojetím duality vymezuje proti vulgárnímu materialismu a determinismu. Ostatně i primitivnímu člověku přiznává svobodu rozhodování, tzn. svobodnou vůli. Na druhou stranu, pokud by primitivní člověk duši měl, nemohl by si její existenci vůbec uvědomovat, nezapomínejme takový člověk nemá žádnou řeč, neuvědomuje si časovost, ani svoji smrtelnost. Kromě toho, že nás příroda nadala instinktem sebezáchovy a soucitu, je divochova existence netečná, protože všechny události jsou náhodné a člověk reaguje pouze na vnější okolnosti. Divoch je negativním bytím, má sice možnost neuposlechnout instinkt, ale v žádném případě to neznamená, že je popouzen k činnosti něčím jiným a aktivně se o něco snaží či něco vyhledává. Pokud instinkt mlčí, v případě nasycenosti, pohodlí a nepřítomnosti ohrožení, divoch je naprosto nečinný a netečný.

Důležitost svobodné vůle tedy nastává až se vznikem společnosti či alespoň s růstem vzájemného setkávání mezi divochy, kdy se může rozvinout člověku vlastní, ale do té doby latentní schopnost morálního jednání. Pozdější vývin rozumu, jak ho podává v Emilovi od jednoduchých ke komplexním myšlenkám, je čistým dílem mozku, tzn. fyzické hmoty. Duše je tak spíše základní psychologickou a emocionální výbavou, dnes bychom ji mohli přirovnat k části DNA, kterou ostatně disponují i ostatní živočichové, než něčím nadpozemským či metafyzickým.

Rousseau nebyl sám velikým zastáncem metafyziky a z dosud uvedeného je jednoznačné, že člověka v přirozeném stavu považoval za nespolečenského, jehož existence postrádá jakýkoli účel bytí čili telos. Celá historie lidstva je totiž pouhým sledem náhod, které se nemusely vůbec udát, nebo se mohly udát jinak. „Ukázal jsem, že ……. vlastnosti, které člověk dostal do vínku, se nikdy nemohly vyvíjet samy sebou, že k tomu vždy potřebovaly nahodilé součinnosti jiných neznámých příčin, které nemusely vůbec vzniknout a bez nichž by byl člověk zůstal věčně v primitivním stavu.“[70] Zajímavý názor má James Delaney, který v návaznosti na A. MacIntyra upozorňuje, že telos nemusí být přímo ukotven v lidské přirozenosti. Podle něj musí pouze existovat určité koncepty člověka jaký je, jaký by mohl být, kdyby dosáhl svého účelu a za třetí zásady či poučky pro vývoj od prvního stavu

[70] RNEV, s. 113.

ke druhému. Delaney vidí právě v Rousseauovu konceptu zdokonalitelnosti takový telos, který je základem jeho teorie ctnosti.[71]

Rousseau sám ovšem o počátečním vývoji člověka mluví čistě deskriptivně a nenormativně. To se mění až dosažením určitého stavu, který je shodný se stavem soudobých přírodních národů či pospolitostí. V něm vidí údobí mezi primitivností a moderností, mezi osamoceností a společenskostí, které sice přes určitý fyzický úpadek a naopak nárůst z pospolitého bytí prýštících vzrušivých vášní bylo pro člověka nejlepší. Člověk ho podle Rousseaua opustil pouze „nějakou nešťastnou náhodnou, která vzhledem k všeobecnému užitku neměla nikdy přijít".[72] Od té doby nastává doba úpadku, sešlosti a zvrácenosti lidstva. Mluvit o telosu je tedy značně odvážné. Lidé v té nejlepší epoše historie by totiž i přes určitý vývoj intelektu nedospěli dále než k nějaké formě pověrčivosti. A další vývoj, „vedoucí zdánlivě ke zdokonalení jedince"[73], sice s sebou přináší neskutečný růst intelektu a rozumových schopností, ale pro Rousseaua jde pouze o zkázu. Navíc Rousseau dává do protikladu zdraví a rozum když říká, že „přemýšlení je proti přírodě a člověk, který uvažuje je zvrhlé zvíře."[74] Pokud bychom chtěli i přesto o telosu mluvit, museli bychom uznat, že se jedná pouze o telos z nouze, jehož cílem je zabránění dalšímu úpadku. Jak poznamenává A. M. Melzer, člověk podle Rousseaua nemá žádnou původní představu řádu ani spravedlnosti.[*] Ty, které má, jsou pouhými výhonky či modifikacemi *amour propre*[**][75]a mají sloužit jeho vlastnímu nadřazenému postavení ve společnosti. Můžeme tak říct, že svědomí a duše jsou intelektuální produkty rozumového vývoje lidstva, k jehož překotnému vývoji dochází po vstupu do společenského stavu.

[71] Delaney, J., Rousseau and the ethics of virtue, s. 152.
[72] RNEV, s. 122.
[73] tamtéž, s. 122.
[74] tamtéž, s. 90.
[*] Ve Druhé rozpravě Rousseau odmítá prezentismus „kdybychom chtěli předpokládat, že divoch byl tak obratný v myšlení jako naši filozofové, kdybychom z něho udělali filozofa podle jejich vzoru, který by sám objevil nejvznešenější pravdy, který by si vytvořil velmi abstraktním rozumováním pravidla spravedlnosti a rozumu, odvozená z lásky k všeobecnému pořádku anebo ze známé mu vůle jeho stvořitele …… jaký užitek by mělo lidstvo z celé této metafyziky, kdyby se nemohla sdělovat a zanikla by s jednotlivcem, který ji vynalezl?"
[**] překládá se většinou jako ješitnost či egoismus. Ponechávám bez překladu. Jeden ze základních konceptů Rousseauova myšlení. Ve společnosti je všudypřítomná a všeprostupující. Vrátím se k ní obšírněji až budu pojednávat o společenském stavu.
[75] Melzer, A. M., Rousseau and the problem of bourgeois society, s. 1025.

Pokud se ještě vrátíme k otázce dualismu, řešení nám může poskytnou T. O'Hagan. Ten se ve své knize Rousseau s problémem dualismu vypořádává tak, že rozlišuje u Rousseaua dva základní přístupy a to psychologický a moralistní. První je přítomný ve většině jeho prací a zabývá se zejména psychologickým vývojem člověka a utvářením jeho vědomí. Zde je přítomen téměř čistý materialistický monismus a vše je výsledkem fungování fyzických orgánů. Nejedná se ale o mechanický determinismus, protože velice důležitou roli v psychologii člověka hrají prostředí a představivost, díky čemuž tak Rousseau do určité míry předjímá konstruktivismus. Naopak ve své roli moralisty, která je ovšem přítomna z větší části pouze ve zmíněném Vyznání savojského vikáře, přijímá metafyzický dualismu substancí - těla a duše. Snahou mu je vyhnout se v době nadvlády materialistického myšlení surovému determinismu a hájit aktivní a autonomní podstatu lidského bytí. V každém případě podle O'Hagana Rousseau k žádnému jednoznačnému závěru ohledně řešení vztahu mezi tělem a duší čili materiálním a nehmotným nikdy nedošel.

Vraťme se ale k člověku v přirozeném stavu. Od zvířat ho odlišují dva faktory. Prvním je oduševnělost. Ta spočívá v možnosti volby mezi podrobením se instinktům či jejich neuposlechnutí. Díky ní je i primitivní člověk svobodným aktérem. Druhým faktorem je zdokonalitelnost. Ta je Rousseauovým originálním příspěvkem do filozofie dějin a politického myšlení.[76] Právě ta je hlavním faktorem, který lidem umožnil rozvoj jejich dalších schopností a tím také celý vývoj lidstva. Zpočátku je ovšem pouze soustředěna na každé samostatné a osamocené individuum zvlášť. Pro Rousseau se jedná o hlavní hnací sílu historie, protože „rozvíjí postupně všechny další schopnosti a sídlí stejně v celém druhu jako v jednotlivci."[77] Díky ní jsou schopni lidé individuálního i společenského duševního a materiálního pokroku. Její panování ovšem nastává až s vývojem v samotném hypotetickém přirozeného stavu, kdy dochází k růstu počtu lidí a četnějším kontaktům mezi nimi. Existuje tak větší možnost vzájemného, ovšemže primitivního, sdělování svých zkušeností a poznání. Pro vývoj lidstva obecně a pro vývoj v hypotetickém přirozeném stavu zvláště je tedy nezbytné, aby došlo k četnějším kontaktům mezi dosud osamoceně žijícími jedinci. Do té doby se zdokonalování odehrávalo jen na osobní úrovni každého určitého jedince, vývoj mohl být nastartován až v

[76] Wokler, R., Rousseau, s. 57.
[77] RNEV, s. 93.

okamžiku, kdy si jedinci výsledky svého zdokonalení schopností a znalostí mohli předat mezi sebou a to nejen v prostoru, ale i v čase.

Zdokonalitelnost ovšem v Rousseauově myšlení nemá žádné pozitivní konotace, naopak se jedná o zcela neutrální vlastnost s ponurými následky. „Lidská zdokonalitelnost zajistila pouze to, že může docházet ke kumulativním změnám v jednom nebo druhém směru, a byla tedy slučitelná stejně tak s dějinami degradace člověka, jako by byla s dějinami pokroku.“[78] Umožňuje nám sice získávat více, ale s tím jde ruku v ruce růst našich potřeb a naší závislosti na věcech a později ostatních lidech a tím také výrazný růst možností naší frustrace z neuspokojení těchto potřeb. „Bylo by pro nás smutné, kdybychom museli doznat, že tato odlišná vlastnost, téměř neomezená, je pramenem lidského neštěstí, že nás vyvedla během času z toho původního postavení, v němž bychom trávili dny klidné a nevinné, že časem rozvinula naši osvětu i naše chyby, naše ctnosti i nectnosti a učinila nás nakonec tyrany sebe samých i přírody.[79]

8.2 Vývoj v hypotetickém přirozeném stavu

Přistupme nyní k vývoji v hypotetickém předhistorickém stavu. Člověk do něj vstupuje tak jak jsem ho vylíčil na předchozích řádcích. Příroda člověka stvořila téměř dokonalého. Dokonalost spočívala v tom, že byl soběstačný, všechny své potřeby, omezené pouze na fyzickou stránku své existence, dokázal uspokojit sám.

Jedinou výjimku představuje pouze sexuální pud. Nebylo by ovšem vhodné modelovat divocha na příkladu moderního člověka a představovat si sexuálně neukojené jedince, kteří frustrováni bloudí temnými lesy. Tento pud se ozýval jednou za čas, divoch nebyl neustále rozptylován pohledem na vnadné příslušnice svého druhu jako je tomu dnes. Když nastala příležitost, ukojil ji, pokud ne, nejednalo se o tragédii. Nezapomínejme, že takový divoch se s nikým nesrovnával a o ničem nepřemýšlel, ani o svých neúspěších, „obraznost mu nic nelíčí“[80], nemá pojetí časovosti a nic neplánuje, nepřemýšlí, protože nemá schopnost řeči a „myšlenky mohou proniknout do ducha jen pomocí slov a rozum je chápe jen ve větách“[81], to

[78] Wokler, R., Rousseau, s. 62.
[79] RNEV, s. 93-94.
[80] tamtéž, s. 95.
[81] tamtéž, s. 100.

je úděl až moderního člověka. Byl tedy dokonale nezávislým tvorem, který všechny potřeby nutné pro své vlastní přežití, dokázal uspokojit sám. Přežití druhu zajišťoval sexuální pud a *amour de soi* vztažená na členy vlastního druhu.

Jelikož je vývoj v předhistorickém času vývojem jedince a jeho psychologické i fyzické výbavy a ne společnosti, zůstává stále v rukou přírody. Došlo k vývoji pouze původních vlastností a schopností lidského individua, byl pouze naplněn lidský potencionál. Je nemyslitelné, aby druh, který je vybaven zdokonalitelností a svobodou rozhodování zůstával pouze ve své původní podobě, jak vyšel z lůna přírody. Naopak jelikož ho příroda předznamenala k určitému vývoji jeho vloh a to jak fyzických, tak duševních, postarala se také o to, aby tento vývoj byl postupný a spořádaný. „Bylo to dílem velmi moudré přirozenosti, že schopnosti, jimiž vládl, se mohly vyvíjet, jen když byla příležitost je cvičit, takže se nestaly ani přebytečnými a časem obtížnými, ani brzdícími a neužitečnými při jejich potřebě.“[82] Tato příležitost cvičit naše přirozené schopnosti nastávala při „nahodilé součinnosti ….. příčin, které nemusely vůbec vzniknout a bez nichž by byl člověk zůstal věčně v primitivním stavu.“[83] Docházelo tak sice k postupnému růstu potřeb, stále ještě vyplývajících z fyzické podstaty existence, ale tento růst byl vyrovnán postupným vývojem jeho duševních schopností, které udržovaly mezi potřebami a schopnostmi rovnováhu. Čistě fyzické potřeby a jejich uspokojování v něm vypěstovalo jedinou touhu, která ho pobízela k jednání a to touhu po blahu či blahobytu. Člověk tedy vyniká dokonalou adaptabilností, která vychází z oduševnělosti a schopnosti zdokonalovat se. Ať se stalo cokoliv, člověk byl přírodou vybaven k tomu, aby si dokázal za všech okolností poradit a dokonale se přizpůsobit proměnlivým životním podmínkám. Skutečným důsledkem této svrchovaně lidské vlastnosti byl ovšem nakonec úpadek člověka pod výchozí úroveň.

Z této touhy po blahobytu čili uspokojování našich stále početnějších potřeb dochází k rozvoji našeho ducha. Ten se rozvíjí rovnoměrně s potřebami, které existují odnepaměti a nebo jsou závislé na prostředí a kontextu. Roztáčí se tak kolo neustále se zvyšujících potřeb a jim odpovídající vývin našich duševních schopností. Ten je založen na dialektickém vývoji našeho rozumu a vášní, z nichž se rodí eudaimonistická podstata lidského jednání. „Jejich činností (vášní) se náš rozum zdokonaluje, snažíme se poznat jen proto, že se chceme

[82] RNEV, s. 103.
[83] tamtéž, s. 113.

radovat.“[84] Vášně v našem duševním ústrojí tedy hrají roli jakýchsi ostruh, které nás neustále pobízí k uspokojení potřeb. Z toho se rodí první impulsy rozumu, který hledá prostředky tohoto uspokojení. Ten se snaží najít nejsnazší a nejúčelnější postupy ukojení našich potřeb. Nesmíme si ovšem představovat rozum pouze jako sluhu těch nejnižších soudobých lidských vášní ve stylu biblických hříchů. V přirozeném stavu jsou všechny potřeby a tedy i vášně neutrální a bezhodnotové. Naopak uvidíme, že ty potřeby a následně i vášně vzniklé ze společnosti mohou být kladné i negativní. Úkolem dobré a ctnostné společnosti bude, aby ty pozitivní převládly. Navíc s postupným vědomím času předpovídá jejich budoucí výskyt a časovou posloupnost. Díky tomu u něj dochází k nastolení určité systematičnosti uspokojování potřeb a lepšímu využití času, což vede k rozvíjejí kombinačních a logických dovedností.

Důležité je si zde uvědomit, že rozum je tedy až posledním činitelem z naší přirozenosti pramenící duševní výzbroje. Mohli bychom ho nazvat jakýmsi služebníkem vášní. V přirozeném stavu mají tyto všechny schopnosti zatím neutrální roli či význam, ale již cítíme, jakým směrem musí jejich vývoj se vznikem společnosti směřovat. Rozum nás totiž od počátku orientuje pouze na nás samé, na uspokojení našich potřeb, je to tedy původce egoismu a „oddaluje ho (člověka) od všeho, co ho tíží a trápí.“[85] Ve společenském stavu je skutečným zdrojem úpadku, protože z „rozumu vzniká sebeláska (*amour propre*), již posiluje uvažování.[86] Můžeme tak říci, že Rousseau „hypotézou prvotní přírodní lidské přirozenosti řeší především otázku původnosti jednotlivých vrstev reálné lidské přirozenosti.“[87] Jak J. Veselý doplňuje, původnost ovšem nepředjímá důležitost.[88] I kdyby ji ovšem předjímala, oduševnělost či zdokonalitelnost jsou nutně neutrální. Jak jsme viděli, podřizují se naší touze po blahobytu, tedy našim vášním. Oduševnělost a zdokonalitelnost jsou tedy v naší psychické konstituci jakousi nehodnotovou a neutrální (po vzoru instinktivně afektivní složky) servisní složkou, která je připravena sloužit naší touze po blahobytu. Ve skutečnosti jsme tedy vedeni vášněmi a jim podřízeným rozumem. Jelikož nás rozum orientuje pouze na egoistické já[*],

[84] RNEV, s. 94.
[85] tamtéž, s. 107.
[86] tamtéž, s. 107.
[87] Veselý, J., Jean Jacques Rousseau a problém preromantismu, s. 35.
[88] tamtéž, s. 35.
[*] Je samozřejmě možné, aby náš zájem byl totožný se zájmem obecným, tedy zájmem všech. To je úkolem ctnostné republiky a jak uvidíme, ta je velice těžko uskutečnitelná.

stává se protivníkem soucitu, který v nás potlačuje. „Je tedy zřejmé, že toto ztotožnění (s trpícím) bylo jistě ve stavu přírodním úplnější než ve stavu rozumování.“[89]

Vzhledem k tomuto Rousseauově pojetí lidské přirozenosti lze mluvit spíše o teorii či filozofii lidské přirozenosti, inspirované jeho odporem k úpadkové moderní společnosti, než filozofii dějin či dějin lidstva nebo člověka.[90] Lidská přirozenost není tedy taková, jakou byla když vyšla z lůna přírody. Člověk není jako zvíře, které „je však po několika měsících tím, čím bude po celý život, a jeho druh je po tisíci letech stejný, jako byl v prvním roce tohoto tisíciletí.“[91] Člověk je od přírody vybaven k tomu, aby se vyvíjel. Taková je jeho přirozenost. To ovšem neznamená, že jakýkoli stav, který lidstvo dosáhne, je v souladu s jeho přirozeností. To se mění po vstupu do společenského stavu a uvidíme, že člověk se může své přirozenosti naprosto odcizit.

Zdokonalitelnost je tedy tou fundamentální původní vlastností, která dala člověku schopnost odpoutat se od své zvířecí podstaty a učinila ho tím, kým ve skutečnosti je. Dala mu tak podle Rousseaua všechno dobro i zlo, které ve svých dějinách zakusil. To je způsobeno její dvojí a současně protikladnou působností na vývoj původní lidské přirozenosti. Fyzický a s ním spojený duševní vývoj člověka přináší stále nová poznání a porozumění, která s sebou ovšem nesou stále nový příval odpovídajících zájmů a potřeb. Člověk je tak stále lépe uschopněn se vypořádávat se svým okolím a zajistit si účinněji své zachování a snadněji své blaho.

Poznáváním nových skutečností a možností své záchovy a výživy se mu otevírají dosud netušené horizonty příležitostí. Netuše si ovšem sám sobě dobrovolně dává pouta pro budoucnost. Růstem poznání dochází neustále k rozšíření i prohloubení jeho zájmů a potřeb, které si postupně prostřednictvím vášní podřídí celou jeho osobu a dají vzniknout žádostivosti a poživačnosti. Současně s tímto vývojem dochází u divocha ke zjemnění smyslů, které na kvalitu jeho potravy a příbytku přenášejí nové žádosti a očekávání. To s sebou může přinášet první pocity nespokojenosti, když svým zvyšujícím se nárokům, zatím pouze fyzickým, nemusí být vždy schopen dostát. Do původně klidné, spokojené a zahálčivé duše divocha se

[89] RNEV, s. 107.
[90] více např. Wokler, R., Rousseau, s. 68.
[91] RNEV, s. 93.

tak postupně vkrádá neklid, nelibost, vzruch a spěch. Jak vidíme, kvalitativní i kvantitativní růst na straně jedné je vykoupen ztrátou na straně druhé.

8.2.1 Vývoj řeči

Přistupme nyní k vývoji lidské řeči. Vynechám různé lingvistické úvahy a přistoupím rovnou k její užitečnosti a důležitosti. První řeč člověka byla společná se zvířaty. Jednalo se o gesta a křik či vyluzování různých zvuků. Ty vycházely z čistě instinktivních potřeb dát najevo nebezpečí, bolest či radost. „Ne hlad či žízeň, ale láska, nenávist, lítost, hněv si vynutily první lidské zvuky.“[92] Vývoj řeči Rousseau spojuje s vývojem mysli, ale nedokáže určit co bylo dříve, protože jedno podmiňuje druhé. „Potřeboval-li člověk řeč, aby se naučil myslet, potřeboval ještě dříve umět myslet, aby objevil umění řeči.“[93] Z této kruhovitosti se ovšem můžeme vysvobodit, pokud uznáme, že řeč je dalším prostředkem k uspokojování naší touhy po blahobytu. Je jasné, že rozum může vznikat před řečí. Takový divoch, který strávil jednu noc v jeskyni, než byl odtud vypuzen medvědem, byl svou touhou po blahobytu veden k tomu opatřit si také nějaké suché místo pro své přebývání. Jelikož jeskyní nebylo mnoho, jeho zdokonalitelnost a rozum ho vedly k tomu vybudovat si z větví, listí a mechu své vlastní. Navíc předchozí citát můžeme dát do souvislosti s následujícím: „obecné myšlenky mohou proniknout do ducha jen pomocí slov a rozum je chápe jen ve větách.“[94]

Taková úroveň abstraktního myšlení se mohla objevit až s růstem styků mezi jednotlivými divochy. Neustálý nárůst počtu původních divošských obyvatel a neustálý nárůst potřeb, které si žádaly své uspokojení, je přiváděly stále ke společným setkáním. Za vznik řeči a její precizaci tedy vděčíme opět vzrůstajícím potřebám. „První potřeby je (divochy) rozptýlily, další je opět svedly dohromady, jen poté začínají mluvit a přimějí druhé o nich (potřebách) mluvit. Abych si neprotiřečil, musí mi být poskytnut čas jasně se vyjádřit.“[95] Z toho jednoznačně vyplývá, že se nejednalo o jazyky založené na konvenci. Naopak byly spíše plodem improvizace.

[92] Rousseau, J. J., Essay on the origin of languages, s. 253.
[93] RNEV, s. 98.
[94] tamtéž, s. 100.
[95] Rousseau, J. J., Essay on the origin of languages, s. 273.

Jazyky založené na konvenci se zrodily až s potřebou dorozumívání na vyšší úrovni. Zde se již jednotlivá slova stávala součástí řeči jako sociální instituce, tedy majetkem všech a srozumitelné všem. Pokud by každý mluvil svým vlastním jazykem, nikdy by nemohlo k dorozumění dojít. Tyto konvence se zrodily díky potřebám ohně a vody, jejichž zdroje byly omezené a lidi se tedy u nich museli chtě nechtě setkávat. Potřeba dorozumět se ovšem nebyla vedena fyzickými potřebami, protože zdroje byly přístupné všem a dostatečné pro všechny. Jedinec nebyl při jejich získání odkázán na druhé. Časté setkávání a následné trávení času s ostatními ovšem daly vzniknout prvním poutám lidskosti. „Lidé se shromažďovali, hodovali a tančili kolem společného ohniště, něžná pouta důvěrnosti nepostřehnutelně přitahovali člověka k jeho druhu, a v tomto prostém ohništi hoří posvátný plamen, který do lidských srdcí vnáší první city lidskosti.“[96] „Zde (studny) jsou utvořeny první pouta mezi rodinami, zde se udály první setkání mezi pohlavími. Zde zrak od dětství navyklý na stále stejné předměty, začal vidět líbeznější. Tyto nové předměty dojímaly srdce, neznámý půvab ho učinil méně barbarským, cítilo radost z toho, že není samo.“[97] Tyto příjemné pocity nutily lidi k tomu, aby záchvěvy svého srdce mohli zprostředkovat druhým. První skutečné jazyky byly tedy plody vášně, touhy a radosti a ne potřeby.[98] Lidská řeč tedy byla původně řečí vášní a citovosti.

Jinak se ovšem rodily jazyky v surových a nevlídných podmínkách severu. Zde jazyky byly plody potřeby, protože jejich zrod byl vynucen samotnou *amour de soi*, tedy naším instinktem po sebezáchově. Bez občasné pomoci či alespoň výměny zkušeností visel život každého jedince na vlásku a to i v případě neustálé těžké dřiny. Zahálčivost či zábava pro tyto divochy nepřipadala vůbec v úvahu. Jejich řeč tedy musela vynikat jasností a hrubostí spíše než citovostí a líbezností, byla hnána strachem a hrozbami spíše než radostí a příjemností.

Tyto rozdíly se ovšem časem stále hojnějším stykem a míšením obyvatelstva smazávaly a moderní jazyky jsou tedy produktem obou těchto typů. Vývoj jazyků nakonec odpovídá vývoji příslušných společností a neodvratitelnému pokroku. „Podle toho jak rostou potřeby, jak se lidské styky stávají stále složitějšími, jak se osvěta rozšiřuje, tak jazyk mění svůj charakter; stává se jasnějším a méně procítěnějším, nahrazuje city myšlenkami, již více nemluví k srdci, ale k rozumu. V důsledku toho se ztrácí důraz, rozvíjí se artikulace, jazyk se

[96] Rousseau, J. J., Essay on the origin of languages, s. 275.
[97] tamtéž, s. 277.
[98] tamtéž, s. 278.

stává přesnějším, jasnějším, ale pomalejším, utlumenějším a odměřenějším. Tento pokrok se mi zdá naprosto přirozený.“[99]

Se vstupem do společenského stavu a neomezenou nadvládou *amour propre* se jazyk stal jejím základním nástrojem. Zdání by nikdy nebylo tak jednoduché a skutečnost tak snadno zastíraná, pokud by si lidé neosvojili řeč. Bylo by tak snadné přesvědčit lid, aby vyměnil své vlastní zájmy za soukromé zájmy politiků, pokud by nebyl „přesvědčen výmluvností některých obratných mužů a z důvěřivosti k nim“[100] či nahradit lidské a občanské jednání neplodnými a prázdnými sofistickými žvásty[101]? Mohli by se politici schovávat za touhu povznést národ a zatím skrytě zvyšovat svoji moc v zemi?[102] Analýza vzniku jazyka má pro Rousseaua stejný význam jako jeho teorie lidské přirozenosti. Jejím jediným úkolem je poukázat na degeneraci původní přirozenosti lidstva. Jazyk „je prostředníkem pravdy i lži, transparentnosti i klamání a každé formy *amour propre*. Je tedy klíčem ke všem našim společenským interakcím.“[103]

8.2.2 Budování prvních pospolitostí

Primitivní člověk se tedy původně podobal spíše samotářskému zvířeti než modernímu člověku. Žil mimo všechny společenské vztahy a styky. Jediným popudem k jednání byl fyzický instinkt, který dbal nad jeho sebezáchovou. Z toho důvodu je tedy nesmyslné na takové tvory uplatňovat společenská a lidská měřítka a koncepty. Spravedlnost, úcta, čest, poctivost, nenávist, ješitnost či obdiv jsou tedy city či vlastnosti, které nemohly zpočátku opanovat jeho srdce ani rozum. Jelikož byl ovšem nadán k tomu, aby se vyvíjel a sdílel životní prostor se všemi ostatními tvory, bylo jen otázkou času než objeví základní vztahy mezi různými živočišnými druhy či uvnitř těchto druhů a na jejich základě také svoji nadřazenost. Právě to v něm zažehává sklon k porovnávání a vzbuzuje v první vzedmutí pýchy.[104]

Růst obraznosti, rozumu, potřeb, počtu divochů a neustálá změna přírodních a klimatických podmínek ho nakonec vedla ke spolupráci s druhými. Tento vývoj vedl k tomu,

[99] Rousseau, J. J., Essay on the origin of languages, s. 256.
[100] PE, s. 177.
[101] tamtéž, s. 194.
[102] tamtéž, s. 202.
[103] O’Hagan, T., Rousseau, s. 140.
[104] RNEV, s. 117.

že v lidské mysli se začalo postupně zabydlovat vědomí prospěchu a vzájemných závazků. Vzrůst zručnosti a vynálezy neustále nových primitivních nástrojů umožnily budování stálých stavení a ohlásily tím první milník na cestě k mytickému zlatému věku. „To už byla doba první revoluce, jež vytvořila a rozdělila rodiny a která s sebou přinesla jakýsi druh vlastnictví.“[105] Důsledkem byl rozvoj prvních citů náklonnosti, a manželské a rodičovské lásky, „kdy se manželé, rodiče a děti shromažďovali ve společném obydlí.“[106] V důsledku toho lidé ztrácí svoji divokost a stávají se civilizovanější, v rodinách se objevuje dělba práce mezi mužem a ženou a určení jejich rolí do budoucna.

Právě v tomto období dochází k vývoji dvou jevů, které se v budoucnosti projeví svou nekonečnou zhoubností. Je důležité mít ovšem stále na mysli, že tento vývoj byl velice pomalý a pozvolný a byl slučitelný a závislý na vývoji psychologického ústrojí. Prvním je růst potřeb. Touha po blahobytu a pohodlí mohla být díky nárůstu volného času mnohem snáze naplňována. Lidé si tak ovšem dobrovolně dávali pouta pro budoucnost, jejichž tíží ovšem pocítí až jejich potomci. „Bylo to první břemeno, které si uložili, aniž na to mysleli, a první pramen zla, jež připravili svým potomkům, neboť toto pohodlí podporovalo další změkčování těla i ducha a zvykem pozbylo téměř vší příjemnosti, kleslo na pouhou nutnost a radost z jeho nabytí nevyvažovala krutost jeho ztráty. Lidé byli nešťastni, když o své pohodlí přišli, ale nebyli šťastnější, když je měli.“[107] Rousseau zde naráží na to, když se z neexistenciální potřeby stává postupem času zvyk, který je považován za přirozený a jenž se stal součástí naší identity. Neukojení takové potřeby s sebou přináší pouze frustraci a vztek.

Druhým jevem je růst *amour propre*. Jak jsme mohli výše vidět, rodí se již, když se divoch porovnává s dalšími tvory. Skutečnou se může stát ovšem až když člověk definitivně opouští svoji vlastní uzavřenou osobnostní ulitu a začíná pohlížet na druhé a porovnávat se s nimi, kdy je uzná za sobě rovné. Pokud by je za sobě rovné, tzn. v této fázi za příslušníky stejného druhu neuznával, porovnání by nemohlo na sebe vzít povahu morálního vztahu. „Pokud jeho pocity se obmezují pouze na jeho osobu, není žádné mravnosti v jeho skutcích.“[108] Jednoznačně k tomu dochází již v rodinách, ale větší naléhavosti nabírá až

[105] RNEV, s. 118.
[106] tamtéž, s. 119.
[107] tamtéž, s. 119.
[108] E, s. 279.

v okamžiku, kdy se lidé začali sdružovat do pospolitosti „spojených stejnými mravy a povahou, stejným způsobem života i stravy a stejným vlivem podnebí.“[109] „V tomto rámci začala *amour propre* růst, až teď, v pevných a stálých vztazích se mohli jedinci začít účastnit vzájemné hry uznání a reflexe, reagovat jeden na druhého, předpokládat odezvy a dočkat se splnění či nesplnění svých očekávání.“[110]

Počátek *amour propre* Rousseau dává do souvislosti s objevem citové lásky mezi lidmi, kterou nazývá mravní či morální a odlišuje ji od lásky čistě fyzické založené na fyzickém pudu. Tato morální láska se liší tedy i od přirozené animální rodičovské lásky. „Stránka mravní je to, co omezuje tuto touhu a připoutává ji k jedinému předmětu, nebo jí přinejmenším dodává větší stupeň energie k tomuto vyvolenému jedinci.“[111] Morální láska se objevuje, když dochází k nahodilým setkáním mezi mladými lidmi stejné pospolitosti a „člověk si zvykl pozorovat různé věci, potom je začal srovnávat, a tak pozvolna došlo k představě zásluhy a krásy, která ho nutí dávat přednost jednomu před druhým. Čím častěji někoho vidíme, tím více jeho nepřítomnost postrádáme. Něžný a sladký cit, který vnikl do duše, se při sebemenším odporu mění ve vzteklou zuřivost, s láskou se budí žárlivost, vítězí neshoda a nejsladší z vášní se obětuje lidská krev.“[112]

Nevyhnutelně se a*mour propre* později musela rozšířit na všechny obyvatele pospolitosti a stala se tak hlavním činitelem prvotní socializace. „Každý se díval na druhé a sám chtěl být obdivován, lidé si cenili veřejné úcty. Kdo nejlépe zpíval nebo tančil, kdo byl nejkrásnější, nejsilnější, nejobratnější nebo nejvýmluvnější, stal se nejváženějším, a to byl první krok k nerovnosti a zároveň k nectnosti. Z této první přednosti vznikly jak ješitnost a opovrhování, tak hanba a závist. Kvašení způsobené touto novou látkou vytvořilo složky neblahé pro štěstí a nevinnost.“[113] Tímto vývojem tak pomalu docházelo k růstu důležitosti přirozených nerovností, ale ještě neexistovaly okolnosti, které by odhalily temnou stránku *amour propre*. Mezi skutečností a zdáním ještě neexistoval žádný rozdíl. Společnost se sice stávala méně stabilní, protože se v duších lidí vytvořila představa vážnosti, na kterou si činil

[109] RNEV, s. 120.
[110] O’Hagan, T., Rousseau, s. 113.
[111] RNEV, s. 109.
[112] tamtéž, s. 120.
[113] tamtéž, s. 120-121.

každý nárok, a když se jí nedostávalo, považoval to každý za urážku svojí osoby, ale to se stále ještě jednalo o vyjádření čistého autentického pocitu.

