

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Disertační práce

2023

Mgr. Kateřina Sváčková

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Německá a francouzská filosofie



„Na pomoc těm, které vidíme trpět.“

K fenoménu soucitu ve filosofii J.-J. Rousseaua

Disertační práce

Mgr. Kateřina Sváčková

Vedoucí práce: doc. Aleš Novák, Ph.D.

2023

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: 8. 12. 2023

Kateřina Sváčková

Poděkování

Mé poděkování patří na prvním místě vedoucímu mé práce A. Novákovi za jeho trpělivost, důvěru a neustálou podporu v průběhu mého psaní i mimo něj. Děkuji.

Poděkovat bych chtěla rovněž J. Šenovskému za pečlivé pročtení celé práce a velmi cenné redakční připomínky.

Obsah

ÚVOD. SOUCIT, ROUSSEAU A OSVÍCENSTVÍ.....	1
1. SOU-„CIT“: MORAL SENSE, SMYSLY a „PŘIROZENÝ“ SOUCIT	19
1. 1. Soucit jako emocionální reprezentace. Přirozený soucit a mravní smysl.....	22
1. 2. Soucit jako „emocionální nákaza“	31
1. 3. Rousseauův soucit jako přirozená emoce	39
1. 3. 1. Rousseauův souCIT	40
1. 3. 2. První pojetí soucitu	42
1. 3. 3. K „přirozenosti“ soucitu.....	48
Exkurz I: Imaginace v Rousseauově pojetí soucitu	50
Exkurz II: Soucit jako (projektivní) identifikace s druhým	57
2. SOUCIT A ROZUM. „RACIONALISMUS“ SOUCITU	62
2. 1. Deficit soucitu v racionálních morálních teoriích?	66
2. 2. Racionalistická interpretační pozice Rousseauovy filosofie soucitu. Transformovaný soucit	71
2. 2. 1. Role rozumu v Rousseauově pojetí soucitu.....	74
2. 2. 2. Druhé pojetí soucitu	80
2. 2. 3. K racionalizaci soucitu.....	84
3. SEBELÁSKA/LÁSKA K SOBĚ JAKO PRUŽINA MORÁLNÍHO JEDNÁNÍ. SOUCIT SKRZE PRIORITU „JÁ“	87
3. 1. Láska k sobě jako touha po sebezáchově	90
3. 2. Sebeláska a soucit jako manifestace vlastního zájmu	95
3. 3. Rousseauův fenomén soucitu jako láska k sobě a sebeláska	102
3. 4. Rousseau a <i>amour de soi-même</i> . Láska k sobě a „prvotní soucit“	103
3. 4. 1. <i>Dobrota</i> přirozeného soucitu a <i>ctnost</i> soucitu transformovaného	107
3. 5. Rousseau a <i>amour-propre</i> . Od lásky k sobě k racionalizované sebelásce.....	111
3. 5. 1. Sebeláska jako „negativní naladění“	112
3. 5. 2. „Pozitivní naladění“ sebelásky. Sebeláska a transformovaný soucit.....	117
3. 5. 3. Morálka soucitu	125
Exkurz III. Od pasivity citu přes aktivitu rozum k opozici sebelásky. Aktivní citlivost.....	127
4. APLIKACE SOUCITU V <i>EMILOVÝCH</i> MAXIMÁCH. SOCIÁLNÍ A EDUKATIVNÍ DIMENZE SOUCITU	132
5. ZOBECNĚNÝ SOUCIT VE VEŘEJNÉM PROSTORU	139

6. DRUHÝ ŽIVOT SOUCITU.....	146
6. 1. Ctnost pro slabé. Rousseau a Nietzsche	147
6. 2. (Ne)egoismus soucitu a sdílené utrpení	152
6. 3. Paradox vztahu k jinému a paradox porovnávání. Rousseau a Derrida	158
6. 4. Distance a moralita soucitu. Rozeznání druhého jako mne <i>podobného</i>	161
6. 5. Mizení soucitu v obecnosti. Rousseau a Kant.....	167
6. 6. Až příliš generalizace. Problém morálky soucitu.	172
6. 7. Perverze soucitu. Rousseau a Arendt	178
6. 8. Proti politice soucitu. Rousseau a Revault d'Allonnes.....	183
6. 9. Spravedlnost jako (příliš) generalizovaný soucit.....	188
6. 10. Třetí pojetí soucitu.....	196
7. KOSMOPOLITNÍ DUŠE A MÍSTO SOUCITU.....	198
ZÁVĚR.....	203
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	207

*„A byla noc a já chtěl v tichu své lásky opět vystoupit na horu a pozorovat město,
které pode mnou ztichne a znehybní – ale uprostřed cesty mě zastavil soucit,
neboť jsem zaslechl, jak z kraje stoupá nářek,
a zatoužil jsem mu porozumět.“*

A. de Saint-Exupéry, Citadela

ÚVOD. SOUCIT, ROUSSEAU A OSVÍCENSTVÍ¹

Soucit se v rámci teoretizování o etických a morálních pravidlech, která by měla určovat strukturu společnosti, jeví jako rozporuplná emoce. Je ústředním tématem mnoha duchovních a etických tradic, od buddhismu přes konfucianismus až po křesťanství. Ukazuje se též jako stav a dispozice, kterou se lidé snaží kultivovat s předpokladem, že jim umožní morálně soudržnější život a kooperativnější společenství. V obecné rovině pokládáme za svým způsobem hotovou věc, že k soucitu mají lidské bytosti sklony a že tvrdit opak je považováno za kontroverzní. Naproti tomu mnozí filosofičtí teoretici přistupují k soucitu kriticky a považují jej za subjektivní a nespolehlivý zdroj emocionálně-morálního úsudku a jednání, který je v rozporu s jednáním rozumovým či s individuálním úspěchem.

Do tradice, jež usiluje o podržení konceptu soucitu, patří nutně i pojetí J.-J. Rousseaua. H. Bergson, E. Cassirer, E. Weil, J. Starobinski, C. Lévi-Strauss, Ch. Taylor: ti všichni připisovali Rousseauovi vliv na modernu. Rousseau, jak chce předkládaná práce ukázat, přiznával fenoménu *soucitu* (fr. *pitié*) nezpochybnitelnou, až privilegovanou pozici. Pokusíme se zde uchopit a tematizovat tuto pozici; otázkou, na níž následně cílíme odpovědět, nicméně zůstává, do jaké míry tento fenomén zůstává relevantním, efektivním a funkčním právě v rámci moderní společnosti.

Práce se z různých úhlů pohledů zabývá fenoménem soucitu ve filosofii J.-J. Rousseaua, dle našeho názoru stěžejním konceptem nejen filosofie Rousseauovy, ale ve větším měřítku též filosofie 17. a 18. století – a v měřítku ještě širším, jak se dále pokusíme doložit, jedním ze zásadních pojmů morální a sociální filosofie a filosofického určení člověka a jeho společenství.

„Morální nauky osvícenství svědčí o zoufalé snaze najít místo oslabeného náboženství nějaký intelektuální důvod k tomu, aby člověk vydržel ve společnosti,

¹ Část tohoto textu byla v upravené podobě publikována ve dvou autorčiných článcích: Sváčková, K., „Klíčová role sebelásky v Rousseauově pojetí zla“, in: Benyovszky, L. (ed.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum 2017*, Praha, Togga 2017; a Sváčková, K., „Konstruování přirozeného stavu v Rousseauově filosofii“, *Filozofia*, 73, 3, 2018.

když selhává zájem,² píše Adorno a Horkheimer v *Dialektice osvícenství*. Naše práce se takto primárně pokouší odpovědět na otázku, zda, jak a za jakých podmínek a jakých omezení by tímto *důvodem* mohl být právě lidský soucit.

I.

Zkoumání fenoménu soucitu sahá minimálně do dob starověkých náboženství – judaismu a křesťanství stejně jako buddhismu. Buddhismus si aktivní soucit ke všem bytostem (v sanskrtu *karuná*) klade jako jeden z pilířů, jenž má být člověkem neustále rozvíjen a vědomě posilován.³ Křesťanství následně ctnost laskavosti a soucitu zidealizovalo:⁴ křesťanská výpůjčka řeckého pojmu *agapé*, jenž je též do určité míry zakomponován do židovského příkazu milovat bližního jako sebe samého, předpovídá celé moderní morální myšlení. Tak jako židovsko-křesťanské myšlení bezpochyby formuje moderní filosofii, též osvícenská⁵ morální filosofie jej nemůže odstránit ze své historie;⁶ minimálně už proto, že i sekulární myslitelé sedmnáctého a osmnáctého století byli v určitém náboženském prostředí vychováni, psali v něm a přemýšleli. Snad to byla vyprázdněnost a nedostatečnost teologické etiky a její důraz na náboženské sankce, spíše než opovrhování teologií obecně, co vedlo k onomu „selhání“ zájmu v adorno-horkheimerovském smyslu a k novému morálnímu zkoumání; od raného novověku a převážně pak v době osvícenské však filosofie čím dál silněji dostává sekulární podobu.

² Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*, přel. M. Hauser, M. Váňa, Praha, Oikoymenth 2009, s. 90.

³ „Příčinou všech transcendentálních dokonalostí je velký soucit, jejich důsledek jsou skvostné žádoucí karmické následky k dobru všech bytostí a jejich velký užitek spočívá v dovršení velkého nepřekonatelného konečného probuzení.“ *Sandhinirmóčanasútra. Sútra osvobození z pevných uzlů*, podle překladu Ctihodného Süan Canga s využitím komentáře od Ctihodného Woncheuka z čínštiny přeložil Ctihodný Dhammadípa, Praha, DHAMMADIPA 2018, s. 244.

⁴ Viz např. Lv 19, 18 či Lk 10, 25-37 (Podobenství o milosrdném Samaritánovi). *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad*, Praha, Česká biblická společnost 1993.

⁵ Jako „osvícenský věk“ budeme v souladu s tradičními výklady pojímat období mezi Slavnou revolucí v Anglii (1688) a Francouzskou revolucí (1789). Byť se však předkládaná práce týká především Rousseauovy filosofie soucitu, a tím pádem myšlení a kontextu osvícenského, v několika kapitolách se dotkneme též filosofie novověké, a částečně pak též pozdějšího, moderního filosofického myšlení až k filosofii současné.

⁶ K náboženské rovině osvícenské filosofie viz např. Slote, M., *Essays on History of Ethics*, New York, Oxford University Press 2010, s. 38–52.

Osvícenští moralisté se ptají po skutečnosti ctnosti, po významu správného a nesprávného, dobrého a zlého, a to převážně v tom smyslu, *co* jimi obyčejný člověk myslí. V první řadě je předkládán pohled obyčejného člověka, „pocitivého zemědělce“ spíše než světce či teologa v jeho komůrce.⁷ Ctnost ani její vykonávání nejsou chápány jako *závislé* na náboženství: morálka má být autonomní, víra nemůže být nikdy jistá a striktní předpoklady teologie bývají morálce spíše na překážku.

Ateismus překážkou morálního jednání a hodnocení být nemusí;⁸ hovoříme-li zde však o takové „sekularizaci filosofie“, až na výjimky (La Mettrie či Holbach) ateismus na myslí nemáme. Bůh ve filosofii zůstává stále přítomen,⁹ čehož je i sám Rousseau jistým příkladem. Rousseau, podobně jako předchozí myslitelé klasické teorie teodiceji (Leibniz, Pope), obhajuje předpoklad správného, ideálního, „nejlepšího“ uspořádání světa. Oproti zmíněným myslitelům je však rousseauovská „teodicea“ sekularizovaná, antropologická, je „teodiceou bez Boha“.¹⁰ Odpovědnost jak za *utrpení* samotné – jakožto klíčový prvek probuzení moderního soucitu a, jak se pokusíme ukázat dále, možná též i sociability –, tak za jeho možné překonání v Rousseauově filosofii nenesou ani Bůh,¹¹ ani příroda či Prozřetelnost.

Doktrína prvotního hříchu začíná být pokládána za neslučitelnou s principy, které se osvícenská filosofie snaží deklarovat. Křesťanské a židovské učení o prvotním hříchu jako příčině lidské nedokonalosti předpokládá, že tato nedokonalost

⁷ Selby-Bigge, L., „Introduction“, in: týž (ed.), *British Moralists. Vol. I*, Oxford, Clarendon Press 1897, s. xvii-xxi.

⁸ Srov. např. Lloyd, H. (ed.), *The Discourse of Sensibility. The Knowing Body in the Enlightenment*, Springer, New York 2013, s. 92–93; Norton, D., Kuehn, M., „The Foundation of Morality“, in: Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 943.

⁹ Např. pro F. Hutchesona je koncept mravního smyslu součástí božsky schváleného řádu, fungujícího tak, aby zajistil slučitelnost osobní spokojenosti se sociální harmonií; J. Butler, byť příliš neapeluje na náboženské závazky, byl anglikánským kazatelem, atd.

¹⁰ Blíže k „teodiceji bez Boha“ v Rousseauově filosofii viz zmíněný autorčin článek v *Ročence pro filosofii a fenomenologický výzkum 2017*.

¹¹ Klasickým výkladem povahy, existence či určení Boha se Rousseau ve většině svých spisů příliš nezabývá, a když, tak v otázce jakéhosi náboženství přírodního, jehož principy vyslovuje ve „Vyznání víry savojského vikáře“ ve IV. knize pedagogicko-filosofického díla *Emil čili O výchování*. Jedná se však právě o výklad náboženství „přirozeného“, které nevychází z vyšší moci či autority, ale je odvozeno především opět ze správného uspořádání přírody. Takové náboženství podle Rousseaua neodkazuje k dědičnému hříchu, jak činí například výše zmíněná teologie Leibnizova či před ním teodicea Augustinova, nemusí být učeno náboženskou výchovou a předpokládá vysokou míru náboženské tolerance. Jedná se o náboženství v souladu s ideálem přirozeného života člověka.

nemůže být ovlivněna člověkem samotným¹² a že pouze božský zásah ve formě milosti může učinit lidskou ctnost opravdovou a autentickou. Většina osvícenských myslitelů s Rousseauem v čele naopak proklamuje, že *lidská ctnost* a praktikování ctnostného života je v dosahu individua, v dosahu lidské moci. Napříč myslitelským spektrem panuje ve velké míře shoda o tom, že to není pouhá Boží vůle, jež tvoří rozdíl mezi dobrem a zlem, ani jeho moc, jež konstituuje závazek k dobru.¹³ Přestože tedy taková Rousseauova obhajoba přirozenosti může odrážet tradiční křesťanskou koncepci pádu a dědičného hříchu,¹⁴ je to nakonec pouze soudobý *společenský člověk*, kdo je přímo odpovědný za veškeré své utrpení, a pouze on může ono utrpení zvrátit a začít žít ctnostným, morálním životem v souznění s ostatními bytostmi. Tento Rousseauův předpoklad vychází právě z obecně sdíleného osvícenského důrazu na člověka samého a na význam jeho vlastní vůle, úsilí a více či méně svobodnou možnost jednání a rozhodování. K těmto faktorům, jak se v práci pokusíme demonstrovat, pak Rousseau přidává onen klíčový aspekt soucitu: soucitu v takto „sekularizované“, nenáboženské podobě.

V této práci tudíž ani my nebudeme promýšlet význam křesťanského konceptu dobročinnosti či milosti (angl. *charity*): jednak ve snaze o co nejsekulárněji vymezenou oblast práce a za druhé čistě proto, že tato *dobročinnost* či *křesťanská láska* se soucitem není totožná. Křesťanská dobročinnost je božského původu a ve finále cílí na nadpozemský svět, na snahu o posmrtné spasení duše. Soucit, tak, jak jej pojímáme v této práci, je naopak fenoménem světským, lidským.¹⁵ Zatímco dobročinnost vyžaduje, aby se křesťan (s pomocí božské milosti) povznesl nad svou

¹² Rousseau například silně protestoval proti Augustinově kritice římské ctnosti, když vyjádřil své ohromení nad tím, co Augustin provedl s „velkým a krásným aktem ctnosti“ a nad zničením všech největších věcí, které vyvolaly odvahu a čest. Rousseau, J.-J., „À Christophe de Beaumont“, in: *týž, Oeuvres complètes, T. IV*, Paris, Gallimard 1969, s. 937–938, překl. aut. Viz též Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press 2003, s. 63.

¹³ Selby-Bigge, L., „Introduction“, in: *týž (ed.), British Moralists. Vol. I*, Oxford, Clarendon Press 1897, s. xxii.

¹⁴ Viz např. Neuhouser, F., *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, New York, Oxford University Press 2008.

¹⁵ Co do historické faktičnosti máme zde na mysli spíše odmítnutí určitých forem religiozity než striktní dichotomii mezi světskostí a náboženstvím, protože i křesťanství má samozřejmě svůj bytostně světský rozměr (ideologicky odůvodněný přes teologii stvoření a inkarnace), a zároveň i v osvícenství hovoříme o jistém druhu religiozity (v této práci viz např. kázání J. Butlera, kapitola 1. 1.).

hříšnou lidskou přirozenost, soucit, alespoň ten Rousseauův, je původně přirozeným citem, jenž svědčí o dobrotě a nevinnosti naší přirozenosti.¹⁶

II.

Kořeny takové sekulární proměny v rámci „diskurzu soucitu“ – byť nijak neukončivši debatu mezi filosofy a teology¹⁷ – lze uvést do souvislosti se dvěma aspekty. Za prvé se v osvícenství výrazně proměňují společenské souvislosti: je odmítána barokní religiozita, překonávána stavovská hierarchie, rozpínají se reformační tradice a rozvíjí se humanismus. Jsou zakládány bezplatné školy pro chudé, dobročinné spolky či chudobince. S rozvojem soucitu, který již nespočívá na starých religiózních formách, se v obecné rovině pojí vznik osvícenských obecně prospěšných hospodářských společností, jež se rozvíjí na různých místech Anglie, Irsko, Francie, Španělska či habsburské monarchie a zabývají se filantropií a sociálními otázkami od chudinské péče až po agrární reformu.¹⁸ Z druhé strany je pak změna filosofického ohniska podmíněna měnícími se filosofickými a etickými předpoklady. Dochází k rozvoji racionalismu na jedné straně a sentimentalismu s teoriemi *mravního smyslu* na straně druhé, k rozkvětu sociální filosofie a k boji proti předsudkům a politicky podmíněným okolnostem, které zabraňují rozvoji vědění. Osvícenská filosofie se přitom obrací zpět k člověku, k individu: k jeho svobodě, autonomii, důstojnosti a lidským a subjektivním právům. V osvícenské modernitě se tak více než kdy dříve rozvíjí individualismus, jenž svobodu chápe jako existenci soukromé sféry života, do níž stát nesmí zasahovat a do níž nesmí zasahovat ani společnost sama.

V osvícenství tak dochází *na jedné straně* k rozvoji štedrosti a soucitu: soucítíme s neštěstím druhých, jsme oživováni citlivostí., která jako by přebírala míru lidskosti. *Na straně druhé* je kladen nadměru vysoký důraz na racionalismus osvícenského, osvobozeného rozumu a na pomyslné *třetí straně* směřuje zároveň k rozkvětu individualismu a osobních svobod. Vyjevuje se tak určitá souvislost mezi

¹⁶ Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, in: Orwin, C., Tarcov, N. (eds.), *The Legacy of Rousseau*, The University of Chicago Press, Chicago 1997, s. 296–297.

¹⁷ Viz např. Lequan, M., „Raison et foi, la religion philosophique des Lumières. Éléments de contexte historiques et conceptuels“, *Éthique, politique, religions*, 1, 8, 2016, s. 9–48.

¹⁸ Viz např. Im Hof, U., *Evropa a osvícenství*, přel. A. Kusák, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001, s. 105–111.

rozvojem subjektivních práv a rozvojem citlivosti člověka na utrpení druhých. Jako by sociální, klanové, rodinné, kmenové, národní či civilizační vazby ztrácely svou starou jistotu a sílu, a naopak štědrost a soucit, byť třeba zpočátku omezené na rodinu a blízké, jako by se rozšiřovaly do nekonečna.

Toto propojení, tato vazba mezi citlivostí, racionalitou a důrazem se sebe samého na straně jedné, a rozšiřováním soucitu v jeho obecnosti na straně druhé jsou základním předpokladem, z něhož předkládaná práce vychází. Nabízí pak následující otázky: Je lidská citlivost a smyslovost tím, co dělá člověka lidskou bytostí? Nebo je to racionalita, co činí člověka člověkem? Anebo je člověk definován prostřednictvím důrazu na sebe samého? A jakou roli plní tyto tři aspekty v rámci spuštění, formování a působení lidského soucitu?

Je-li možnost žít morálně ctnostně v osvícenské filosofii chápána jako možnost dosažitelná člověkem a jeho úsilím, v souladu se „sekularizovanou filosofií“ bylo v 17. a 18. století filosofickou módou zkoumat, v čem spočívá *založení* takové morálky, anebo jinak, jaká lidská schopnost může vnímat či chápat morální rozdíly. V naší práci pokládáme v osvícenské filosofii za klíčové právě tři výše zmíněné aspekty: *sentimentalismus*, *racionalismus* a *individualismus*, a právě z nich zde pomyslně vycházíme. Zároveň, jak se pokusíme ukázat v první části práce, tyto tři oblasti dohromady tvoří jakýsi ornament, z něhož se soucit jako celistvý fenomén může skládat – což budeme demonstrovat právě na Rousseauově pojetí.

Vzhledem k rozsahu práce dochází ke dvojímu omezení. Za první, naším cílem je nastínění kontextu snahy o nalezení základu morálky v osvícenské filosofii, do něhož chceme zasadit rousseauovské pojetí soucitu jako potenciálního původu veškerých společenských ctností. Neusilujeme proto o detailní rozbor konkrétních filosofických směrů ani děl; v rámci konzistence práce se nám jedná spíše o demonstraci souvislostí, v nichž je třeba chápat fenomén soucitu v Rousseauově filosofii.

Za druhé, chceme se vyhnout školometsky mechanickému generalizování a škatulkování jednotlivých pohledů (nejen) osvícenské etiky do pevně ohraničených kategorií. Stejně tak nechceme kategorie striktně stavět proti sobě. Navíc, byli-li bychom poctiví, v dějinách osvícenské filosofie nalezneme množství teorií zakládajících etiku v konceptech, jež je obtížně zařadit pouze do jedné z těchto třech

kategorií (je-li vůbec možné zařadit je *alespoň* do jedné z nich): morální sentimentalisté jistě nebyli odpůrci rozumu ve všech jeho podobách; morální racionalisté často vycházeli z teorií rozumového sobectví, atp. Toto rozdělení nám slouží spíše k odlišným interpretačním pozicím základu morálky, jež uvádí do souvislostí ukotvení soucitu v kontextu osvícenské filosofie. Trojí rozdělení dále chceme využít k nastínění dvou ze tří námi definovaných forem soucitu v Rousseauově filosofii (*soucitu přirozenému* a *soucitu transformovanému*), který jako by tak byl propojením zmíněných tří metodologických skupin možného základu morálky.

Tímto způsobem se tedy v první části práce pokusíme uchopit jev soucitu v kontextu filosofie 17. a 18. století, a následně v Rousseauově filosofii v jeho komplexnosti a (zároveň) proměnlivosti, abychom z něj mohli následně vyjít v dalším promýšlení naší kompozice soucitu.

III.

Filosofii osvícenské doby lze číst jako jeden ze základních obrátů v dějinách filosofie či filosofické antropologie. Zatímco metodologie historické antropologie je temporální a zaměřuje se na historické procesy, na tendence a reálný vývoj, osvícenská filosofie v širším slova smyslu začíná hledat podstatu a esenci člověka jako lidské bytosti, ono „lidské“ na člověku, jeho určení v rámci emocionálně-racionálního, „nadčasového“ řádu.¹⁹

Jako jakýsi most mezi snahou o nahlédnutí ideálního a popisem reálného pak působí novověké a osvícenské *teorie přirozeného stavu*. Hovoříme zde o hypotézách oscilujících mezi kusými doklady etnografických záznamů a literárně-filosofickými konstrukty, jež v různých podobách tvořily významnou část novověké a osvícenské sociální, politické a morální filosofie.²⁰ Cílem těchto snah bylo analyzovat pozorovanou realitu a vysvětlit její podstatu, tedy najít její základní prvky a určit jakési genealogické procesy.

¹⁹ Baczko, B., *Rousseau, solitude et communauté*, přel. Claire Brendhel-Lamhout, Paris, De Gruyter 1974, s. 59.

²⁰ K významu konstruktů přirozeného stavu v Rousseauově filosofii viz zmíněný autorčin článek v časopisu *Filozofia* z roku 2018.

Důvodem, proč se v osvícenské a novověké filosofii rozvíjely teorie přirozeného stavu, byla mimo jiné právě výše zmíněná snaha vycházející z bližšího sepětí sociální filosofie a etiky s politickými ideami, a zároveň znovupostavení člověka do centra zkoumání. Teorie přirozeného stavu se pokoušely navrhnout potenciální způsob *vývoje* člověka i společnosti, a to prostřednictvím nalezení lidských charakteristik a způsobů jednání v jakési původní, před-sociální *přirozenosti*. Holbach hlavní ideu tohoto úsilí shrnuje tvrzením, že „politická filosofie i náboženství často poskytovaly mylné představy o člověku, neznaly jeho přirozenost a nedopátraly se příčin jeho jednání“.²¹ Vyjadřuje tak jednu z klíčových myšlenek filosofie 17. a 18. století: představu „přirozenosti“ jako hodnoty (ať už pozitivní či negativní), bez jejíhož poznání není možné transformovat soudobé „umělé“ společenské podmínky. „Člověk ve svém přirozeném stavu“ znamená člověk tak, jak jej máme brát, chceme-li pochopit, co je to člověk společenský.

Jedinec v přirozeném stavu podle těchto teorií ještě nebyl ovlivněný uměle vytvořenou společností, sociálními vztahy či vlastnictvím a na individuální rovině rozvojem rozumu a myšlení; tímto způsobem uchopené individuum mělo reprezentovat vrozené a původní vlastnosti a způsoby jednání člověka jako bytosti – přestože bytosti možná ještě nehotové a neúplné. Protože cílem osvícenských myslitelů byla *kritika* stávajícího řádu společnosti a snaha o její reformu, taková konstrukce původního stavu měla vnést světlo do poznání toho, jak je možné, že jedinec i společnost dospěli do kritického stavu, ve kterém se nachází, a jakým způsobem lze tento stav změnit. Ideální společnost tak potom měla být nastavena jako nejlepší možná odpověď na takto konstruovanou „přirozenost“ člověka.

Jak uvidíme v první části práce, v Rousseauově filosofii je to právě kontext přirozeného stavu, předestřený převážně v *Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi* (1755), v němž se traktuje *přirozený soucit*. Je tedy zasazen dávno před rozvoj společnosti, rozumu, sebelásky (fr. *amour-propre*) a dalších morálních ctností i neřestí. Jak k tomu dochází? V takovém přirozeném stavu, říká Rousseau, jedinec ještě nedisponuje *ani* potřebou se shromažďovat, *ani* vědomím toho, že je jednou

²¹ Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1960, s. 63.

mezi dalšími podobnými bytostmi, a kvůli absenci jazyka *ani* možností komunikovat. Je proto pravděpodobné, že se s výjimkou hledání potravy a naplnění základních sexuálních potřeb s druhými bytostmi nebude střetávat. Taková náhodná setkání jsou pak regulována samotnými vášněmi. Jedincova prvotní touha ochránit sebe sama, která může člověka učinit agresivním nebo sobeckým, je pak v rousseauovském přirozeném stavu ve svém působení mírněna druhým základním principem: *přirozeným soucitem*. A právě zde se ukazuje ono již zmiňované „nejlepší“ uspořádání Prozřetelnosti. Soucit zde nahrazuje přirozené právo, ba snad plní roli lépe, přestože nemá status zákona.²²

Kromě propojení roviny ideální a reálné tak tyto teorie přirozeného stavu staví most mezi sférou individuálního – jakožto přirozeného – a společenského.²³ „Společenský řád je svatým právem, které tvoří základ všech ostatních práv. Protože ale toto právo nepochází z přirozenosti, musí být založeno na úmluvách,“²⁴ říká Rousseau ve spise *O společenské smlouvě* (1762). Rousseau odmítá jednotlivé teorie přirozeného práva i jejich společný základ, odmítá odkaz k přirozené teologii, jež má vést k přijetí přirozeného zákona. Odmítá i přísné rozlišení vůle a rozumu jusnaturalistů, odmítá pojetí Locka, Hobbese, Pufendorfa i Grotia. Od jusnaturalismu si vypůjčí výchozí pojmy, jako je *lidská přirozenost*, *přirozený stav* a *společenská smlouva*, stejně jako tvrzení, že základem politické moci je člověk a že její božské či paternalistické základy jsou pouhou mystifikací. Uznává, že je třeba hájit řadu základních požadavků, uznávaných moderními mysliteli v teorii přirozeného práva.²⁵ Ve spise *O společenské smlouvě* též přijímá hypotézu izolovaných jednotlivců, u nichž se politická povinnost považuje za jakousi dobrovolnou smlouvu. Tento metodologický individualismus však následně modifikuje radikální transformací, kterou člověk prochází od stavu přirozeného ke stavu občanskému. Rousseauova hlavní námitka proti přirozenému právu spočívá v jeho racionalismu. Rousseau

²² Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: *týž, Rozpravy*, Praha, Svoboda 1978, s. 53; srov. Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, H. Champion, Paris 2008, s. 95.

²³ Čistou a přesnou formu *úkolu* o propojení obou tendencí podal právě Rousseau: „Nalézt takovou formu sdružení, které by společnou silou bránilo a ochraňovalo osobu a majetek každého člena, v němž by však každý poslouchal jenom sebe samého, i když se sloučí se všemi, a zůstal svobodný jako dříve.“ Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, in: *týž, Rozpravy*, přel. E. Blažková, Praha, Svoboda 1978, s. 213. Blíže viz kapitola 5. této práce.

²⁴ Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, s. 203.

²⁵ Těmito základními požadavky jsou konkrétně majetek a bezpečnost, k nimž Rousseau systematicky přidává požadavek svobody.

nevěří, že jednotlivec může určit vládu legitimní politické spravedlnosti pouze tím, že povolá svůj rozum (takový rozum, který je společný všem lidem), a tím vytvoří univerzální formulaci zákona. Ospravedlnění jusnaturalistickým rozumem, jak uvidíme ve druhé části práce, je tak do určité míry nahrazeno ospravedlněním pomocí vlastního zájmu, jenž je transformován v zájem obecný.²⁶ Základ politické moci, kterou Rousseau navrhuje, je osvobozen od jakékoli vnější autority. Místo na *přirozeném základu* je politické pouto založeno na smlouvě a vládě toho, co Rousseau nazývá obecnou vůlí (fr. *volonté générale*).

Právě na tomto místě se nabízí otázka, co se s přirozeným soucitem děje dál. Jak se rousseauovský soucit projevuje ve své obecnosti a rozšíření? Do jaké míry může zasahovat do – jak uvidíme dále – klíčových požadavků *negativní morálky* a *obecné vůle*?

Přestože zájem o to, co je člověku přirozené (a o lidské přirozené dispozice zvláště) je ve všech ohledech pro Rousseauovo myšlení velmi podstatný, pokládáme za nutné při interpretaci jeho významu postupovat opatrně a vyvarovat se příliš konvenčního popisu. Domníváme se, že Rousseau využíval konstrukt lidské přirozenosti nejen jako abstraktní hypotézy, ale také jako jakýsi druh normativní hodnoty, k níž by se člověk a společnost měli vztahovat. Z metahistorických, až fiktivních konstruktů Rousseau vyvozuje důsledky pro další vývoj, který je již reálně historický, má se dít v určitém čase a směřuje až ke kritice soudobého stavu a jeho vylepšení a překonání.²⁷ Taková hypostaze konceptu přirozenosti a přirozeného stavu, jehož je soucit charakteristickým znakem, je dle našeho názoru jedním z důvodů, *proč uvažovat* o zahrnutí fenoménu přirozeného soucitu do myšlení o současné společnosti. Otázka po *místě soucitu* ve společnosti, o jeho roli a možnostech následně tvoří kostru druhé a třetí části práce.

IV.

V tomto nastíněném kontextu se práce pokouší tematizovat kompozici a roli lidského soucitu na základě demonstrace ve filosofii Rousseauově. Úvod práce by si jistě zasloužil definovat též tento předmět samotný, tedy *fenomén soucitu* jako

²⁶ Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 47–53.

²⁷ K normativitě přirozeného stavu v Rousseauově myšlení opět odkazujeme na výše zmíněný článek autorky v časopise *Filozofia*.

takový. Doznáváme, že v případě předkládané práce splnění tohoto požadavku není tak nasnadě, jak by se mohlo zdát.

Metodicko-filosoficky můžeme sledovat fenomén soucitu již v Aristotelových analýzách v *Rétorice*;²⁸ přičemž se domníváme, že tento výklad je ve většině ohledů převzat dlouhou tradicí v západní filosofii.²⁹ Významnějšími pozdější představiteli této tradice jsou na jedné straně „obráníci“ soucitu, jako je nejen Rousseau, ale také A. Smith, Shaftesbury, F. Hutcheson, J. Butler, D. Hume a převážně britští osvícenští filosofové (a později Schopenhauer); a na straně druhé pak „odpůrci“ soucitu jako stoici, B. Spinoza, I. Kant a F. Nietzsche.³⁰

Navzdory faktu, že se v osvícenské filosofii jedná o tolik diskutovaný fenomén, nebyl nicméně v 17. a 18. století pojem soucitu zdaleka terminologicky ani lexikálně ukotven a diferencován. Z anglického a francouzského prostředí jsou českým termínem *soucit* v základě označovány dva výrazy: *pity* (*pitié*) a *compassion*.³¹ Jak ukážeme v první kapitole, osvícenští filosofové v zásadní většině nerozlišovali mezi oběma pojmy: buď si vybrali jeden, jež neodlišili od druhého, anebo je slučovali či v textech dokonce střídali. Ve výkladu tedy budeme vycházet z jejich vlastních, často odlišných definic pojmu soucit tak, jak jsou ukotveny v původních textech, s přihlédnutím k jejich originálnímu termínu.

Ani v *moderním* psychologicko-filosofickém diskurzu, jehož bychom snad zpětně k analýze osvícenské terminologie mohli využít, nicméně není jednoduché pojem soucitu striktně vymezit. Mnozí současní angličtí i francouzští autoři ještě dnes využívají obou zmíněných termínů jako synonym,³² u jiných autorů se naopak objevuje snaha mezi oběma pojmy rozlišovat. Pojmu *pity* často bývá připisován „pohrdavý nebo opovržlivý pocit, v jehož rámci je druhá osoba považována za

²⁸ Aristotelés, *Rétorika*, přel. P. Kuklica, Martin, Thetis 2009, s. 124–126.

²⁹ Viz např. Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“, *Social Philosophy and Policy*, 13, 1, 1996, s. 28.

³⁰ Zmínění autoři budou v této práci více či méně vzpomenuti či interpretováni.

³¹ V němčině je pak v zásadě (na většině míst např. filosofie kantovské, nietzschovské i schopenhauerovské) využíváno termínu *Mitleid*. Tento termín nicméně často vede ke kritice a nesrovnalostem, protože v sobě (ostatně podobně jako český termín „soucit“) pojímá aspekty *pity* i *compassion*. Proto může být například Nietzscheho kritika schopenhauerovského soucitu přes veškerou možnou oprávněnost v anglosaském prostředí problematická, protože Schopenhauer i Nietzsche jako by v tomto smyslu odkazovali na dvě různé emoce: termín *Mitleid* u Schopenhauera je nejlépe pochopitelný jako *compassion*, kdežto u Nietzscheho spíše jako *pity*.

³² Viz např. Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“; Revault d'Allonnes, M., *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil 2008 a jiní.

zavrženíhodnou, podřadnou nebo zodpovědnou za vlastní utrpení“,³³ kdežto u pojmu *compassion* je tato dimenze spíše potlačena. V českých filosofických i jiných odborných textech mezi těmito dvěma termíny rozlišováno většinou nebývá, a i my se v práci držíme klasického českého úzu a oba koncepty označujeme shodným termínem „soucit“ (případně, jedná-li se o jiný zavedený termín v již existujícím překladu, budeme se držet toho); přičemž vycházíme-li z autora zahraničního, uvádíme následně jím používaný termín kurzívou v závorce. Jedná-li se pak o jiné odlišení, je v textu následně vysvětleno.

Kromě zmiňované difference se objevují i jiné, doplňující pojmy, jež mohou být s pojmem „soucit“ slučovány. I jejich definice se různí napříč názorovým i odborným spektrem. „Sympatie“ (angl. *sympathy*, fr. *sympathie*) je často definována jako pocit znepokojení nad utrpením někoho jiného, tedy sklon myslet a cítit se jako někdo jiný; „empatie“ (angl. *empathy*, fr. *empathie*) je považována za sdílení pocitů druhého člověka tak, že se psychologicky vžijeme do jeho situace a podstoupíme jakousi imaginativní projekci subjektivního stavu do druhého, tedy zástupné prožívání jeho pocitů či zprostředkovanou zkušenost emocí někoho jiného.³⁴ Takto jsou tyto dva pojmy spíš než jako emoce chápány jako *schopnost* či *dispozice* sdílet emoce někoho jiného (případně jako proces, během kterého k tomuto sdílení dochází). Pojem „soucit“ je pak oproti tomu vysvětlován jako *emoce*, jež je pociťována a formována v soucítící osobě, a to nikoli tím, o čem se domnívá, že cítí osoba druhá, ale tím, že pociťuje osobní úzkost z utrpení druhé osoby a chce jej zmírnit.³⁵ Jiní autoři³⁶ naopak pojmu „empatie“ ubírají tuto aktivní dimenzi, již „soucitu“ (ale i „sympatii“) připisují: takto pro ně empatie vyjadřuje „cítím vaši bolest“, kdežto sympatie či soucit říká „je mi líto, že jste na tom špatně, a chci udělat vše, abych vám pomohl“. Empatie bývá často chápána jako „poziční myšlení“, tedy schopnost vidět svět z hlediska jiného tvora. Pro soucit není nutná a jistě pro něj není

³³ Viz např. Lazarus, R., *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press 1991, s. 288–289, překl. aut.

³⁴ Tamtéž, s. 287–289.

³⁵ Tamtéž; srov. Blum, L., „Compassion“, in: Rorty, A. (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press 1980, s. 507–517.

³⁶ Slote, M., *Essays on the History of Ethics*, s. 57.

postačující;³⁷ napomáhá však zároveň *formování* soucitných emocí.³⁸ Termínu „sympatie“ též bývá využíváno nejen při popisu souznění s cizí bolestí, ale také s radostí a potěšením, zatímco termíny *pity* a *compassion* jsou omezeny pouze na trpící. Těmito dvěma pojmy, „sympatií“ a „empatií“, se tak až na výjimky (viz např. A. Smith) v práci zabýváme méně; stejně jako v předchozím případě, jedná-li se o překlad, vždy uvádíme originální termín v závorce za pojmem českým.

Komplikovanost předem dané definice našeho předmětu práce tedy vychází především z difference různých jazyků, různých autorů, různých oblastí bádání i teoretických přístupů. Pokusíme-li se o přesto o takovou definici, naznáme, že (často bez ohledu na konkrétně používaný pojem či název) lze v literatuře v zásadě rozlišit tři alternativní teoretické přístupy k soucitu co do jeho „skladby“.³⁹ První přístup tvrdí, že soucit je jen jiným názvem pro empatické strádání.⁴⁰ Druhý přístup se domnívá, že soucit není samostatnou emocií, ale spíše variantou nebo směsicí smutku či lásky.⁴¹ Třetí přístup pak říká, že soucit je zřetelný afektivní stav s profilem odezvy, který se liší od profilu tísně, smutku a lásky. Tento přístup odpovídá například evolučním analýzám soucitu,⁴² ale je též přístupem, jehož se v této práci budeme držet my. Jak se pokusíme ukázat v první, obecnější části práce, domníváme se, že soucit jakožto fenomén *vychází* z nejrůznějších komponent (emoce, rozum, láska k sobě, ...); v práci jej nicméně pojímáme jako odlišitelný, samostatný vlastní koncept, jež je definován jako termín sám o sobě.

³⁷ M. Nussbaum zmiňuje příklad sadisty, jenž empatii může uplatnit, mučí-li svoji oběť. Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, přel. O. Vochoč, Praha, Filosofia 2017, s. 81.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ K dalším možným výkladům pojmu soucit viz např. Goetz, J., Keltner, D., Simon-Thomas, E., „Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review“, *Psychological Bulletin*, 136, 3, 2010, s. 351–374.

⁴⁰ Hoffman, M., „Is Altruism Part of Human Nature?“, *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 1981; Ekman, P., *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, New York, Henry Holt 2003.

⁴¹ Post, S., „The tradition of agape“, in: Post, S., Underwood, L., Schloss, J., Hurlbut, W. (eds.), *Altruism and Altruistic Love. Science, Philosophy, & Religion in Dialogue*, New York, Oxford University Press 2002; Sprecher, S., Fehr B., „Compassionate Love for Close Others and Humanity“, *Journal of Social and Personal Relationships*, 22, 2005.

⁴² Goetz, J., Keltner, D., Simon-Thomas, E., „Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review“, s. 351–374; Tomasello, M., *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, London 2016; srov. též např. Darwin, Ch., *O původu člověka*, přel. J. a Z. Wolfovi, Praha, Academia 2006.

Napříč filosofickým a jiným odborným spektrem se pak zdá, že to, co obecně považujeme za „soucit“, lze v zásadě charakterizovat třemi konkrétnějšími prvky. Jsou jimi a) skutečnost *utrpení* nebo prožívání utrpení s druhou bytostí či bytostmi; b) starost, kterou o ně máme; a c) touha zmírnit toto utrpení.⁴³ Máme-li tedy pojem „soucit“ tak, jak jej budeme dále využívat, zde v úvodu alespoň co nejvágněji uchopit, definujeme jej jako *pocit, který vzniká při účasti na utrpení jiného a který motivuje k následné touze ulevit trpící bytosti*.

Ve snaze o výklad tohoto fenoménu budeme nicméně vycházet z pojetí toho kterého autora – což je cílem úvodních podkapitol prvních tří kapitol práce – a převážně pak z pojetí Rousseauových. Hovoříme zde o *pojetích* v množném čísle, protože ve svých jednotlivých formách a projevech se obecně, a v Rousseauově filosofii samotné pak zejména, fenomén soucitu poměrně radikálně liší. Takto nám v linii výkladu, již jsme si v práci načrtli, vyvstanou tři jeho možné podoby, jež postupně rozlišíme: *soucit přirozený, soucit transformovaný a soucit zvrácený*.

V.

Strukturou práce se pokoušíme držet nastíněných předpokladů, otázek a linií vývoje. Předkládaná práce je tak rozdělena do tří základních částí. První tři kapitoly se zabývají soucitem jakožto (potenciálně) morálním fenoménem. Ptáme se v nich nejprve po možnostech založení soucitu jako takového: tedy *co* vlastně může být onen fenomén, jež zkoumáme, odkud může povstávat a co jej probouzí a posléze transformuje. Pokusíme se zde ukotvit soucit právě v kontextu osvícenské filosofie, kterou z hlediska geneze sekularizovaného soucitu pokládáme za klíčovou, a v této návaznosti následně uchopit soucit v korpusu Rousseauova myšlení.

Ve snaze o nalezení odpovědi na otázku, zda a jakým způsobem může být soucit morálním fenoménem, se v těchto třech kapitolách zaměříme na možné založení jevu soucitu v kategoriích, které osvícenská morální filosofie využívala při hledání základu etiky. V rámci těchto diskuzí bylo podle britských a francouzských

⁴³ Srov. např. Snow, N., „Compassion“, *American Philosophical Quarterly*, 28, 3, 1991, s. 195–205; Goetz, J., Keltner, D., „Compassion“, in: Baumeister, R., Vohs (eds.), K., *Encyclopedia of Social Psychology*, Newbury Park, Sage Publications, 2007, s. 159–161; Klimecki, O., Singer, T., „Compassion“, in: Toga, A. (ed.), *Brain Mapping. An Encyclopedic Reference*, Amsterdam, Elsevier 2015, s. 195–199; Ouellette-Dubé, M., „Compassion (A)“, in: Kristanek, M., (ed.), *Encyclopédie philosophique*, <https://encyclo-philo.fr/compassion-a>, cit. dne 23. 06. 2023; aj.

novověkých a raně osvícenských diskuzí možné v zásadě rozlišit tři výše zmíněné *principy* (či spíše *skupiny principů*), jež byly považovány za potenciální zdroj etického jednání člověka a morální ctnosti. První takovou skupinou jsou *instinkty, emoce a vášně* včetně vrozeného britského „mravního smyslu“ (angl. *moral sense*), v jejichž rámci je základ morálky spatřován v emocích; do druhé skupiny můžeme zařadit *rozum a racionální myšlení a uvažování*, jež morálku vesměs ztotožňuje s lidským rozumem; a třetí skupinou principů, na nichž je podle osvícenských filosofů možné založit morálku, je *láska k sobě* (fr. *amour de soi-même*), *sebeláska* (fr. *amour-propre*) a *pud sebezáchovy* směřující v extrémní podobě až k *egoismu*, kdy princip morálního jednání a soudů má spočívat právě v sebelásce a primát sebe samého.

V první kapitole se tak pokusíme prozkoumat, zda tento fenomén může vycházet z emocí, pocitů, smyslů či tzv. mravního smyslu. Tím definujeme prvním pojetí soucitu v Rousseauově filosofii: *soucit přirozený*. V kapitole druhé se zaměříme na předpoklad, jež v Rousseauově myšlení můžeme též vyčíst, totiž že jev soucitu může (či musí!) vycházet z rozumu, racionality a mentálních kapacit jednotlivce. Odtud, jak se domníváme, vychází druhá námi navržená forma rousseauovského soucitu: *soucit transformovaný*. Pokusíme se demonstrovat, že pouze jako takový může být soucit potenciálně schopen zakládat objektivní morálku a morální vztahy. Tento předpoklad se naplno projeví v kapitole třetí, jež zkoumá, zda a jak se soucit k druhému pojí se vztahem jedince sama k sobě, tedy určité formy lásky k sobě (fr. *amour de soi-même*) a sebelásky (fr. *amour-propre*). Domníváme se, že Rousseauova filosofie soucitu, jakkoliv komplikovaná a nejednoznačná, vychází právě z těchto tří kategorií, a že nám tyto tři skupiny tak nabízí tři odlišné pohledy na založení a realizaci soucitu jedince jako lidské bytosti. Tuto premisu se v první části práce pokusíme ukázat a vysvětlit. Usilujeme v ní především o pohled na soucit jako individuální fenomén týkající se lidské bytosti jako takové – bytosti nutně intersubjektivní a vržené do společenských vztahů, ale stále bytosti, jež si zachovává svou individualitu.

Z takto uchopeného jevu soucitu pak vyvstává otázka, jaká může být role tohoto fenoménu ve společenském životě. O societě můžeme hovořit v rámci dvou jejích aspektů: jedním je kontext chápání společnosti jako komplexní skupiny lidských bytostí (společnost jako místo intersubjektivních vztahů mezi jedinci),

druhým pak společnost ve smyslu politickém (již si definujeme jako veřejnou sféru společenského života). V práci se tak na pomezí obou dvou částí pokusíme zaměřit na otázku, jaká by *mohla být* role soucitu na jedné straně pro člověka jako individuální bytost a na straně druhé pro člověka jako sociální osobu, a nakonec i pro společnost samotnou.

Druhá část práce, čítající kapitoly čtyři a pět, se pokouší o jakousi aplikaci poznatků a dosavadních závěrů; znovu se nám přitom ukáže kooperace tří principů popsaných v první části. Čtvrtá kapitola nastiňuje sociální dimenzi soucítění na základě interpretace tří Rousseauových edukačních maxim soucitu, na jejichž bázi Rousseau a jeho moderní interpreti navrhuji jakousi „výchovu k soucitu“. Otevře nám zároveň dveře ke kapitole páté, jež se začíná ptát po roli soucitu ve veřejném společenském prostoru, do něž jeho transformovaná podoba neodvratně směřuje.

Pomyslná třetí část práce, již tvoří kapitola šestá, se potom zaměří na shrnutí dříve nastíněných komplikovaných momentů rousseauovského fenoménu soucitu: motivu sobectví, distance, generalizace a veřejného prostoru a politiky. Tak, jako jsme v prvních třech kapitolách vycházeli z Rousseauových předchůdců a inspirací, v této kapitole naznačíme jakýsi „druhý život“ rousseauovského soucitu, tedy pokračování, kritiku a problematičnost této tradice. Tím, jak se pokusíme ukázat, je završen proces integrace soucitu do současného veřejného prostoru, jenž s sebou nutně nese několik obtíží: ať už ve smyslu svého oslabení, nebo dokonce jeho převrácení vedoucího ke třetí možné formě: *soucitu zvrácenému*.

Přes tato obtížná místa, anebo právě na jejich základě, se v poslední, sedmé kapitole pokusíme nalézt fenoménu soucitu v (nejen) Rousseauově myšlení jeho možné místo.

VI.

Primárními prameny jsou pro naši práci především filosofické (a filosoficky-edukační či filosoficky-politické) Rousseauovy texty, a to v prvé řadě *Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi* (1755), *Emil čili O vychování* (1762), *O společenské smlouvě* (1762), *Esej o původu jazyků* (1781, vydáno posmrtně) a do češtiny nepřeložený spis *Rousseau soudí Jeana-Jacquesa. Dialogy* (1777, vydáno posmrtně).

V menší míře vycházíme též z vítězné *Rozpravy o vědách a umění* (1750), *Rozpravy o politické ekonomii* (1755), *Lettres morales* (myšlenkových pochodů adresovaných komtesse d'Houdetot, 1757–1758), *Lettre à Monsieur de Voltaire* (dopisu o Prozřetelnosti, 1758), *Lettre à d'Alembert* (dopisu reflektujícímu mimo jiné soucit prožívaný skrz divadelní hry, 1758) a *Lettre à Christophe de Beaumont* (dopisu arcibiskupovi k obhajobě *Emila*, 1763). K nastínění praktické aplikace zmíněných teoretických principů se dotkneme dvou dalších Rousseauových projektů, *Considération sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée* (1771) a *Projet de constitution pour la Corse* (1765, vydáno posmrtně). Pro dokreslení kontextu projekce Rousseauových idejí týkajících se soucitu do jeho literárních postav věnujeme několik poznámek též románu *Julie aneb Nová Heloisa* (1761) a zobrazení vlastních aspektů v popisech soucitného jednání předestřeme i v autobiografických románech *Sny samotářského chodce* (1778, vydáno posmrtně) a *Vyznání* (1770, vydáno posmrtně).

Kromě spisů Rousseauových vycházíme z primárních textů věnovaných soucitu a jeho aspektům: převážně se jedná o texty osvícenských autorů, částečně pak novověkých, a v šesté kapitole pak též o texty autorů posledních dvou století. K doplnění výkladu posléze nám sloužila sekundární literatura, a to jak modernější, tak příležitostně též dobová.

Existuje-li k užitým dílům relevantní český, případně slovenský překlad (ani jedněch, ani druhých bohužel není mnoho), pracujeme zde s ním,⁴⁴ přičemž zároveň vždy přihlížíme přímo k originálům.⁴⁵ Z originálních textů vycházíme v angličtině, francouzštině a na několika málo místech v němčině; bylo-li to možné, využívali jsme jejich novější vydání, v pár případech (Hutchesonův spis *Short Introduction to Moral Philosophy*, Abbadieho *L'art de se connaître soi-même*, Priceův text *A review of the principle questions in morals* či Helvétiovo *De l'esprit* a druhý díl jeho *De l'homme*) jsme se nicméně nevyhnuli vydání původnímu.

⁴⁴ U spisu *Emil čili O vychování* vycházíme ze starého českého překladu A. Krecara z r. 1926, který přes svou archaičnost považujeme za výrazně lepší než novější překlad slovenský z roku 2002. Na místa, v nichž starý překlad není terminologicky konzistentní s pozdějšími překlady dalších Rousseauových textů, v nezbytných případech upozorňujeme v poznámce pod čarou.

⁴⁵ V případě Rousseauových děl se jedná o kritické vydání v edici La Bibliothèque de la Pléiade: Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes, T. I–V*, Paris, Gallimard 1959–1995. Z této edice jsou též citovány ty Rousseauovy spisy, jež nebyly přeloženy do češtiny (s výjimkou nového francouzského vydání *Dialogues* z roku 2011).

Není tomu tak, že bychom německé,⁴⁶ americké⁴⁷ a ruské⁴⁸ myslitele 18. století nepokládali za relevantní zástupce osvícenské filosofie. Podle našeho názoru jejich myšlení nicméně za prvé natolik nezohledňovalo pojem soucitu v morální filosofii a lidském jednání, za druhé nebylo přímým zdrojem Rousseauových reflexí. Domníváme se, a pokusíme se dále ukázat, že myšlení J.-J. Rousseaua formovala především domácí, francouzská scéna osvícenských diskuzí, a dále anglicko-skotský směr morálního sentimentalismu.

VII.

Je tedy rousseauovský soucit skutečně postaven pouze a základně na lidských emocích? Jakou roli hrají rozum a mentální kapacity v aktivním fungování fenoménu soucitu s druhými? Jak se k sobě vztahují dva Rousseauem proklamované konstitutivní principy duše, soucit a láska k sobě? Jakým způsobem se může soucit vyjevovat v pozdější, civilizované, *negativní* morálce, kde převládá sebeláska, jež přirozený soucit potlačuje? Může vůbec soucit fungovat jako základ morálky, a pokud ano, může hrát roli též ve společenské veřejné sféře? To jsou otázky, na něž naše práce hledala odpovědi především.

⁴⁶ Herder, J. G., *Uměním k lidskosti*, přel. J. Binder, Praha, Oikoymenh 2006; Thomasius, Ch., *Essays on Church, State, and Politics*, přel. I. Hunter, T. Ahnert, F. Grunert, Indianapolis, Liberty Fund 2007; Wolff, Ch., *Philosophia Rationalis*, London, Forgotten Books 2018; a další.

⁴⁷ Johnson, S., *Ethices Elementa. Or the First Principles of Moral Philosophy*, bez místa vydání, Gale Ecco 2018; „otcové zakladatelé“ (Thomas Paine, James Madison, Thomas Jefferson, John Adams, Benjamin Franklin); a další.

⁴⁸ Radiščev, A. N., *Poesie a filosofie*, Praha, přel. L. Kubišta, J. Zumr, Praha, Nakladatelství československo-sovětského institutu 1952; dále Kantěmir, A. D.; osvícenský absolutismus Kateřiny Veliké; a další.

1. SOU-„CIT“: MORAL SENSE, SMYSLY a „PŘIROZENÝ“ SOUCIT

Začněme naše zkoumání fenoménu soucitu zmiňovanými třemi skupinami principů, jež byly v osvícenské filosofii pokládány za možný morální základ.⁴⁹

V Úvodu této práce jsme si jako první pilíř v morální filosofii 18. století vytyčili vášně, smysly a jimi vyvolané emoce.⁵⁰ Tuto skupinu principů zde budeme obecně chápat jako soubor mentálních stavů, v nichž jsou myslí reprezentovány věci a jevy mimo ni samou, a konkrétně pak v tom smyslu, v jakém tyto reprezentace poskytují základ morálnímu jednání na straně jedné a morálním soudům na straně druhé.

Zkoumání teorií vášní přichází znovu ke slovu v 17. století, společně s Descartovými *Vášnemi duše* (1649).⁵¹ V jemu předcházejících výkladech jsou emoce chápány převážně jako pasivní, pouze receptivní afekt, jenž leží mimo naši přímou kontrolu; spolu s Descartovým vlivem začínají být spojovány s různými formami percepce a, jak se dále pokusíme ukázat, osvícenští morální filosofové jim následně dokonce přisuzují až intencionální a hodnotící struktury.

Důraz na emoce v osvícenské filosofii se pojí s určitým druhem vzpoury proti úzce vymezenému racionalismu hlavního proudu doby, s jakýmsi proto-romantickým étosem spojeným s povýšením citovosti proti světu chladné kalkulace, vynalézavosti, konformity a hobbesovských teorií.⁵² Především britská morální filosofie 18. století bývá charakterizována jako syntéza křesťanské a stoické etiky, protože v ní dochází

⁴⁹ O těchto třech odlišných principech hovoří např. A. Smith v *Teorii morálních citů* (Smith, A., *Teorie mravních citů*, přel. H. a V. Rogalewiczovi, Praha, Liberální institut 2005, s. 331–362). Stejně historii osvícenské morální filosofie interpretuje např. K. Haakonssen: Haakonssen, K. (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 54. S přihlédnutím ke zmíněným charakteristikám osvícenského myšlení se domníváme, že toto rozdělení je při hledání možného základu morálky v osvícenské filosofii tím nejvhodnějším možným.

⁵⁰ Např. S. Gaukroger souhrnným pojmem „vášně“ (angl. *passions*) označuje celou skupinu námi zahrnutých principů. Gaukroger, S. (ed.), *The Soft Underbelly of Reason. The Passions in the Seventeenth Century*, London, Routledge 1998.

⁵¹ Descartes, R., *Vášeň duše*, přel. O. Švec, Praha, Mladá fronta 2002.

⁵² Moderní historické a filosofické hypotézy pak propojují silný osvícenský důraz na emoce například s dobově vznikajícím typem obchodní společnosti, jež má zpochybnit či nahradit čestné a „rodokmenové“ řády, či dokonce, díky typizovanému propojení citlivosti a žen, s genderovou politikou. Viz např. Cook, A., „Feeling Better: Moral Sense and Sensibility in Enlightenment Thought“, in: Lloyd, H. (ed.), *The Discourse of Sensibility. The Knowing Body in the Enlightenment*, Springer, New York 2013, s. 85–103.

k propojení stoického imperativu sebeovládání a křesťanské lásky k bližnímu spojené s odpovídajícím pojetím svědomí. V podmínkách vnitřního míru a relativní náboženské tolerance⁵³ se silně rozšiřuje přesvědčení, že důvodem, proč lidé dodržují zákonná pravidla, není pouze vnějškové mocenské donucování, ale že se tak děje též na základě jakéhosi *vnitřního mravního schválení*, které nemá charakter chladného kalkulu utilitární racionality.⁵⁴

V osvícenské filosofii jsou *vášně* (angl. i fr. *passions*) či *emoce* (angl. *emotions*, fr. *émotions*) již považovány za autonomní součást lidské konstituce, jež k člověku neoddělitelně patří a jejíž vliv není zanedbatelný. Takto na jedné straně stojí jedna z nejvlivnějších a nejvýznamnějších skotsko-anglických škol osmnáctého století, směr zastánců takzvaného mravního smyslu (angl. *moral sense*).⁵⁵ V teoriích mravního smyslu se emoce stávají hnacím motivem činů, či dokonce mravního hodnocení, jež je prostřednictvím určité emoce spuštěno. Jakýmsi více či méně provizorním měřítkem morálního jednání či souzení je zde důsledek *bezprostředního*, přirozeného citu a pocitu: vzniká z pocitu uspokojení nebo odporu, které v nás určité jednání nebo vjem vyvolají. Soucit – jako pravděpodobně nejvýznamnější z těchto aktivizačních a hodnotících emocí – je zde chápán ve smyslu zobrazení pocitů bolesti či celé situace utrpení jedné či více osob osobě druhé, jež je tímto pohnuta k jednání či k bezprostřednímu morálnímu posouzení.

Druhý směr morální filosofie založený na bezprostředním vjemu vychází z teorie smyslovosti. K porozumění teorii smyslovosti (angl. *sensibility*), sensualismu či citlivosti prostřednictvím *smyslů* počátkem 18. století silně přispívalo sensualistické pojetí Lockovo a jeho důraz na základní úlohu smyslů ve vnímání, vědění a sklonech lidské bytosti. Smyslová citlivost z pohledu těla označovala schopnost fyzického organismu zaznamenávat dojmy z vnějšího světa prostřednictvím smyslů: tělo zaregistruje základní kvalitu předmětu, jako je horko, chlad, drsnost či jemnost, zároveň zaznamená tělesnou reakci na tento podnět, jako rozkoš či radost, a přenesení je do mozku prostřednictvím nervů. V 18. století se tento

⁵³ Hovoříme o příklonu k náboženské toleranci nastolené Slavnou revolucí roku 1688.

⁵⁴ Pavlík, J., „Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti“, in: Smith, A., *Teorie mravních citů*, s. 398–402.

⁵⁵ Teoretici mravního smyslu 18. století tento koncept v zásadě chápali dvěma způsoby: jako princip praktického jednání jednotlivce a jako princip estetický. V této práci se budeme zabývat pouze první, morálně-praktickou dimenzí pojmu *moral sense*.

fyziologický model dále rozvíjí. Jedním směrem v kontextu anatomických a lékařských debat, druhým pak k debatám filosofickým, etickým a estetickým.⁵⁶ Odtud vychází druhá, přesto však s první částečně propojená linie myšlení, totiž sensualistický směr osvícenské filosofie, jež zastupovali především francouzští *les philosophes*: La Mettrie,⁵⁷ Condillac⁵⁸ či Helvétius⁵⁹. Tímto směrem se sensualismus dále vyvíjí až k materialistickému pojetí člověka a morálky.⁶⁰ V sensualisticko-fyziologickém smyslu takto můžeme sledovat linii vnímání soucitu ve smyslu *sympatie*, která jako by tělesně, automaticky přecházela z jedné bytosti na druhou.

Na jedné straně nám takto stojí soucit jakožto součást mravního smyslu, pojatý jako „emocionální reprezentace“, na straně druhé soucit jakožto fyzická *sympatie* ve smyslu „emocionální nákazy“. V následujících dvou podkapitolách se pokusíme stručně zobrazit kontext obou z nich, jenž, jak se ukáže dále, je pro naši práci stěžejním zdrojem inspirace.

⁵⁶ Viz např. Cook, A., „Feeling Better: Moral Sense and Sensibility in Enlightenment Thought“, s. 87.

⁵⁷ La Mettrie, J. O. de, *Pojednání o duši*, přel. J. Kozák, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1959; La Mettrie, J. O. de, *Člověk stroj*, přel. J. Kozák, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1958; La Mettrie, J. O. de, *Epikurův systém; Člověk-rostlina; Anti-Seneka; List mému duchu; Umění užívat*, přel. A. Šabatková, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1966.

⁵⁸ Condillac, É. B. de, *Traité des sensations*, Paris, Delagrave 1928; Condillac, É. B. de, *Esej o původu lidského poznání*, přel. Z. Kouřím, Praha, Academia 1974.

⁵⁹ Helvétius, C. A., *Výbor z díla*, přel. E. Čapek, Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1953.

⁶⁰ Materialistické filosofii se zde blíže věnovat nebudeme, přesto se domníváme, že i s ní by ve filosofii J.-J. Rousseaua, jež tvoří základ pro naši práci, bylo možné nalézt styčné body: zkoumání člověka v jednotě s přírodou a jeho postavení mezi živými tvory, rehabilitace vášní, naturalistické pojetí člověka, atp. V konkrétní rovině by materialistickému popisu citlivosti jako vnímání věcí odpovídaly též Rousseauovy literární postavy nadané „fyzickou, pasivní citlivostí“, jako například postava „J.-J.“ v *Dialogues* či Saint-Preux v *Nové Heloise* (blíže viz úvod kapitoly 1.3.). Přes možné nalezení drobných materialistických náznaků v Rousseauově myšlení se však Rousseau vůči materialismu zásadně vymezuje ve „Vyznání víry savojského vikáře“ (v němž sice na jedné straně čteme kritiku náboženských dogmat, ale zároveň též odklon od materialistického ateismu směrem k jakémusi naturalistickému deismu), a implicitně též ve všech dalších textech, v nichž hovoří o duši a lidském duchu. Viz Rousseau, *Emil čili O výchování*, přel. A. Krezar, Olomouc, R. Promberger 1926 s. 328 a n.

1. 1. Soucit jako emocionální reprezentace. Přirozený soucit a mravní smysl

Současná filosofická debata o soucitu se na jedné straně soustředí na definování soucitu koncipovaného jako *emoční reakce* (L. Blum,⁶¹ N. Snow,⁶² v českém prostředí k návratu zkoumání emocí viz např. sborník T. Hejduka a K. Pacovské,⁶³ a jiní). Tento přístup můžeme v osvícenské filosofii velmi dobře sledovat. Zejména britští osvícenští myslitelé chápali fenomén soucitu jako emocionální reakci na lidskou zkušenost, jež se projevuje prostřednictvím či za účasti jakéhosi vnitřního mravního smyslu. Pohnutí k soucitu, vezmeme-li jej zatím pouze v jeho citové či „smyslové“ rovině, tak podle teorií britských moralistů může být motivem morálního *hodnocení*,⁶⁴ čímž se explicitně či v důsledku,⁶⁵ alespoň ve své v potencialitě, stává též podnětem k morálnímu *rozhodování a jednání*.

Vyjdeme zde nejprve z intuitivně zřejmého předpokladu, že to, co obecně nazýváme *soucitem*, je afektivní fenomén. Soucit se jeví jako spontánní afekt, jenž úzce souvisí s citlivostí a sensibilitou člověka. Působení emocionálně založeného soucitu je nasnadě: jsme účastni situace utrpení druhého, na kterou emocionálně, spontánně zareagujeme pocítěním lítosti k trpící bytosti. Jev soucitu je v tomto tradičnějším filosofickém pohledu uchopen jako bezprostřední *emocionální* odpověď na utrpení druhého.

Roku 1711 vychází pod názvem *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* soubor textů A. A. Coopera, třetího lorda ze Shaftesbury. Ve svém pravděpodobně nejznámějším a nejformálněji pojatém spisu *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* se Shaftesbury pokouší dokázat, že lidská bytost je od přírody dobrá a že morální ctnost lze najít v základu lidské přirozenosti. Shaftesbury jako jeden

⁶¹ Blum, L., *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge, London 1980.

⁶² Snow, N., „Compassion“.

⁶³ Hejduk, T., Pacovská, K. (eds.), *Filosofie lásky a přátelství*, Pardubice, Pavel Mervart 2016.

⁶⁴ K hodnotící roli soucitu pak blíže v kapitole 2., zejména 2. 2. 3.

⁶⁵ Teorie mravního smyslu jako by se nacházely na pomezí etiky ctností a morální ontologie: chápou soucit jak v rámci morální povahy či vnitřního charakteru jednajícího (jako ctnost, kterou potřebujeme ke správnému životu), tak v rámci jeho vlivu na vyjevení morálních pravd a na povahu morálních soudů.

z prvních filosofů počátku osmnáctého století hovoří o společenské ctnosti, přirozené náklonnosti, morálním cítění, šlechtnosti, sympatii a soucitu (Shaftesbury užívá střídavě anglických pojmů *compassion* a *pity*). Lidská bytost podle Shaftesburyho od přirozenosti disponuje společenskými ctnostmi; přičemž pojmy „přirozený cit“ (angl. *natural affection*) a „společenský cit“ (angl. *social affection*) Shaftesbury chápe jako synonyma.

Základním přirozeným citem vedoucím ke společnému dobru je mimo jiné též *soucit*,⁶⁶ tedy přímá, bezprostřední reakce na bolest druhého. Shaftesbury uvádí, že „je nemožné předpokládat, že by rozumné stvoření bylo ve svém původu tak špatně stvořené a nepřirozené, že by od chvíle, kdy je zkoušeno pomocí předmětů smyslového vnímání, nemělo mít vůči svému druhovi (...) žádný základ soucitu (angl. *pity*), lásky, laskavosti či společenské náklonnosti.“⁶⁷ V kontrastu se svým učitelem Lockem, z něžž jinak částečně vychází, Shaftesbury tedy ukotvuje soucit jako přirozenou lidskou vlastnost,⁶⁸ vlastnost, jež je člověku vrozená – přestože se silněji rozvíjí až se společností.

Shaftesbury se domnívá, že bytosti jsou schopné pohnutí prostřednictvím předmětů smyslového vnímání (angl. *sensible objects*);⁶⁹ tak vznikají afekce u bytostí, jež mají přirozený smysl pro rozlišení správného či špatného chování. Za pomoci tohoto rozlišovacího smyslu lidské bytosti reflektují své pocity, sklony a náklonnosti: „Srdce nemůže zůstat neutrální; (...) proto musí ve všech nezaujatých případech do jisté míry schvalovat to, co je přirozené a čestné, a odsuzovat to, co je nečestné a zkažené“.⁷⁰ Prostřednictvím takového „reflektovaného smyslu“ (angl. *reflected sense*) tedy vzniká nový druh afekce; jedná se v podstatě o afikování afekcí původních, které byly pociťovány a které se nyní stávají předmětem nové libosti či odporu.⁷¹ „Je nemožné představit si,“ uvádí Shaftesbury, „že by racionální tvor, jenž je (...) zkoušen smyslovými předměty a pojímá do své mysli obrazy či reprezentace

⁶⁶ Shaftesbury, A. A. Cooper, „An Inquiry Concerning Virtue or Merit“, in: týž, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, New York, Cambridge University Press 1999, s. 176, 178, 182–183, 192.

⁶⁷ Tamtéž, s. 178, překl. aut.

⁶⁸ Tamtéž, s. 193.

⁶⁹ Tamtéž, s. 175–176.

⁷⁰ Tamtéž, s. 173, překl. aut.

⁷¹ Tamtéž, s. 172.

spravedlnosti, štědrosti, vděčnosti či ctnosti, v nich neměl žádné zalíbení (angl. *liking*), či nechuť (angl. *dislike*) k jejich opaku.⁷²

Shaftesbury tedy chápe člověka jako bytost od základu smyslovou, ale též rozumovou. Soucit v lidské bytosti funguje již na oné sub-racionální úrovni („pouhá smyslová bytost“, angl. *mere sensible creature*), ale též na úrovni racionální („racionální bytost“, angl. *rational creature*). Soucit je tak citem, afekcí, smyslem, jež se do mysli soucítícího člověka dostává pomocí reflexe. Mravní city včetně soucitu se konstituují spoluúčastí myšlenkové reflexe, jejímž prostřednictvím si ono bezprostřední puzení soucitu uvědomujeme; zůstávají však, jak se domníváme oproti některým moderním výkladům,⁷³ stále *smyslem*, sentimentem, emocí.

V roce 1726 publikuje J. Butler, Shaftesburyho následovník, některá ze svých kázání v souborném vydání *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. Páté a Šesté kázání je v něm věnováno soucitu (*Upon Compassion*).⁷⁴ Butler zde v souladu s křesťanským přesvědčením ukazuje, že pouhý rozum není u lidské bytosti dostatečnou pohnutkou k ctnostnému životu. Tento rozum, domnívá se Butler, musí *doprovázet* právě soucit.⁷⁵ Pokud je soucit, ostatně jako každá lidská afekce, spojen s rozumem a účinkuje pod jeho přísnou vládou a vedením, pak jednáme vhodně podle naší přirozenosti.

Soucit, „skutečný smutek a starost týkající se utrpení našich bližních“,⁷⁶ je nicméně samostatným citem, výzvou, přirozeným požadavkem poskytnout pomoc nešťastnému. Butler jej připodobňuje k hladu jakožto přirozenému volání po potravě: snažit se zbavit zármutku soucitu tím, že se odvrátíme od trpících, když je přesto v naší moci je utrpení zbavit, říká v Pátém kázání, je stejně nepřirozené, jako se snažit

⁷² Tamtéž, s. 178, překl. aut.

⁷³ Určité interpretace Shaftesburymu, v porovnání s ostatními teoretiky mravního smyslu, stále přisuzují koncepci spíše racionalistickou, a proto jej do diskuze o morálním sentimentalismu často ani nezařazují. Viz např. Slote, M., *Moral Sentimentalism*, Oxford, Oxford University Press 2010, s. 28.

⁷⁴ Vliv křesťanství se v Butlerových spisech více či méně jasně vyjevuje a viditelný je i v jeho terminologii. Na rozdíl od dalších myslitelů užívajících pojmu *sympathy* (Smith, Hume) Butler využívá pojmu *compassion*, jenž vnímá výhradně jakožto soucit s nouzí druhých. Souznění s utrpením druhých striktně odlišuje od potěšení z jejich prosperity, jež zdaleka nepokládá za základní a obecně sdílené. Butlerovy spisy v osvícenství i po něm nicméně ovlivnily řadu myslitelů, a to zdaleka nejen z náboženských kruhů. A ačkoli jeho morální argumenty příležitostně využívají pasáže z Písma a z křesťanských podobenství, Butler jen velmi málo zmiňuje konkrétní křesťanské závazky.

⁷⁵ Butler, J., „Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel“, in: White, D. (ed.), *The Work of Bishop Butler*, New York, Boydell & Brewer 2006, s. 73.

⁷⁶ Tamtéž, s. 77, překl. aut.

zbavit pocitu hladu tím, že se budeme odvracet od jídla.⁷⁷ „Neboť existuje-li kromě sebelásky ještě nějaká touha či vnitřní princip, proč by nemohla existovat náklonnost k dobru našich bližních a potěšení z uspokojení této náklonnosti, a znepokojení z věcí, které jsou s ní v rozporu?“⁷⁸ ptá se Butler v Pátém kázání.

Soucit je Butlerovi nejdůležitější z vášní a má ústřední roli jak v lidském morálním jednání, tak v otázce soukromého štěstí a blaha. Butler vysvětluje soucit jako zvláštní cit (angl. *particular affection*)⁷⁹ spojený s naší potřebou podpory. Protože téměř každý člověk je schopen způsobit druhému bolest a újmu, a zdaleka ne každý může působit dobro, říká Butler v Šestém kázání, příroda ustavila speciální afekci, která brání (angl. *hinder*) zneužití této schopnosti, tedy zabraňuje působení škody druhému.⁸⁰ Soucit je tak v Butlerově myšlení chápán jako *přirozená zábrana* jednání, které by druhé osobě či osobám mohlo ublížit. Nejvyšší příčinou soucitu je předcházení bídě a její zmírnění, a to i za takových podmínek, kdy neočekáváme žádnou protislužbu za naši laskavost.⁸¹ Soucit je tedy, stejně jako v Shaftesburyho myšlení, nezaujatou a nesobeckou lidskou emocí, jež zabraňuje působení škody.

Takto je přirozený soucit zároveň v souladu s naším svědomím (angl. *conscience*), oním mravním smyslem, jemuž je naše morální chování podřízeno.⁸² Butler přebírá Shaftesburyho systém mravního smyslu i významnou roli soucitu, ne však jeho racionální dimenzi. Butlerovo chápání mravního smyslu nezahrnuje participaci reflexe, je spíše právě čímsi jako „svědomím“. Soucit samotný je pak pro Butlera emocionální afekcí, nikoliv „reflektovaným smyslem“ jako v případě Shaftesburyho. Některé interpretace⁸³ se na druhé straně nicméně domnívají, že ani Butler se zcela nevzdálil od určitého způsobu „racionalistických“ teorií mravního soudu, v souladu s nimiž je mravní soud formulován z pozice agenta mravního jednání. Ačkoliv oba, Shaftesbury i Butler, silně zdůrazňují nezainteresované motivy jednání (nezainteresované z egoistického hlediska), mravní soud připisují lidské bytosti jednající na základě reflexe motivů svého jednání. K teorii mravního soudu,

⁷⁷ Tamtéž, s. 75.

⁷⁸ Tamtéž, s. 72, překl. aut.

⁷⁹ Tamtéž, s. 72–73.

⁸⁰ Tamtéž, s. 80.

⁸¹ Tamtéž, s. 72–83.

⁸² Tamtéž, s. 55–64.

⁸³ Viz např. Pavlík, J., „Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti“, s. 406.

kteřá se od racionalistického pojetí zásadně liší tím, že vyvozuje mravní soud z pocitů *pozorovatelů*, a nikoliv *agentů* jednání, dospěli v tomto smyslu až myslitelé skotští: F. Hutcheson, A. Smith a svým způsobem, jak se pokusíme ukázat později, i D. Hume.

F. Hutcheson ve spisech *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) a následně *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions* (1728) přichází s prvním komplexnějším výkladem pojmu *moral sense*. Tento „mravní smysl“ Hutcheson užívá k označení vnímavosti morálně správného a špatného jednání a do určité míry jej připodobňuje vnějším smyslům. Hutcheson, podobně jako Shaftesbury, vychází z Lockova sensualistického pojetí primátu smyslů, nicméně tomuto mravnímu smyslu přikládá takovou filosofickou váhu, že jej k „vnějším“ Lockovým smyslům přidává v rámci další skupiny „vnitřních smyslů“ (angl. *internal sense*).⁸⁴ Mezi vnitřní smysly Hutcheson řadí například jakýsi smysl veřejný (angl. *publick sense*), díky němuž nám působí potěšení štěstí druhých a zármutek jejich bída; smysl pro čest (angl. *sense of honour*) jako to, díky čemuž jsme potěšeni uznáním a vděčností druhých za námi vykonané dobré činy; či konečně morální smysl (angl. *moral sense*), jímž vnímáme ctnost, či neřest v nás i v jiných, přičemž nám toto vnímání doprovodně činí radost, či odpor.⁸⁵

Za jeden z nejdůležitějších principů z této skupiny Hutcheson pokládá právě soucit (užívá většinou anglického pojmu *compassion*, ale též *sympathy* i *pity*), přirozenou schopnost cítit bolest druhých.⁸⁶ Soucitné jednání Hutcheson pojímá jako jedno z „určení mysli“ (angl. *determination of our mind*),⁸⁷ jako přirozenou lidskou inklinaci k odstranění utrpení druhých. Soucit, říká Hutcheson, je nezávislý na zvyku, vzdělání či jiných naukách a ukazuje, že člověk je od přírody dobrý.⁸⁸ Pohnutí k soucitu takto předchází jak reflexi, tak kalkulaci sebelásky, a má kořeny právě v onom mravním smyslu, který je starší než lidská vzdělanost.

⁸⁴ Hutcheson, F., *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Indianapolis, Liberty Fund 2004, s. 23 a n.

⁸⁵ Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations on the Moral Sense*, Indianapolis, Liberty Fund 2002, s. 17–18.

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ Hutcheson, F., *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, s. 159.

⁸⁸ Tamtéž, s. 161.

Vidíme, že pohnutí k soucitu může alespoň podle britských moralistů fungovat proto, že v lidské přirozenosti se nachází potřeba pomáhat druhým lidem a činit je šťastnými. Takto je soucit v Hutchesonově filosofii zároveň motivem lidské ctnosti: prostřednictvím soucitu jsme „okamžitě vzrušeni touhou po poskytnutí úlevy ubohým“,⁸⁹ a to „bez jakéhokoli pohledu na osobní prospěch,“⁹⁰ bez jakékoliv představy toho, že by tato úleva vedla k našemu soukromému dobru. Tento bezprostřední citový motiv laskavosti (angl. *benevolence*), jež u Hutchesona tvoří základ ctnosti, je ve shodě s ostatními britskými teoretiky mravního smyslu uchopen jako naprosto nezávislý na egoistických zájmech orientovaných na prospěch individua. Ona nezainteresovanost je v Hutchesonově myšlení vyjadřována prostřednictvím pozice „pozorovatele“ (angl. *observer, spectator*), jenž není ani subjektem, ani objektem pozorované situace, ale na danou situaci vždy citově (např. právě soucitem) reaguje. Morálně dobrý skutek je tedy motivován touhou po štěstí druhých a morální poznání získáváme právě prostřednictvím morálního smyslu: přestože, jak Hutcheson připouští, se pozorovatel v hodnocení situace může mýlit.⁹¹

A. Smith byl ve svém raném díle *Teorie mravních citů* (1759)⁹² výrazně ovlivněn Hutchesonovou koncepcí mravního smyslu; jeho pojetím soucitu konkrétně už méně. Smith vyzdvihuje význam soucitu (angl. *pity, compassion*) tak, jak byl pojímán Shaftesburym, Butlerem a Hutchesonem, tedy jako „emoce, kterou pociťujeme nad neštěstím druhých, když ho vidíme nebo když na něj musíme velice intenzivně myslet“;⁹³ toto je podle Smitha natolik samozřejmé, že to není třeba dále dokazovat.⁹⁴ Klíčovým pojmem je nicméně pro Smitha (podobně jako pro jeho předchůdce Huma)⁹⁵ pojem soucitu ve smyslu „sympatie“ (angl. *sympathy*), který je

⁸⁹ Tamtéž, s. 160, překl. aut.

⁹⁰ Tamtéž, překl. aut.

⁹¹ Chybování v hodnocení situace či v jejím přínosu se podle Hutchesona často děje na základě nesprávného užití rozumu. Hutcheson uznává, že mravní smysl nám nemůže poskytnout poznání důsledků jednání; má omezenější úkol, totiž informovat nás o vnímané blahovůli v činech nebo afekcích. Viz Carey, D., *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson. Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyonds*, New York, Cambridge University Press 2005, s. 151–189. Srov. též kapitola 2. 2. 3. této práce.

⁹² Smithova *Theory of Moral Sense* vychází až po Rousseauově klíčové *Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi*. Uvádíme ji tu nicméně jednak pro poskytnutí kontextu a návaznosti osvícenského chápání soucitu a sympatie, jednak proto, že (jak ukážeme v Exkurzu II této práce), Smith naopak velmi pravděpodobně čerpal z Rousseauova myšlení.

⁹³ Smith, A., *Teorie mravních citů*, s. 5.

⁹⁴ Tamtéž.

⁹⁵ Viz kapitola 1. 2. této práce.

v základu odlišný od pojetí ostatních zmiňovaných myslitelů, a stojí tak na pomezí obou námi definovaných emocionálních tradic soucitu.⁹⁶

Smithův pojem *sympatie* se totiž neomezuje pouze na soustrast, na soucítění s utrpením a bolestí druhého. Koncept *sympatie* je výrazně obecnější – *sympateticky* jsme s to sdílet jakýkoliv citový prožitek našich bližních: „Lítost (angl. *pity*) a soucit (angl. *compassion*) jsou slova, která vhodně vystihují naše soucítění se starostmi jiných. *Sympatie* (angl. *sympathy*), i když její význam byl původně nejspíš stejný, však může být nyní, aniž bychom příliš pochybili, využita k označení našeho soucítění s jakýmkoli pohnutím myslí.“⁹⁷ V *Teorii mravních citů* vystupuje *sympatie* jako empirický fenomén, který se realizuje jako jakési nahlédnutí podstaty našich niterných emocionálních prožitků. V tomto nahlédnutí je *sympatie* chápána jako spontánní („automatická“) schopnost každého individua produkovat v sobě nápodobu citů prožívaných jinými individui.⁹⁸

Smith následně na takové *sympatii* explicitně zakládá povahu *mravních soudů*. Až na výjimky tedy *sympatie* ve Smithově myšlení nehraje roli pohnutky pro mravní čin; vysvětluje zde spíše původ a povahu mravního soudu, souhlasu a nesouhlasu. „Když jsou původní city přímo dotčené osoby v naprosté shodě se *sympatetickými* emocemi (angl. *sympatetic emotions*) pozorovatele,“ říká Smith, „nutně tomuto

⁹⁶ Tedy soucitu jako „reprezentace“ a soucitu jako „nákazy“.

⁹⁷ Smith, A., *Teorie mravních citů*, s. 6. Pojmu *sympathy* u Smitha by v přesném terminologickém vymezení spíše odpovídalo to, čemu dnes říkáme „*empathie*“. V tomto místě nalézáme zároveň možnou odpověď na námitky týkající se nekonzistence díla A. Smitha („Adam Smith Problem“). Viz Raphael, D., *Adam Smith*, přel. S. Raková, Praha, Argo 1995, s. 33–35, 83–96; Pavlík, J., „Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti“, s. 390–396, 426. K „Adam Smith Problem“ viz např. Himmelfarb, G., *The Roads To Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York, Vintage 2005, s. 55–69; Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“, s. 52–53; Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 256–263; Oncken, A., „The Consistency of Adam Smith,“ *Economic Journal*, 7, 27, 1897, s. 443–450.

⁹⁸ Proto, jak říká Smith, „i když je rozum nepochybně zdrojem obecných mravních pravidel a všech mravních soudů, které s jejich pomocí děláme, je naprosto nesmyslné a nepochopitelné předpokládat, že by prvotní představy o tom, co je správné a špatné, mohly být odvozeny z rozumu dokonce i v těch konkrétních příkladech, které přinesly tu zkušenost, na jejímž základě jsou vytvořena obecná pravidla. Tyto prvotní představy, stejně jako všechny ostatní pokusy, z nichž vycházejí nějaká obecná pravidla, nemohou být předmětem rozumu, ale bezprostředních citů a pocitů. Obecná mravní pravidla vytváříme tak, že v nesmírné pestrosti příkladů zjišťujeme, že jeden ráz chování určitým způsobem trvale uspokojuje mysl a že jiný se myslí stejně trvale nelíbí. Ale rozum nemůže učinit žádný konkrétní předmět *sympatickým* nebo *nesympatickým* pro mysl jenom kvůli němu samotnému. Rozum může ukázat, že tento předmět slouží k získání jiného předmětu, který je přirozeně buďto příjemný, nebo nepříjemný, a takto ho může učinit *sympatickým* či *nesympatickým* kvůli něčemu jinému. Ale nic nemůže být *sympatické* nebo *nesympatické* kvůli sobě samému, pokud to není takovým učiněno bezprostředními city a pocity.“ Smith, A., *Teorie mravních citů*, s. 339. Viz též Pavlík, J., „Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti“, s. 425–426.

pozorovateli připadají spravedlivé a patřičné a přiměřené svému předmětu. A naopak, když si promítne sebe sama v dané situaci a zjistí, že city dotčené osoby neodpovídají tomu, co cítí on, nutně mu připadají nespravedlivé, nepatřičné a nevhodné vzhledem k tomu, co je vyvolalo. Proto schválit city jiného jako přiměřené k jejich předmětům je totéž jako uvědomit si, že s nimi naprosto soucítíme (angl. *sympatize*); a neschválit je jako takové je totéž jako uvědomit si, že s nimi plně nesoucítíme.“⁹⁹ Sympatie je tak základem nikoliv pro motivaci našich činů, nýbrž, podobně jako v Butlerově myšlení, pro mantinely či zábrany, které naopak některé druhy jednání vylučují nebo alespoň potlačují. Proto, říká na jiném místě Smith, „(z)dá se, že nám příroda dala nevoli pro obranu, a to pouze pro obranu. Je to ochrana spravedlnosti a zabezpečení nevinosti. Nutí nás zahnat zlo, které se nám někdo pokouší udělat, a oplatit to, které již bylo dokonáno.“¹⁰⁰ Na stejné základní emoci sympatie a z ní vycházející „patřičnosti“ (angl. *propriety*) citů tak Smith zakládá i ctnost spravedlnosti, kterou ve své nejzákladnější podobě chápe jako zápornou, negativní ctnost, jež nám zabraňuje v ubližování svým bližním.¹⁰¹

Celý spis *Teorie mravních citů* začíná tvrzením, že v přirozenosti člověka „evidentně existují určité principy, které způsobují, že je zainteresován na osudu jiných lidí a že jejich štěstí je pro něj nezbytné, i když z něj nemá nic jiného kromě radosti, že je jeho svědkem.“¹⁰² Smithova etika je v oblasti soudů založena na figuře takového svědectví, na postavě „nestranného pozorovatele“ (angl. *impartial spectator*), jenž ukazuje na inspiraci pojetím svědomí u J. Butlera na jedné straně a podobné figury pozorovatele Hutchesona na straně druhé. Protože mravní souhlas či nesouhlas je výsledkem nesouhlasu pozorovatelů, chceme-li soudit sami sebe, představíme si v roli takového pozorovatele sebe samého. Abychom získali souhlas ostatních, „abychom dosáhli tohoto uspokojení, musíme se stát nestranným pozorovatelem své vlastní povahy a jednání. Musíme se je pokusit vidět očima druhých lidí nebo tak, jak je druzí lidé asi vidí.“¹⁰³

⁹⁹ Smith, A., *Teorie mravních citů*, s. 13. V české verzi v překladu Rogalewiczových jsou na některých místech pojmy „soucit“, „soucítit“ a „sympatie“, „sympatizovat“ zaměňovány.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 87–88.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 90.

¹⁰² Tamtéž, s. 5.

¹⁰³ Tamtéž, s. 124. Viz též Raphael, D., *Adam Smith*, s. 37–40.

Cit sympatie je tak *reflexivním obrazem* nikoliv původního citu, ale spíše situace, v níž se trpící nachází. Naše sympatie je zprostředkována určitým druhem reflexe, která zeslabuje účinek původního citu: citu, jež buď prožívá druhá osoba, nebo jež jsme sami zažili či mohli zažít. „Protože reflexe citu (angl. *reflected passions*), kterou tak cítí, je mnohem slabší než původní cit, nutně snižuje prudkost, se kterou to cítil předtím, než se s nimi setkal, než si začal vybavovat v paměti, jak by tím byli zasaženi, a než spatřil svou situaci v tomto nezaujatém a nestranném světle,“¹⁰⁴ ukazuje Smith. Vidíme, že fenomén sympatie tak nespočívá v přenosu pocitů jako takových; to, co cítíme, je podle Smitha spíše mentální reprezentací toho, co cítí ostatní. Zvnitřnění vztahu společnosti k individuu do podoby vztahu individua k sobě samému je možné jen na základě „přemostění“ mezi jinak oddělenými vnitřními sférami individuí, které je umožněno sympatií, a také na základě naší touhy, aby naše chování bylo patřičným objektem posuzování ze strany našich bližních.¹⁰⁵ To, co cítí pozorovatel, bude nicméně vždy z určitého pohledu jiné než to, co cítí trpící, a soucítění se nikdy nemůže shodovat s původním trápením. Protože nemáme přístup k pocitům druhých, může být tato mentální reprezentace založena pouze na našich vlastních pocitech. Reflexe situace druhého na základě sympatie tak není rozumová či racionální, ale spíše imaginativní. A přestože nám naše obrazotvornost a schopnost identifikace s druhým do jisté míry dovoluje ztotožnit se s jinou bytostí, toto představování není totožné s reálným, skutečným prožitkem a takto vyvolaná představa není rovna původnímu pocitu.¹⁰⁶ Zde se ve Smithově myšlení nejvýrazněji vyjevuje diference v mezi pojetím soucitu jakožto emocionální reprezentace na straně jedné, což jej řadí do naší první skupiny, jíž je věnována tato podkapitola, a jako fyziologické „emocionální nákazy“ na straně druhé, kterou se budeme zabývat dále.

¹⁰⁴ Smith, A., *Teorie mravních citů*, s. 19.

¹⁰⁵ Pavlík, J., „Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti“, s. 431.

¹⁰⁶ Raphael, D., *Adam Smith*, s. 36; viz též Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 31.

1. 2. Soucit jako „emocionální nákaza“

Dostáváme se nyní k druhé linii v rámci první skupiny principů, tedy k linii vnímání sympatie jakožto konceptu sensualisticko-fyziologického. Vedle teorií, které chápaly fenomén soucitu v takové či onaké závislosti na přirozeném mravním smyslu jakožto „emocionální reprezentaci“ situace druhé osoby, můžeme při tematizování soucitu v osvícenské filosofii (a často i u stejných myslitelů) objevit ještě druhý proud výkladu založený na smyslech a afektivitě. Podle tradičního, takřkajíc *fyziologického* pojetí soucit funguje jako jakási „emocionální nákaza“: pocity jedné osoby přímo ovlivňují osobu či osoby další. Soucit je takto chápán spíš jako fyziologický jev než jako emocionální projev.

Linii fyziologického přenosu „příznaků“ a pocitů můžeme sledovat zpět až ke starořecké medicíně. V 17. století se pak pojem soucitu či sympatie (zde v angličtině i francouzštině *sympathy, sympathie*)¹⁰⁷ užívá též v medicínském slova smyslu, a to ve dvou verzích: jednak jako označení způsobu, jakým se „nemoc“ (ať už jakéhokoliv druhu) přenáší z jedné osoby na druhou, za druhé pro označení vztahu mezi patologií a lékem, který tuto patologii umožňuje uzdravit.¹⁰⁸ Podobně pak myslitelé zacházeli s pojmem *sympathy* i ve filosofii. Soucítění či sympatizování s druhým, domnívali se, je zapříčiněno „přenosem“, „nákazou“ pocitovaných emocí z jedné osoby na osobu druhou.

Moderní podobu tradičního pojetí lze nalézt u N. Malebranche, jenž vychází z karteziánské tradice k vysvětlení toho, jak pocity jedné osoby mohou fyziologicky ovlivnit pocity jiné osoby. V *Hledání pravdy* (1674–75) Malebranche jev soucitu, ač chápáný jako instinktivní sympatie k druhým, definuje jako výsledek komunikace mezi mozkem a částmi těla. V Malebranchově stále ještě descartovské teorii mozek komunikuje s tělem pomocí životních duchů (fr. *esprits animaux*). Při takové komunikaci s tělem ve vztahu k druhým bytostem má mozek dva sklony: imitaci (fr.

¹⁰⁷ Taktéž v terminologii se tak dá vysledovat podstatný rozdíl mezi „emocionální reprezentací“ (povětšinou *pity / pitié, compassion*) a „emocionální nákazou“ (*sympathy / sympathie*).

¹⁰⁸ Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 29; Pinotti, A., *L'empathie. Histoire d'une idée de Platon au posthumain*, přel. S. Burdet, Paris, Vrin 2016, s. 56.

imitation) a soucit (fr. *compassion*).¹⁰⁹ Při pohledu na lidské bytosti je podle Malebranche naší přirozenou tendencí tyto bytosti buď napodobovat, nebo s nimi soucítit. Tak „životní duchové přirozeně proudí do jednotlivých částí nejen proto, aby prováděli tytéž činnosti a pohyby, jaké vidíme u druhých, ale i proto, aby v jistém smyslu přijímali jejich bolesti a podíleli se na jejich strastech. Zkušenost nás totiž učí, že díváme-li se velmi pozorně na někoho, kdo je surově bit nebo má nějaké velké zranění, přemísťují se duchové usilovně do těch částí našeho těla, jež odpovídají místům, které vidíme zraněná u druhého člověka.“¹¹⁰ Podle Malebranchovy teorie takto „cítíme“ bolest trpící osoby téměř doslova. Slzy druhých v nás vzbuzují soucit, i když jde o neznámou osobu, ne protože jeho ztrátou také něco ztrácíme, ani z důvodu nějakého zvyku daného nám konvencemi a výchovou, ale protože fyzická manifestace zármutku je druhem primitivního jazyka, na který instinktivně odpovídáme.¹¹¹ Fyzické bolesti osoby, na kterou se díváme, odpovídá stejnému pocitu v našem vlastním těle. Pro Malebranche je lidský sklon sympatizovat s bolestí někoho jiného prostou funkcí plasticity vláken našeho mozku. Domníváme se proto, že jeho pojetí soucitu je tak spíše medicínské a fyziologické,¹¹² přestože má sociální důsledky (Malebranche například zdůrazňuje, že soucit se spolupodílí na slučování lidských skupin).¹¹³

S odlišnou, však přesto částečně „tradiční“ analýzou soucitu přichází právě i raní britští teoretici mravního smyslu. Viděli jsme, že britští moralisté počínajíc Shaftesburym vnímají onen *moral sense* jako vrozený smysl pro rozlišení mezi správným a špatným, jako „smysl pro správné, či špatné, tedy úsudek o tom, co se děje, prostřednictvím spravedlivé, vyrovnané a spolehlivé afekce, anebo jejího opaku“¹¹⁴. Na tomto místě je třeba ještě jednou zdůraznit, že pojmu *moral sense* je zde často užíváno téměř v pravém významu slova „smysl“: vzpomeňme, že Shaftesbury a především Hutcheson popisují takový morální smysl jako cosi

¹⁰⁹ Malebranche, N., *Hledání pravdy, 1. díl*, přel. M. Vrabec, Praha, Togga 2018, s. 194–197.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 194–195.

¹¹¹ McCracken, Ch. J., *Malebranche and British Philosophy*, Oxford University Press, New York 1983, s. 45.

¹¹² Srov. Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 29–30.

¹¹³ Malebranche, N., *Hledání pravdy, 2. díl*, přel. V. Zajíc, Praha, Togga 2018, s. 111.

¹¹⁴ Shaftesbury, A. A. Cooper, „An Inquiry Concerning Virtue or Merit“, s. 173, překl. aut. Viz též kapitola 1. 1. této práce.

analogického tělesným smyslům, zraku či sluchu.¹¹⁵ Soucit, jenž z morálního smyslu vychází či tvoří jeho součást, je tak přímou, bezprostřední, až téměř tělesnou reakcí na utrpení druhého. Shaftesbury ve zmiňovaném spise *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* říká: „U tvora schopného vytvářet si obecné představy o věcech tvoří předmět afekce nejen vnější jsoucna, jež jsou předkládána smyslům, ale též samotné činy, a předmětem afekce se tak stávají *city*, jako je soucit, laskavost a vděčnost (či jejich protiklady), jež se do mysli dostávají prostřednictvím reflexe. (...) Dochází k tomu stejně u duševních či morálních předmětů jako u běžných těles či obvyklých předmětů smyslového vnímání.“¹¹⁶ Tento výklad je ještě zřetelnější v Shaftesburyho dopise nazvaném *A Letter Concerning Enthusiasm*, jenž je zařazen jako první v souboru textů *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*: prostřednictvím sympatie dochází k přenosu a sdílení pocitů (zuřivost, hněv, ale i společenskost), které Shaftesbury označuje za „infekční“ (angl. *infectuous*) stavy, jež doslova „chytíme“ jako chorobu.¹¹⁷

F. Hutcheson v textech *Inaugural Lecture „On the Social Nature of Man“* (1730) či *A Short Introduction to Moral Philosophy* (1747) přichází s další modifikací teorie soucitu jako morálního citu. Odkazuje se přímo na Shaftesburyho, když uvádí, že „existuje jen málo potěšení nebo vůbec žádné, dokonce ani to fyzické, díky kterému by se společnost druhých z velké části výrazně nerozrůstala díky jakési úžasné přirozené nakažlivosti (angl. *contagiousness*).“¹¹⁸ K naší otázce poté dodává, že „díky tomuto soucitu (angl. *sympathy*) a některým nezištným afektům se stává, že všechna naše potěšení, dokonce i toho nejnižšího druhu, se podivně zvětšují tím, že je sdílíme s ostatními, jako by šlo o nějakou nákazu nebo infekci (angl. *contagion or infection*). (...) Na druhou stranu není nic, co by člověka více znepokojovalo nebo trápilo, než pohled na strastiplné námahy, bolesti, zármutek nebo bídu druhých, zejména těch, kteří si zasloužili lepší osud.“¹¹⁹ Vidíme, že Hutcheson se určitým způsobem též drží tradičního, medicínského přístupu k soucitu, v němž je soucit

¹¹⁵ Force P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 28–34.

¹¹⁶ Shaftesbury, A. A. Cooper, „An Inquiry Concerning Virtue or Merit“, s. 172, překl. aut.

¹¹⁷ Shaftesbury, A. A. Cooper, „A Letter Concerning Enthusiasm“, in: týž, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, New York, Cambridge University Press 1999, s. 10.

¹¹⁸ Hutcheson, F., „Inaugural Lecture ‚On the Social Nature of Man‘“, in: týž, *On Human Nature*, New York, Cambridge University Press 1993, s. 136, překl. aut.

¹¹⁹ Hutcheson, F., „A Short Introduction to Moral Philosophy“, in: týž, *Three Books, Containing the Elements of Ethicks and the Law of Nature, Vol I*, Glasgow, R. Foulis 1762, s. 15–16, překl. aut.

jakousi „emocionální nákazou“. Díky ní se pocity, smutek a bolest jedné osoby přenáší na osoby druhé, podobně jako v případě jiných „nakažlivých“ onemocnění.

Ve stejném duchu zakládá pojem soucitu (angl. *sympathy*)¹²⁰ též D. Hume, když hovoří o jakémsi druhu „nákazy“ (angl. *contagion*), která způsobuje, že vášně se velmi snadno přenáší z osoby na osobu a vyvolávají v lidských srdcích odpovídající pohnutí.¹²¹ Podívejme se na tomto místě konečně na Humovu teorii soucítění podrobněji. Hume v *Pojednání o lidské přirozenosti* (1739–1740), v závěru *Zkoumání lidského rozumu* (1748) a ještě důrazněji ve *Zkoumání o zásadách mravnosti* (1751) tvrdí, že rozum není schopný založit morálku: morálka tedy není rozumem ani produkována, ani vnímána. Takovým tvrzením jako by souhlasil s morálními sensualisty z předchozí podkapitoly.¹²² Pokusíme se však ukázat, proč je dle pro potřeby naší práce Humovo zařazení mezi tradiční teoretiky mravního smyslu problematické, a to i v otázce soucitu.

Hume se podobně jako ostatní britští moralisté pokouší vysvětlit, jak může jedinec, jehož zkušenost je absolutně omezena na jeho vlastní pocity, přesto získat takový zájem o pocity jiných jedinců, že společně vytvoří societu, v níž jsou jeho vlastní pocity podřízeny pocitům ostatních. Ztotožňuje se sice s Hutchesonovým

¹²⁰ Hume ve druhé knize spisu *Pojednání o lidské přirozenosti* kromě pojmu „sympatie“ (angl. *sympathy*) věnuje též krátkou kapitolku výkladu pojmu „soucit“ (angl. *pity*). Soucit zde Hume chápe jako vycházející z obecného principu *sympathy*, s tím rozdílem, že v případě *pity* se jedná pouze o případ smutku a trápení, protože „mají vždy silnější a trvalejší vliv než jakékoli potěšení nebo radost“. Obecně však Hume, podobně jako Smith, ve svých textech užívá pojmu *sympathy*, jež se neomezuje pouze na soucítění s utrpením a bolestí druhého, ale též na sdílení jeho radosti a potěšení. Do češtiny je ve *Zkoumání o zásadách mravnosti* pojem *sympathy* porůznu překládán buď jako „soucit“, nebo jako „sympatie“, „zaujetí“ pro jiného, „potěšení“ či dokonce „obdiv“. Tato sympatie se nicméně stále redukuje na sdílení prožitků štěstí či strasti vyvolaných v nitru pozorovaných osob činnostmi třetích osob. U Smitha je chápání sympatie ještě podstatně obecnější: sympateticky můžeme sdílet jakýkoliv citový prožitek našich bližních. Způsob vyjevení takto sdílených vášní (prostřednictvím ideje či imprese) však stále považuje za shodný s vášní originálně pociťovanou. Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 2. Vášně*, přel. H. Janoušek, Praha, Togga 2019, s. 164–167.

¹²¹ Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 3. Morálka*, přel. H. Janoušek, Praha, Togga 2022, s. 216.