I přes tyto všechna negativa, která s sebou prvotní socializace přinesla, se ještě nejedná o deformaci původní přirozenosti ani nějaký úpadek člověka, protože „není nic jemnějšího než člověk ve svém primitivním stavu, kdy je postaven přírodou stejně daleko od tuposti zvířat jako od neblahého osvícenství kulturních lidí.“[114] Rousseau toto období považuje za nejvhodnější pro člověka a za důkaz mu slouží to, že v tomto stavu se podle něj nacházejí všechny divošské národy současnosti. Ty podle něj nebyly vystaveny žádným revolucím a jejich stav tedy nebyl ovlivněn žádnými urychlovači, které vždy vystavují člověka a lidstvo neuspořádanému vývoji a napětí, které je vždy příčinou pouze dalšího utrpení. „I když se tak lidé stali méně otužilými, i když se porušil přirozený soucit, bylo toto období vývoje lidských schopností, ležící mezi nečinností primitivního stavu a mezi živou působností naší sebelásky (*amour propre*), jistě šťastnější a nejtrvalejší.“[115]

Právě tato doba je počátkem, kdy se začalo uvolňovat lidské pouto s původní přirozeností. Rozdělení úkolů v rámci rodin a později širších pospolitostí vedlo ke ztrátě původní obratnosti, odolnosti a síly. Lidé se stali změkčilejšími, bázlivějšími a slabšími. Daleko markantnějšími a důležitějšími se postupně stávaly rozdíly mezi jednotlivci i rody, které jsou výsledkem rozmanitých životních podmínek od výchovy až po podnebí. Čím dál častější kontakty mezi lidmi a společné trávení času vedly k tomu, že lidé si mezi sebou začali více uvědomovat vzájemné rozdíly. Člověk si zvykl pozorovat různé věci, potom je začal srovnávat, a tak pozvolna došlo k představě zásluhy a krásy, která ho nutí dávat přednost jednomu před druhým.[116] Z tohoto vzájemného srovnávání povstala touha být obdivován a ctěn. Ve všem co dělal se snažil být každý nejlepší a získat si tak vážnost a úctu ostatních. Právě to byl první posun směrem k nerovnosti.

Výsledkem tohoto vývoje byl vznik a růst negativních vlastností jako řevnivost, hašteřivost, závist, opovržlivost, ješitnost a nenávist. Svévole a samolibost, s níž divoši při neexistenci zákonů trestali urážky vzniklé buď pohrdáním či nedostatkem zdvořilosti jim projevované, vnesly do mezilidských vztahů krutost. Podle Rousseaua byl právě toto stav

[114] RNEV, s. 121.
[115] tamtéž, s. 122.
[116] tamtéž, s. 120.

soudobých přírodních či divokých národů. Současně se také podle jeho názoru jedná stav pro člověka nejvhodnější. Lidé se v tomto období stali sice méně otužilými a i když se porušil přirozený soucit, bylo toto období vývoje lidských schopností, ležící mezi nečinností primitivního stavu a mezi živou působností naší sebelásky, jistě šťastnější a nejtrvalejší. „Příklad divochů, které téměř všechny nalézáme v tomto stavu, jasně potvrzuje, že lidstvo bylo stvořeno k tomu, aby v něm navždy zůstalo, že tento stav je skutečným mládím světa a že všechen pozdější pokrok, vedoucí zdánlivě ke zdokonalení jedince, vedl ve skutečnosti ke zkáze lidského pokolení.“[117]

Lidská přirozenost byla již ovšem v tomto období nenávratně pozměněna. Neodráží se v ní již jen čistě fyzický život člověka a jeho fyzických životních podmínek. Člověk a jeho psychologické ústrojí je stále více přetvářeno jeho vztahy s druhými a jeho socializací do prvotních lidských skupin. Z přírodního tvora se stává tvorem společenským a odteď bude již formován převážně společenskými podmínkami a potřebami. To je také důvod, proč se lidé v tomto okamžiku od sebe začínají více odlišovat. Tato odlišnost je ovšem čistě kulturní záležitostí[*] a nemá nic společného s přirozeností. *Amour propre* je ovšem ještě stále popisována v neutrálních a deskriptivních pojmech. Je každopádně již ale dosti silně vyvinuta na to, aby se stala zkázou člověka. Zdokonalitelnost dovedla lidstvo do stavu, kdy je závislé na druhých. Ještě sice ne fyzicky, protože i v tomto věku mládí světa je každý schopen své tělesné potřeby uspokojit sám a jeho fyzická sebezáchova není tedy závislá na druhých, ale již na sebe vzal pouto závislosti mravní, kdy je závislý na uznání či názoru druhých.

Kromě svého fyzického světa, který byl jeho původním domovem, tak divoch vstoupil i do světa mravního. Tyto světy však ještě stále zůstávají oddělené a i když dochází k reflexi přirozených nerovností, které ovšem nejsou nijak výrazné, ty nemají žádný význam pro svět mravní. Existují tedy již morální vztahy, ale nedošlo ještě ke vzniku morální nerovnosti.[118] Fyzický svět má ještě nad světem mravním jednoznačnou nadvládu. Mravní vztahy jsou založeny stále ještě na fyzických dispozicích jednotlivců a jsou tedy ještě přímo podřízeny

[117] RNEV, s. 122.

[*] kulturní v širším smyslu slova, jako mravy a zvyky.

[118] Morální nerovnost Rousseau ve Druhé rozpravě definuje následovně: „závisí na jakési úmluvě a je podložena nebo alespoň schválenou souhlasem lidí. Skládá se z různých výsad, z nichž někteří těží na újmu druhých tím, že jsou bohatší, uctívanější, mocnější než oni, nebo je dokonce nutí k poslušnosti.“ Toho ovšem nelze ve stavu fyzické nezávislosti docílit.

přírodě. Základní roli zde hraje soucit, který nás ztotožňuje s druhými a „přispívá k uchování celého druhu“.[119] Divoch tedy nutně vnímá svůj vlastní život a svůj vlastní blahobyt v kontextu života a blahobytu jeho pospolitosti. Nikdy nemůže dojít k protikladu mezi těmito dvěma puzeními. Jedinec byl tedy zakotven ve své rodinné a klanové pospolitosti, která utvářela jeho identitu a všechny členy obdařila stejnými mravy a zvyky. Žádostivosti tak byly zadržovány nezbytnými okovy v přijatelných mezích. Dá se říci, že neexistuje rozdíl mezi já a my. Jedná se o jakousi delikátní, rovnovážnou a křehkou souhru individuální a kolektivní existence, která naplno vyplňuje život jedince a vytváří jeho ucelenou identitu. Právě tato její delikátnost a křehkost je ovšem do budoucna zkázonosnou. Člověk se totiž nachází v poslední éře přirozeného stavu a směr jeho vývoje je již dopředu dán. Definitivně opouští království nezávislosti, které spočívalo v rovnováze mezi jeho tužbami a schopnostmi jejich uspokojení. Dále již bude vydán na pospas mínění druhých, která jsou mimo jeho kontrolu či si jimi nemůže být definitivně jist. I když ji tedy Rousseau považuje za nejlepší pro lidstvo, je nemyslitelné, že by v něm, vybaven zdokonalitelností, zůstal navždy.

[119] RNEV, s. 107.

9. Člověk ve společenském stavu

Přistupme nyní ke společenskému stavu, který vládl v 18. století a jehož základní principy se do dnešních dní nezměnily a vládnou tak neustále ve všech moderních společnostech. Nehodlám kromě základních skutečností popisovat jeho vývoj, ale zaměřím se především na existující stav.

Rousseau přiznává veliký dějinný význam různým náhodám, které hrají roli revolučních vývojových předělů a bez nichž by nedocházelo jak ke společenskému vývoji tak ani vnitřnímu psychologickému vývoji člověka. Ne že by v mezidobí mezi těmito přírodními či přírodou vyvolanými revolucemi nedocházelo k žádnému vývoji, ale ten byl pouze pomalý a velice nepatrný a sám by nikdy nevedl k tak překotným změnám. Nejlépe si to představíme na ideji vlastnictví. „Protože však idea soukromého vlastnictví závisela příliš na myšlenkách dřívějších, které vznikaly jen ponenáhlu, nemohla se vytvořit v lidské duši naráz. Nežli se dospělo ke konečnému stavu přírody, bylo třeba různého pokroku. Bylo třeba najít nové způsoby práce i poznání a odkazovat je dalším generacím a během času je rozšiřovat.“[120] Lidstvo opustilo mytický věk mládí světa právě takovou náhodou, jímž bylo objevení hutnictví a rolnictví, nebo-li objevení nových způsobů práce. Jejich důsledkem byl vznik představy vlastnictví.

Rousseau se nedomnívá, že člověk v těchto objevech hrál nějakou aktivnější roli. Hutnictví vzniklo pravděpodobně díky nějaké sopce, „která vychrlila tekutou kovovou rudu, a to je ještě třeba předpokládat u nich (divochů) hodně odvahy a předvídavosti, aby podnikli práci tak namáhavou a vycítili výhody, které z ní mohli získat v daleké budoucnosti, což odpovídá jen duchu vyvinutějšímu, než jaký tehdy měli.“[121] Naopak princip rolnictví měl být primitivním lidem znám, protože při získávání potravy museli získat určité vědomí a představu neustálého rostlinného reprodukčního koloběhu. Protože měli ovšem dostatek potravy, k cílenému pěstování, tedy rolnictví, nikdy nedošlo. Příčinu Rousseau opět vidí v nedostatečně vyvinuté předvídavosti, protože „aby se věnovali tomuto zaměstnání a osívali půdu, bylo také třeba odvahy nejprve něco ztratit, aby později mnoho získali.“[122]

[120] RNEV, s. 115.
[121] tamtéž, s. 123.
[122] tamtéž, s. 124.

Rolnictví se tedy mohlo rozvíjet až po objevu hutnictví, které těm, co se mu začali věnovat, znemožňovalo zajistit si nezbytnou potravu pro přežití. Poté již došlo k dialektickému vývoji těchto oborů, nastartování neustálého technologického pokroku, dělbě práce a ekonomickému racionalismu, protože „čím více rostl počet řemeslníků, tím méně rukou se zaměstnávalo opatřováním společné potravy, jejich spotřebitelů však neubylo. Protože jedni potřebovali potraviny výměnou za své železo, museli druzí najít tajemství, jak použít železa k množení těchto potravin. Z toho vzniklo jednak rolnictví a zemědělství, jednak umění zpracovávat kovy a rozšiřovat jejich použití.“[123] Nezbytným předpokladem spolupráce a tedy i vzájemné závislosti se stal vlastní majetek, soukromé vlastnictví a idea spravedlnosti: „aby každý dosáhl svého, musel každý něco mít.“[124]

Původně bylo vlastnictví založeno jen a pouze na vykonané práci, protože nemohlo v té době existovat nic cennějšího. Pracovat totiž znamenalo opustit svojí přirozenou lenost a zahálčivost. Neexistovala cennější komodita než nečinnost. Člověk již ovšem přestával být schopen díky náročnější technologické úrovni zemědělství, potřebě různých nástrojů, rozdělení půdy či zaneprázdnění průmyslovou činností, zajistit si sám svými schopnostmi svoji sebezáchovu. Výsledná vzájemná závislost ukončila tedy éru individuální volnosti. Té se člověk těší jen v případě, že nepotřebuje k životu a jeho uchování pomoc druhého.

Vývoj od zlatého věku ke společenskému stavu byl tedy značně vleklým obdobím, kdy docházelo k postupnému vývoji předvídavosti, obraznosti a tím také konečnému vývoji rozumových schopností. Rousseau vstup do nového věku symbolicky uvádí jako rafinované a úskočné gesto jednoho individua, které obsadilo kus pozemku a prohlásilo: „Tohle je mé! a našel dost prostoduchých lidí, kteří mu uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské společnosti.“[125] Společnost se tak vyvíjí jako by po vzoru pozdější darwinistické evoluce druhů. Jedince, který se narodil s abnormálně vyvinutou částí těla, která mu umožnila konkurenční výhodu proti ostatním členům druhu a díky své úspěšnosti přenesl své geny na budoucí generace a tedy změnil jejich fyzické vzezření, nahradil jedinec, který výhodu získal díky svým intelektuálním schopnostem a o svém konceptu vlastnictví dokázal přesvědčit intelektuálně méně vyvinuté ostatní. Rozdíl je v tom, že tento jedinec nepřenesl na druhé svoji

[123] RNEV, s. 124.
[124] tamtéž, s. 124.
[125] tamtéž, s. 115.

genetickou výbavu, ale naopak něco co s přírodou nemá nic společného a je čistě společenským produktem, který bez dané společnosti nemá žádný význam a v jedinci ponechanému svému osudu by se nikdy nevyvinul a nedával by mu smysl. Jedná se o určitý koncept fungování společnosti, který změnil do budoucna celé lidstvo. Všimněme si, že Rousseau používá již na počátku společenského stavu termín občanská společnost, i když v té době se o občanskou společnost v žádném případě nemohlo jednat. Chce tím říci, že tento objev vlastnictví je přímým rozhodujícím činitelem, předpokladem i východiskem vývoje až k současné moderní společnosti.

Základem společnosti se tak stala výměna práce, která byla uložená v jednotlivých výrobcích. Díky tomu se začala projevovat původní přirozená nerovnost. I když nemusela být veliká, přesto docházelo k tomu, že ti intelektuálně a fyzicky zdatnější, přičinlivější či pouze šťastnější na příznivější podmínky, dokázali vyrobit více než ostatní a tím se nerovnost přirozená či přírodní stala nerovností společenskou, protože vlastnictví je produktem společnosti a ne přírody. Vznikem vlastnictví a následné realizací přirozené nerovnosti ve společenském stavu došlo k ustavení prvního mezníku nerovnosti mezi lidmi.[126]

9.1 Zhoubnost *amour propre*

Tato prvotní strukturace a hierarchizace lidské společnosti vytvořila prostor hierarchie hodnot, schopností a vlastností, který určoval postavení jedince v ní. Společenský stav vedl k násobení přirozených nerovností a k vytvoření nových nerovností společenských. Utvořil se tak neskutečný prostor pro působnost *amour propre*. Ta je protikladem v přirozeném stavu vládnoucí a přirozené *amour de soi*, „která nutí každého živočicha bdít nad vlastním zachováním a který, usměrňován rozumem a poměňován soucitem, probouzí u lidí lidskost a ctnost“[127] a odrazem psychologických změn způsobených vstupem do společnosti. *Amour propre* „je cit jen relativní a umělý, zrozený ve společnosti, který nutí každého jednotlivce vážit si sebe víc než všech ostatních, vnuká lidem všechno to zlo, které si vzájemně činí, a je skutečným pramenem cti.“[128] *Amour propre*[*] se tak stává vnitřní pružinou jednání každého

[126] RNEV, s. 139.
[127] tamtéž, s. 165.
[128] tamtéž, s. 165-166.

člena společnosti. Její relativnost jsme mohli pozorovat již v mytickém věku mládí lidstva, ale to ještě byla omezena pouze na fyzické vlastnosti a byla omezována soucitem, který nás nutil brát ohled na druhé. Platilo, že „musíme se tedy milovat, abychom se zachovali; musíme se milovat nade všechno; bezprostředním následkem tohoto pocitu milujeme i všecko, co nás zachovává.“[129]

Naopak ve společenském stavu síla *amour propre* soucit oslabuje. Důvod je nasnadě. Vyplývá z rozdílu mezi našimi skutečnými a objektivními, tzn. přirozenými, potřebami, které jsou nezbytné pro naše čistě fyzické přežití a objektivně sice domnělými a pro fyzické přežití nadbytečnými, ale subjektivně nesporně existujících a zkušeností a vývojem objektivizovaných potřebách duchovních. „Sebeláska (*amour de soi*) která si všímá pouze sebe sama jest spokojenou, je-li vyhověno našim potřebám pravým; ale samoláska (*amour propre*), která porovnává, není spokojenou nikdy a nemůže ani spokojenou být, protože pocit ten, dávaje nám přednost před jinými, vyžaduje taktéž, aby jiní dávali nám přednost sami před sebou, což není možno.“[130] Jak vidíme, člověk může dosáhnout klidu, pouze pokud je lepší než ostatní, což vede k tomu, že na sebe nahlíží jako na nadřazeného všem ostatním a navíc skrytě požaduje, aby ostatní svoji vlastní *amour propre* ignorovali. To je ovšem nemožné a vrhá nás to tedy do nesmiřitelné soutěže, která spíše připomíná hobbesovskou nevyhlášenou a neviditelnou osobní válku všech se všemi.

Samotný problém vyrůstá z neustálého vzrůstu duševních potřeb. Ty nahrazují do té doby dominantní omezené a ukojitelné fyzické potřeby. Zatímco v přirozeném stavu se potřeby lidí nevyvíjely a jejich uspokojení bylo ohraničeno přirozenou materiální hranicí, ve společenském stavu je růst duševních potřeb každodenní realitou a hranice jejich ukojení dennodenně stoupá, ve své podstatě jsou neukojitelné a neohraničitelné. Z toho povstává bezmezná chtivost a hrabivost. Mimoto po ukojení fyzických potřeb si přirozený člověk jejich další existenci dále nepřipouštěl a uvědomil si je vždy až s novým impulsem přírody. Ve společenském stavu je ukojení duševních potřeb a štěstí, které ho doprovází, pouze pomíjivou záležitostí, která s sebou navíc přináší obavy o jejich ztrátu a vědomí neustálé a nutné snahy a

---

[*] V První rozpravě Rousseau ještě používá termín zběsilá touha po výlučnosti, který přesně vystihuje podstatu *amour propre*.
[129] E, s. 271.
[130] E, s. 272.

činnosti, bez nichž jich nemůžeme nikdy dosáhnout. Snaha o udržení dosaženého postavení s sebou tak přináší neklid, nejistotu, nepřetržité fyzické i psychické vypětí, které nám naše úspěchy ztrpčuje a relativizuje a neblahé očekávání potencionálně ohrožujícího jednání druhých, které naše postavení může ohrozit.

F. Neuhouser[131] upozorňuje na čtyři základní problémy této nespoutané a bezuzdné *amour propre*. Prvním je konflikt, do kterého se dostáváme, když všichni chtějí dosáhnout nadřazeného postavení nad ostatními, což je v základním rozporu s takovou touhou všech ostatních. Druhým je nemožnost systematického uspokojení *amour propre*, která je dána její nerovnostářskou podobou. Společenská úcta a uznání se totiž stávají nedostatkovým zbožím, což znemožňuje „kolektivní uspokojení a garantuje systematický konflikt. Pokud mají někteří dosáhnout nadřazenosti, musí druzí skončit v podřízené pozici.“[132] Třetím problémem je nejistota a krátkodobost dosaženého postavení. Jelikož i ostatní se snaží zlepšit své postavení, musí každý na sobě a svých schopnostech neustále pracovat. Poslední problém spočívá ve vzniku neřestí či nemorálnosti. Ty zahrnují pohrdání utrpením druhých, zálibu v poškozování či zraňování druhých a radost z neštěstí druhých. Lidské štěstí tak není skutečné, protože není přirozené. Rodí se ze společenského stavu a jeho hodnotu určují ty nejbídnější zákoutí *amour propre*. „Dokázal bych konečně, že vidíme-li hrstku mocných a bohatých na vrcholu velikosti a majetku, zatímco zástup se plíží v temnotě a bídě, je to proto, že ti první si váží věcí, z nichž se radují, jen pokud se jich ostatním nedostává, a že by bez změny stavu přestali být šťastnými, kdyby lid přestal být ubohým.“[133]

Podstatou společenského bytí je tedy získání úcty a uznání druhých (ukojení *amour propre*). Jelikož si tuto potřebu člověk objektivizoval jako přirozenou, je nezbytná pro jeho identitu a pocit sebeuspokojení, v opačném případě přináší pouze frustraci a zoufalství. Není ji ale schopen sám uspokojit, je bytostně závislý na druhých. To se týká i těch nejbohatších a nejmocnějších. Ti můžou sice disponovat majetkem, ale ten je společenskou konstrukcí a jako taková podléhá společenskému souhlasu. Ten mohou dodat pouze ostatní lidé. Navíc i zachování majetku závisí na spolupráci ostatních. Z toho důvodu jsou všichni lidé otroky všech ostatních a to z důvodů fyzických i duchovních. Jediné, co vede každého ke službě

[131] Neuhouser, F., Rousseau’s theodicy of self-love.
[132] tamtéž, s. 76.
[133] RNEV, s. 141.

společnosti, je jeho sobectví, protože od ostatních potřebuje získat vědomí své vlastní existence, bez společnosti by nebyl ničím. Vykořisťování a ponižování druhých dělá tedy otroky i z vykořisťovatelů a hanobitelů.

9.2 Neprůhlednost vztahů

Jelikož se každý poměřuje neustále s ostatními a žádá pro sebe před nimi preference, je důsledkem neustálá řevnivost. Předmětem uznání přestávaly být přirozené vlastnosti a staly se jím ze společnosti vyrostlé parametry. Jednoznačně hlavním se stalo bohatství, jehož akumulace byla až do vynalezení peněz poněkud omezena. Dalšími se staly moc, která vycházela přímo z majetku, a schopnosti bohatství dosáhnout či být někomu jinému v jeho dosažení prospěšným. Jedincům, kteří těmito kvalitami nedisponovali, ale byli hnáni žádostivostí o dosažení uznání, nezbývalo nic jiného, než alespoň vyvolat jejich zdání a tím se učinit hodnotnými pro druhé. „Bylo třeba je mít nebo je alespoň předstírat. Pro vlastní prospěch se musel člověk tvářit někým jiným, než kým byl ve skutečnosti, být a jevit se se staly dvěma zcela rozličnými pojmy.“[134] To vedlo k nemožnosti být si jistý skutečnými zájmy a záměry druhých. Výsledkem byla ztráta průhlednosti člověka, která před vstupem do společnosti spočívala v jednotě skutečnosti a zdání.

Předpokladem života ve společnosti je dokonalé osvojení si klamání. Hrubou silou člověk zmůže hodně, ale ne ve společnosti. Pokud od někoho něco potřebujeme, jsme na nich závislí a silou si můžeme něco vymoci, ale popřeme tak pravidla civilnosti a takto získané výhody či zisky budou krátkodobé. Navíc, jak ukáži později, skutečně společenský člověk o hrubé síle ani neuvažuje, protože odporuje jeho vědomí a neuvědomuje si ani svoji umělost a falešnost. My potřebujeme ostatní přesvědčit o tom, že to, co my chceme, je ve skutečnosti v zájmu druhých a my jsme pouhými služebníky. Ten kdo nejlépe zvládá takovou přetvářku a pokrytectví, tak nejlépe dokáže ostatní přesvědčit o své falešné zdvořilosti, úctyhodnosti či upřímnosti. Velikou úlohu v tomto rozdvojení skutečnosti a zdání hrálo umění. „Dokud naše způsoby neopracovalo umění a nenaučilo naše vášně hovořit strojenou řečí, byli jsme mravů

[134] RNEV, s. 125-126.

neotesaných, leč přirozených, a rozdílnost chování ohlašovala na první pohled rozdílnost povahy.“[135]

Ve společnosti vládnou pravidla zdvořilosti a civilnosti. Ty ale ve skutečnosti nesvědčí nic o samotných lidech. Tato pravidla jsou pouhou společensko-kulturní slupkou, pod níž se skrývá skutečná dravčí skutečnost. „Pod jednotvárným a věrolomným závojem zdvořilosti, pod tolik vychvalovanou slušností, za niž vděčíme osvětě našeho století, se neustále skrývají podezření, nedůvěra, obavy, chlad, rezervovanost, nenávist a zrada.“[136] Člověk tak navenek vypadá vůči všem přátelsky, uvnitř je ale připraven v každém okamžiku zaútočit a ostatní ponížit. Rousseau nikde definitivně příčinnost mezi uměním a úpadkem neřeší, ale jelikož byl vstup do společenského stavu prvním schodem na cestě k úpadku, je vhodné za prvotní považovat úpadek mravů s tím, že úpadek umění ho následoval a posléze navíc umocnil či urychlil. Nedodává sice chléb, ale dodává hry a ty dokážou svoji působností zmírnit útlak, zpříjemnit život a spokojit člověka s tím co má. Navíc chléb může být spíše spojován s hypotetickým přirozeným stavem, kdy záleželo na fyzických potřebách.

Moderní společnosti jsou založeny na duchovních potřebách či duchovně vnímaných fyzických potřebách. Ve skutečnosti umění člověka pouze umrtvuje. Kromě toho je umění resp. divadlo také důležité v tom, že nám poskytuje kompenzaci naší nelidskosti. „Tím, že jsme zaplakali nad fikcí, učinili jsme zadost veškeré lidskosti, aniž bychom k ní přidali cokoliv ze svého; namísto aby nebožáci od nás osobně žádali péči, úlevu, útěchu, práci, jež by nás spojila s jejich trápením a připravila nás aspoň o naši netečnost; té se však snadno a rádi vyhneme.“[137] Člověk tedy potřebuje uspokojit potřebu soucitu, i když značně oslabeného, také ve společenském stavu. Stačí mu na to ovšem náhražka. Tak jako balamutí druhé, dokáže balamutit i sám sebe. Podle Rousseaua nás k tomu vede obava ze ztráty konkurenceschopnosti. „Dalo by se říci, že zatvrdíme svá srdce z obavy, abychom se k vlastní škodě neobměkčili.“[138] Musíme být tedy tvrdí, sobečtí, bezohlední a neústupní, musíme se ovšem zdát úslužnými, tolerantními, čestnými a poctivými.

[135] RVU, s. 51.
[136] tamtéž, s. 52.
[137] DAL, s. 47.
[138] tamtéž, s. 47.

Nadvládu nad jedincem přebírá jeho sublimované já. Navenek člověk zůstává týmž, ale to již není skutečný člověk, pouze schránka, která je oživovaná naším vnitřním já, které zůstává ostatním zahaleno. Je to přirozený proces toho, jak se důležitost ukojení potřeb přesouvá z fyzických na duchovní. Člověk tak původní fyzickou přirozenost nahradil odvozenou přirozeností duchovní, čistě společenskou, a tedy, od naší původní, odcizenou. Lidé se tak stávají herci, kteří každý den hrají své společenské já. Identitu každému diktuje společenské kolektivní vědomí či veřejné mínění, které každého od jeho mládí deformuje k obrazu svému. Problémem je, že lidé si to neuvědomují a naopak to považují za normální. Sami se tedy svému vlastnímu nitru odcizují. Společnost již nad nimi získala takovou moc, že své společenské já považují za své přirozené já. „Duše se neznatelně přizpůsobuje předmětům, jimiž se zabývá.“[139] Hereckou masku již tedy neodkládají ani doma, ta se již stala jejich integrální součástí. Ztrácí naprosto smysl pro realitu, tou je pro ně pouhé zdání. „Neřest se neprosazuje tím, že šokuje počestnost, nýbrž že se tváří jako ona.“[140] Nejsou daleko od orwellovské totalitní společnosti, v níž svoboda je otroctví, nevědomost je síla a válka je mír.

Rozdíl je v tom, že útisk nepochází zvenčí a ani jako útisk není reflektován. Lidé si rozporu současnosti a přirozenosti nejsou vůbec vědomi. Je to tím, že jsou dokonale socializováni a základní principy společenského vztahu jsou dokonale v každém jedinci internalizovány. Každý tak útisk aplikuje sám na sobě, ale nevědomě. Ten je důsledkem vstupu do společenského stavu a díky postupným a neznatelným, ale ve svém důsledku enormním změnám v psychické konstituci člověka nevědomý, neuvědomovaný a nezáměrný. Tento útisk tak představuje prvotní utlačování a omezování člověka. Představuje jakýsi metaútisk, který je prazdrojem všech společenských útisků, ať se jedná o politický, kulturní, ekonomický či jiný.

Vlády se ujalo bezedné pokrytectví, které vyplývá z naší zainteresovanosti. „Ve sporech, jimž přihlížíme pouze jako diváci, okamžitě zaujímáme spravedlivý postoj, a každý zlovolný čin v nás probouzí živé rozhořčení, dokud nám z věci nekyne žádný prospěch; jakmile se ale do nich zapojí naše zájmy, naše city se brzy zakalí; a teprve tehdy dáváme přednost zlu, je-li nám užitečné, v rozporu s tím, co nás učí milovat přirozenost.“[141] Tuto citaci

[139] RUV, s. 73.
[140] DAL, s. 158.
[141] tamtéž, s. 45.

nesmíme brát absolutně, protože Rousseau hovoří o divadlu a naší schopnosti poznat nespravedlnost tamtéž. Svědčí to ale o tom, že člověk není úplně hlasu přírody uzavřen. Problém je v tom, že si tento hlas vykládá, tak jak svědčí jeho zájmům, tedy naprosto instrumentálně. Navíc naše přirozenost je zahalena neprostupným hávem společenskosti. Divadelní představení jsou také schématická a člověk ví na čí straně je dobro a na čí zlo, ve skutečnosti nic takového neexistuje. Ve skutečném životě to ale chodí jinak, protože tam jde vždy o naše zájmy. Člověk „miluje ctnost, nepochybně, ale miluje ji u jiných, protože z ní chce mít prospěch; sám o ni nestojí, protože by na ní tratil. Na co se jde tedy dívat do divadla? Přesně na to, co by chtěl vidět všude: lekce z mravnosti pro veřejnost, z níž se vyčleňuje, a lidi zcela oddané svým povinnostem, zatímco od něj se nevyžaduje nic.“[142] Člověk tedy chodí do divadla, aby se ujistil, že lidstvo je schopno lidskosti a ctnosti. Sám se jich ovšem nechce účastnit, chce je pouze zneužít ve svůj prospěch.