¹²² Domníváme se v této práci, že Humova filosofie nespadá do klasických britských teorií *moral sense*, tím méně však do racionální osvícenské větve („Člověk je rozumová bytost, a jako taková přijímá přiměřenou potravu a výživu od vědy; meze lidského rozumu jsou však tak úzké, že tu nelze doufat v jiné než jen malé uspokojení jak co do rozsahu, tak co do jistoty výtobytků.“ či „ani náš rozum bez pomoci zkušenosti nemůže vyvodit žádný závěr ohledně skutečné existence a faktických okolností. (...) příčiny a účinky nelze odhalit rozumem, nýbrž zkušeností.“ Hume, D., *Zkoumání lidského rozumu*, přel. J. Mural, Praha, Svoboda 1996, s. 27, 51. „(...) kloním se k náhledu, že (...) rozum i cit spolupůsobí ve všech skoro mravních rozhodnutích a závěrech.“ Hume, D., „Zkoumání o zásadách mravnosti“, in: týž, *Zkoumání*, přel. J. Škola, Praha, Jan Laichter 1899, s. 5.). Přesto má svým promýšlením soucitu Hume v naší práci své nezpochybnitelné místo, jež se pokoušíme ukázat právě v návaznosti na zmíněnou „sympatetickou“ linii chápání soucitu.

tvrzením, že laskavost či blahovůle je přirozeným motivem lidského jednání a že rovněž přirozeně vzbuzuje uznání; nepokládá však ani laskavost, ani jiný mravní smysl za vrozený, elementární cit tak, jako to činili britští morální sensualisté. Mravnost je v Humově podání založena empirickou nutností, a altruistické jednání má vyšší preference než jiné právě proto, že nám činí potěšení a schvalujeme jej všeobecně jakožto pozitivní. Takové morální schválení je tudíž empiricky založeno v pocitech a afektech. Humova etika je více než u kohokoliv jiného z tradice teoretiků mravního smyslu začleněna do oblasti psychologie, právě díky důrazu na její empirický charakter.¹²³ Není postavena na existenci v zásadě neanalyzovatelného, vrozeného mravního smyslu,¹²⁴ ale spíše na založení morálního hodnocení prostřednictvím fungování psychologických mechanismů jakožto motivů ctnostného jednání.

Jedním z nejpodstatnějších motivů morálně správného jednání je pro Huma lidská schopnost nechat se ovlivnit radostí či bolestí druhého, tedy soucítění s trpícími a snaha o zmírnění jejich utrpení. Soucit (angl. *sympathy*) je tak zdrojem mravního jednání, ale též mravních soudů: odmítáme zlovolnost či lhostejnost, která vede k ubližování ostatním, v souvislosti s bolestí, kterou sympateticky cítíme v případě bolesti druhého.¹²⁵

Soucít tak, podobně jako A. Smith, Hume pojímá jako schopnost *sdílet emoce druhých*, jako duševní jev, jímž prožívám to, co cítí ostatní. Soucit je tedy opět chápán ve smyslu sympatetickém: vcit'ování do afektů druhých lidí působí komunikativní zprostředkování afektů. Prostřednictvím takto pojatého soucitu se prožitek druhého „přenes“ (angl. *transfer*) do našeho vnímání. Takto „druzí

¹²³ Krámský, D., „Konceptualizace morálního smyslu a neurovědní výzkum“, in: Ptáček, R., Bartůněk, P. (eds.), *Etické problémy medicíny na prahu 21. století*, Praha, Grada Publishing 2014, s. 417.

¹²⁴ Hume sice na některých místech pojem *moral sense* či *sense of moral* zmiňuje, zároveň však dodává, že tento termín neužívá v klasickém smyslu tak, jako Hutcheson a další teoretici: tedy ani jako jeden z reálných smyslů lidské bytosti, ani jako metaforickou-hypotetickou konstrukci základů našich morálních soudů. Viz Slote, M., *Moral Sentimentalism*, s. 29–31; Slote, M., „Moral sentimentalism and moral psychology“, in: Copp, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press 2006, s. 222–223.

¹²⁵ Toto sympatetické zprostředkování by mělo dle Huma vysvětlit, proč si jako hodnotné a ctnostné považujeme kvality, které jsou orientovány na blaho a užitek druhých lidí a celku společnosti. Hume se tak v rámci svého empiristického pojetí snaží dospět k morálnímu hledisku objektivity pomocí teorie sympatie. Nicméně i sympateticky zprostředkovaný mravní smysl se nakonec stále jeví jako empirický afekt, jenž se opírá o subjektivní motivace libostí a nelibostí. Anzenbacher, A., *Úvod do etiky*, přel. K. Šprunt, Praha, Zvon 1994, s. 25–27, 62. Srov. též kapitola 2. a zejména 2. 2. 3. této práce.

přicházejí do téhož rozmaru a přejímají cit ten jakousi nákazou (angl. *contagion*) neboli přirozeným spolucítěním (angl. *natural sympathy*).¹²⁶ Tento pocit je silný, protože „hrubost a drsnost těchto pohnutí vyrušují nás a mrzí nás, i trpíme nákazou (angl. *contagion*) a spolucítěním (angl. *sympathy*), a nedovedeme zůstat netečnými diváky.“¹²⁷

Hume využívá též role informovaného „soudného diváka“ (angl. *judicious spectator*)¹²⁸ a v pojetí soucitu klade, podobně jako jeho přítel A. Smith, silný důraz na roli imaginace. V argumentaci „nakažení soucitem“ takto pokračuje ještě dále. Představujeme-li si (či přímo vidíme) projev emocí druhých, dostáváme prostřednictvím afekce nejprve určitou živou impresi, poté, prostřednictvím paměti či imaginace, ideu; ta v naší mysli může dojít až takového stupně síly a živosti, že vyvolá *stejně* emoce jako jakákoliv původní vášně. Stane se tedy samotnou vášní pociťovanou onou druhou osobou. Hume dokonce upozorňuje, že ona sdílená vášně soucitu někdy získává sílu ze slabosti svého originálu, a dokonce vzniká přechodem od citů, které v podstatě neexistují.¹²⁹ Tak se zdá, jako by podle Huma v tomto průchodu emocí ani nedocházelo k degradaci, ke ztrátě či změně původní emoce: za určitých okolností můžeme cítit přesně to, co cítí druhý. V takto pojatém soucitu jako by naše vlastní hledisko vůbec či téměř nepřicházelo do hry. Jedná se o jakési absolutně identifikované vcit'ování do afektů druhých lidí, které působí komunikativní zprostředkování afektů.

Hume není ve shodě s ostatními teoretiky *moral sense* ani v otázce mravního smyslu samého, ani v pojetí soucitu. Oba koncepty se snaží založit empiricky a psychologicky spíše než metaforicky, hypoteticky či „přirozeně“. Přestože roli soucitu přikládá důležitou roli, když ve *Zkoumání o zásadách mravnosti* říká, že „není vlastností s větším nárokem na přízeň a pochvalu lidí nad dobročinnost a lidskost, přátelství a vděčnost, přirozenou přichylnost a mysl pro všeobecné dobro zaujatou, zkrátka nad to, co pochází z něžného soucitu (angl. *sympathy*) s jinými a ze šlechetné péče o rod a pokolení naše“,¹³⁰ soucit všeobecně nechápe jakožto *emoci*.

¹²⁶ Hume, D., „Zkoumání o zásadách mravnosti“, s. 87.

¹²⁷ Tamtéž, s. 94–95.

¹²⁸ Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 3. Morálka*, s. 192 a j.

¹²⁹ Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 2. Vášně*, s. 114, 164–167.

¹³⁰ Hume, D., „Zkoumání o zásadách mravnosti“, s. 10.

Neukotvuje jej ve stejném smyslu, v jakém o něm uvažovali zmínění zástupci britské osvícenské tradice. V tomto ohledu by Hume stále mohl být ve shodě s myšlením A. Smitha; rozdíl nicméně spatřujeme právě v činnosti, ve způsobu *působení* takového soucitu. Na jedné straně soucit působí ve smyslu přenosu reálných pocitů z trpící osoby na osobu soucítící v jejich (téměř) plné síle (Malebranche, Hume), na straně druhé je soucítění spíše zobrazením pocitů trpící osoby prostřednictvím jakési emocionální reprezentace v mysli druhého (Smith). Smith trvá na názoru, že sdílet pocity druhých není možné. Oproti Humovi se Smith domnívá, že je to právě úhel pohledu druhého, který vstupuje do hry. Soucit Smith pokládá za podmínku „analogického“ porozumění druhému: pokud si představíme vášeň, kterou by jedinec *pro něco* či *kvůli něčemu* cítil, bude stačit, aby o tomto *něčem* přemýšlel jiný člověk, a je v něm vyprovokována „analogická emoce“. Jedná se o jakýsi citový proces podobnosti, která je společná pozorujícímu a pozorovanému. Přejímám ze své pozice stav druhého, a podle sebe na něj odpovídám. Na rozdíl od Huma je tak ve Smithově myšlení základem mravního soudu nikoliv sympatetické prožití citu, který vzniká u nějaké osoby v důsledku jednání nějaké jiné osoby, nýbrž sympatetické *spoluprožití* motivu jednající osoby.¹³¹ Dochází tak k imaginární výměně míst, k tomu, že „si s trpítelem ve fantazii zaměníme místo (angl. *changing places in fancy*)“,“¹³² ke spontánnímu „přemístění“ či „přemostění“.¹³³

Naopak pojetí soucitu jako takové „emocionální nákazy“ tak, jak jej chápal Hume či v širším smyslu Malebranche, by ve svém důsledku vykazovalo stejnou zkušenost obou zúčastněných. V extrémní podobě by docházelo až ke ztrátě difference mezi jednou a druhou osobou a *z pohledu emoce* by původní pozorující a pozorovatel nebyli rozlišitelní.¹³⁴ Nadto reflexí ze zkušenosti víme, že prožitek soucitu jedné osoby není a nemůže být stejný jako u osoby druhé. Soucit by tak ve skutečnosti nemohl znamenat pocit stejné emoce jako u druhé bytosti, ale spíše

¹³¹ „I když je náš bratr natahován na skřípec,“ říká Smith, „dokud jsme my sami v pohodě, nebudou nás naše smysly nikdy informovat o tom, čím trpí. Nikdy nás nepřenesou za rámec naší vlastní osoby a ani to nemohou udělat, a obraz o tom, co bratr cítí, si můžeme utvořit jen díky své představivosti. (...) Lidé, i když jsou od přírody soucíní, nikdy nepochopí, co postihlo někoho jiného, tu sílu vášně, která přirozeně zachvátí člověka, který byl zasažen v první řadě.“ Smith, A., *Teorie mravních citů*, s. 5, 19. Viz též Pavlík, J., „Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti“, s. 428.

¹³² Smith, A., *Teorie mravních citů*, s. 5; viz též Pinotti, A., *L'empathie. Histoire d'une idée de Platon au posthumain*, s. 56–57.

¹³³ Pavlík, J., „Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti“, s. 428.

¹³⁴ Srov. Pinotti, A., *L'empathie. Histoire d'une idée de Platon au posthumain*, s. 56–57.

prožitek emoce v reakci na jeho neštěstí. Proto se většina současných interpretů domnívá, že soucit je spíše formou citu *ke* druhému člověku než *s ním*.¹³⁵

Nechceme zde podržovat tak radikální pohled na soucítění, už vzhledem k tomu, že se nezdá, že by takovou silnou podobu identifikace tvrdili výše zmínění filosofové. Taková radikalizace nám nicméně pomáhá odkrýt pohled na onen zásadní rozdíl mezi pojetím soucitu jakožto *emocionální nákazy* na straně jedné a *emocionální reprezentace* na straně druhé.

Oba zmíněné proudy nicméně tvoří pouze dva potenciální póly sensualistického, emocionálního pojetí soucitu v osvícenské filosofii. Soucítění je v tomto smyslu v anglo-skotském myšlení 18. století poněkud naivně pojímáno jako jev samozřejmý, bezprostřední a přirozený. Vzpomeňme, že například A. Smith označuje tento prvotní princip za empirickou ilustraci, nikoliv jako důkaz, protože *první princip* nemůže být dokázán – pokud by byl dokázán, nebyl by prvním principem.¹³⁶ Ve své základní podobě takto pojatý soucit nespočívá ve výchově, kultuře či zdokonalování člověka, je *přirozenou* vlastností či schopností, kterou disponuje každá lidská bytost. Předchází reflexi a rozumové úvahy, a k jeho fungování není rozumu zapotřebí. Jsme-li svědky utrpení druhé bytosti, je soucit spouštěn jakoby „automaticky“, „bez přemýšlení“, bez zábran. Tyto aspekty v britské osvícenské morální filosofii se nám jeví jako neoddiskutovatelný inspirační zdroj prvního pojetí soucitu v Rousseauově myšlení.

¹³⁵ Batson, D., „These Things Called Empathy“, in: Decety, J., Ickes, W. (eds.), *Social Neuroscience. The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge, MIT Press 2009, s. 3–15; viz též Ouellette-Dubé, M., „Compassion (A)“. Jak jsme zmiňovali v Úvodu této práce, v současném filosofickém diskurzu se k označení sdílení perspektivy druhé osoby (a tudíž nikoliv vlastního náhledu na jeho utrpení) užívá spíše termínu „sympatie“ či „empatie“.

¹³⁶ Smith, A., *Teorie mravních citů*; Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 15.

1. 3. Rousseauův soucit jako přirozená emoce

Rousseau je ve svém raném období, především v *Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi* (dále jen „druhá Rozprava“), a dále mezi většinou klasických a starších interpretací, obráncem teorie soucitu vznikajícího z citů nezávisle na rozumu. Na jedné straně Rousseauovu filosofii obecně můžeme číst jako sentimentalistickou, zakládající se bezprostředně a důrazně na emocích a citu. Takový výklad Rousseauových textů z počátku 20. století najdeme u P. M. Massona¹³⁷, P. Lasserra¹³⁸ či M. Brunschvicga¹³⁹. Tyto výklady sice většinou nestaví Rousseaua do striktní opozice vůči rozumu, nicméně na roli rozumu, rozumových schopností a racionality nekladou příliš velkou váhu, ve výkladu je opomíjejí úplně anebo je staví do negativního světla. Domnívají se, že základ Rousseauovy filosofie stojí v kontrastu s rozumovou vůlí a zdůrazňují naopak Rousseauovu apologii sentimentu a vášni.¹⁴⁰ V těchto interpretacích Rousseau i přes pár racionalistických formulací stále zůstává sentimentalistou, v jehož díle se rozum objevuje pouze epizodicky.

Nechceme se zde obecně příliš pouštět do polemiky mezi sentimentalistickým a racionalistickým laděním Rousseauovy filosofie, vděčným badatelským tématem, jež již vydalo na spousty obsáhlých knih (z nichž v této práci zmiňujeme pouze některé). Rozhodně je však třeba v Rousseauově myšlení zdůraznit významnou a nezpochybnitelnou roli citu a přirozených emocí, na jejichž základech je celý Rousseauův filosofický systém postaven a bez nichž jeho texty vůbec nelze číst.

¹³⁷ Masson, P., *La Religion de J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette et cie 1916.

¹³⁸ Lasserre, P., *Romantisme français, essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle, Tome I*, Paris, Garnier frères 1920.

¹³⁹ Brunschvicg, L., *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France 1952 (kniha poprvé vychází roku 1927).

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 299–311.

1. 3. 1. Rousseauův souCIT

„Citlivost (fr. *sensibilité*) je principem všeho jednání. Bytost, jakkoliv živá, která by nic necítila, by nejednala: neboť kde by pro ni byl motiv k jednání?“¹⁴¹ říká Rousseau v autoapologetickém spise *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues* (dále jen „*Dialogues*“), vydaném posmrtně roku 1777.

Pojem citlivosti a sentimentalismu je v Rousseauově filosofii složitý a komplexní a ovlivňuje v podstatě celou jeho teorii duše i člověka. Podobně jako další koncepty napříč rousseauovským korpusem, ani pojetí citlivosti a důrazu na přirozené, prereflexivní emoce často nevyznívá plně konzistentně a uceleně. Přesto se v této podkapitole pokusíme o jeho uchopení, abychom pochopili důležitost role citlivosti (fr. *sensibilité*) v působnosti lidského soucitu.

Stěžejním dílem pro první pojetí soucitu v této podkapitole bude Rousseauova *Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi* (1755), dvoudílný spis o původu a vývoji lidské bytosti od stavu přirozeného až ke stavu společenskému. Fenomén soucítění s druhými zde Rousseau hned v začátku první části druhé *Rozpravy* uvádí následovně: „Když uvažuji o první a nejprostší činnosti lidské duše, myslím, že tu pozoruji dvě zásady, starší než rozum: jedna nás nutí zajímat se o svůj blahobyt a své zachování, druhá nám vnuká *přirozený odpor* (fr. *répugnance naturelle*), kdykoliv vidíme hynout nebo trpět kteroukoliv citlivou bytost (fr. *être sensible*), především své bližní.“¹⁴²

Co nám tato definice o soucitu vypovídá? Pomozme si v úvodu již výše zmíněným spisem *Dialogues*: Rousseau, hovoře o citlivosti lidské bytosti, zde klade důraz na prvotní „citlivost fyzickou a organickou“ (fr. *sensibilité physique et organique*). Ta je sentimentem čistě pasivním a jejím cílem je ochrana našeho těla a těl našich druhů *od* bolesti směrem *k* potěšení. Hovoříme zde tak spíše o citlivosti

¹⁴¹ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Paris, H. Champion 2011, s. 207, překl. aut.

¹⁴² Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 53, kurzíva aut.

percepce,¹⁴³ citlivosti tělesného vnímání, vjemu či počítku (fr. *sensation*). Jedinec obdařený touto schopností¹⁴⁴ spoléhá na své smysly; prostřednictvím fyzické citlivosti je blízce spojen s objekty externího světa. Silně se jej dotýkají záležitosti druhých. Je schopen ocenit ctnost, dokonce ji i *posoudit*, ale jeho morální citlivost (byť zdravá! zdůrazňuje Rousseau neoblomně) ještě není silná natolik, aby se sama ve ctnost transformovala.¹⁴⁵

Na straně druhé Rousseau hovoří o „citlivosti aktivní a morální“ (fr. *sensibilité active et morale*), již charakterizuje jako „připoutat naše city k bytostem, které jsou vůči nám cizí“¹⁴⁶ a která již umožňuje pojímat vztahy mezi jedinci a reprezentovat afekce druhých v něm samém. Teprve tato aktivní citlivost, jak ukážeme v závěru první části práce,¹⁴⁷ je normativní, odpovídá sebelásce (fr. *amour-propre*), a je tak *schopností* reálně dosáhnout ctnosti.

Zůstaňme však v této podkapitole v rovině základního rousseauovského pasivního citu, jenž je ve své podstatě nespolečenským a jenž se aktivně týká pouze jedince samotného. Domníváme se, že v definici z druhé *Rozpravy* je oním momentem, v němž, jak bylo řečeno, „vidíme hynout nebo trpět kteroukoliv citlivou bytost“, právě tato první, fyzická, pasivní citlivost z *Dialogues*. Je okamžikem spatření druhé bytosti, momentem nazření jejího utrpení. Tento pohyb je prvním vnímaným pohnutím, percepcí. S ním vzápětí, bezprostředně, přichází sentiment, soucit.¹⁴⁸

¹⁴³ Přestože Rousseau ve svých textech sám nezmiňuje termín „percepce“ (ve smyslu Locka, Berkeleyho, Condillaca či Huma), užíváme jej zde ke snadnějšímu rozlišení obou zmíněných druhů citlivosti. Toto místo je v Rousseauových textech patrně jedním z mála, v nichž můžeme číst výše zmíněné aspekty materialistické a fyziologické teorie vnímání, ve smyslu chápání citlivosti jako prostředku k poznávání věcí. Viz Bachofen, B., „La notion d'exécution chez Rousseau. Une psychopathologie du corps politique“, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2, 34, 2011, s. 280–281; Spink, J., „Rousseau et la morale du sentiment (lexicologie, idéologie)“, in: Leigh, R. A. (ed.), *Rousseau After 200 Years: Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, New York, Cambridge University Press 1982, s. 239–250. Srov. např. Helvétius, C.-A., *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Paris, H. Champion 2011.

¹⁴⁴ Za takového jedince ve spise *Dialogues* postava nazvaná „Rousseau“ považuje obhajovanou postavu „J.-J.“. Zdá se však, že podobnou citlivostí, by mohly disponovat též další Rousseauovy literární postavy – viz Exkurz III této práce.

¹⁴⁵ Srov. rozdíl mezi dobrotou (fr. *bonté*) a ctností (fr. *vertu*) v kapitole 3. 4. 1. této práce.

¹⁴⁶ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 208, 210, překl. aut.

¹⁴⁷ Viz Exkurz III.

¹⁴⁸ O'Neal, J., *Seeing and Observing. Rousseau's Rhetorics of Perception*, Saratoga, ANMA Libri 1985, s. 8–9.

1. 3. 2. První pojetí soucitu

Rousseauova koncepce soucitu vychází z novověké a osvícenské teorie přirozeného stavu, již jsme si krátce představili v Úvodu této práce. Vraťme se nyní pouze k oné předpokládané, hypotetické *přirozenosti* člověka v tomto konstruktu. Teorie přirozeného stavu se snažily nalézt prvotní povahu či podstatu lidské bytosti bez přidaných umělých či naučených soudobých prvků, kterých jedinec nabývá spolu se společností a civilizací. Takovým prvním stavem člověka, říká Rousseau, je „pozorovat a cítit (fr. *apercevoir et sentir*)“.¹⁴⁹

Zmíněná úvodní definice z druhé *Rozpravy* nám říká, že v takovém přirozeném stavu se u lidské bytosti nachází dvě základní vlastnosti, dvě určení lidské duše. První vlastností, jež „nás nutí zajímat se o svůj blahobyť a své zachování“, je *láska k sobě* (fr. *amour de soi-même*), na níž se zaměří kapitola 3 této práce; druhou vlastností, k první komplementární, je přirozený *soucít* (fr. *pitié*). „Cítit“ tak zde ve finále znamená především „cítit soucit“.

Jakožto jedno ze dvou základních určení lidské bytosti je tak soucit pro citlivou bytost „citem přirozeným“ (fr. *sentiment naturel*),¹⁵⁰ je jí „vrožený“.¹⁵¹ Jako takový je založen ještě před vznikem společenských vazeb a před počátkem užívání rozumu, jež se samotné rozvíjejí později. V takové přirozené podobě je spontánním nereflektovaným pocitem, nezávislým na schopnostech intelektu. Je vázán pouze na *citlivost* člověka, nikoliv na jeho (prozatím nerozvinutou) schopnost myšlení.

Takto na jiném místě druhé *Rozpravy* Rousseau říká: „Soucit nás nutí spěchat bez uvažování na pomoc těm, které vidíme trpět. V přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i ctnost, s tou výhodou, že se nikdo nepokouší neuposlechnout jeho sladký hlas. (...) Místo vznešené zásady rozumového vlastnictví: *čiň druhému to, co chceš, aby on učinil tobě*, soucit vnuká všem lidem zásadu přirozeného dobra, jež je

¹⁴⁹ Spíše než českému „pozorovat“ ze zmíněného českého překladu by dle našeho názoru sloveso *apercevoir* odpovídalo pojmu „všímat si“ či „zachycovat (smysly)“ – odkazuje nikoliv k aktu soustředěné pozornosti, ale naopak právě k čistě, až „bezprostředně“ smyslovému vnímání. Srov. Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 66.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 80–81.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 79.

méně dokonalá, ale snad užitečnější než předešlá: *konej své dobro tak, abys co možná nejméně uškodil druhému*. A proto v tomto přirozeném citu – spíše než v důvtipných závěrech – musíme hledat příčinu *odporu* (fr. *cause de la répugnance*), který mají ke konání bolesti druhým všichni lidé, nezávisle na zásadách výchovy.¹⁵² V přirozeném stavu tedy vrozené pohnutí k pocíťování soucitu odvrací touhu ubližovat druhým bytostem. Právě proto se v Rousseauově pojetí jedná o stav míru a blaženosti. Soucit nahrazuje pozdější objektivně určenou morálku a ctnost, rozlišování dobrého a zlého.

Vyjevují se nám tak jisté ideové zdroje, jež Rousseau pravděpodobně čerpal z britských morálních sentimentalistů a sensualistů (Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Hume). Podobně jako před ním Hutcheson, též Rousseau pokládá fenomén soucitu za jedno z hlavních *určení mysli*, jako náležitost lidské bytosti, již je tato bytost od počátku charakterizována. Kapacitu k soucitu ve shodě s myšlením morálních sentimentalistů Rousseau pojímá jako *samozřejmou schopnost*, již ve filosofii není třeba dokazovat.¹⁵³ Jako taková je schopnost soucitu *vrozená*, bytosti přirozená. Rousseau tak implicitně souhlasí s Butlerem, jenž říká, že jednáme-li na základě soucitu, jsme ve shodě s naší přirozeností. Jako takový přirozený akt se soucit projevuje *bezprostředně*, jako přímá reakce na utrpení druhého. Je *emocionální* odpovědí naší duše, vidíme-li druhého trpět. Předchází reflexe i rozumové schopnosti, funguje, jak se domníval Shaftesbury, též na sub-rationální úrovni. Působí takřikajíc „sám o sobě“, nezávisle na zvyku, výchově, učení, vzdělání. Soucit je okamžitě spuštěn jako *nesobecká*, nezaujatá emoce, bez jakéhokoliv vztahu k našemu dobru a bez očekávání odměny či výhody. Pohnutí k soucitu je tak způsobeno *bezprostředním odporem* či nechutí k působení zla druhým (Shaftesbury), funguje ve smyslu *bariéry* sloužící k zabránění ublížení druhé bytosti (Butler).

Na tomto místě se však v Rousseauově filosofii dostáváme takřikajíc k bodu „zvratu“. V Rousseauově pojetí, jak jsme viděli, takový prvotní soucit „nahrazuje zákony, mravy i ctnost“; nicméně nemůže ještě být ctností samou. Přirozený soucit

¹⁵² Tamtéž, s. 80–81.

¹⁵³ Takový soucit je jak teoretiky mravního smyslu, tak Rousseauem shodně chápán jako *daný fakt*, jehož danost nepotřebuje analýzu – přestože je pro jejich následující deskripce a definice natolik stěžejní a určující. Srov. též Rousseauovo hypostazování konceptů přirozeného stavu v závěru části III Úvodu této práce.

Rousseau ve druhé *Rozpravě* opakovaně definuje právě jako „odpor“ (fr. *répugnance*) ke konání bolesti a neštěstí, odpor při účasti na utrpení druhého. Na tomto místě přistupujeme k jednomu z nejdůležitějších určení rousseauovského přirozeného soucitu: rozlišení na základě prvního přirozeného soucitu funguje ve smyslu pouhého *vyhnutí se* působení utrpení, právě jako taková vnitřní nelibost k možnosti způsobení utrpení, jako odpor k jeho konání druhým.

Ve smyslu, v němž Rousseau později v edukačním spise *Emil čili O výchování* (dále jen „*Emil*“) hovoří o *negativní výchově*, jejímž úkolem není poznávat a učit pravdu a ctnosti, ale *zabraňovat* neřestem a chránit před omyly,¹⁵⁴ tento prvotní odpor k působení utrpení druhým můžeme chápat jako jakýsi *negativní soucit*.¹⁵⁵ Jedná se o přirozený cit, nepřikazující, reagující na přirozenost lidské bytosti. Takový soucit je „pouhým“ omezením, limituje nás v potenciálním působení špatného. Podobně jako v Butlerově myšlení je soucit přirozenou zábranou jednání, jež by ublížilo druhé bytosti. Právě proto je jedinec v přirozeném stavu ušlechtilým divochem, proto je Rousseauův přirozený stav zlatým věkem, v němž soucit vytváří symbiotické soužití jedinců. Prvotní soucit je tak jakýmsi „paktem o neútočení“. Není však ještě ctností. Není totiž *uvědoměným*; a protože takovým je v posledku dle Rousseaua celý přirozený stav, pojmy jako „ctnost“ či „neřest“, jak uvidíme později, se v něm ještě nemohou vyskytovat.¹⁵⁶

Toto vymezení soucitu jako *pocit odporu k působení utrpení druhým* se ukazuje v povaze *subjektů* i *objektů* zúčastněných v takovém procesu. Rousseau, definuje-li takový přirozený soucit, hovoří nikoliv o „lidské“, nýbrž o „citlivé“ bytosti (fr. *être sensible*): „Vskutku,“ ukazuje ve druhé *Rozpravě*, „zdá se, že jsem vázán neubližovat žádnému ze svých bližních spíše proto, že je bytostí citlivou, než proto, že je myslící.“¹⁵⁷ Rousseau se domnívá, že máme určitou formu pohnutí k soucitu i se zvířaty: „Tím ukončíme i někdejší spory o účasti zvířat na přirozeném

¹⁵⁴ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 110. Pojem negativní výchovy (fr. *éducation négative*) Rousseau využívá též v jiných svých textech, v nichž přímo, či nepřímo obhajuje sebe a své již napsané spisy: Rousseau, J.-J., „À Christophe de Beaumont“, s. 944–945; Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 82. V podobném smyslu Rousseau na jiném místě hovoří též o „negativním“ vyznání víry: Rousseau, J.-J., „Lettre à Monsieur de Voltaire“, in: *týž, Oeuvres complètes, T. IV*, Paris, Gallimard 1969, s. 1073.

¹⁵⁵ V podobném duchu pak můžeme chápat též rousseauovskou „negativní morálku“, o níž bude řeč později (viz kapitola 3. 4. 1.).

¹⁵⁶ Opět viz rozdíl mezi dobrotou (fr. *bonté*) a ctností (fr. *vertu*) v kapitole 3. 4. 1.

¹⁵⁷ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 53.

zákonu: je zřejmé, že tento zákon nemohou poznat, neboť nemají osvětu a svobodu; protože však mají něco z naší povahy a je jim dána citlivost, soudíme, že mají jistě také účast na přirozeném právu a že člověk k nim má určité povinnosti,¹⁵⁸ říká druhá *Rozprava*. Zároveň v ní čteme, že se v případě přirozeného soucitu (tedy ve formě odporu k působení bolesti druhým) jedná o vlastnost, která „je tak přirozená, že někdy pozorujeme její sotva znatelné projevy i u zvířat“.¹⁵⁹ Vlastnost přirozeného soucitu je přiznána člověku stejně jako zvířeti, a to v pozici jak subjektu (bytosti cítící bolest druhých), tak objektu (trpící bytosti, vůči které je soucit pocíťován).¹⁶⁰ Tento prvotní soucit se tak zdá být prvním kontaktem citlivé „duše s duší“ prostřednictvím jejich základního určení, prostřednictvím jakéhosi soucitného výlevu citlivosti.

Zde se tedy nám odhaluje ona *první dimenze soucitu*. V rámci prvního rozměru soucitu hovoříme o „přirozené“, vrozené schopnosti soucítění, o soucitu původním, jenž má být prvotním principem duše. Je ukotven výhradně v citu a citlivosti a je vlastní každé citlivé bytosti jako základní, embryonální *pocit*. Je přirozeným citem odporu k působení utrpení druhé bytosti a jako takový slouží k zabránění působení bolesti druhým; funguje tedy jako jakýsi mantinel či bariéra proti jednání, které by druhé bytosti ublížilo. Ke slovu přichází spontánně, bezprostředně, takřikajíc „bezmyšlenkovitě“. Podle Rousseauovy koncepce přirozenosti se v člověku zakládá před rozvojem rozumu. Nevyžaduje schopnost uvažování, reflexi ani jiné rozumové schopnosti. Projevuje se jako subjektivní jev, „před“ vyjádřením rozumem a reflexí:

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 53.

¹⁵⁹ „Stačí, že denně pozorujeme odpor koně, když má šlápnout na živé tělo. Zvíře nejde bez nepokoje kolem mrtvého zvířete svého druhu; jsou dokonce mezi zvířaty některá, která ho pohřbí. Smutné bučení dobytka vstupujícího na jatka vyjadřuje dojem, který má z hrozné podívané, jež se mu naskýtá.“ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 78. Ke vztahu a rozdílu mezi lidskou bytostí a zvířetem v Rousseauově filosofii viz Guichet, J.-L., *Rousseau l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006.

¹⁶⁰ Současné filosofické, etické, ale též biomedicínské teorie se v zásadě shodují, že „nejíme oprávnění“ cítit soucit či sympatii s jakýmkoli konkrétním objektem a že soucit je „odůvodněný“ pouze vůči bytostem, které jsou schopny zažít bolest a utrpení – tedy vůči vnímajícím bytostem. Můžeme cítit soucit s nešťastným přítelem nebo zraněným koněm, ale už ne s kamenem nebo řekou. Oproti tomu například v buddhismu či esoterických přírodních naukách jsou za vnímající považovány též neživé předměty či entity (a dokonce i svět obecně) jakožto projev jediného principu, a soucit a respekt má být tedy pocíťován i k nim. Je patrně proto, že díky jednotnému principu a reinkarnaci je pro indické nauky i kámen v jistém smyslu oduševnělý, a proto lze i kněmu cítit soucit. Viz např. Hunt-Perry, P., Fine, L., „All Buddhism Is Engaged. Thich Nhat Hanh and the Order of Interbeing“, in: Queen, Ch. (ed.), *Engaged Buddhism in the West*, Somerville, Wisdom Publications 2000, s. 53. Srov. Beauchamp, T., Childress, J., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, Oxford University Press 2009, s. 73–74. K „ospravedlnitelnosti“ soucitu viz též kapitola 2. 2. 3. této práce.

právě to ve finále odkazuje k nemožnosti rozumem zachytit a pochopit tuto schopnost tak, jak byla člověku *původně dána*, ve své bezprostřednosti.¹⁶¹ Jedná se o soucit negativní, zvířecký, přirozený, instinktivní.

Lidský a zvířecí soucit jako by se na této úrovni nelišil: je animálním, pasivním, anti-morálním či premorálním, *nepolečenským* citem. Tak by se mohlo zdát, jako by takový prvotní soucit v přirozeném stavu měl v podstatě až funkci *opačnou* než lidská společenskost. Společenskost vede bytosti k sobě navzájem, ponouká je ke shromažďování a nutí je cítit se osaměle, pokud to nečiní. Společenskost vnucuje přesvědčení, že společnost je pro lidskou bytost nezbytná a že člověk je konstituován tak, aby v této společnosti žil. Prvotní soucit naopak v posledku udržuje izolovanost a samotu. Do hry vstupuje pouze během náhodného setkání či konfrontace,¹⁶² jichž je v přirozeném stavu pomálu a jež se vyskytují nahodile. Takto soucit zabraňuje utrpení, a tím ve finále odsouvá i možnou příčinu vzniku společenství.¹⁶³

Mohli bychom samozřejmě vést náš argument i tak, že už jen tím, že existuje jaksi v potenci, jako by tento prvotní soucit zároveň umožňoval mezilidské vztahy jako takové. Tak by přirozený soucit snad uchovával jakési „předspolečenství“ všech živých bytostí. Je však třeba dodat, že by se tak dělo na základě „pouhého“ negativního určení, onoho *odporu* k činění utrpení druhým.

Máme za to, že právě v tomto duchu lze číst i Rousseauovu klíčovou kritiku B. Mandevilla¹⁶⁴ z druhé *Rozpravy* a další vymezení soucitu na této kritice založené. Rousseau explicitně uvádí, že ze soucitu „*vznikají všechny společenské ctnosti*, které chce [Mandeville] lidem upírat“.¹⁶⁵ Tvrdí tedy, že přestože sám přirozený soucit ještě není ctností, tvoří *zdroj* všech společenských ctností a právě z něj veškeré morální ctnosti vyvstávají. Domníváme se, že takto (a pouze takto), tedy na základě negativního určení, je možné chápat první dimenzi soucitu ve smyslu normativním,

¹⁶¹ Audi, P., *Rousseau, éthique et passion*, Paris, Presses Universitaires de France 1997, s. 141 a n.

¹⁶² Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin 1983, s. 331–356.

¹⁶³ Vztah mezi utrpením a společenskostí v práci rozvedeme ještě několikrát: viz Exkurz I a II, a především pak kapitola 6. 2.

¹⁶⁴ K Mandevillovu pojetí soucitu viz blíže kapitola 3. 2.

¹⁶⁵ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 79–80, kurzíva aut.

ve smyslu základu, onoho ontologického určení duše, z něhož jsou její další vlastnosti derivovány a rozvíjeny – tak, jak se o to pokusíme dále.

Zároveň je však ve výkladu Rousseauovy filosofie komplikované definovat tento prvotní, přirozený, čistě emocionální soucit jako reálně ustavující základ našeho vztahu k ostatním, jako trvalou a opravdovou vazbu.¹⁶⁶ Obtížné je to především proto, že tak, jak jej interpretujeme v této práci, je přirozený soucit spíše „ne-jednáním“ než jednáním, spíše zdržením se jednání, které by druhé bytosti mohlo ublížit. Spíše než o aktivní morálku, jak Rousseau uvádí v *Dialogues*, se jedná o „morálku zdrženlivosti“ (fr. *morale d'abstinence*).¹⁶⁷ Dovedeme-li tento argument do extrému, odpor k utrpení druhých by bylo možné zmírnit stejně tak pouhým útekem od nich.¹⁶⁸

Problém ustavení prvotního soucitného jako potenciálního základu společenských vztahů pak vychází z konceptu rousseauovského přirozeného stavu samotného: soucitný divoch nemá téměř žádný důvod vyhledávat ostatní jedince. A i pokud ke spuštění soucitného dojde, přirozený soucit jakožto odpor k utrpení je spontánní, neintencionální, odehrává se jaksi „v nás bez nás“.¹⁶⁹ Jak se pokusíme ukázat v následujících podkapitolách, takový prvotní soucit nemůže být sám o sobě ctností, a to především proto, že jedinec bez reflexivního, „aktivního“ vědomí sám není schopen rozlišení morálně dobrého a špatného, ctnostného či neřestného. Pro splnění těchto podmínek musí být citová a citlivá základna soucitného rozšířena o další rozměry.

¹⁶⁶ Viz Guichet, J.-L., *Rousseau l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, s. 139–143.

¹⁶⁷ J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Paris, H. Champion 2011, s. 17.

¹⁶⁸ Marks, J., „Rousseau's Discriminating Defense of Compassion“, *American Political Science Review*, 101, 4, 2007, s. 729.

¹⁶⁹ Housset, E., *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Les Éditions du Cerf 2003, s. 44.

1. 3. 3. K „přirozenosti“ soucitu

Představa rousseauovské „přirozenosti“ či vrozenosti lidského soucitu je sama o sobě spíše naivním přáním, jakýmsi antropologickým optimismem. Výše jsme se pokusili vysvětlit, proč pokládáme za sporné označení soucitu jako *přirozené ctnosti*; neméně problematické je však i označit jej jen za *přirozenou vlastnost*. Teorie napříč více či méně vědeckým diskurzem, od evolučně-biologických či antropologických po pedagogicko-psychologické (stejně jako například nejrůznější paradigmatata východní filosofie) v překvapivém souladu ukazují, že soucit je třeba se naučit, získat (prostřednictvím adaptace na konkrétní situace, výchovou, péčí, zkušeností, prostřednictvím práce na sobě).¹⁷⁰ Soucit je třeba rozvíjet a pěstovat. Nemáme ani vesměs žádné doklady¹⁷¹ pro chápání soucitu jako kulturní (zde nikoliv v rozporu s „přirozené“) univerzálie. Spíše než nějakým přirozeným rysem je soucit předávaným vzorcem a sdílenou zkušeností, jež individuum obrací ke společnosti.

Myšlenku přirozeného soucitu v Rousseauově filosofii kromě diskurzivní naivity tak ve finále můžeme číst i jako čistou projekci naivních citů. Tuto ideu můžeme vykládat jako autorskou reakci na zkaženou společnost své doby, jež nevlídně přijímala i osobnost Rousseaua samého – jeho, který v řečnické obratnosti, „rozumování“¹⁷² a rozumových argumentacích výrazně zaostával za salonními *philosophes* Voltairova typu, a jemuž se podle vlastního mínění od společnosti soucitu nedostávalo. Je jasné a v Rousseauových spisech (*Dialogues*, *Vyznání*) více či méně explicitní, že Rousseau sám sebe považoval za tvora blízkého přirozenému člověku, spíše než člověku civilizovanému, k jehož figuře se cítil být společností a okolím donucen. Rousseauovský přirozený soucit z druhé *Rozpravy* tak může být jakýmsi toužebným předpokladem: oním ideálem zlatého věku vytvořeným pro kontrast se soudobou, krutou, příliš *rozumnou* a příliš *egoistickou* společností.

¹⁷⁰ Experimenty dokazující, že předchozí zkušenost s podobným zážitkem není pro probuzení soucitu potřeba, se týkají spíše rysů altruistických. Viz např. Warneken, F., Tomasello, M., „Altruistic Helping in Human Infants and Young Chimpanzees“, *Science*, 313, March 2, 2006; Hamlin, J., Wynn, K., Bloom, P., „Social Evaluation by Preverbal Infants“, *Nature*, 450, 2007.

¹⁷¹ Goetz, J., Keltner, D., Simon-Thomas, E., „Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review“, s. 351–374.

¹⁷² Srov. kapitola 2. 2. 1.

Domníváme se, že právě na základě kombinace všech těchto „citových“ aspektů je Rousseau v klasických interpretacích považován spíše za myslitele sentimentu nežli rozumu, racionality a reflexe. Klíčová role citu je v celé jeho filosofii naprosto nezpochybnitelná; v následujících podkapitolách se nicméně pokusíme demonstrovat, že pro celý fenomén soucitu v jeho komplexitě ještě stále není dostačující.

Exkurz I: Imaginace v Rousseauově pojetí soucitu

Na jakési pomyslné pomezí mezi citovostí a racionalitou můžeme postavit lidskou schopnost imaginace, obrazotvornosti či představivosti: koncept v Rousseauově myšlení neméně klíčový. Před samotným zkoumáním role rozumových schopností ve fenoménu soucitu se proto chceme krátce zaměřit na nezbytné zapojení kapacit imaginačních. Naše otázka nyní zní: Jakou roli hraje taková imaginace ve filosofické otázce soucitu,¹⁷³ a jak konkrétně s pojmem imaginace ve svém konceptu soucitu operuje Rousseau? A následně, jakým způsobem se s imaginačními schopnostmi *mění* lidská kapacita k soucitnému jednání?

Domníváme se, že Rousseauův pojem obrazotvornosti či imaginace (fr. *imagination*) nelze chápat pouze jako obecnou schopnost vnímat a vytvářet smyslové obrazy, a už vůbec ne jako schopnost vyvolání těchto obrazů v mysli jakožto prodloužený vjem (sensualismus Lockův) nebo jako jejich aktivní spojení s určitou ideou (asocianismus Humův). Kognitivní funkci imaginace Rousseau nepřikládá přílišný důraz; v jeho myšlení je pod tímto pojmem chápána spíše jakási kreativní schopnost vytváření možností spojených s touhami jedince.¹⁷⁴ Rousseau kapacitu imaginace tematizuje převážně ve dvou textech, v již zmíněném edukačním spise *Emil čili O vychování* (1762) a dále v posmrtně vydaném *Eseji o původu jazyků* (1781). Ve druhém z těchto spisů je již povaha imaginace částečně modifikována rozumem, a budeme se jí proto věnovat v příští kapitole práce; nyní se zaměříme na první z nich.

¹⁷³ Přes určitou rozdílnost pojetí hraje imaginace roli též v pojetí soucitu Humově, v čemž zároveň spatřujeme paralelu mezi koncepcí soucitu Humovou a Smithovou. Roli imaginace v otázce soucitu pak zdůrazňoval např. již M. de Montaigne (*I., II. a III. esej*, 1588), přestože soucit (s rozdílem mezi *pitié*, *compassion* a *sympathie*) popíral jakožto základ společenských vztahů i jakožto univerzální sentiment společný všem lidským bytostem. Montaigne, M. de, *Essais*, Paris, Gallimard 2009. Viz též Levine, A., *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self*, Lanham, Lexington Books 2001. Důležitosti imaginace ve fungování soucitu, byť v opět jiném světle, přikládal též Malebranche: „Tento tělesný soucit vytváří i soucit duchovní. Vybízí nás, abychom ulevili ostatním, protože tím ulevíme sami sobě.“ Malebranche, N., *Hledání pravdy. 1. díl*, s. 196.

¹⁷⁴ Srov. Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 415.

Dílo *Emil čili O výchování* je rozděleno na dva základní segmenty. Knihy I–III jsou koncipovány jako návod na (též již zmiňovanou) *negativní výchovu* dítěte jakožto „civilizovaného divocha“, který je nezávislý a soběstačný; kniha IV–V se pak zaměřuje na uvedení takového jedince do lidské společnosti a na podmínky (morální) odpovědnosti na základě jeho přirozených inklinací.¹⁷⁵ Lidský soucit, jenž se ke slovu dostává ve IV. knize, zde již nepůsobí čistě bezprostředně a „přirozeně“ jako u divocha ve druhé *Rozpravě*. Schopnost soucitu zde prochází určitou genezí, jež je od druhé *Rozpravy* odlišná. Tento vývoj si pro dodržení terminologie spisu ukážeme na Rousseauovu subjektu malého Emila (i když samozřejmě nelze zcela slučovat hypotetický vývoj lidské bytosti ve smyslu jakési mentální „fylogeneze“ od přirozeného stavu po civilizaci s ontogenetickým vývojem jedince od dítěte k dospělosti, mezi oběma, jak dále uvidíme, lze nalézt nezpochybnitelné paralely).¹⁷⁶

První počítky dítěte, podobně jako divocha v přirozeném stavu, jsou podle spisu *Emil* citové: bolest, radost.¹⁷⁷ Rousseau se nicméně domnívá, že dítě v raném věku (opět jaksi „od přirozenosti“, „vrozeně“) si ještě *není jisté* významem toho, co cítí (fr. *sentir*). Podobně jako jedinec v přirozeném stavu z druhé *Rozpravy*, dítě nemá zpočátku ponětí o mravnosti či nemravnosti, o tom, co je dobré a co špatné; na rozdíl od divocha je pak i jeho schopnost projevit soucit pouze rudimentární.¹⁷⁸ Vnímá pouze to, co je přítomné zde, nyní a co se děje jemu. „Existovati jest pro nás tolik, jako mítí pocity; naše citlivost byla zajisté dříve než naše inteligence a měli jsme pocity dříve než pojmy. Buď si příčina naší jsoucnosti jakákoliv, postarala se o naše zachování, davši přirozenosti naší přiměřené pocity,“¹⁷⁹ domnívá se Rousseau ve „Vyznání víry savojského vikáře“, poslední části spisu *Emil*. Imaginace ani paměť dítěte nejsou v této fázi ještě činné a aktivní.

¹⁷⁵ Viz předmluva A. Blooma k americkému vydání spisu *Emil*: Bloom, A., „Introduction“, in: Rousseau, J.-J., *Emile, or On Education*, přel. A. Bloom, New Work, Basic Book 1979, s. 7.

¹⁷⁶ Domníváme se, že podobnou paralelu rozdílu ve vývoji lze nalézt i mezi druhou *Rozpravou* a spisem *O společenské smlouvě*. Odlišnost je pouze v tom, že vývoj je v těchto dvou textech na úrovni kolektivní (tedy ve smyslu vývoje člověka v přirozeném stavu jako bytosti svého druhu, byť původně osamocené, a následně vývoj v rámci tohoto druhu až k vytvoření společnosti podobných jedinců), zatímco mezi knihami *Emila* je vývoj na úrovni individuální (na úrovni konkrétního jedince samotného). Druhá *Rozprava* navíc jako by pojednávala o možné „historii“ lidského vývoje před vznikem společnosti, podobně jako další texty teoretiků přirozeného stavu; kdežto všechny ostatní Rousseauovy spisy (*Emil, O společenské smlouvě* a j.) se zabývají pozicí lidské bytosti „teď a tady“, tedy nutně již s existující společností alespoň do nějaké míry operující.

¹⁷⁷ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 77.

¹⁷⁸ srov. Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 164–191.

¹⁷⁹ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 340.

S postupným vývojem svých schopností se dítě stává citlivým k ostatním bytostem, potřebuje je k životu, přestože ještě neví přesně, proč tomu tak je. Přestává být k ostatním indiferentní, přestává vidět druhého člověka jako pouhou věc a poprvé pocítuje, že je členem svého rodu. S vědomím existence bytostí podobných jemu samému začíná vnímat svou situaci ve vztahu k situaci ostatních. Postupně naznává, co znamená trpět, protože sám utrpení prožil; neví ale ještě, že jiné bytosti trpí též. Právě na tomto místě přichází ke slovu imaginace.

Jakmile se Emilovy smysly začínají rozvíjet, jakmile „první vývin smyslnosti roznítí v něm oheň obraznosti (fr. *imagination*), začíná se vmýšlet do postavení svých bližních (fr. *se sentir dans ses semblables*), začíná být dojímán i jejich nářky a cítit i jejich bolest. (...) Nářky a křik začnou dojímat jeho mysl; pohled na krev tuhnoucí způsobí, že odvrátí svůj zrak; trhání zvířete dokonávajícího způsobí mu velikou úzkost dříve, nežli bude vědět, odkud jsou tyto nové pohyby. Kdyby byl zůstal hloupý a barbarský, neměl by tyto pocity, kdyby byl cvičenější, znal by jejich příčinu: porovnal vespolek již mnoho pojmů, takže má pocit, avšak nemá ho dosti, aby pochopil to, co cítí. Tak povstane soucit (fr. *pitié*), první pocit vztahující se k jiným, který vchází do srdce lidského přirozeným řádem.“¹⁸⁰ Teprve nyní¹⁸¹ je Emil pohnut k soucitu, teprve zde se jeho soucit rodí. Emil vidí, že existují bytosti, které trpí tak, jak on sám trpěl, které cítí bolest, kterou on sám cítil. „A tak nikdo se nestane citlivým (fr. *sensible*) dříve, než se jeho obraznost (fr. *imagination*) rozvine a začne ho přenášet z jeho osoby,“¹⁸² říká Rousseau ve IV. knize *Emila*.

Imaginace se v tomto výkladu rozvíjí na *několika úrovních* v závislosti na tom, jak se mění vnímání bolesti. Bolest je nejprve pocíťována na čistě individuální úrovni, jako naše vlastní bolest. Od druhé knihy *Emila* pak paměť mění čistou fyzickou bolest, protože jí dává jakousi trvalost stavu. Utrpení je takto definované jako *neštěstí*. Imaginace pak *rozšiřuje* cit neštěstí (způsobený utrpením) na další citlivé bytosti – funguje tedy jako jeden ze spouštěčů procesu, jenž bude klíčový pro postup naší analýzy.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 260.

¹⁸¹ Podle chronologie spisu *Emil* v šestnácti letech věku.

¹⁸² Tamtéž, s. 261.

Děje se tak způsobem podobným tomu, jenž Rousseau popisuje ve druhé *Rozpravě* v rámci rozvoje lidské komunikace.¹⁸³ V přirozeném stavu se rozeznání druhého děje prostřednictvím určitého druhu závěru vyvozeného z přechodu mezi chováním a vyjadřovanými myšlenkami: „Podobnost, kterou časem zpozoroval mezi nimi, mezi svou samičkou a sebou samým, způsobila, že vycítil i takovou, které si nepovšiml. Když si uvědomil, že se všichni chovají tak, jak by se za podobných okolností choval on sám, usoudil, že jejich způsob myšlení a cítění je zcela podobný jeho vlastnímu.“¹⁸⁴ Tak je mu umožněno v tomto spojení mezi fyzickými změnami a pocity pocítit onu téměř malebranchovskou pohnutku k soucitu.

Prostřednictvím imaginace pak postupujeme ještě dále. Promítáme sebe samého do druhých bytostí a představujeme si v nich zesílení, jež imaginace uděluje bolesti druhého. Hovoříme zde o schopnosti představit si, jaké by bylo ocitnout se v kůži jiného člověka, číst jeho příběh, a moci tak pochopit, jaké city, přání a tužby může v této situaci mít.¹⁸⁵ Takto poznáváme utrpení druhého jako citlivé bytosti *stejně, jako jsme my*, a v podstatě posuzujeme soucit prostřednictvím pocitu, který vůči druhému projevujeme. Imaginace nám tak umožňuje ve druhém rozeznat stejnou schopnost zvětšit jeho bolest tak, že bude představena. Soucit je v této interpretaci povoláním jedné imaginace druhou,¹⁸⁶ a imaginace se v tomto vymezení vztahuje pouze k imaginárnímu. To, že si v podstatě představím účinek představivosti ve druhém, vysvětluje, proč projevují více soucitu lidským bytostem, v nichž rozeznávám známky vášni a imaginace, než zvířatům – a to i přesto, že i s nimi mě spojuje společná citlivost.¹⁸⁷

Imaginace jednotlivce se rozpoznává v imaginaci druhých, a právě proto dává pocítit existenci druhých: jako jeden z prvních faktorů umožní soucitu stát se *morálním citem*. Na tomto základě zprostředkování soucitem nyní Rousseau staví Emilovu výchovu k moudrosti. Tento obraz, který má Emila vzdělávat, už nebude

¹⁸³ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 69–75.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 90.

¹⁸⁵ Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 163.

¹⁸⁶ Charak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin 2013, s. 41–55.

¹⁸⁷ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 263; srov. přirozený soucit ve druhé *Rozpravě*: Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 78. Viz též kapitola 1. 3. 2. této práce.

živým obrazem, ale reprezentací, možná fiktivní, imaginativní, která předpokládá vzdálenost.¹⁸⁸

Obrazotvornost a soucit se tak rozvíjí s postupným vývojem, na příkladech osudů druhých, které nám přestávají být lhostejné. Takto imaginace zároveň „rozšiřuje hranice dobrého a zlého“¹⁸⁹: znásobuje a rozšiřuje lidské potřeby a touhy (opět ve srovnání s přirozeným stavem z druhé *Rozpravy*), nikoliv však způsoby k jejich uspokojení. Uvedli jsme, že je tímto vytvářen jakýsi imaginární prostor: tato nová situace se pojí s další změnou, totiž že se člověk stává stále slabším a *vytváří si utrpení*, které jej činí nešťastným. Kromě několika základních typů však podle Rousseaua utrpení opět spočívá pouze v mysli, v přesvědčení každého jedince. Nová utrpení jsou pomyslná, imaginární; imaginace zvyšuje rozsah bolesti a utrpení. Tato slabost se zvyšuje zejména tehdy, když imaginární svět (jenž nezná hranice) zaměstnává jedince více než svět skutečný. Právě z tohoto momentu, jak se pokusíme vysvětlit později,¹⁹⁰ vystává Rousseauova kritika buržoazie jakožto světa bohatých bez soucitu, neschopných představit si utrpení ostatních.

Na straně druhé se však imaginace zdá být „požehnáním v utrpení“, právě proto, že umožňuje a podmiňuje soucit. Právě prostřednictvím imaginace se v posledku vztahujeme k druhému. Díky ní si dokážeme představit, že existují i jiné *podobné bytosti* (Rousseau užívá francouzského pojmu *semblables*), které cítí podobně jako my a které mohou trpět tak, jako my jsme trpěli. Prostřednictvím bolesti, kterou jsme zažili, jsme schopni si zobrazit podobné utrpení jiné osoby. Jsme-li účastni něčího utrpení, náš vnitřní pocit (soucit) není jen okamžitým a bezprostředním účinkem pocitu vnějšího. Je výsledkem *změny* tohoto vnějšího pocitu prostřednictvím imaginace. Obraz utrpení druhých v nás vyvolává vzpomínku na naše prožité utrpení; prostřednictvím imaginace překonáme přítomnost a spatříme obraz utrpení jako možné budoucnosti. Imaginace se takto vyjevuje jako jedna z *podmínek* fungování soucitu – a utrpení, jak uvidíme později, jako klíčový aspekt socializace.

¹⁸⁸ Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 532. K distanci mezi bytostmi v soucitném aktu viz kapitola 6. 4. této práce.

¹⁸⁹ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 94.

¹⁹⁰ Viz kapitola 4. této práce.

Soucit je, říká Rousseau ve druhé *Rozpravě*, „cit nejasný, ale prudký (fr. *sentiment obscur et vif*) u divocha a rozvinutý, ale slabý u civilizovaného člověka.“¹⁹¹ Ve starším, nicméně v tomto ohledu stále působivém Mastersově výkladu¹⁹² je soucit ušlechtilého divocha „prudkým“, protože je citem, jenž povstává automaticky z fyzického pocitu, jednoduchého vjemu utrpení jiné živé bytosti. U takové bytosti, pokračuje Masters dále, je ještě citem „nejasným“, protože vyžaduje právě akt imaginace, jenž tomuto divochovi chybí. Imaginace jako by takto „polidšťovala“ onen přirozený, instinktivní soucit.¹⁹³

V následujících kapitolách se pokusíme ukázat, že je to též imaginace, jež umožňuje soucitu rozeznat *utrpení* jako možnost lidského bytí. Dá se říci, že zprostředkuje na jedné straně odstup od sebe samého a na straně druhé možnost vlastního přemístění mimo sebe samého, aniž by se má bytost zaměnila s bytostí druhého. Přirozený soucit, jenž předchází reflexi, totiž jako by ještě dostatečně nerozlišoval mezi „já“ a „ty“, mezi „mým“ a „tvým“. Až prostřednictvím reflektované imaginace, díky níž trpíme skrze druhou bytost,¹⁹⁴ ale nikoliv stejným utrpením, jako by se vyjevovala nezastupitelná povaha každého individua.

Schopnost imaginace se tedy jeví jako první důležitý moment v této modifikované genezi soucitu. Koncept představitosti v Rousseauově filosofii „morální soucit“ sice samostatně neustavuje, ale pomáhá jej umožnit – právě proto, že díky ní rozeznáváme bolest a neštěstí trpících v souvislosti s možným či reálným utrpením naším.¹⁹⁵ Imaginace v tomto smyslu zprostředkovává určitou empatii s jinou bytostí prostřednictvím *ideje podobnosti*. Tak se naše citlivost rozšiřuje a náš soucit rozvíjí; s jeho transformací je pak jakožto druhý „opěrný bod“ propojená

¹⁹¹ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 80.

¹⁹² Masters, R., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press 1968, s. 47–48.

¹⁹³ Srov. Derrida, J., *Gramatologie*, přel. M. Kanovský, Bratislava, Archa 1999, s. 191.

¹⁹⁴ „Trpíme jen do té míry, nakolik soudíme, že trpí ona; ne my, to skrze ni trpíme.“ Rousseau, J.-J., *Esej o původu jazyků*, přel. M. Pokorný, Praha, Prostor 2011, s. 55; blíže viz kapitola 2. 2. 1. této práce.

¹⁹⁵ A. Piper v tomto smyslu hovoří o „modální imaginaci“, o schopnosti představit si nejen to, co aktuálně je, ale i to, co mohlo být v minulosti nebo co by mohlo být v současnosti či jednoho dne v budoucnosti. Tento termín referuje k lidské kapacitě představit si to, co je možné, a nejen to, co je skutečné. Prostřednictvím naší představitosti jsme schopni uchopit reálné či možné neštěstí druhého, a právě funkční imaginace takto může být jedním z duševních mechanismů spouštějících soucítění. Piper, A., „Impartiality, Compassion, and Modal Imagination“, *Ethics*, 101, 4, 1991, s. 726–757. Viz dále kapitola 6. 3. této práce.

změna lidské schopnosti *identifikace*, jež je na myšlence podoby či podobnosti přímo postavena.

Exkurz II: Soucit jako (projektivní) identifikace s druhým

V moderní psychologii je pojmu „identifikace“ užíváno k popisu procesu, při kterém se subjekt citově nebo mentálně staví na místo jiné osoby, ať už skutečné nebo imaginární.¹⁹⁶ Podle *University of Chicago ARTFL database* bylo však první zaznamenané použití termínu „identifikace“ (fr. *identification*) ve francouzštině zaznamenáno právě v Rousseauově druhé *Rozpravě*.¹⁹⁷ Citujme tedy: „Soucit je opravdu tím silnější, čím více se zvíře pozorující ztotožňuje (fr. *s'indentifiera*) se zvířetem trpícím. (...) Je tedy zřejmé, že toto ztotožnění (fr. *identification*) bylo jistě ve stavu přírodním úplnější než ve stavu rozumování.“¹⁹⁸

Fenomén soucitu je v Rousseauově filosofii nepochybně založený na identifikaci s trpící bytostí, na ztotožnění s jejím utrpením. Ve shodě s dříve uvedeným by se dalo říci, že přirozený soucit je spuštěn prostřednictvím zkušenosti *podobnosti* (fr. *similitude*) s druhou bytostí, nikoliv ještě na nazření její *podoby* (fr. *ressemblance*). Schopnost prvotní, jakési *instinktivní identifikace* s bolestí druhého, z níž přirozený soucit vychází,¹⁹⁹ se takto v člověku nachází od jeho samého počátku. Vzpomeňme, že již jednoduchý, emocionální soucit, jenž je v nás dle Rousseaua aktivován před veškerou reflexí, vychází z identifikace s druhou bytostí – ne nutně bytostí lidskou, ale bytostí živou, animální. V přirozeném stavu si lidská bytost všimá zvířat kolem sebe, aby je následně napodobila, čímž se zvířatům přibližuje, ale zároveň tím sama sebe zdokonaluje; podobně se jedinec přibližuje k druhé bytosti i prostřednictvím soucitu.²⁰⁰

¹⁹⁶ Viz např. Nakonečný, M., *Sociální psychologie*, Praha, Academia 1999, s. 65.

¹⁹⁷ P. Force na tomto základě považuje Rousseaua za vynálezce konceptu identifikace v moderní psychologii. Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 25–26.

¹⁹⁸ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 80.

¹⁹⁹ V. Goldschmidt v příslušném místě výkladu Rousseauovy filosofie explicitně užívá pojmu „*pitié identifiante*“. Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, s. 338.

²⁰⁰ Malebranche, jak jsme viděli, staví podobnou situaci opačně než Rousseau: lidská bytost má tendenci buď k nápodobě, nebo k soucitu. Výklady spatřující v imitaci základ empatie (něm. *Einführung*) pak nalezneme i v pozdějších psychologicko-psychiatrických a fenomenologických teoriích. Viz např. Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905–1920*, Den Haag, Nijhoff 1973; Montag, Ch., „Theodor Lipps and the Concept of Empathy: 1851–1914“, *American Journal of Psychiatry*, 165, 10, 2008. K transcendentální filosofii afektivity, jež se zaměřuje

S rozvojem obrazotvornosti bytost nicméně získává podstatně silnější schopnost vidět věci očima druhých, vcítit se do jejich situace a ztotožnit se s jejich utrpením. Díky imaginaci je umožněno ono Emilovo „vmýšlení se do postavení svých bližních (fr. *se sentir dans ses semblables*)“. Ve výše zmíněné pasáži spisu *Emil*, v níž Rousseau hovoří o vlivu obrazotvornosti na vyvolání soucitu, k uvedenému dodává: „Skutečně, jak jinak mohli bychom míti soucit, ne-li tím, že vystoupíme sami ze sebe a že se ztotožníme (fr. *en nous identifiant*) s trpícím živočichem, že zanechávající takřka svou vlastní bytost, přijímáme bytost jeho? Trpíme jen tolik, mnoho-li trpí jiná bytost podle našeho soudu; a netrpíme v sobě, nýbrž v ní.“²⁰¹ V autobiografickém spise *Sny samotářského chodce*, v němž Rousseau zachycuje poslední období svého života, pak dokonce tvrdí: „Představitost (fr. *imagination*) mé pocity ještě zesiluje a ztotožňuje mne (fr. *m'indentifie*) s trpící bytostí natolik, že ve mně často vzbudí více úzkosti, než kolik jí pociťuje ona sama.“²⁰² V tomto smyslu Rousseau představivost chápe jako expanzivní schopnost, jejímž prostřednictvím se jedinec *staví na místo* trpícího (fr. *se mettre à la place du misérable*).

Prostřednictvím imaginace tak dochází k jakémusi druhému stupni identifikace: původní *instinktivní identifikace* je nahrazena něčím, co můžeme nazvat *identifikací projektivní*. Na jejím základě dospějeme k zintenzivnění schopnosti vcítit se do situace trpícího, jež vychází z vědomí podobnosti mne a druhého a z představy podobného utrpení či podobné situace.²⁰³

Po rozvoji imaginace se tedy jako druhý podstatný bod pro fungování soucitu jeví schopnost ztotožnit se se situací druhé osoby. Jak tato identifikace s trpícím funguje? Zdá se, že na jedné straně si je individuum vždy vědomo své jedinečnosti, své separovanosti od druhých bytostí. Je to stále druhý, pro nějž soucit pociťujeme, nikoliv my samotní. Na straně druhé však, i pokud zachováme vědomí difference mezi naší bytostí a bytostí druhého, soucitný jedinec si nepochybně uvědomuje, že on sám je *podobně* zranitelný jako trpící bytost. Druhé bytosti známe ve způsobu,

na způsob, jímž se jev soucitu *projevuje v nás*, v Rousseauově myšlení viz např. Audi, P., *Rousseau, éthique et passion*, s. 141; Audi, P., „La pitié est-elle une vertu ?“, s. 463–480.

²⁰¹ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 261.

²⁰² Rousseau, J.-J., *Sny samotářského chodce*, přel. E. Berková, Praha, KD Svoboda 2002, s. 158.

²⁰³ Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, s. 337–341.

v němž známe sami sebe, ale současně nemůžeme druhou osobu poznat přímo. Místo toho se *domníváme*, že existují i ostatní myslí, a předpokládáme, že cítí to, co cítíme my. Sledujeme-li v tomto smyslu dále linii výkladu, zdá se, že bude bolest druhého předmětem našeho zájmu pouze tehdy, když uznáme nějaký druh sounáležitosti či identifikace mezi mnou a druhým, a následně si představíme, co by možnost čelit takové bolesti znamenala pro nás.²⁰⁴

Vidíme, že tato projektivní imaginace v určitých aspektech opět vychází z Humova a Malebranchova pojetí sympatie;²⁰⁵ jako by je však překračovala. A domníváme se dále, že až pojem *identifikace* (fr. *identification*) v Rousseauově druhé *Rozpravě* a *Emilovi* významově odpovídá Smithovu²⁰⁶ pojmu *soucitu* (angl. *sympathy*) jakožto imaginární výměně míst.²⁰⁷ Na jedné straně tak stojí ono malebranchovské, fyziologicko-medicínské pojetí soucitu, v němž je tento fenomén založen na principu, na jakém funguje tělesná nákaza či infekce. Pocity trpící bytosti jsou přenášeny na bytost soucítící, přechází z jednoho těla či myslí na druhé, tvoří přímý *otisk* v pocitech soucitého jedince. Tím cítíme utrpení druhých téměř doslovně a skutečně. Na druhou stranu můžeme postavit výklad Smithův a Rousseauův, založený na imaginativní identifikaci s druhým, jež nicméně není sdílením stejného pocitu. Smithovi, jak jsme viděli, je soucit jakýmsi „citovým procesem analogie“ mezi pozorujícím a pozorovaným;²⁰⁸ avšak to, co cítí pozorovatel, bude vždy z určitého pohledu jiné než to, co cítí trpící, a soucítění se nikdy nemůže shodovat s původním trápením. Protože nemáme přístup k pocitům druhých, může být tato mentální reprezentace založena pouze na našich vlastních pocitech. Přestože nám naše obrazotvornost a schopnost identifikace s druhým do jisté míry dovoluje ztotožnit se s jinou bytostí, toto představování není totožné

²⁰⁴ Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“, s. 35.

²⁰⁵ Viz kapitola 1. 2.

²⁰⁶ Viz kapitola 1. 1.

²⁰⁷ Ke shodě mezi Rousseauovým pojmem „identifikace“ a Smithovým pojmem „soucit“ viz například Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 28–34; Pack, S., „The Rousseau-Smith Connection“, *History of Economic Ideas*, 8, 3, 2000, s. 35–62. K odlišnostem mezi oběma pojmy pak viz např. Hurtado, J., „Pity, Sympathy and Self-Interest: Review of Pierre Force's *Self Interest before Adam Smith*“, *European Journal of the History of Economic Thought*, 12, 4, 2005, s. 713–721; Berry, C., „Smith under Strain“, *European Journal of Political Theory*, 3, 2004, s. 455–463.

²⁰⁸ Viz kapitola 1. 1. Srov. též Pinotti, A., *L'empathie. Histoire d'une idée de Platon au posthumain*, s. 56–57.

s reálným, skutečným prožitkem a takto vyvolaná představa není rovna původnímu pocitu.

Pokládáme proto za relevantní předpoklad, že přestože Rousseau pojmu identifikace nevěnoval výhradní pozornost, Smithovo pojetí sympatie tímto konceptem silně inspiroval.²⁰⁹ Oproti fyziologickým teoriím soucitu pak Rousseauova inovace²¹⁰ spočívá v tvrzení, že zažíváme lítost a soucit tím, že jsme sami sebe mentálně uvedli do pozice trpícího. Právě tento duševní proces Rousseau nazývá „identifikací“. Rousseau, zopakujme ještě jednou, jako by říkal, že pociťujeme soucit spíše „pro někoho“ než „s někým“: sympatizujeme-li s umírající osobou, jsme zarmoucení jejím stavem, ale cítíme emoce odlišné od emoce, která tuto osobu nutí trpět; cítíme *soucit*, a ne slabší verzi svých afektů. Je-li pro nás soucit obecně bolestivý, bude tato bolest patřit spíše našim obavám o ostatní, ne stejné bolesti, jako ostatní cítí.

Právě proto Rousseau ve výše zmíněné citaci zdůrazňuje, že „trpíme jen tolik, kolik *podle našeho soudu* trpí jiná bytost“. Identifikace s druhou bytostí je v soucitu *vždy* přítomná a s rozvinutou imaginací se její efekt ještě zesiluje; není nicméně kompletním ztotožněním s druhou bytostí. Její emoce nejsou totožné s emocemi, které při soucitu cítíme my sami. Je to právě pohled mne samého, jenž hraje roli, mé posouzení situace trpící osoby, má *reflexe*.

Již zde se ukazují dvě tváře rozvoje lidských mentálních a reflexivních kapacit, jimž se budeme věnovat v následující kapitole. V přirozeném stavu, předtím, než se vyvinul lidský rozum, naše schopnost ztotožnit se s utrpením druhých *vždy* vyústila v soucit. Proto byla schopnost identifikace, jak Rousseau ve druhé *Rozpravě* uvádí, nesrovnatelně silnější. V tomto přirozeném soucitu, jak již bylo řečeno, se však ještě nejedná o vědomý vztah jedné bytosti k bytosti druhé. Situace se mění až s rozvojem mentálních kapacit. V kombinaci s rozumem a reflexí, říká Rousseau, ztotožnění s

²⁰⁹ Smith jako by si osvojil Rousseauovu tezi o identifikaci s druhým prostřednictvím mentální představy sebe sama na pozici trpícího, a vyvinul ji jako paradox: ukazuje, že ani prostřednictvím sympatie nemáme přístup k pocitům druhých a že tyto pocity pouze rekonstruujeme prostřednictvím imaginace v naší vlastní mysli, a to na základě našich vlastních pocitů. Pavlík, J., „Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti“, s. 428; Force, P., „Rousseau and Smith: On Sympathy as a First Principle“, in: Rosenblatt, H., Schweigert, P. (eds.), *Thinking with Rousseau. From Machiavelli to Schmitt*, New York, Cambridge University Press 2017, s. 115–131.

²¹⁰ Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 28–34.

druhým oslabuje, a proto je méně pravděpodobné, že povede k soucitu. Naše schopnost identifikace je tedy *zároveň* schopností více rozvinutou a úplnější: tento druh reflexivní, projektivní identifikace,²¹¹ konstitutivního ztotožnění s trpícím,²¹² teprve umožňuje ono vědomé vcítění do situace druhé bytosti. Schopnost identifikace ovšem zároveň ochabuje v tom smyslu, že před plným rozvojem lidského rozumu náš přirozený sklon ztotožnit se s pocity druhých vždy vedl k soucitu, což se s rozvojem rozumu mění. Rozum jako by nám kladl určité „podmínky“, za nichž soucit k druhým může propuknout. Není již tedy mimovolným impulsem, oním bezprostředním pocitem odporu (fr. *répugnance*), jenž se automaticky ozývá, vidíme-li jinou bytost trpět. Nepřichází nutně a vždy. Je slabší, protože rozum nám říká, že pomáhat druhým by mohlo stát v protikladu k našim zájmům.

Na každý pád je soucit s druhou bytostí, založený na imaginativním způsobu *projektivní identifikace*, již nerozlučně spojen s rozvojem představivosti, rozumu a reflexe. Na tuto složku soucitu jakožto komplexního jevu se tedy zaměříme v následující kapitole.

²¹¹ Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, s. 337–341.

²¹² Audi, P., „La pitié est-elle une vertu ?“, s. 463–480.

2. SOUCIT A ROZUM. „RACIONALISMUS“ SOUCITU

Existuje pouze tenká hranice mezi tvrzením „cítíme, co je správně“ a „to, co cítíme, je správně“. Ať již hovoříme o osmnáctém či jednadvacátém století, proti filosofům mravního smyslu a teoretikům emocí a sentimentu jako základu morálky se na tomto základě stále objevuje jistý nesouhlas. Mezi jinými máme na mysli ten předpoklad, že kultura sentimentalismu může vést až k nebezpečnému přesvědčení o druhé z výše uvedených možností.

Převážně (byť nejenom) ve francouzské osvícenské filosofii je důraz kladen na intelekt, který stojí v kontrastu s city a prožitky dříve propagovaného náboženství, proti zajetí pověr, předsudků a starých sociálních struktur. Rozum má oproti vášním reprezentovat jednotící a umírňující princip.²¹³ Význam emocí se zdá být redukován, protože „emoce oslabují vědění“. Anglicko-skotská snaha o nalezení základu v emocích či smyslech v přirozeném rozlišování správného a špatného je označována jako arbitrární, instinktivní, proměnlivá, podmíněná, subjektivní a nedostatečně univerzální.²¹⁴

Epocha osvícenství se v nejrůznějších oblastech učebnicově demonstruje jako „věk rozumu“. Rozum jako takový definuje velkou část osvícenských projektů,²¹⁵ racionalita se stává nástrojem ke snaze o osvícenskou intelektuální svobodu, nezátíženou subjektivními emocemi. V odpovědi na otázku, „co je osvícenství“, Kant hovoří o vykročení z nesvéprávnosti a touto nesvéprávností míní neschopnost užívat svůj rozum bez vedení jiných; teprve takové vykročení, domnívalo se osvícenství,

²¹³ Camarero, J., „Le rationalisme français et la théorie des émotions“, *Çédille. Revista de Estudios Franceses*, 6, 2010, s. 57.

²¹⁴ Jako příklad: Price, R., *A Review of the Principle Questions in Morals*, London, T. Cadell 1787; Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman & A Vindication of the Rights of Man*, Oxford, Oxford University Press 1994; Holbach, P. H. D., *Système de la nature*, Genève, Slatkin Reprints 2011.

²¹⁵ Pro představu racionalismu osvícenských projektů můžeme začít u jejich názvů samých: např. Voltaire, *Filosofický slovník čili Rozum podle abecedy*, přel. E. Horká, Praha, Votobia 1997; Condorcet, N., *Náčrt historického pokroku ducha*, přel. J. Kohout, Praha, Akademia 1968; Paine, T., *The Age of Reason*, Peterborough, Broadview Press, 2011. Projekt Encyklopedie, sám o sobě snahou o ucelený přehled lidských poznatků a vědění, byl pojmenován podtitulem *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, atd.

může vést ke svobodě.²¹⁶ Autorita rozumu, jak káže Condorcet, je jedinou autoritou lidské bytosti.²¹⁷ *Sapere aude!* se stává mottem osvícenství.

Rozum je v osmnáctém století chápán jako epistemologický přístup, který zahrnuje na jedné straně zkušenost a poznávání (epistemická či kognitivní racionalita), na straně druhé normy pro morální a sociální jednání (praktická racionalita).²¹⁸ Často je pojímán jako kapacita, jež odlišuje člověka od zvířete, jako schopnost *generalizace* a získávání představ o tom, co je *univerzální* – což jsou dvě charakteristiky, jež pro nás dále budou klíčové.

Charakteristika osvícenství jako „věku rozumu“ přesto může být zavádějící, a to ve dvou směrech. Za první, jak jsme se pokusili ukázat v předchozí kapitole, toto označení neznamena, že by snaha o rozumová stanoviska implikovala *ignoraci* vášní, emocí a smyslů. Tak jako ani v teoriích morálních sentimentalistů nejde o romantickou, nekontrolovatelnou vášeň a cit je neustále buď podřízen rozumu, nebo je s ním alespoň v určité spolupráci, ani myslitelé, které bychom mohli označit přídomkem *racionální*, v žádném případě striktně nezamítají jistou roli citů ani existenci soucitu jako takovou.

Za druhé, označení „věk rozumu“ by mohla naznačovat, že propagátoři osvícenství jsou abstraktní myslitelé, kteří se více zabývají utopickými návrhy než praktickým řešením.²¹⁹ Tato představa je však téměř v rozporu s vlastní osvícenskou myšlenkou. Ideové zdoreje pátrání po univerzální a přirozené podstatě morálky v lidském rozumu sice můžeme hledat v descartovském *cogito*, jímž disponuje každá lidská bytost a jež se vyjevuje jakožto zásadně lidský atribut;²²⁰ na něj navazuje například raný racionalismus Pascalův,²²¹ či ještě poněkud „věrněji“ intelektualismus

²¹⁶ Kant, I., „Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?“, přel. J. Loužil, *Filosofický časopis*, XLI, 3, 1993, s. 381–387.

²¹⁷ Condorcet, N., *Náčrt historického pokroku ducha*.

²¹⁸ Podobně, jako to činili osvícenci, se ani my z metodologických důvodů místy nevyhneme poněkud zjednodušující vazbě mezi rozumem a racionalitou. Viz např. Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, London, Maxmillan 1907; srov. Arendt, H., *O revoluci*, přel. D. Štech, Praha, Oikoymenh 2011, s. 89.

²¹⁹ Reill, P. H., Wilson, E. J. (eds.), *Encyclopedia of the Enlightenment*, New York, Fact On File, Inc. 2004, s. ix.

²²⁰ „(...) schopnost správně soudit a rozlišovat pravdu od nepravdy – tomu se právě říká zdravý smysl nebo zdravý rozum – je ve všech lidech přirozeně stejná.“ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, přel. K. Šprunk, Praha, Oikoymenh 2016, s. 9.

²²¹ K poznání pravd „jasných a zřejmých“ Pascal i Descartes podobně využívají metody racionální intuice, vrcholný Pascal se nicméně samozřejmě od Descartova racionalismu vzdaluje. Pascal, B., „O umění přesvědčovat“, in: Horák, P., Pascal, B., *Svět Blaise Pascala*, přel. P. Horák, Praha, Vyšehrad

Malebranchův.²²² Nicméně dosavadní racionalistická tradice velkých systémů, představovaná malebranchovsko-descartovským okazionalismem či leibnizovským nebo spinozovským systémem, v osvícenství ztrácí svůj piedestal. Začíná být odmítána jako spekulativní, příliš ambiciózní a bez praktických účelů. Metafyzický rozum velkých, logicky budovaných systémů sedmnáctého století je nahrazován rozumem fyzickým, *praktickým*. Rozum, ať již jako lidská schopnost poznání nebo schopnost myslet podle pravidel, se má stát principem lidského jednání. Není descartovskou zárukou absolutního poznání, ale nástrojem emancipace a jakýmsi praktickým návodem k lidským činům, stejně tak jako k osvícenské politice. Ctností, jak ukazuje například Holbach, je „to, co nám zkušenost, úvahy, rozum ukáže v každé době a na každém místě jako shodné s všeobecným a skutečným užitkem země“.²²³

Osvícenci se domnívali, že prostřednictvím racionálního poznání lze provést celkovou reformu lidského vědění, a že díky ní bude rovněž možné uskutečnit zásadní reformu společenských poměrů. Morální ctnost jako taková má být v racionálním osvícenském proudu založena v souladu s rozumem a obecné zásady mravnosti (ostatně jako všechny obecné zásady) mají být vytvořeny na základě zkušenosti a úsudku.²²⁴ Prostřednictvím rozumu objevujeme obecná pravidla spravedlnosti, jimiž bychom svá jednání měli řídit, a vytváříme si představy o tom, co je slušné, šlechetné či morálně správné. Tak by nám rozum, tedy totéž nadání, kterým (*snad*) rozlišujeme mezi pravdou a lží, umožňoval též rozlišovat mezi tím, co je správné a špatné, vhodné a nevhodné, a následně jednat podle toho. Rozumové poznání tak otvírá cestu ke snaze o vytvoření spravedlivé a racionálně řízené společnosti.

1985, s. 257; Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček, T. Marvan, Praha, Oikoymen 2015, s. 53 a n. K epistemologickému vztahu Descarta a Pascala autorka aktuálně připravuje článek nazvaný „Na pochybách. Descartes a Pascal“ plánovaný pro Mimořádné číslo *Filosofického časopisu* na rok 2024 (t. č. v recenzním řízení).

autorka aktuálně odevzdala článek nazvaný „Na pochybách. Descartes a Pascal“, jenž je plánován do speciálního čísla *Filosofického časopisu* na rok 2024.

²²² „K esenci ducha náleží pouze myšlení.“ Malebranche, N., *Hledání pravdy. 2. díl*, s. 331–333.

²²³ Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přírozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, s. 105.

²²⁴ Proti tomuto pohledu vystupoval právě například A. Smith s tvrzením, že přestože jsou obecné morální představy pravděpodobně s rozumem ve shodě a jsou z rozumu odvozené, tomuto odvození cit vždy předchází. Teprve příklady jednání, v nichž bezprostředním citem a pocitem rozlišujeme morální správnost, nám přinášejí zkušenosti, na jejich základě mohou morální představy v rozumu vznikat. Smith, A., *Teorie mravních citů*, s. 337–340.

Naší otázkou nyní zůstává, je-li v (myšlení o) takové společnosti stále místo pro soucit.

2. 1. Deficit soucitu v racionálních morálních teoriích?

Viděli jsme, že teoretici mravního smyslu spatřují původ morálních hodnot především v *pocitech*; oproti nim, budeme-li se dále držet našeho rozdělení z úvodu práce, stojí teorie racionalistické, jenž poznání dobra pokládají za předmět více či méně objektivního určení (Locke). Tento osvícenský proud se tak minimálně do určité míry staví proti britským sentimentalistickým směrům.

R. Price se ve spise *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758) domnívá, že pojmy dobra a zla nevycházejí z žádného speciálního mravního smyslu (zde explicitně kritizuje Hutchesonovu a Humovu koncepci),²²⁵ ale z jednoduchých idejí, které jsou intuitivně uvědomovány rozumem. Price uznává například roli laskavosti (angl. *benevolence*) směřující k veřejnému a společnému štěstí či roli sebelásky (angl. *self-love*) vedoucí k jedincovu soukromému štěstí.²²⁶ Zásadně však odmítá oba dva fenomény coby měřítko morálních soudů. Pokládá je za příliš závislé na rozmanitosti lidských povah. Pro vnímání morálnosti je pro něj dostačující lidská inteligence, jež též tvoří základ slávy a cti.²²⁷ Ani „racionální a nevzrušená laskavost“ (angl. *rational and dispassionate benevolence*) mu není dostatečně silným principem.²²⁸ Price zdůrazňuje odlišné zásady a vnitřní povinnosti, jako je vděčnost, čestnost a spravedlnost, které se od takové laskavosti zcela liší. Sentimentalistické hledisko, jež tvrdí, že přijímáme morální postoj na základě našeho pocitu souhlasu nebo nesouhlasu s předmětem či činností, Price označuje pouze jako *obdiv*; důraz klade naopak na morální povinnost vycházející z rozumu. Principy morálky jsou mu tak principy rozumu: naše představy o povinnostech a o rozlišení správného a špatného, říká, jsou racionální a normativní.

Další ze skotských myslitelů, T. Reid ve spisu *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764)²²⁹ a později v *Essays on the Intellectual*

²²⁵ Price, R., *A Review of the Principal Questions in Morals*, London, T. Cadell 1787, s. 8–12.

²²⁶ Tamtéž, s. 108.

²²⁷ Tamtéž, s. 115.

²²⁸ Tamtéž, s. 117.

²²⁹ Reid, T., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.

Powers of Man (1785)²³⁰ oproti konceptu *moral sense* zdůrazňuje teorii *common sense*, jakéhosi „zdravého rozumu“, který poznává ony přirozené a první zásady. Sám Reid ve svých spisech dává několik poměrně odlišných vodítek k pochopení tohoto pojmu:²³¹ chápe jej jednak jako první princip usuzování, jednak jako příklad pravidla, jímž tyto konkrétní principy můžeme poznat, ale i jako to, co je běžně „bráno jako hotová věc“ (angl. *taking for granted*). Principy *common sense* jsou tedy v Reidově systému výroky, jež nedokážeme odůvodnit, nicméně naše přirozenost je taková, že nás vede k tomu, abychom jim věřili, a navíc je v běžných životních záležitostech chápeme jako samozřejmost. Reid podtrhuje míru schopnosti *soudit* na základě smyslů, již potřebujeme, abychom byli v kantovském smyslu svéprávní, tj. odpovědní za to, co činíme. Tím, co zdůrazňuje (ostatně ne nepodobně jako před ním Shaftesbury), není smyslová kapacita jako taková, ale aktivní schopnost propojení smyslového vnímání a souzení na základě rozumu a reflexe, jakýsi „zdravý rozum“ (angl. *good sense, common sense*) propojený se „zdravou rozumností“ (angl. *common prudence*).²³²

O „zdravém rozumu“ (fr. *bon sens*) hovoří též P. H. D. de Holbach, klasický zastánce racionální pozice v morální filosofii i teologii. Ve stejnojmenné knize *Bon sens* (1772) tento zdravý rozum charakterizuje jako „způsob usuzování, který dovoluje poznat nejjednodušší pravdy, zavrhnout nejnápadnější nesmysly a pozastavit se nad nejzřejmějšími nesrovnalostmi“.²³³ V tomto kritickém, ateistickém

²³⁰ Reid, T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, New York, Garland Pub 1971. V podobném duchu Reid pokračuje ve svých sebraných přednáškách o praktické etice, v nichž se pokouší na rozumovém základě postavit zásady přirozeného náboženství, politiky a vnitřního i mezinárodního práva: viz Haakonssen, K. (ed.), *Thomas Reid on Practical Ethics. Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2007.

²³¹ N. Wolterstorff, jeden ze současných předních interpretů Reidova díla, pokládá pojem *common sense* v Reidových spisech za zmatený, nejasný a nejednoznačný. Wolterstorff, N., „Reid on Common Sense“, in: Cuneo, T., Woudenberg, R. van (eds.), *Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge, Cambridge University Press 2006, s. 77–100.

²³² Glombíček, P., „Pojem „common sense“ u Thomase Reida“, *Filosofický časopis*, 62, 5, 2014, s. 675–692.

²³³ Holbach, P. H. D., *Zdravý rozum neboli přirozené představy v protikladu k představám nepřirozeným*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1959, s. 5. J. Israel ve svém výkladu osvícenské epochy spojuje tento důraz na rozum se spinozovským (spíš než kantovským) racionalismem a dodává, že „(p)ouze u Spinozy a Bayla, a později u Diderota, Helvéta a Holbacha se setkáváme s absolutním, nekompromisním propojením rozumu, vědění a filosofie s morálkou (a politikou), které ve své nejranější podobě sahá až k Sókratovi.“ Israel, J., *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, New Jersey 2010, s. 178, překl. aut.

spise je nicméně tato lidská schopnost situována spíše jako protiklad k nadpřirozeným představám a klamům teologie. Až v o rok později vydaném spise *Společenský systém* (1773) je pak rozum (fr. *raison*) jako takový chápán jakožto prostředek k poznání oné pravé morálky a prostředků k ní vedoucích.²³⁴

Na doposud zmíněných příkladech této a předchozí kapitoly tak spatřujeme důraz, jenž osvícenství klade na straně jedné na roli lidského rozumu, na straně druhé pak na roli soucitu. Nalézt v osvícenském myšlení jejich *propojení*, provázat rozum a soucit (či dokonce rozum, soucit a morálku) jako třeba v případě Aristotelovy *Rétoriky*²³⁵ se nicméně u velké většiny myslitelů ukazuje jako poměrně obtížné. Zopakujme: soucit je často zmiňován v rámci výkladu lidských vášní či deskripce afekcí a určitými mysliteli je mu dokonce přiznávána ona rousseauovská přirozenost. Price v již zmíněném spise užívá pojmů „sympatie“ (angl. *sympathies*) a „impulz soucitu“ (angl. *impulsion of compassion*), které jsou lidské bytosti přirozeně dané.²³⁶ Reid ve sbírce *Essays on the Active Powers of Man* (1788) hovoří o soucitu (angl. *pity, compassion*) jako o přirozeném, dobročinném, příjemném citu, na jehož základě můžeme s dalšími jedinci sympatizovat (angl. *sympatize*).²³⁷ V Diderotově²³⁸ a d’Alembertově *Encyklopedii* (1751–1766) je soucit (fr. *compassion*) zmíněn stručným heslem jako pocit, kterému se oddáváme s určitým potěšením, jež nikdy

²³⁴ Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*. Extrémní případ racionalistického odmítnutí soucitu coby ctnosti pak nalezneme v etice kantovské – viz kapitola 6. 5. této práce.

²³⁵ Aristotelés v *Rétorice* provádí exemplární příklad vazby soucitu a racionalizace, když poukazuje na předpoklad, že ne každá trpící živá bytost získá náš soucit automaticky: například právě pokud si dle našeho „návoru“ či přesvědčení trpící osoba své utrpení zaslouží. Na tomto místě se podle mnohých interpretací Aristotelovo rozumové pojetí soucitu nejvýrazněji rozchází s pojetím křesťanské etiky, jež říká, že ono „zasloužení“ při posuzování utrpení není relevantní a člověk, který trpí, má získat náš soucit bez ohledu na příčinu: že tedy máme morální důvody soucítit se všemi trpícími bytostmi. Aristotelés, *Rétorika*, s. 124–126. Srov. např. Roberts, R., *Spiritual Emotions. A Psychology of Christian Virtues*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2007, s. 179–198; či Ouellette-Dubé, M., „Compassion“. Srov. též níže v této práci kapitola 2. 2. 3. o racionalizaci soucitu.

²³⁶ Price, R., *A Review of the Principal Questions in Morals*, s. 123.

²³⁷ Reid se zde explicitně vymezuje proti Smithově teorii sympatie. Smith chápe „soucit“ (angl. *pity*) jako výsledek „sympatie“ (angl. *sympathy*), která spočívá v přenesení sebe samého na místo jiné osoby, a jako taková je morálně neutrální. Reid naopak vykládá pojem „sympatie“ (angl. *sympathy*) ve smyslu bližšímu našemu českému výrazu „sympatizování s někým“, tedy ve smyslu stejného názoru či projevení souhlasu. Tato Reidova sympatie naopak vychází ze soucitu (nebo též lásky, úcty či lidskosti), jenž je lidské bytosti přirozený. Viz Reid, T., *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2010, s. 108–121.

²³⁸ Diderot dále v *Lettre sur les aveugles* též hovoří o sensualistické morálce a sympatizování, jež se liší v závislosti na smyslech: slepec, říká Diderot, nemusí nezbytně disponovat stejnou morálkou jako vidoucí, protože jeho sympatie (fr. *sympathie*) či soucit (fr. *pitié*) nebyly vyvolány pohledem na předmět soucitu. Diderot, D., *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient – Lettre sur les sourds et les muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, Paris, GF Flammarion 2000.

neodmítáme a k jehož vyvolání někdy dokonce hledáme příležitosti.²³⁹ Voltaire v *Traité sur la tolérance* (1763) říká, že příroda nám dala zárodek soucitu (fr. *germe de compassion*), abychom jeden druhému pomohli snášet život.²⁴⁰ Condorcet v *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791) doporučuje rozvoj soucitu (fr. *pitié*) k lidem i zvířatům k posílení přirozené citlivosti a označuje jej za první vlastnost, kterou je nutné u dětí probudit a vycvičit.²⁴¹ Holbach výkladu soucitu (fr. *compassion, pitié*) dokonce věnuje osmou kapitolu spisu *La morale universelle* (1776), kde několikrát zdůrazňuje, jak málo jej na zemi je.

Tyto stručné zmínky a poznámky nám ukazují, že soucit jako přirozená lidská schopnost tak, jak byla v osmnáctém století často pojímána, není zamítána ani ve filosofických teoriích zdůrazňujících klíčovou roli rozumu. Podobně jako další emocionální koncepty je kapacita soucitu nicméně pokládána za subjektivní, proměnlivou a nejistou, a bez rozumu samého nedostačující. Condorcet na výchovu k soucitu sice klade důraz, nicméně dodává, že k tomu, aby byl soucitný člověk „ctnostným“, je zapotřebí alespoň nejprostšího rozumu (fr. *la plus simple raison*).²⁴² Holbach pak ve spise *Système de la nature* (1770) doslova říká, že „soucit závisí na fyzické citlivosti, která mezi lidmi nikdy není stejná; bylo by proto omylem učinit soucit zdrojem našich mravních idejí a citů, které zakoušíme k našim bližním“.²⁴³ Poukazuje na rozlišnost vnitřní organizace každé bytosti a odlišnou sílu imaginace v ní působící, ale též na rozlišnost aktuální situace, která má na působení soucitu vliv. Proto, domnívá se, není síla soucitu v každém stejná, a tudíž účinek jednání na jeho základě nebude podobný. Morálku, podobně jako rozum, naopak ve všech svých spisech Holbach ustavuje jako nutně univerzální (na rozdíl od podmíněnosti morálky, již tvrdí Montesquieu), a soucit tudíž jako zdroj morálních a společenských ctností zamítá.²⁴⁴

²³⁹ *L'Encyclopédie*, 1^{re} édition, Tome 3, s. 760–761. Viz

https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/COMPASSION, cit. dne 23. 06. 2023.

²⁴⁰ Voltaire, „Traité sur la tolérance“, in: týž, *Oeuvres complètes*, Paris, Arvensa 2013, s. 4955.

²⁴¹ Condorcet, N., *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, přel. Ch. Coutel a C. Kintzler, Paris, Garnier-Flammarion 1994, s. 58.

²⁴² Například Condorcet, N., *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, přel. Ch. Coutel a C. Kintzler, Paris, Garnier-Flammarion 1994, s. 59.

²⁴³ Holbach, P.H.D., *Système de la nature*, s. 98, překl. aut.

²⁴⁴ Holbach, P. H. D., *La morale universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature. Tome premier*, s. 100–106.

Propojení soucitu a rozumu se tak v osvícenské filosofii ve velké většině explicitně neobjevuje. Budeme-li se držet navržené distinkce mezi teoriemi koncipujícími motivaci jednání a morálních soudů v oblasti citů a emocí na jedné straně a do oblasti rozumu a racionálních schopností na straně druhé, vidíme, že v první kategorii hraje soucit v různých podobách velmi podstatnou roli; v druhé kategorii jeho existence jakožto základní schopnosti lidské bytosti není zamítnuta, nicméně jakožto morální faktor je z výše zmíněných důvodů zavrhována.

V následujících podkapitolách se však pokusíme prokázat předpoklad, že Rousseau coby osvícenský filosof na tomto místě z obou linií vybočuje. Domníváme se, že právě propojením obou dvou linií myšlení se Rousseau odhaluje jako myslitel originálnější a osobitější, než nám staré (a bohužel pak především české) interpretace předkládají. Zejména pak chceme v další podkapitole ukázat, že takovým spojovacím mostkem mezi rozumem a emocemi může být v Rousseauově filosofii právě určitým způsobem pojatý soucit.

2. 2. Racionalistická interpretační pozice Rousseauovy filosofie soucitu. Transformovaný soucit

V inulé kapitole jsme načrtli několik klasických interpretací z počátku 20. století, které Rousseauovu filosofii vykládají jako převážně sensitivistickou či sentimentalistickou.²⁴⁵ Zabývají-li se tyto výklady Rousseauovým pojetím soucitu, chápou jej jako čistě emoční, až instinktivní záležitost. Soucit je čten jako přirozený a (tudíž) pozitivní fenomén; rozum je proti němu kladen jako doslova „zncitlivující“.

Nerozporujeme, že tyto interpretace mají v Rousseauových spisech silnou textuální oporu. Ve druhé *Rozpravě* Rousseau uvádí: „Rozum (fr. *raison*) soustřeďuje člověka na sebe sama a oddaluje ho od všeho, co ho tíží a trápí. Filozofie to je, co ho izoluje. Podle ní při pohledu na trpícího člověka tajně říká: zahyň si, chceš-li, já jsem v bezpečí.“²⁴⁶ Proto, říká Rousseau v témže spise na jiném místě, „nemusíme dělat z člověka filozofa dříve, než z něho uděláme člověka“.²⁴⁷ I v pozdějších *Dialogues* se Rousseau drží podobné myšlenky, když říká, že „citlivý člověk (fr. *homme sensuel*) je člověk přírody; přemýšlivý člověk (fr. *homme réfléchi*) je člověk mínění; to on je nebezpečný“.²⁴⁸

Čteme tak v Rousseauových textech, že rozum přivádí lidskou bytost zpět k ní samé, a tím ji izoluje od utrpení druhých. Oddaluje ji od vnímání tohoto utrpení i od instinktivních, pocitových reakcí na něj, od onoho „přirozeného odporu“ (fr. *répugnance*) spuštěného prvotním soucitem. Rozum (fr. *raison*) vyvolává sebelásku, uvažování či reflexe (fr. *réflexion*) ji ještě posiluje. Rozum dává nové způsoby uspokojení; reflexe jde ještě dále a poskytuje jednotlivci *obraz* sebe sama, což přispívá k čím dál silnější individualizaci a znesnadňuje identifikaci. Směřuje člověka zpět k myšlence *jeho* bezpečnosti, k prostředkům, jak ji zajistit; zakazuje jedinci riskovat svůj život pro druhého, protože to není výhodné. Rozumové poznání,

²⁴⁵ Viz úvod kapitoly 1. 3.

²⁴⁶ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 80.

²⁴⁷ Tamtéž, s. 53.

²⁴⁸ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 211, překl. aut.

jež *a priori* srovnává, a tedy odděluje a separuje předměty,²⁴⁹ tak jako by na první pohled stálo v opozici proti zmíněné identifikaci soucitu, jež objekty sjednocuje.

Prvotní afektivní schopnost bezprostředního soucitu, první přirozená ctnost, díky níž je člověk v přirozeném stavu „ušlechtilým divochem“, se objevuje *před* vyjádřením rozumu: je proto kvalitou „tím obecnější a užitečnější člověku, že jí užívá před vším uvažováním“.²⁵⁰ Rozumem a reflexí je pak prvotní soucit nenávratně potlačován.

V takovém výkladu je rozum čistě negativním prvkem, degenerujícím afektivní přirozený soucit i přirozenou dobrotu. Tato interpretace je jistě opodstatněná, avšak podle našeho názoru není jediná možná a jako taková sama o sobě není dostačující.

Domníváme se totiž, že silný důraz Rousseauovy filosofie na cit nepotlačuje fakt, že Rousseau do určité míry přece jen zůstává osvícenským racionalistou. Dle našeho soudu role rozumu v Rousseauově filosofii (a jak se pokusíme ukázat, též v jeho koncepci soucitu) zdaleka není pouze negativní. Ukazuje se samozřejmě jako problematické – byť ne vyloučené²⁵¹ – číst Rousseauovy spisy optikou kantovského praktického rozumu: v Rousseauově filosofii neexistují žádné přirozené a univerzální normy, a ani v rousseauovském člověku nenalezneme „nic víc“ než lidskou přirozenost, ze které by tyto zákony mohly vycházet.²⁵² Nicméně, od druhé poloviny dvacátého století se objevuje stále více interpretací Rousseauovy filosofie z racionalistických pozic. Modernější teorie se domnívají, že Rousseauovo dílo nelze číst *pouze* jako iracionalistickou či sentimentalistickou filosofii. Tyto výklady kladou důraz na rozumové schopnosti člověka v morálních i společenských aspektech Rousseauova myšlení, a to z různých úhlů pohledů. T. Todorov se snaží „bránit“ rousseauovský racionalismus proti výkladům zdůrazňujícím koncept nevědomých či

²⁴⁹ „(...) k zařazení bytostí do obecných a rodových pojmů bylo třeba znát jejich vlastnosti a *rozdíly*.“ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 73, kurzíva aut. K témuž Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 99, 494. Na roli komparace v otázce sebelásky a soucitu blíže viz kapitola 3. 5. 2. 1.

²⁵⁰ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 78.

²⁵¹ Ve třicátých letech minulého století E. Cassirer využil k výkladu Rousseauovy filosofie novokantovské čtení, částečně právě proto, aby bojoval proti interpretacím Rousseauova systému jako iracionalistického. Cassirer, E., *Rousseau, Kant, Goethe*, Hamburg, F. Meiner 1991; Cassirer, E., *Über Rousseau*, Berlin, Suhrkamp 2012. K vlivu Rousseaua na I. Kanta a následnému návrhu rousseauovské „odpovědi“ viz kapitola 6. 5. a 6. 6. této práce.

²⁵² Viz Spector, C., „La raison a-t-elle une histoire ? Rousseau et les paradoxes du rationalisme moderne“, *Critique*, 5, 744, 2009, s. 399.

podvědomých aspektů.²⁵³ R. Derathé upozorňuje na sloučení racionálních a emocionálně-citových principů v rousseauovské doktríně.²⁵⁴ J. Starobinski dodává, že reflexivita v Rousseauově filosofii neruší lidskou srdečnost a vřelost.²⁵⁵ G. Radica pak ve své rousseauovské interpretaci sleduje samotnou genezi rozumu v rousseauovské filosofii, tedy jakýsi proces racionalizace, který zohledňuje transformace, kterými individua či kolektiv přechází z přirozeného stavu do civilizovaného, trvalejšího stavu společenského. Díky tomuto procesu, říká Radica, můžeme měřit „užitečnost“ norem, ať už se jedná o pravidla koexistence v přírodním stavu, zákony koncipované jako vyjádření obecné vůle v osobním stavu nebo morální normy.²⁵⁶

Přestože jsme se v předchozí kapitole práce pokusili ukázat emocionální základy Rousseauovy filosofie, v jejichž intencích je čtení rousseauovské koncepce soucitu nezbytné, racionalistické hledisko rousseauovských interpretací, tedy takové, jež zdůrazňuje *těž* rozumové aspekty Rousseauova myšlení, v této práci pokládáme za správné (čti: „rozumné“) a budeme se jej nadále držet. Domníváme se, že přestože soucit v Rousseauově filosofii ukazuje na určité limity rozumu, rozhodně není jeho popřením.

Nejprve tedy chceme vzít vážně pojem rozumu v Rousseauově filosofii. Naším cílem není definovat jediný rousseauovský Rozum (podobně jako jsme se nepokoušeli charakterizovat abstraktní rousseauovský Cit). Pokusíme se opět spíše sledovat jednotlivé aspekty Rousseauovy filosofie, jež se dají označit za racionální, a následně jejich potenciální roli ve vyvolání a působení soucitu.

²⁵³ Genette, G., Todorov, T. (eds.), *La pensée de Rousseau*, Paris, Point Seuil 1984.

²⁵⁴ Derathé, R., *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine Reprints 1948.

²⁵⁵ Starobinski, J., „Rousseau et l'éloquence“, in: Leigh, A. (ed.), *Rousseau After Two Hundred Years. Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, Cambridge, Cambridge University Press 1982.

²⁵⁶ Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Viz též Spector, C., „La raison a-t-elle une histoire ? Rousseau et les paradoxes du rationalisme moderne“, s. 398–412.