9.3 Politická nadstavba

Zanechme teď pohledu na psychologický stav člověka moderní doby a přistupme k sondě politicko-právní. Hlavní roli zde hraje legalita. Ta povstala z nutnosti vnést do společnosti řád, který by ukončil otevřenou válku o majetek způsobenou rozpory mezi nároky práva prvního majitele z práva silnějšího. Připomeňme, že vlastnictví výrobních prostředků samo o sobě je nepřirozené. „Jste ztraceni, jestliže zapomenete, že ovoce patří všem a země žádnému.“[143] Nezapomeňme, že již ve věku mládí světa se s budováním prvních chatrčí začalo formovat určité vědomí vlastnictví. To se ovšem týkalo vlastnictví osobních věcí a ne výrobních prostředků. Vlastnictví samo o sobě se tak stává první společenskou institucí z níž povstávají všechny ostatní, stejně tak jako se stává první nerovností z níž se rodí všechny ostatní. „Konkurence a soupeření, rozpor zájmů a vždy skryté přání získávat na újmu druhých, všechna tato zla jsou následkem vlastnictví a nerozlučným doprovodem rodící se nerovnosti.“[144] Snaha o jeho ospravedlnění vede k rašení prvních ideologií[*]. „Ostatně ať dávali

[142] DAL, s. 46.
[143] RNEV, s. 115.
[144] tamtéž, s. 126.
[*] V marxistickém smyslu. „Ideologii Marx považoval za falešné vědomí, které zastírá třídní společenské poměry.” Je to “soubor idejí, názorů, ale i pocitů, které představují falešné chápání reality, kdy skutečně společenské poměry, které jsou vykořisťovatelské, protikladné a manipulativní, jsou líčeny jako poměry žádoucí,

svému uchvatitelství jakýkoli nátěr, jasně cítili, že jejich jmění bylo získáno jen právem nejistým a nesprávným, že je nabyli mocí a že jim ho může moc zase odejmout, aniž by měli právo si stěžovat.“[145] Je jednoznačné, že o toto ospravedlnění majetku se snažili ti nejmajetnější, kteří mohli ve válce nejvíce ztratit. Výsledkem je vznik občanské společnosti. Společenská smlouva, která stála na jejím počátku, byla úskokem bohatců s cílem udržet si svůj majetek a dát svému panství známku oprávněnosti. „Nezbytnost ho nakonec donutila, aby si vymyslel plán, nejprohnanější, jaký mohl vzniknout v lidské duši: využít ve svůj prospěch sil těch, kteří ho ohrožovali, učinit si obránce ze svých protivníků, vnuknout jim jiné zásady, dát jim nové zřízení, jež by mu bylo právě tak příznivé, jak mu přírodní právo bylo neblahé.“[146]

Podvodná společenská smlouva byla založena na deklarované výhodnosti pro všechny členy nové občanské společnosti, „která by ochraňovala a bránila všechny členy společnosti, potlačovala společné nepřátele a udržovala nás ve věčné shodě.“[147] Zrádnost dohody spočívala v tom, že rozdělení bohatství a majetku vůbec neřešila a daný stav se tedy stal stavem zákonným. Nemajetní byli získáni hřejivou a okázalou rétorikou slibující mír a svobodu a vůbec nepomysleli na důsledky: „všichni běželi vstříc svým okovům a věřili, že si zajistí svobodu.“[148] Bohatí získali co potřebovali, všichni se vzdali přirozené svobody, zavázali se k zákonnosti a tím, že nevědomě potvrdili majetkové rozdělení a sebe sami uvrhli do nerovnosti: „….přinesly novou sílu bohatým … a z obratného uchvatitelství učinily neodvolatelné právo.“[149] Podle Z. M. Trachtenberga se tak otázka ospravedlnění dostává stranou, aniž je definitivně rozhodnuta. Výhoda bohatých spočívá v tom, že stav rovnosti de jure dělá ze všech lidí de facto nerovné.[150]

Pojďme se na základě tohoto základu všeho práva zamyslet nad moderními zákony. Zákony jsou podle Rousseaua jen zaznamenáním našich vůlí.[151] Ve francouzštině i angličtině je ovšem použito slovo register (the laws are only registers of our wills). To znamená, že

správné a obecně prospěšné. Vykořisťovatelské poměry jsou tak vlivem určitého sociálního mechanismu ideově zkresleny v zájmu držitelů ekonomické moci.“ Znoj, M., Marxismus a jeho revize.
[145] RNEV, s. 128.
[146] tamtéž, s. 128.
[147] tamtéž, s. 129.
[148] tamtéž, s. 129.
[149] tamtéž, s. 129.
[150] Trachtenberg, Z. M., Making citizens, s. 116.
[151] SPOLS, s. 48.

zákony jsou jen seznamy či soupisy našich vůlí. Pokud to vztáhneme na společenský vztah, odvodíme z tohoto principu, že zákony jsou jen soupisy či seznamy vůle nějaké partikulární skupiny, která je vydává za vůli obecnou. Rousseau se v Politické ekonomii i Společenské smlouvě velice pečlivě věnuje problému rozdělení občanů do různých partikulárních skupin či frakcí, které každému brání správnému nahlédnutí obecné vůle. Ve skutečnosti tedy vládne soukromý zájem, který je vydáván za zájem obecný a instrumentem k jeho ospravedlnění je určitá ideologie. V moderní době se jedná o ideologii liberální demokracie, která ospravedlňuje kapitalistickou formu vlastnictví. To se vůbec neliší od principu Komunistického manifestu, že „je vaše (buržoazie) právo jenom vůlí vaší třídy povýšenou na zákon, vůlí, jejíž obsah je urovnán materiálními životními podmínkami vaší třídy.“[152] Marxovo a Engelsovo pojetí politicko legislativní roviny buržoazního režimu se tak neliší od toho Rousseauova. V některých textech se Rousseau svým zápalem odsuzující soudobé poměry a „zákonnost“ Marxovi minimálně vyrovnává. Všude vidí pouze vládu bohatých, kteří nesmlouvavě, bezostyšně a neohroženě tyjí z chudoby drtivé většiny obyvatelstva. „Vidím nešťastné národy naříkat pod železným jařmem. Vidím lidstvo umořené hrstkou utlačovatelů. Vidím vyhladovělý dav, strhaný utrpením a nedostatkem, zatímco bohatí v poklidu popíjí krev a slzy svých obětí. Vidím na všech stranách mocné vyzbrojené proti slabým strašnými silami zákona.“[153]

Tento stav samozřejmě *amour propre* ještě více oživuje a povzbuzuje v její zhoubné činnosti. Snaha o nadvládu je jedním z jejích výhonků, stejně tak jako snaha využít existující zákony ve svůj prospěch, obcházet je či se chovat svévolně. „Jde tedy jen o to, najít prostředky, jak si zajistit beztrestnost.“[154] To, že jsou formulovány ve prospěch určité skupiny, neřeší problém jejích příslušníků, protože ti chtějí nakonec předčít jeden druhého. Je na povážení, že tento stav není reflektován jako takový z nižších stupňů společenské hierarchie. Jejich mysl je totiž tak zaslepena ctižádostí dosáhnout horních příček včetně přijetí standardů jejich jednání, že se chovají stejně směrem ke třídám nižším. To znamená, že členové každého stupně sociální hierarchie přejímají jednání nejvyšší třídy směrem ke třídám nižším. Jedná se tak o začarovaný kruh, který sám sebe drží při životě a navíc se neustále posiluje ze svého

[152] Marx, K., Manifest komunistické strany, s. 47
[153] Rousseau, J. J., A lasting peace through the Federation of Europe and The state of war, s. 43.
[154] RNEV, s. 151.

nitra. „Ostatně občané se dají utlačovat jen potud, pokud jsou vedeni slepou ctižádostí. A protože se dívají více pod sebe než nad sebe, mají raději vládu než nezávislost a souhlasí s nošením svých pout, aby je samo mohli dát druhým.“[155] To je možné jen proto, že lidé ztratili přirozenou touhu po svobodě a místo ní přijali společenskou touhu převýšit všechny ostatní, která vyrůstá z jejich relačního smyslu existence. Politika jako vrcholná společenská činnost, jež je viditelná ze všech společenských pozic a pro všechny občany tvoří závazná pravidla, se stává hlavním vzorem pro společenské jednání a chování. „Politické rozdíly s sebou nutně nesou rozdíly civilní. Nerovnost, jež vzrůstá mezi lidem a jeho vladaři, se brzy pocítí i mezi jednotlivci a utváří se tisícerým způsobem, podle vášní, nadání a okolností.“[156] Nevím, jestli to vidím jen proto, že to chci vidět, ale zdá se mi, že tento stav velice přesně popisuje stav současné střední třídy. „Dvoří se velkým, které nenávidí, a bohatým, jimiž pohrdá, nevyhýbá se ničemu, aby se mu dostalo cti jim sloužit. Chlubí se pyšně svým ponížením a jejich protekcí, je hrdý na své otroctví a mluví s pohrdáním o těch, kteří nemají čest je sdílet.“[157]

9.3.1 Vláda nerovnosti

Zastavme se nyní na chvíli u obcházení zákonů. V současnosti se o tomto fenoménu v moderních společenských vědách mluví jako o černém pasažérovi.[158] Jak již bylo několikrát uvedeno, člověk je veden v moderní společnosti pouze svým zájmem a snahou o jeho uskutečnění. Zákony určují pravidla soužití, mají napomáhat k uskutečnění určitých vyšších cílů, jsou nestranné a týkají se všech občanů. V Rousseauově jazyku mají být odrazem obecné vůle a sloužit k uskutečnění obecného zájmu. Na tom se všichni dokážou dokonale shodnout, protože každý vidí prospěch, který daný zákon či nařízení přináší. Další prospěch může ovšem získat, pokud bude zákon obcházet, zatímco ostatní ho budou dodržovat. „Jeho zvláštní zájem může k němu zcela jinak mluvit než zájem společný; jeho neodvislá a přirozeně nezávislá jsoucnost může způsobit, že pohlíží na to, čím je povinen společné věci, jako na dobrovolný příspěvek, jehož ztráta bude méně škodlivá pro ostatní než bude placení obtížné pro něho; a

[155] RNEV, s. 139.
[156] tamtéž, s. 139.
[157] tamtéž, s. 144.
[158] vycházím z Trachtenberg, Z. M., Making citizens a O’Hagan, T., Rousseau.

pokládaje právnickou osobu, která tvoří stát, jen za bytost pomyslnou, protože to není člověk, bude požívat občanských práv, aniž bude chtít plnit povinnosti poddaného.“[159]

I takový člověk si je vědom, že zde dochází k rozporu mezi jeho krátkodobým a dlouhodobým zájmem. Jeho krátkodobý zájem mu velí zákon obejít. Naopak dlouhodobý mu velí zákon dodržet, protože z důvodu jeho nedodržování může dojít k jeho zrušení. Vezměme si například veřejnou hromadnou dopravu. Jedná se o veřejnou službu, k níž má přístup každý. Pokud tedy jezdím na černo, službu stále dostávám aniž bych ji platil. Pokud by ovšem k takovému jednání sáhla většina, služba by pravděpodobně zanikla a tím bych byl poškozen i já. Přesto krátkodobý zájem je každému mnohem bližší, protože vidí okamžitý prospěch a možnost zisku na úkor ostatních.

K černému pasažérství dochází zejména v takových oblastech, kde je dopadení těžké a službu hradí všichni či drtivá většina občanů a výpadek způsobený mým zběhnutím nebude pociťován. Základem je samozřejmě *amour propre*, která nás žene pouze k ukojení našich vlastních zájmů a to pokud to jde, na úkor ostatních. Takoví lidé jsou vybaveni nezbytnými teatrálními schopnostmi a není pro ně tedy problém zdát se jinými, než ve skutečnosti jsou. Ostatně základním problémem moderní společnosti je neprůhlednost občanů, kteří si tedy nikdy nemohou být jisti záměry ostatních. Buď tedy musím někoho přesvědčit, že jsem ctnostný i přes snahu ukojit pouze vlastní zájem („soukromý zájem, který při oběhu různých zájmů vítězí nutně nade vším, učí zdobit hřích škraboškou ctností.“[160]), nebo ho přesvědčit, že ve hře je i ukojení jeho zájmu.

Základním předpokladem fungování státu je výběr daní. Bez nich není možno běh státu hradit a stát by se zhroutil. Největší prospěch z existence státu mají bohatí, kteří ho úskokem ustavili. I přesto se již ovšem svými daněmi nechtějí na jeho hrazení podílet a hledají jakékoli cestičky k jejich snížení či dokonce zrušení. Současný systém, kdy se demokracie klaní před kapitalismem, jim v tom nadměrně vychází vstříc. Černé pasažérství tak v současném světě na sebe bere háv ctnosti, která je ospravedlňována ekonomickou rétorikou tvrdé práce, odříkání, přičinlivosti a zodpovědnosti. Dochází tak ovšem pouze k maskování reality nespravedlivého právního systému a zamlčování nerovných mocenských vztahů. Stát tak postrádá veškerou legitimitu, protože již nevládne zákonná moc, ale moc peněz. „Kdekoli

[159] SPOLS, s. 28.
[160] E, s. 397.

dominuje bohatství, síla (power) a zákonná moc (authority) jsou odděleny. Prostředky dosažení bohatství jsou jiné než ty, jimiž se dosahuje zákonné moci a proto nejsou užívány stejnými muži. Domnělá moc je v těchto případech v rukou úředníků a skutečná v rukou bohatých. V takové vládě všechno řídí vášně lidí, nic nesměřuje k cíli stanovenému v původní ústavě.“[161]

Z toho důvodu již nemusí docházet ke změně formy státu. Všeobecné vlády se totiž ujaly peníze a těm je jedno, zda jednotlivý stát je monarchií či demokracií. Naopak je lepší vytvářet zdání toho nejlepšího státního zřízení a tím je demokracie. Zdání se totiž stalo skutečností. Demokracie ovšem již nemá nic společného s vládou lidu a suverenitou lidu. Tyto role převzaly peníze. Neplatí již to, že nerovnost majetku v demokracii musí nutně vést ke změně formy, tak jak to vyjádřil Rousseau v Dopise d´Alembertovi: „jakmile malé množství shromáždí větší bohatství než většina, stát nutně zanikne anebo změní formu.“[162] Ostatně bohatí by byli sami proti sobě. Takto sice vládnou, ale nenesou žádnou odpovědnost za vládnutí. Vytváří se tak zdání rovnosti, ale ve skutečnosti panuje propastná nerovnost.

Svoji vládu si uchvatitelé moci pojišťují tradičním přístupem symbolizovaným heslem rozděl a panuj. Nenacházíme se sice v otevřeném občanském válečném konfliktu, ten je spíše latentní, ale živost naší *amour propre* nás neustále vede k tomu, abychom svůj strach o ztrátu pozic potlačovali stále novými opatřeními. Rozdělení potencionálních protivníků je tou nejjistější cestou, jak svoji moc nejen udržet, ale také posílit. Zanést svár do jejich středu a postavit je proti sobě je pak nejjistějším způsobem odsunutí případných problémů. „Viděli bychom náčelníky podněcovat všechno, co může oslabit shromážděné lidi tím, že je rozděluje, všechno, co může dát společnosti zdánlivý vzhled shody a zasít v ní semeno skutečného rozdělení, všechno, co může vnuknout různým stavům opovržení a vzájemnou nenávist, co je protikladem jejich práv a jejich zájmů a co tak upevňuje moc, jež je všechny ovládá.“[163]

9.4 Naivita ideologie osvíceného sebezájmu

Z výše uvedeného je jasné, že Rousseau se nemohl oddávat stejnému snění o blahodárnosti osvíceného sebezájmu jako drtivá většina francouzských a anglických myslitelů

[161] Rousseau, J. J., Constitutional project for Corsica.
[162] DAL, s. 148.
[163] RNEV, s. 142.

jeho doby.[164] Ti byli přesvědčeni, že správné nasměrování či usměrňování soukromých neřestí nakonec může povznést celý národ. Jednou z nejznámějších apologií té doby je Mandevillova Bajka o včelách, která má podtitul soukromé neřesti, veřejný užitek. V její závěrečné sloce najdeme následující slova: „Tak neřest je prospěšnou shledána, když je spravedlností oklestěna a svázána.“[165] Za hlavní prostor vybití těchto neškodných neřestí byl považován obchod či jiná ekonomická aktivita, vedoucí k osobnímu existenciálnímu povznesení. Obchod měl kultivovat mravy a podporovat laskavost a zdvořilost. Jedinci jsou nuceni svými egoistickými zájmy ke spolupráci s druhými a vzájemné ohleduplnosti. Výsledkem takové součinnosti může být pouze vzájemný prospěch. Obchod měl mít tedy dvojjediný účinek. Každý jedinec, snažící se o ekonomické pozvednutí svého vlastního bytí, by tak nepřispíval bezděky pouze k blahobytu celého národa, ale také k očistě jeho mravů. „Sobecké uspokojování vlastních zájmů nebylo považováno za společensky zhoubné, ale naopak bylo viděno jako způsob sociability.“[166]

Jelikož Rousseau nepovažoval sociabilitu za přirozenou, tak všechno, co s ní bylo spojeno v jím kritizovaném moderním světě, musel považovat za zhoubné. Všechno, co tedy mělo sloužit k prospěšnému vývoji společnosti, tak nakonec vede pouze k jejímu většímu úpadku a ještě většímu odcizení každého člověka. Sám obchod byl již formou úpadku, byl součástí problému a nemohl se v žádném případě stát součástí řešení. Užít obchod k nápravě mravů je jako podávat alkohol alkoholikovi. „Všichni naši spisovatelé považují za vrcholné úspěchy politiky našeho století vědy, umění, luxus, obchod, právo, a všechna další pouta, která upevněním společenských vazeb mezi lidmi pomocí sebezájmu staví všechny do pozice vzájemné závislosti, uvalují na ně oboustranné potřeby a společné zájmy, a nutí každého přispívat ke štěstí druhých, jen aby zajistili to svoje. Jedná se vskutku o skvělé myšlenky a jsou představovány v atraktivním světle. Když se na ně ale podíváme zblízka a nezaujatě, zjistíme, že výhody, které se zprvu zdály nabízet, podléhají mnoha výhradám. Jaká skvělá věc, dostat lidi do situace, kde mohou žít pouze tak, že si překáží, vytlačují, klamou, zrazují, ničí navzájem! Odteď si musíme dávat pozor, abychom nebyli sami sebou: neboť oproti dvěma

[164] čerpám z Garrard, G., Rousseau's counter-enlightenment a Wokler, R., Rousseau.
[165] Mandeville, B., The fable of the bees or private vices, publick benefits, s. 24 (So Vice is beneficial found, when it‘s by Justice lopt and bound.).
[166] Garrard, G., Rousseau’s counter-enlightenment, s. 23.

mužům, jež spojují společné zájmy, stojí snad sto tisíc, které jim odporují, a jediný způsob jak uspět je buď je oklamat či zničit. Toto je osudný zdroj násilí, zrad, podvodů a všech hrůz nevyhnutelně vyžadovanými poměry, v nichž každý předstírá, že pracuje ve prospěch či dobré jméno zbytku, zatímco se snaží pouze povýšit sebe sama na jejich úkor.“[167] Společnost tedy každému diktuje základní maximu protikladu zájmů. Ty tak představují hru s nulovým součtem, kdy uspokojení zájmu jednoho znamená ztrátu druhého. Jak upozorňuje R. Wokler, Rousseau viděl zhoubné důsledky ideje osvíceného sebezájmu přímo ve své rodné Ženevě. Spočívaly v postupném rozrušování rovnostářského demokratického systému a jeho přeměně v oligarchii. Samozřejmým průvodním jevem pak byla ztráta občanských práv.[168]

9.5 Bída člověka

Člověk ve společenském stavu je úplně odcizený své přirozené existenci. Ta byla nahrazena existencí společenskou, kterou vnímá jako vlastní přirozenost a tudíž mu nepřipadá podezřelá či neobvyklá. Autentičnost lidského života či prožitku je tedy znemožněna. Člověk se stal produktem společnosti. Ta utváří mravy, neboli principy a hodnoty, instituce a kulturních obyčeje, které determinují lidské postoje, očekávání, touhy či ambice. S tím jak se tyto mravy mění, se mění také lidská přirozenost. To svědčí o neskutečné tvárnosti, ale i prázdnotě. Pokud se pokusíme o příměr s moderním jazykem, můžeme říci, že příroda vybavuje člověka hardwarem a pouze nezbytným základním softwarem, společnost poté rozšířeným softwarem. Záleží tedy na každé společnosti a jejich mravech, které do jedinců instaluje. Člověk se tedy stává takovým polovičním robotem. Na rozdíl od přírodního stavu a ostatních tvorů, kteří zůstávají stále týmiž, přestává hrát důležitost fyzický vzhled, ale to co je nefyzické, možná bychom mohli říci metafyzické ve smyslu toho co přichází po fyzice, a oku neviditelné. Jedná se o psychologické a emocionální atributy každého člověka, které jsou ukotveny hluboko v temných zákoutích lidské duše a s tělesnost na ně nemá žádný vliv.

[167] Rousseau, J. J., Preface to Narcissus, s. 100.
[168] Wokler, R., Rousseau, s. 91.

Naopak tělesnost je sama jimi přeměňována.[*] Člověk je tak sám strůjcem, i když nevědomým, vlastního štěstí i neštěstí. To, co ho od ostatní tvorů odlišuje, rozum a intelekt, se vyvíjí jen díky neustálému růstu *amour propre*, kterou musí ukojit. Skutečným popudem lidské činnosti, který určuje i povahu námi vykonávané práce, je tak dosažení vlastní proslulosti a touha po uznání, které jsou nedostatkovým zbožím. „Malá nebo žádná pocta je udělována skutečně ctnostným mužům a skutkům, ale je spíše dávána vlastnostem a výkonům, které vyvolávají závist budící uznání a slávu.“[169] Touha po vážnosti, poctách a nadřazenosti, která ovládá více méně každého jedince, udělala z lidí soupeře, jejichž úspěch může být uskutečněn pouze nezdarem druhých. Člověk byl vyrván svému původnímu autentickému bytí, kde se těšil naprosté volnosti a svobodě, a místo toho byl vhozen do spleti nerovností, hierarchií a závislostí, které z něj dělají toho nejnižšího tvora na zemi.

Vstupem do společenského stavu člověk na sebe přijal prokletí neustálého vzrůstu zbytečných, ale o to více nutkavých potřeb, jejichž naléhavost roste silou zvyku. Ještě do většího prokletí uvrhají lidé další generace. Pro ty jsou všechny nové potřeby potřebami přirozenými. To vede k neustálému zvyšování standardu lidského života. Kritéria kvality života jsou ovšem stanovovány již zkaženými společensko-ekonomickými a kulturními normami a ve skutečnosti tedy dochází pouze k nadbytečnému zvyšování materiální vybavenosti. Následná zuřivost, která nás ovládá, abychom nového standardu dosáhli, nám život naopak znehodnocuje. I formálně fyzické potřeby se staly hříčkou *amour propre*.

Spotřeba materiálních prostředků a výrobků slouží v drtivé většině pouze našim duševním potřebám, které neustále dráždí naše touha po vyniknutí. Naše skutečné fyzické potřeby se totiž od hypotetického přirozeného stavu nezměnily, protože se změnit ani nemohly a zůstávají stále omezené. Změnilo se ovšem naše vnímání toho, co představuje základní životní náležitosti. Ty navíc neustále rostou a s nimi nutnost neustálé potřeby technologického pokroku a hospodářského růstu kvůli uspokojování stále rostoucích potřeb. Jelikož se lidé neustále poměřují a hlavní hodnotu představuje majetek, staly se hlavním kritériem hodnoty

[*] vzpomeňme na první odstavec předmluvy k Druhé rozpravě, v níž se nachází následující slova: „byla i lidská duše poškozena v lůně společnosti tisícerými a stále se opakujícími příčinami, tím, že přijala množství znalostí a omylů, že změnami těla i stálými otřesy vášní změnila, abychom tak řekli, svůj vzhled tolik, že ji téměř nemůžeme poznat.“

[169] Dent, N., Rousseau, s. 57.

každého člověka zástupné symboly bohatství. Ty se samozřejmě liší společnost od společnosti.

Potřeby jsou v posledku definovány a determinovány příslušností k určité společnosti a ne příslušností k druhu. Rozdíly se ovšem neustále stírají a v západním světě můžeme mluvit pouze o jednom jediném modelu či vzorci. Ostatně i Rousseau mluví ve svých Úvahách o polské vládě o stejnosti soudobých Evropanů. „Dnes, bez ohledu na to co lidé říkají, neexistují již žádní Francouzi, Němci, Španělé, nebo dokonce Angličané; jsou jenom Evropané. Všichni mají stejné záliby, stejné vášně, stejné způsoby, protože nikdo nebyl utvářen v národním duchu svébytnými institucemi. Všichni za stejných okolností udělají to samé; všichni se budou vydávat za nesobecké a budou darebáky; všichni budou mluvit o veřejném blahu a budou myslet pouze na sebe; všichni budou velebit umírněnost a budou si přát být bohatými jako Krésus. Touží jenom po přepychu, nemají jinou vášeň než zlato; jistě peníze jim koupí vše, co jejich srdce žádá, všichni jsou připraveni prodat samy sebe první nabídce. Co jim záleží na tom, jakého pána poslouchají, podle jakých zákonů žijí? Pokud můžou krást peníze a kazit ženy, cítí se všude jako doma.“[170]

Za nejlepší příklad rostoucích zbytečných potřeb nám poslouží luxusní zboží. To se nekupuje primárně z důvodu funkce, kterou má daný výrobek mít, či výhody, které nám jeho přímá spotřeba má přinést. Jeho funkcí je primárně okázalá demonstrace bohatství. „Které (luxusní výrobky) bijí každému do očí a které se mohou tím méně skrýt, že jejich jediným účelem je ukazovat se, které by nebyly k ničemu, kdyby je nikdo neviděl.“[171] Touha po bohatství v sobě tedy explicitně obsahuje přitakání nerovnosti. Jelikož je relační, můžu být spokojen jen pokud mám více než ostatní. Jen díky tomu dosáhnu jejich uznání a díky tomu ho odepřu jiným.

Soutěživý charakter společenské reality v nás dusí soucit s druhými a dělá z nás dravce, kteří tyjí z bídy a neštěstí druhých. Abychom se ovšem mohli zdát jinými, než ve skutečnostmi jsme, a tak mohli zmást ostatní a zvýšit tak šance na uskutečnění našich záměrů, stala se základem mezilidského styku strojená falešnost zdvořilosti. Ta znemožňuje bezprostřednost citů, ruší původní vzájemnou průhlednost lidí a jedince přivádí do izolovanosti. Velikou roli Rousseau v tomto posunu připisuje umění. „Vývoj umění utváří ze

[170] Rousseau, J. J., Considerations on the government of Poland.
[171] PE, s. 213.

zdvořilosti etiketu. Nyní nemá společenské jednání význam jako výraz citu, ale jako symboly, zprostředkované konvenčním systémem chování. Síla způsobnosti omezuje vyjadřování na dostupný slovník přípustného chování. Přeměna chování z výraznosti směrem k symbolu otevírá prostor, který člověk umožňuje klamat druhé. Člověk nyní může oddělit symbol od citu: může jednat jako kdyby cítil, co ve skutečnosti necítí. Jedním slovem může lhát.“[172] Všichni lidé jsou pouhými herci, kteří jsou vedeni předpokládaným názorem druhých.

Společenský styk a společenské vztahy se tak odehrávají neustále v jakémsi mlhavém oparu, který je pln nestálého vyhodnocování vlastního postavení a spekulacemi o záměrech, zájmech, názorech a postojích druhých. Člověk tak tápe v temnotách. Skutečnost tak pozbyla smyslu a vládu mezi lidmi přejalo zdání. Pokud je moje hodnota ve společnosti založena na odlesku mé osoby a mých činů v očích druhých, je daleko snazší s tímto kalkulovat a žít a snažit se někým zdát, než někým ve skutečnosti být. Jelikož jediným měřítkem společenské ceny člověka a jeho postavení je úsudek druhých a jelikož jen toto může mé pokřivené a choromyslné mysli přinést útěchu, je lepší snažit se ovlivnit to, co si o mně lidé budou myslet, a to i za cenu lži a přetvářky, než vzdát se svého vlivu na jejich vnímání a hodnocení mé osoby a dát jim nahlédnout skutečné já, protože si nemůžu být nikdy jist tím, že jejich stejně postižená mysl skutečnost jako skutečnost uvidí a bude ji tak interpretovat. Ztrátu přirozeného smyslu existence, vykořeněnost a umělost společenského člověka Rousseau shrnuje následovně: „společenský člověk žije vždy pro svět, umí žít jen v mínění druhých a dovede cítit svou vlastní existenci takřka jen podle jejich úsudku.“[173]

Nejzhoubnějším výsledkem společenského vývoje a popudlivé *amour propre* je nerovnost. Ta je ve společenském stavu zvěčněna institucionalizací do společenských pravidel a je založena pouze na pozitivním právu, jež je v rozporu s lidskou přirozeností. „Mravní nerovnost je oprávněna jedině právem daným a že je opakem přirozeného práva, když nesouhlasí stejnou měrou s nerovností tělesnou.“[174] Podle Rousseaua jsou ovšem rozdíly v přirozeném stavu pouze minimální, z čehož vyplývá „normativní závěr, že morální nerovnosti, udělené společností a projevující se rozdílem v postavení, bohatství a moci, by

[172] Trachtenberg, Z. M., Making citizens, s. 152.
[173] RNEV, s. 144.
[174] tamtéž, s. 145.

také měly být minimální.“[175] Rousseau neztotožňuje přirozenou nerovnost pouze s fyzickými dispozicemi, ale také s talentem. V předmluvě k Narcisovi dává do protikladu talent a ctnost a vyslovuje se ve prospěch ctnosti. „Záliba v literatuře, filosofii a v krásném umění ničí naší lásku primárních povinností a skutečné slávy. Jakmile si talent přivlastní pocty patřící ctnosti, každý chce být příjemným člověkem a nikdo se nestará o to být dobrým. Z tohoto povstává další rozpor, který spočívá v tom, že lidé jsou odměňováni za své vlastnosti, které jsou na nich nezávislé: protože se rodíme se svým talentem, jenom naše ctnosti nám patří.“ Ctnost je nejlépe u Rousseaua chápat jako neodporování své přirozenosti. Ve společnosti to znamená především podřízení se obecné vůli.[176] Pokud tedy člověk pouze využívá svého talentu, aniž by byl ctnostným, nezaslouží si žádné uznání. To si zaslouží pouze ctnostní jedinci, a to bez ohledu na své fyzické dispozice.