2. 2. 1. Role rozumu v Rousseauově pojetí soucitu

Pokusme se zde tedy pojetí rozumu v Rousseauových textech alespoň rámcově ukotvit. Pro začátek se ještě jednou vraťme k Rousseauovu spisu *Emil čili O výchování*. „Protože všechno, co vchází do lidského rozumu (fr. *entendement humain*), vchází tam smysly (fr. *sens*), jest první rozum člověka rozum smyslový (fr. *raison sensitive*); jenž slouží jako základ rozumu intelektuálnímu (fr. *raison intellectuelle*)“²⁵⁷ říká Rousseau v tomto spisu. Rousseau tak rozlišuje mezi „smyslovým“ rozumem (fr. *raison sensitive*), jenž spočívá ve formulování obecných idejí prostřednictvím různých pocitů na straně jedné, a na straně druhé rozumem „intelektuálním“ (fr. *raison intellectuelle*), jenž na základě těchto jednoduchých idejí vytváří ideje komplexní. V procesu poznávání tak Rousseau ideje odvozuje z počitků a ze smyslové zkušenosti, což je akt evidentní pro Locka²⁵⁸ (a nemyslitelný pro Descarta)²⁵⁹. Takto jako bychom v Rousseauově myšlení nenacházeli onu „karteziánskou“ opozici mezi rozumem a smysly. Rozum a schopnost souzení se ve vývoji lidské bytosti rozvíjí prostřednictvím smyslů; právě výcvikem smyslů, jak Rousseau uvádí ve druhé knize *Emila*, dochází k evoluci rozumu. J. Camarero zde dokonce navrhuje koncept tzv. „kritiky sensitivního rozumu“ (po vzoru *Kritik kantovských* či Sloterdijkovy *Kritik der zynischen Vernunft*), tedy zkoumání koncepce a metody teorie, v níž se rozum a emoce spojují a stávají se „rysem nového člověka“.²⁶⁰

Primárním účelem rousseauovského rozumu, klíčovým i pro naši práci, je schopnost *porovnávat* a *uspořádávat* ideje a představy, jichž jedinec nabyt prostřednictvím smyslů. V *Emilovi* Rousseau, hovoře o idejích a pojmech, uvádí, že „(p)očtem těchto idejí se měří rozsah našich znalostí: jejich správnost a jasnost činí

²⁵⁷ V českém překladu se část věty uvedená kurzívou nevyskytuje. Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 148 (srov. tamtéž, s. 185); Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes, T. IV*, s. 370.

²⁵⁸ Lockově myšlení se Rousseau přibližuje též v otázce vytváření abstraktních idejí v mysli: srov. níže kapitola 2. 2. 2.

²⁵⁹ R. Derathé na tomto místě v Rousseauově pojetí rozumu spatřuje výraznou inspiraci Condillacovým *Esejem o původu lidského poznání* z roku 1746, a označuje tak rousseauovskou koncepci rozumu za výrazně empirickou či sensualistickou, spíše než racionalistickou v descartovském smyslu. Derathé, R., *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, s. 29–32. Srov. Condillac, É. B. de, *Esej o původu lidského poznání*.

²⁶⁰ Camarero, J., „Le rationalisme français et la théorie des émotions“.

bystrost rozumu (fr. *justesse de l'esprit*); umění, vespolek je *porovnávat* (fr. *les comparer*) nazýváme lidským rozumem (fr. *raison humaine*)²⁶¹. V *Lettres morales* (1757–1758), dopisech adresovaných komtesse d'Houdetot, jejichž závěrečné pasáže se objevují i v *Emilovi*, Rousseau koncepci ještě upřesňuje. Říká zde: „Umění přesvědčování či ‚rozumování‘ (fr. *raisonner*) není smyslem rozumu, ale často jeho zneužitím. Rozum je schopností řádně uspořádat (fr. *ordonner*) všechny schopnosti naší duše podle povahy věcí a podle jejich vztahení k nám.“²⁶²

Obě dvě citace v rousseauovské koncepci rozumu pokládáme za zásadní. Ukazují, že rousseauovský rozum není žádnou legislativní instancí, která by vytvářela normy, zákony či pravidla. Slouží spíše k uspořádání vášní a schopností mysli, k jejich porovnání. V důsledku toho „spravedlnost a dobrota nejsou pouze abstraktní slova, pouhé mravní ideje utvořené rozumem, nýbrž skutečnými stavy duše rozumem osvětlené (fr. *éclairée par la raison*) a spořádaným postupem našich původních stavů duševních,²⁶³ jak říká Rousseau v *Emilovi*. Morální normy, jež tvoří výsledek takového procesu regulace, vychází z člověka samého, a to utvářením jeho citlivosti a afektivity.“²⁶⁴

V rámci takového „spořádaného postupu“, tedy *uspořádávání* a porovnávání, je rousseauovský koncept rozumu silně spojen se schopností *generalizace* (fr. *généralisation*). Generalizace, zobecnění, je Rousseauovými slovy „jedním z nejobtížnějších a nejpozdějších výkonů v lidském rozumu.“²⁶⁵ Takto schopnost, jež je aktivována rozumem, se odhalí jako klíčová pro celý zbytek naší práce.²⁶⁶

Jak má taková generalizace fungovat? Jak Rousseau ukazuje na příkladu edukace žáka Emila, při rozvíjení lidského rozumu musíme vyjít z poznatků, které jedinec již má, a „zevšeobecniti tyto pojmy a rozšířiti je více příklady, abychom mu učinili pochopitelnou podstatu (...) samotnou.“²⁶⁷ Podobně jako Emil, také jedinec

²⁶¹ (sic!) Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 185, kurzíva aut.

²⁶² Rousseau, J.-J., „Lettres morales“, in: týž, *Oeuvres complètes*, T. IV, s. 1090, překl. aut.

²⁶³ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 275.

²⁶⁴ Spector, C., „La raison a-t-elle une histoire ? Rousseau et les paradoxes du rationalisme moderne“, s. 399–407.

²⁶⁵ Rousseau, J.-J., „Manuscrit de Genève“, in: týž, *Oeuvres complètes*, T. III, překl. aut.

²⁶⁶ Viz především kapitola 3. 5. 2. 1. a kapitola 5.

²⁶⁷ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 222. K otázce generalizace v Rousseauově filosofii viz např. Bernardi, B., „L'art de généraliser“: sur le statut de la généralité chez Rousseau“, in: Charrak, A., Salem, J. (eds.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Éditions de la Sorbonne 2004, s. 155–169.

v přirozeném stavu se vzestupem rozumu začíná uvažovat v obecných souvislostech, protože „každá obecná myšlenka je čistě intelektuální“.²⁶⁸ Rozum, zde podobně jako v pojetí dalších osvícenských racionalistů (Holbach, Voltaire, Diderot atd.), se nám tak vyjevuje spíše ve smyslu praktické schopnosti sloužící k praktickým cílům než jako schopnost kognitivní či spekulativní.

*

V souladu s tím, jak v této práci vykládáme Rousseauovo myšlení, tak rozvoj rozumu nestojí v přímém kontrastu s „přirozenou“ sensibilitou a emocemi. Naopak, vdechuje jim jakýsi druhý život.

Na základě krátké předchozí analýzy se nám primární určení rousseauovského rozumu se odhaluje jako dvojí. Rozum je za prvé schopností *uspořádat* lidské vášně, emoce a další schopnosti mysli; a za druhé schopností *generalizovat*, zevšeobecnit tato smyslová data směrem k jejich legitimnímu významu. Zde již pomalu začínáme spatřovat zárodek role takového rozumového uvažování v procesu a projevu pohnutí k soucitu.

Jakým způsobem tedy v Rousseauově filosofii můžeme číst propojení rozumu s fenoménem soucitu?

Předně je třeba poukázat na další fakt, jenž hovoří ve prospěch racionalistické interpretace rousseauovské doktríny: totiž že Rousseau v žádném ze svých textů neříká, že by u citlivé lidské bytosti rozum chyběl. Není tomu tak ani v přirozeném stavu, v němž je soucit jako přirozená vlastnost nejsilnější. Ve druhé *Rozpravě* Rousseau doslova uvádí, že „není nic jemnějšího než člověk ve svém primitivním stavu, kdy je postaven přírodou stejně daleko od tuposti zvířat jako od neblahého osvícenství kulturních lidí, kdy je nucen zároveň instinktem (fr. *par l'instinct*) i rozumem (fr. *par la raison*), aby se bránil zlu, které mu hrozí, a kdy je zdržován přirozeným soucitem (fr. *par la pitié naturelle*) ubližovat někomu bez příčiny, i když

²⁶⁸ K rozvoji schopnosti abstrakce a obecných pojmů je též spojen s rozvojem jazyka. Rousseau ve druhé *Rozpravě* uvádí, že „obecné myšlenky mohou proniknout do ducha jen pomocí slov a rozum je chápe jen ve větách. (...) Každá obecná myšlenka je čistě intelektuální. Když se k ní přidá jen trochu obrazotvornosti, stane se myšlenkou zvláštní. (...) Je to proto, že představy, které souvisí s těmito slovy, jsou čistě metafyzické a nemají v přírodě žádný vzor.“ Zde se odhaluje další z rozdílů mezi rousseuovským člověkem a zvířetem: zvířata podobné myšlenky vytvářet nemohou. Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 73–74.

jemu bylo ublíženo.“²⁶⁹ Již na tomto místě čteme, že soucit a rozum se navzájem nevylučují, ba právě naopak.²⁷⁰

Nejjasněji pak Rousseau propojuje schopnost soucítění se schopností rozumu, rozmýšlení a uvažování v deváté kapitole *Eseje o původu jazyků* (posmrtně 1781; dále jen *Esej*). V tomto spisu se Rousseau, podobně jako předtím ve druhé *Rozpravě*, pokouší o rekonstrukci vývoje lidské společnosti od jejích potenciálních „základů“: tentokrát prostřednictvím studia vývoje jazyka, řeči a dorozumívání a s nimi spojenými lidskými mentálními kapacitami a znalostmi na straně jedné a mezilidskými vztahy na straně druhé. *Esej*, podobně jako druhá *Rozprava* a pozdější spis *O společenské smlouvě*, tak cílí na společenské hledisko (na rozdíl od spisu *Emil*, jenž popisuje především individuální vzdělávání jedince). Soucit v *Eseji* stále plní základní funkci ve vztahu k ostatním bytostem; od popisu z druhé *Rozpravy* se nicméně jeho vymezení výrazně liší.

Citujeme nyní z *Eseje* celý klíčový úryvek:

„Společenské cítění se v nás rozvíjí až společně s rozumem (fr. *avec nos lumières*). Soucit je sice lidskému srdci vštípen od přírody, avšak bez obrazotvornosti (fr. *imagination*), která ho uvede do hry, zůstane navždy nečinný. A jak se necháváme pohnout k soucitu? Tím, že se oprostíme od sebe sama a ztotožníme se (fr. *nous identifiant*) s trpící bytostí. Trpíme jen do té míry, nakolik *soudíme* (fr. *autant que nous jugeons*), že trpí ona; ne my, to skrze ni trpíme. A stačí pomyslet, kolik nabytých vědomostí (fr. *connaissances*) takový přenos předpokládá. Jak si mohu představit trýzeň, o níž nemám sebemenší potuchy? Jak mohu trpět při pohledu na utrpení druhého, pokud ani nevím, že trpí, pokud si vůbec nejsem vědom toho, co

²⁶⁹ Tamtéž, s. 94–95.

²⁷⁰ J. G. Herder ve spise *O původu řeči* (1771) poukazuje na problematičnost konceptu rozumu v Rousseauově filosofii, když říká, že Rousseau ve druhé *Rozpravě* konstruuje rozum jako další, novou, oddělenou kapacitu, přidanou jaksi navíc k těm, které sdílíme se zvířaty. Vyčítá Rousseauovi, že nevysvětlí, odkud a jak se taková nová schopnost rozumu v lidské duši najednou objeví. Domníváme se nicméně, že Rousseau s určitou formou rozumu přece jen operuje již od začátku. Kromě výše citované myšlenky z druhé *Rozpravy* na jiném místě stejného spisu čteme o „vlastnostech, které *člověk dostal do vínku*“, přičemž Rousseau dále podotýká, že vývoj člověka od přirozeného stavu dospěl do určitého stadia, kdy všechny schopnosti jsou již vyvinuty, a kdy jsou tedy „uvedeny v činnost všechny přirozené vlastnosti“. Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 84, 95, 86, 99, kurzíva aut.; Herder, J. G., *Uměním k lidskosti*. Srov. náš pozdější výklad souladu mezi láskou k sobě a rozumem v kapitole 3. 4. a též Derridova interpretace potenciality a aktuality rousseuovského soucitu v kapitole 6. 3.

s ním mám společného? Kdo se nikdy nezamyslel (fr. *n'a jamais réfléchi*), nemůže být laskavý, spravedlivý ani soucitný (...).²⁷¹

Rousseau v *Eseji*, podobně jako ve spise *Emil*, pro fungování soucitu nejprve znovu zdůrazňuje nezbytnost rozvoje představivosti a imaginace. Soucitná komunikace pocitů je ve své podstatě imaginární; je založena na postulátu, na víře, na přesvědčení. Soucitící bytost trpí pouze natolik, nakolik *soudí*, že trpí druhý.²⁷² A právě zde spatřujeme propojení momentu imaginace s momentem *reflexe*. Tato reflexe se rodí právě z výše zmíněného *srovnávání* mezi představami. Zvyšující se množství představ, jenž jedinec v mysli přijímá, jej nutně podněcuje k jejich srovnání. Nové předměty, říká Rousseau, nás nutí zvažovat (fr. *considérer*) to, co máme před očima.

Takový potenciální předmět soucitu postavený do našeho zorného pole se postupně proměňuje. Necivilizovaný „ušlechtilý divoch“ ve svém přirozeném stavu měl pouze úzkou představu objektů, které jej obklopovaly, a podobně tomu bylo i s osobami. Znal představu otce, syna, bratra, potažmo milence, ale nikoho dále. Citlivost jedince byla omezena na bytosti jemu podobné, jemu blízké, bytosti z jeho každodenního života.²⁷³ Osoby okolo něj tak byly osoby *konkrétní*. V předspolečenském stavu chyběl abstraktní pojem „člověka“ rozšířený na všechny bytosti ve vesmíru. Existovaly rodiny, ale ještě ne národy, říká Rousseau v *Eseji*, existovaly domácí jazyky, ale ne jazyky lidu.²⁷⁴ Tendence dělit svět na „známé“ a „neznámé“ je pravděpodobně jedním z našich evolučních dědictví; lidé, jak zdůrazňuje sám Rousseau, obvykle soucítí spíše s těmi, jež znají, než s těmi, jež neznají.

Nicméně soucitné jednání tak, jak je předestřené v *Eseji*, oproti soucitu přirozenému *vyžaduje* další rozumové a myšlenkové schopnosti. Soucit předpokládá uvést do pohybu nejen *imaginaci*, ale též právě schopnost *porovnávání*, schopnost *generalizace* a *abstrakce*.

²⁷¹ Rousseau, J.-J., *Esej o původu jazyků*, s. 55–56, kurzíva aut.

²⁷² Viz např. Rohan Chabot, L. de, „Le rôle de l'imagination dans la naissance du sentiment moral chez Rousseau“, *Astérion*, 11, 2013.

²⁷³ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 273.

²⁷⁴ Rousseau, J.-J., *Esej o původu jazyků*, s. 56–77.

Předmět soucitu se v takovém soucitném procesu stává generalizovaným, zobecněným, univerzalizovaným. „Teprve když vzdělal svou přirozenost (naturel) způsobem tisícovým,“ říká Rousseau v *Emilovi*, „teprve když o svých vlastních pocitech a o pocitech, které pozoroval u jiných, uvažoval a mnoho uvažoval, bude moci generalisovati (fr. *généraliser*) své pojmy jedinečné (individuální) k všeobecnému (abstraktnímu) pojmu člověčenstva a připojiti ke svým zvláštním náklonnostem (fr. *ses affections particuliers*) náklonnosti ty, které ho mohou stotožniti (fr. *identifier*) s jeho rodem.“²⁷⁵ Dochází k abstrahování, odhlížení, oddělení „nahodilých“ a pro soucit „nepodstatných“, konkrétních objektů či vlastností těchto objektů od vlastností obecných, všelidských. Díky schopnosti generalizace je pak naše zkušenost teoreticky zobecnitelná na všechny bytosti světa. Ten, kdo je schopen starat se o své blízké, má i schopnost představit si, jak jsou na tom druzí, a to blízko i daleko.²⁷⁶

Puzení k tomuto novému soucitu již nepřichází plně automaticky a instinktivně, neobjevuje se vždy a bez výjimky. „Zpoždění“ či omezení soucitu, jež se projevuje participací rozumových schopností (*Esej o původu jazyků*) či imaginace (*Emil*), by se zdálo být v rozporu se spontaneitou a bezprostředností přirozeného soucitu. Dle našeho názoru se nicméně jedná spíše o dvě odlišné, vývojové formy soucitu. Postupujeme, jak ukazuje například J.-L. Guichet, v podstatě od psychologie zvířat k psychologii civilizovaného člověka.²⁷⁷ Člověka v přirozeném stavu se tento pozměněný soucit ještě netýká, protože nespĺňuje mentální, rozumové podmínky uvedené ve čtvrté knize *Emila* a deváté kapitole *Eseje*. Nicméně prostřednictvím jakési racionalizace v Rousseauově výkladu dochází k proměně *přirozeného soucitu* v odlišnou formu, v *soucít transformovaný*.

²⁷⁵ (sic!) Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 273. Čtvrtá část spisu, jež hovoří o výchově adolescenta v období od 15 do 20 let, je příznačně nazvána „Věk rozumu a vášně“.

²⁷⁶ Høystad, M., *Historie srdce*, přel. D. Mrázová, Zlín, Kniha Zlín 2011, s. 214 a n.

²⁷⁷ Guichet, J.-L., *Rousseau l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*.

2. 2. 2. Druhé pojetí soucitu

Shrňme nyní onu proměnu od původní k nové, transformované formou soucitu. *První formou soucitu*, již Rousseau nastiňuje především ve druhé *Rozpravě* a o níž jsme hovořili v kapitole 1., je tzv. přirozený, primární, „negativní“ soucit. Prvotní, bezprostřední soucit není srovnávací ani projektivně-identifikační, navíc je společný zvířatům i lidem. Funguje instinktivně a okamžitě, jako emoce bezprostředně vzbuzeaná při kontaktu s utrpením druhého. Je náhodným, příležitostným (byť určujícím!) *pocitem*, spojeným s nepředvídatelností a vzácností setkávání v přirozeném stavu. Působí jako základní, primitivní, embryonální cit. Přirozený soucit předchází reflexi a rozumovému uvažování, je oním pasivním, neřízeným afektem, „pouhým“ odporem (fr. *répugnance*), jenž se probouzí při účasti na utrpení druhých.

S využíváním rozumu však nezbytně vznikají a rozvíjejí se další síly, Rousseauem zpočátku kritizované, jež vycházejí z lidského uvažování: imaginace, reflexe, abstrakce, generalizace a konceptualizace. Rousseau počáteční přirozený stav pokládá za nevratný, ve svých úvahách o soudobé společnosti jedinců však není zpátečnickým a není jeho cílem apelovat na potlačení těchto schopností. Naopak, jak se domníváme v této práci, Rousseau jejich nutný vývoj využívá k *rozvoji* přirozeného soucitu.

Proč tento rozvoj pokládáme za natolik důležitý? Vzpomeňme, že z přirozeného soucitu „vznikají všechny společenské ctnosti.“²⁷⁸ Nadto v úvodu druhé *Rozpravy* Rousseau označuje kooperaci snahy o sebezáchovu a soucitu za základ, z něhož „vznikají všechna pravidla přirozeného práva“. Nicméně, čteme dále, „rozum, jenž svým postupným vývojem potlačil nakonec i přírodu, je pak nucen uvést tato pravidla *na jiný základ*.“²⁷⁹ Rousseau v téměř všech svých dílech při zmíenkách o rozvoji společenskosti hovoří o stále silněji se rozvíjejících společenských vlastnostech, jejichž vznik připisuje podmínkám pojícím se právě se vznikem pevnější lidské pospolitosti. Tyto vlastnosti tak nejsou ničím člověku

²⁷⁸ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi, s. 79. Srov. kapitola 1. 3. 2. této práce.

²⁷⁹ Tamtéž, s. 53, kurzíva aut.

přirozeným a s jejich růstem je soucit jako přirozený cit potlačován. Nová pravidla mají být neustále v souladu s přirozenými inklinacemi a vlohami člověka, nicméně již v podobě posilované rozumem a schopnostmi s ním spojenými. Ve světě, v němž budou, jak uvidíme dále, objektivně nastavena morální a právní pravidla, soucit zůstává vlastností, jež dle Rousseaua posiluje vzájemné vztahy mezi lidmi a poskytuje půdu pro vznik a rozvoj dalších lidských ctností. Pokoušíme-li se tedy o poctivou analýzu, pak musíme zkoumat právě tuto modifikaci soucitu: soucitu, jenž musí být v lidské bytosti udržován a posilován *jiným způsobem*, aby jakožto přirozená, určující dispozice lidské bytosti dostal výše zmíněnému *jinému základu* pravidel společnosti a společenskosti.

Přirozený soucit by tedy v tomto výkladu ponechával jedinci jakýsi fundament, jenž může přetrvat a transformovat se ve svou druhou formu. Tato *druhá forma* se už týká pouze lidské bytosti se všemi jejími odlišnostmi, kompetencemi a schopnostmi. Není jí však přístupná ihned, vyvíjí se: ať už ve smyslu společenského vývoje od přirozenosti k současnému stavu člověka (*Esej*), či individuálního vývoje od dětství k dospělosti (*Emil*). K lidské bytosti jako takové tato druhá podoba soucitu přichází s evolucí rozumu a s ním spojených mentálních, rozvažovacích a imaginativních schopností. Předpokládá rozvoj nejen sensitivity, ale též rozumových nástrojů, jež vnímání formují.

Tím vzniká nová forma soucitu, již v této práci nazýváme soucitem „transformovaným“, identifikačním, generalizovaným. Jako by soucit byl *znovu* procítěn a *znovu* založen, tentokrát s participací rozumu. Tato forma soucitu se odehrává jakoby již na úrovni vědomí, stojí na vědomé identifikaci jedince s druhou bytostí jakožto bytostí.

Modifikovaná geneze soucitu by tak mohla vypadat následovně: Imaginace umožňuje představit si, že druhá osoba trpí tak, jak bychom mohli trpět my, představíme si sami sebe „na jejím místě“. Porovnáváme tak naši existenční situaci se situací druhé osoby. Vycházíme z vypěstované představy o bytostech odlišných od nás samých, o bytostech, co nejsou „já“; a tuto představu postupně začínáme rozšiřovat též na bytosti nám vzdálené, bytosti bez blízkého svazku k nám samým. Dochází tak k jakési snaze o *objektivizaci soucitu*: odhlížíme od sebe a od sociálních podmínek či dispozic protagonistů, které mohou být podobné podmínkám našim, či

od jejich blízkosti k nám. Jakousi mentální indukci, poznáváním čím dál většího množství konkrétních osob, můžeme abstrahovat obecnější ideu člověka. Odhlédnutím od rozdílů a zohledněním společných znaků si utváříme abstraktní ideu lidské bytosti.²⁸⁰ Takto svou identifikaci s konkrétní trpící bytostí rozšiřujeme na trpící bytosti obecně.

Identifikace, jak jsme viděli, se proměňuje v kapacitu uvědomělou a extenzivnější; je však s rozumem slabší co do své „fyzické“ intenzity.²⁸¹ Objektem soucitu se potenciálně stává jakákoliv bytost. Soucit přestává být soucitem s blízkým individuem a začíná být obecně „soucitem s individuem“. Právě v tomto momentu se v Rousseauově pojetí soucit stává láskou k lidstvu, stává se *ctností*.

Tak se v sociálním řádu objevuje morální dimenze. Je spuštěna intenzivní činností imaginace, společně s mentálními schopnostmi jedince, jako je abstrakce a generalizace, jež spojují lidské bytosti v jeden druh. Až díky rozumu je lidská bytost schopna rozlišit dobro a zlo.²⁸² Vznik morálky, na úrovni jak aktivního morálního jednání, tak morálních soudů a rozlišení a hodnocení dobrého a zlého je v Rousseauově filosofii spojen až s rozvojem rozumu.

Smysly a cit stále tedy tvoří základ soucitu v jeho nové podobě, ale nejsou již jediným a dostatečným způsobem ani k jeho vyvolání, ani k dosažení poznání, ani k mravnímu jednání. Rousseau říká, že bychom měli následovat hlas přírody a že naším opravdovým pánem je zkušenost a cítění; přesto však tím, kdo nám radí tento hlas přírody následovat, je rozum. Oproti nejasnému, ale prudkému citu (fr. *sentiment obscur et vif*)²⁸³ z druhé *Rozpravy* soucit v *Eseji* předpokládá, že naše schopnosti jsou již vyvinuté. Soucit a poznání zde již nestojí v opozici, ale vzájemně se doplňují.

²⁸⁰ V tomto bodě lze spatřit další podobu mezi Rousseauovou a Lockovou epistemologií. Oproti Lockově teorii vytváření abstraktních idejí z *Eseje o lidském rozumu* pak stojí Berkeleyho nábožensko-imaterialistický názor z Úvodu jeho *Pojednání o principech lidského poznání* (1710), jenž tvrdí, že takové přesvědčení je zdrojem všech lidských omylů. Berkeley se domnívá, že abstraktní ideu člověka si nejsme schopni vytvořit, protože taková věc nemůže samostatně existovat. Naše výsledná idea člověka je v Berkeleyho pojetí vždy konkrétní ideou, nesoucí určité rysy jednotlivé lidské bytosti. Locke, J., *Esej o lidském rozumu*, přel. A. Dokulilová, Praha, Svoboda 1984; Berkeley, G., *Esej o nové teorii vidění; Pojednání o principech lidského poznání*, přel. M. Hubová, M. Tomeček, Praha, Oikoymenth 2004.

²⁸¹ Viz Exkurz II.

²⁸² Viz kapitola 3. 4. 1.

²⁸³ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 80.

Takto se nám ukazuje, že Rousseauův cit, rozum, transformovaný soucit a morálka jsou pevnými body jakési jeho pyramidy vývoje – ať už jakkoliv kostrbatě narýsované. Rousseau je ve svých úvahách bezpochyby ovlivněn racionalisticky osvícenským pohledem; jeho morálka a společenské ctnosti ale vychází ze soucitu, jenž je sám rozumem pozměňován. Tento transformovaný soucit tak můžeme, jak ukážeme v následujících kapitolách, nazvat též *soucitem morálním*.²⁸⁴ Tak Rousseau jako by v koncepci soucitu spojoval oba póly, racionalistický i sentimentalistický, dohromady jakýmsi pomyslným můstkem. Soucit tak jako by stál na pomezí mezi pasivitou sentimentu a aktivitou porozumění.²⁸⁵

²⁸⁴ Viz např. Guichet, J.-L., *Rousseau l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, s. 146.

²⁸⁵ Housset, E., *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, s. 50.

2. 2. 3. K racionalizaci soucitu

Soucítí již tedy přestává být „pouhým“ impulsem, ale zahrnuje též určitý názor, reflexi či přesvědčení. S uvážením takových racionálních či racionalizovaných aspektů soucitu nám pokus o jeho hlubší analýzu již zde odhalí problematická a komplikovaná místa.

Za prvé, i přes veškerou snahu o generalizaci se soucítí jako takový týká a vždy nutně *musí týkat* určitého předmětu, čehosi konkrétního. Nikdy se nemůže jednat o kompletní abstrakci, která by otevírala přístup k lidstvu prostřednictvím obecné myšlenky nebo pojmu, jak by snad mohlo vysvítat z našeho výkladu. Pokud by soucítí byl jen obecným pocitem nepohodlí či bolesti, bez účelu či předmětu samého, nejednalo by se již o soucítí tak, jak byl definován v úvodu této práce: jako pocit vznikající účastí na utrpení jiné bytosti, motivující k následné touze této bytosti ulevit. A otázka, zda jsme v soucítění racionální či iracionální, by potom byla ztrácela význam zcela. A přece si ji pokládáme. Snad právě vzhledem k tomu, že soucítíme *s někým a pro něco*, je určitým způsobem možné zhodnotit racionalitu či přiměřenost naší soucivné reakce.

Silná reakce prožitku emocí, *a fortiori* bolestivých a nepříjemných emocí, by nás totiž jinak patrně mohla vést k myšlence, že je soucítí čímsi rušivým, ba dokonce škodlivým. Rousseau nám koneckonců ukazuje, že pro lidskou bytost je bolestivé a trýznivé přihlížet *utrpení druhých*, a že se proto snaží osvobodit trpící bytost či sebe samého z této podívané.²⁸⁶ Ovšem právě důraz na fakt, že soucítí je takto *intencionálním* momentem, že se tedy vztahuje k objektům, událostem nebo stavům věcí v našem okolí, nás může přesvědčit o tom, že soucítí není či nemusí být pouze nežádoucí emocionální reakcí: právě proto, že nás o těchto stavech může určitým, byť specifickým způsobem informovat.²⁸⁷

²⁸⁶ Srov. např.: „Stačí, že denně pozorujeme odpor koně, když má šlápnout na živé tělo.“ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 78.

²⁸⁷ Podobný pohled nabízí teorie emocí, v nichž v 60. letech dochází k odklonu od pojetí emoce jako zcela iracionálního pocitu (afektu) podobného například bolesti či náladě, jež se nám pasivně *dějí* a jež se nacházejí mimo naši kontrolu a porozumění. Kritici reduktivního, iracionálního pojetí poukazují na odlišnost soucítí od tělesných pocitů, například právě na jeho intencionalitu, s níž se zaměřuje na

Tento způsob předávání informací prostřednictvím soucitu samozřejmě nezůstává ani idealizovaným, ani neproblematickým. Otázce *racionality* takových zdánlivě pouze afektivních emocí, jako je soucit, se tedy nemůžeme vyhnout. Pravděpodobně si jaksi intuitivně uvědomujeme (ve shodě s osvícenskými racionalisty), že zdaleka ne veškeré soucitné jednání může být racionální *v normativním smyslu*, tedy zakotvené v takovém přesvědčení, které je „objektivně pravdivé“ či alespoň dobře podložené.²⁸⁸ Soucit rozhodně není vždy „rozumný“, a dokonce ani vždy náležitý a odpovídající situaci.

Jistě existují určité epistemické limity, podle nichž je možné přiměřenost, správnost, či morálnost soucitu posoudit či hodnotit. Tyto distinkce odkazují k tomu, co je buď běžně, anebo subjektivně chápáno jako „ne/vhodné“ či „ne/rozumné“.

Jak takové mentální hodnocení a přehodnocování probíhá? Je jisté, že posouzení závisí na perspektivě pozorovatele a často je málo (či vůbec) informováno perspektivou trpícího. Můžeme si tedy například položit otázku, zda a kdy nám soucit představuje svůj předmět *správně* či adekvátně.²⁸⁹ Kromě hodnocení toho, zda na předmět nenahlížíme „soucitnými brýlemi“, můžeme jeho pocíťování hodnotit na základě toho, že stanovíme, zda existují morální důvody ve prospěch takového soucitu či proti němu.²⁹⁰ Ještě jiným měřítkem může být kritérium jakési rozumnosti či obezřetnosti, kdy je soucit hodnocen *ve vztahu k tomu, co je v našem zájmu*: jaké pocity nám prospívají, jaká intenzita soucitu už nám naopak může ublížit, jaké důsledky pro nás soucítění bude mít, atd.

určitý typ předmětu, osobu či situaci, stejně jako potřebnost určitého typu důvodu. Viz např. Hejduk, T., Pacovská, K. (eds.), *Filosofie lásky a přátelství*; Snow, N., „Compassion“; Sousa, R. de, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MIT Press 1987; Tappolet, Ch., *Émotions et Valeur*, Paris, Presses Universitaires de France 2000; Roberts, R., *Emotion*, New York, Cambridge University Press 2003; a j.

²⁸⁸ Nussbaum, N., „Compassion: The Basic Social Emotion“, s. 30–31.

²⁸⁹ Nussbaum nastiňuje pohled osoby obávající se o přítele, jenž jí však může vysvětlit, že přes zdánlivou problematičnost situace ve skutečnosti netrpí a že není žádný důvod se strachovat a soucítit s ním, protože je vše v pořádku. Konkrétně Nussbaum demonstruje příklad zakoušení soucitu s přítelem, jenž přišel o práci: jsme jistě jaksi oprávněni s ním soucítit, protože vzniklá situace nám pro to rozumově dává dobrý důvod a tato zpráva nás zasáhne; pokud onen přítel však situaci vnímá jako vysvobození z nenáviděné rutiny, náš soucit pravděpodobně není na místě, protože přítel netrpí a naopak se mu ulevilo. Nussbaum, N., „Compassion: The Basic Social Emotion“, s. 30–31.

²⁹⁰ Ouellette-Dubé zase uvádí příklad ambivalence vtipu: mohou existovat určité morální důvody, proč se nesmát rasistickému vtipu, přestože je zábavný. Jedná o „střet“ dvou důvodů: vtip je zároveň vtipný i rasistický, máme tedy morální důvody, proč se nebavit, ale na straně druhé zábava jako taková je v pořádku (Ouellette-Dubé, M., „Compassion“). V případě soucitu je třeba dodat, že oproti vtipu s pointou v neznámé postavě je předmětem soucítění konkrétní jedinec či jedinci, konkrétní situace, konkrétní utrpení; přesto i taková rozpornost na základě přesvědčení je myslitelná.

Soucit, podobně jako například přesvědčení či vnímání, je zkrátka mentálním stavem, jenž má korektivní podmínky: takové mentální stavy mají obsah, na jehož základě můžeme posoudit, zda reprezentují svět takový, „jaký je“. Soucit je tak často nutné opravit, vysvětlit, znovu posoudit, a jím vyvolanou reakci tím změnit či zmírnit. Tento fakt z určitého úhlu pohledu jistě racionalizaci napomáhá, objektivitu a jakousi kompetentnost soucitu však nepochybně oslabuje.

*

Vraťme se však ještě na chvíli k poslednímu zmíněnému způsobu reflexe soucitné reakce, jenž spočívá v uvedení do souvislosti s naším vlastním zájmem. V takovém hodnocení se odhaluje propojení snahy o racionalizaci soucitu s vlastním zamyšlením nad sebou samým, se *vztažením situace druhého k vlastní situaci* (ať už jsou tyto situace reálné, potenciální nebo imaginární). Takové hledisko „vlastní pozice“ či „vlastního zájmu“ v soucitném procesu nás metodicky posouvá k další části našeho pokusu o komplexní kompozici soucitu: k aspektu lásky k sobě a sebelásky. Této třetí skupině principů se tedy po emocionalitě soucitu (kapitola 1) a racionalitě soucitu (kapitola 2) bude věnovat následující, třetí kapitola naší práce.

3. SEBELÁSKA/LÁSKA K SOBĚ JAKO PRUŽINA MORÁLNÍHO JEDNÁNÍ. SOUCIT SKRZE PRIORITU „JÁ“

Dospěli jsme v naší práci k momentu, jež jsme nazvali „transformovaným soucitem“: k soucitu aktivnímu, reflektovanému, společenskému. Soucit se nyní projevuje též v lidské kultuře a není *neslučitelný* s určitým typem racionalizace. Až s užíváním rozumu, s nímž je spojena imaginace a schopnost představit si stav druhého tak, jako by byl můj vlastní, je jedinec schopen se plně a projektivně identifikovat s druhou osobou a pochopit její utrpení, *vcítit se* do druhého. Tato identifikace je ovlivněna určitým druhem „přesvědčení“, podržovaného soucítící osobou na základě podobnosti jí samé s objektem jejího soucitu.

Posouzení situace druhého před spuštěním soucitné reakce, určitý soubor přesvědčení a názorů týkajících se vlastní zranitelnosti a náchylnosti k neštěstí a utrpení, může určitým způsobem racionálně či racionalizovaně umožnit identifikaci s údělem druhého. Jsme schopni představit si situaci druhé osoby, ztotožnit se s touto situací, tzn. uznat ji za důležitou. Díky imaginaci si představíme druhou bytost jako bytost nám podobnou. Díky schopnosti generalizace můžeme (byť, jak jsme právě viděli, nikoliv bez komplikací) zobecnit konkrétního člověka na jakousi představu bytosti univerzální, abstraktní. V naší myslí a našem hodnocení též dochází k rozumovému porovnávání, a to nejen objektů či osob samých o sobě, ale též v jejich vztahu k nám.

Ve všech těchto myšlenkových procesech je třeba si všimnout, že stále bereme v úvahu určité *přesvědčení*, více či méně racionální, o vzájemné podobnosti nás a druhých. Jedná se o uvědomění toho, že my sami jsme natolik podobní bytosti, která trpí, že *sami můžeme podobnou situaci zažít*. Rousseau zde implicitně souhlasí s Aristotelem,²⁹¹ že vědomí *vlastní* slabosti a zranitelnosti je nezbytnou podmínkou

²⁹¹ Aristotelés, jak jsme již zmínili, v kapitole „O soucitu“ uvádí, že soucit je podmíněn určitým druhem jakéhosi „přesvědčení“ podržovaného soucítící osobou. Musí tedy být splněny určité existenční podmínky, aby si druhý člověk „zasloužil“ náš soucit. Podle Aristotela existují tři skupiny přesvědčení týkajících se soucitu: (1) přesvědčení, že utrpení je (alespoň individuálně) opravdu závažné; (2) přesvědčení, že utrpení nebylo způsobeno vlastní vinou oběti, a konečně (3) přesvědčení, že situace a možnosti soucítící bytosti jsou *podobné možností a situací toho, kdo trpí*. Aristotelés, *Rétorika*, s. 124–126. Viz též Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“; Nussbaum,

soucitu: takové přesvědčení vyjadřuje myšlenka, že „toto se může stát i nám“. Tento druh přesvědčení nás vede ke třetí skupině principů základů etiky, jež se vedle principů „citových“ a „racionálních“ objevuje se v osvícenské filosofii.

Jako tuto třetí skupinu principů, z nichž může vycházet morální jednání a morální hodnocení člověka, jsme si v úvodu práce určili soubor principů operujících s *láskou k sobě* či *sebeláskou* (fr. *amour de soi-même* a *amour-propre*).²⁹² Třetí skupina jako by stála samostatně, a přece na pomezí obou předchozích skupin.

Spojíme-li pro začátek metodicky oba zmíněné principy, tedy lásku k sobě i sebelásku, a pokusíme-li se mezi nimi najít styčný bod, spatříme, že prvním stavem či charakteristikou, na niž oba cílí především, je *snaha o zachování sebe sama*. Tato snaha se následně vyjevuje v nejrůznějších podobách, od přirozeného pudu sebezáchovy přes úsilí o své vlastní blaho a dobré bytí až k egoismu jakožto extrémnímu působení sebelásky. Takový pohled připisuje původu morálky vlastní zájem na samotném jednání či dokonce morálku považuje za jakousi transformaci „sobeckého zájmu“, zájmu (v různém smyslu) zaměřeného na sebe samotného. Motivem morálního jednání či morálních soudů je v takto postavené osvícenské etice²⁹³ až epikurejský, eudaimonistický či dokonce hédonistický důraz na to, zda

M., „Compassion & Terror“, *Daedalus*, 132, 1, 2003; Nussbaum, M., *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge 2013; Nussbaum, M., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, New York 2001.

²⁹² Nejrůznější autoři již od starověku využívali nanejmeně pojmu láska k sobě a sebeláska, či dokonce operovali s dalšími názvy pro označení takových principů. Silný podíl na diferencii v označení mají opět též nejrůznější překlady z originálů. V následujících podkapitolách se spíše než o detailní rozbor jednotlivých konceptů pokusíme poukázat na roli těchto konceptů ve dvou základních liniích, které podle našeho názoru v osvícenské otázce principů sehrály roli.

V podkapitolách věnovaných Rousseauově pojetí vztahu fenoménů soucitu a *amour de soi-même* / *amour-propre* se pak budeme držet rousseauovského rozlišení. Ve slovenském překladu *Emila* z r. 1956 mimo jiné dochází právě k poměrně svévolným transformacím originálních Rousseauových pojmů *amour de soi-même* a *amour-propre*. Rozlišení na „lásku k sobě“ a „sebalásku“ se nachází jen tam, kde jsou pojmy explicitně odlišeny i v původním textu, nicméně při výskytu poze jednoho z pojmů je ve slovenském textu užíváno pouze výrazu „sebaláska“ bez ohledu na originál, případně je termín nahrazen úplně jiným slovenským pojmem (viz „sebaláska“ a „láska k sobě“ s. 84; pouze „sebaláska“ v obou případech s. 256–7 a 259; „sebaláska“ a „sobecká láska“ s. 258; „sebaláska“ a „sobeckost“ s. 290, apod.). Z tohoto a jiných důvodů v naší práci slovenskou (byť novější) verzi překladu nepoužíváme. Český překlad z roku 1926 je jako celek koherentnější, nicméně užívá jiných pojmů než rousseauovské pozdější překlady: pojmu „sebeláska“ je opačně užíváno v referenci na *amour de soi-même*, zatímco pojem *amour-propre* je zde překládán jako „samoláska“. V naší práci tedy uvádíme citace z tohoto starého českého překladu *Emila*, avšak samotné oba termíny v nich upravujeme podle originálu v souladu s územ českých překladů novějších, tedy striktně „láska k sobě“ (fr. *amour de soi-même*) a „sebaláska“ (fr. *amour-propre*).

²⁹³ Selby-Bigge v úvodu k výboru textů *British Moralists* podotýká, že zejména v morální filosofii 18. století je důležité rozlišovat mezi sobeckými teoriemi satiriků, jež se sama neoznačují za nic jiného

jednání (naše či cizí) směřuje k našemu štěstí nebo k naší újmě. Určitým způsobem jsou v této skupině principů zdůrazňovány racionální úvahy, nicméně jakási až instinktivní snaha o zachování sebe sama a svého blaha v teoriích mnoha myslitelů *předchází* působení rozumu. Od racionality, jež má v osvícenské filosofii vést k objektivitě vědění, se tak tímto principem v podstatě vracíme k subjektivnějšímu způsobu porovnávání a hodnocení.

Na základě teorií postavených na primátu sebelásky či lásky k sobě se v této kapitole budeme snažit určit, zda a jak těmto principům může náležet lidský soucit. Na první pohled by byla snad nasnadě odpověď spíše záporná. Intuitivně bychom mohli předpokládat, že zájem zaměřený na sebe samého nemůže být se základním principem soucitu s druhými příliš ve shodě: v soucitném aktu přece odsouváme náš vlastní užitek do pozadí ve snaze pomoci druhému, v primátu vlastního blaha naopak není příliš místa pro soucit s trpícími bytostmi, jež nejsou „já“, a jež tudíž stavíme vždy až za sebe. Domníváme se však, a pokusíme se ukázat následně na Rousseauově filosofii, že takové propojení obou principů je ve finále komplexnější a provázanější, než by se mohlo zdát.

než za plod empirického zkoumání lidské povahy a společenských institucí tak, jak existují v soudobé společnosti, a sobeckou teorií skeptických filofů, kteří se opírají o analýzu prvotních složek lidské povahy a společnosti nebo o teorii ultimátní povahy touhy či vůle. Selby-Bigge, L., „Introduction“, in: týž (ed.), *British Moralists, Vol. I.*, Oxford, Clarendon Press 1897, s. xii.

3. 1. Lásky k sobě jako touha po sebezáchově

Filosofická tradice důrazu na určitou formu lásky k sobě či sebelásky vychází z klasických teorií aristotelských²⁹⁴ či augustinovských²⁹⁵; v 17. a 18. století pak tyto kořeny opět důrazněji vysvítají.

První linie tzv. přirozeného vlastního zájmu zde vychází ze spisů teoretiků přirozeného stavu. Již jsme nastínili, že teoretici přirozeného stavu (Hobbes, Locke, Morelly, Mably, Rousseau a další) základní přirozenou vlastnost člověka – nebo minimálně jednu z nich – shodně spatřovali ve více či méně egoistické snaze jedince o zachování sebe sama (angl. *self-preservation*). O snaze o sebezáchovu jakožto jedné ze dvou základních lidských tužeb či principu jednání hovoří již Cicero ve spise *De finibus*;²⁹⁶ princip sebezáchovy je pak metafyzickým východiskem Spinozovy teorie *conatu* ze III. části *Etiky*, kde ji Spinoza, vycházející ze základní teze descartovské fyziky, aplikuje též na duševní život individua ve smyslu snahy po zachování vlastní existence.²⁹⁷ Taková láska k sobě samému, a tedy snaha o zachování mne samého, ono Morellyho „stálé přání uchovat svou bytost,“²⁹⁸ takto přirozeně vychází z místa člověka v přírodě. Je pokračováním života, první starostí živé bytosti, bazální tendencí v lidském jednání.

²⁹⁴ „Neboť všechno to nejvíce platí o poměru člověka k vlastnímu já. Každý jest sám sobě nejlepším přítelem, proto má sám sebe nejvíce milovat.“ Aristotelés, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha, Petr Rezek 2021, s. 214 a n.

²⁹⁵ Augustin rozlišuje lásku k Bohu (lat. *amor Dei*), jež jedině lze milovat a chtít, a lidskou sebelásku (lat. *amor sui*) v podobě pýchy jako svévole, která se obrací proti řádu k sobě samé. Augustinus Aurelius, *O Boží obci I, II*, přel. J. Nováková, Praha, Karolinum 2007.

²⁹⁶ Cicero uvádí, že netoužíme po životě kvůli potěšení, ale spíše po potěšení kvůli životu; lidé nemilují potěšení, ale sami sebe, a proto se chtějí uchovat. Celá příroda usiluje o sebezáchovu a jejím cílem je udržet se v nejlepším možném stavu pro další druh. Cicero, M. T., *O nejvyšším dobru a zlu knihy patery*, přel. T. Hrubý, Praha, J. Otto 1896. Viz též Melzer, A., *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Chicago, University of Chicago Press 1990, s. 36–37.

²⁹⁷ *Tvrzení 6.* „Každá věc, pokud je sama v sobě, snaží se setrvat ve svém bytí.“ *Tvrzení 7.* „Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvat ve svém bytí, není nic než činná esence této věci.“ Spinoza, B., *Etika*, přel. K. Hubka, Praha, Svoboda 1977, s. 188–189. *Conatus*, zvnitřněná snaha o sebezáchovu, je ve Spinozově teorii základní hnacím motivem, což by znamenalo, že je též hybnou silou jak racionality, tak ctnosti. Blíže viz Israel, J., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford University Press 2006, s. 466–470. K pojmu *conatus* viz Descartes, R., *Principy filosofie*, přel. J. Špaňár, Bratislava, Pravda 1987, s. 143–144 a n.; srov. Spinoza, B., *René Descarta principy filosofie*, přel. M. Hemelík, Praha, Filosofia 2004.

²⁹⁸ Morelly, *Zákoník přírody*, přel. V. a M. Rauscherovi, Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1958, s. 34.

V navazujících teoriích přirozeného stavu princip sebezáchovy funguje jako vnitřní dispozice jedince vyplývající přímo z jeho podstaty, a jako taková je zároveň jeho přirozeným cílem. S všudypřítomnou tendencí k vlastnímu zachování je spojeno úsilí o maximální uspokojení svých potřeb a zajištění co nejvyšší míry bezpečnosti, ochrany, spokojenosti a blahobytu. T. Hobbes a jeho následovníci (byť jistě s nejrůznějšími konotacemi a odlišnostmi) chápali takový pud sebezáchovy jako jeden ze *základních předpokladů* přežití člověka v lidské pospolitosti.

T. Hobbes se v tomto smyslu domnívá, že motivem schválení či odmítnutí určitého aktu je především racionální zvážení tendence našich jednání k našemu vlastnímu štěstí nebo újmě. Tato tendence se projevuje v rámci naplnění hlavního principu lidského jednání, kterým je právě pud sebezáchovy. „Prvním dobrem je pro každého zachování sebe sama. Je to tak zařízeno přírodou, že všichni touží mít se dobře. Aby toho byli schopni, nutně musí toužit po životě a zdraví a po jistotě toho obojího v budoucím životě, pokud je to možné,“²⁹⁹ říká Hobbes ve druhé části spisu *O člověku* (1658).³⁰⁰

V tomto smyslu je individualistická snaha o sebezáchovu postavena jako první charakteristika člověka v celém komplexu Hobbesova myšlení: tento předpoklad nalezneme v první a druhé knize spisu *Leviathan* (1651)³⁰¹ i ve spise *O občanu* (1642),³⁰² jenž se s prvním zmíněným do značné míry kryje. Se snahou o sebezáchovu se pojí naše soukromá, osobní žádostivost či *chtivost* (angl. *greed*), jež ze snahy o individuální prospěch přímo vyplývá. Jejím důsledkem je hobbesovské přirozené právo všech na všechno, chtivost je měřítkem dobrého a zlého, správného a špatného. Odlišení správného a špatného jednání se tak vztahuje k uspokojení našich vášní a potřeb. Jedinec sleduje vše, co je prospěšné pro bezpečnou společnost, optikou své vlastní bezpečnosti, svého prospěchu a svých zájmů; za *sobě* škodlivé a zhoubné pokládá vše, co by takový prospěch společnosti rušilo. Proto lidská bytost v posledku ctnost podporuje a neřest zavrhuje: ve ctnosti tuší prospěch, v neřesti krach svého prospěchu.

²⁹⁹ Hobbes, T., „O člověku“, přel. V. Balík, in: týž, *Výbor z díla*, Praha, Svoboda 1988, s. 104.

³⁰⁰ Tamtéž.

³⁰¹ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Praha, Oikoyomenh 2009, s. 88–222.

³⁰² Hobbes, T., „O občanu“, přel. V. Balík, in: týž, *Výbor z díla*, Praha, Svoboda 1988, s. 133–142.

Iracionální vášně (angl. *passions*) pak Hobbes též klade před pochopení a porozumění člověka.³⁰³ Považuje je však za destruktivní, pokud nejsou regulovány právě směrem k přežití v situaci, v níž by každá osoba přirozeně usilovala pouze o své vlastní zachování. Pocity a vášně jsou tak postaveny do centra racionalizace chování a jednání člověka: rozum nám vnukává vhodné zásady „přirozeného práva“, jejichž cílem je budoucí zachování jedince ohrožovaného vášněmi sebe i druhých. Rozumem objevujeme pravidla, jejichž následování je všeobecně výhodné, protože jejich cílem je uspokojení pudu sebezáchovy. Jak společenská, tak mravnost je založena v „rozumném sobectví“, rozumném egoismu orientovaném na „dlouhodobé cíle“, jehož cílem je potlačit egoismus slepý, škodlivý a nerozumný.

Soucit (angl. *pity, compassion, fellow-feeling*) definuje Hobbes jako jednu z vášní v šesté kapitole *Leviathana*. V Hobbesově podání soucit vychází ze základní vášně *žalu*, jehož objektem je škoda někoho jiného. Tato vášně „(v)zniká z představy, že by obdobné neštěstí mohlo postihnout nás.“³⁰⁴ Vztahuje takto soucit ke druhému zpět k nám samým. Podobně Hobbes vymezuje pojem soucitu v jedenácté a dvanácté kapitole spisu *O člověku*, kde dále dodává: „Vidět cizí neštěstí je příjemné. Líbí se ne proto, že je to neštěstí, ale protože je to cizí neštěstí.“³⁰⁵

Přestože tedy soucit v Hobbesově filosofii hraje part nepřilíš výrazný a místy až degradující,³⁰⁶ je tímto určením v souladu s doposud načrtnutou linií. Soucit vychází z imaginace, ze schopnosti představit si takovou možnost, v níž se pozorované cizí neštěstí může stát (či se již stalo) i *nám samotným*. Je zhodnocením situace druhého v návaznosti na situaci vlastní, byť možná potenciální či imaginativní. V kontextu hobbesovského myšlení pak ještě silněji než doposud vystupuje směřování takové představy: zdůrazňuje primát sebe samého a své snahy o vlastní zachování.

Podobně J. Locke ve *Dvou pojednání o vládě* (1689) rozpoznává primitivního člověka jako na sebe zaměřeného individualistického jedince, jehož prvním a

³⁰³ Viz Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, s. 38–47, 87–91; Hobbes, T., „O člověku“, s. 101–109.

³⁰⁴ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, s. 44.

³⁰⁵ Hobbes, T., „O člověku“, s. 106.

³⁰⁶ Na jiném místě téhož spisu Hobbes doplňuje, že soucit je „zmatením myslí“, protože „překáží správné rozumové úvaze, (...) zmate rozum a omezí jeho činnost.“ Tamtéž, s. 110.

hlavním imperativem je vlastní zachování, zachování svého života a bytí. Primární touha po sebezáchově spočívá v ochraně sebe samého od násilí a bolesti způsobované druhými; tato ochrana je, podobně jako v Hobbesově pojetí, v předspolečenském stavu udržována vlastní rukou a vlastním rozumem každého jednotlivce.³⁰⁷ V tomto smyslu, jako by doplňoval Locke v *Eseji o lidském rozumu* (1690), pro jedince dobré znamená to, co v něm samém vyvolává slast a umenšuje bolest, a zlé to, co zvyšuje jeho bolest a radost snižuje. Proto jako hlavní ostruhu pohánějící člověka Locke označuje právě individuální pocit nepohody, strast (či naopak slast) jako jednoduché ideje, jež získáváme jak ze smyslového vnímání, tak z reflexe. „Ke všem těmto vášním,“ uvádí Locke v *Eseji o lidském rozumu*, „vzniká podnět od věcí jen potud, projeví-li se jako příčiny slasti a strasti, nebo je-li k nim slast či strast tak či onak připojena.“³⁰⁸ Od nich pak Locke odvozuje i uvažování o blahu či štěstích druhých.³⁰⁹

Fenomén soucitu Locke sice explicitně netematizuje, C. Marshall se nicméně domnívá, že Lockova teorie poskytuje zdroje k zohlednění role soucitu (angl. *compassion*) v otázce morálního hodnocení, a to na základě podobnosti. Domnívá se, že takto můžeme přisoudit určitou „epistemickou dobrotu“ (příjemné obrazy, které lahodí vidění v rovině obrazotvornosti) nejen idejím určitých fyzických kvalit, ale též soucitným stavům, v nichž je naše reakce podobná situaci trpícího.³¹⁰

*

³⁰⁷ V otázce podobnosti role vlastního zájmu v Hobbesově a Lockově filosofii se výklady různí. Na jedné straně stojí interpretace poukazující na Lockovo zdůraznění vlastní ochrany před veškerými potenciálními povinnostmi k druhým, jež tak Lockově myšlení připisují zásadní shodu s hobbesovsky sebestřednou a sobeckou povahou lidských bytostí (L. Strauss). Opačná argumentace v Lockově myšlení upřednostňuje roli přirozených povinností, jež máme na základě našich přirozených práv, a zdůrazňuje Lockovo uznání charitativní podpory potřebným a obecné pomoci k ochraně lidstva (Dunn, Tully, Ashcraft). Viz Ashcraft, R., *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press 1986; Dunn, J., *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge, Cambridge University Press 1986; Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press 1953; Tully, J., *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press 1980. Srov. Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1965.

³⁰⁸ Locke, J., *Esej o lidském rozumu*, s. 154.

³⁰⁹ Tamtéž, s. 151–168.

³¹⁰ Marshall, C., „Locke and Compassion“, in: týž, *Compassionate Moral Realism*, Oxford, Oxford University Press 2018; srov. Locke, J., *Esej o lidském rozumu*, s. 110.

Vyjdeme-li proto z takového předpokladu a primátu vlastní pozice, zdálo by se, jako by z takové snahy o vlastní zachování mohl zároveň vyplývat způsob jednání ve vztahu k druhým či dokonce základní etické normy lidské pospolitosti. Výše zmíněné koncepce naznačují, že takto určená snaha o sebezachování je do určité míry zároveň měřítkem etického jednání. V tomto bodě – podobně jako v otázce zamítnutí vrozených idejí – se s Lockem nejsilněji rozchází jeho žák Shaftesbury, pro jehož filosofii tvoří stěžejní pilíř jakási lidská jednota vyjádřená ve sdílených idejích etnosti, stejně jako rozlišení dobrého a zlého prostřednictvím vrozeného a všem společného mravního smyslu a nezaujatých citových pohnutek. Jak Hobbes, tak Locke v tomto ohledu stojí v rozporu s teoretiky mravního smyslu, kteří soucit chápou jako měřítko morálního hodnocení.³¹¹ V případě Hobbese či Locka naopak etnost vždy odpovídá prozíravému kalkulu a individuálnímu prospěchu.

Vztah lidské přirozenosti a vztažení jedince sama k sobě je pro naši práci klíčový, a Hobbes je samozřejmě jedním z autorů, jehož myšlení budilo obrovské množství (často negativních) reakcí, snah o převrácení či následování i interpretačních odrazových můstků. Roli lidského soucitu, kolem níž se naše práce točí, Hobbes (a jak jsme viděli, ani Locke) ve svých textech nicméně nepřičítal příliš velkou váhu, a už vůbec jej nezohledňoval v otázce motivací lidského jednání – jak mu ostatně Rousseau ve druhé *Rozpravě* vyčítá. Zopakujme ještě jednou: „Je tu ostatně jiný prvek, který Hobbes nezpozoroval a který je dán člověku, aby za jistých okolností oslaboval prudkost jeho sebelásky nebo, před zrozením té lásky, touhu po jeho zachování, který mírní jeho zanícení pro své osobní pohodlí tím, že v něm probouzí odpor vidět utrpení svých bližních. Myslím tím soucit, vlohu vhodnou pro bytosti tak slabé a podléhající tolika bolestem jako my (...).“³¹² V hobbesovsko-lockovské lidské přirozenosti se neobjevuje onen prvek soucitu, jenž Rousseau staví do popředí. Bez něj jsou jedinci prospěchářskými bytostmi zaměřenými především na sebe samotné, které morální řád dodržují převážně s vidinou svého vlastního užitku.

³¹¹ Srov. kapitola 1. 1. a 1. 2. této práce. Viz též Carey, D., *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson. Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*; Rand, B. (ed.), *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, London, Routledge 1992.

³¹² Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 78.

3. 2. Sebeláska a soucit jako manifestace vlastního zájmu

V rámci jakési *druhé linie* naší poslední skupiny principů³¹³ je soucit naopak explicitně zmiňován a vyzdvihován. Je zde nicméně, v implicitní návaznosti na linii první, cíleně spojován s vlastními zájmy soucítící osoby. Soucitnému jednání je připisován nezpochybnitelně sobecký podtext. Nejedná se zde nicméně o lásku k sobě ve smyslu bazálního vlastního zachování (první linie myšlení), nýbrž o její „zspolečenštělou“, čistě egoistickou verzi ve formě sebelásky.

Soucit jako *manifestaci vlastního zájmu* chápali v určitém smyslu již epikurejci³¹⁴ a v podobném duchu pak jejich libertiniští následovníci, mezi nimiž ve Francii v 17. století stál v popředí hrabě F. de La Rochefoucauld.³¹⁵ Jedna ze základních tezí La Rochefoucauldových *Maximy a úvah morálních* (1665)³¹⁶ říká, že principem veškerého našeho jednání je zaujatá *sebeláska* (fr. *amour propre*).

Zkoumání fenoménu sebelásky se v 17. a 18. století, ve filosofické linii mezi T. Hobbesem a A. Smithem, znovu stává seriózním tématem filosofického výzkumu. La

³¹³ Pro přehlednost: V Úvodu jsme určili první skupinu principů „citových“ (viz kapitola 1.), druhou skupinu principů „racionálních“ (kapitola 2.) a třetí skupinu principů založených na vztahu k sobě samému (kapitola 3.). Tuto třetí skupinu jsme následně ještě rozdělili na linii principu lásky k sobě (první linie: kapitola 3. 1.) a principu sebelásky (druhá linie: kapitola 3. 2.).

³¹⁴ Lucretius, hovoře o soucitu, jako by vyjadřoval až cynický egoismus při bezpečně vzdáleném pohledu na útrapy a potíže svých bližních. Soucit tak jako by Lucretius spojoval s pohrdáním, ne vzdáleným pozdějšímu Nietzscheově pojetí, jehož se dotkneme v kapitole 6. 1. Lucretius, *O přírodě*, přel. J. Nováková, Praha, Svoboda 1971. Viz též Asmis, E., „Lucretian Pleasure“, in: Harris, W. (ed.), *Pain and Pleasure in Classical Times*, Boston, Brill 2018, s. 139–155.

³¹⁵ Proti epikurejským interpretacím La Rochefoucauldových spisů stojí výklady jejich myšlení jako augustinovského. Oba způsoby čtení nicméně vychází z La Rochefoucauldova důrazu na roli sebelásky. Viz např. Force, P., *Self-Interest before Adam Smith* či před ním Lafond, J., *L'Homme et son image: morales et littératures de Montaigne à Mandeville*, Paris, H. Champion 1996.

³¹⁶ Plným názvem *Réflexions, ou Sentences et maximes morales*; s českými překlady dochází vzhledem k fragmentovitosti aforismů k podobným obtížím jako například v případě překladu Pascalových *Myšlenek*.

Do češtiny byla kniha přeložena J. Loukotkovou jako *Krutá kniha aforismů s lehkými úvahami o těžkém životě* (4. vydání z roku 2007), jež je však – přes nespornou poetičnost překladu – spíše básnickým a svérázně řazeným výběrem nečíslovaných citátů. V naší práci proto citujeme podle překladu J. Pšeničky z roku 1997: Rochefoucauld, F. de la, *Maximy a úvahy morální*, přel. J. Pšenička, Olomouc, Votobia 1997. Číslování jednotlivých maxim uvádíme právě podle tohoto Pšeničkova překladu

Rochefoucauldovi je pojem sebelásky vyjádřením lásky systematicky pošpiněné, vyjádřením zohledněným v *pohledu druhých*. Nesouhlasí s náboženskými mysliteli 17. století (B. Pascal,³¹⁷ J. Abbadie³¹⁸), kteří se domnívají, že to, co pokazí nevinnou *lásku k sobě*, je absence lásky k Bohu; La Rochefoucauld spatřuje problém přímo ve významu, který přikládáme *názoru druhých*, jakmile se nacházíme ve společnosti. La Rochefoucauldova Maxima č. 88 v tomto duchu říká: „Samoláska naše (fr. *amour propre*) zveličuje nebo umenšuje přednosti přátel našich dle poměru, jak s nimi jsme spokojeni, a posuzujeme cenu jejich dle souladu, ve kterém s námi žijí.“³¹⁹ Z tohoto momentu vyvěrá též obecný La Rochefoucauldův pohled na společenské vztahy: žijeme v očích druhých, a tento pohled je vždy hodnocením na základě naší sebelásky a našich potřeb, cílů a tužeb.

Na principu takové sebelásky staví La Rochefoucauld i soucitné jednání: soucit (fr. *pitié*) označuje jako chytrý způsob náznaku či předvídání neštěstí, s nímž se jednou můžeme setkat. V Maximě č. 272 La Rochefoucauld deklaruje: „Milosrdenství (fr. *pitié*) často jest pocitem vlastních strastí ve strastech jiného. Jest chytrou předvídavostí zla, do něhož můžeme upadnouti. Poskytujeme pomoci druhým, abychom je zavázali pomocí sobě za týchž okolností, a tyto úsluhy, které činíme jim, upřímně řečeno, nejsou leč dobrodiní, které prokazujeme do zásoby sobě

³¹⁷ Pascal představuje jakousi před-moderní, „křesťanskou“ vizi lásky k sobě a sebelásky. Pojmem *lásky k sobě* (fr. *l'amour de soi* či *l'amour qu'on se doit à soi-même*) ve své zamýšlené apologii křesťanství, jejíž fragmenty známe pod názvem *Myšlenky* (1669, vydáno posmrtně) rozumí sílu, jež nás nutí následovat naše instinkty, které jsme pociťovali před pádem člověka: tyto instinkty jsou přirozené, a tím pádem jaksi „legitimní“. *Sebelásku* (fr. *amour-propre*) potom již chápe silně pejorativně, jako vlastnost, která se v lidské bytosti rozvinula po pádu a která nutí lidskou bytost milovat sen sama sebe a „nevidět pravdu“. Člověk je podle Pascala stvořený jako bytost se schopností dvou typů lásky: lásky k Bohu (fr. *amour de Dieu*) a lásky k sobě. Lásky k Bohu je nekonečná, kdežto láska k sobě není. S prvotním hříchem se však první z těchto schopností lásky vytrácí, a tak láska k sobě zůstává osamocená v srdci, které je schopné nekonečné lásky, čímž se rozšiřuje a stává se sama nekonečnou: stává se sebeláskou. Tak je v Pascalově pojetí vztah nevinné lásky k sobě a zkažené sebelásky připisován přímo přítomnosti či absenci lásky k Bohu. Pascal, B., *Myšlenky*, přel. M. Žilina, Praha, MKP 2020. Viz též Mauroy, H., „L'amour-propre : une analyse théorique et historique“, *Revue européenne des sciences sociales*, 52, 2, 2014, s. 75–76. Srov. Rousseauova „teodicea bez Boha“ v části I Úvodu této práce.

³¹⁸ Abbadie v protestantském díle *L'art de se connaître soi-même* (1692) uvádí, že touha po vlastním potěšení je přirozená, touha po vážnosti je legitimní, touha po získání bohatství není sama o sobě ničím zločinným, ale všechny tyto sklony začnou nést jméno zlého, jakmile přestanou být vedeny rozumem: „Sebeláska směřující k potěšení v rozporu s rozumem se začne nazývat rozkoší, neregulovaná sebeláska usilující o úctu pýchou, sebeláska cílicí na nezměrné bohatství lakotou či chtivostí“. Abbadie, J., *L'Art de se connoître soy-même, ou Recherche sur les sources de la morale*, Rotterdam, Pierre Vander Slaart 1693, s. 281. Srov. kapitola 3. 5. této práce.

³¹⁹ Rochefoucauld, F. de la, *Maximy a úvahy morální*, s. 33.

samým.³²⁰ Pomáháme ostatním v jistotě, říká tak La Rochefoucauld, že za podobných okolností někdo jiný pomůže nám. Služby, které druhým v neštěstí poskytujeme, jsou ve svém pravém smyslu výhodami, které si sami pro sebe dopředu „spoříme“. Protože všechny lidské činnosti jsou řízeny oním hlavním principem, vlastním zájmem či sebeláskou, pocit soucitu sice směřuje k osobám, které cítí bolest či které jsou v neštěstí, ale ve skutečnosti se vrací *zpět k nám samým*. V utrpení druhých v posledku sledujeme jen naše vlastní zájmy. Pomáháme těm, kteří trpí, v naději, že nám pomohou, pokud my budeme trpět v budoucnosti.

Tak podle La Rochefoucaulda cítíme soucit tím způsobem, že *umísťujeme sami sebe na pozici osoby, která trpí* – tedy prostřednictvím jevu, jenž Rousseau o více než sto let později nazve „identifikací“.³²¹ V důsledku takového umístění sebe samého na místo jiného vidíme, jaké by bylo trpět, a *rozhodneme se pomoci trpícím*, aby se i nám dostalo pomoci, kdybychom ji v budoucnu potřebovali. La Rochefoucauld, klasický obhájce doktríny vlastního zájmu, tedy implicitně souhlasí s výše zmíněnou hobbesovskou teorií, že soucit záleží (nejen) v mentálních kapacitách jednotlivce, v jeho schopnosti posouzení a rozhodování. I identifikace s druhým je zde nicméně ve vlastním smyslu sobecká: soucit způsobuje nazření toho, že je *v našem nejlepším zájmu pomoci ostatním*. Očekáváme tedy, že naše laskavost bude potenciálně reciproční. Dá se říci, že důsledkem soucitu je „obchod“ v klasickém smyslu, tedy výměna služeb nebo zboží (které mohou nebo nemusí zahrnovat peníze).³²²

Podle B. Mandevilla, jenž z La Rochefoucaulda vycházel, je pak lidská pospolitost agregátem individuí, které se zajímají samy o sebe. V *Bajce o včelách* (1705/1714) Mandeville říká, že síla a prosperita celku, tedy společnosti, je závislá na naší všeobecné dispozici k nenasytnosti a sobectví, a je tedy bláhové pokoušet se je vymýtit. Známé podobenství Mandeville v úvodní básni zobrazuje na úlu včel, které na své modlitby za lepší společenství dostávají odpověď, že veškerá neřest bude zničena. Místo ideální společnosti se nicméně setkávají s pohromou, protože se na vymýcených neřestech zakládala podstatná část jejich prosperity a úspěchu. Úl

³²⁰ Tamtéž, s. 78.

³²¹ Viz Exkurz II této práce. Pojem „identifikace“ v La Rochefoucauldových *Maximách* nicméně explicitně použit není.

³²² Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 24–27.

neřestmi vzkvétal a včelám se žilo znamenitě; s přistoupením na počestnost je přepych vystřídán bídou, zanedbaností a nespokojeností. Podobenství o úlu ukazuje jakýsi mandevillský paradox: sebeláska, běžně chápaná jako neřest, je vlastně zdrojem ctnosti. Tím pádem, říká Mandeville, vlastní zájem, klam a ctižádostivost musí existovat, protože úlu přinášejí výhody. Sama ctnost není schopná zajistit rozkvět. Ten, kdo by chtěl obrodit zlatý věk nevinnosti, musí se nejen stát počestným, ale také se spokojit s tím, že jeho potřeby nebudou uspokojeny a jeho tužby naplněny. Ničím neomezené egoistické cíle naopak povedou k ideálnímu rozvoji individuálních vloh a schopností, a tím nakonec k největší spokojenosti všech členů.

Bajka o včelách i následné Mandevillovy vysvětlující spisy vykazují značnou podobnost s filosofií epikurejskou: podobně jako Locke, i Mandeville se ve *Zkoumání původu morální ctnosti* domnívá, že lidské chování je poháněno snahou o potěšení.³²³ Ctnost je pak pouhou manifestací odlišných druhů vášní.³²⁴ Oním základním principem, který filosofové v 17. a 18. století hledali, je tak v Mandevillově spisu vlastní zájem.

Na podobném základu Mandeville staví též fenomén soucitu (fr. *pity*, *compassion*). Jeho existenci nezamítá, explicitně ji uznává, ale odmítá jej nazývat nesobeckým a nezaujatým tak, jak to činil Hutcheson, Smith a další teoretici mravního smyslu. V *Bajce o včelách* Mandeville o soucitu či lítosti uvádí, že „ze všech našich slabostí je tato nejmlaskavější a nejvíce se podobá ctnosti“³²⁵ a že bez značné příměsi soucitu by společnost stěží mohla přežít. Avšak v později přidaném *Eseji o křesťanské lásce a farních školách* (1723) zdůrazňuje, že na rozdíl od dobročinnosti³²⁶ soucit *není* ctností, nýbrž vášní, jež není otázkou naší volby o nic více než vztek či strach.³²⁷ A „jelikož jde o přírodní nutkání, které se neohlíží na obecný prospěch ani na vlastní rozum, může způsobit zlo i dobro“.³²⁸ Jednání na

³²³ „Nevycvičení živočichové se starají jenom o vlastní potěšení a přirozeně se řídí svými sklony, a neberou v potaz, jaké dobro nebo škoda z jejich potěšení vzejde ostatním.“ Mandeville, B., *Bajka o včelách. První díl*, přel. M. Tomeček, Praha, Togga 2023, s. 52.

³²⁴ Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 15, 35.

³²⁵ Mandeville, B., *Bajka o včelách. První díl*, s. 62.

³²⁶ V překladu M. Tomečka „lásky k bližnímu“.

³²⁷ Tamtéž, s. 220–223.

³²⁸ Tamtéž, s. 62.

základě soucitu (podobně jako v Rousseauově teorii přirozeného stavu) tedy není *a priori* dobré nebo zlé: je motivováno vlastním zájmem.

V *Eseji o křesťanské lásce a farních školách* Mandeville následně rozlišuje dva typy soucitu. Prvním je jakýsi přirozený, „divoký“ soucit. Jednání na základě takové emoce může nést dobré sociální důsledky, nicméně navzdory těmto důsledkům je soucit v Mandevillově interpretaci ve finále egoistickým, protože jedinec se jím snaží zmírnit *svůj vlastní* soucit, jenž je nepříjemným pocitem.³²⁹ Druhým typem soucitného jednání, jež Mandeville zmiňuje, je soucit pocitovaný civilizovaným, kultivovaným člověkem, který nenásleduje svoje impulzy naivně a bez rozumu. I tato charakteristika, dokazuje však Mandeville, je sobeckou, protože vychází z nadřazenosti, z pýchy a hrdosti. V takovém soucitu vidíme, že bytost strádá a že my sami jsme tím, kdo pomáhá; cítíme se sebejistě, na výši. Kromě toho čekáváme ocenění a *obdiv* druhých – a je to právě tento obdiv, co nás motivuje k dalšímu ctnostnému jednání.³³⁰

Odhalují se zde jisté paralely s Rousseauovým pojetím soucitu.³³¹ První typ soucitu bychom snad mohli odvodit od citů a instinktů, druhý od rozumového uvažování: tak, jako v případě Rousseaua. Diference je nicméně klíčová: oba dva typy mandevillského soucitu spojuje právě onen egoismus, jenž je pro Rousseaua ve spojení se soucitem nemyslitelný. Akt soucitu je Mandevillovi především projevem instinktu sebezáchovy,³³² a v jejím důsledku vyjádřením sebelásky.

Jako třetího představitele linie chápání soucitu jako vycházejícího ze sebelásky postavme myslitele C. A. Helvétia. Helvétius se teorií sebelásky zabývá ve spise ve spise *De l'esprit* (1758; zde užívá francouzského pojmu *amour-propre*) a následně ve spise *De l'homme*, (posmrtně 1773; zde k vyjádření sebelásky Helvétius používá

³²⁹ Mandeville na příkladu představy „obrovské hnusné svině“, která děsí malé dítě, či obrazu žebráka prosícího o almužnu demonstruje přirozený afekt znepokojení a následnou snahu o ulevení si od něj (odehnání prasnice, poskytnutí almužny) v rámci svého „dobrého pocitu“. Mandeville, B., *Bajka o včelách. První díl*, s. 219–224.

³³⁰ Tamtéž, s. 225–226. Viz též Kaye, F., „Introduction“, in: Mandeville, B., *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits, Vol. I.*, Indianapolis, Liberty Classics 1988, s. lxii–lxxvi.

³³¹ A. Smith, jenž roku 1756 publikoval recenzi na Rousseauovu druhou *Rozpravu*, se například domnívá, že Rousseau z Mandevillovy *Bajky o včelách* vychází a pouze ji transformuje, vylepšuje, zmírňuje a příkrášluje.

Smith, A., „Letter to the *Edinburgh Review*,“ in: týž, *Essays on Philosophical Subjects, Vol. 3*, Oxford, Liberty Fund 1980. Viz též Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 17–27.

³³² Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 310–315.

francouzské pojmy *intérêt personnel* a *amour de soi*).³³³ Ve vztahu mezi soucitem (fr. *compassion, pitié*) a sebeláskou Helvétius v podstatě navazuje na myšlení La Rochefoucauldovo i Mandevillovo – jeho myšlení můžeme též zařadit do pomyslné linie epikurejské.³³⁴

Ve spisu *De l'homme* (1773) Helvétius doslova uvádí, že „soucit není ani morálním smyslem, ani vrozeným citem, ale čistým efektem sebelásky“.³³⁵ Takto i on vystupuje proti teoretikům morálního smyslu, explicitně proti Shaftesburymu,³³⁶ a jejich pojetí soucitu jako nesobeckého a nestranného citu. Taktéž v opozici s teoretiky mravního smyslu a vrozeností soucitu se Helvétius domnívá, že soucit je pouze produktem vzdělávání. Jediným způsobem, jak *učinit dítě lidským* a soucitným, ukazuje Helvétius ve spisu *De l'homme*, je „zvyknout ho od jeho nejjemnějšího věku, aby se *ztotožnil s nešťastnými* a spatřil se v nich“.³³⁷

Helvétius tímto říká, že naše trápení za utrpení nešťastného člověka je vždy úměrné strachu, který máme *my sami* z téhož utrpení. Pokud by to bylo možné, zničili bychom v něm samotný kořen jeho neštěstí, a tím se osvobodili od strachu z utrpení stejným způsobem. Laskavost a láska k druhým, podobně jako soucit, tak není nikdy ničím jiným než lidskou láskou k sobě samému.

*

Na extrémním konci naší pomyslné hodnotové škály pak může stát „budoárová“ filosofie markýze D. A. F. de Sade, implicitně pokračující (byť mimo chronologický slova smysl) v linii tří výše zmíněných autorů, jenž fenoménu soucitu v žádném případě nepřiznává charakteristiku ctnosti. V Sadově pojetí je tomu dokonce právě naopak. Soucit je zde chápán výslovně jako „neřest“, jako „ten

³³³ První ze spisů vychází sice až po obou Rousseauových *Rozpravách*, nicméně stále před vydáním spisů *Emil* a *O společenské smlouvě*, v nichž, jak uvidíme, je transformované pojetí sebelásky klíčové.

³³⁴ Viz např. Guyau, J.-M., *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Librairie Felix Alcan 1927.

³³⁵ Helvétius, C. A., *De l'homme. De ses facultés intellectuelles, et de son éducation, Vol II*, London, Société Typographique 1773, s. 27, překl. aut. Viz též Helvétius, C. A., *De l'esprit*, Paris, Durand 1763.

³³⁶ Helvétius, C. A., *De l'homme. De ses facultés intellectuelles, et de son éducation, Vol II*, s. 18–25.

³³⁷ V originále Helvétius používá výrazu „*s'identifier avec les malheureux*“. Zde, přes nastíněné rozpory, vidíme dvě paralely s Rousseauovým uchopením transformovaného soucitu: prostřednictvím výchovy (*Emil*) a prostřednictvím identifikace s druhým (*Emil, Esej o původu jazyků*). Helvétius, C. A., *De l'Homme. De ses facultés intellectuelles, et de son éducation*, s. 27, překl. aut.

nejvíce se vnucující předsedek“, tvářící se jako plnění povinností.³³⁸ „Příroda ani přirozenost,“ říká Noirceuil v *Julietě čili Slastech neřesti*, „neznají údajnou ctnost lásky k bližnímu. Proto ctnost zákonitě není ničím jiným, než výsledkem nahého sobectví, které nám radí žít se svými bližními v míru, abychom se sami mohli oddávat klidu. Věř, že neexistuje opravdový soucit, vyjma soucitu k vlastnímu já. Vyzkoušejme si to v okamžiku, kdy nás jakýsi vnitřní hlas upozorňuje: Pláčeš kvůli tomuto nešťastníkovi, protože jsi sám nešťastný a bojíš se, že budeš ještě nešťastnější. Tento vnitřní hlas přece není ničím jiným než strachem. A strach pramení jen a jen ze sobectví! Proto musíme soucit vymýtit i s kořenem. Je jen zbabělou humanitou a prostoduchým citem, zasahujícím nás při pohledu na nějaké neštěstí.“³³⁹

Soucit je markýzi de Sade sobectvím, obranou proti vlastnímu strachu a zároveň slabostí a nebezpečím.³⁴⁰ Touto specifickou figurou se v práci dostáváme k explicitnímu boji *proti* soucitu společnosti i jednotlivce. Jak uvidíme později, de Sade v tomto směru silně předjímá myšlení F. Nietzscheho; ve své *extrémní* racionalitě („intelekt bez vedení jiného“ dovedený do důsledků) v určitém smyslu dokonce možná též filosofii kantovskou. Rousseauově *morální* pozici³⁴¹ je však diametrálně vzdálen.

³³⁸ Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*, s. 105.

³³⁹ Sade, D. A. F., *Julietta čili Slasti neřesti*, přel. M. Mazal, Brno, Cesty 1991, s. 10.

³⁴⁰ „Zdroj všech našich omylů v oblasti morálky pochází ze směšného přijetí pojítka bratrství, které vynalezli křesťané ve století svého neštěstí a úzkosti. Nuceni domáhat se soucitu druhých, obmyslně proklamovali, že všichni jsou navzájem bratry. Kterak, za této hypotézy, někomu odmítnout pomoc? Ale tuto doktrínu nelze připustit. (...) Nic na světě není nebezpečné vyjma soucitu a dobročinnosti; dobrota je vždy jen slabost, již nevděk a nestydatost slabých nutí slušné lidi k výčitkám. Ať nějaký dobrý badatel zkusí sečíst všechna nebezpečí soucitu, ať je položí vedle nebezpečí urputné neoblomnosti, a uvidí, nepřeváží-li první.“ Sade, D. A. F., *Filosofie v budoáru*, přel. A. Pech., Praha, Concordia 1995, s. 125–126, 198. Srov. Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*, s. 87–93.

³⁴¹ Méně radikální opozici mezi myšlením Rousseaua a de Sada klade promýšlení dimenze *svobody*, jež mimo jiné v dílech obou zmíněných myslitelů tvoří též ústřední koncept. Viz např. Fowler, A., „Rousseau and Sade: Freedom Unlimited“, *Southwest Review. Annual Literary Number*, 43, 3, 1958.

3. 3. Rousseauův fenomén soucitu jako láska k sobě a sebeláska

Myšlenky Hobbesa a Locka, ale též La Rochefoucaulda, Mandevilla a Helvétia vyjevují, že v otázce založení morálky si nevystačíme s prostým rozdělením na emoce a rozum. Jak se pokusíme ukázat dále, ve snaze o ukotvení soucitu jako komplexního fenoménu je třeba vzít v úvahu i (alespoň) určitou „třetí stranu“.

Dvě nastíněné linie třetí skupiny principů³⁴² nám ukazují možný (byť, jak uvidíme, samozřejmě nikoliv neproblematický) základ pro rousseauovské odlišení dvou konceptů, lásky k sobě (fr. *amour de soi-même*)³⁴³ a sebelásky (fr. *amour-propre*). V následujících podkapitolách kapitoly 3, jež se zaměří na vztah této třetí skupiny principů k fenoménu soucitu v Rousseauově myšlení, se jejich *rozdíl* výrazně odhalí. Jak spatřujeme i u předchozích myslitelů, na počátku 18. století jsou oba koncepty ještě často využívány synonymně,³⁴⁴ Rousseau však mezi nimi důrazně rozlišuje. V této práci se domníváme, že je rozhodně nutné je metodologicky odlišit, ale že přes své difference všechny tři koncepty, láska k sobě, sebeláska i soucit, jsou spojeny mnohem silnější vazbou, než by se při povrchním čtení mohlo zdát.

V této kapitole vyjdeme především ze tří Rousseauových textů: *Rozprava o původu nerovnosti* na straně linie „lásky k sobě“ a *Emil čili O výchování* a *Dialogues* na pomyslné straně linie „sebelásky“. Všechny tři texty, byť místy odlišným výkladem, usilují o rozbití jakéhosi solipsismu, jenž po vzoru předchozích myslitelů vychází z ničím neomezeného hlavního principu lásky k sobě či sebelásky.³⁴⁵ V následujících podkapitolách se pokusíme načrtnout oba koncepty, jež v různých ohledech pokládáme za poslední stěžejní motivy kompozice soucitu rousseauovské filosofie.

³⁴² Pro pořádek zopakujme, že třetí skupinu principů, doposud metodologicky propojenou důrazem na vlastní zájem, jsme rozdělili na linii „lásky k sobě“ (viz kapitola 3. 1.) a linii „sebelásky“ (viz kapitola 3. 2.).

³⁴³ Rousseauův termín *amour de soi-même* by v doslovném překladu znamenal spíše „láska k *sobě samému*“, pokládáme to však za nepříliš důležitý lingvistický detail, a tak tento pojem (ve shodě s většinou existujících českých překladů i s výše načrtnutými koncepty dalších myslitelů) překládáme jako „láska k sobě“.

³⁴⁴ Viz Spink, J. S., „Rousseau et la morale du sentiment (lexicologie, idéologie)“, s. 243.

³⁴⁵ Srov. Audi, P., *Rousseau, éthique et passion*, s. 139.

3. 4. Rousseau a *amour de soi-même*. Lásky k sobě a „prvotní soucit“

Poslední část rousseauovské skládačky soucitu začneme nastíněním charakteristiky fenoménu *lásky k sobě*. Ve druhé *Rozpravě* Rousseau určuje *lásku k sobě* (fr. *amour de soi-même*) jako „cit přirozený, který nutí každého člověka bdít nad vlastním zachováním a který, usměrňován rozumem a pozměňován soucitem, probouzí u lidí lidskost a ctnost.“³⁴⁶ Tato stručná definice obsahuje několik klíčových charakteristik, na něž v této podkapitole chceme poukázat.

Za prvé, definice vymezuje lásku k sobě jako *přirozený cit* (fr. *sentiment naturel*), jenž nevzniká spolu se společenskostí jako většina dalších vášní, ale je první a nejprostší zásadou lidské duše.³⁴⁷ Pozitivní vztah k sobě samému, první přirozená vlastnost každé citlivé bytosti, je tak vůbec výchozím bodem Rousseauova filosoficko-antropologického určení člověka.

Tento přirozený cit je tak, za druhé, chápán ve smyslu *snahy o vlastní zachování* (fr. *sa propre conservation*), čímž se Rousseau přibližuje právě k výše zmíněným teoriím Hobbesovým a Lockovým. Prostřednictvím lásky k sobě je každý jedinec puzen k zájmu o sebezáchovu a o svůj blahobyť.³⁴⁸ Jak jsme viděli již v Hobbesově koncepci (přestože směřováním výrazně odlišné od Rousseauovy filosofie), jedná se o čisté „naladění“ existence spočívající v touze o vlastní zachování. Ve shodě s Lockovým pojetím je pak tato láska k sobě přirozeným pudem sebezáchovy, který nás nutí hledat to, co je pro naše vlastní sebezachování největším dobrem a vyhnout se tomu, co nám působí zlo. V tomto smyslu Rousseau pokračuje v linii teoretiků přirozeného stavu, když říká, že „(p)rvním pocitem člověka bylo jeho bytí, první starostí člověka byla péče o jeho zachování“.³⁴⁹ V *Emilovi* v podobném duchu pak ukazuje: „Protože každý má povinnost zvláště se starati o své

³⁴⁶ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 146.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 53.

³⁴⁸ Tamtéž, s. 53.

³⁴⁹ Tamtéž, s. 88. Podobně v *Dialogues* Rousseau říká: „Všechny první pohnutky přírody jsou správné. Směřují co možná nejpříměji k našemu zachování a našemu štěstí, (...).“ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 207, s. 60–61.

vlastní zachování (fr. *sa propre conservation*), první a nejdůležitější³⁵⁰ jeho starostí jest a má také býti, aby jí byl bez přestání pamětliv (...). Musíme se tedy milovati, abychom se zachovali; musíme se milovati nade všechno; bezprostředním následkem tohoto pocitu milujeme i všecko, co nás zachovává.“³⁵¹ Láska k sobě je i v Rousseauově filosofii konstituována jako první instance, jež nás podněcuje k následování našich přirozených zájmů a inklinací. Oproštěna od všech dalších konotací (Hobbes, Locke, Morelly, Mably, Mandeville...), bez příkras či kazů pozdějšího rozvoje, láska k sobě je jaksi morálně indiferentním instinktem přežití.

Na jedné straně je takto, říká Rousseauova definice za třetí, láska k sobě *vedena rozumem* (fr. *dirigé dans l'homme par la raison*). Právě na tomto místě spatřujeme již zmíněný předpoklad, že rozum není bezpodmínečně potlačen ani v přirozeném stavu, v určitém způsobu se objevuje alespoň v potenci a dokonce „směřuje“ onu bazální lásku k sobě.³⁵² Rozum je v určitém smyslu přítomen, přestože se zde ještě nejedná o schopnost abstraktní reflexe, jež se rozvíjí spolu s novými podněty a potřebami, nově přidruženými osobami a schopností zdokonalování (fr. *perfectibilité*). Nehovoříme zde tedy o rozumu a mentálních schopnostech, na jejichž základě se utváří transformovaný soucit. Rousseau zde má na mysli spíše onen předstupeň civilizovaného rozumu, jenž stojí „stejně daleko od tuposti zvířat jako od neblahého osvícenství kulturních lidí.“³⁵³ Protože jejich činnost se vymezuje přírodou a rozumem, pokračuje později Rousseau v *Dialogues*, tráví

³⁵⁰ Oproti druhé *Rozpravě*, v *Emilovi* a též v pozdějších *Dialogues* Rousseau ještě posiluje roli lásky k sobě. Označuje ji jako jedinou přirozenou vášně, kdežto všechny vášně ostatní (včetně emoce soucitu) nazývá jejími obměnami či emanací (Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 249; Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 272). Rozporu v relaci *láska k sobě – soucit* mezi zmíněnými Rousseauovými spisy již byl věnován nespočet kvalitních výkladů – viz např. již zmíněný Audi, P., *Rousseau, éthique et passion*; Derathé, R., *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*; Masson, P., *La Religion de J.-J. Rousseau*; Melzer, A., *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*; či Guénard, F., *Rousseau*, Paris, Hachette 2001 a další. Z nedostatku prostoru i kvůli udržení koherence práce nechceme tyto existující výklady opakovat ani s nimi polemizovat. Pokusíme se zde spíše nastínit naši vlastní interpretaci těchto tří Rousseauových textů, která z našeho pohledu není natolik kontradiktorní a která ústí v silné propojení lásky k sobě, sebelásky a soucitu.

³⁵¹ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 249.

³⁵² V dopise arcibiskupu Christophovi de Beaumont publikovaném roku 1763 Rousseau dokonce rozlišuje dva principy *lásky k sobě*: bytí rozumné (fr. *être intelligent*) a bytí citlivé (fr. *être sensible*). Touha smyslů (fr. *appétit des sens*) pak směřuje k tělu, kdežto láska k pořádku (fr. *amour de l'ordre*) se orientuje k duši. Rousseau, J.-J., „À Christophe de Beaumont, s. 936. K této distinkci blíže viz Vincenti, L., „Rousseau et amour-de soi“, in: Charrak, A., Salem, J. (eds.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Éditions de la Sorbonne 2004, s. 143–153. Srov. kapitola 2. 2. 1. této práce.

³⁵³ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 94–95.

bytosti pod vládou lásky k sobě svůj čas tím, co je dobré pro ně, ale i pro ostatní, bez ohledu na jakékoliv ocenění druhými osobami či na rozmary jejich mínění.³⁵⁴ Proto, ukazuje V. Goldschmidt, je ve stavu přírody díky principu „lásky k sobě“ lidské chování vždy předvídatelné; v civilizaci pozdější složitost a spletnost motivů způsobuje, že lidské chování je nebezpečně nepředvídatelné.³⁵⁵

Za čtvrté k výkladu zmíněné definice z druhé *Rozpravy*, což je pro nás podstatné: láska k sobě je „*pozměňována soucitem*“ (fr. *modifié par la pitié*). Toto je místo, jemuž se budeme věnovat v posledních částech této kapitoly. Ve druhé *Rozpravě* čteme, že prvotní soucit se s láskou k sobě přirozeně doplňuje, je s ní komplementární. Soucit je zde právě ona „druhá zásada“ lidské duše,³⁵⁶ jak ukazovali též britští moralisté, právě onen „jiný prvek, který Hobbes nezpovozoroval a který je dán člověku, aby za jistých okolností oslaboval prudkost jeho sebelásky, nebo, před zrozením té lásky, jeho touhu po zachování, která mírní jeho zanícení pro své osobní pohodlí tím, že v něm probouzí odpor vidět utrpení svých bližních“.³⁵⁷ V hobbesovském přirozeném stavu je pud sebezáchovy v člověku ničím neomezený, a pro klidné soužití tak musí být limitován autoritou zvnějšku či shora, absolutním panovníkem. V Rousseauově pojetí se však v lidské duši kromě snahy o vlastní dobro nachází ještě *navíc* přirozený soucit. Soucit tak limituje a brzdí jinak neomezenou lásku k sobě. Jedinec je v přirozeném stavu svobodný; nicméně tato svoboda v posledku působí pouze dotud, dokud nenaruší svobodu druhého.

Se změnou soucitu se pak postupně, za páté a poslední, v lásce k sobě „*probouzí lidskost a ctnost*“ (fr. *l'humanité et la vertu*). Vzpomeňme, že smyslem uchopení *amour de soi-même* jako součásti „původní lidské přirozenosti“ je v Rousseauově případě ukázat, že jsme v určitém okamžiku byli „čistí“, dobří a nezkažení.³⁵⁸ Pojem *lásky k sobě* tak shrnuje a zároveň doplňuje určení lidské podstaty jako přirozeně dobré.

³⁵⁴ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 65.

³⁵⁵ Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, s. 492.

³⁵⁶ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 53.

³⁵⁷ Tamtéž, s. 78.

³⁵⁸ Na rozdíl od přirozené nerovnosti fyzické je tak nerovnost, kterou Rousseau spatřuje u společenského člověka, z velké části morální. Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 55 a n. Viz též Bass, T., „Freedom, Morality and Self-Love? Reinterpreting Rousseau's

A čím je určena tato hypotetická dobrota (fr. *bonté*), tato klíčová charakteristika rousseauovské přirozenosti. První figurou přirozené dobroty člověka, ukazuje G. Radica,³⁵⁹ je *nevinost* lidské bytosti. Člověk v přirozeném stavu nevnímá objektivně, v morálním smyslu, rozdíly dobra a zla. Divoši, říká Rousseau, „nevědí, co je to být dobrý, poněvadž to, co jim brání konat zlo, není vývoj osvěty ani brzda zákona, ale klid vášní a neznalost hříchu.“³⁶⁰ Možná právě též díky absenci rozlišení dobra a zla divoch nemá primární touhu ubližovat druhým. To je způsobeno *soucitem*, druhou figurou přirozené dobroty. Právě na základě soucitu, onoho přirozeného odporu (fr. *répugnance*) k působení zla druhým, jedinec v Rousseauově přirozeném stavu jedná ve shodě se základními zájmy ostatních bytostí. Je „přítelem všech svých bližních“.³⁶¹ V tomto smyslu (a pouze v něm) bychom soucit, jenž zabraňuje vzájemnému utrpení, mohli označit jako jakousi „pre-ctnost“.³⁶² Viděli jsme, že soucit není morální ctností z důvodu, že by člověk v přirozeném stavu uměl rozlišit mezi morálním dobrem a zlem; jakousi „přirozenou ctností“ je proto, že to on funguje jako pravá příčina spontánní dobroty přirozeného stavu, onoho anti-mandevillovského stavu absence neřesti. Třetí figurou v otázce přirozené dobroty se pak zdá být právě nekonfliktní *láska k sobě*. Ve shodě s takovým plánem přirozené dobroty Rousseau ukazuje, že láska k sobě, první přirozená vlastnost člověka, je vždy dobrá, a především vždy odpovídá řádu. Nevinost, soucit a láska k sobě jsou s přirozenou dobrotou nerozlučně spjaty; avšak ukážeme dále, že ctností být ještě nemohou.

amour-propre as fundamental for the virtuous citizen,” *Reinvention: an International Journal of Undergraduate Research*, 6, 1, 2013.

³⁵⁹ Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 308–316. O dobrotě člověka v jeho přirozeném stavu viz též Melzer, A. M., *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*.

³⁶⁰ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 77.

³⁶¹ Tamtéž, s. 128.

³⁶² Domníváme se, že právě takto lze číst onen pojem *vertu* (ctnost), jenž Rousseau v posledním bod definice lásky k sobě zmiňuje. Srov. závěr kapitoly 1. 3. 2.

3. 4. 1. *Dobrota* přirozeného soucitu a *ctnost* soucitu transformovaného

Existence rozdílu mezi dobrotou (fr. *bonté*) a ctností (fr. *vertu*) byla v této práci již několikrát zmíněna; zaměříme se na ni proto podrobněji, ještě než na konci této části práce přikročíme k pokusu o návrh soucité morálky samé, protože pomáhá přiblížit klíčovou diferencí mezi oběma formami soucitu.

Definice z předešlé podkapitoly nám říká, že lidská bytost je v Rousseauově podání vržena do řádu, v němž panuje vlastní zájem. V tomto řádu se všechny základní afekce vztahují k sebezáchově, tedy k lásce k sobě jakožto k primitivní dispozici *citlivé bytosti*. Zde opět nalézáme paralelu mezi vývojem traktovaným v *Emilovi* a ve druhé *Rozpravě*: ať už v přirozeném stavu, nebo v raném dětském věku, zpočátku bytost nezahrnuje existenci druhých jako takových, neidentifikuje druhého jako další „citlivou bytost“.³⁶³ Tato přirozená sebezáchova nicméně netouží ublížit: prostřednictvím kombinace lásky k sobě (fr. *amour de soi-même*) a soucitu je *přirozeně dobrá*.

Dobrota (fr. *bonté*)³⁶⁴ ve smyslu nevinnosti je tak v Rousseauově filosofii určena jako základní rys přirozené tendence k sebezachování. Díky soucitu je sebezáchova sledována a zajištěna bez rozporů; právě soucit, ukazuje Rousseau ve druhé *Rozpravě*, doplňuje přirozenou, nevinnou, „fyzickou“ dobrotu lásky k sobě.³⁶⁵

Následné fáze vývoje lásky k sobě (paralelně s vývojem soucitu) doplňují komplexní rousseauovskou představu o této dobrotě v podstatě lidské bytosti.

³⁶³ Charrak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, s. 43.

³⁶⁴ „Dobrota (fr. *bonté*), soucit (fr. *commisération*), štědrost (fr. *générosité*), tyto první přirozené sklony,“ vyjmenovává Rousseau v *Dialogues*. I proti konceptu přirozené dobroty soucitu lze samozřejmě argumentovat. Ušlechtilý divoch není „morálním“ ve svém základu, nevztahuje se ke všem bytostem obecně nezaujatým způsobem, je „dobrým“ pouze pro své blízké, zajímá se pouze o své vlastní zachování a zachování svého druhu. Hovoříme zde tedy spíše o jakési dobrotě pre-morální: a to především s tím účelem, abychom ji odlišili od stavu války všech proti všem. Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 272, překl. aut. Srov. též níže.

³⁶⁵ Srov. s již uvedenou pasáží z *Emila*: „Láska k sobě jest vždy dobrá, vždy pořádku přiměřená. (...) Protože povinností každého je starat se především o svoje vlastní, první a nejdůležitější z jeho starostí je a musí být, aby nad ním neustále bděl; Musíme se tedy milovati, abychom se zachovali; musíme se milovati nade všechno; bezprostředním následkem tohoto pocitu milujeme i všecko, co nás zachovává.“ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 249.

Taková dobrota může nabývat množství podob a přijímat různé úrovně vývoje; může se stát *rámcem*, ve kterém se později rozvíjí moralita.

Morální dimenze, jak jsme viděli, se objevuje ve chvíli, kdy jedinec začíná používat a zdokonalovat své soudy. „Když mravnost začala vnikat do lidských činů, když každý byl před zákonem svým vlastním soudcem i mstitelem utrpených urážek,³⁶⁶ tehdy již rodící se společnosti nevyhovovala dobrota (fr. *bonté*), odpovídající čistému přirozenému stavu,³⁶⁷ ukazuje Rousseau ve druhé části druhé *Rozpravy*. Jaksi nutně postulovaná dobrota (fr. *bonté*) je nahrazena *potencialitou* ctnosti (fr. *vertu*). V tomto momentě se situace mění: lidská bytost je schopná posoudit morálnost jednání druhého. Jestliže imaginace rozšiřuje hranice dobrého a zlého,³⁶⁸ pak nás rozum učí mezi dobrem a zlem rozeznávat.³⁶⁹ Prostřednictvím nových (byť relativních a situačních) kategorií dobra a zla jedinec hodnotí jednání ostatních aktérů. Rozdíl mezi dobrem a zlem nabývá *etické dimenze*.

Posouzení dobrého a zlého, správného a špatného tedy primárně funguje díky rozumu, ale právě na základě vztažení k sobě samému.³⁷⁰ „Když si [jedinec] uvědomil, že se všichni chovají tak, jak by se za podobných okolností choval on sám, usoudil, že jejich způsob myšlení a cítění je zcela podobný jeho vlastnímu,³⁷¹ říká Rousseau ve druhé *Rozpravě*. Taková schopnost morálního posouzení se

³⁶⁶ Rousseauova obhajoba přirozené dobroty stojí na myšlence představy o pravé prvotní asociální etapě v přirozeném vývoji, jež chybí v pohledu ostatních teoretiků přirozeného stavu. Rousseau se domníval, že ostatní teoretici přirozeného stavu, jako právě například Hobbes a Locke, opomenuli onu první, šťastnou a blaženou fázi přirozeného stavu (v níž se právě vyjevuje přirozený soucit) a jako „přirozený stav“ shodně popsali právě až tento zmíněný moment: fázi pozdější, v níž stále ještě absentuje zákon, ale v níž se již projevují neúplné společenské vazby. Právě proto podle Rousseaua „mnozí učinili ukvapený závěr, že člověk je od přírody krutý a že je třeba pevné ruky, která by ho krotila“. V *O společenské smlouvě* pak Rousseau svou teorii potvrzuje domněnkou, že „lidé žijící ve stavu původní nezávislosti mezi sebou nemají dost stálých vztahů, aby z nich mohl vzniknout stav míru nebo války, a nejsou proto nepřáteli od přírody“. Rousseau se tak od ostatních kritiků Hobbesova myšlení odlišuje nejen konceptuálně, ale též metodicky: nepolemizuje pouze s Hobbesem samotným, ale v podstatě se všemi teoretiky konceptu přirozeného stavu a přirozeného práva sedmnáctého a osmnáctého století. Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 60, 94; Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, s. 209. Viz též Douglass, R., *Rousseau and Hobbes. Nature, Free Will, and the Passions*, Oxford, Oxford University Press 2015.

³⁶⁷ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 95. O distinkci mezi *bonté* a *vertu* hovoří Rousseau též v *Lettre à monsieur de Franquières*: viz Franquières, L. de, *Lettres familières. Correspondance avec Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier 2015.

³⁶⁸ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 94.

³⁶⁹ „Rozum nás učí znáti dobro i zlo.“ Tamtéž, s. 82.

³⁷⁰ Chararak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, s. 43–44.

³⁷¹ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 90. Také na tomto místě můžeme pozorovat, že jedinec v Rousseauově podání není oním nezaujatým pozorovatelem britských morálních filosofů.

v Rousseauově filosofii aktivuje pouze za kooperace rozumového vztažení k „já“, vztažení k sobě samému.

Viděli jsme, že prostřednictvím rozumu, imaginace a mentálních kapacit je v momentu rozvoje morálky lidská přirozenost již ve fázi svého překonání. Rousseau, jak již bylo řečeno, v žádném případě není zpátečnickým a neusiluje o zavržení všech rozvinutých vášní a návrat do přirozeného stavu či do mentálního věku dítěte. Pro funkční lidskou morálku, domnívá se, je třeba s nově rozvinutými vášněmi pracovat. Je třeba především pečovat o ty, jež i ve své modifikované podobě vycházejí z vášní přirozených;³⁷² a naopak potlačit ty, které vedou ke konfliktům a nerovnostem mezi lidmi. V Rousseauově morálce se tedy nejedná o absenci vášní tak, jako v přirozeném stavu či v dětském věku, ale spíše o jejich zkrocení. Ctnostný člověk, říká Rousseau, je takový, jenž ví, jak ovládnout své city a opanovat své srdce.³⁷³ Ctnost je v tomto smyslu bojem; je dokonce, jak říká v racionalistické interpretaci Derathé, až vítězstvím rozumu v boji.³⁷⁴

Na takových základech Rousseau poměrně koherentně staví cosi jako „negativní morálku“. V *Emilovi*, zopakujme, Rousseau hovoří o negativní výchově (fr. *éducation négative*), jež respektuje přirozený vývoj dítěte. Taktéž rousseauovská morálka, jak též uvidíme dále, má být „negativní“: je v souladu s lidskou přirozeností a s přirozeným vývojem člověka, zakládá se na zkušenostech (spíše než na imperativěch). Je opakem morálky pozitivní a příkazující.³⁷⁵ Stále však usiluje o objektivitu a o sebe-ustavení na základech pevnějších, než je „pouhá“ dobrota.