Tím ovšem neříkáme, že nerovnost, založená v nerovném talentu, je pro Rousseaua špatnou, protože konec konců je založena v přirozenosti. Pouze si nezaslouží žádné pocty, protože takový člověk se svoji vlastní pílí ani jednáním o nic významného nezasloužil, pouze využívá svoji lepší fyzickou výbavu. Můžeme v tom vidět předzvěst současných debat o morální arbitrárnosti talentů, která se objevuje například u J. Rawlse či R. Nozicka. Rousseau by samozřejmě v této debatě jednoznačně zastával rovnostářské stanovisko. Jelikož ovšem podle něj přirozená nerovnost neměla být tak výrazná, tak ani v případě, že by se jí nechalo volné pole působnosti, by nemohlo dojít k takové společenské nerovnosti, která panovala v jeho době či dokonce dnes. Nespravedlnost, která povstává z takové nerovnosti, se ovšem nepříčí abstraktní spravedlnosti, ale dobru. Jak upozorňuje A. M. Melzer, „on (Rousseau) velebí spravedlnost či haní její opak kvůli dobru či zlu, které působí.“[177] Spravedlnost tedy vyplývá z naší přirozené výbavy a je s ní v souladu. Ctnostný člověk je tedy takový, který je dobrý. „Je-li pravdou, že dobro jest dobro, musí jim být v našem srdci právě tak jako v našich skutcích; a první odměnou spravedlnosti jest, cítíme-li, že ji konáme. Je-li dobrota mravní naší přirozeností přiměřenou, může být člověk zdravého ducha a dobře zřízen pouze potud, pokud jest dobrým. Není-li dobrota mravní přirozenou a je-li člověk od přírody zlý, nemůže také přestat být zlým, aniž by se zkazil a dobrota jest pak v něm přečinem proti přírodě. Jsa stvořen

[175] O’Hagan, T., Rousseau, s. 40.
[176] PE, s. 184. „Ctnost je pouze souladem soukromé vůle s veřejnou (obecnou).“
[177] Melzer, A. M., Rousseau and the problem of bourgeois society, s. 1019.

k tomu, aby škodil svým bližním jako vlk, aby roztrhal svou kořist, byl by člověk humánní tak zkaženým živočichem jako vlk útrpný a pouze ctnost by nám způsobovala výčitky.“[178]

Příroda tedy dala člověku možnost opustit svoji původní zvířeckost, ale pouze za cenu neskutečné duševní bídy a utrpení. Jakoby chtěla být vůči všem svým ratolestem úzkostlivě spravedlivá a tak co člověku na jedné straně přidala, to mu na druhé straně odebrala. Zdokonalitelnost a růst poznání nakonec člověku nepřináší ani blaho ani štěstí. Spíše by se dalo říci, že se jeho postavení od původního přirozeného stavu ještě zhoršilo. To je dáno tím, že to, co získáváme, je fyzického charakteru a má své meze, to, co ztrácíme, je určitá vyrovnanost, což je důsledkem nadměrné představivosti dráždící neúměrně naši duši. Ta se projevuje duševní nespokojeností a stálými obavami, vyplývajícími z pomíjivého postavení člověka ve společenském prostoru, které nás neustále nutí dostát našemu domnělému hodnocení v očích druhých a netrpělivě se o tomto hodnocení neustále přesvědčovat. Ať člověk chce či ne, většinou si to ani neuvědomuje, protože je produktem této společnosti, stává se takovým, jakého vykresluje falešná morálka současné společnosti, musí se neustále přetvařovat a lhát. Důvodem je to, že moderní člověk nedokáže mimo společnost žít, společenskost je hlavní definiční podstatou jeho existence. Zde si můžeme pomoci parafrází Rousseauova hodnocení křesťanské lásky a dobroty. „Má-li společnost trvat v míru a udržet soulad, museli by všichni občané bez výjimky být stejně *dobrými* (křesťany), ale najde-li se na neštěstí mezi nimi jediný ctižádostivec, jediný pokrytec, bude snadno hotov se svými *dobrými* (zbožnými) spoluobčany.“[179] Z toho vyplývá, že základním problémem mezi lidmi je nejistota a z ní vyplývající nedůvěra při hodnocení jednání druhých. Byl bych tak sám proti sobě, kdybych se snažil být takovým, jakým ve skutečnosti jsem, protože bych tak jedině snížil svoje šance ve společenském soužití.

Tato podstata společenského stavu s sebou přináší zajímavý paradox. Ten spočívá v tom, že ačkoliv člověk je bytostně zakotven ve společenském prostoru a s ostatními sdílí základní hodnotové struktury a orientace, zůstává neustále v izolaci a vede osamělý život. *Amour propre* je sice základním nástrojem socializace, ale její podstata vrhá jednoho člověka proti druhému. „*Amour propre* je jak silou přitažlivosti, která vtahuje člověka do společnosti, a

[178] E, s. 362.
[179] SPOLS, s. 152. Slova v závorkách jsou původní, kurzívu jsem přidal.

také silou averze, která rozdmýchává společenské konflikty.“[180] Stejně jako v přirozeném stavu tak zůstává osamělou bytostí, netěší se ovšem absolutní volnosti, ale naprosté závislosti. Jelikož je bytostně odkázán na hodnocení druhých a dokáže žít jen jejich prostřednictvím, musí se přetvařovat a zdát takovým, jakým mu v očích druhých zajistí největší úspěch. Lidé se tak stávají neprůhlední, všichni nosí neviditelné mimikry, které jsou právě pro svoji neviditelnost zkázonosné. Ve skutečnosti si nemůžeme být nikdy záměry ostatních jisti a celý život tak zůstáváme v kruté nejistotě. Lidské vztahy nejsou nic než umělou konstrukcí plnou pokrytectví, lží a falešné zdvořilosti. Jsou jen instrumentalizací naší marnivosti, ješitnosti a domýšlivosti. Člověk se tak úplně odcizil své přirozenosti a vlády nad lidmi se ujala naprostá zvrácenost.

[180] Trachtenberg, Z. M., Making citizens, s. 120.

10. Rousseauovo politické řešení mravní zkaženosti člověka

Poté, co jsme v minulé kapitole poznali Rousseauův pohled na vývoj člověka a společnosti a příčiny jejich úpadku, se pojďme podívat, jaké řešení nápravy navrhuje. Jak jsem již uvedl výše, Rousseau navrhuje více řešení a to v návaznosti na to, v jakém stavu rozkladu se ta která společnost nalézá. Emil se tudíž musí spokojit s individuálním projektem výchovy nezkaženého člověka ve společnosti, která se již nachází za bodem možné nápravy. Ani jemu ovšem není zapovězena pospolitá existence. Tu musí ovšem hledat v lůně manželství a v co možná nejméně zkažených periferních venkovských oblastech. To je důvodem, proč je úkolem jeho výchovy z něj udělat člověka. Jako člověk je totiž nejlépe uzpůsoben k tomu, aby mohl žít v lůně zkažené společnosti bez toho, aby byl její zkažeností nakažen. Jen tak si bude moci ponechat své ctnostné jednání a dosáhnout štěstí, které spočívá v tom, že nepodléhá povrchním a malicherným společenským potřebám vyvěrajícím z horečné touhy po postavení zběsilé *amour propre*. Emil je tak do určité míry, ne svoji chybou, ale mírou zkaženosti společnosti, zbaven možnosti dosáhnout vrcholného typu společenské existence, která je dosažena prostřednictvím výchovy k občanství.

Samozřejmě můžeme namítnou, že dnes jsou všichni lidé občany, ale jak jsme mohli v minulé kapitole vidět, Rousseau takovou instituci občanství považuje za falešný obraz skutečnosti, tzn. ideologii, jejímž skutečným záměrem je zastřít reálný stav věcí. Taková společnost je pouze líhní té nejbídnější formy *amour propre*, strojenosti a přetvářky. Člověka obírá o jeho svobodu a ze všech, bez ohledu na majetek či postavení, činí otroky. Rousseauovo politické řešení tohoto nežádoucího vývoje spočívá právě ve výchově k občanství. I když je zřejmé, že dnes by Rousseau pravděpodobně žádnou zemi vhodnou k realizaci jeho Společenské smlouvy nenašel[*], neznamená to, že jeho ideál je pouhým naivním slohovým cvičením. Naopak může sloužit jako kritický obraz společenského úpadku a měřítko, jímž můžeme jednotlivá politická státní tělesa poměřovat.

Jak by mělo být z předchozích kapitol zřejmé, hlavními negativními aspekty společenského vývoje byly podle Rousseaua závislost na lidech a morální nerovnost. Ty udělaly z *amour propre* zuřivé nutkání a s její pomocí zničily lidskou svobodu a místo ní

[*] Ostatně ve své vlastní době shledal takovou pouze jednu evropskou zemi a to Korsiku. Později možná ještě viděl šanci na zlepšení v Polsku. Ale to jen možná z toho důvodu, že ho požádali o jeho mínění.

přinesly pouze všudypřítomné zotročení. Východiskem politického řešení neduhů moderní společnosti a vnitřní rozpolcenosti člověka proto musí být odstranění závislosti a nerovnosti či alespoň zamezení jejich negativních následků.

Podívejme se na počátku na šest citátů z různých Rousseauových děl, které podle mého názoru ve zkratce velice dobře přiblíží základní podstatu ctnostné politické pospolitosti a tedy také postup a prostředky, které musí být užity, aby jí bylo dosaženo. „Kdokoli se zabývá otázkou ustavení institucí pro určitý národ, musí vědět jak směřovat mínění a tak ovládat lidské vášně.“[181] „Svoboda je pokrm, který se lehko sní, ale těžko stráví; to vydrží pouze silné žaludky…. Hrdá a posvátná svobodo! Kéž by tě tito ubozí lidé znali, kéž by si uvědomili za jakou cenu si tě mohou získat a uchovat; kéž by vnímali o kolik jsou tvé zákony přísnější než je jho tyranů těžké: jejich mdlé duše, zotročeny vášněmi, které by musely být potlačeny, by se tě obávaly stokrát více než otroctví; utekli by od tebe s hrůzou, jako od břímě, které hrozí, že je rozdrtí.“[182] „Jsou dva druhy závislosti: závislost na věcech čili přirozená, závislost na lidech čili společenská. Protože závislost přirozená nemá žádné mravnosti, neškodí nikterak svobodě a neplodí hříchy; závislost společenská však, nejsouc podrobena žádnému pravidlu, plodí hříchy všechny; právě touto závislostí se kazí pán i otrok navzájem. Je-li vůbec prostředek, odpomoci tomuto zlu ve společnosti, záleží v tom, že položíme zákon na místě člověka a že ozbrojíme vůli všeobecnou silou skutečnou, mohutnější činem, než všechny vůle jednotlivé. Kdyby zákony národů mohly mít, jako zákony přírody, nepřemožitelnost takovou, že žádná síla lidská by ji nemohla porazit, byla by závislost společenská jako přirozenou.“[183] „Člověk přirozený jest sám sebou celkem, jest jednotou číselnou, celkem naprostým, který nemá vztahů leč k sobě samému nebo ku svému bližnímu. Člověk občan jest pouze jednotou zlomkovou, která se vztahuje ku jmenovateli a jejíž cena jest v jejím poměru k celku, k tělesu státnímu (společenskému). Dobré společenské instituce jsou ty, které umí nejlépe člověka odpřírodnit, které mu mohou vzít jeho existenci absolutní a dát mu za ni relativní a které mohou přenést jeho já na společnou jednotu, takže žádný jedinec se již nepovažuje sám za jednotlivce, ale za část celku a nemá více citu sám, leč v celku.“[184] „Nuceni jsouce bojovat

[181] Rousseau, J. J., Considerations on the government of Poland.
[182] tamtéž.
[183] E, s. 111. S pomocí anglického překladu jsem pozměnil některá slova a slovosled.
[184] tamtéž, s. 52 – 53. S pomocí anglického překladu jsem pozměnil některá slova a slovosled.

buď proti přírodě nebo proti společenským institucím, musíme se rozhodnout, chceme-li vychovat člověka nebo občana; nebo obojí zároveň učinit nelze.“[185] „Jak se tedy vláda může zasadit o mravnost? Tvrdím, že prostřednictvím veřejného mínění. Jestliže se naše osobní zvyky rodí z našich vlastních pocitů v ústranní, zvyky společenské se rodí z názoru bližních. Když nežijeme jen sami pro sebe, ale mezi ostatními, právě jejich mínění všechno řídí; nic se nezdá dobré ani žádoucí pro jednotlivce, než co za takové považuje veřejnost, však také jediné štěstí, které většina lidí pozná, je, že jsou za šťastné považování.“[186]

Z předchozích citátů se rýsuje budova Rousseauovy ctnostné republiky, která má svým občanům nabídnout autentickou a svobodnou existenci. Je ovšem stále jakoby zahalená v mlžném oparu. To ovšem neplatí pro její základy. Ty jsou sice schovány pod úrovní terénu, ale můžeme vidět, že jejich podstatu tvoří pozměněná lidská přirozenost. Jedinou možností, kterou Rousseau vidí, je započít v naší původní přírodní přirozenosti a pozměnit ji tak, aby odpovídala soudobým společenským vztahům, které jsou založeny na všudypřítomné a všeprostupující závislosti. Tu již nelze vykořenit, stejně jako není možný návrat zpět do primitivního stádia vývoje lidstva. Je na ní bezprostředně závislá sebezáchova každého jedince, tzn. náš prvotní pud. Závislost musí být ovšem pozměněna tak, aby přestala být pro lidstvo zhoubnou a stala se neutrální. Rousseau tak přistupuje k rekonstrukci naší přirozenosti v nových kulisách, po vzoru přirozenosti původní musí vybudovat novou přirozenost pospolitou[*]. Z naší původní musí něco odstranit, něco pozměnit a také přidat něco nového. Obsahuje tedy jak denaturalizaci tak renaturalizaci. Denaturalizaci z naší původní přirozenosti a renaturalizaci do naší nové pospolité přirozenosti.

Jelikož známe původní přirozenost a podmínky společenské lidské existence, které mají základ v osobní závislosti, můžeme pokračovat jako matematik řešící úlohu o jedné neznámé. To je poměrně jednoduchý úkol. Výsledkem by měla být pospolitá přirozenost, která měla existovat pokud by nedošlo k neblahému vývoji směrem k majetkové nerovnosti a závislosti na druhých. Tyto dva jediné fenomény nás totiž odlišují od mystického zlatého věku lidstva. Ne, že by jsme se do něj měli vrátit, to nelze, ale musíme ho v nových podmínkách obnovit. Důležitou roli musí hrát naše vášně včetně *amour propre*. Ty nás ovládaly již od

[185] E, s. 52.
[186] DAL, s. 94.
[*] užívám termín pospolitou, abych jí odlišil od zkažené společenské přirozenosti.

počátku věků a je tedy nemyslitelné se bez nich obejít či je nebrat v potaz. V moderní společnosti jsou příčinou úpadku a zkaženosti, v ctnostné republice mohou být ovšem využity ve prospěch jedince i celé společnosti, jejich autentičnosti a svobody. Svoboda sama o sobě je v pospolitosti samozřejmě jiná, než byla ta, které se těšil primitivní člověk. V politickém tělese je neodmyslitelná od povinností, které jsou její nezbytnou součástí. Pouze vykonávání těchto povinností nám svobodu může zaručit. To má na mysli Rousseau, když mluví o tom, že svoboda je těžká pro žaludek. Samozřejmě o ní každý vzletně mluví a každý ji považuje za nedílnou ba základní podstatu lidského života, je ovšem nutné si uvědomit, že v moderní společnosti s sebou nese mnohé přívažky v podobě povinností, o nichž se raději mlčí. Svoboda je pak pouze vyprázdněnou slupkou, o níž si každý myslí, že se jí opájí a ve skutečnosti je spoután v řetězech nesvobody, jak by mělo být zřejmě z minulé kapitoly.

Naší závislost a tedy i nesvobodu, spočívající v závislosti na svévoli druhých, může odstranit pouze zákon a právo, které na sebe vezmou háv přirozených zákonů. Musí tak bez rozdílu a bez výjimky platit pro všechny členy celku. Tomuto ovšem překáží naše původní přirozenost, která nás orientuje především na nás samé, samozřejmě zde se jedná o neutrální vlastnost usilující o sebezáchovu. Jelikož je prvotní, tak je nejsilnější a i když bude překryta hávy získaných pospolitých identit, bude vždy v našem nitru latentně dřímat. To je důvod, proč Rousseau mluví o nutnosti odpřírodnění člověka a vytvoření z něj občana. Aby toto vše bylo možné, je nutné vybudovat takové mravy a hodnoty, které nebudou občany rozdělovat, ale spojovat.

I v ctnostné republice každý baží po uznání, to je nevyhnutelné. Musíme jim k tomu ovšem poskytnout takové možnosti, které nebudou nebezpečné pro celek, ani svobodu jednotlivce. Jakmile se *amour propre* jednou probudí, je nemožné ji potlačit. Na místo touhy po bohatství a snaze vystoupat na společenském žebříčku nejvýše a to na úkor druhých musí přijít touha po ctnosti. Pokud to bude to hlavní co veřejné mínění pokládá za jedinou možnost dosažení uznání, jedinci ani o ničem jiném přemýšlet nebudou. Lidé vždy hodnotí vysoko a tedy také vykonávají pouze takové jednání a činnosti, které jim mohou přinést obdiv druhých. V úpadkové společnosti ho mohou získat pouze zhoubným jednáním pro celek, ve ctnostné republice pouze takovým jednáním, které je pro celek prospěšné. Obdiv druhých tedy nezmizí, změní se pouze prostředky jeho získání. Úkolem je vytvořit takový systém uznání a obdivu,

který bude internalizován každým občanem a *amour propre* nabídne dostatek prostoru k jejímu pozitivnímu působení.

10.1 Svoboda jednotlivce jako základní maxima politického tělesa

Svoboda pro Rousseaua představuje základní hodnotu, která odděluje člověka od ostatních tvorů* a je tedy naším definitorickým rysem. „Vzdát se své svobody znamená vzdát se své lidské hodnosti, lidských práv, ba i svých povinností.“[187] Vzpomeňme si na to, jak Rousseau definuje svobodu v přirozeném stavu. Jedná se o oduševnělost, díky níž na rozdíl od ostatních tvorů primitivní člověk není pouhým vykonavatelem příkazů pudů. Jedině díky tomuto odpoutání od naprosté poslušnosti pudům může člověk dosáhnout mravnosti. Naopak vzdání se svobody je „neslučitelné s lidskou přirozeností a odnít veškerou svobodu jeho vůli, znamená odtít veškeru mravní cenu jeho činům.“[188] Jak jsme viděli v předchozích kapitolách, opuštění přirozeného stavu bylo vynucené okolnostmi. V žádném případě se nejednalo o svobodné a uvědomělé rozhodnutí. Technologický vývoj a jeho následkem vývoj společenský došel již tak daleko, že nikdo již nemohl zajistit svoji vlastní sebezáchovu pouze svými silami. Jediným důvodem, alespoň prvotním, byla tedy nutnost zajistit svojí vlastní existenci.

První lidské společnosti tedy vznikly ze spojení síly více lidí za účelem vzájemného a společného zajišťování sebezáchovy. Člověk se tedy vzdává svého původního individualistického života a stává se z něj pospolitý tvor. Tímto vývojem ovšem také ztrácí svoji přirozenou svobodu, „neobmezené právo na vše co jej svádí a čeho může dosáhnout“[189], protože se stává závislým na druhých a oni zase na něm. Vstupuje tedy do recipročního vztahu. Ten může být založen pouze na umělé konvenci, „aby se spojila práva s povinnostmi.“[190] Nikdo totiž nemá přirozenou moc nad svým bližním a „netvoří-li moc právo, zůstávají úmluvy jako základ veškeré legitimní moci mezi lidmi.“[191]

* Samozřejmě je tu ještě zdokonalitelnost, která člověka odlišuje od zvířat. Ta sama o sobě ovšem z člověka nemůže udělat mravního aktéra. To může pouze svoboda.

[187] SPOLS, s. 19.
[188] tamtéž, s. 19.
[189] tamtéž, s. 30.
[190] tamtéž, s. 46.
[191] tamtéž, s. 17.

V přirozeném stavu sice lidé mají přirozenou svobodu a přirozené právo na vše, ale toto právo v sobě nenese žádnou povinnost. „Nejsem ničím povinen těm, kterým jsem nic neslíbil.“[192] V přirozeném stavu tak člověk postrádá mravnost, ohlíží se pouze na sebe. I když je jeho jednání směrem k druhým usměrňováno soucitem, hlavní maximou stále zůstává sebezáchova. „Soucit brání každému silnému divochu odejmout slabým dětem nebo chromým starcům jejich těžce získanou potravu, má-li sám naději, že nalezne svou jinde.“[193] V podstatě tak v přirozeném stavu platí pouze právo silnějšího. Není to tedy právo ve smyslu morálního nároku, ale spíše přírodního zákona. Skutečné právo je tak až umělým produktem společnosti. „Společenský řád je svatým právem, které tvoří základ všech práv. Toto právo však nepochází z přirozenosti; je tedy založeno na úmluvách.“[194] Až tímto vývojem získává lidské jednání skutečný morální obsah. „Tento přechod od stavu přírodního do stavu občanského vytváří v člověku význačnou změnu tím, že nahrazuje v jeho chování pud spravedlností, a tím, že dává jeho činům morální posvěcení, kterého dříve postrádaly. Teprve tehdy člověk, který dosud měl zřetel jen na sebe, vidí, že je nucen jednat podle zásad jiných a radit se s rozumem dříve, než uposlechne svých sklonů, když hlas povinnosti nastupuje na místo fyzického popudu a právo na místo žádosti.“[195]

Tato závislost na druhých ovšem ohrožuje naší svobodu a tím tedy také naše lidství. Aby byla zachována autentičnost a nedošlo k odcizení člověka, musí být zachována základní struktura naší původní přirozenosti. Musíme tedy zůstat svobodnými a být současně schopni zajistit naší sebezáchovu. Jelikož se musíme za účelem uchování naší vlastní existence spojit s druhými, což je změna oproti přirozenému stavu, musí dojít také k určité transformaci konceptu svobody. Jelikož je starost o sebezáchovu příčinou našeho vstupu do vztahů s druhými, hrozí nám všeprostupující závislost všech na všech. Aby k tomu nedošlo, musí politická pospolitost dbát o regulaci vzájemných vztahů. Primárním cílem této regulace musí být tedy zachování svobody, i když samozřejmě jiného druhu než té přirozené. Svoboda je považována za „největší blaho všech“[196]. Rousseau problém vidí následovně: musí být nalezena taková forma sdružení, „které by bránilo a ochraňovalo vší společnou silou osobu a

[192] SPOLS, s. 46.
[193] RNEV, s. 107.
[194] SPOLS, s. 12-13.
[195] tamtéž, s. 29.
[196] tamtéž, s. 62.

majetek každého člena, a podle níž každý by poslouchal jenom sama sebe i když se sloučí se všemi, a zůstával svobodným jako dříve.“[197]

Základním problémem je tedy najít takové řešení, které by v pospolitém stavu co nejlépe duplikovalo stav přirozený včetně jeho zákonů. Přirozený stav se vyznačoval především naprostou nezávislostí jedince na ostatních zástupcích jeho druhu a přírodní zákony platily pro všechny naprosto stejně bez jakýchkoli výjimek a výhrad. Tato nezávislost a obecnost činila z přirozené nerovnosti nedůležitý atribut. Tak to musí být zachováno i v politické obci, která se chce vyhnout úpadku a všem jeho doprovodným jevům. Je tedy nutno vytvořit občana a umístit ho do takového prostředí, které k němu bude ve stejném poměru jako je člověk k přírodě. Zatímco člověk je ovšem schopen si vše zajistit sám a je proto svobodnou totalitou bytí, občan je bytostně v tom samém závislý na celku. Celek na sebe tedy bere podobu primitivního člověka. Pouze tento celek je schopen zajistit sám sobě svoji vlastní sebezáchovu a tím také sebezáchovu všech svých částí. Předpokladem zachování každého jedince je tedy zachování celku. Každý jedinec se tedy nutně musí vzdát své absolutní individuální existence a vzít na sebe podobu občana, který s ostatními tuto totalitní jednotu bude tvořit. „Toto kolektivní těleso dostává … svou jednotnost, své společné já, svůj život a svou vůli.“[198] Z toho důvodu tvoří základní článek účelného politického sdružení „úplné zcizení každého člena společnosti se všemi jeho právy celému společenství; neboť je předně podmínka pro všechny stejná, dává-li se každý cele; a je-li podmínka stejná pro všechny, nemá nikdo zájem na tom, aby ji učinil tíživou pro ostatní.“[199] Tato denaturalizace je základním předpokladem vytvoření nové pospolité přirozenosti.

Člověk se tedy musí vzdát všeho, co má, což ostatně již není dostatečné k jeho zachování a přímo ho tedy ohrožuje na tom nejcennějším, co má. Vědomi si základního atributu svého lidství, který spočívá ve svobodě, musí lidé dojít k znovuvytvoření přirozenosti v nových podmínkách. Ta již ovšem nebude původní, ale pospolitá. Již se nebude řídit přírodními zákony, ale zákony společenskými. Aby tyto společenské zákony mohly převzít roli zákonů přirozených, je nutné ono zcizení. „Neboť kdyby zůstávala nějaká práva jednotlivcům, každý jsa v určité věci svým vlastním soudcem, brzy by požadoval, aby jím byl

[197] SPOLS, s. 24.
[198] tamtéž, s. 25.
[199] tamtéž, s. 24.

ve všem, poněvadž by nebylo žádného společného nadřízeného, který by mohl rozhodovat mezi nimi a veřejností; a přirozený stav by trval dále a sdružení by se nutně stalo tyranským nebo zbytečným.“[200] I když zcizení sebe sama může znít obludně a nebezpečně, jedná se o jedinou možnost řešení pospolité svobodné existence. „Když se konečně každý dává všem, nedává se nikdo nikomu; a když se nad žádným členem nezískává právo jiné, než jaké mu sám člověk nad sebou postupuje, získává se náhrada všeho, co se ztrácí, a více síly k tomu, aby se zachovalo, co člověk má.“[201] Stejně tak jako přírodní zákony, můžou zákony společenské mít pouze obecnou a abstraktní platnost. Suverén se nemůže nikdy zajímat jednotlivci, ale vždy pouze celkem a pouze veřejným zájmem. V opačném případě by samozřejmě přestal být suverénem, protože by se nutně začal zabývat zájmy soukromými. „Suverén nemá nikdy práva zatížit jednoho poddaného více než druhého, protože mu nepřísluší pravomoc, když se záležitost stane soukromou.“[202]

Na těchto podmínkách vytvořené politické těleso vytváří z dosud nekoordinovaných a neorganizovaných jedinců politickou organizovanou skupinu nebo-li národ. Ten má za úkol tvořit pospolité zákony, které budou v souladu s naší přirozeností a umožní každému „bdít nad zachováním sebe sama … a (posoudit) prostředky vhodné k sebezáchově.“[203] Na jejich vytváření se tedy musí podílet každý občan. Každý člen národa se tak stává dvojjedinou bytostí. Jako občané se podílí na vytváření zákonů, disponují svrchovanou mocí a společně tak tvoří suveréna. Zákony, které vytvářejí tak jsou úmluvami všech členů národa se všemi členy a každý tedy „uzavírá téměř smlouvu sám se sebou.“[204] Nikdo se tedy v žádném případě nemůže podřizovat zákonům, se kterými nesouhlasil. To tvoří základ legitimity režimu. Poslušnost a povinnost všech členů pospolitosti vyplývá tedy z toho, že ti, kdo se zákonům podřizují, jsou také jeho původci. „Jen těm, kteří se sdružují, přísluší, aby upravovali podmínky společnosti.“[205] Když se poté ve svém životě těmto zákonům podřizují, jsou členové národa poddanými. Jelikož Rousseau ztotožňuje suveréna s lidem, který disponuje legislativní mocí, řeší tak zásadní politický problém jednoty zájmů jednotlivých členů státu, spravedlnosti a

[200] SPOLS, s. 25.
[201] tamtéž, s. 25.
[202] tamtéž, s. 42.
[203] tamtéž, s. 13.
[204] tamtéž, s. 27.
[205] tamtéž, s. 48.

rovnosti. „Jelikož suverén je tvořen jednotlivci, z nichž se skládá, nemá, ani nemůže mít zájem opačný jejich zájmu; proto svrchovaná moc nepotřebuje žádné záruky vůči poddaným, protože je nemožné, aby těleso chtělo škodit všem svým členům a (ani) žádnému zvláště.“[206]

Díky těmto právním principům člověk nepropadá do závislosti na druhých, jako se tomu děje v úpadkové společnosti. Společenská závislost, která brání svobodě jedince, je tedy vyloučena existencí pozitivních zákonů, které vycházejí z konvencí mezi jednotlivými občany. Jedinec tak ve skutečnosti poslouchá pouze zákony, které si dal sám sobě a oproti přirozenému stavu tak získává mravní svobodu nebo-li autonomii. „Popud pouhé žádosti je otroctvím a poslušnost zákona, který jsme si sami uložili, je svobodou.“[207] Mimoto získává každý člen státu ještě občanskou svobodu, která nahrazuje původní svobodu přirozenou. Občanskou svobodu můžeme v moderních termínech považovat za druh negativní svobody. Má tedy každému členu pospolitosti zajišťovat určitý prostor, v němž jsou lidé prosti vnějších omezení. Tato negativní svoboda ovšem není určena nějakým katalogem přirozených práv, protože ty podle Rousseaua neexistují. Uvádí sice, že je nutno „rozlišit vzájemná práva občanů a suveréna, povinnosti, které občané musí plnit jako poddaní, od přirozeného práva, jemuž se mají těšit jako lidé.“[208] Dále se ovšem přirozeným právem nezabývá.

Rozsah občanské svobody určí až sám suverén, tedy sami občané. Poté, co každý zcizí vše včetně své osoby ve prospěch politické pospolitosti, což je základní podmínkou jejího vzniku, se každému vrátí vše z jeho moci, svobody a majetku, co nemá „význam pro společnost.“[209] Nejedná se tedy o liberální režim, v němž stát nesmí zasahovat do určitých před vznikem státu domněle vzniklých lidských práv. Suverén, tedy sami občané, jsou tím kdo určuje meze suverénní moci. Suverénní moc tedy nemá dopředu stanovené žádné mantinely a negativní svoboda žádný zaručený prostor. V účelně uspořádané politické obci to ovšem nemůže představovat žádný problém. „Závazky, které nás váží k společenskému tělesu, jsou závazné jen proto, že jsou vzájemné, a jejich povaha je taková, že plníce je, nemůžeme pracovat pro bližního, aniž jsme pracovali i pro sebe.“[210] „Společenská smlouva zakládá mezi občany takovou rovnost, že se všichni zavazují za týchž podmínek a mají se všichni těšit týmž

[206] SPOLS, s. 28.
[207] tamtéž, s. 30.
[208] tamtéž, s. 40.
[209] tamtéž, s. 40.
[210] tamtéž, s. 40.

právům.[211] Pokud se tedy všichni účastní legislativní činnosti, tzn. určují si sami svá vlastní práva a povinnosti, žádný racionálně uvažující člověk sám sebe nepodrobí žádným zákonům, které by nebyly nutné pro sebezáchovu jeho samotného a celé obce. Každý akt svrchovanosti „není tedy úmluvou nadřízeného s podřízeným, nýbrž úmluva těla s každým jeho údem: zákonitá úmluva, protože má za základ společenskou smlouvu; spravedlivá, protože je společná všem; užitečná, protože může mít za předmět jen všeobecné blaho; a trvalá, protože ručí za ni veřejná moc a nevyšší vláda. Pokud poddaní jsou podrobeni jen takovýmto úmluvám, neposlouchají nikoho, jenom svou vlastní vůli: a zeptat se, kam sahají vzájemná práva suveréna a občanů, znamená zeptat se, až do jaké míry se mohou občané zavazovat sami sobě, každý vůči všem a všichni vůči každému z nich.“[212]

Výsledkem vstupu do pospolité politické obce je tedy jednoznačný kvalitativní pokrok oproti přírodnímu stavu. „Je tvrzení, že ve smlouvě společenské se jednotlivci něčeho skutečně zříkají, tak nesprávné, že naopak jejich postavení smlouvou se stává skutečně lepší než bylo před tím a že místo zcizení jen výhodně směnili nejistý a kolísavý způsob bytí za způsob bytí lepší a bezpečnější, přirozenou nezávislost za svobodu, možnost škodit bližnímu za vlastní bezpečnost a svou sílu, kterou druzí mohli překonat, za právo, které společenské sjednocení tvoří nepřekonatelným.[213] Až tímto krokem se z nás stávají skuteční lidé. „Ačkoliv se v tomto stavu zbavuje mnohých výhod, které má od přirozenosti, získává tím naopak tak veliké výhody, jeho schopnosti se cvičí a vyvíjejí, jeho myšlení se rozšiřuje, jeho city zušlechťují, jeho celá duše se povznáší tak, že kdyby zneužívání tohoto nového stavu jej nesnižovalo často pod stav z něhož vyšel, musil by bez ustání žehnat šťastnému okamžiku, který jej z něho navždy vyrval a který učinil z hloupého a omezeného zvířete myslící bytost a člověka.“[214]

Jak vidíme, člověk se vzdal nezávislosti a získal svobodu. „Neměli bychom směšovat nezávislost se svobodou. Tyto dvě věci jsou tak odlišné, že se vzájemně vylučují. Když každý dělá, co ho těší, často dělá něco co se nelíbí druhým, a bylo by nesprávné takový stav označovat za svobodu. Svoboda není tak moc uskutečnění vlastní vůle, jako spíše nezávislost

[211] SPOLS, s. 42.
[212] tamtéž, s. 42.
[213] tamtéž, s. 43.
[214] tamtéž, s. 30.

na vůli druhých, a nezahrnuje činění druhých závislými na naší vlastní vůli. Kdokoliv je pánem, nemůže být svobodný, vládnout znamená poslouchat.“[215] Tato nezávislost je ovšem pouze společenská. Víme, že člověk je neustále závislý na věcech a tato nezávislost není škodlivá, protože je přirozená. Lidé si ovšem společenskou smlouvou zajistili nezávislost na druhých. To totiž tvoří skutečnou svobodu - být nezávislý na svévoli či rozmaru druhých. K závislosti na druhých může docházet pouze v případě, že ve společnosti již zákony platí pouze formálně a jak jsme viděli, takový je skutečný stav ve zkažených společnostech. Pokud zákony mají ovšem skutečnou platnost a každý se jimi řídí, společenská závislost nehrozí a existující závislost se rovná závislosti přírodní, tzn. na věcech.

Přírodu zde nahrazuje obec. Závislost na ní tedy ochraňuje před závislostí na druhých.[216] Je ovšem nutno se vyzbrojit proti těm, kteří by tohoto sdružení chtěli zneužít ve svůj prospěch a na úkor ostatních (černí pasažéři). Jelikož pouze dodržování zákonů, tzn. poslušnost obecné vůle, všemi udržuje sdružení, a tedy zabezpečuje každému svobodu, je nezbytné, aby byl k její poslušnosti každý donucen, tzn. „že bude nucen, aby byl svobodný; neboť taková je podmínka, která chrání každého občana před každou osobní závislostí, dávajíc každého člena vlasti: podmínka, která tvoří umělost a chod státního stroje a která jediná činí legitimními občanské závazky, které by bez toho byly nesmyslné, tyranské a vydané nejrůznějšími zneužívání.“[217] Každý musí být zkrátka ochraňován před svým vlastním nespolečenským já. To ohrožuje totiž nejen jeho samotného, jeho sebezáchovu a svobodu, ohrožuje také všechny ostatní. Pokud by totiž k tomu docházelo častěji u více jedinců, společenské pouto by se začalo pomalu uvolňovat. Lidé by byli opět vydáni na pospas svévole druhých, vládu by opět přejala osobní závislost. Právě ta, před kterou společenská smlouva každého chrání a každého činí svobodným.

Pro Rousseaua tak svoboda ve svém hlavním důrazu představuje ve skutečnosti svobodu negativní. Jsme totiž ochráněni před závislostí na druhých a je nám tedy poskytnut prostor, v němž do našeho života nezasahuje žádný vnější prvek, kromě nás samých. Jelikož je právo společenským konstruktem a v přirozeném stavu tedy neexistuje, je nesmyslné uvažovat o přirozených právech. O jediném o čem má smysl uvažovat jsou naše přirozené dispozice a

[215] Rousseau, J. J, Dopisy psané z hor, citované dle O’Hagan, T., Rousseau.
[216] SPOLS, s. 65.
[217] tamtéž, s. 29.

jejich hlavním cílem je sebezáchova. Snaha o ní je také jediným smyslem uzavření společenské smlouvy. Nemůžeme ale mluvit o přirozeném právu na život, které by bylo předspolečenské. Jak jsme viděli, ve stavu v němž neexistuje pozitivní právo, nebo-li konvence, neexistuje ani povinnost poslouchat a tedy dodržovat jakákoli práva. Mohli bychom sice říci, že existuje právo na život jako nezbytná prvotní podstata vycházející z naší genetické výbavy, ale jelikož neexistuje povinnost toto právo poslouchat, neexistuje na něj ani nárok. „Zákony spravedlnosti jsou marné mezi lidmi, chybí-li přirozená sankce.“[218] Naše občanská svoboda tedy v pospolitém stavu nahrazuje svobodu přirozenou.

Tato negativní svoboda je skutečným cílem pospolitosti. Je ovšem závislá na pozitivním právu, které stanovuje nestranné a obecné zákony a jiné normy. Jen díky tomu jsou lidé zbaveni zhoubné závislosti na druhých a jsou závislí poté pouze na objektivním a předvídatelném řádu. Tento řád je tak ovšem produktem pozitivní svobody občanů a lidem tak oproti přírodě přináší druhou formu svobody, jíž je svoboda morální. To jak víme, je poslušností zákonům, které jsme si sami dali. Naše negativní občanská svoboda je tak přímo závislá na naší svobodě pozitivní[*] a vystupuje z ní. Bez toho, aniž bychom se sami účastnili zákonodárné činnosti a utvářeli zákony, bychom nemohli být nezávislými na vůli druhých a tedy svobodní v negativním smyslu. „Zatímco volby a jednání jednotlivců jsou omezeny zákonem, jedná se o omezení, které si sami zvolili a nejedná se tedy o omezení jejich svobody, ale o její uplatnění.“[219] Dobře řízený stát, tak tedy nemůže zasahovat do práv občanů. Stát ve smyslu suveréna tvoří pouze sami občané a jen oni sami jsou zdrojem všech osobních svobod. „Jen moc státu tvoří svobodu jeho členů.“[220] Úkolem státu, nebo-li pospolitosti všech občanů, je tedy tvorba práv a zákonů. Jelikož lidé žádná práva před vstupem do státu nemají, nemůže stát ve smyslu liberální kritiky pro tyto práva představovat hlavní nebezpečí. Tím se může stát

[218] SPOLS, s. 46.

[*] Podle standardního rozdělení je negativní svoboda chápána jako nepřítomnost záměrných vnějších překážek lidského jednání (jedince chrání od zásahů druhých, které mohou ohrožovat jeho svobodu). Pozitivní svoboda je naopak chápána jako schopnost naplnit svůj lidský potenciál. To se samozřejmě nemůže obejít bez určité moci či zdrojů. Naplnění pozitivní svobody tedy znamená dát lidem prostředky k realizaci jejich cílů, což může vést např. k přerozdělování. Podle kritiků pozitivní svobody tak dochází k porušení negativní svobody určitých lidí ve jménu pozitivní svobody jiných lidí. Může samozřejmě docházet k mnohem horšímu porušení negativní svobody. To reprezentují režimy, které v zájmu dosažení určitých hodnot a pokroku lidstva porušují svobodu všech občanů, aniž ti o tyto hodnoty či pokrok sami usilují či je vyznávají.

[219] Dent, N., Rousseau, s. 147.

[220] SPOLS, s. 65.

až jeho úpadková forma. Jak tomuto úpadku zabránit či alespoň jak ho zdržet, se budu věnovat později. Napřed se zaměřím na mechanismus vzniku zákonů a legislativu jako výlučnou sféru suveréna.

10.2 Obecná vůle

Lidé mají tedy v pospolitosti jeden společný kolektivní zájem. Tím je dosažení kolektivního dobra, které spočívá v uchování celé pospolitosti a jejího blaha.[221] To je podmínkou uchování všech jejích členů a představuje předpoklad uspokojení všech jejich dalších potřeb. Nezbytnost společenské spolupráce na uskutečnění tohoto záměru však s sebou přináší riziko, které omezí či přímo potlačí svobodu každého jedince. Záměr celku může být dosažen pouze pokud dojde k harmonizaci či omezení zájmů jeho jednotlivých členů. Zároveň ovšem nesmí dojít ke vzniku závislosti na druhých či na jejich vůlích. Občané musí zůstat svobodní, tzn. záviset pouze sami na sobě či na věcech. Řešení Rousseau nalézá v konceptu obecné vůle. Svoboda je pak spjata právě s vůlí, resp. s nezávislostí na vůlí druhých.

Ta představuje vůli celého politického tělesa jako jednoho suveréna, jednoho aktéra. To je možné jen díky tomu, že celé politické těleso představuje „ústrojné těleso, živé a podobné lidskému tělu“[222]. Jakožto organická jednota nebo totalita lidského charakteru je tedy nadáno svojí vlastní vůlí. „Pokud se více spojených lidí pokládá za jediné těleso, mají jen jedinou vůli.“[223] Jakožto části a zároveň občané-členové jednoho suverénního aktéra, který je zárukou naší fyzické existence a nechce nic jiného než každý jednotlivec, musí všichni dát „svou osobu a všechnu svou moc pod nejvyšší řízení obecné vůle; a (přijmout) zároveň každého člena jako nedělitelnou část celku.”[224] To je základní podmínka spravedlivé a účelné politické obce, kde každý zůstane svobodným a poslouchá pouze sám sebe. Kromě toho zakládá v celé pospolitosti rovnost všech. Jelikož každého přijímáme jako nezbytnou část celku, všichni jsme stejného postavení ve vztahu k suverénovi a každému tak poskytujeme základní rovnou úctu jako občanovi. Podřízení se zákonům jako produktům obecné vůle tedy

[221] PE, s. 176.
[222] tamtéž, str. 175.
[223] SPOLS, s. 116.
[224] tamtéž, s. 25.

„lidé vděčí za spravedlnost a svobodu. Tento spásný hlas vůle všech (obecná vůle) obnovuje právem přirozenou rovnost mezi lidmi.“[225]

Nezbytností zachování tohoto politického organického tělesa je biologicky přesná činnost všech jeho částí. Jen tak lze zabránit jeho porušení či zranění a udržení jeho dokonalého zdraví.[226] Lidé tedy kromě své vlastní vůle ještě disponují vůlí obecnou a to z toho důvodu, že jsou členy suveréna. I když se jejich partikulární vůle mohou rozcházet, tato vůle obecná musí být u všech stejná a to z toho důvodu, že jejím jediným záměrem je uchování všech. „Jestliže odporující zájmy soukromníků způsobily, že zřízení společnosti je nutné, souhlas týchž zájmů způsobil, že je možné. Společenské pouto tvoří to, co je společné v těchto různých zájmech; a kdyby nebylo bodu, ve kterém se všechny zájmy shodují, nemohla by existovat společnost.“[227] Jedinci tedy ve výsledku omezují zákony možnosti svého jednání tím, že se podrobují své vlastní vůli a zůstávají tak svobodní. „Pokud je obecná vůle zakotvena v poznání společného dobra, které je jak sdílené, tak stvrzené jednotlivci, kteří tvoří stát, poté podřízeni zákonům pocházejícím z obecné vůle zůstávají závislý pouze na svých vlastních vůlích a tudíž svobodni.“[228]

Aby zákon vyjadřoval pouze společný zájem a směřoval ke společnému dobru, musí být pouze obecným stejně tak jako je obecnou vůle, která ho tvoří. „Obecná vůle mění svou povahu, když má zvláštní předmět a nemůže jako obecná rozhodovat ani o jednotlivém člověku ani o jednotlivém případu.“[229] Tato obecnost platí ve dvojím smyslu, „musí být obecná jak ve svém předmětu tak ve své podstatě; musí vycházet ze všech, aby platila pro všechny.“[230] To je důvodem, proč svrchovaná moc nemůže být zastupována. Zaprvé by došlo k porušení kolektivní podstaty suveréna, jeho organické jednoty. Jelikož svrchovaná moc spočívá pouze ve výkonu obecné vůle, je nezcizitelná a nedělitelná. Je nezcizitelná, protože na rozdíl od moci se nemůže vůle předat někomu jinému a suverén „může být representován jen sebou samým.“[231] Je nedělitelná, „neboť vůle je obecná nebo není; je vůlí národního celku

[225] PE, s. 180.
[226] tamtéž, s. 175.
[227] SPOLS, s. 34.
[228] Neuhouser, F., Foundations of Hegel’s social theory, s. 59.
[229] SPOLS, s. 41.
[230] tamtéž, s. 40.
[231] tamtéž, s. 34.

nebo toliko jeho částí.“[232] Zadruhé, účast na suverénní moci je nezbytnou povinností, bez níž není svoboda myslitelná. Jejím jediným zájmem je veřejný zájem a blaho všech. Jakmile se někdo této povinnosti dobrovolně zbavuje, přestává být „veřejná služba hlavní záležitostí občanů.“[233]

Následkem toho dochází k odcizení od své pospolité přirozenosti a ztrátě občanské svobody. Pokud totiž nebudeme svobodní pozitivně účastí na obecné vůli, nemůžeme být ani nezávislí na vůli jiných, tzn. svobodni v negativním smyslu. Zanedbávání občanských povinností tedy vede ke ztrátě jednoty pospolitosti a následkem toho se „musí počítat s tím, že stát je ztracen.“[234] V takových situacích přestává platit, že „pokud se více spojených lidí pokládá za jediné těleso, mají jen jedinou vůli, která směřuje k společnému zachování a k obecnému blahu.“[235] Naopak soukromý zájem se nejen přestává shodovat se zájmem veřejným, ale získává neochvějnou převahu. To je právě příznakem všech moderních národů, které jsou založeny na ideologii osvíceného sebezájmu. „Právě pachtění obchodu a řemesel, chtivá ziskuchtivost, změkčilost a záliba v pohodlí, změní osobní služby v peníze. Postoupí část svého zisku, aby jej mohli zvětšovat. Dejte peníze a brzy budete mít okovy. Slovo finance je slovem otroka; je neznámé v obci. V opravdu svobodném státě konají občané vše vlastníma rukama a nic penězi.“[236] Zde stojí za to si připomenout citát z Úvahy o polské vládě o tom, že svoboda je těžký pokrm na zažívání. Naopak ve ctnostné republice, „kde právo a svoboda jsou vším, nesnáze nejsou ničím.“[237]

10.2.1 Denaturalizace a role individualismu

Jak již bylo řečeno, každý člen politické obce tedy disponuje dvojí vůlí. Svojí vlastní partikulární, která vychází z naší přirozené role živého tvora nadaného určitými schopnostmi (nezaměňovat s člověkem, toho je také nutno vytvořit jak je vidno z Emila) a obecnou, která vychází z naší umělé role občana. Je jednoznačné, že obě vůle nejsou souladné, naopak v drtivé většině, když ne ve všech, si protiřečí. V prvním případě se máme ohlížet pouze sami

[232] SPOLS, s. 35.
[233] tamtéž, s. 106.
[234] tamtéž, s. 107.
[235] tamtéž, s. 116.
[236] tamtéž, s. 107.
[237] tamtéž, s. 108.

na sebe, své vlastní zájmy a potřeby, bez toho, abychom chtěli záměrně někomu škodit. Naopak, jelikož jsme soucitní s druhými, újmu druhým způsobíme pouze v případě, že jde o náš vlastní život. Problém spočívá v tom, že tato původní přirozenost byla přijatou společenskou podstatou života pokřivena. K tomu došlo vstupem do společenského stavu. Člověk zůstal atomizovaným jedincem, ovšem nyní již absolutně závislým na druhých. Jeho zvrácená láska k sobě samému (zrod zvrácené *amour propre* z původně neutrální *amour propre*, která se zrodila z *amour de soi*) ho neustále nutí získávat úctu a obdiv druhých. Nejistější cestou je být lepší než ostatní, protože společenský život je bytostně relační. Každý se tedy musí poměřovat s ostatními a současně být prvním mezi všemi.

K tomuto poměřování dochází k takových oblastech, které se staly příčinou rozvratu zlatého věku lidstva. Prvotní oblastí je tedy vlastnictví a vše co je s ním spojeno. Postupem času lidé samozřejmě vymysleli či vývojem se přirozeně objevili i jiné oblasti, které skýtají *amour propre* dostatek prostoru pro její nedosažitelné ukojení. Výsledkem je ztráta svobody, kdy člověk zůstává závislý na druhých nejen ve svých původně jediných fyzických, ale nyní také společenských potřebách. Formálně sice platí zákony, ale jelikož nejsou přijímány všemi, kteří se jim podřizují a navíc jsou přijímány s nějakým nezveřejněným, protože podloudným, soukromým záměrem. Občanský stav má představovat protiklad a zároveň být analogií stavu přirozeného. Cílem je „změnit každého jedince, který sám o sobě je celkem dokonalým a samostatným, v součást většího celku, od něhož tento jedinec jaksi obdrží svůj život a své bytí; … změnit přirozenost lidskou, aby ji zdokonalil, aby nahradil dílčí a mravní existencí existenci fyzickou a nezávislou, kterou jsme všichni dostali od přírody. Je třeba jedním slovem, aby člověku odňal jeho vlastní síly proto, aby mu dal síly jemu cizí, jichž nemůže užívat bez pomoci jiného.“[238]

Umrtvení a vyhlazení přirozených sil je nezbytnou podmínkou toho, aby bylo „zřízení dokonalejší a pevnější: takže není-li žádný občan ničím, nemůže-li nic leda skrze druhé.“[239] Jen touto proměnou přirozenosti z původní přírodní na získanou, umělou a pospolitou je možné dát vzniknout obecné vůli. Z toho je zřejmé, že obecná vůle je obecná pouze pro určitou pospolitost a ne pro celé lidstvo. K tomu by mohlo dojít pokud se „velká světová obec

[238] SPOLS, s. 50.
[239] tamtéž, s. 50-51.

ustaví v politické těleso.“[240] To Rousseau ovšem sám odmítá, protože „lidské cítění prchá a slábne, rozšiřuje-li se na celou zemi (míněn celý svět)… Je zapotřebí umět určitým způsobem omezit a potlačit zájem i soustrast, abychom je učinili činorodými.“[241]

Je v tomto systému tedy vůbec místo pro individualismus a autonomní myšlení občanů? Není Rousseauův důraz na denaturalizaci člověka či umrtvení a vyhlazení jeho přirozených sil vyjádřením přesvědčení o nutnosti úplného potlačení každé lidské individuality a nezávislosti a to ve jménu svobody? Základem jeho kritiky úpadku moderních společností je přece to, že „příčina lidského utrpení je rozpor, který existuje mezi naším stavem a našimi tužbami, mezi našimi povinnostmi a našimi zálibami, mezi přírodou a společenskými institucemi, mezi člověkem a občanem; učiňte člověka jedním a uděláte ho tak šťastným jak jen může být. Dejte ho zcela státu nebo ho nechte zcela sobě samému, ale pokud rozdělíte jeho srdce, rozervete ho.“[242] Je tedy jednoznačné, že člověka nemůžeme ponechat jemu samotnému.

Vyplývá z toho i nutnost zbavit ho jeho vlastní individuality? Takového názoru je např. J. Shklar, podle níž není politická participace, která je nezbytná pro svobodu a rovnost otázkou sebevyjádření. „Občané nemají nechat své soukromé zájmy, naděje a názory působit na veřejné záležitosti.“[243] Podobný názor zastává i P. Riley, který nabízí zajímavý a podnětný pohled na obecnou vůli. Podle něj je tento koncept snahou o spojení antického republikánského ideálu a moderní doktríny voluntarismu. Rousseau sice obdivoval antické republiky založené na morálce obecného dobra, ale na rozdíl od antiky nepovažoval politický život za přirozený. Ten mohl být založen pouze na konvenci a vyžadoval souhlas každého jedince, který na sebe bere závazek poslušnosti vůči politické obci. „Rousseau nechtěl a nemohl odstranit vůli, ale stanovil podobu, kterou měla mít, a tato podoba je jasně odvozena z obecnosti a jednoty antické obce, ale bez morálky společného dobra, která by zničila závaznost.“[244] Cílem poté bylo „očistit vůli od pouhého soukromého zájmu a egoismu, které způsobují nerovnost, ničí ctnost a rozdělují člověka proti sobě samotnému; … zajistit, že tato

[240] PE, s. 176.
[241] tamtéž, s. 187.
[242] Rousseau, J. J., Works, Vol. 3, citováno podle Melzer, A. M., Rousseau and the problem of bourgeois society, s. 1018.
[243] Shklar, J., Rousseau's two models, s. 38.
[244] Riley, P., A possible explanation of Rousseau's General Will, s. 95.

jednotlivá vůle bude chtít pouze to, co obecné dobro – nejlépe obecné dobro jako dobro antické obce – vyžaduje. Je to vskutku otázka uchování vůle, ale vytvoření něčeho víc než pouhé vůle, takže společnost bude mít obecné dobro a obecný zájem, jako kdyby se těšila z morálky obecného dobra – morálky, kterou Rousseau občas považoval za skutečný základ antické jednoty.“[245]

Opačného názoru je např. K. Froese, pro níž je nevykořenitelnost individualismu zdrojem morality. „Mravnost je proces vytváření komunity uprostřed individuí, kteří jsou současně oddělení i spojení. Spíše než vyhladit napětí mezí individuem a komunitou, snaží se (Rousseau) objevit metodu, která je (napětí) učiní tvořivými.“[246] Sobecké zájmy v této metodě hrají důležitou roli. „Existence komunity nutí individua překonat své úzké sobecké zájmy, zatímco tyto sobecké zájmy jsou zárukou zájmu na aktivním občanství.“[247]

Pokud se podíváme na samotného Rousseaua, zjistíme, že si byl vědom nejen nezničitelnosti egoismu, ale považoval ho sám za důležitý. „Soulad všech zájmů se tvoří protikladem k zájmu každého jednotlivce. Kdyby nebylo rozličných zájmů, sotva by se pociťoval zájem společný, který by se nikdy nesetkával s překážkami; vše by šlo samo sebou a politika by přestala být uměním.“[248] Velice dobře si byl také vědom důležitosti soukromí pro každého člověka. „Musíme si všímat soukromých osob, … jejichž život a svoboda jsou přirozeně na ní (veřejná osoba – suverén) nezávislé.“[249] Navíc nebyl naivní a byl si vědom síly vlastního zájmu a vůle. „Různé vůle se távají tím účinnější, čím jsou soustředěnější. Takže obecná vůle je vždy nejslabší, … a vůle zvláštní (partikulární, soukromá) je první ze všech.“[250]

Denaturalizace tedy nemůže spočívat v úplném vymícení individuálního vědomí, zájmu a vůle. Naopak právě ony se musí stát základem ctnostné republiky. Denaturalizace tedy spíše spočívá pouze v odatomizování jedince. Atomizovaná existence je již v nových podmínkách nežádoucí. Lidé ztratili svojí nezávislost, ale ta je v rozporu se svobodu a tedy lidstvím. Ponechání si atomizovaného bytí by nezávislost pouze umocnilo a učinilo jí nereformovatelnou, což je stav zpustlých moderních společností. Odatomizování tedy spočívá

[245] Riley, P., A possible explanation of Rousseau's General Will, s. 91.
[246] Froese, K., Beyond liberalism: the moral community of Rousseau's Social contract, s. 580.
[247] tamtéž, s. 592.
[248] SPOLS, s. 38.
[249] tamtéž, s. 39-40.
[250] tamtéž, s. 74.

pouze v uvědomění si své závislosti a nutnosti jejího překonání. „Rozdíl záleží pouze v tom, že dobrý se podřídí celku, kdežto zlý chce podrobit celek sobě. Tento učiní se středem všeho, onen měří svůj poloměr a drží se na periferii.“[251]

Oduševnělost (svoboda) a zdokonalitelnost člověku umožňují přijmout i nový způsob bytí oproti svému původnímu přirozenému atomizovanému. Zde v zájmu uchování si svobody. Zatímco dříve byla jejich existence zajištěna samotnou přírodou, nyní může být zajištěna pouze spoluprací s jinými lidmi. Aby člověk nebyl závislý na jejich libovůli, musí se najít takové řešení, které jí znemožní, odstraní či alespoň utlumí. Jediné řešení existuje v podřízení se obecným a abstraktním zákonům, které v co nejvyšší míře napodobí zákony přírodní. Ty musejí být ve jménu zachování svobody formulovány a schváleny všemi, kteří se jim podřídí. Atomizace v přírodě je tedy nahrazena pospolitou existencí. Jen tak lidé zajistí své uchování i svoji svobodu. Pokud by v takovém stavu nedocházelo k jeho zneužití, nebyl by rozdíl mezi ním a přirozeným stavem. Zamysleme se proto nad následujícím citátem a na místo národního tělesa, státního tělesa a velkého celku dosaďme přírodu. „Aby se na sebe samé (to regard their individuality) nikdy nedívali jinak než jako na součást národního tělesa, jinak řečeno, aby nikdy nehleděli na svou vlastní existenci jinak než jako na součást státního tělesa, mohou nakonec dospět k tomu, že budou určitým způsobem schopni úplně se ztotožnit s tímto velkým celkem.“[252]

Individualita je tedy založena na pospolitosti, na příslušnosti k partikulární společnosti, která individualitu umožňuje. Stejně jako v přírodě, kde je člověk samostatnou individualitou, jí zůstává i ve společnosti. Stejně jako v přírodě se vztahuje k celku, je jeho nerozbornou součástí, je na něm závislý, nemůže bez něho existovat. Společnost přebírá roli přírody. Společnost je celkem, „od něhož … jedinec jaksi obdrží svůj život a své bytí.“[253] Příroda má tu výhodu, že vše co chtěla člověku říci, mu říká v instinktech. Primitivní člověk neudělá nikdy nic, co by bylo v rozporu s nimi. To by mělo být i v pospolitosti. Jelikož je ale společnost pouze konstruktem, je její existence permanentně ohrožena. Musí se proto uchylovat k takovým prostředkům, které tento nedostatek eliminují. Jedná se především o výchovu, kulturu a mravy.

[251] E, s. 368.
[252] PE, s. 193.
[253] SPOLS, s. 50.

Rousseau mluví o denaturalizaci, já bych spíše použil slovo renaturalizace. Denaturalizace spočívá ve vykořenění přírody, renaturalizace v nahrazení přírody společností. Každý si musí být vědom důležitosti pospolitosti pro své zachování i svoji svobodu. Sobectví a osobní zájem nesmí v žádném případě ohrozit existenci pospolitosti v té podobě, v jaké zaručuje svobodu člověka. Pokud dopustíme takový vývoj, který nechá našemu egoismu ničím neohraničené pole působnosti, hrozí nám ztráta naší lidskosti. Ta, jak již bylo řečeno, spočívá ve svobodě. Důsledkem toho není návrat do původní přirozenosti, ale úpadek na nejnižší možnou úroveň existence. „Kdyby nezneužívání tohoto nové stavu jej nesnižovalo často pod stav, z něhož vyšel.“[254]

Jelikož se jedná o konstrukt – konvenci a je nutno zachovat lidskou svobodu, je nutný souhlas všech. Obecné zákony společnosti nahrazují a doplňují obecné zákony přírody. Problém spočívá v tom, že člověk si vždy část přírodních zákonů ponechává, ty určují jeho fyzický život. Společnost proto nemůže být nikdy dost silná na to, aby je úplně vykořenila a nahradila. Musí je ovšem nahradit v tom, co se týká života společnosti, vztahů mezi jedinci apod. Tam, kde jedinec jedná a toto jednání se dotýká druhých, musí být ošetřeno společenskými zákony. Společnost se musí zdát naprosto přirozená a role a místo jedince v ní naprosto bezrozporné a neochvějné. Je nutné jim vštípit takové žádoucí či alespoň neutrální potřeby, díky nímž vášně povedou rozum k tomu, aby se lidé chovali tak, že to nejen neohrozí pospolitost, ale ještě jí to bude neustále posilovat nebo spíše neustále obnovovat. Díky tomu si lidé uchovají svoji svobodu a ukojí tak svůj základní egoistický rys, který spočívá v sebezáchově. Lidé v moderních úpadkových společnostech si svého bídného stavu nejsou ovšem vůbec vědomi a ani si toho být vědomi nemůžou. Jsou zrozeni do určitého stavu a jelikož nikdy nepoznali jiný, je jimi považován za bezrozporný s jejich určením a tedy přirozený. „Kromě potřeb tělesných, které vyžaduje sama příroda, se nám všechny ostatní staly nezbytnými jen ze zvyku nebo podle našich přání, ale dříve jsme je nepotřebovali.“[255]

[254] SPOLS, s. 29-30.
[255] RNEV, s. 161.

10.2.2 Ctnost a napětí mezi partikulárními vůlemi a vůlí obecnou

Rousseauovo vědomí sobeckých soukromých zájmů je jednoznačně obsaženo v jeho rozlišení obecné vůle od vůle všech. „Vůle všech přihlíží k zájmu soukromému a je jen souhrnem jednotlivých vůlí.“[256] Jedná se tak ve skutečnosti o model, který v moderních demokraciích existuje pod názvem agregační. V něm každý vyjadřuje pouze své vlastní zájmy a výsledkem hlasování či voleb je souhrn těchto soukromých preferencí. Tento model vychází z osvícenského přesvědčení o osvíceném sebezájmu. Lidé tedy volí pouze podle svých úzce sobeckých zájmů bez ohledu na společný či obecný zájem. Obecné dobro má být poté nezamýšleným, nezáměrným a nevědomým výsledkem takové volby.[257] Jelikož ovšem Rousseau nepovažoval sociabilitu za přirozenou jako ostatní osvícenci, viděl v takovém přístupu pouze zdroj odcizení a rozpolcenosti každého jednotlivce. To mohlo být překonáno jedině aktivní a vědomou volbou obecného zájmu, která nás od těchto neduhů ochrání. Právě určité napětí mezi soukromou vůlí individua a obecnou vůlí celku umožňuje dosažení ctnosti. Ta „je pouze souladem soukromé vůle s veřejnou (obecnou).“[258]

Koncept ctnosti je pravděpodobně nejjednoznačnějším důkazem o důležitosti jedinečné individuality každého jedince. Pokud by si člověk nebyl vědom své vlastní individuální identity, vlastních soukromých zájmů a potřeb, obecná vůle by povstávala pouze z pasivního podřízení zvyku, tradici a rituálům. Naprostá převaha kolektivní identity nad tou osobní by v žádném případě neumožňovala morální uvědomělou volbu obecného dobra a tedy ani ctnost.[*] Současně si také uvědomuji stejné postavení všech ostatních a nutnost určitého

[256] SPOLS, s. 38.
[257] více např. Cunningham, F., Theories of democracy.
[258] PE, s. 184.
[*] Existuje velice křehká rovnováha a napětí mezi zdroji identity člověka, které dává člověku punc morálnosti. Pouze společná existence a síla těchto jednotlivých zdrojů zabraňují v jednání člověka vzniku extrémů, které vedou k odcizení člověka hodnotám, na kterých je západní civilizace založena. Neustálé rozpolcenosti lidské existence mezi nároky a potřeby přírody, které ho neustále orientují pouze na jeho vlastní osobu, a nároky a potřeby společnosti, které jeho vlastní osobu přesahují a orientují ho na kolektivní cíle, musí odpovídat zdroje lidské identity. Musí tak být uspokojena jak jeho přirozená individuální osobní stránka tak i jeho vývojem a pokrokem získaná společenská podstata. Pro lepší názornost si můžeme vypůjčit výsledky pátrání sociologa E. Durkheima po společenských příčinách patologického projevu lidského jednání, jakým je sebevražda. Míra sebevražednosti je podle něho závislá na míře integrity společenství jehož jsme členy. Pro člověka není vhodný stav jak vypjatého individualismu, když závisí více sám na sobě než na společnosti a neuznává již jiná pravidla jednání než ta založena na jeho osobních zájmech, tak ani stav opačný, kde jsme svědky nedostatečného individualismu a přílišné integrace do společnosti, která neuznává jednotlivce a jeho práva. Nebezpečí také představuje přílišné uvolnění normativních regulací, kterými se lidé při svém jednání řídí. Žádoucím a obecně prospěšným stavem, který chrání každého člověka proti patologickému jednání, je tedy rovnováha mezi

kolektivního řešení, které umožní svobodu všech. Občanství pak do značné míry spočívá v uznaném a reflektovaném rozporu soukromé a obecné vůle a v nadřazení té druhé první v takových oblastech, které jsou důležité pro zachování mého života a svobody i života a svobody všech spoluobčanů. Jelikož si jsou lidé vědomi rozdílu mezi svou soukromou vůlí a vůlí obecnou, jsou si také vědomi podobných rozdílů u ostatních. „Pokud by neexistovaly žádné rozdíly, nebyla by pociťována žádná potřeba aktivně vytvářet společenství.“[260] Rousseau tedy chtěl společnost vytvořit na vzájemné úctě a dobrosrdečnosti na rozdíl od té vytvořené na vzájemné souhře sebezájmů.