Onen přerod v morálku jsme zde anticipovali z toho důvodu, abychom poukázali na zásadní rozdíl mezi přirozenou dobrotou (fr. *bonté*) a morální ctností (fr. *vertu*), který bude klíčový pro náš následující výklad. Přirozená dobrota, založená v soucitu a lásce k sobě, spočívá v „pouhém“ následování svých primitivních inklinací. Právě proto je ušlechtilý divoch z přirozeného stavu (podobně jako

³⁷² O výchově k soucitu viz kapitola 4. této práce.

³⁷³ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 271–272. Viz též Ravier, A., *L'éducation de l'homme nouveau. Essais historiques et critiques sur le livre de l'Emile de J.-J. Rousseau, Tome II*, Issoudun, Bosc. M. & L. Riou 1941, s. 382; Derathé, R., *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, s. 114.

³⁷⁴ Derathé, R., *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, s. 114–115.

³⁷⁵ Srov. Loewenstein, B., *Projekt moderny*, přel. R. a D. Kalivodovi, Praha, Oikoymenth 1995, s. 142–143.

například obhajovaná postava „J.-J.“ v *Dialogues*), dobrým, přestože ještě ne „ctnostným“.³⁷⁶ Přirozený soucit, strůjce oné primitivní dobroty, přichází automaticky, nevědomě, instinktivně. Je pasivním pocitem, automatickým odporem k utrpení druhých. Teprve ostatní vášně, rozvinuté sebeláskou a pokažené „rozumováním“,³⁷⁷ proměňují vztahy i lidský charakter.³⁷⁸

Ctnost, dalo by se říci opět z jistého racionalistického pohledu, jako by přirozené dobrotě byla až „morálně nadřazená“. Je triumfem vůle, spočívá v určité námaze a dává lidské bytosti zásluhy na jedné straně a povinnosti na straně druhé.³⁷⁹ Nejedná se o pouhé posouzení jednání druhého ve vztahu ke mně, ale též ocenění mého jednání ve vztahu ke druhému. Přirozená *nevinnost* v takovém výkladu naopak spočívá v nevědomosti a slepotě; je nedostatkem znalostí o povaze a „křehkosti skutečného lidského štěstí“,³⁸⁰ stejně jako složitých podmínek, vnitřních i vnějších, které jej činí možným.³⁸¹ Tak jako se přirozený soucit proměňuje v soucit transformovaný, nevinná přirozená dobrota se racionálními úvahami a centralizací na sebe samého formuje v morální (ne)ctnost. Tímto způsobem dochází k tomu nejdůležitějšímu přerodu: původní soucit přirozeného stavu *je* přirozeně dobrý, ale až transformovaný soucit se *může* stát morálním.

³⁷⁶Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“; Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 227. Viz též kapitola 1. 3. 1. této práce.

³⁷⁷ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 80; Rousseau, J.-J., „Lettres morales“, s. 1090.

³⁷⁸ Radica se domnívá, že studiem vášní jako intencionálních a signifikantních, vášní, které se proměňují, jsou zároveň definitivně opuštěny dříve zmíněné náznaky materialistické filosofie v Rousseauově systému. Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 314–316.

³⁷⁹ Derathé, R., *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, s. 117.

³⁸⁰ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 259.

³⁸¹ Srov. Neuhouser, F., *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, s. 127.

3. 5. Rousseau a *amour-propre*. Od lásky k sobě k racionalizované sebelásce³⁸²

Přechod od čistě emotivního, až instinktivního vnímání ke schopnosti reflexe a využívání mentálních schopností, jež se pojí s ukotvením mravnosti, s sebou v Rousseauově filosofii nese dva zásadní důsledky.

Prvním, jak jsme se pokusili ukázat v předchozích dvou kapitolách, je přeměna *přirozeného soucitu* ve svou moderní společenskou podobu. Právě zde, domníváme se, dochází k modifikaci původního jevu soucitu, kterou jsme nazvali „*soucitem transformovaným*“, generalizovaným, morálním. Soucit, jak čteme v *Eseji o původu jazyků*, je u hotového člověka vybaveného rozumem spuštěn na základě úsudku a reflexe, prostřednictvím imaginace a projektivní identifikace s trpící osobou.

Druhou konsekvencí každodenního užívání reflexe, s generalizovaným soucitem neopomenutelně propojenou, je přeměna *lásky k sobě* (fr. *amour de soi-même*) v *sebelásku* (fr. *amour-propre*). Sledující Rousseauovu terminologii (druhá *Rozprava*, *Dialogues* a *Emil*), pojmem *sebeláska* zde budeme nazývat transformovanou verzi přirozené *lásky k sobě*. Sebeláska je tak ve svém základu, zatím jednoduše řečeno, *rozumovou a společenskou obměnou* původní bezprostřední snahy o sebezáchovu.

V pokusu o její hlubší charakteristiku vyjdeme opět ze tří zmíněných textů: druhé *Rozpravy*, *Dialogues* a *Emila*. Na jejich základě se sebelásku pokusíme charakterizovat ze dvou úhlů pohledu: nejprve nastíníme „tradiční“ výklad, jenž bude následován výkladem méně konvenčním a jistě více interpretačním, avšak, jak se pokusíme ukázat, mnohem výrazněji souvisejícím s fenoménem transformovaného soucitu.

³⁸² Část této kapitoly byla v upravené podobě zveřejněna v již zmíněném příspěvku „Klíčová role sebelásky v Rousseauově pojetí zla“ v *Ročence pro filosofii a fenomenologický výzkum 2017*.

3. 5. 1. Sebeláska jako „negativní naladění“

Ve druhé *Rozpravě*, textu silných kontrastů mezi přirozeností a společenskostí, Rousseau představuje převážně agresivní a kompetitivní povahu sebelásky. Jsou to na prvním místě právě rozvinuté rozumové schopnosti, jež sebelásku od přirozené lásky k sobě odlišují. V první části spisu Rousseau uvádí, že „(z) rozumu vzniká sebeláska (fr. *amour-propre*), jíž posiluje uvažování. Rozum soustřeďuje člověka na sebe sama a oddaluje ho od všeho, co ho tíží a trápí.“³⁸³ Přirozeně soucitná pozice se v lidské duši komplikuje. Rozum a reflexe aktivují schopnost hobbesovské technické, racionální kalkulace, v níž původní snaha o vlastní zachování přechází v sobeckou touhu po přednosti svých zájmů. „Poučen zkušeností, že touha po blahobytu (fr. *amour du bien-être*) je jedinou příčinou lidského jednání, octl se [člověk] na takovém stupni vývoje, na němž začal rozlišovat nesčetné příležitosti, kdy ho nutil společenský zájem, aby počítal s pomocí jemu rovných, a ony ještě vzácnější, kdy ho nutilo soupeření, aby se svých bližních vystříhal. (...) Takto lidé poznenáhlu došli k jakési hrubé představě vzájemných závazků a prospěchu, který měli z toho, že tyto závazky plnili, ale jen potud, pokud to vyžadoval okamžitý a citelný zájem,“³⁸⁴ uvádí Rousseau ve druhé části druhé *Rozpravy*.

Podobně jako Smith³⁸⁵ na straně jedné a Mandeville na straně druhé, také Rousseau spojuje sebelásku s racionálním kalkulem a se schopností uvažování: nenahlíží ji jako základní instinktivní impuls. Vzrůstající potřeby a touhy, ukazuje, jsou vytvářeny užíváním našich racionálních a mentálních schopností. Tuto transformaci v Rousseauově výkladu působí rozvoj rozumu a myšlení, stejně jako rozvoj „nadbytečných“ lidských potřeb, jež prostřednictvím lidské zdokonalitelnosti (fr. *perfectibilité*) fungují jako „okovy, jimiž se [lid] spoutává“.³⁸⁶

³⁸³ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 80.

³⁸⁴ Tamtéž, s. 90–91.

³⁸⁵ Propojením sebelásky s racionalismem ve filosofii J.-J. Rousseaua a A. Smitha se zabývá např. P. Force, jenž poukazuje na inovativnost tohoto spojení v díle obou filosofů. Force ukazuje, jakým způsobem Rousseau a Smith (v kontrastu právě například s Voltairovým myšlením) sdružují sebelásku a racionální kalkulaci, vzrůstající potřeby a touhy se schopnostmi rozumu. Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 133.

³⁸⁶ Rousseau, J.-J., „Rozprava o vědách a umění“, přel. E. Blažková, in: týž, *Rozpravy*, Praha, Svoboda 1989, s. 50.

V neposlední řadě, jak před Rousseauem opět brilantně ukazují i La Rochefoucauld a Mandeville, je sebeláska aktivována zásahem *zaujatého pohledu druhého* do lidských vztahů. Na základě sebelásky se lidská bytost cítí silně vázaná na názor druhých; společenský jedinec nutně klade důraz na názor druhého, na pohled na sebe samého v očích druhých. Vlastní existence je vystavěna na základě soudů jiných bytostí. Sebeláska tak funguje jako psychologická instance, jež vychází ze zájmu o sebe samého, a která v závislosti na výši (sebe)hodnocení či míře (sebe)důvěry produkuje pýchu nebo stud.³⁸⁷ Základem funkčnosti sebelásky je předpoklad, že naše spokojenost do velké míry závisí na názoru ostatních, ať už na názoru reálném, nebo názoru, jež druhým připisujeme. Proto „divoch žije pro sebe, ale člověk společenský vždy pro svět.“³⁸⁸

Tento rys distinkce mezi oběma instancemi Rousseau zdůrazňuje v již dříve zmíněné poznámce druhé *Rozpravy*: „Nesmíme zaměňovat sebelásku (fr. *amour-propre*) a lásku k sobě (fr. *amour de soi-même*), dvě vášně velmi odlišné svou povahou i svými následky. Láska k sobě je cit přirozený, který nutí každého živočicha bdít nad vlastním zachováním a který, usměřován rozumem a pozměňován soucitem, probouzí u lidí lidskost a ctnost (fr. *l'humanité et la vertu*). Sebeláska je cit jen relativní a umělý; zrozený ve společnosti, který nutí každého jednotlivce *vážít si sebe víc než všech ostatních*, vnuká lidem všechno to zlo, které si vzájemně činí, a je skutečným pramenem cti (fr. *honneur*).“³⁸⁹ Sebeláska je tak, na rozdíl od přirozené lásky k sobě, výlučně společenským fenoménem,³⁹⁰ jenž je aktivován pohledem a názorem druhých. A zároveň a v důsledku, jak se pokusíme vyložit dále, teprve ona zakládá vědomý mravní život a mravní jednání.

Podobnou distinkci mezi láskou k sobě a sebeláskou, jakou čteme ve druhé *Rozpravě*, činí Rousseau i v *Dialogues*. Zde diferenci zakládá nikoliv na rozumu a citu, ale na dvou modech citlivosti. Vedle dříve zmíněného rozdělení na pasivní a

³⁸⁷ Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 37–38; Mauroy, H., „L’amour-propre : une analyse théorique et historique“, s. 74–75.

³⁸⁸ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 119.

³⁸⁹ Tamtéž, s. 146, kurzíva aut.

³⁹⁰ V Rousseauově koncepci člověka, podobně jako v pojetí Mandevillově, tato sebeláska – na rozdíl od prvotní lásky k sobě – není ničím člověku přirozeným. Mandeville primárně nehovoří o nějakém přirozeném prvním principu *lásky k sobě* ve smyslu Hobbesově či Lockově; v centru jeho myšlení je naopak sebeláska ve smyslu egoismu, jako charakteristika *naučitelná* a manipulovatelná. Mandeville, B., *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits. Vol I*. Viz též Mauroy, H., „L’amour-propre : une analyse théorique et historique“, s. 96–100.

aktivní citlivost³⁹¹ Rousseau v *Dialogues* předkládá též druhou distinkci, oddělení citlivosti pozitivní a negativní. Lásku k sobě (fr. *amour de soi-même*) samu o sobě a ze své podstaty Rousseau chápe jako kladnou, a to *právě proto*, že odpovídá přirozenosti člověka, přirozenému řádu a jeho přirozeným potřebám.³⁹² Od této instance, domnívá se Rousseau, se bezprostředně odvíjí pozitivní citlivost (fr. *sensibilité positive*). Je úplně přirozené, ukazuje Rousseau v *Dialogues* (a dává tak podnět k pozitivnímu pojetí sebelásky, jak ukážeme později), že ten, kdo miluje sám sebe, se snaží *rozšířit* své bytí a své potěšení; proto je poután k tomu, u čeho cítí, že je pro něj dobré.³⁹³ Pokud však tato absolutní láska k sobě degeneruje do komparativní, společenské sebelásky, produkuje citlivost negativní (fr. *sensibilité négative*). Zvykneme-li si porovnávat se s ostatními a začne-li nás zajímat názor druhých, vždy se snažíme, abychom se dostali na první a nejlepší místo. S takovou vidinou, ukazuje dál Rousseau, je nemožné nezačít pociťovat averzi vůči všemu, co náš předčí, co nás omezuje, co nás potlačuje. Sebeláska je podrážděná a nespokojená, protože touží, aby každý dal přednost nám před ostatními a před sebou samým, což není možné. Tak se přestáváme starat o dobro ostatních a jedině, co ve vztahu s ostatními bytostmi chceme, je postavit je všechny pod nás.³⁹⁴

Primitivní vášně, jež přirozeně³⁹⁵ směřují k našemu štěstí, říká Rousseau v *Dialogues*, nás nutí zabývat se pouze cíli, které se k tomuto štěstí vztahují. Jejich podstatou je láska k sobě, a tak jsou duše ve své přirozenosti milující a mírné. Ve chvíli, kdy se prostřednictvím překážek od své podstaty odkloní, začínají se zabývat více překonáním těchto překážek než dosažením cílů samotných. Změní tak svou přirozenost, nahradí sekundární či podřízené cíle za cíle primární a stávají se zlostnými, nevraživými. Všemi prostředky hledají záruku budoucího požitku – podobně jako lidské bytosti v hobbesovské představě přirozeného stavu. Rousseau takto vytváří hierarchii mezi primitivními vášněmi, jejichž cílem je ochrana jednotlivce, a vášněmi, které se vyvíjejí *po nich*, okolo prostředků této snahy o ochranu. Sobectví jako zaměření výlučně na hledání prostředků pokládá za škodlivé a vystavuje jej kritice, protože je uskutečňováno *proti* přirozené vášni lásky k sobě (z

³⁹¹ Viz kapitola 1. 3. a níže pak Exkurz III.

³⁹² Viz kapitola 3. 4. 1.

³⁹³ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 208.

³⁹⁴ Tamtéž, s. 209.

³⁹⁵ K pojmu přirozenosti a přirozeného stavu viz část III Úvodu této práce.

níž však přesto vyvstává). Racionalita „malicherností“ vlastního zájmu je v rozporu s primitivní láskou k sobě.³⁹⁶

Tak se láska k sobě, cit dobrý a absolutní, stává sebeláskou, citem relativním, jehož prostřednictvím se až obsedantně porovnáváme s druhými. Takové porovnávání vyžaduje preference, vyžaduje dát si přednost. Potěšení této preference je v Rousseauově pohledu negativní; neuspokojuje se pouze naším vlastním blahem a prospěchem, ale též obtížemi a neštěstím druhých.³⁹⁷

Dialogues v pojetí sebelásky částečně čerpají ze spisu *Emil* (ježž se též implicitně snaží obájit). *Emil* je v naší práci třetím textem klíčovým pro snahu o ukotvení fenoménu sebelásky. I zde Rousseau – hovoře o prvním uvědoměném kontaktu Emila s druhými bytostmi – zakládá rozdíl mezi oběma fenomény na podobné diferenci. „(P)rvní pohled, který ho zanesl k jeho bližním (fr. *ses semblables*), přinutí ho k tomu, aby se i s nimi porovnával (fr. *se comparer*); a první pocit, který v něm vzbudí toto porovnání, jest touha po přednosti. To jest doba, v níž se láska k sobě (fr. *amour de soi-même*) mění na sebelásku (fr. *amour-propre*) a v níž začnou růsti všechny vášně, které s ní souvisí,“³⁹⁸ uvádí ve čtvrté části *Emila*. Malý Emil si pod vlivem lásky k sobě dosud všiml jen sám sebe; s rozvojem mentálních kapacit je jeho rozum schopný abstrakce a srovnávání s druhými. Proto „(l)áska k sobě (fr. *amour de soi-même*), která si všimá pouze sebe sama, jest spokojená, je-li vyhověno našim pravým potřebám; ale *sebeláska* (fr. *amour-propre*), která porovnává, není spokojena nikdy a nemůže ani spokojena býti, protože pocit ten, dává nám přednost nad jinými, vyžaduje taktéž, aby jiní dávali nám přednost sami před sebou, což není možno.“³⁹⁹

Výše zmíněné citace ilustrují a dokládají jaksi klasické pojetí Rousseauovy filosofie. V něm je fenomén sebelásky stavěn převážně do negativního, až degenerativního světla. Domníváme se však, že mimo to Rousseau s fenoménem

³⁹⁶ Radica na tomto místě dokonce hovoří o dvou režimech racionality: racionalitě malicherností a přirozeném rozumu lásky k sobě. Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 337–338.

³⁹⁷ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 61–62, 207.

³⁹⁸ Jak bylo již řečeno v poznámce k úvodu kapitoly 3., pojem „sebeláska“, jenž v Krecarově překladu označuje francouzský termín *amour de soi-même*, zde kvůli konzistenci nahrazujeme pojmem „láska k sobě“, a pojem „samoláska“ (fr. *amour-propre*) naopak pojmem „sebeláska“. Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 275, kurzíva aut.

³⁹⁹ Terminologicky viz předchozí poznámka. Tamtéž, s. 250.

sebelásky směrem k soucitu pracuje ještě odlišným způsobem. Pokusíme se nyní ukázat, že výše načrtnutý výklad možná zůstává pouze na povrchu a pomíjí určité aspekty, jež jej mohou zajímavým způsobem rozvinout, a to možná překvapivě právě směrem k soucitu transformovanému.

3. 5. 2. „Pozitivní naladění“ sebelásky. Sebeláska a transformovaný soucit

Jako první podmínku jakéhosi „pozitivního naladění“ výkladu fenoménu sebelásky je nejprve třeba zdůraznit, že přestože vzestup a roli sebelásky Rousseau ve všech svých textech silně zdůrazňuje a připisuje jim vzhledem k lidskému chování spíše negativní vliv, v žádném případě nehledá *základ morálky* v negativní sebelásce či egoismu ve smyslu Hobbese, Mandevilla či La Rochefoucaulda. Toto je předpoklad, jenž v charakteristice sebelásky nelze opomenout a k němuž se v práci ještě jednou vrátíme.⁴⁰⁰ Vzpomeňme, že Rousseau ve druhé *Rozpravě* s prvními dvěma zmíněnými autory diskutuje explicitně; La Rochefoucauld ve druhé *Rozpravě* zmíněn není, ale Rousseau byl s jeho *Maximami* velmi pravděpodobně obeznámen.⁴⁰¹ S Hobbesem Rousseau v první části druhé *Rozpravy* polemizuje o původní dobrotě lidské bytosti a vyvrací teorii o zkáze způsobené touhou po sebezáchově. Jak jsme viděli, Hobbesovým prvním principem je též přirozená touha po zachování sebe samého, jež se však bez rousseauovského principu soucitu projevuje jako chladná, racionální kalkulace; Rousseau k lidské přirozenosti přidává druhý, vyvažující prvek, kterým je právě soucit. Soucit tak v Rousseauově pojetí eliminuje onu hobbesovskou touhu škodit a ublížit pro vlastní prospěch a vlastní sebelásku, je příčinou absence strachu i věčného vztahu ke druhému jako k nepříteli.⁴⁰² Po takovém „vypořádání“ s Hobbesem se Rousseau obrací

⁴⁰⁰ Viz nietzschovská kritika morálky soucitu v kapitole 6. 1. a následný komentář v kapitole 6. 2.

⁴⁰¹ P. Force se domnívá, že Rousseau zachovává předpoklad analýzy La Rochefoucaulda: při pohnutí soucitem se postavíme *na místo* trpící osoby. Tento psychologický jev nastíněný La Rochefoucauldem Rousseau, jak jsme se pokusili ukázat v Exkurzu II této práce, pojmenovává „identifikace“. Avšak La Rochefoucauldovy závěry o soucitu jako „obchodu“ výměnou za potenciální pomoc v budoucnosti Rousseau zamítá. Pokud by La Rochefoucauld měl pravdu v tom, že takový „obchod“ je důsledkem soucitu, pak by tento přirozený soucit ve smyslu obchodu existoval – a ve skutečnosti dobře fungoval – v přirozeném stavu. My ovšem víme, říká Rousseau, že „obchodu“ se daří ve stavu civilizace, kdežto přirozený soucit je v civilizaci potlačen. Touto demonstrací Rousseau jako by se snažil zničit spojení, které La Rochefoucauld zavedl mezi soucitem (založeným na identifikaci) a „obchodem“ v širším slova smyslu. Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 79–80; Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, s. 24–27.

⁴⁰² V tomto bodě na Hobbesovo zdůraznění lidské kompetice vycházející z přirozeného pudu sebezáchovy navazuje např. Schmitt, C., *Pojem politična: text z r. 1932 s předmlouvou a se třemi korolárii*, přel. O. Vochoč, Praha, Oikoymenth 2007.

k Mandevillovi. Primárně se pokouší vyvrátit⁴⁰³ Mandevillův předpoklad, že sebeláska v sobeckém smyslu je příčinou prospěchu společnosti a lidstva jako celku. Druhým bodem Rousseauovy kritiky Mandevilla je pak ono tvrzení z druhé *Rozpravy*, že soucit, přestože je vášní, je zdrojem skutečných ctností: „Skutečně, co jiného je velkomyslnost, milostivost, lidskost, ne-li soucit poskytovaný slabým, viníkům nebo celému lidstvu? Nebo dobrosrdečnost a přátelství – to jsou následky stálého soucitu, soustředěného na jeden zvláštní předmět, protože co jiného je přát si, aby někdo netrpěl, než přát si, aby byl šťasten?“⁴⁰⁴ uvádí druhá *Rozprava*.

Takovou argumentací se Rousseau snaží vyvrátit vazbu mezi soucitem a sobeckým vlastním zájmem. Aby však v našem výkladu nedošlo ke zjednodušení, je třeba se vrátit ještě k jednomu srovnání, a totiž k britským moralistům. Viděli jsme, že na ně Rousseauovo pojetí nesobeckého soucitu naopak hluboce navazuje.⁴⁰⁵ v jeho výkladu *přirozeného soucitu* nezávislého na egoistických zájmech orientovaných na prospěch individua nepochybně čteme vliv britské morální školy osmnáctého století. Avšak v otázce sebelásky se Rousseau od pozdějších britských teoretiků mravního smyslu (především pak od A. Smitha) odlišuje. A to je právě další podstatný předpoklad našeho výkladu „pozitivního naladění“ fenoménu sebelásky. Na rozdíl od základní myšlenky britských moralistů Rousseau v procesu propuknutí *transformovaného soucitu* jako by bral vážně roli sebelásky, a sebelásce přikládá význam i co do průběhu soucitného aktu.⁴⁰⁶ Byť se tedy, na rozdíl od Hobbese, Mandevilla či La Rochefoucaulda nejedná o sebelásku negativní a (tedy)

⁴⁰³ Mandevillovi ve druhé *Rozpravě* Rousseau poněkud *ad hominem* připisuje finální souhlas s jeho vlastním myšlením: „Vidíme s potěšením, že autor Bajky o včelách je donucen uznat člověka za bytost soucitnou a citlivou a opustit v uvedeném příkladu svůj chladný a povrchní sloh“; „Mandeville dobře cítil, že při veškeré své morálce by lidé byli jen obludy, kdyby jim příroda k podpoře rozumu nebyla dala soucit (...)“. Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 78–80.

⁴⁰⁴ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 79.

⁴⁰⁵ Viz kapitola 1.

⁴⁰⁶ V současných filosofických a psychologických teoriích se soucitu z velké většiny nepřipisuje zapojení ega, přestože se ani explicitně nevylučuje, jako tomu bylo u pozdních teoretiků mravního smyslu. Současné teorie v zásadě uznávají, že pokud například věříme, že se díky soucitu či úsilí, které vyvíjíme na pomoc obětem, staneme morálně lepší osobou, pak touto vírou činy soucitu (a možná i emoce soucitu) mohou být silnější a pravděpodobnost spuštění soucitu větší. Stejně tak se tyto teorie domnívají, že ačkoli očekávání budoucího prospěchu není pro soucit rozhodující, jakási budoucí vděčnost oběti by též mohla poskytnout určitou pozitivní posilu pro soucitné projevy či činy. Lazarus, R., *Emotion and Adaptation*, s. 289–290; srov. např. Benda, J., *Všímavost a soucit sám se sebou. Proměna emocí v psychoterapii*, Praha, Portál 2019. K aspektu soucitu jako nepříjemného pocitu viz též kapitola 2. 2. 3. této práce; k posilování soucitu a výchově k němu viz kapitola 4.

egoistickou, transformovaný soucit už Rousseau nechápe čistě jako nezaujatou a nezainteresovanou emoci.

Přestože oba tyto předpoklady by snad na první pohled mohly působit paradoxně, domníváme se, že poměrně jasně odpovídají výkladu, který se v následující podkapitole pokusíme předestřít. Pokud jsme se v předchozí kapitole částečně vymezili vůči iracionalistickým výkladům Rousseauovy filosofie,⁴⁰⁷ a především vůči čistě iracionalistickému konceptu soucitu, potud můžeme hovořit o téměř většině (často nejen) starších filosofických interpretací Rousseauova myšlení, jež se v podobném duchu staví *proti* připisování pozitivní role fenoménu sebelásky. V tradičních interpretacích je Rousseauova morální psychologie vykládána jako distinkce mezi dobrou a přirozenou láskou k sobě a špatnou a umělou sebeláskou. Takové čtení je klasické, avšak je možná právě výše zmíněným způsobem zjednodušující, nekritické, „nerflexivní“. Tyto teorie, jak jsme viděli, zdůrazňují (samozřejmě nikoliv nesprávně), že neřízená sebeláska založená v rozumu působí potřebu porovnávání a hodnocení druhých, je důvodem neustálé snahy o hromadění, příčinou „obsazení prvního pozemku“,⁴⁰⁸ pohnutkou k zotročování. Rozvíjí ješitnost, opovrhování, hanbu a závist.⁴⁰⁹ Lidská bytost jejím prostřednictvím staví sebe samou nad ostatní a upřednostňuje své zájmy, a to přesto, že je již nucena vztahovat se k ostatním.

V posledních několika dekádách nicméně dochází – a to především v angloamerických rousseauovských interpretacích – k jakési rehabilitaci sebelásky⁴¹⁰ v Rousseauově myšlení. V naší práci se k takovým výkladům vpravdě přikláníme. Dále tedy chceme ve shodě s těmito teoriemi ukázat kardinální roli sebelásky v celém Rousseauově díle, a to nejen v jeho pozdějších politických

⁴⁰⁷ Viz kapitola 2. 2.

⁴⁰⁸ „Onen člověk, který si obsadil jistý kus pozemku, prohlásil: Tohle je mé! a našel dost prostoduchých lidí, kteří mu to uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské společnosti.“ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 88.

⁴⁰⁹ Tamtéž, s. 94. Viz kapitola 3. 5. 1.

⁴¹⁰ V této části našeho výkladu, v pokusu o nalezení pozitivních aspektů sebelásky v Rousseauově myšlení, vycházíme z textů F. Neuhausera (*Rousseau's Theodicy of Self-Love*), S. Neiman (*Evil in Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press 2002) či N. Denta (*Rousseau*, London, Routledge 2005). T. O'Hagan tento obrat k možné pozitivitě *amour-propre* dokonce nazývá „revolucí v intelektuální historii“. Dent, N., O'Hagan, T., „Rousseau on *Amour propre*“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, 1999, s. 91. Viz též Inbar, A., „The Rehabilitation of *Amour-Propre*“, *History of Political Thought*, 40, 3, 2019, s. 458–483.

teoriích, ale též v jeho pojetí transformovaného soucitu. V následujících částech práce se budeme držet takové interpretační linie, jež rousseauovské sebelásce kromě všech negativních a sobeckých konotací přiznává *též* minimálně potenciál k naplnění komplexní lidské bytosti.

Zopakujme ještě jednou základní rozlišení, z něž Rousseau vychází: láska k sobě (fr. *amour de soi-même*) je principem přirozeně dobrým a ve vztahu k ostatním je morálně indiferentní; sebeláska (fr. *amour-propre*), v níž se láska k sobě ve své společenské dimenzi vždy nutně transformuje, již odpovídá morálním pojmům dobra a zla. Jak ukazuje předchozí podkapitola, ve své „maligní“ formě je sebeláska instancí, která přichází se společenskostí a s nadužíváním rozumu, a jako taková potlačuje přirozený soucit (*Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi*). Ve své formě „benigní“, domníváme se nicméně, může být sebeláska naučitelná a posilovatelná směrem ke spuštění soucitu transformovaného (*Emil*).

Taková možnost výkladu se nám odhalí, zaměříme-li se hlouběji na vztah mezi fenoménem soucitu a sebeláskou a vezmeme-li opět vážně Rousseauovu chronologii. Pokusíme se dále ukázat, že přes všechna nebezpečí, která způsobuje, se rozumová sebeláska zdá být nutnou podmínkou všeho, co nás činí společenskou, tudíž plně lidskou bytostí; a dále, že za určitých podmínek je taková sebeláska nezbytným základem námi zkoumaného *transformovaného soucitu*, který by snad mohl vést až k čemusi jako „morálce soucitu“.

3. 5. 2. 1. Komparace, generalizace a extenze dvou fenoménů.

Ve zmíněných třech Rousseauových textech (druhá *Rozprava*, *Emil* a *Dialogues*) nalézáme reference jak o „transformovaném“ soucitu, tak o sebelásce – o dvou charakteristických určeních rozvinuté lidské bytosti. Co nám tyto texty tedy konečně vypovídají o *vztahu těchto dvou fenoménů*?

Na prvním místě odhalují jednu z hlavních paralel obou fenoménů, která se pro celou naši práci jeví jako klíčová. Obě tyto kompetence jsou jednoznačně založeny v racionalizované schopnosti *porovnávání* (fr. *comparer*). Dispozice k porovnávání se v Rousseauově myšlení rodí z pokroku myšlení, ze společenských vztahů, z jakéhosi začínajícího „kultu mysli“. ⁴¹¹ Tak jako rozum je v Rousseauově myšlení chápán ve významu *srovnávání idejí a uspořádávání schopností naší duše*, ⁴¹² též sebeláska a transformovaný soucit jsou aktivovány naléhavostí a nutností porovnávat sebe a druhého. Jedinec, jenž je prostřednictvím projektivní identifikace schopen srovnávat sebe a ostatní, si začíná uvědomovat, že také ostatní srovnávají jeho a sebe. Proto dochází k soutěži o pozornost a úctu. Jestliže se *láska k sobě* týká jedince samotného a jeho zachování, *sebeláska* působí na základě porovnávání mé situace se situací druhých.

A co je podstatné, na podobném principu racionální komparace funguje i transformovaný soucit. Je to právě tento moment, ve kterém se projevuje ona negativní a kompetitivní povaha sebelásky ⁴¹³ a který komplikuje transformovaný soucit. Pokud se totiž soucit jeví jako důsledek *podoby* (fr. *ressemblance*), soucítit znamená více či méně přímo zakoušet to, co zakouší druhý, trpět v jeho utrpení a *srovnat* situaci druhého s naší vlastní. Před plným rozvinutím transformovaného soucitu jako by platila jakási úměra distance: čím bližší je mi druhý, tím silněji mě jeho utrpení zasáhne, tím více s ním pravděpodobně budu soucítit. Avšak na základě jednoduché *racionální komparace* dospějeme k přesvědčení, že tím, kdo je mně samému vždy nejbližší, je moje vlastní osoba. S rozumem a rozvinutou sebeláskou jsem to především nejprve *já sám*, s kým bych měl mít „soucit“. *Upřednostnění své*

⁴¹¹ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 209.

⁴¹² Viz kapitola 2. 2.

⁴¹³ Viz kapitola 3. 5. 1.

vlastní pozice je důvodem, proč soucit jako by se obracel ve svůj pravý opak: *já* by se stávalo divákem, šťastným, že uniklo utrpení, které se přihodilo druhému.⁴¹⁴

Jak z této situace ven? Jakým způsobem tedy chceme dokázat svazek (a dokonce snad pozitivní svazek) sebelásky a soucitu?

Klíčová nám je definice z druhé knihy spisu *Emil*, v níž Rousseau uvádí: „Jediná přirozená lidská vášeň je láska k sobě samému (fr. *amour de soi-même*), čili *sebeláska* v širším smyslu (fr. *amour-propre pris dans un sens étendu*).“⁴¹⁵

Tento „širší smysl“, domníváme se, lze chápat dvojím způsobem. Jednu možnost výkladu jsme již nastínili: jednoduše pouhé *rozšíření naší přirozené lásky k sobě na sebelásku*, která není myslitelná bez existence ostatních lidských bytostí.⁴¹⁶ Možnost druhá (a dle našeho názoru dokonce vzhledem k Rousseauově originálnímu textu přesnější), pokračuje ještě o krok dále. Onen „širší smysl“ vykládá jako další *rozšíření této sebelásky*, vzniklé na základě lásky k sobě, *na další bytosti, jež nejsou „já“*. Potvrzení tohoto výkladu pak nalezneme ve stejném spisu i později, v následujícím pokynu: „Rozšířme svou *sebelásku* (fr. *amour-propre*) k jiné bytosti; tím ji proměníme v ctnost (fr. *vertu*).“⁴¹⁷

Takový *proces extenze*, v němž se *sebeláska* může stát ctností, je klíčový pro existenci transformovaného soucitu (zároveň však, jak uvidíme dále, též pro jeho destrukci). V *Emilovi* v tomto smyslu například nalezneme pasáž, jež se týká prvních dětských pocitů a extenzi lásky k sobě staví do kontextu dětské bezbrannosti. Čteme zde: „První pocit dětský jest *milovat sebe samého* (fr. *s'aimer lui-même*); pocit druhý, který pochází z prvního, jest láska k těm, kteří jsou mu blízcí.“⁴¹⁸ Dítě (zde na rozdíl od divocha v přirozeném stavu) je rovnou vrženo do společnosti; tato společnost několika osob⁴¹⁹ mu pomáhá v jeho zachování, pečuje o něj a opatruje jej. Rousseau ukazuje, že dítě se rodí bezbranné do světa, které nevytvořilo a nad kterým

⁴¹⁴ Srov. Brahami, F., „La généalogie du moi dans la philosophie de Hume“, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 126, 2001, s. 169–190.

⁴¹⁵ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 109, kurzíva aut.

⁴¹⁶ Viz kapitola 3. 5.

⁴¹⁷ V citaci jsme opět nahradili starý český termín „samoláska“ pojmem „sebeláska“. Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 296.

⁴¹⁸ Z důvodu zabránění nesrovnalosti v překladové terminologii jsme zde u termínu *s'aimer lui-même* starý český překlad „sebeláska“ nahradili doslovnějším (a zároveň významově neutrálnějším) termínem „milovat sebe samého“. Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 25.

⁴¹⁹ Poplatně své době Rousseau tyto blízké osoby zobrazuje v postavách vychovatele a kojné.

nemá kontrolu, a vyznačuje se takovým stupněm bezmocnosti, který v živočišné říši převyšuje všechny ostatní tvory.⁴²⁰ Důsledkem primární lásky k sobě se tak stává instinktivní vyhledávání nápomocných bytostí, jež stojí právě na základě bazální snahy o své vlastní přežití. Dítě ve stavu slabosti cítí, že druzí jsou pro něj prospěšní, a proto přirozeně oceňuje osoby, jež jeho přežití ve světě usnadňují.⁴²¹

Soucit tak přichází ke slovu na základě *srovnání* naší slabosti a slabosti druhých. Právě díky kombinace společenské sebelásky a zkušenosti utrpení teprve může působit schopnost projektivní identifikace s ostatními bytostmi. Předpokládá analogii mezi námi a osobou, ke které se soucitně obracíme; bytí druhého je chápáno jako bytí podobné našemu, a pocity druhého tak potažmo vnímáme a definujeme jako (potenciálně) naše vlastní pocity. Dochází tak k jakémusi převrácení původního negativního naladění: protože *sami k sobě* máme na základě lásky k sobě blízký, důvěrný vztah, můžeme tento vztah *přenést* na osoby ostatní. Soucit se takto jeví jako zkušenost lásky k sobě/sebelásky *směrem k druhému*. A můžeme se pak dokonce ptát: nebyla by takto láska k sobě jen nejužší formou soucitu, nikoliv jeho opakem?

Tento požadavek extenze se staví jako komplementární k požadavku racionalizované generalizace soucitu,⁴²² který jako by doplňoval ze zorného úhlu *vlastní pozice*. Apel na *rozšíření* a *zobecnění* soucitu zároveň v tomto smyslu završuje celkový výklad fenoménu soucitu v Rousseauově *Emilovi*: „Čím méně předmět našich starostí stojí *v bezprostředním poměru k nám*, tím méně jest se nám obávati, že se dáme oklamati zájmem soukromým; čím více tento zájem generalisujeme, tím stane se spravedlivějším a naše láska k pokolení lidskému nebude ničím jiným než láskou ke spravedlnosti. (...) Abychom zamezili, aby se neproměnila útrpnost (fr. *pitié*) ve slabost, musíme ji generalisovati (fr. *généraliser*) a vztahovati k celému lidskému pokolení (fr. *étendre sur tout le genre humain*). Pak se oddáme tomu citu jen potud, pokud se to srovnává se spravedlností, protože ze všech ctností spravedlnost nejvíce přispívá ke společnému lidskému dobru. Rozum (fr. *raison*), ano láska k sobě samému (fr. *amour pour nous*) vyžaduje, abychom měli

⁴²⁰ Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 73.

⁴²¹ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 250.

⁴²² Viz kapitola 2. 2. 1.

útrpnost se svým rodem ještě větší než se svým bližním; a útrpnost ke zlým jest velikou krutostí proti lidstvu.“⁴²³

Právě odtud, z požadavku na rozšíření sebelásky, jež se proměňuje v ctnost, se nám konečně odhaluje možnost jakési rousseauovské „morálky soucitu“ v celé své kráse a – doslova – „šíří“.

⁴²³ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 296–297, kurzíva aut.

3. 5. 3. Morálka soucitu

Rousseauovo řešení, spojující fenomén sebelásky a soucit, je tedy následující. Je třeba začít sám u sebe, na základě *lásky k sobě* („Musíme tedy milovat sami sebe, abychom se zachovali“). Prostřednictvím *imaginace* pokračujeme ke svým nejbližším, jejichž neštěstí jsme schopni si představit. Následně díky *abstrakci* a *generalizaci* rozvíjíme svůj soucit lokálně, aby se mohl *rozšiřovat* i na osoby vzdálené.

Ona počáteční láska k sobě jakožto pozitivní vztah k sobě samému však je a vzhledem k vývoji nutně musí být transformovatelná a směrovatelná. Ať již je soucit přirozeným jevem (druhá *Rozprava*), nebo je rozvíjen výchovou (*Emil*), jednalo by se stále o *směrování* přirozené lásky k sobě, jež se společenskostí nutně mění na sebelásku, směrem ke druhým bytostem. Se zapojením mentálních kapacit, jako je generalizace a schopnost zobecnění (*Esej o původu jazyků*), je jedinec schopen *přenést* a *rozšířit* svou sebelásku též na druhé.

Toto je základ Rousseauova morálního světa. Obsahuje vztahy, které spojují lidské bytosti, normy, které existence těchto vztahů vyvolává, a řád morálních hodnot.⁴²⁴ Základ *morálního* („ne-přirozeného“ v čistě rousseauovském slova smyslu)⁴²⁵ světa totiž tvoří nikoli jednotlivci jako ve stavu přirozeném, ale intersubjektivní vztahy.

Rozvoj schopností, ona přirozená zdokonalitelnost (fr. *perfectibilité*) vlastní lidské bytosti působí, zda jedinec zůstane dobrý, nebo zda se jeho charakter morálně zkazí. V našem výkladu tedy Rousseau navrhuje verzi morálky, v níž figuruje správně vedená, morální sebeláska. Právě takto se sebeláska může stát ctností; právě takto se může zrodit ona pozitivní citlivost (fr. *sensibilité positive*), díky níž se jedinec, jenž miluje sám sebe, „snaží *rozšířit* své bytí a své potěšení“.⁴²⁶ Taková

⁴²⁴ Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 498–494.

⁴²⁵ Mohla by se snad nabízet komparace mezi rousseauovským přirozeným stavem a husserlovskou *Lebenswelt*, my se do ní nicméně zde pouštět nebudeme.

⁴²⁶ Mezi takové osoby, žijící v „ideálním světě“ (srov. přirozený stav z druhé *Rozpravy*) Rousseau řadí též v *Dialogues* obhajovanou postavu „J.-J.“. Tato postava by tak v Rousseauově obhajobě mohla být příkladem modelu člověka, jenž v posledku zůstává v souladu s přírodou a přirozeností i ve společnosti. Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 208. Viz též kapitola 3. 5. 1.

sebeláska klade důraz na sebe samého, avšak tento důraz následně rozšiřuje na druhé. Dochází-li pak k *extenzi soucitu* směrem ke druhým bytostem, onen původně *přirozeně dobrý* soucit má být proměněn v *morální ctnost* stejným způsobem. Je rozšířen, abstraktněn, generalizován. Jejich spojení, totiž spojení rozšířené sebelásky a soucitu, by pak dávalo vzniknout možnosti čehosi jako *morálka soucitu*.

Shrnutím tedy, morálka soucitu by na základě sebelásky a rozvoje mentálních schopností předpokládala jakési vnitřní kognitivní rozeznávání jak pocitů a pohnutek druhých, a zároveň rozpoznání toho, co je pro jejich situaci dobré či vhodné, a ke zvolení vhodné pomoci. Právě tak se má soucit v Rousseauově pojetí a intenci transformovat směrem k možnosti „morálnosti“ a „spravedlnosti“.

Exkurz III. Od pasivity citu přes aktivitu rozum k opozici sebelásky. Aktivní citlivost

Pokusme se v samém závěru první části práce nahlédnout na genezi transformace soucitu ještě optikou poněkud odlišného (a přiznaně spekulativního) výkladu.⁴²⁷

„Člověk, který by neznal bolesti, neznal by ani něžnosti (fr. *attendrissement*) lidského citu, ani sladkosti soucitu; jeho srdce nedalo by se pohnout ničím, nebyl by společenským, byl by netvorem mezi svými bližními,“⁴²⁸ říká Rousseau ve druhé knize *Emila*. Na základě *lásky k sobě* tedy každá lidská bytost začíná tento proces sama od sebe. Jedinec poznává své bolesti, a to nejprve bolesti fyzické, prostřednictvím smyslů. Prvotní soucit s druhými je tak bezprostřední emocionální reakcí na utrpení druhého, jež vychází ze zkušenosti podobnosti (fr. *similitude*), a tedy zkušenosti základní, instinktivní identifikace s animální bytostí. Je vyvolán před spuštěním reflexe a před imaginativní představou. V tomto smyslu (a pouze v něm) *přirozený soucit* odpovídá Rousseauovu konceptu „pasivní citlivosti“ (fr. *sensibilité [...] purement passive*) jakožto momentu, v němž se probouzí odpor vidět utrpení svých bližních.⁴²⁹

Avšak pro hodnocení morálnosti mého jednání, tedy pro porozumění důsledků mých činů v řádu, jenž není definován pouze mým zájmem, už přirozený pasivní soucit není dostatečnou pohnutkou. K morálnímu hodnocení je vyžadováno něco více: ona „aktivní citlivost“ (fr. *sensibilité [...] active et morale*), Rousseauem zmiňovaná na pár stránkách *Dialogues*⁴³⁰ a námi doposud pouze načrtnutá.

⁴²⁷ Zařadili jsme tuto podkapitolu jako vysoce spekulativní až na závěr první části práce též z toho důvodu, že (ostatně jako i u některých dalších částí Rousseauových děl) bereme v úvahu i možnost pouhého apologetického a argumentačního uvedení tohoto pojmu v knize.

⁴²⁸ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 102.

⁴²⁹ Vzpomeňme, že obhajovaný J.-J. z *Dialogues* je dle Rousseaua mužem „pasivní citlivosti“, tedy mužem smyslů. Na tomto místě lze nalézt významný rozdíl mezi pasivní citlivostí a *přirozeným soucitem* v Rousseauově filosofii: přestože oba fenomény poskytuje základ pro svou pozdější morální podobu, pasivní citlivost může jakožto charakteristika lidské bytosti přetrvat, kdežto přirozený soucit je ve společenské bytosti již překonanou formou. Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 208–210 (viz též kapitola 1. 3. 1. této práce).

⁴³⁰ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 208–210.

Tato schopnost, říká Rousseau ve druhém Dialogu, je „schopností připoutat naše city k bytostem, které jsou vůči nám cizí (fr. *à des êtres qui nous sont étrangers*)“.⁴³¹ Teprve tato aktivní citlivost je normativní, a je tak *schopností* reálně dosáhnout ctnosti.⁴³² Vede k morálnímu, vědomému jednání; teprve na této úrovni se může vyjevit ctnost. Od „čistě pocitové záležitosti“⁴³³ postupuje dále, přes rozum, prozíravost a obezřetnost⁴³⁴ až na roveň sebelásce.

Oproti uchopení *pasivní citlivosti* jako vnímavosti prostřednictvím počitků je *citlivost aktivní* (fr. *sensibilité active*) spíše pocitem (fr. *sentiment*) či vášní (fr. *passion*). Nelze ji redukovat na jednoduchou formu organické struktury či mechanismus těla.⁴³⁵ Druhý a zásadní rozdíl mezi oběma druhy citlivosti pak spočívá v jejich zacílení. První, fyzická citlivost, přestože je momentem vzbuzení soucitu, se týká jedince samotného; druhá, morální citlivost již pojímá vztahy mezi jedinci.⁴³⁶

Přidržíme-li se Rousseauovy distinkce,⁴³⁷ vedle předpokladu degenerované *negativní citlivosti* (sebelásky) lze předpokládat existenci též *pozitivního* aspektu: aktivní, pozitivní citlivosti. Hledáme tedy fenomén, jenž je zcela morální a sociální a je zároveň schopen překonat negativitu sebelásky. Takové hledání zároveň otevírá nové možnosti interpretace transformovaného soucitu, který jakožto generalizovaná a rozšířená dispozice též může aspirovat na morální ctnost. Odhaluje totiž, že „obsahem“ pozitivní citlivosti jsou charakteristiky transformovanému soucitu dosti podobné.

Už z názvu tohoto fenoménu vyplývá, že se stále jedná o citlivost (fr. *sensibilité*). Tím se oklikou opět vracíme k nesmírnému a neopomenutelnému důrazu Rousseaua na cit a citovost lidské bytosti v klíčových aspektech života. Podstatnou

⁴³¹ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 208, překl. aut.

⁴³² J. Spink se domnívá, že kromě již zmíněného J.-J. z *Dialogues* můžeme tuto distinkci citlivosti nalézt též v Rousseauově románu *Julie aneb Nová Heloisa*. Ve Spinkově analýze pasivní citlivost odpovídá jednání postavy Saint-Preuxe, zatímco aktivní morální citlivostí aspirující na ctnost disponuje románová Julie. Spink, J., „Rousseau et la morale du sentiment (lexicologie, idéologie)“, s. 245–247. Srov. Rousseau, J.-J., *Julie aneb Nová Heloisa*, přel. A. Tvrdek, Praha, Josef Pelcl 1912.

⁴³³ Tamtéž, překl. aut.

⁴³⁴ Tamtéž, s. 214.

⁴³⁵ Menin, M., „When One Heart Can Speak to Another: The Role of Tenderness in Rousseau’s Theory of Passions“, *Intellectual History Review*, 28, 3, 2018, s. 349–368.

⁴³⁶ V tomto bodě vycházíme z návrhu rozlišení A. Charraka: Charrak, A., *Rousseau, De l’empirisme à l’expérience*, s. 45. F. Guénard naopak za znázornění pasivní citlivosti považuje pouze lásku k sobě, kdežto soucit chápe jako manifestaci citlivosti aktivní. Guénard, F., *Rousseau*, s. 19–20.

⁴³⁷ Srov. kapitola 3. 5. této práce.

roli v procesu aktivní citlivosti však navíc hraje schopnost aktivní imaginace.⁴³⁸ Ta opět vychází z předpokladu, že lidé jsou si vědomi jeden druhého, vztahují se k sobě navzájem: každý je schopen představit si (fr. *imaginer*) ostatní, očekává jejich reakce, porovnává jejich situaci. Díky představě obrazu druhých v sobě samém cítí k těmto bytostem soucit na straně jedné a závist na straně druhé. S rozvíjející se imaginací začíná jedinec chápat, že též ostatní cítí bolest a prožívají utrpení tak, jak by je mohl prožívat – či prožil – on sám. Obraz trpícího v jeho srdci probouzí první sentimentální pohnutí, jež se následně přetváří *od pasivního odporu (či pasivní citlivosti) až k vědomé aktivní citlivosti*.

Aktivní citlivost se probouzí s rozvojem rozumu a reflexe.⁴³⁹ Určitý soubor přesvědčení a názorů týkajících se vlastní zranitelnosti a náchylnosti k neštěstí a utrpení může racionálně či racionalizovaně umožnit identifikaci s údělem druhého. Projektivní, reflektivní identifikace je ovlivněna určitým druhem jakéhosi rozumového přesvědčení, jež vzniká posouzením situace a jež je soucítící osobou zachováváno na základě podobnosti jí samé s objektem jejího soucitu. A viděli jsme, že oproštěním se od sebe samého a identifikací s druhými skrze posouzení jejich utrpení a skrze určení společných rysů s jím podobnými bytostmi je podobným způsobem aktivován též transformovaný soucit.

Jak Rousseau uvádí v *Dialogues*, hovoře o aktivní citlivosti, „mysl se rozšiřuje, procvičuje a osvětluje, stává se *aktivnější*, zahrnuje více předmětů, chápe více vztahů, zkoumá, porovnává.“⁴⁴⁰ Podobně též koncept soucitu může být racionalizován, přejdeme-li od uznání slabosti druhého a role, jakou tato slabost hraje v jeho utrpení, k uznání a uvědomění si toho, že i *my sami* jsme zranitelní, a tudíž též nejsme imunní vůči neštěstí.

Pro využití racionalizovaného soucitu je třeba učinit cosi jako všeobecný úsudek, který říká, že i my můžeme být obětí podobného neštěstí stejně jako druzí. Tento úsudek nutný pro soucit, konečně nezbytně vychází ze *sebelásky* a porovnání situace druhého s (i třebas potenciální) situací naší.⁴⁴¹ Aktivní citlivost je tedy

⁴³⁸ Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, s. 210.

⁴³⁹ Tamtéž, s. 208–209.

⁴⁴⁰ Tamtéž, s. 209.