Jelikož tyto dva přístupy považoval za protikladné, byly nesmiřitelné. „Je vskutku nemožné upevnit jedno z těchto pout, aniž bychom to druhé stejnou měrou uvolnili.“[261] Lidé se tedy k sobě nesmějí chovat jako soupeři, kteří pouze obývají prostor vymezený pravidly soutěže, které jsou ostatně vždy vytvořeny ve prospěch určité skupiny na úrok ostatních, ale musí se cítit a svou participací na legislativní činnosti neustále vědomě potvrzovat svoji příslušnost k celku a tím také svůj zájem na jeho žádoucím vývoji, který může spočívat pouze v ochraně svobody všech jeho členů. Společnost osvíceného sebezájmu poté není ničím jiným než pokračováním přirozeného stavu, který je ovšem zdeformován ideologií ve prospěch úzké skupiny. V původním přirozeném stavu by tak většina na tom byla lépe než v moderních společnostech. Tam by alespoň platily zákony, které jsou obecné a jejichž platnost nikdo nemůže obcházet.

Obecný zájem a dobro není ničím, co by se jakoby pohybovalo v prostoru a bylo neustále přítomné. Naopak, jelikož se jedná o konstrukt, je nutné o něj neustále pečovat a neustále jej posilovat. Jedná se přeci o základní předpoklad i podmínku našeho přežití i naší svobody. Hlasování tedy není příležitostí k vyjádření našich úzkých soukromých zájmů, ale k určení obecného zájmu či dobra. Předpokladem takového aktu je přirozeně úplná informovanost všech. Lidé tedy nejsou tázáni na svůj soukromý zájem, ale na vyjádření svého názoru ohledně souladnosti určitého návrhu s obecnou vůlí. „Když se navrhuje zákon ve shromáždění lidu, netážeme se přesně lidu, zda souhlasí s návrhem nebo zda jej zamítá, nýbrž

individuální svobodou jedince, jeho integrací ve společnosti a dostatečnou silou a platností morálních norem, které jeho životu dávají smysl.

[260] Froese, K., Beyond liberalism: the moral community of Rousseau's Social contract, s. 593.

[261] Rousseau, J. J., Preface to Narcissus, s. 100.

je-li či není v souhlase s obecnou vůlí, která je vůlí shromáždění; každý odevzdáním hlasů pronáší o tom své mínění a z počtu hlasů se vyvozuje projevení obecné vůle. Když tedy zvítězí mínění odporující mému, dokazuje to jen, že jsem se mýlil, a že to, o čem jsem se domníval, že je obecná vůle, nebyla obecná vůle. Kdyby byl můj soukromý názor zvítězil, byl bych býval učinil něco jiného, než jsem chtěl; tehdy bych nebyl býval svobodný.“[262] Svoji svobodu zajistím jen tím, že bude zajištěna svoboda všech ostatních. Ta spočívá mimo jiné i v rovném postavení, stejných povinnostech i stejných právech. To znamená i na stejném podílu na obecné vůli a existenci ve sdíleném celku. Obecné dobro nepovstává ze souhry sobeckých sebezájmů, naopak umožňuje těmto soukromým zájmům jejich nezhoubné působení. „Pokud uznám, že každý z nás je rovnou měrou začleněný do celku, můj pokus okrást tě o tvé místo tento celek, který patří také mně, rozpustí. Tak jednotlivci chrání sebe sama proti druhým souhlasem chránit sebe sama proti vnitřním egoistickým živlům.“[263]

Strach z přílišné převahy soukromých zájmů, které by mohly zahalit neprostupným oparem obecnou vůli, je i důvodem Rousseauova velice negativního vztahu k různým spolkům. Jelikož společenský člověk má dvě vůle, jednu jako jeho vlastní, která je funkcí jeho fyzické samostatné existence a druhou jako vůli celku, jehož je částí, a která je funkcí jeho příslušnosti k tomuto celku, je nutné zamezit vzniku či klíčení vůlí dalších. Ty by mohly vzniknout jako produkt příslušnosti každého jedince do dalšího celku. Tyto nové korporátní vůle, vzniklé z příslušnosti do určitých spolků, se totiž chovají dovnitř každého tohoto partikulárního celku jako vůle obecné a tedy žádoucí. „Vůle těchto jednotlivých společností se projevuje vždy ve dvou vztazích: vzhledem k členům společnosti samé jako vůle obecná a vzhledem k velké společnosti jako vůle soukromá. Tato vůle může být z hlediska menší společnosti správná, z hlediska velké společnosti může být však přímo nebezpečná a škodlivá.“[264] Čistě soukromá vůle, vycházející z naší vlastní individuální existence, může být pro vůli obecnou do určité míry nebezpečnou, ale je pro ní také nezbytnou. Pokud nedojde k porušení pouta mezi jedinci a celkem a oslabení vědomí důležitosti a nezbytnosti celku pro jejich život, nehrozí riziko vzájemné protikladnosti těchto vůlí.

[262] SPOLS, s. 121.
[263] Froese, K., Beyond liberalism: the moral community of Rousseau's Social contract, s. 588.
[264] PE, s. 177.

Naopak příslušnost k partikulárnímu spolku může způsobit určité oslabení příslušnosti či pouta k celku národnímu. Důvodem je růst účinnosti vůle v závislosti na její koncentričnosti. „Podle přirozeného pořádku … se tyto různé vůle stávají účinnější, čím jsou soustředěnější. Takže obecná vůle je vždy nejslabší, vůle tělesa je na druhém místě a vůle zvláštní (osobní) je první ze všech.“[265] Pokud by tedy došlo k přílišné identifikaci jedince s určitým spolkem, hrozí, že tato nová identifikace by překryla identifikaci s národním celkem a tak nejen ohrozila, ale přímo potlačila obecnou vůli. Hrozilo by, že tyto jednotlivé spolky by se dostaly zpět do přirozeného stavu i když formálně by stále existoval jednotný stát. Tyto spolky by tak oproti druhým vystupovaly jako cizinci v mezinárodních vztazích. „Vůle státu (spolku), nechť je obecná ve vztahu k jeho členům, není již taková ve vztahu k jiným státům (spolkům) a jejich občanům (členům spolků). Pro ně se stává pouze vůlí soukromou, která má vlastní pravidla a měřítka spravedlnosti, vyplývající z přirozeného zákona.“[266] Jedinci by tak byli možná chráněni proti libovůli či dokonce svévoli v rámci spolků, ale v rámci státu by již byli na této arbitrárnosti jiných závislí a přestali by být tedy svobodní. Lidé by při hlasování nenechali mluvit obecnou vůli, ale soukromé vůle jednotlivých spolků. „Můžeme pak říci, že není tolik hlasujících, jako je lidí, nýbrž jen tolik, kolik je spolků.“[267] Neporušené pouto mezi jednotlivci a celkem nedává sice při hlasování naprostou jednotu, ale tato neporušenost se projevuje pouze malými rozdíly. „Z velkého počtu malých rozdílů by vždy byla výsledkem obecná vůle a rozhodování by bylo vždy dobré.“[268] Tyto rozdíly, i když jsou početné, jsou tak malé, že nejsou protikladné, ale naopak slučitelné.

Velice zajímavým a poučným způsobem převedením na veřejné statky tento rys obecné vůle analyzuje Z. Trachtenberg. „Následkem distribuce jejich potřeb existuje soubor statků – obecné dobro – na jejichž dosažení mají jednotlivci dostatečnou motivaci spolupracovat. Každý jednotlivec nemusí chtít vše, co obecné dobro tvoří. Ale každý uznává, že spoluprací s ostatními na statcích, které chtějí, ale on ne, získává jejich spolupráci na statcích, které oni nechtějí, ale on ano. Rousseau tak koncipuje obecnou vůli jako výsledek hypotetické transakce mezi členy společnosti s ohledem na statky, o něž budou kolektivně

[265] SPOLS, s. 74.
[266] PE, s. 176.
[267] SPOLS, s. 38.
[268] tamtéž, s. 38.

usilovat. Protože je tato transakce určená danými potřebami členů společnosti, Rousseauova teorie dává smysl představě, že existuje ohledně obecné vůle základní porozumění. Pokud máme velký počet malých rozdílů, Rousseau tvrdí, že trvá obecná vůle – jejímž obsahem je soubor statků, na jejichž získání mohou členové společnosti spolupracovat při uspokojování svých potřeb.“[269] Problém pak představují velké rozdíly, jichž je samozřejmě méně, protože představují vůle spolků. „Rozdíly se stanou méně četnými a dávají výsledek méně všeobecný.“[270] Ze stejného důvodu Rousseau potom varuje i před případnými diskuzemi ohledně hlasování mezi jednotlivci. Případné pozměnění úsudků o obecné vůli či jejich přizpůsobení navzájem by pouze zvětšilo rozdíly a snížilo jejich četnost. Jelikož má k obecné vůli přístup každý a ta „je stále trvalá, nezměnitelná a čistá“[271] mohly by ji případné debaty navíc pouze pokřivit či zahalit. Jelikož byl ovšem Rousseau větší realista než je obecně uznáváno, věděl, že spolky či různá partikulární společenství je nemožné zakazovat či neustále potlačovat. Navíc v Politické ekonomii je považoval za běžnou součást každé společnosti. Jejich existence ovšem nesměla ohrozit nutnost velké četnosti malých rozdílů. Proto jeho radou bylo tyto spolky „rozmnožit … a zabránit tak jejich nerovnosti.“[272]

10.2.3 Role výkonné moci v zákonodárství

Nebudu se zde zabývat různými paradoxy či kruhovitostí, která je spjata zejména se vznikem ctnostné obce a jež není předmětem mé práce.[*] I přesto existuje jeden podstatný problém, který není v Rousseauově díle jednoznačně vyřešen. Ten spočívá ve vztahu mezi legislativní a výkonnou mocí vzhledem k legislativní činnosti. V kapitole o rozdělení zákonů na konci druhé knihy Společenské smlouvy Rousseau uvádí, že jeho práce se zabývá pouze tzv. státními zákony, „které zakládají formu vlády.“[273] Ty zákony upravují vztah „celku

[269] Trachtenberg, Z. M., Making citizens, s. 28.
[270] SPOLS, s. 38.
[271] tamtéž, s. 118.
[272] tamtéž, s. 39.
[*] Jedná se zejména o postavu Zákonodárce, jenž má zajistit „aby rodící se národ mohl nalézt zálibu v zdravých zásadách politiky a řídit se základními pravidly státních důvodů; … aby společenský duch, který má být dílem zřízení, řídil samo zřízení a aby lidé byli před zákony tím, čím se mají stát zákony.“ Rousseau přiznává, že „by bylo třeba, aby se účinek mohl stát příčinou.“ Před přijetím společenské smlouvy, která má vytvořit ctnostnou obec, musí tedy existovat takové podmínky, které má tato smlouva teprve zajistit. Občané, jež vytvoří smlouva, by tedy měli existovat již před smlouvou.
[273] SPOLS, s. 66.

k celku nebo suveréna ke státu.“[274] V dnešní terminologii bychom tyto zákony označili za zákony ústavní. Kromě toho za další kategorie zákonů považuje ještě občanské a trestní. Zde ovšem dochází k terminologické nedůslednosti. Dříve v druhé knize totiž uvádí, že zákonem je pouze akt, kdy se „celý národ ustanovuje o celém národě, všímá si jen sebe, a tvoří-li se tehdy vztah, je to vztah celého předmětu pod určitým hlediskem k celému předmětu pod jiným hlediskem, aniž celek byl dělen.“[275]

Na úvod třetí knihy Společenské smlouvy Rousseau lidu přisuzuje všechnu zákonodárnou moc. S ohledem na definici zákona a záměr zabývat se pouze státními zákony bychom tedy mohli definitivně říci, že zákonodárná moc lidu se týká pouze ústavních zákonů. Vládě přiznává pouze moc vydávat nařízení a dekrety, což bychom asi označili za podzákonné normy. Nejedná se o normy s obecnou platností, ale o úřední akty rozhodující „o jednotlivém člověku … o jednotlivém případu.“[276] Je zřejmé, že Rousseau předpokládal, že zákony by byly jednoduché a jejich počet by nepřestoupil neúnosnou mez a to s ohledem na to, aby byly pro všechny občany zapamatovatelné. V Úvahách o polské vládě doporučuje, aby všechny zákony byly „tak jasné, krátké a jednoznačné jak je jen možné.“[277] Předtím, než budu v tomto zkoumání pokračovat, se pojďme krátce podívat na výkonnou moc.

Vláda má být pouze zprostředkovacím tělesem „mezi poddanými a suverénem k jejich vzájemnému styku, pověřené výkonem zákonů a udržováním svobody.“[278] V hierarchii mocí je plně podřízena moci zákonodárné. „Stát existuje sám sebou … vláda existuje jen suverénem.“[279] Jelikož je hlavním úkolem vlády aplikace zákonů na jednotlivé případy, bylo by nevhodné aby byla demokratická. Demokratickou vládu Rousseau chápe jako vládu nadpoloviční většiny všech občanů. „Není dobré, aby ten, kdo tvoří zákony, je prováděl, ani aby národní celek odvracel svou pozornost od obecných hledisek k předmětům zvláštním.“[280]

Rizik zde existuje hned několik. Zaprvé, ten kdo zákony aplikuje a vymáhá by je také vytvářel. Každý jedinec by byl suverénem, vládcem i poddaným v jedné osobě. Občané by měli ještě jednu vůli navíc a to korporátní vůli vlády. Pokud by se lidé zabývali partikulárními

[274] SPOLS, s. 65.
[275] tamtéž, s. 47.
[276] tamtéž, s. 41.
[277] Rousseau, J. J., Considerations on the government of Poland.
[278] SPOLS, s. 68.
[279] tamtéž, s. 71.
[280] tamtéž, s. 77.

záležitostmi i obecnými zákony, jejich schopnost nahlédnout obecné principy by byla značně ztížena. Jelikož by v těchto situacích byl každý soudcem sám sebe a jeho soukromý zájem je vždy z principu silnější než zájem obecný, z přirozenosti by vždy dával přednost sám sobě a horizont jeho uvažování by tvořily pouze soukromé zájmy. Připomeňme si zde citát z dopisu d'Alembertovi, který se sice týká divadelních představení, ale lze ho použít jako popis obecného lidského chování: „Ve sporech, jimž přihlížíme pouze jako diváci, okamžitě zaujímáme spravedlivý postoj, a každý zlovolný čin v nás probouzí živé rozhořčení, dokud nám z věci nekyne žádný prospěch; jakmile se ale do nich zapojí naše zájmy, naše city se brzy zakalí; a teprve tehdy dáváme přednost zlu, je-li nám užitečné, v rozporu s tím, co nás učí milovat přirozenost."[281] K tomu samozřejmě dochází u ostatních typů vlád, ale ty nad sebou mají ještě vyšší autoritu suveréna, zatímco v tomto typu vlády tato autorita být nemůže. Korupce vlády by tedy znamenala přímo i korupci suveréna. „Zneužívání zákonů vládou je menším zlem než korupce zákonodárce, nevyhnutelný následek zřetelů soukromých."[282]

Demokracie v podání Rousseaua je tedy tak náročnou formou vlády na mravní integritu, že není vhodná pro lidi, ale pouze pro ty, kteří nečelí pozemským svodům. „Kdyby byl národ bohů, vládl by si demokraticky. Vláda tak dokonalá se nehodí pro lidi."[283] Z toho důvodu dává Rousseau přednost volené aristokracii. To ovšem nemění nic na republikánském charakteru pospolitosti. „Nazývám tedy republikou každý stát řízený zákony, ať je forma správy jakákoliv; neboť jedině tehdy vládne zájem veřejný a stát něčím je."[284] Důvodem této volby je především fakt, že v ctnostné republice by lidé zvolili pouze jedince, které zdobí „poctivost, vědomosti, zkušenost"[285] a obecná vážnost. Z druhé strany by se ctnost měla postarat o to, aby vládci vládli pouze ve prospěch lidu a ne sami sebe. To je ovšem nadlidský úkol. Každá vláda je vybavena navíc svojí vlastní korporátní vůlí a ta je u vládnoucích z přirozenosti silnější než vůle obecná. „Ve vládě je každý člen především sám sebou a pak úředníkem a pak občanem; stupňování právě opačné, než jaké žádá společenský řád."[286] Tato korporátní vůle není navíc srovnatelná s jinými korporátními vůlemi, které jsou výstupy

[281] DAL, s. 45.
[282] SPOLS, s. 77.
[283] tamtéž, s. 79.
[284] tamtéž, s. 48.
[285] tamtéž, s. 80.
[286] tamtéž, s. 74.

různých spolků. Tato korporátní vůle je specifickou v tom, že má za sebou výkonnou moc včetně všech jejích instrumentů. Právě tato moc a přirozený sklon dávat přednost vůli, která je soustředěnější, nutně směřuje k tomu, že vláda bude chtít svoji moc zneužívat a to ať ve prospěch sebe jako tělesa nebo jednotlivý úředníci pouze ve prospěch svůj vlastní. „Tak jako soukromá vůle stále působí proti vůli obecné, tak vláda neustává usilovat proti svrchované moci.“[287]

Takový vývoj v sobě ovšem musí také implicitně obsahovat postupné rozrušování občanského pouta a identity, protože Rousseau dodává, že „čím více se toto úsilí (vlády) zvětšuje, tím více se kazí ústava; a jelikož zde není jiná vůle tělesa, která by je zjednávala rovnováhu, odolávajíc vůli knížete (vlády), musí dříve či později dojít k tomu, že kníže potlačí konečně suveréna a zlomí společenskou smlouvu.“[288] K tomu by nemohlo dojít, pokud by lid stále stejně houževnatě trval na své suverénní moci a důsledně by vládu kontroloval. Ostatně je k zabránění tyranie vlády či její kontrole náležitě vybaven. Jsou stanoveny termíny „pevně stanovených a pravidelných shromáždění“[289] při nichž „ustává veškerá jurisdikce vlády, výkonná moc je suspendována a osoba posledního občana je právě tak posvátná a nezranitelná, jako osoba prvního úředníka.“[290] Vláda tedy musí směřovat své úsilí na usurpaci moci takovým směrem, aby lidu či jeho části vnutila takové zájmy a potřeby, které je odvrátí od lásky ke svobodě a příslušným povinnostem. „Pachtění obchodu a řemesel, chtivá ziskuchtivost, změkčilost a záliba v pohodlí, změní osobní služby v peníze. Postoupí část svého zisku, aby jej mohli libovolně zvětšovat…. V opravdu svobodném státě konají občané vše vlastníma rukama a nic penězi; daleci toho, aby platili za to, aby byli vyňati ze svých povinností, platili by, aby je samo mohli splňovat“[291] To je počátek konce státu, který „nevydrží dlouho proti zdvojenému úsilí vlády: takto konečně zmizí svrchovaná moc a většina obcí upadne a zanikne.“[292]

Vraťme se ale k procedurálním záležitostem legislativní činnosti. Jak již bylo řečeno, legislativní moc náleží pouze suverénovi, tedy občanům. Jelikož je tato moc svrchovaná, není

[287] SPOLS, s. 98.
[288] tamtéž, s. 98.
[289] tamtéž, s. 104.
[290] tamtéž, s. 105-106.
[291] tamtéž, s. 107.
[292] tamtéž, s. 106

a nemůže být ničím ohraničena, ani ne samotnou společenskou smlouvou. V takovém případě by byla totiž suverénem právě tato smlouva. „Ve státě není žádný základní zákon, který by se nemohl odvolat, ani ne sama smlouva společenská.“[293] Skutečným vládcem a podstatou ctnostného státu nejsou tedy zákony, ale zákonodárná moc. „Zákonodárná moc je srdcem státu.“ a „Stát se neudržuje zákony, ale mocí zákonodárnou.“[294] Víme tedy, že lidé jako suverén přijímají zákony. Otázkou zůstává, zda je také sami navrhují.

V první kapitole čtvrté knihy Společenské smlouvy Rousseau dělbu moci mezi zákonodárnou a výkonnou mocí v zákonodárné činnosti řeší následovně: „Mohl bych tu podrobně uvažovat o prostém právu hlasovacím v každém výkonu svrchovanosti, právu, které nic nemůže občanům odejmout a o právu pronášet své mínění, navrhovat, roztřiďovat, diskutovat, právu to, jež vláda se vždy snaží ponechat jen svým členům.“[295] Rousseau toto důležité téma opouští s tím, že „by tato důležitá látka vyžadovala zvláštní pojednání“[296] a dále se mu nevěnuje. Ve věnování své Druhé rozpravy Ženevě se sice drží toho, aby byla zákonodárná moc svěřena pouze lidu, ale v zájmu zamezení sobeckých a nedomyšlených projektů by navrhování zákonů náleželo pouze úředníkům vlády a ne občanům.[297] Lid by tedy měl mít jen jakousi negativní pravomoc práva veta. V Politické ekonomii Rousseau vládě přisuzuje ještě další pravomoci. První je interpretace zákona, kdy se má řídit duchem zákona, „který má posloužit při rozhodování o případech, jež zákon nemohl předvídat.“[298] Druhou je již přímo zákonodárné činnost, vykonávaná „v případě jakékoli mezery v zákonech.“[299] Jelikož mají vládci stejný přístup k obecné vůli jako ostatní občané, bylo by podle Rousseaua zbytečné ihned svolávat národ, pokud jsou úmysly vlády čestné. „Vládcům je přece dostatečně známo, že všeobecná vůle je vždy pro takové rozhodnutí, které je obecnému zájmu nejpříznivější, jinými slovy, které je nejspravedlivější.“[300]

Jaký závěr tedy z těchto protikladných tvrzení máme vyvodit? Pokud vyjdeme z hlavní teze Společenské smlouvy spočívající v suverenitě lidu, tak vidím pouze jedno řešení. To bude

[293] SPOLS, s. 115.
[294] tamtéž, s. 102.
[295] tamtéž, s. 118.
[296] tamtéž, s. 118.
[297] Rousseau, J. J., The Social contract and the First and Second discourses, s. 74.
[298] PE, s. 182.
[299] tamtéž, s. 182.
[300] tamtéž, s. 183.

velice blízké tomu, co F. Marini nazývá „lidová suverenita a reprezentativní vláda.“[301] Podle Rousseaua „jen málo národů má zákony“[302] a „nestačí, aby shromážděný národ jedenkrát stanovil ústavu státu tím, že schválí soubor zákonů; nestačí, aby zřídil trvalou vládu, nebo aby se jednou pro vždy postaral o volbu úředníků.“[303] Lid nebo národ má tedy jako suverén za úkol ustanovit základní zákony nebo-li ústavu, která bude řídit chod země. O výkonnou moc nebo-li aplikování zákonů na jednotlivé případy se stará reprezentativní vláda, v současné terminologii bychom ji nazvali reprezentativní demokracií. Nejedná se ovšem o reprezentaci suveréna či jeho vůle, ale pouze o reprezentaci výkonné moci vládou. Vláda tedy aplikuje základní zákony a jejich ducha na takové záležitosti, které se vyskytnout a za tím účelem vydává nařízení či dekrety. Suverén se v pravidelných shromážděních posléze vyjadřuje k výkonu vlády a může jí kdykoli odvolat. Zpětně tak potvrzuje rozhodnutí vlády a činí je legitimní či tato rozhodnutí ruší.

10.3. Rovnost

Rovnost hraje pro Rousseaua velice důležitou roli. Jak již bylo několikrát řečeno, Rousseau nepovažoval rozdíly mezi jedinci v přirozeném stavu za veliké a přirozenou nerovnost za významnou. Významnou roli hraje až nerovnost vzešlá ze společenského stavu. Ta již ovšem není založena na přirozené výbavě, ale na úmluvách mezi lidmi. Neodpovídá tedy již přirozenosti a je tedy pro člověka zhoubnou. Tato zhoubnost se nejvíce projevila v neustálém porovnávání své osoby a všech symbolů společenského postavení s druhými. Výsledkem je nemožnost dosažení spokojeného a vyrovnaného života. Naopak člověk nemůže být nikdy spokojeným a neustále musí na udržení či vylepšení svého postavení pracovat. Druhým následkem je vzájemná závislost mezi lidmi, která znemožňuje svobodu. Dosažení morální či politické rovnosti je tedy nezbytnou podmínkou svobodné existence každého občana.

Na rozdíl od svobody, která je hodnotou absolutní a pozitivní, je rovnost hodnotou instrumentální a negativní. Jak je patrno, instrumentální hodnotou je z důvodu své

[301] Marini, F., Popular sovereignty but representative government.
[302] SPOLS, s. 109.
[303] tamtéž, s. 104.

nepostradatelnosti dosažení svobody. „Protože se svoboda nemůže bez ní udržet.“[304] Hodnotou negativní je z toho důvodu, že má zabránit vzniku destruktivní nerovnosti. Vývoj k takové nerovnosti je ovšem ve společnosti přirozený a to je důvod toho, proč má „síla zákonodárství vždy směřovat k tomu, aby ji (rovnost) udržela.“[305]

Zatím jsme se seznámili pouze s rovností před zákonem, která je základním předpokladem právního státu. Ta je ovšem pro Rousseaua nedostatečná. Ještě větší roli připisuje rovnosti moci a bohatství. Tato rovnost samozřejmě není a nemůže být úplná. Lidé si nejsou ve všem přirozeně rovni a tak určitá nerovnost přetrvává i v tom nejlépe zařízeném státě. Je ovšem nutné, aby tato nerovnost byla v souladu se zákony a tedy také obecnou vůlí. V takovém případě nemůže představovat ohrožení, jako představuje nekontrolovaná nerovnost v moderních zpustlých státech. Moc může být tedy uplatňována pouze nenásilně a „jen podle hodnosti a zákonů.“[306] Co se týče nerovnosti ekonomické, ta samozřejmě nesmí vést k osobní závislosti. Kromě toho již víme, že majetek je prvotním původcem vší společenské nerovnosti a tedy také horečnaté aktivity *amour propre*. Jeho regulace je tedy nezbytná, v žádném případě nesmí přejít do své vrcholné podoby, kterou představuje přepych. „Ten je následkem bohatství nebo je činí nutným; kazí zároveň bohaté i chudé, jedny majetkem, druhé chtivostí; prodává vlast změkčilosti, marnivosti; odnímá státu jeho občany, aby je podrobil jedny druhým a všechny veřejnému mínění.“[307] Základem ekonomické politiky státu tedy musí být zabránění tomu, aby „žádný občan nebyl tak bohatý, aby si za to mohl koupit jiného občana a že žádný by nebyl tak chudý, aby se musil prodávat.“[308]

Relativní majetková rovnost je nezbytná i pro bezproblémovou platnost zásady právní rovnosti. Pokud by totiž existovaly veliké majetkové rozdíly, zákony by nepostihovaly všechny stejně. V takovém případě by hlásaná rovnost před zákonem pouze kryla největší nerovnoměrnost. „Zákony ve skutečnosti jsou užitečné těm, kteří něco mají v držení, a škodlivé těm, kteří nemají nic: z toho plyne, že společenský stav je výhodný pro lidi, jen pokud mají všichni něco a pokud nikdo z nich nemá příliš.“[309] A v podobném rázu: „zákony se

[304] SPOLS, s. 62.
[305] tamtéž, s. 63.
[306] tamtéž, s. 62.
[307] tamtéž, s. 78.
[308] tamtéž, s. 62.
[309] tamtéž, s. 33.

projevují veškerou silou jen tam, kde není krajností; jsou bezmocné proti pokladům boháče jako proti bídě chudáka.“[310] To je také důvod, proč Rousseau připisuje značnou důležitost majetkovému vlastnictví. To vzniká až vznikem společenské smlouvy, kdy „mění usurpaci ve skutečné právo a užívání ve vlastnictví“[311] a jeho primárním úkolem je zajišťovat zákonnost. „Jestliže by totiž majetek neodpovídal za osoby, nebylo by nic snazšího, než vyhnout se svým povinnostem a vysmívat se zákonům.[312]

Lidé se tedy stávají vlastníky majetku jen díky existenci společenské smlouvy. Ta je zárukou jejich práva a jejich držby. Pokud by nebyla, vlastnictví by bylo mimo jakýkoli zákon a podřídilo by se pouze síle či náhodě. Jelikož tedy společnost poskytuje právo k držbě a tím ji dělá legální i legitimní, je toto právo podřízené společnosti a může jí být změněno. „Stát je vůči svým členům pánem všeho jejich majetku společenskou smlouvou“[313] a „právo, které má soukromník k svému vlastnímu pozemku, je vždy podřízeno právu, které společnost má nade všemi.“[314] Zde opět vidíme, že právo je pro Rousseaua jednoznačným produktem společnosti a odvolávání se na přirozená práva je nedostatečné či se jedná o pouhou ideologii.

Je také důležité si uvědomit, že vlastnictví, tak jako všechno vzešlé ze společenské smlouvy, je vlastně pouhým instrumentem zajištění přežití a dosažení a posléze uchování svobody. Lidé jednající podle obecné vůle si jsou vědomi nutnosti omezení svého majetku jako nezbytného předpokladu právní rovnosti. Nezávislost na vůli druhých, tedy negativní svoboda, je založena na zákonnosti. Jen poslušnost zákona ze strany všech občanů nás může ochránit před jejich libovůlí či svévolí. I zde se tedy objevuje motiv racionálně egoistického aktéra, který v posledku jedná pouze na základě svého vlastního zájmu. „Rovnoprávnost a z ní plynoucí pojem spravedlnosti se odvozují z toho, že každý dává přednost sám sobě a proto z přirozenosti lidské.“[315] Rozdíl oproti současnosti či úpadkovým společnostem, které Rousseau kritizoval, spočívá v imperativu svobody. Tento imperativ je základní vědomou maximou jednání každého člena ctnostné obce, což je nebetyčný rozdíl oproti jednání jedinců v běžných státech, kteří jsou pouze slepě vedeni svojí zdivočelou *amour propre*.

[310] PE, s. 191.
[311] SPOLS, s. 32.
[312] PE, s. 196.
[313] SPOLS, s. 31.
[314] tamtéž, s. 33.
[315] tamtéž, s. 40.

Pojďme se nyní podívat na některé opatření, které mají zajistit nejen relativní majetkovou rovnost, ale ve svém důsledku zaručit rovnost před zákonem a ochranu před zhoubným působením neustálé mezilidské komparace. Společenská smlouva každému zabezpečuje vlastnictví toho, co získal před jejím přijetím. Do určité míry tedy již počítá s tím, že může existovat určitá nerovnost. A to i kdyby pouze kvůli rozdílu v počtu dědiců, kdy v početné rodině se majetek rozděluje na více částí, kdežto tam, kde má rodina pouze jedno dítě, zůstává majetek v netknuté původní podobě. Jak poznamenává R. Wokler, Rousseau i přes svoji jedovatou kritiku soukromého majetku nepřišel nikdy s návrhem na jeho odstranění tak, jako jeho socialističtí následovníci.[316] Rousseau tedy řešení nevidí v zabavování majetku či v dnešní terminologii znárodňování, ale v tom, „že všem odejmeme prostředky k jeho hromadění.“[317]

Na tomto místě je důležité uvést, že ideálem pro Rousseau byl jednoduchý rolnický způsob života. „Když vidíme u nejšťastnějších národů světa, jak zástupy rolníků řídí záležitosti státu pod dubem a jak se chovají vždy moudře, můžeme se ubránit tomu, abychom pohrdali prohnanostmi jiných národů, kteří se stávají slavnými a ubohými s takovým uměním a tolika tajnůstkařením?“[318] Nejvíce se o tomto ideálu dozvíme v Ústavním projektu pro Korsiku. Korsičanům Rousseau doporučuje právě rolnický způsob života. Ten totiž vede k pravidelnému osídlení celé země, uchovává rovnost, udržuje obyvatele zdravými a napomáhá klidnému rázu života. Zemědělství by mělo být doplněno pouze nezbytnými a užitečnými řemesly. Hodně prostoru také Rousseau věnuje zhoubnému vlivu peněz. Ty přirovnává k tělesnému tuku, který pouze ucpává cévy a zatěžuje tělo, aniž by něčím přispíval na růst tkání a svalstva. Takový stát je pouze těžkým, aniž by byl silným. Prosperitu lze zařídit jen tím, že „každý si vydělá na živobytí a nikdo nezbohatne.“[319] Důležité tedy je, aby se zbytečně neprodukovalo více, než je potřeba. V opačném případě se nadprodukce převádí na peníze. Ty jsou spouštěčem obchodu, průmyslu a luxusu, které do lidských životů vnášejí zbytečné potřeby. Tím dochází k růstu nerovnosti a postupnému nárůstu majetku a především půdy v rukou malé skupiny bohatých. Řešení Rousseau vidí v barterovém obchodu a

[316] Wokler, R., Rousseau, s. 80.
[317] PE, s. 192.
[318] SPOLS, s. 116.
[319] Rousseau, J. J., Constitutional project for Corsica.

v platbách a daních v naturáliích. Kromě toho by se občané také měli podílet na veřejných pracích jako je výstavba silnic apod. Velice důležitý je také důraz na úplnou soběstačnost, jak potravinovou tak surovinovou, a tedy odstranění závislosti na zahraničním obchodě a tím závislosti na cizích mocnostech. Nejenže takový obchod vyžaduje značné množství financí, ale navíc zavádí státy do stavu vzájemné závislosti, která není dobrá pro nikoho a ohrožuje národní nezávislost.

Každý stát nemá samozřejmě tak výhodné postavení jako Korsika. V takovém případě se musíme v zájmu udržení rovnosti či zabránění růstu nerovnosti soustředit na daňovou politiku. Ta musí být založena na dvou principech. Prvním je „velikostní poměr“[320] majetku a druhým rozlišování „mezi majetkem nezbytným a přebytečným.“[321] Spotřební daně musejí tedy vycházet z přirozených potřeb, nezbytné potřeby a majetek mají být od daně naprosto osvobozeny, zatímco ty přebytečné mohou být zdaněny „až do výše toho, co přesahuje nezbytnou potřebu.“[322] Zde Rousseau klade veliký důraz především na luxusní zboží a umělecká představení. Jelikož je taková spotřeba pouze nástrojem *amour propre*, jejich vyšší cena jim akorát dodá na přitažlivosti. „Zvýšení výdajů by bylo jen novým důvodem pro udržení přepychu, protože domýšlivost, s níž se předvádí nadměrné bohatství, si přijde právě tehdy na své, budou-li přepychové věci ještě dražší o daň, která se z nich bude platit.“[323] Rousseau zde přichází z veskrze moderní ideou, kdy daně slouží jako určitý trest za nežádoucí, nicméně ne nezákonné a navíc tradiční chování či spotřebu. „Zdá se mi nepochybným, že vše, co není zapovězeno zákony, co se nepříčí mravům a co vláda může obhájit, může také za nějaký poplatek povolit.“[324] Srovnejme jeho příklad s daní na kočáry s moderní spotřební daní na tabák. „Může-li například vláda zakázat používání kočárů, tím spíše může uložit na kočáry daň, jež je moudrým a užitečným prostředkem, jak označit jejich používání za nežádoucí, aniž jsou přímo zakázány.“[325]

Velikou roli Rousseau připisuje majetkovým daním. Měřítkem jejich uvalení by měla být užitečnost, který má každý občan z existence státu a tedy ochrany svého vlastnictví. Tato

[320] PE, s. 206.
[321] tamtéž, s. 206.
[322] tamtéž, s. 206.
[323] tamtéž, s. 213.
[324] tamtéž, s. 214.
[325] tamtéž, s. 214.

užitečnost samozřejmě roste s velikostí majetku. Společenský svazek tak sice každému poskytuje stejnou míru svobody, ale ne již stejnou míru ochrany majetku. Zde platí přímá úměra a tedy čím větší majetek, tím tedy také větší výhoda z existence společenské smlouvy. „Tento společenský svazek poskytuje mocnou ochranu nesmírnému majetku boháčů, ale chudákům sotva dopřává, aby užívali ubohé chatrče.“[326] To se musí samozřejmě na velikostí daní odrazit. Nezbytný majetek by byl tedy od daně osvobozen či by byl zatížen pouze nízkou daní, majetek postradatelný by byl samozřejmě zatížen mnohem více. Tyto daně by v závislosti na užitečnosti byly pravděpodobně pečlivě odstupňovány.

Společenská smlouva tak původní přirozenou rovnost pozměňuje na rovnost společenskou. Původní rovnost byla ovšem založená pouze na tom, že fyzické nerovnosti mezi lidmi nehrály důležitější roli, společenská rovnost je založena na tom, že tyto nerovnosti byli společenskými konstrukty pozitivně překonány. „Základní smlouva místo, aby zničila přirozenou rovnost, nahradí naopak rovností mravní a legitimní to, kolik příroda mohla vložit nerovnosti fyzické mezi lidi, a že se stávají všichni rovnými dohodou a podle práva, byť byli nerovnými silou a nadáním.“[327]

10.4 Renaturalizace: od atomismu k pospolitosti

V oddíle o obecné vůli jsem mluvil o nutnosti renaturalizace a překonání původní lidské atomistické přirozenosti. Jen tak lze zabránit věčné rozpolcenosti člověka, která spočívá v neustálém rozporu mezi nároky přírody a nároky společnosti. Chybou moderních společností je, že determinují sice lidskou psychologickou strukturu, ale ponechávají člověku stále jeho původně přirozené instinkty, které jsou bytostně egoistické. Člověk je tak v rozporu se sebou samým, je zmítán mezi dvěma světy. „Kdo ve společnosti občanské chce zachovat primát citům přirozeným, neví, co chce. Vždy jsa ve sporu sám s sebou, vždy kolísaje mezi svými náklonnostmi a svými povinnostmi, nebude nikdy ani člověkem, ani občanem; nebude užitečným ani sobě, ani jiným.“[328] Ze svého původního primitivního a autonomního bytí byl člověk vržen do společenských struktur. Díky své zdokonalitelnosti je přirozeně schopný se tomuto novému stavu přizpůsobit, ale jak jsme viděli, výsledkem je pouze bídná existence

[326] PE, s. 206.
[327] SPOLS, s. 33.
[328] E, s. 53.

plná nejistoty, obav a pokrytectví. Člověk se v novém prostředí chová na základě své původní instinktivní výbavy, která ho orientuje pouze na jeho samého. Zůstává tedy atomistickým jedincem, ale místo nezávislého a soběstačného bytí je uvězněn ve spleti neprohlédnutelné závislosti. Návdavkem vstupu do společnosti získal k potřebám fyzickým ještě jejich duševní protějšek. Doprovodný růst *amour propre* tento vývoj pouze umocnil a člověka vehnal do latentní nekonečné války všech proti všem o nedostatkový zdroj uznání. Duševní potřeby se staly postupně jeho hlavním popudem jednání a začaly determinovat i uspokojování potřeb fyzických. Již nám nestačilo jejich pouhé uspokojení, ale důležitá začala být forma tohoto uspokojení. Vnější reprezentace uspokojení tak ve své důležitosti nahradila její skutečný obsah.

Jak jsme viděli v předchozích kapitolách, vzájemná závislost a ekonomická provázanost občanů moderních společností nevede k žádoucí jednotě, ale spíše k nekonečným konfliktům a rozporům. Důvodem je neslučitelnost osobních zájmů. Ty jsou sice u všech lidí stejné či podobné, u všech se jedná o diktát *amour propre*, ale jelikož jejich podstata je relativní a nacházejí uspokojení jen v povýšení vlastní osoby a ponížení druhých, mohou být uskutečněny pouze na úkor všech ostatních. Takový stav není ovšem nezbytný či přirozený. Přirozenost se neustále mění a závisí na vnějších podmínkách.

Hlavním viníkem jsou vášně. Jak jsme viděli v naraci přirozeného původního stavu, vášně hrají důležitou úlohu v uspokojování našich potřeb. Jsou jakýmisi počitky, které nás nutí naše potřeby uspokojovat. Rozum je potom jen jakýmsi servisním instrumentem, který hledá nejsnazší cestu tohoto uspokojení. Problém je v tom, že potřeby vytvořené ve společnosti jsou umělé, zbytečné, zhoubné a neslučitelné s naší svobodou. Tyto potřeby jsou tedy nepřirozené, nejsou nezbytné pro naše uchování, vrhají nás neustále do rozporu mezi naší původní přirozeností a společenskými institucemi a tedy nás tvoří vnitřně nejednotnými a činí nás nesvobodnými. Je nutno tedy cíleně pozměnit naši přirozenost a dát člověku takové potřeby, sice stejně umělé, ale takové, které budou nápomocny ve společnosti zachování naší svobody. Vášně si v takovém případě uchovají svoji energičnost, ale budou na rozdíl od zkažených společností směřovány tak, aby neohrožovaly naši svobodu. Naopak jejich horečnatá aktivita bude využita ve prospěch svobody.

Rousseau vidí problém v protikladu člověka a občana.[*] „Nuceni jsouce bojovat buď proti přírodě nebo proti zařízením společenským, musíme se rozhodnout, chceme-li vychovat člověka nebo občana; nebo obojí zároveň učinit nelze.“[329] Jejich úkolem ovšem nemůže být úplné vykořenění původní přirozenosti, protože to není možné. Ta je neustále přítomna v každé buňce našeho těla ve formě základní informace a vždy tam přítomna zůstane. Jak bychom mohli říci, je nesmazatelně vyryta do našich duší. Úkolem pospolitosti, která zachová lidskou svobodu, je tuto původní přirozenost překrýt společenskými konstrukty příslušnosti a oddanosti celku a identifikace s ním. „A právě ona zřízení společenská jsou to, která mohou přirozenost člověka změnit nejvíce, která mohou mu vzít jeho existenci absolutní a dát mu za ni relativní a která mohou přenést úsobu na jednotu společnou, takže každý jednotlivec nemá se více za jednotlivce, nýbrž za část celku a nemá více citu sám, leč v celku.“[330] Musí nahradit „v jeho chování pud spravedlností“ a na místo „fyzického popudu … a žádosti“ nastolit „hlas povinnosti a … právo“[331]. J. Shklar z toho dovozuje, že se z toho důvodu nemůže jednat o jednotlivý čin, ale o nepřetržitý proces.[332] K. Froese to nazývá nepřetržitou bitvou o přetvoření naší přirozenosti, která je neustále potvrzována naší zákonodárnou činností.[333]

Naše původní přirozenost tak musí být neustále překrývána naší pospolitou přirozeností a identitou. Jen tak můžeme do určité míry původní egoistickou přirozenost, která je pro naše pospolité bytí zhoubná, upozadit a lidem umožnit takovou existenci, díky které budeme ve shodě s naším společenským prostředím. Musíme vytvořit z atomizovaných a izolovaných individuí v pospolitosti pevně ukotvené občany. Jen tak budeme moci být opět svobodní. Právě vášně jako jediné popudy jednání mají být tím hnojivem, které bude neustále naší novou přirozenost jako křehkou květinu držet při životě. Strom svobody tak nesmí být čas od času pouze oživován krví vlastenců a tyranů, což by bylo nedostatečné, ale neustále vyživován proudem našich vášní. Důležitost a radikálnost změny původní přirozenosti podává Rousseau následovně. Je nutné, aby nový stav „změnil takřka lidskou přirozenost, aby změnil

[*] Být člověkem znamená být v souladu s původní přirozeností, být nezávislým a soběstačným. Takový člověk je „jednotou číselnou, celkem naprostým, který nemá vztah leč k sobě samému nebo ku svému bližnímu.“ Být občanem znamená být zodpovědným členem společnosti. Takový jedinec je „pouze jednotkou zlomkovou, která se vztahuje ku jmenovateli (společnosti) a jejíž cena jest v poměru k celku, k tělesu státnímu.“ E, s. 52.

[329] E, s. 52.

[330] tamtéž, s. 52-53.

[331] SPOLS, s. 29.

[332] Shklar, J., Rousseau's two models, s. 40.

[333] Froese, K., Beyond liberalism: the moral community of Rousseau's Social contract, s. 589.

každého jedince, který sám o sobě je celkem dokonalým a samostatným, v součást většího celku, od něhož tento jedinec jaksi obdrží svůj život a své bytí; aby změnil přirozenost lidskou, aby ji zdokonalil, aby nahradil dílčí a mravní existencí existenci fyzickou a nezávislou, kterou jsem všichni dostali od přírody.“[334]

10.4.1 Přerod člověka v občana

Cílem této změny lidské přirozenosti z původní na pospolitou má být vytvoření kolektivní identity, které můžeme dát rozličné názvy jako je „společenský duch“[335], „společné já“[336] či „společná věc“[337]. Jedinec se tak vzdaluje bytí člověka a přijímá bytí občana. Kromě svých krajanů, kteří prošli či procházejí stejnou změnou a za stejných či velice podobných podmínek jako on, se odcizuje všem ostatním lidem na celém světě. Ti jsou či můžou být také občany, ale jelikož obývají jiné kraje a působí na ně jiné podnebí a odlišné materiální podmínky, získávají specifickou a svébytnou psychologickou, emocionální a duševní konstituci a ve svém výsledku jsou jejich zkušenosti, vnímání, chování a jednání a porozumění věcem a událostem nepřevoditelné a tedy nesrozumitelné. Tato změna z člověka (v původním přírodním smyslu slova) na občana je doprovázena nutným doprovodným vývojem soucitu. Díky němu a rozvinuté představivosti si jsou lidé schopni vžít do druhých, jejich zkušeností a situací a hlavně se s nimi identifikovat. Soucit původně „tím, že v každém jednotlivci oslabuje lásku k sobě (*amour de soi*), přispívá k uchování celého druhu.“[338] U občana se tento soucit smršťuje a omezuje pouze na jeho politickou obec. Jelikož se jedná o konstantní cit, který „prchá a slábne, rozšiřuje-li se na celou zemi, že neštěstím v Tatarsku nebo v Japonsku nedovedeme být tak dojati, jako neštěstím některého národa v Evropě“[339], je toto omezení nezbytné, „abychom (ho) učinili činorodým.“[340] Důvodem je to, že „naše náklonnost může přinést užitek pouze těm, s nimiž je nám dáno žít, a proto je v pořádku, že lidské cítění se

[334] SPOLS, s. 50.
[335] tamtéž, s. 151.
[336] tamtéž, s. 25.
[337] PE, s. 175.
[338] RNEV, s. 107.
[339] PE, s. 187.
[340] tamtéž, s. 187.

soustřeďuje na spoluobčany, neboť vzájemné styky a společné zájmy je nejen spojují, ale i posilují.“[341]

Omezením soucitu na partikulární politickou obec tedy oslabujeme naší *amour de soi,* která nás orientuje egoisticky pouze na nás samé, ne ve prospěch „uchování celého druhu“[342], ale ve prospěch uchování této jedinečné pospolitosti a jejích členů. Emocionálně nás tedy spojuje s našimi spoluobčany a díky svému omezení na tento malý segment lidstva se soucit s ním přímou úměrou zvětšuje. *Amour de soi*, což není nic jiného než pud sebezáchovy, tak do sebe tímto teritoriálním omezením a koncentrací soucitu zahrnuje celou politickou pospolitost. Nezbytným doprovodným jevem tohoto vývoje je tedy slábnutí našeho lidství. To způsobuje, že původní přirozenost se přesunuje z mezilidské úrovně na mezinárodní scénu a to se všemi svými negativy. „Každá společnost částečná, je-li úzká a dobře spojená, vzdaluje se od společnosti veliké. Každý vlastenec jest příkrý proti cizincům: jsou mu lidmi a nejsou ničím v jeho očích. „Tato neshoda jest nevyhnutelná …, abychom dobrými byli k lidem, s nimiž žijeme.“[343] Rousseau uvádí příklad Sparty, kde „panovaly nezištnost, rovnost, svornost“ zatímco mimo její hradby byl každý „ctižádostivý, lakotný, nespravedlivý“.[344]

Z toho důvodu také zůstává skeptický ke kosmopolitismu a jeho zastánce obviňuje z pokrytectví, protože „hledají v dáli ve svých knihách povinnosti, kterých ve svém okolí plnit nechtějí. Takový filosof miluje Tatary, aby nemusil milovat své sousedy.“[345] Kosmopolité tedy nemohou být z principu dobrými občany. Rousseau si tedy byl vědom nebezpečí, které se z nitra států přesunulo na jeho hranice. I když vycházel z historie, je zajímavé, že velice dobře odhadl krvavou budoucnost vyvolanou nacionalismem. „Války republik jsou krvavější, než války monarchií.“[346] A to i přesto, že žádný stát devatenáctého či dvacátého století nebyl vybudován podle jeho principů. Emocionální svazky a vědomí sounáležitosti, které dokázaly elity ve svých národech vyvolat, byly natolik silné, že požadavky svobody a rovnosti jejich občanů byly zprvu úplně překryty či ideologicky neutralizovány a projevily se pouze ve formální rovnosti na úrovni práva a zákona.

[341] PE, s. 187.
[342] RNEV, s. 107.
[343] E, s. 52.
[344] tamtéž, s. 52.
[345] tamtéž, s. 52.
[346] tamtéž, s. 52.

Rozšíření naší *amour de soi* na partikulární politické těleso, které je založeno na koncentraci soucitu, by nebylo ovšem dostatečné. Musí být doplněno stejným pohybem druhého typu naší sebelásky, tedy *amour propre*. Tímto krokem dojde k potlačení jejího negativního působení uvnitř politické obce. Jelikož tuto sebelásku rozšíříme na celek, negativní řevnivost a srovnávání zmizí a z *amour propre* se stane pozitivní stmelující hnací síla každé ctnostné republiky. „Rozšiřme *amour propre* na jiné bytosti a tím jí proměníme ve ctnost a není žádného srdce lidského, v němž by tato ctnost neměla svých kořenů. Čím méně je předmět naší starosti na nás přímo závislý, tím méně se musíme obávat, že se necháme oklamat soukromým zájmem. Čím více tento předmět můžeme zobecnit, tím spravedlivějším se stane a naše láska k lidské rase (k občanům) není ničím jiným než láskou ke spravedlnosti…. Čím více jeho starosti budou věnovány štěstí jiného, tím budou rozumnější a moudřejší a tím méně se bude klamat o tom, co jest dobré a zlé: ale netrpme nikdy při něm slepé přednosti, založené pouze na osobních dojmech nebo na nespravedlivé předpojatosti…. Málo mu záleží na tom, komu se dostane štěstí většího, jen když přispívá k největšímu štěstí všech: to jest prvním zájmem moudrého muže vedle zájmu vlastního, protože každý z nás je částí lidského druhu (politické obce).“[347] Lidé sice budou chtít vynikat, protože to je součástí nevykořenitelné *amour propre*, ale ne na úkor ostatních. Místo majetku a moci, které představují univerzální měřítka hodnoty člověka v moderních zkažených společnostech, budou občané svoji hodnotu odvozovat od svého podílu na obecném dobru a blahu celku.

Ambice jedinců musí být nasměrovány směrem k celku, do jeho středu a v jeho prospěch. „Touha znamenat něco v očích druhých může být spoutána a dána do služby kolektivu prospěšných cílů.“[348] Štěstí a úcta občana tak již nebude spočívat v nadřazenosti nad ostatními, ale ve vzkvétající obci, v rovné hodnotě a rovném uznání všech jejích členů jako příslušníků suveréna se stejnými právy i povinnostmi a stejným podílem na obecné vůli. Uznání každého jedince a jím vnímaná hodnota své osoby již nebude spočívat na svévoli druhých a tedy na osobní závislosti, protože uznání a rovná hodnota každého občana je již obsažena v samotném pojmu občan. Lidé tak již nesoupeří o uznání a společenské postavení,

[347] E, s. 320. Slova v závorkách jsem přidal. Je jasné, že v případě Emila, kdy dochází k výchově člověka a ne občana, musí dojít k jeho rozšíření na celé lidstvo. V našem případě, kdy chceme získat občana, je nutné toto rozšíření omezit pouze na partikulární politické těleso. Jedná se částečně o citaci z E a částečně o překlad z anglické verze Emile, or Education.
[348] Neuhouser, F., Rousseau’s theodicy of self-love, s. 188.

které je věčně nejisté a představuje pouze relativní hodnotu, protože získali uznání jako funkci své příslušnosti k obci. Toto uznání nás tedy zbavuje závislosti na druhých a díky tomu, že o něj již nemusíme podstupovat neustálé soupeření s druhými, ztratilo svojí relativní hodnotu a získalo hodnotu absolutní. Člověk-občan se bude vzdouvat pýchou ne pohledem na sebe, ale na celek. Ve svém výsledku tak oba druhy naší sebelásky, *amour de soi* a *amour propre*, směřujeme na politickou pospolitost.

Občané se tak budou identifikovat se svými spoluobčany a obec na místo přírody bude tím základem, z něhož bude každý člen politického tělesa čerpat smysl svého bytí. Tato psychologická přeměna jedince bude tím úspěšnější, čím jednoznačněji dokáže „přenést úsobu na jednotu společnou, takže každý jednotlivec nemá se více za jednotlivce, nýbrž za část celku a nemá více citu sám, leč v celku.“[349] Totalita bytí primitivního jedince je tak nahrazena totalitou bytí celku, jehož je člověk členem. Mějme ovšem pořád na mysli, že jen takto si můžeme v moderním světě udržet svoji svobodu a naše jednání je tak v posledku vždy orientováno naším egoistickým zájmem o tuto základní lidskou hodnotu.

10.4.2 Nástroje utváření a posilování pospolité identity

Poté co jsem vyložil psychologický proces identifikace s celkem, přistupme nyní krátce k jednotlivým nástrojům utváření homogenity, vědomí příslušnosti k partikulárnímu celku a vzájemných pout mezi občany. Jejich hlavním posláním je budování lásky k vlasti a tedy k ostatním spoluobčanům a omezování negativního působení *amour propre*. Prvním a zároveň hlavním a nejdůležitějším instrumentem jsou mravy a zvyky. V současné terminologii bychom asi mohli užít termínu kultura v jeho širokém významu jako „způsob konání, cítění a myšlení, který je vlastní určité lidské populaci…. Zahrnuje komunikační systémy (jazyk), hodnotové systémy, víry, sociální a politické organizace, obživné a jiné ekonomické aktivity, vědu, umění aj…. V současnosti je proto kultura chápána jako obecný rámec, ve kterém lidé v procesu učení získávají dobově a místně specifický soubor hodnot, názorů a jiných kulturních rysů, skrze který vnímají a interpretují veškerou realitu svého bytí.“[350] Pro Rousseaua jsou mravy tím nejdůležitějším druhem zákonů, který se vrývá „do srdcí občanů (a)

[349] E, s. 53.
[350] Všeobecná encyklopedie Diderot, 4. sv., s. 254.

tvoří opravdovou ústavu státu.“[351] Tvoří tak psychologický základ dodržování všech pozitivních zákonů a každodenním opakováním se neustále obnovují. Z mravů vyrůstá veřejné mínění a dohromady „jsou neochvějným svorníkem“[352] celé zákonnosti. Mravy tedy tvoří ducha národa a zajišťují stejnost či podobnost očekávání, ambicí, motivací, názorů, postojů, hodnot, preferencí, zájmů, potřeb či zálib. Čím více si jsou lidi podobní, tím snazší a jistější je rozšíření *amour de soi* i *amour propre* na všechny. Národu tak dávají uniformitu, „jejich vlastní jedinečnost, která ho naplňuje horoucí láskou k vlasti, založené na nevykořenitelných zvycích, které způsobují, že jeho příslušníci, žijící mezi jinými národy, umírají nudou, ačkoliv jsou obklopeni požitky, které jim jsou v jejich vlastní zemi odepřeny.“[353] Pokud bychom chtěli být sarkastičtí a použili bychom nadsázku, mohli bychom mravy přirovnat k neviditelným provázkům, na nichž se vodí občané-loutky.

Druhým nástrojem je samotné budování lásky k vlasti, nebo-li vlastenectví či patriotismu. Na rozdíl od negativního působení mravů se zde jedná o pozitivní a aktivní působení. Je nutné občany naučit, „aby se na sebe samé nikdy nedívali jinak než jako na součást národního tělesa, jinak řečeno, aby nikdy nehleděli na svou vlastní existenci jinak než jako na součást státního tělesa, mohou nakonec dospět k tomu, že budou určitým způsobem schopni úplně se ztotožnit s tímto velkým celkem, cítit se údy vlasti a milovat ji tímto vznešeným citem (*amour de soi*), který má jinak člověk pro sebe sama. Mohou tak dospět k tomu, že svou duši budou neustále povznášet ke státu jako předmětu své velké lásky a že promění nebezpečný sklon k sebelásce (*amour propre*), z něhož se rodí všechny naše neřesti, ve vznešenou ctnost.“[354]

To musí začínat již od narození. „Když prvně otevře své oči, novorozenec má vidět pouze vlast, a až do dne své smrti by neměl vidět nic jiného.“[355] Než člověk dosáhne dospělosti, musí ho na občanství připravit výchova. Ta má jednak zabránit vzniku neřestí a to tím, že bude děti udržovat neustále ve střehu různými tělesnými cvičeními. Ty budou děti těšit, „protože uspokojí potřebu jejich vyvíjejících se těl po pohybu.“[356] Velice důležitou roli

[351] SPOLS, s. 65.
[352] tamtéž, s. 66.
[353] Rousseau, J. J., Considerations on the government of Poland.
[354] PE, s. 193.
[355] Rousseau, J. J., Considerations on the government of Poland.
[356] tamtéž.

Rousseau připisuje různým veřejným hrám, které mají děti připravit na jejich budoucí roli čestných, slušných, poctivých, aktivních a loajálních občanů, kolektivní život, vštípit jim základy společenských pravidel a vzbudit v nich touhu po vyniknutí. Jejich úkolem je „navyknout je (děti) v brzkém věku pravidlům, rovnosti, bratrství, soutěživosti, životu pod dohledem jejich spoluobčanů a touze po veřejném uznání.“[357] Jelikož je úkolem výchovy příprava budoucích občanů, musí vzdělání odpovídat specifickým podmínkám každé země a být vykonáváno pouze příslušníky národa. Školní osnovy by měly být věnovány především vlastnímu státu, jeho dějinám, historii, zeměpisu a zákonům. Výsledkem této užitečné aktivity by měla být ctnost, tedy že budou „chtít jen to, co chce společnost.“[358]

V dospělosti je především nutné neustále soustředit pozornost občanů na republiku. Jen tak je možné zabránit vkrádání soukromých zájmů, které by mohly být pro celek zhoubné, do jejich duší. Je tedy nutné je v souladu s mravy stimulovat k tomu, „aby usilovali o pocty konáním společensky užitečných činností.“[359] To ovšem neznamená, že omezíme prostor pro individuální činnost, seberealizaci, invenci a tvořivost. Prostředkem je zde veřejné mínění, které je vždy nakonec jediným arbitrem každé činnosti a řídí naše rozhodnutí. „Objekt veřejného obdivu a touhy soukromých jedinců budou vždy stejné; a pokud jeden musí být bohatý, aby se skvěl, být bohatý bude vždy dominantní vášní.“[360] V ctnostné republice nemůže být jiným měřítkem hodnoty každého člověka a jeho činů nic jiného než ctnost, to je soulad soukromé a obecné vůle. V takovém případě nikdy nebude moci dojít k rozporu mezi činy jednotlivce a zájmem celku. Vlastenec by tedy vždy „hledal vlastní štěstí ve štěstí všech.“[361] Tato činnost bude samozřejmě tím horlivější a autentičtější, čím více bude v souladu s vášněmi.

V Ústavním projektu pro Korsiku Rousseau rozlišuje *amour propre* na dvě větve. První větví je ješitnost či domýšlivost, která prahne pouze po povrchních věcech. To je každodenní folklór moderních zkažených společností, kde užitek určitého předmětu či činu je stanoven hodnotou, jakou má v očích druhých. Druhá větev je pýcha či hrdost, která se zabývá pouze skutečně hodnotnými věcmi. Zde je užitek dán vnitřní hodnotou předmětu či

[357] Rousseau, J. J., Considerations on the government of Poland.
[358] PE, s. 194.
[359] Trachtenberg, Z. M., Making citizens, s. 141.
[360] Rousseau, J. J., Considerations on the government of Poland.
[361] PE, s. 188.

činu bez ohledu na názor druhých. „Můžete učinit lidi buď hrdými nebo domýšlivými, záleží na výběru předmětů, na něž nasměrujete jejich mínění.“[362]

Neustálou obnovu občanské hrdosti a vlasteneckého vědomí má zajistit zábava a podívaná. Rousseau si je vědom důležitosti zábavy a rozptýlení pro každého člověka. To ovšem nesmí spočívat v soukromých zábavách, kdy „všechno co je (lidi) rozptyluje, izoluje, působí, že zapomínají na vlast a svoji povinnost, všechno, co jim umožňuje být šťastnými kdekoliv pokud se baví.“[363] To je důvod, proč byl velikým kritikem divadla. V současnosti ovšem ještě mnohem větší škodu působí televize. Soukromé prožívání emocí lidi pouze izoluje, uzavírá je do jejich vlastních obydlí a brání tak kontaktu se spoluobčany. Zábava tak musí být užitečná, musí posilovat sounáležitost, identifikaci s druhými a přispívat k radosti ze života. „Kdy lidem nejlépe svědčí časté scházení a vytváření jemných vazeb založených na radosti a potěšení, než když mají tolik důvodů milovat se navzájem a zůstat navždy spojení?“[364] Okázalost a nákladnost je naprosto zbytečná, důležitý je pouze skupinový zážitek a účinek. „Zabodněte uprostřed náměstí kůl ozdobený květinami, svolejte tam lidi a máte slavnost.“[365]

Mimoto Rousseau zábavě připisuje ještě jednu instrumentální hodnotu a to spokojenost s vlastním údělem a tím i s vládnoucím řádem. „Chcete mít tedy činorodé a pracovité lidi? Dejte jim slavnosti, nabídněte jim zábavu, díky niž si oblíbí svůj úděl a jež jim zabrání závidět jiný a sladší.“[366] Na rozdíl od cynického římského hesla „chléb a hry“, jehož jediným záměrem bylo uchlácholit masy a potlačit potencionální revoluční potencionál, Rousseau vidí v zábavě pozitivní hodnotu, která spočívá ve stmelující zkušenosti kolektivních zábav a her. Různé veřejné hry, festivaly a slavnosti musejí být tedy veřejné a nejlépe s účastí všech občanů. Ti mají být zároveň diváky i aktéry-herci. Jen tak kromě pobavení ještě dokáže zábava v lidech vzbudit pocit příslušnosti k celku a lásky k němu. „Ať hrají představení diváci; učiňte aktéry přímo z nich, zařiďte to tak, aby se každý viděl a každý miloval v tom druhém, aby všichni byli lépe sjednoceni.“[367]

[362] Rousseau, J. J., Constitutional project for Corsica.
[363] Rousseau, J. J., Considerations on the government of Poland.
[364] DAL, s. 159.
[365] tamtéž, s. 160.
[366] tamtéž, s. 161.
[367] tamtéž, s. 160.

Zábava může obsahovat také tělesná cvičení a tak užitečnou formou přispívat k vojenské zdatnosti občanů. „Abychom byli svižní a silní, proč bychom nedělali to, co děláme při cvičeních ve zbrani?“[368] Rousseau nabízí příklad závodů lodí na jezeře. „Byla by na světě skvělejší podívaná než na stovky skvostně vybavených lodí na této rozlehlé a báječné nádrži, jak zároveň vyplouvají na dané znamení, aby v cíli ukořistily vztyčenou vlajku, a pak posloužily jako doprovod vítězi, triumfálně připlouvajícímu, aby převzal zaslouženou cenu?“[369] Jednotu a soulad vyvolané společnými zábavami nám nejlépe přiblíží pohled na každého obyvatele Ženevy, který „je živý, veselý, hřejivý; srdce má v očích, tak jako vždycky na jazyku; snaží se předávat svou radost a potěšení; vymýšlí, pobízí, namáhá se, soupeří s nově příchozími. Všechna společenstva teď tvoří jedno jediné, všech je teď společné všem.“[370]

Posledním nástrojem, který Rousseau tematizuje, je náboženství. Náboženství pokládá za důležité a to jak pro jednotlivce, protože vnuká „lásku k povinnostem“[371], tak i pro státy, „nikdy nebyl založen stát, aby náboženství mu nebylo základem“[372], ale odmítá zhoubné působení křesťanství na jednotu národa. Ten je rozdělen vždy mezi dva pány. Rousseau rozlišuje tři druhy náboženství. Náboženství člověka, které považuje za čisté a prosté náboženství Evangelia, které je „omezené jen na čistě vnitřní uctívání nejvyššího Boha a na věčné povinnosti mravní.“[373] Druhým druhem je náboženství občana. Taková byla všechna pohanská náboženství, „vyznávané v jediné zemi, dává jí její bohy, její vlastní ochranné patrony.“[374] Třetím druhem je náboženství kněze. Takovým bylo a je mimo jiné soudobé křesťanské náboženství. Všechny tyto tři druhy jsou pro obec z politického hlediska nevhodné. První činí člověka lhostejným k pozemským záležitostem, druhé je založeno na pověrčivosti a obřadnosti a jeho výlučnost národ činí „krvelačným a nesnášenlivým“[375] a třetí zasévá do státního tělesa nejednotnost.

[368] DAL, s. 161.
[369] tamtéž, s. 161.
[370] tamtéž, s. 161-162.
[371] SPOLS, s. 154.
[372] tamtéž, s. 149.
[373] tamtéž, s. 149.
[374] tamtéž, s. 149.
[375] tamtéž, s. 150.

Z toho vyplývá, že Rousseau náboženství podřizuje opět jedinému měřítku a to měřítku užitečnosti pro obec. Jelikož je člověk jako občan neustále podřízen také vládě přírodních zákonů a tedy nestálému vábení egoismu, náboženství má za úkol tento zhoubný hrot svoji duchovní silou a hrozbou zásvětního trestu obrousit a v občanovi posílit vědomí mravnosti a povinností, které je „vázán plnit vůči bližnímu.“[376] Pro tento úkol Rousseau nabízí občanské vyznání víry. To se nemá zabývat zásvětními záležitostmi, ale pouze věcmi vezdejšími. Suverén má stanovit takové články víry, které „stanoví city společenskosti, bez nichž není možno být dobrým občanem ani věrným poddaným.“[377] Těmito city společenskosti jsou následující jasná a krátká pozitivní dogmata: „jsoucnost mocného, rozumného, dobrotivého, prozřetelného a všemohoucího božstva, budoucí život, štěstí spravedlivých, potrestání zlých, posvátnost společenské smlouvy a zákonů.“[378] Posledním je jediné negativní dogma, spočívající v nesnášenlivosti. Náboženská nesnášenlivost se podle Rousseaua vždy přelije do nesnášenlivosti občanské a je „nemožné žít v míru s lidmi, o nichž se domníváme, že jsou zatraceni.“[379] Ten, kdo tato dogmata neuznává, je nespolečenským a nemá tedy místo v obci, která je řízena obecnou vůlí. Kdokoliv, jehož náboženství těmto článkům a občanským povinnostem neodporuje, má v obci své právoplatné místo. Rousseau zde tedy připouští pluralismus náboženských přesvědčení. I když je tento pluralismus značně úzký, do pospolitosti přesto vnáší existenci partikulárních spolků. Ty jak víme, jsou vždy nebezpečné pro obecnou vůli.

Proč tedy Rousseau, který neměl kladný vztah ke zjevenému náboženství ani církvím, považuje náboženství pro svůj projekt za nezbytné? Odpověď je poměrně nasnadě. Nespočívá v ničem jiném než v jeho odporu k ateismu. Ten v jedné poznámce na konci Vyznání víry vikáře savojského obviňuje z toho, že vede pouze k lhostejnosti a sobeckosti a působí tedy proti jakémukoliv kolektivu i společným hodnotám. Dokonce proto dává přednost náboženskému fanatismu. „Fanatismus, ačkoliv jest vraždy chtivý a ukrutný, jest přece náruživostí velikou a silnou, která povznáší srdce lidské, která je učí opovrhovat smrtí, která mu udílí podivuhodnou činnost a z které, vede-li se dobře, vycházejí ctnosti nejvznešenější;

[376] SPOLS, s. 154.
[377] tamtéž, s. 154.
[378] tamtéž, s. 155.
[379] tamtéž, s. 155.

kdežto beznáboženství a duch nakloněný k rozumování a filosofování vůbec poutá člověka k životu, zeslabuje a snižuje jeho duši, soustřeďuje všechny vášně v nízkém zájmu soukromém, v opovržení úsobě lidské a podkopává tudíž beze všeho hluku právě základy vší společnosti; nebo co zájmy jednotlivců mají společného, jest tak nepatrné, že nevyrovná se nikdy tomu, co jest v nich protivného…. Nevede-li ateismus k prolévání lidské krve, neděje se to z lásky k míru, nýbrž spíše z lhostejnosti k dobru. Domnělému mudrci záleží málo na tom, jak se vede celku, jen když on má ve své komůrce klid. Jeho zásady nevedou k tomu, aby byli lidé vražděni, ale překážejí narození lidí tím, že ničí mravy, působící v rozmnožení pokolení lidského, že vzdalují člověka jeho rodu a že uvádějí všechny jeho náruživosti na tajemné sobectví, které zalidnění právě tak škodí jako ctnosti. Filosofická lhostejnost podobá se klidu státu pod vládou despotickou; jest to klid smrti, klid zhoubnější než válka sama. To jest sice náboženský fanatismus zhoubnější ve svých následcích bezprostředních než to co se dnes nazývá duchem filosofickým, avšak méně zhoubný ve svých následcích dalších.“[380]

V Ženevském manuskriptu, nepublikovaném konceptu Společenské smlouvy, Rousseau navíc podává poměrně širší zdůvodnění důležitosti náboženství než v samotné Společenské smlouvě. Víra v posmrtný život je nezbytnou pro každý stát, který po svých občanech může za určitých okolností požadovat nejvyšší oběť. Proto každého, kdo v takový posmrtný život nevěří,označuje buď za zbabělce nebo blázna. „Víme ale velice dobře, jak moc taková víra v posmrtný život může fanatika vést k tomu, že pohrdá životem. Zbavte tohoto fanatika jeho vidin a dejte mu stejnou víru v odměnu za ctnost a učiníte z něj skutečného občana.“[381]

Tato poslední věta slouží za důkaz toho, že Rousseau si byl vědom neskutečné síly emocí, vášní a citů. Člověk nic silnějšího jako pohnutku jednání než vášně nemá a proto je nutné jejich sílu využívat pro blahodárné účely, jinak si vždy najdou své vlastní zhoubné působiště. Obecná vůle je proto sama o sobě jako instrument dosažení blaha celku naprosto nedostatečná. Musí být doplněna silným psychologickým a emocionálním tmelem, který všechny jedince spojí mnohem hlubinněji než pouze instrumentálně. Rousseau tak v tomto

[380] E, s. 394-395.
[381] Rousseau, J. J., Geneva manuscript, citováno podle Gourevitch, V., The religious thought, In The Cambridge companion to Rousseau, s. 246.

ohledu zůstává věrný své charakteristice „jednoho z moderních lidí s antickou duší.“[382] Plně tak využil všech nástrojů budování národa, který mu odkázali jeho antičtí předchůdci. „Byl to stejný duch, který vedl všechny antické zákonodárce v jejich dílu vytváření institucí. Všichni vyhledávali pouta, která připoutají občany k vlasti a jeden k druhému; a objevili je ve svébytných obyčejích, v náboženských obřadech, které byly svou povahou vždy národní a exkluzivní; ve hrách, díky nimž byli občané často shromážděni; ve cvičeních, které zvýšily nejen jejich vitalitu a sílu, ale také jejich hrdost a sebeúctu; v zábavách, které se tím, že jim připomínaly dějiny, neštěstí, ctnosti a vítězství jejich předků, dotýkaly jejich srdcí, rozněcovaly je živým plamenem nápodoby a připoutaly je pevně k vlasti, která měla neustále zaujímat jejich mysl.“[383] Ostatně symboly, tradice, mýty a rituály byly, jsou a v budoucnosti pravděpodobně i zůstanou nezbytnou výbavou všech politických režimů. I moderní doba tak jednoznačně, i když mlčky a nepřiznaně, dává za pravdu Rousseauovu důrazu na roli emocí, citů a vášní, tedy afektivní složku osobnosti, pro společenskou soudržnost a kolektivní identitu jako základu každého politického celku.

[382] citováno podle Riley, P., Rousseau, Fénelon, and the quarrel between the Ancients and the Moderns, In The Cambridge companion to Rousseau, s. 91.
[383] Rousseau, J. J., Considerations on the government of Poland.

11. Závěr

Ve své práci jsem se soustředil na zhodnocení Rousseauova myšlenkového a politického odkazu na pozadí dvou konfrontačních interpretací jeho díla. První interpretace spočívala ve vykreslení Rousseaua jako nepostradatelného ideového předchůdce násilného období Velké francouzské revoluce. Podle tohoto přístupu, reprezentovaného J. L. Talmonem a H. Arendtovou, měly jeho koncepty obecné vůle, lidové suverenity a ekonomické rovnosti revolučním radikálům umožnit ovládnout davy a uchvátit moc. Talmon navíc v Rousseauovi vidí myšlenkového otce politického mesianismu a totalitarismu. Svými sugestivními koncepty, které se zaklínaly těmi nejvyššími lidskými hodnotami, měl dodat potřebnou intelektuální výzbroj různým totalitním a autoritářským režimům. Druhá interpretace se týkala Rousseauova vlivu, především jeho důrazu na výchovu a přímou účast lidí v politice, na moderní politickou filozofii. Ta byla zastoupena liberálním konceptem z pera C. B. Macphersona a konceptem participační demokracie B. R. Barbera. Podle tohoto přístupu bychom mohli Rousseaua považovat za jednoho z hlavních inspirátorů vítězného nástupu demokracie a svobody v devatenáctém a dvacátém století. Mimoto zůstávají jeho myšlenky stále inspirativní a to zejména s ohledem na stále častěji se objevující příklady rozčarování z demokracie a rostoucí debaty o nutnosti jejího reformování, tak aby se přizpůsobila společenským změnám i technickému pokroku a byla schopna co nejuspokojivěji řešit ty nejpalčivější otázky moderní civilizace.

Po představení těchto čtyř pohledů jako možných přístupů k interpretaci Rousseauova díla a zároveň jako určitého pozadí pro moji vlastní interpretaci jsem přistoupil k rozboru Rousseauovy politické filozofie. Z důvodu značné provázanosti a návaznosti jeho myšlenek jsem započal jeho pojetím přirozeného stavu. To bylo nezbytné také z toho důvodu, že tento stav, postavení člověka v něm a lidská původní přirozenost, tvoří kritérium posouzení všech následných společenských dějinných vývojových fází a zároveň východisko všech Rousseauových návrhů řešení neduhů moderní společnosti. Příroda podle něj člověka vybavila základními nástroji a instinkty nezbytnými pro jeho přežití a učinila ho tak svobodným a nezávislým na druhých. Díky tomu se přirozený stav vyznačoval relativní rovností. Vstup do společenského stavu, který byl způsoben vnějšími a na člověku nezávislými okolnostmi, vedl ke ztrátě těchto tří základních atributů charakteristických pro původního člověka.

Prostřednictvím historické geneze společenského stavu dokázal Rousseau určit jeho základní mezníky a analýzou jednotlivých důležitých momentů, rysů a fenoménů, nahlédl pod jeho jevovou podobu. Dokázal tak pojmenovat hlavní příčiny, které, podle jeho názoru, odcizily člověka jemu samému. Ty spočívaly ve společenských institucích, které vehnaly lidi do vzájemné závislosti a nerovnosti a zbavily tak člověka jeho svobodného bytí. Jeho nově získaná společenská přirozenost tak byla založena na překrytí té původní přirozené, aniž ji ovšem vykořenila. Člověk tak měl přirozenosti dvě, což vedlo k jeho rozpolcenosti. Ta se zrodila z neustálého rozporu mezi nároky přírody a nároky společnosti. Jelikož se společnost stala nezbytnou pro jeho sebezáchovu, jedinou možností, kterou Rousseau viděl jako politické pospolité řešení, bylo přizpůsobení původní přirozenosti a jejích hlavních rysů nové skutečnosti. Musela být obnovena rovnováha, nyní mezi tím původním a tím získaným.

Člověk si tak měl ponechat svobodu a nezávislost a ve společnosti měla panovat relativní rovnost. Původní svobodu, spočívající v oduševnělosti a tedy schopnosti volby, nahradila negativní občanská svoboda, spočívající v nezávislosti na vůli druhých,a pozitivní morální svoboda,spočívající v poslušnosti námi ustanovených zákonů. Původní osobní nezávislost spočívající v nezávislosti na druhých, ale přirozené závislosti na věcech na druhých, zůstala zachována zavedením vlády zákona. Pokud platnost těchto pozitivních zákonů dosáhne platnosti zákonů přírodních, tedy že budou bez výjimky a bez výhrady platit stejně a rovně pro všechny a všichni je budou bezmezně dodržovat, zůstane zachována závislost na věcech a lidé se vystříhají zhoubné osobní závislosti. Rovnost a to právní, mocenská i ekonomická, měla být zárukou toho, že obecné zákony budou mít stejný či alespoň podobný dopad na všechny občany, a že určité přirozené nerovnosti nevnesou nerovnost do vyhlídek na sebezáchovu a ta bude rovně zajištěna všem. Společenský stav tak měl v co nejvyšší míře napodobit fungování stavu přirozeného.

Tyto formální změny by nikdy nedosáhly skutečné síly, kdyby nedošlo k transformaci psychologické konstituce člověka. Každý jednotlivec musel nabýt pevné vědomí příslušnosti k určitému většímu celku a tak přijmout určitou kolektivní identitu. Jen tak mohlo dojít k vytvoření nezbytné homogenity, která by byla zárukou účasti každého jedince jako občana na obecné vůli a tedy obecném dobru, které je jak předpokladem tak i zárukou každého dobra individuálního. Sebezáchova jedince nemůže být prostě zaručena bez zajištění sebezáchovy

celku. Ta je její nezbytnou podmínkou. Protože se ovšem jedná o krok proti naší původní individualistické existenci, jde o velice složitý úkon. Vytváření této příchylnosti či pouta k celku mohlo být dosaženo pouze využitím lidských nejsilnějších vzruchů. Tím jsou vášně a emoce. Jedině ty dokážou zaručit takovou identifikaci s určitým celkem a z lidí učinit občany. Vytvoření a uchování této identity je úkolem komplexního afektivního systému, který zahrnuje celý život člověka, počínaje kolektivní výchovou a vzděláváním a společenskými festivaly, slavnostmi a různými veselími konče. Jen tak může být původní individualismus doplněn nezbytným pocitem soudržnosti, který vyrůstá z lásky k vlasti.

Rousseau tímto svým přístupem nabízí originální řešení hlavního problému politické filozofie, který spočívá v udržení si svobody na jedné straně a podřízení se nadosobní autoritě na straně druhé. Legitimita tohoto podřízení celku je založena na lidové suverenitě, která spočívá ve vyjádření obecné vůle. Stát tak není ničím jiným než vyjádřením obecné vůle občanů, je jejich společnou zárukou jejich sebezáchovy. Jen tak je možno v nových podmínkách společenské existence vedle základní potřeby sebeuchování každému zaručit svobodu. To jsem se snažil ve své práci co nejjednoznačněji ukázat. Různé termíny, jako je obecná vůle, která může vést k tyranii většiny, a její protiklad k vůli všech, úplné zcizení člověka či jeho přinucení být svobodným, které mohou znít hrozivě, je nutno chápat v kontextu celého Rousseauova díla. To vycházelo z jeho reflexe soudobé společnosti, kterou považoval za nemravnou a zvrhlou a jako takovou za příčinu vší lidské bídy a utrpení.

Na druhou stranu Rousseau nebyl žádný naivka a tak své dílo doplnil určitými nezbytnými podmínkami. Ty se týkají zejména plné informovanosti občanů a nezastupitelnosti suveréna. I když samozřejmě došlo ke zneužití jeho myšlenek lidmi či hnutími, které nakonec vedlo k tyranii, despocii či totalitě, Rousseau k takovému vývoji vždy zastával jednoznačné negativní stanovisko. Co se týče samotné Francouzské revoluce, Rousseau Francii vždy považoval za tak zkaženou, že se nacházela za bodem možné nápravy a k realizaci svých návrhů tedy naprosto nevyhovující. Navíc v jejím průběhu byly porušeny všechny jeho hlavní záruky zachování individuální svobody spočívající v nezastupitelnosti suveréna a jednoznačném rozlišení suveréna a vlády. Také ve svém díle nikdy nepočítal s úlohou předvoje, který by byl nadán vědomím toho,co je v zájmu celku a zaklínaje se jím prováděl svoji vlastní politiku.

Rousseauovo pojetí ideální politické obce a svobody klade na každého občana velice silné nároky a povinnosti. Jednoznačně se hlásí k tomu, že svoboda není možná, aniž se na jejím udržování budeme neustále svojí vlastní účastí na veřejných záležitostech podílet a zároveň vedle své vlastní individuální identity budeme budovat také tu pospolitou. Pokud se člověk ponechá sobě samému a zároveň bude závislý ve svém přežití na druhých, nikdy nemůže svobody dosáhnout. Tu může zaručit pouze republika plná občanů, kteří si jsou vědomi křehkosti svého postavení a za účelem jeho posílení jsou ochotni se vzdát určité části své samostatnosti a volnosti. Neznamená to ovšem omezení svobody ve prospěch bezpečí.

Svoboda je podstatou lidství a člověk se jí nemůže vzdát aniž by se vzdal své lidskosti. Člověk musí samozřejmě změnit nazírání na sebe a na skutečnost oproti nazírání předspolečenskému. Když se mění jeho stav z přirozeného na společenský, je samozřejmé, že se musí změnit i pohled na svobodu. Není možné dovolávat se přirozené svobody, protože ta by pro společenského člověka měla pramalou cenu, nebyla by vůbec svobodou, ale anarchickou svévolí. Svoboda musí být přirozeně uzpůsobena novému lidskému stavu. Rousseau tak svobodu nezvykle spojuje s vůlí. Musí ale zůstat zachován ten fakt, že to jsme my sami, kdo sobě určují jak budeme jednat. Nemůže to být nikdo jiný. Svoboda znamená jednat podle své vůle, neomezován vůlí nikoho jiného. Musíme být nezávislí na druhých. Pravidla, která si dáme sami sobě, tedy naši svobodu ve společenském stavu neomezují a ani nám v ní jinak nebrání. Zákony a pravidla na jedné straně a svoboda na druhé tedy nejsou a nemůžou být protiklady. Nepředstavují tedy neřešitelný paradox, v němž se podle I. Berlina Rousseau nachází: „máme dvě absolutní hodnoty: absolutní hodnotu svobody a absolutní hodnotu skutečných (right) pravidel. A nemůžeme mezi nimi dělat kompromisy.“[384] Pravidla podle Rousseaua ve společenském stavu nepředstavují přece nátlak ani donucení, nejsou nic jiného než to co sami chceme, „jsou jen zaznamenáním našich vůlí“.[385] Jsou pouze produktem obecné vůle a „skrze ní jsou občané svobodni“.[386]

Rousseau je díky svému specifickému přístupu k lidské přirozenosti a všemu co z ní vyplývá pro společenskou existenci člověka jedinečným autorem. Mým cílem bylo ukázat, že obviňování jeho osoby či díla z nedemokratických, autoritářských či totalitaristických

[384] Berlin, I., Freedom and its betrayal, s. 35.
[385] SPOLS, s. 48.
[386] tamtéž, s. 120.

myšlenek je nespravedlivé. Na druhou stranu ho také není možné jednoznačně zařadit ani do proudu liberálních, komunitaristických či participačních demokratů. V žádném případě nebyl jako liberálové stoupencem volného trhu, kapitalistické ekonomiky či vypjatého individualismu a na rozdíl od nich byl stoupencem nejenom formální rovnosti před zákonem, ale také rovnosti sociální a ekonomické a pozitivní svobody. Komunitaristům byl blíže, ale na rozdíl od nich zastával názor prvotnosti individua před společností. Společnost v jeho myšlení také neměla hodnotu sama o sobě, ale pouze jako instrument dosažení svobody po opuštění přirozeného stavu. Základní hodnotu každého státu viděl v zákonu jako vyjádření obecné vůle a ne sdílených mravech a zvycích. Oproti participační teorii limitoval účast občanů pouze na výkon suverénní moci a tedy schvalování zákonů. Rozhodování jednotlivých případů bylo vyhrazeno vždy pouze pro výkonnou moc. Jeho dílo tak podle mého názoru tvoří svébytnou formu republikanismu. Ztotožňuji se proto s názorem P. Rileyho, podle něhož je Rousseau unikátní a izolovanou figurovou západního myšlení.[387]

Rousseauovo dílo a jeho myšlenky musejí být soustavně posuzovány pouze na pozadí jeho doby a jejích výrazných společenských a ekonomických přeměn. To neznamená, že jsou nepřenositelné, naopak nabízejí mnoho inspirativního i pro současnost. Jen je dobré mít na mysli dobu, v níž se zrodily a pro niž ji autor koncipoval. Nemají tedy a nemohou mít absolutní platnost. Toho si byl Rousseau velice dobře vědom, věděl, že v prostoru i čase se vše velice rychle mění.

[387] Riley, P., A possible explanation of Rousseau's General Will.

12. Seznam použitých zdrojů

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Rozpravy*. 2. rozšíř. vyd. 1989. ISBN 80-205-0064-2.

—. *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Repr. pův. vyd. z roku 1949. 2002. ISBN 80-86473-10-4.

—. *Emil čili o vychování*. 2. opr. a dopl. vyd. 1907.

—. *Dopis d'Alembertovi*. 2008. ISBN 978-80-86970-83-7.

—. *Emile, or Education.* 1921. Dostupný z WWW: <http://oll.libertyfund.org/title/2256>

—. *Constitutional project for Corsica*. 2004. ISBN 978-1419113970. Dostupný také z WWW: <http://www.constitution.org/jjr/corsica.htm>

—. *Considerations on the government of Poland*. Dostupný z WWW: <http://www.constitution.org/jjr/poland.htm>

—. *A lasting peace through the Federation of Europe and The state of war*. 1917. Dostupný z WWW: <http://oll.libertyfund.org/title/1010>

—. *The Social contract and the First and Second discourses.* 2002. ISBN 978-0300091410.

—. Essay on the origins of languages. In *The Discourses and other early political writings.* 1997, s. 247-299. ISBN 978-0521424455.

—. Preface to Narcissus. In *The Discourses and other early political writings.* 1997, s. 92-106. ISBN 978-0521424455.

ALLEN, Glen O. Le Volonté de Tous and Le Volonté Général: A Distinction and its significance. *Ethics*. Jul. 1961, Vol. 71, No. 4, s. 263-275.

ALTHUSER, Louis. Rousseau: The Social contract. In *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx.* 1972, s. 111-160. ISBN 0902308351.

ARENDT, Hannah. *On revolution*. 6th ed. 1990. ISBN 0-14-018421-X

BARBER, Benjamin R. *Strong democracy: participatory politics for a new age.* 20th anniversary ed. 2003. ISBN 978-0-520-24233-3.

BERLIN, Isaiah. Rousseau. In *Freedom and its betrayal: six enemies of human liberty*. 2002, s. 27-49. ISBN 0-7011-7297-5.

BERTRAM, Christopher. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and the Social contract.* 2004. ISBN 0-203-48041-4.

CASSIRER, Ernst. Kant and Rousseau. In *Rousseau, Kant and Goethe: Two essays.* 1970, s. 1-60. ISBN 0-691-07168-3.

CLADIS, Mark S. Tragedy and theodicy: a meditation on Rousseau and moral evil. *The Journal of Religion*. Apr. 1995, Vol. 75, No. 2, s. 181-199.

COHEN, Joshua. Reflections on Rousseau: autonomy and democracy. *Philosophy and Public Affairs*. 1986, Vol. 15, No. 3, s. 275-297.

CROCKER, Lester G. Order and disorder in Rousseau's social thought. *PMLA*. Mar. 1979, Vol. 94, No. 2, s. 247-260.

CUNNINGHAM, Frank. *Theories of democracy: a critical introduction*. 2002. ISBN 978-0-415-22878-7.

DAGGER, Richard. Understanding the general will. *The Western Political Quarterly*. Sep. 1981, Vol. 34, No. 3, s. 359-371.

D'ALEMBERT, le Rond Jean. *Esej o základoch filozofie*. 1982. ISBN 75-054-82.

DELANEY, James. *Rousseau and the ethics of virtue.* 2006. ISBN 0826487246.

DENT, Nicholas. *Rousseau*. 2005. ISBN 978-0415283502.

DENT, N. J. H. Rousseau on amour-propre. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 1998, Vol. 72, s. 57-73.

DURKHEIM, Émile. *Suicide: a study in sociology*. 1979. ISBN 0-684-83632-7.

FETSCHER, Iring. Rousseau's concepts of freedom in the light of his philosophy of history. In FRIEDRICH, Carl J. *Liberty*. 2007, s. 29-56. ISBN 978-0-202-30975-0.

FROESE, Katrin. Beyond liberalism: the moral community of Rousseau's Social contract. *Canadian Journal of Political Science*, Sep. 2001, Vol. 34, No. 3, s. 579-600.

FROMM, Erich. *Obraz člověka u Marxe*. 2004. ISBN 80-86263-53-3.

FURET, François. *Francouzská revoluce: Díl 1., od Turgota k Napoleonovi 1770-1814.* 2004. ISBN 80-7203-452-9.

GARRARD, Graeme. *Rousseau's counter-enlightenment: a republican critique of the Philosophes.* 2003. ISBN 0-7914-5604-8.

GRAHAM, Jr. George J. Rousseau's concept of consensus. *Political Science Quarterly.* Mar. 1970, Vol. 85, No. 1, s. 80-98.

HIRSCHMANN, Nancy J. Jean-Jacques Rousseau: force, freedom, and family. In *Gender, class, and freedom in modern political theory.* 2008, s. 118-167. ISBN 978-0-691-12989-1.

KELLY, Christopher. "To persuade without convincing": the language of Rousseau's Legislator. *American Journal of Political Science*. May 1987, Vol. 31, No. 2, s. 321- 335.

KEOHANE, Nannerl O. "The Masterpiece of policy in our century": Rousseau on the morality of the enlightenment. *Political Theory.* Nov. 1978, Vol. 6, No. 4, s. 457-484.

MACPHERSON, C. B. *The life and times of liberal democracy.* 1990. ISBN 0-19-289106-5.

MANDEVILLE, Bernard. *The fable of the bees or private vices, publick benefits.* 1988. Dostupný z WWW: <http://oll.libertyfund.org/title/846>

MARA, Gerald M. Rousseau's two models of political obligation. *The Western Political Quarterly*. Dec. 1980, Vol. 33, No. 4, s. 536-549.

MARINI, Frank. Popular sovereignty but representative government: the other Rousseau. *Midwest Journal of Political Science*. Nov. 1967, Vol. 11, No. 4, s. 451-470.

MARX, Karl; ENGELS, Bedřich. *Manifest Komunistické strany*. 25. vyd. 1974.

MELZER, Arthur M. Rousseau and the problem of bourgeois society. T*he American Political Science Review*. Dec. 1980, Vol. 74, No. 4, s. 1018-1033.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's theodicy of self-love: evil, rationality, and the drive for recognition.* 2008. ISBN 978-0-19-954267-3.

—. Rousseau: freedom, dependence, and the General Will. In *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom.* 2000, s. 55-81. ISBN 0-674-01124-4.

NISBET, Robert A. Rousseau and totalitarianism. *The Journal of Politics*. May 1943, Vol. 5, No. 2, s. 93-114.

O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*. 2005. ISBN 0-203-03932-7.

PUTTERMAN, Ethan. Rousseau on the people as legislative gatekeepers, not framers. *The American Political Science Review*. Feb. 2005, Vol. 99, No. 1, s. 145-151.

QVORTRUP, Mads. *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The impossibilty of reason.* 2003. ISBN 0-7190-6580-1.

RAWLS, John. Lectures on Rousseau. In *Lectures on the History of Political Philosophy*. 2008, s. 191-248. ISBN 978-0-674-03063-3.

RILEY, Patrick (ed.). *The Cambridge companion to Rousseau*. 2001. ISBN 978-0521576154.

—. A possible explanation of Rousseau's General Will. *The American Political Science Review*. Mar. 1970, Vol. 64, No. 1, s. 86-97.

RYAN, Alan. Two concepts of politics and democracy: James and John Stuart Mill. In FLEISHER, Martin (ed.). *Machiavelli and the nature of political thought*. 1972, s. 76-113. ISBN 0-85664-042-5.

SCOTT, John T. The theodicy of the second discourse: the "pure state of nature" and Rousseau's political thought. *The American Political Science Review*. Sep. 1992, Vol. 86, No. 3, s. 696-711.

SHKLAR, Judith N. Rousseau's two models: Sparta and the Age of gold. *Political Science Quarterly*. Mar. 1966, Vol. 81, No. 1, s. 25-51.

SIMON-INGRAM, Julia. Alienation, individuation, and enlightenment in Rousseau's social theory. *Eighteenth-Century Studies*. 1991, Vol. 24, No. 3, s. 315-335.

SIMPSON, Matthew. *Rousseau's theory of freedom*. 2006. ISBN 0-8264-8640-1.

TALMON, J. L. *O původu totalitní demokracie: politická teorie za Francouzské revoluce a po ní.* 1998. ISBN 80-85850-19-2.

TRACHTENBERG, Zev M. *Making Citizens: Rousseau's political theory of culture*. 1993. ISBN 0-415-04063-9.

VESELÝ, Jindřich. *Jean Jacques Rousseau a problém preromantismu*. 1985

Všeobecná encyklopedie Diderot v osmi svazcích. 1999. ISBN 80-902555-2-3.

WOKLER, Robert. *Rousseau: a very short introduction.* 2001. ISBN 978-0192801982.

ZNOJ, Milan (sest.): *Šance otevřené společnosti: k poctě Karla R. Poppera*. 2002. ISBN 80-246-0541-4.

—. Utilitarismus: Jeremy Bentham a John Stuart Mill. In CHOTAŠ, J. a KUČERA, R. (eds.). *Dějiny politického myšlení III*. 2009. ISBN 978-80-7298-170-0.

—. Marxismus a jeho revize: historicko-filozofická reminiscence. In MACHÁT, Z., SLAČÁLEK, O., ZNOJ, M. (eds.). *Nezapomenuté historie. Sborník k 70. narozeninám Františka Svátka.* 2007. ISBN 978-80-7239-208-7.