⁴⁴¹ Tamtéž.

citlivostí, jež zahrnuje rozumové schopnosti a dostává se na úroveň sebelásky, tedy vášně založené na naší touze být příznivě vnímán ostatními. Prostřednictvím našeho úsudku o naší podobnosti a o povaze utrpení druhých začínáme přenášet a rozšiřovat (fr. *étendre*)⁴⁴² cit sebelásky mimo nás samé – začínáme sou-cítit. Aktivní citlivost, podobně jako transformovaný soucit, tedy odpovídá extenzi sebelásky na ostatní jedince tak, aby mohla pojmut intersubjektivní vztahy a, jak řečeno v definici, „připoutat naše city“ k ostatním bytostem.

Námi zavedený koncept transformovaného soucitu by tedy pojmu „aktivní citlivostí“ odpovídal hned na několika úrovních. Aktivní citlivost i soucit jsou schopností pohnutí, účasti (fr. *attendrissement*)⁴⁴³ na situaci druhých. Zůstávají *citlivostí*, vznikají však s rozvojem *rozumu*, reflexe a utvářením názoru o druhých, a tak odpovídají *sebelásce* ve smyslu porovnávání druhých a s druhými. Transformovaný soucit i aktivní citlivost jsou umožněny schopností imaginace i schopností projektivní identifikace; nesou znaky sentimentu, racionalizovaných aspektů i sebelásky. Jsou projevem něžnosti lidskosti, a konečně umožňují přístup k morálce.

Pro tvrzení, že transformovaný soucit by mohl být právě onou aktivní, morální citlivostí z *Dialogues*, tedy v Rousseauových spisech nalezneme textuální oporu. Paralela či snad analogie mezi transformovaným soucitem a aktivní citlivostí může vnést nový úhel pohledu do analýzy vztahu soucitu a morálky, či do pokusu o zmíněnou „morálku soucitu“: ukazuje se být normativní a racionalizovaná a pojímá vztahy mezi jedinci.

A v neposlední řadě: zmíněná schopnost aktivní citlivosti „připoutat naše city k bytostem, které jsou nám cizí“ jako by dokonce odkazovala až k politické dimenzi. Legitimní politika by tak měla využívat této pozitivní, aktivní citlivosti (či, chceme-li, generalizovaného transformovaného soucitu): měla by rozšiřovat sebelásku a vzbuzovat lásku ke „svobodě a rovnosti“ tím, že je upíná na konkrétní společenství.⁴⁴⁴

⁴⁴² Tamtéž, s. 208.

⁴⁴³ Menin, M., „When one heart can speak to another: the role of tenderness in Rousseau’s theory of passions”.

⁴⁴⁴ Lepan, G., „‘Nœud social’ et ‘rapport civil’ chez Rousseau“, *Astérion*, 22, 2020.

Tímto bodem se nám otevírají pomyslné dveře ke kapitole 5 a 6, jež tvoří jakousi druhou část našeho výkladu: tedy výkladu, jenž se poznatky a výsledky dosavadní analýzy rousseauovského fenoménu soucitu pokusí „aplikovat“ na sféru sociální, edukační a veřejnou.

4. APLIKACE SOUCITU V *EMILOVÝCH* MAXIMÁCH. SOCIÁLNÍ A EDUKATIVNÍ DIMENZE SOUCITU

Hovoří-li moderní interpretace o Rousseauově soucitu, na prvním místě ve velké většině uvádějí tři maximy soucitu, jež Rousseau vykresluje v úvodu čtvrté knihy spisu *Emil*. Jedná se o jakási tři základní pravidla, která Rousseau soucitu (v našem případě transformovanému soucitu) připisuje, po tom, co v předchozích částech vysvětlil vývoj dítěte až k šestnácti letům věku, v nichž se podle něj soucit probouzí.

Nechceme-li rovnou prohlásit, že tyto maximy poskytují na soucit nepřiliš pozitivní pohled, pak alespoň neukazují v tom nejlepší světlo lidstvo a společnost samu. Pokusme se na ně tedy v této kapitole pohlédnout jako na příklad *aplikace* vývojového stadia, k němuž jsme prozatím v práci dospěli, na prostředí (ne)morální buržoazní francouzské společnosti, a v reakci na ni následně nastínit ideální „výchovu k soucitu“.

1. „Neleží v lidském srdci, vmysliti se na místo (fr. *de se mettre à la place*) lidí šťastnějších než jsme my sami, nýbrž pouze na místo těch, kteří jsou bídnější (fr. *plus à plaindre*) než my.“⁴⁴⁵

První maxima nám znovu připomíná fakt, že kdybychom navždy zůstali zvířecí a animální, cítili bychom k sobě navzájem soucit přirozeně. Vývoj mentálních kapacit a sebelásky a umělá společenská situace však narušila podmínky pro vzbuzení soucitu. Ve hře tohoto přirozeného fenoménu musíme nyní počítat se společenskou zkušeností. Tou máme nyní konkrétně na mysli společenskou nerovnost. Hned u první maximy soucitu se tedy objevuje nemilosrdný politický a

⁴⁴⁵ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 261.

společenský vklad: ukazuje na propast mezi buržoazií a vesničany, mezi bohatými a chudinou.⁴⁴⁶

Rousseau říká, že chudí nemají sklon stavět se *na místo* bohatých, nesdílí jejich radost ani nesympatizují s jejich štěstím, protože expanzi takových afektů blokuje jejich závist (fr. *envie*) a věčná touha prožívat stejný osud. Je tedy snazší se zajímat o nešťastníka a ztotožnit se s ním, spíše než s boháčem a šťastlivcem. Je tomu tak proto, že, jak Rousseau uvádí o pár stránek dříve, „(ú)trpnost (fr. *pitié*) jest sladká, protože vmyslíme-li se na místo nešťastníkovy, cítíme tu rozkoš, že netrpíme jako on. Záští (fr. *envie*) jest trpké, protože pohled na člověka šťastného neuvádí závistivého na jeho místo, nýbrž spíše v něm vzbuzuje lítost (fr. *regret*), že není na jeho místě.“⁴⁴⁷

Štěstí druhých, tvrdí Rousseau, se nás nedotýká; nebo, chceme-li, dotýká se nás prostřednictvím závisti, vrážejíc mezi nás a druhé pomyslný klín. Tam, kde je spokojenost druhého ještě stále v našem dosahu (taková, k níž můžeme „sestoupit“, jako je tomu například u dětských her či u zábav venkovanů), tam se o ni skutečně *můžeme* podělit. Tam tato rozkoš „není otrávena záští (fr. *envie*)“.⁴⁴⁸ V opačném případě štěstí druhých, například boháče či velmože, k našemu vlastnímu štěstí nic nepřidává a nijak nás k němu nepřibližuje.

Touto maximou Rousseau opět a dvojnásobně odhaluje vzdálenost, která ho dělí od jeho někdejšího čtenáře A. Smitha. Za prvé, na rozdíl od Smithova pojetí sympatie se v Rousseauově pojetí soucitu nestavíme na místo osoby, která je šťastnější než my. Rousseauovský soucit je vždy soucitem *pouze* s utrpením, zde explicitně proto, že cizí štěstí plodí spíše onu závist. A tudíž za druhé, zatímco pro Smitha soucit (angl. *sympathy*) může figurovat jako základ morálky „nezaujatého pozorovatele“, podle Rousseaua v soucitu ani za využití mentálních schopností není možné dosáhnout nestrannosti či nezaujatosti. Je tomu tak proto, že naše schopnost

⁴⁴⁶ K soucitu a vykořisťování během „starého režimu“ ve Francii viz např. Taine, H., *Les origines de la France contemporaine I. Ancien régime*, Paris, Bouquins 1986.

⁴⁴⁷ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 259.

⁴⁴⁸ Tamtéž, s. 261.

soucitu je přísně omezena: ať už představitelností situace, anebo primátem naší osoby (a následné volání po jejím rozšíření).⁴⁴⁹

Již první Emilova maxima nás zároveň nechává spatřovat ony limity identifikace: slábne, protože je omezena sebeláskou, potencialitou závisti.

2. „Máme útrpnost s bližním jen (fr. *on ne plaint jamais dans autrui que*) pro takové strasti, o nichž máme za to, že mohou potkat i nás.“⁴⁵⁰

Měli bychom tedy deduktivně dojít k závěru, že všichni bohatí jsou soucitní, zejména vůči chudým, protože vůči nim nepocitují závist? Pravděpodobně ne, protože druhá maxima soucitu nám ukazuje, že nesoucíme se zlem, od kterého, jak se domníváme, jsme určitým způsobem osvobozeni.

Sociální a psychologické podmínky tak jako by modifikovaly ony původní vášně a citlivost. Rousseau s určitou trpkostí hovoří o dobovém společenském člověku a konkrétně pak o dobové buržoazii. Typický měšťan je v jeho výkladu soucitu otevřený spíš zřídka, má málo citlivosti pro problémy druhých. Jeho oblíbenou formou soucitu je sterilní prožitek soucitu v divadelních hrách, při nichž trpí slastným chvěním, jež v něm samém probouzí příjemný pocit citlivosti, nicméně z jeho strany nevyžaduje sebemenší aktivitu.⁴⁵¹ Nadřazenost, a především bohatství, ukazuje Rousseau, zabraňuje identifikaci a narušuje pouto a vazbu druhu.⁴⁵² Šlechticům se nedostalo té správné *výchovy, jež vede k soucitu*; učili je naopak, že jsou nad běžný úděl lidského života povzneseni a že mají toužit po nezranitelnosti, což v posledku podnítilo jejich touhu vyvyšovat se nad ostatní.⁴⁵³ Králové nemají

⁴⁴⁹ Srov. kapitoly 1 a 3. 5. 2. této práce.

⁴⁵⁰ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 262.

⁴⁵¹ K soucitu prožívanému skrze divadelní hry viz Rousseau, J.-J., „Lettre à d'Alembert“, in: *týž, Oeuvres complètes, T. V*, Paris, Gallimard 1995, dále např. Nussbaum, M., *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, s. 257–313; Revault d'Allonnes, M., *L'homme compassionnel*, s. 77–96; Kelly, Ch., „Rousseau and the Case against (and for) the Arts“, in: Orwin, C., Tarcov, N. (eds.), *The Legacy of Rousseau*, The University of Chicago Press, Chicago 1997, s. 20–44; Marshall, D., *The Surprising Effects of Sympathy: Marivaux, Diderot, Rousseau, and Mary Shelley*, Chicago, University of Chicago Press 1988, s. 135–77.

⁴⁵² V tomto bodě lze potenciálně hledat ideové zdroje Rousseauovy filosofie pro marxismus a komunismus. Viz např. citovaná Arendt, H., *O revoluci*, s. 57–61; dále Levine, A., *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge, Cambridge University Press 1993; Rotenstreich, N., „Between Rousseau and Marx“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, 4, 1949, s. 717–719.

⁴⁵³ Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 78.

slitování se svými poddanými, říká Rousseau, „(p)rotože urozenec se nikdy nestane neurozeným“.⁴⁵⁴

Této necitlivosti, vyplývající z jistoty vlastního místa, chce Rousseau čelit tím, že nechá svého žáka Emila pochopit, že osud nešťastníků může být i jeho osudem. Tato maxima má Rousseauovi pomoci vysvětlit, proč se vyšší vrstvy chovaly (chovají?) k chudým tak krutě: i když uznávají jejich bídu, nic pro ně neznamena a jejich schopnost identifikace je pokřivená. Vzpomeňme, že Emil má být naopak vychováván k tomu, aby živě pocítoval, jak je sám vystaven změnám osudu a přirozené lidské slabosti. Limity obraznosti musí být prostřednictvím učení na příkladech rozšířeny, ba překonány.⁴⁵⁵ Má-li Emil vyniknout v soucítění s neštěstím druhých, musí si umět představit neštěstí vlastní. Musí pochopit, dospět k tomu, „aby nahlédl, že veškerá opatrnost lidská nedokáže mu ručiti za to, bude-li za hodinu živ či mrtev, zda bolesti ledvin nebudou ho tak trápit, že ještě než se sešerí, bude skřípěti zuby; bude-li za měsíc bohat či chud; nebude-li snad za rok sténati pod těžkou prací, jsa mimo to mrskán bičem v Alžíru.“⁴⁵⁶ Opět: je potřeba zobecnit, *generalizovat* lidské možnosti a možné utrpení celého lidského života.⁴⁵⁷

3. „Soucit (fr. *pitié*), který máme s neštěstím svého bližního, neměří se velikostí tohoto neštěstí, nýbrž pocitem, který připočítáme (fr. *qu'on prète*) tomu, jenž je snáší.“⁴⁵⁸

Třetí maxima zobrazuje ten motiv transformovaného soucitu, jenž později vynikne i v *Eseji o původu jazyků*.⁴⁵⁹ Ukazuje, že jsme citliví k utrpení druhých pouze do té míry, do jaké jsme schopni si *představit* či *posoudit*, že jsou k němu

⁴⁵⁴ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 262.

⁴⁵⁵ N. Snow tento problém (ne)omezenosti imaginace v soucitu ilustruje na problému drogové závislosti: zejména u těžkých závislostí se svět narkomana nachází daleko za dosahem našich imaginativních schopností, avšak i když nedokážeme imaginativně rekonstruovat své zkušenosti, můžeme přesto soucitně reagovat. Snow, N., „Compassion“, *American Philosophical Quarterly*, s. 197–198.

⁴⁵⁶ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 263.

⁴⁵⁷ srov. Housset, E., *L'Intelligence de la pitié*, s. 47–48.

⁴⁵⁸ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 263.

⁴⁵⁹ Viz kapitola 2. 2. 1.

citliví oni. Proto bohatí, kteří považují chudé za tupá zvířata bez citlivosti,⁴⁶⁰ mají sklon ignorovat jejich neštěstí. I proto, pokračuje Rousseau ve výčtu, mluví politikové o lidu s opovržením a filosofové je líčí špatnými.

Sám Rousseau nepostupuje o nic mírněji, hovoří-li právě o buržoazii. „Strasti boháčovy,“ říká na stejném místě spisu, „nepocházejí z jeho postavení nutně, ale on si je způsobuje sám, protože ho zneužívá. A byť by byl nešťastnější než chudý sám, nebyl by přece hoden politování, protože všechny jeho strasti jsou dílem jeho a protože záleží pouze na něm, chce-li být šťastným.“⁴⁶¹

Zde se v plné síle vyjevuje zdroj a nutnost oné „*výchovy k soucitu*“. V *Emilovi* se Rousseau pokouší navrhnout ideální přirozené vzdělání člověka jako jednotlivce; a tento individuální způsob, jak člověka vzdělávat, rozvoj soucitu zahrnuje v zásadní míře. Takové vzdělávání k soucitu, jemuž se v současné době již hojně věnují moderní rousseauovské interpretace,⁴⁶² čítá celou plejádu dílčích aktivit a „lekci“: rozvoj Emilovy představitosti, která je považována za jednu z hlavních podmínek lidského soucitu, schopnost vyvolat v něm zkušenost neštěstí druhých, seznámit Emila s potenciální řadou utrpení, umožnit mu vidět realitu současné sociální nerovnosti nebo jej nechat poznat, že všechny lidské bytosti nějakou strast pociťují. „Zkrátka, učte svého chovance milovati lidi všechny, ano i ty, kteří lidmi opovrhují. Způsobte, aby se nestavěl do žádné zvláštní třídy, nýbrž aby se nalézal ve všech. Mluvte před ním o pokolení lidském s něžností a se soucitem (fr. *pitié*), nikdy však s opovržením,“⁴⁶³ píše Rousseau v *Emilovi*.

Cílem Emilových maxim, jež činí distinkci mezi soucitem chudých a bohatých, tak dle našeho názoru není pěstovat společenskou nenávisť, jak tvrdí C. Orwin,⁴⁶⁴ ale *rozptýlit ji*.⁴⁶⁵ Výsledkem takové výchovy, jak ukazuje např. M. Nussbaum, je využití etické hodnoty soucitu: ta by v dnešní terminologii spočívala ve schopnosti

⁴⁶⁰ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 263.

⁴⁶¹ Tamtéž, s. 264.

⁴⁶² Pravděpodobně nejsilněji se tyto výklady objevují v textech současné americké filosofky M. Nussbaum zabývající se mimo jiné teoriemi emocí, z nichž i my budeme nadále čerpat.

⁴⁶³ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 264.

⁴⁶⁴ Orwin se ve své kritické interpretaci domnívá, že v *Emilových* maximách zaznívá jakási snaha naočkovat jedince proti buržoazii a bohatým, oddělit je od většinové společnosti. Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 308–310.

⁴⁶⁵ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 264. Viz též Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 530.

soucitů překračovat hranice třídy, národnosti, rasy, pohlaví a další potenciální bariéry.⁴⁶⁶ Jedinec má být především schopen „uznat, že spoluobčané jsou lidé se stejnými právy, i když mohou být po rasové, náboženské či genderové stránce odlišní a mohou mít odlišnou sexuální orientaci (...),“ a zároveň projevit „zájem o život druhých“ a umět si utvořit „jasnou představu o různých složitých otázkách, které ovlivňují průběh lidského života (...).“⁴⁶⁷ Výchovou k soucitu má být rozvíjena schopnost žáků vidět svět z hlediska jiných lidí, stejně jako odpovědnost a přístup, jenž ukazuje, že slabost není opovržením hodná a že na potřebě pomoci druhým není nic „nemužného“,⁴⁶⁸ a schopnost zájmu o druhé, blízké i vzdálené.⁴⁶⁹ Jestliže se Rousseauův transformovaný soucit má rozšířit na všechny bytosti na světě, pak se to v implikaci takového překračování bariér děje tím způsobem, že ten, kdo soucítí, je schopen zaujímat rozličné pozice.

Vedle edukativní funkce jsou pak v takových moderních interpretacích načrtávány i další oblasti života, jako je například možný vliv soucitu na ekonomické myšlení. Soucitná představivost, říká Nussbaum, poskytuje informace nezbytné pro ekonomické plánování tím, že ukazuje lidský význam utrpení, neštěstí a deprivací nejrozličnějších skupin lidí, s nimiž se člověk setkává. Správné pocíťování soucitu takto opět předpokládá alespoň minimální znalost rozdílnosti podmínek. Je-li cílem dosáhnout podobné úrovně schopností všech jedinců, kapacita soucitu by v tomto smyslu umožňovala nahlédnout a pochopit, jak rozdílné potřeby zdrojů jednotlivci mají.⁴⁷⁰

Na příkladu Emilových maxim se tak nakonec možná nejzřetelněji odhaluje odstup od pasivního soucitu z přirozeného stavu z druhé *Rozpravy*. Protože „litujeme

⁴⁶⁶ M. Nussbaum zdůrazňuje morální a občanskou výchovu, multikulturní výchovu (s cílem naučit lidskou bytost ocenit rozmanitost okolností, v nichž se jedinci nacházejí), studium politických, sociálních a hospodářských dějin, ale na druhé straně též nutnost kontaktu jedince s literaturou a dalšími uměleckými díly, které diváka zapojují do jaksi lidského smyslu takových událostí. Po vzoru Rousseauova *Emila* klade důraz na aktivní účast dítěte či studenta v procesu zkoumání a tázání a na osvojování praktických dovedností. Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*; Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“, s. 50–51; Nussbaum, M., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, s. 425–432; Nussbaum, M., *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, s. 204–256.

⁴⁶⁷ Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 62.

⁴⁶⁸ Srov. s „nemužností soucitu“ u Nietzscheho, jíž se budeme věnovat v kapitole 6. 1. Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha, Oikoymenth 2021, s. 204.

⁴⁶⁹ Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 91–92.

⁴⁷⁰ Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“.

nešťastníka jen potud, pokud myslíme, jakou lítost nad svým neštěstím cítí sám. Fyzický pocit našich strastí jest omezenější, než se zdá; teprve paměť, která nám dává cítiti jejich stálost, a obrazností, která je vnáší do budoucnosti, stáváme se doopravdy hodnými politování.“⁴⁷¹ Protože teprve „v očích toho, kdo myslí (fr. *celui qui pense*) zmizí všechny občanské rozdíly; vidí tytéž náruživosti, tytéž pocity u nejnižšího dělníka jako u muže vznešeného.“⁴⁷² Nahlížíme znovu a znovu, že kromě imaginace, projektivní identifikace, abstrakce a generalizace a paměti do hry vstupuje též rozumem a sebeláskou probouzený úsudek. Transformovaný soucit se přiznaně distancuje a diferencuje od soucitu přirozeného, což se nyní vyjevuje v plné síle: „Abychom cítili útrpnost s neštěstím bližního (fr. *plaindre le mal d'autrui*), musíme zajisté je znáti, ale *nemusíme je cítiti*,”⁴⁷³ říká dokonce Rousseau v *Emilovi*. Přirozený, citový, bezprostřední soucit tak, jak je traktován v Rousseauově druhé *Rozpravě*, je definitivně překonán. Reflexe, obrazotvornost a generalizace mají otevírat vládu zákona:⁴⁷⁴ a to zákona ve smyslu jak morálním, tak legislativním.

⁴⁷¹ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 263.

⁴⁷² Tamtéž, s. 264.

⁴⁷³ Tamtéž, s. 268, kurzíva aut.

⁴⁷⁴ Srov. Derrida, J., *Gramatológiá*, s. 197.

5. ZOBECNĚNÝ SOUCIT VE VEŘEJNÉM PROSTORU

C. Lévi-Strauss ve své slavné pokloně Rousseauovi⁴⁷⁵ ukazuje, že před zrozením společnosti dochází ke trojitému přechodu: od přírody ke kultuře, od pocitů (fr. *sentiments*) k poznání (fr. *connaissance*) a od zvířecosti k lidskosti. Toto vše se dle něj děje proto, že Rousseau člověku již v jeho primitivním stavu připisuje základní schopnost, která ho k překonání všech tří překážek přiměje. Tato schopnost je zároveň přirozená a kulturní, afektivní i racionální, zvířecí i lidská. Za předpokladu, že se stanou vědomými, může být jedna rovina převedena do druhé. A touto základní schopností, jež roviny propojuje, je právě soucit.

Rousseau, jak jsme uvedli v úvodu, ve svých výkladových strategiích přece jen zůstává poplatný osvícenské (podobně nicméně v jistém smyslu též aristotelské) filosofii: je filosofem nejen morálním. Ve spise *O společenské smlouvě*, ale více či méně okrajově též ve druhé *Rozpravě, Emilovi* či konkrétně ve dvou dílech věnovaných skutečným politickým projektům (*Considération sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*⁴⁷⁶ a *Projet de constitution pour la Corse*⁴⁷⁷) demonstruje, že morální a politické zákony se nutně musejí potkávat. A to i přesto, že se politické dimenzi filosofie sám nevěnuje natolik důrazně a do hloubky jako dimenzi morální.⁴⁷⁸ Domníváme se, že Rousseauova perspektiva soucitu zůstává převážně antropologická, a nikoliv politická;⁴⁷⁹ že však jeho cílem snad celou dobu byla souhra morálního a politického světa, bez níž se osvícenská filosofie neobejde.

Přirozený pořádek a zdravý organismus v osvícenské politické filosofii splývají v jedno. Politika má v podstatě spočívat ve volbě mezi rozhodnutími, který jsou s *přírodou v souladu, anebo proti ní*.⁴⁸⁰ A pokud tedy Rousseau klade soucit jakožto

⁴⁷⁵ Lévi-Strauss, C., „Rousseau père de l’ethnologie“, Le Courrier UNESCO, 16, 1963.

⁴⁷⁶ Rousseau, J.-J., „„Considération sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée“, in: týž: *Oeuvres complètes, T. III*.

⁴⁷⁷ Rousseau, J.-J., „Projet de constitution pour la Corse“, in: týž: *Oeuvres complètes, T. III*.

⁴⁷⁸ Svědčí o tom mimo jiné i fakt, že spis *O společenské smlouvě* zůstává jen fragmentem původně zamýšleného a nikdy nedokončeného díla *Institutions politiques*. Viz Rousseau, J.-J., *Vyznání*, přel. L. Kult, Praha, Odeon 1978, s. 428.

⁴⁷⁹ Viz Revault d’Allonnes, M., *L’homme compassionnel*, s. 23. Srov. kapitola 6. 8. této práce.

⁴⁸⁰ Loewenstein, B., *Projekt moderny*, 142–143. Srov. též pasáž o normativitě přirozenosti v části III Úvodu této práce.

jednu ze dvou základních přirozených lidských vlastností či přirozených určení duše,⁴⁸¹ a konstrukt přirozeného stavu, v němž se vyjevují tyto dvě vlastnosti, jako definiční a normativní,⁴⁸² pak se nutně nabízí otázka, jakým způsobem postavit nejen morálku, ale též politiku a veřejné smýšlení tak, aby s touto přirozenou ctností fungovala v onom očekávaném *souladu*.

Jak je tedy Rousseauem traktována taková souhra morálního a politického světa, a především, jakou roli v tomto procesu hraje námi zkoumaný soucit? Pokračujme v doposud nastíněném vývoji dále. Shodně se zdokonalením rozumu a rozvojem sebelásky se ve druhé části druhé *Rozpravy* hovoří o vývoji ideje spravedlnosti (fr. *justice*).⁴⁸³ Dochází k rozvoji jazyka, myšlení, umění, rodiny, vlastnictví, práce, nových pocitů a potřeb. Na rozdíl od předchozí fáze člověk začíná poznávat společné rysy v jiných lidských bytostech a v celém lidském rodě. Potvrzuje též svou nadřazenost nad zvířaty – už jen tím, že o této nadřazenosti ví. Stejně jako rozdíl si uvědomuje i podobnosti, vlivem sebelásky začíná ostatní bytosti srovnávat. Vnímá existenci odlišných bytostí, jednajících na základě bazální lásky k sobě: naznává, že druzí usilují o vlastní sebezáchovu stejně tak jako on sám. Stává se tedy nutností, aby si začal počínat s ohledem na skutečnost, že i všichni ostatní postupují v obraně svých zájmů. V tomto smyslu jakýsi „před-přirozený zákon“,⁴⁸⁴ jenž je založený v jednání na základě soucitu a lásky k sobě, musí ustoupit generalizovanému, zobecněnému vědomí přítomnosti samotné sebelásky u všech jednotlivců.⁴⁸⁵

Potřeba zákonů tak vzniká právě ze sebelásky. Ve druhé knize *Emila* Rousseau nejprve uvádí, že na základě lásky k sobě, a později též sebelásky, jsou naše první povinnosti povinnostmi k sobě samým. Vztahují se k našemu zachování a blahobytu. První pocit *spravedlnosti* tudíž nečerpáme z toho, čímž jsme povinováni druhým, ale z té spravedlnosti, jíž jsou druzí povinováni nám.⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Viz kapitola 1. 3.

⁴⁸² Opět viz část III Úvodu této práce.

⁴⁸³ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 88 a n.

⁴⁸⁴ Takto definovaný „před-přirozený zákon“ není chápán jako jusnaturalistický – viz III. část Úvodu této práce a níže v této kapitole.

⁴⁸⁵ Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 116–118.

⁴⁸⁶ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 115.

Neomezenému rozšiřování sebelásky mají zabránit ideálně nastavená, objektivní společenská pravidla. Podstatou spravedlnosti ve společenství, ukazuje Rousseau, je především najít takové zákony, které definují a zaručují majetek, závaznost slibů a další, více či méně partikulární a konkrétní občanská práva a povinnosti, tolik důležitá pro osvícenskou dobu. Tyto zákony předpokládají, že dohoda bude účinná a že se jí všichni podřizují: to je podmínka jejich účinnosti. Zákony jsou umělé, podléhají konvenci. Plnění závazků nepředepisují žádné přirozené zákony, ale společenská smlouva, která představuje své vlastní pravidlo spravedlnosti. Apel na lidskou přirozenost, na přirozený stav, přirozený zákon či na přirozená práva zde již nestačí k vymezení uspokojivé spravedlnosti: mimo jiné proto, že, jak Rousseau ukazuje, může též vytvořit nelegitimní či nespravedlivé uspořádání.⁴⁸⁷

Návrh na vytvoření objektivního *nejlepšího* společenského uspořádání Rousseau předkládá ve spise *O společenské smlouvě neboli O zásadách státního práva* (1762). Takové uspořádání, ukazuje, má vycházet z lidské přirozenosti na straně jedné a ze zmíněných, nutně aktualizovaných podmínek společenského života a sociální situace na straně druhé. Chce tedy nalézt pravidla pro správu, „když bereme lidi takové, jací jsou, a zákony takové, jaké mohou být.“⁴⁸⁸

Rousseauově textu *O společenské smlouvě* jsme se vzhledem k jeho veřejnoprávně-politickému zaměření v této práci téměř nevěnovali, a nechceme v něm zacházet do přílišných podrobností ani nyní. V jednom podstatném bodě určitého rousseauovského „obratu“ nám zde nicméně poslouží. V tomto spise Rousseau totiž více než kdekoliv jinde aplikuje proces, který jsme již několikrát zmínili a který pokládáme za zásadní pro vývoj soucitu: proces *generalizace, zobecnění*. Tento spis nám tak dokreslí kontext a význam rozvoje procesu, který považujeme za klíčový pro vznik (a, chceme-li, též postupný zánik) transformovaného soucitu.

Ve spisu *O společenské smlouvě* Rousseau klade důraz především právě na *zobecnění vlastních zájmů jednotlivce* (tedy jeho sebelásky), jež umožňuje nastavení

⁴⁸⁷ Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, s. 203; Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 275; Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 69.

⁴⁸⁸ Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, s. 202.

spravedlnosti ve státě. Vzpomeňme, že s rozšířením transformovaného soucitu vstupujeme „do řádu mravního: (...) z prvních pocitů srdce povstávají první hlasy svědomí“, kdy „spravedlnost a dobrota nejsou pouze abstraktní slova, pouhé mravní ideje utvořené rozumem, nýbrž skutečnými stavy duše rozumem osvícené“.⁴⁸⁹ Vzpomeňme též, že *rozšíříme-li* svou sebelásku na další bytosti, můžeme ji proměnit v ctnost.⁴⁹⁰ A konečně, že čím méně předmět našeho strachu či soucitu stojí v bezprostředním poměru k nám, tím méně se můžeme obávat, že se necháme oklamat naším soukromým zájmem či užitkem; a čím víc tedy tento zájem *zobecnujeme*, tím se má stát spravedlivějším.⁴⁹¹

Tímto zobecněním je pak ve spisu *O společenské smlouvě* koncept *obecné vůle* (fr. *volonté générale*). Rousseau říká, že „obecná vůle je vždy správná a směřuje k obecnému užitku“,⁴⁹² a to i přesto, že toto tvrzení vždy neplatí o uvažování lidu. Proto Rousseau diferencuje *vůli všech* (fr. *volonté de tous*) od *vůle obecné* (fr. *volonté générale*). *Vůle všech*, ve své podstatě starověká představa konsensu (jakožto záměrné volby a uvážení mínění),⁴⁹³ je souhrnem jednotlivých individuálních vůlí, přihlížejících vždy k soukromému zájmu, a tedy vůlí směřovaných neřízenou sebeláskou. Jednomyslná obecná vůle je naopak generalizovaná, zobecněná, a přihlíží pouze k zájmu společnému. Proto „(o)becná vůle je vždy správná“ a se vši vynutitelností prostřednictvím suveréna zaručuje onu rousseauovskou „mravní a legitimní rovnost“ podle práva a „donucení ke svobodě“.⁴⁹⁴ Proces vytváření obecné vůle je pak podle Rousseaua ve zjednodušené verzi následující: „odečteme-li od těchto [jednotlivých] vůlí plus a minus, které se vzájemně ruší, zůstane jako úhrn vůle obecná.“⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 275. Viz též kapitola 2. 2. 1 této práce.

⁴⁹⁰ Viz kapitola 3. 5. 2. 1.

⁴⁹¹ Viz tamtéž.

⁴⁹² Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, s. 225.

⁴⁹³ Arendt, H., *O revoluci*, s. 70–71.

⁴⁹⁴ Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, s. 217, 221, 228. Na tomto místě se odhaluje distinkce mezi Rousseauovou politickou filosofií a liberálně-politickými britskými teoriemi, jež na místo abstraktní a obecné rovnosti a svobody kladou spíše ochranu individuální rovnosti a svobody každého jednotlivého občana. Viz např. Mill, J. S., *On Liberty*, New York, Yale University Press 2003.

⁴⁹⁵ Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, s. 225.

Proces *zobecnění* je tedy ve spise *O společenské smlouvě* doveden až do svého maxima.⁴⁹⁶ V zobecněném smyslu se jedná o jednoduchou operaci typickou pro společenské uvažování člověka: nahrazení „já chci“ výrokem „my chceme“. Tak má být s obecnou vůlí transformován charakter oné společensko-individuální rozpolcenosti lidské bytosti: již není prožívána jako opozice mezi „já“ a „druzí“, ale spíše mezi jednotlivými touhami a obecnou vůlí. Tato transformace je morální, stejně jako společenskou a politickou zkušeností.

Obecná vůle není nově vytvořenou vůlí, protože má být pravidlem kompatibility vůlí jednotlivých.⁴⁹⁷ Hraje však v každém případě prim. Vůle jednotlivců je ze své podstaty individuální, a proto se otázkou dobra ostatních nezabývá. Právě zde ke slovu přichází ona schopnost generalizace: člověk je schopen zobecnit, abstrahovat, rozšířit (fr. *étendre*) své ideje, svůj dosah, své zaměření. V tom spočívá rousseauovská racionalita.⁴⁹⁸ Samotná analýza procesů racionalizace se tak v Rousseauově filosofii rozvíjí právě v oblasti politické, v níž se jedinec původně řídí svým vlastním zájmem. Tento nový zájem pak není zájmem úzce zaměřeným či dokonce sobeckým: jedná se o zájem umělý, racionalizovaný, zpolitizovaný, socializovaný, *rozšířený*.

Nastínili jsme v Úvodu této práce, že Rousseau odmítá racionalismus přirozeného práva.⁴⁹⁹ Podle Rousseaua občan tedy vychází ze své specifické politické situace a hodnotí pravidla pozitivní spravedlnosti ve světle svého vlastního zájmu. Taková metoda je však možná pouze proto, že dochází ke změně jak v pojetí rozumu, tak v pojetí vlastního zájmu. V Rousseauově myšlení se nejedná o racionální evidenci, která by snad potvrzovala morální pravdu, ale o uspokojení, které daný zájem jedince nachází právě ve vyjádření obecné vůle: to svědčí o právoplatnosti politické vlády. Tento individuální zájem, *generalizován* v zájem obecný, je instancí, o které lze rozhodnout, zda je při objasňování spravedlnosti

⁴⁹⁶ H. Arendt se domnívá, že právě na základě takového zobecnění přišla Rousseauova teorie vhod bojovníkům Francouzské revoluce: protože Rousseau na místo jedné osoby dosadil dav. Arendt, H., *O revoluci*, s. 72; blíže viz kapitola 6. 7. této práce.

⁴⁹⁷ Spector, C., „La raison a-t-elle une histoire ? Rousseau et les paradoxes du rationalisme moderne“, s. 398–412.

⁴⁹⁸ Viz kapitola 2. 2. 1.

⁴⁹⁹ Viz část III Úvodu této práce.

poškozena nebo uspokojena: tak zastává roli rozumu jusnaturalistické spravedlnosti.⁵⁰⁰

V tomto momentě je prvotní soucit již potlačen, a není tedy přirozenou brzdou lidského chování, které by druhým ubližovalo či by nebylo v souladu s jejich zájmy.⁵⁰¹ Dalo by se však tvrdit, že takové pozůstatky soucitu se transformovaly do nového zákona. Stále je myšleno na to, že jeden den se my sami můžeme ocitnout ve stejné situaci jako náš spoluobčan: Pokud ve vzrůstajících konfliktech našich zájmů použiju násilí, čeho jiného kromě síly se potom mohu dožadovat? má se občan ptát. V jeho zájmu zůstává zachovat právo druhého, protože jej možná též brzy využije sám.

Tuto transakci, potřebnou pro lidské soužití, jako by tedy pomáhal umožnit právě přeživší soucit.⁵⁰² Pojem *spravedlnosti*, a s ním též společenské a veřejné instituce, jež na její dodržování dohlížejí, takto mají být jakýmsi „zobecněním“, *generalizací soucitu*. Vztah mezi soucitem na úrovni jednotlivce a na úrovni sociální instituce by v tomto idealizovaném náčrtu měl být obousměrný: soucitní jedinci budují instituce, jež ztělesňují to, co si sami představují; a instituce zase mohou ovlivňovat rozvoj soucitu u jednotlivců.⁵⁰³

Právě v tomto smyslu tedy má platit tvrzení, že generalizovanému soucitu se oddáme jen „potud, pokud se to srovnává se spravedlností“. Může vůbec člověk, ptá se Rousseau dále, „není-li útrpným, býti spravedlivým“?⁵⁰⁴

Na základě racionalizované sebelásky a generalizovaného soucitu má být jedinec ve finále chráněn před jedincem druhým. K tomu sice docházelo i v přirozeném stavu, na základě přirozeného soucitu – v primitivních podmínkách

⁵⁰⁰ Vidíme tedy znovu, že Rousseau se apriorně nestaví *proti* doktríně vlastního zájmu či proti teorii sobectví ve společnosti. Nezamítá tuto hypotézu, nechává jí prostor. Avšak v žádném případě ji neidealizuje, neoznačuje ji jako první princip (a ani ji primárně nespojuje se soucitem); spíše ji určitým způsobem historizuje. Srov. Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 47–53.

⁵⁰¹ V tomto smyslu např. M. Tomasello z pohledu evoluční psychologie rozlišuje dva odlišné typy morálky, morálku soucitu (*angl. sympathy*), jejímž motivem je dobro, a morálku poctivosti (*angl. fairness*), jejímž motivem je spravedlnost. Tomasello, M., *A Natural History of Human Morality*.

⁵⁰² Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 159–160.

⁵⁰³ Nussbaum, M., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, s. 405. O „výchově k soucitu“ viz též kapitola 4. této práce.

⁵⁰⁴ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 266, 297.

nezávislosti, které k regulaci oněch velmi vzácných vztahů a kontaktů mezi jednotlivci nevyžadovaly žádnou instituci, soucit v Rousseauově filosofii vládl dostatečně. V této práci jsme se doposud pokoušeli nastínit, jakým způsobem a z jakých důvodů takový přirozený soucit v občanské společnosti přestává dostačovat. Ukázali jsme, že slovu musí nutně přijít soucit generalizovaný, *transformovaný*, jenž se má postavit na jeho místo a „nahradit“ jeho pozici jak v morálce, tak ve veřejné sféře společenského života. Z předchozích kapitol nicméně též nutně vyplývá – což budeme následně demonstrovat v poslední části práce –, že pozice transformovaného soucitu v žádném případě nezůstává tak neotřesitelnou, nekomplikovanou, samozřejmou a silnou, jako tomu bylo v případě soucitu přirozeného.

6. DRUHÝ ŽIVOT SOUCITU

V žádném případě nechceme nekriticky obhajovat Rousseauovo myšlení – právě naopak. V pomyslné třetí části práce tak bude naším cílem shrnout a znovu promyslet komplikovaná místa doposud nastíněného pojetí rousseauovského fenoménu soucitu. Rousseauův koncept ve své významnosti samozřejmě nezůstal nepovšimnut či nezměněn: jeho tradice byla mnohokrát diskutována, analyzována, přetvářena, doplňována i vyvracena. V kapitole 6 ukážeme na některé z kritik, jež v následujících letech filosofické tradice morální i politické filosofie na Rousseauův účet zazněly a jež se dle našeho názoru jaksí nejhutněji vztahují k v této práci zmiňovaným tématům; ke každé z nich následně nabídneme tematický komentář či pokus o jaksí „rousseauovskou“ odezvu. Konkrétně se v následujících podkapitolách pokusíme diskutovat problematická místa rousseauovského soucitu tak, jak je nastínili F. Nietzsche, J. Derrida, I. Kant, H. Arendt a M. Revault d’Allonnes. V návaznosti na předchozí výklad nám tyto interpretace a komentáře poslouží jako ilustrace k odhalení problematických míst Rousseauova fenoménu soucitu, k němuž jsme prozatím směřovali, a znovu a důrazně nadnesou otázku po možnosti jeho uplatnění mimo přirozený stav.

6. 1. Ctnost pro slabé. Rousseau a Nietzsche⁵⁰⁵

Ve třetí kapitole této práce jsme zmínili motiv sobeckosti sebelásky, a potažmo též sobeckosti soucitu samého. Nastínili jsme výklad Mandevilla, La Rochefoucaulda a Helvétia; v otázce moderní post-rousseauovské interpretace možného egoismu (nejen) Rousseauova soucitu takto můžeme (či dokonce musíme)⁵⁰⁶ pokračovat kritikou F. Nietzscheho.

Nietzsche se s Rousseauovým pojetím soucitu⁵⁰⁷ nekompromisně rozchází od samého začátku. Začíná rovnou zpochybněním počátečního bodu Rousseauova myšlení, totiž oné přirozenosti původního soucitu. Zatímco Rousseauovi, jak jsme viděli, je přirozený soucit jedním ze dvou základních určení lidské duše, z něhož „vznikají všechny společenské ctnosti“ a jež lze později transformovat, pro Nietzscheho je soucit⁵⁰⁸ zcela vytvořen panující křesťanskou, asketicky „otrockou“ morálkou. V Předmluvě *Genealogie morálky* (1887) Nietzsche definuje „rozmáhající se morálku soucitu (něm. *Mitleids-Moral*), která postihla a nakazila i filosofy, jako nejtěživější symptom naší ztěžklé evropské kultury, jako její okliku“.⁵⁰⁹ Tvrdí-li

⁵⁰⁵ Část této kapitoly v pozměněné podobě vychází z autorčiných dvou studií věnovaných fenoménu soucitu v Nietzscheho díle. Sváčková, K., „Nietzsche a (ne)přítelé: Rousseau jako jeden z nich? Dvojí pojetí soucitu“, in: Novák, A. a kol., *Nietzsche a (ne)přítelé*, Praha, Togga 2015; Sváčková, K., „Zarathustrův poslední hřích“, in: Chavalka, J., Sikora, O. (eds.), *Nietzsche o ctnosti. Filosofický časopis, Mimořádné číslo*, 2018, 2.

⁵⁰⁶ K Nietzscheho explicitní kritice soucitu viz např. Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press 1996; Froese, K., *Rousseau and Nietzsche: Toward an Aesthetic Morality*, Lanham, Lexington Books 2002.

⁵⁰⁷ Nietzsche se samozřejmě kriticky vymezoval též proti pojetí soucitu u Schopenhauera: „V této věci jsem se musel takřka sám vyrovnat se svým velkým učitelem Schopenhauerem (...). Šlo zvláště o hodnotu ‚nesobekosti‘, instinktů soucitu, sebezapření, sebeobětování, které právě Schopenhauer tak dlouho vychvaloval, zbožšťoval a stavěl mimo svět, až mu nakonec zbyly jako ‚hodnoty o sobě‘, na jejichž základě život i sebe sama zavrhl.“ Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, přel. Věra Koubová, Praha, Oikoymen 2019, s. 11. Schopenhauer rousseauovský soucit rehabilitoval a domníváme se, že na něj položil možná ještě větší důraz než Rousseau sám, protože soucit opravdu a explicitně učinil základem morálky. Zkoumal navíc též jakousi metafyziku soucitu, v jeho případě inspirovanou východním náboženstvím. Zájemci o dané téma je k dispozici autorčina diplomová práce *K filosofickému vztahu soucitu a svobody*, Praha, FHS UK 2016, jež o soucitu v Schopenhauerově filosofii pojednává.

⁵⁰⁸ Jak již bylo zmíněno v poznámce k části IV Úvodu této práce, Nietzsche z velké většiny využívá německého termínu *Mitleid*.

⁵⁰⁹ Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, s. 11–12. V pozdějším spise *Tak pravil Zarathustra* Nietzsche pokračuje tvrzením, že tento princip křesťanské lásky k bližnímu zahrnuje kromě soucitu též „špatnou lásku k sobě samému“ a „útěk od sebe k druhému“. Takto je taková láska k sobě špatnou buď ve smyslu reaktivní nebo nezdravé formy sebelásky, kdy je zdánlivá láska k druhému pouze pokusem získat sílu, nebo je zavrženíhodnou ve smyslu její negace spočívající v sebepohrdání a reaktivní

Rousseau, že úpadek a konec zlatého věku souvisí s degradací a oslabením soucitu, Nietzsche naopak v genezi soucitu spatřuje degradaci celé kultury.⁵¹⁰

Odmítnutí hodnoty soucitu na téměř všech myslitelných úrovních se minimálně v podobě aforismů zjevuje ve většině Nietzscheho děl: v první řadě jej nalezneme ve zmíněné *Genealogii morálky*, *Ranních červáncích* (1881), *Radostné vědě* (1882), *Mimo dobro a zlo* (1886) a v *Tak pravil Zarathustra* (1885). V kapitole „O soucitných“ posledního zmíněného spisu například čteme: „Ach, kde se na světě udály větší pošetilosti než u soucitných (něm. *Mitleidigen*)? A co na světě způsobilo více utrpení než pošetilosti soucitných?“⁵¹¹ Jako jednu za všechny pak můžeme citovat Nietzscheho otázku z *Radostné vědy*: „V čem je pro tebe největší nebezpečí?“, jejíž odpověď zní: „V soucitu.“⁵¹²

Svá varování však Nietzsche neponechává bez vysvětlení. Na jiném místě výše zmíněného spisu se zeptá: „Prospívá vám samým, že jste především lidé soucitní? A prospívá trpícím, jste-li takoví?“⁵¹³ V různých svých textech pak proti rousseauovské oslavě soucitu⁵¹⁴ v odpověď postupně vystaví *tři roviny argumentů*.

Za prvé, Nietzsche chápe soucit v klasickém slova smyslu jako *slabost odolat náporu citu*. „Nemužnost toho, co v takových kruzích blouznivců nazývají ‚soucitem‘, je, jak se domnívám, to první, co udeří do očí,“⁵¹⁵ můžeme číst v *Mimo dobro a zlo*. Soucit v Nietzscheho podání nemůže být soucitnému prospěšný, protože

nesnášenlivosti těla a jeho odmítnutí. Viz Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, přel. O. Fischer, Praha, Vyšehrad 2013, s. 53–54.

⁵¹⁰ Přestože dle našeho názoru se v Rousseauově ideálním společenství traktuje spíše etika založená na soucitu pro zranitelné a utlačované a recipocita pomoci než tlak morálních požadavků. Srov. Dent, N., *Rousseau*, s. 6–42.

⁵¹¹ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, s. 77.

⁵¹² „Soucit jako nebezpečí“ ve spojení s asketickým způsobem života Nietzsche zmiňuje též ve výše citované *Genealogii morálky*. Nietzsche, F., *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Olomouc, Votobia 1996, s. 156; Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, s. 101.

⁵¹³ Nietzsche, F., *Radostná věda*, s. 195–197.

⁵¹⁴ V tuzemském výboru *Duševní aristokratismus*, selekci z Nietzscheho zamýšleného díla *Vůle k moci: Pokus o přehodnocení všech hodnot*, nalezneme vymezení proti rousseauovské pozici následovně: „[...] můj boj proti XVIII. století Rousseauovu, proti jeho ‚přírodě‘, proti jeho ‚dobrému člověku‘, proti jeho víře ve vládu citu, proti zženštilosti, změkčilosti, zmravnění člověka. To je ideál, jenž se zrodil z nenávisťi proti aristokratické kultuře a v praxi je vládou bezuzdných citů, vymyšlený jako korouhev pro boj (morálka pocitu viny, morálka citů je vlastností luzy).“ Nietzsche, F., *Duševní aristokratismus*, přel. V. Tichý, Olomouc, Votobia 1993, s. 53.

⁵¹⁵ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, s. 204.

není-li řízen rozumem,⁵¹⁶ pudově ovládne lidskou mysl, a tím jednající bytost oslabuje. Rousseau tvrdí, že soucit stojí proti lidské sobeckosti směřující k týrání a utiskování slabých, nemocných či chudých, aby díky němu silný slabému pomohl. Z tohoto místa Nietzsche vychází, když podotýká: soucit je ctností pro slabé.

Stejně tak ale podle Nietzscheho soucit nepřispívá ani druhým, tedy *těm, kterým jej projevujeme*. Za druhé tedy, soucit oslabuje i samotného trpícího. Pro Nietzscheho je projev soucitu výrazem arogance k bytosti, k níž se obracíme, pohrdání touto bytostí a nadřazenosti nad ní. Aktem soucitu je v tomto smyslu druhý ponížen a (ať už psychicky, či posléze dokonce materialisticky) postupně připoutáván k těm, kdo soucítí. Soucitem trpícího degradujeme: opozice mezi „mnou“ a „jím“ není překlenuta, ale naopak znovu vytvářena.

V *Radostné vědě* Nietzsche tvrdí, že v soucitu jde vlastně o „příjemné hnutí pudu přivlastňovacího při pohledu na slabšího.“⁵¹⁷ Z čehož nám vyplývá třetí bod Nietzscheho kritiky soucitu jakožto pozitivní hodnoty a ctnosti. Hovoří-li totiž o pocitu satisfakce nadřazeného v procesu soucítění, otevírá Nietzsche znovu problematiku potenciálního *sobectví soucitu*.⁵¹⁸ Poskytne-li soucitná bytost „altruistickou“ pomoc, získává tím podle Nietzscheho pomyslnou či reálnou moc nad trpícím, a takto nejen že druhého oslabí, ale zároveň posiluje své vlastní postavení. V aktu soucítění se dle Nietzscheho jedná o uspokojení z poznatku, že život ostatních je méně příznivý než ten náš, čímž se zvyšuje spokojenost s naším vlastním životem: vychutnáváme si svou nadřazenost. Soucit je tak vlastně maskovaným sobectvím, protože vždy slouží k satisfakci nás samých. Je „nejpříjemnějším pocitem pro ty, kdo jsou málo hrdí a nemají vyhlídek na velkolepé dobývání: pro ně je snadná kořist – a tou je každý trpící – něčím úchvatným. (...) Vidíme-li, jak někdo trpí, rádi využijeme nabízenou příležitost se ho zmocnit, tak jedná například soucitný dobrodinec, i on nazývá probuzenou žádost po novém majetku ‚láskou‘, a cítí uje přitom rozkoš,

⁵¹⁶ Podle Nietzscheho je rozum složkou, která má člověka zachránit od přílišného soucitu. Nietzsche v této souvislosti říká, že je nutné přemoci nával soucitu a prosit ho skrze rozum. Prudké a žádostivé pudy, jakým je i soucit, neudržují rovnováhu s rozumem, a tím pádem svým vlastníkům škodí. Člověk se stává obětí své „ctnosti“: „Je nutné držeti své srdce na uzdě; neb kdo je nechá klusat, tomu dřív ještě uteče hlava!“ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, s. 77.

⁵¹⁷ Nietzsche, F., *Radostná věda*, s. 117.

⁵¹⁸ Viz především kapitola 3. 2. a 3. 5. 1.

jako by mu kynul nějaký nový zisk.⁵¹⁹ Cílem soucitu, domnívá se Nietzsche, tak ve finále není rousseauovská altruistická pomoc druhé osobě, minimalizace utrpení a šťastné soužití; jednáním na základě soucitu pouze posilujeme sami sebe a svou pozici silnějšího.

Klíčovým je u Nietzscheho tvrzení, že soucitem takto odebíráme druhému možnost jeho vlastního „protrpění“. Nietzsche soucítění nechápe jako hluboký cit obrácení se ke druhému, nýbrž jako ploché vysvětlení, jenž „zbavuje cizí utrpení jeho vlastního, osobního rázu.“⁵²⁰ Oproti soucitné „smrtné nenávisti vůči utrpení vůbec“⁵²¹ Nietzsche tvrdí: „My opační, kteří jsme otevřeli oči a svědomí pro otázku, kde a jak dosud rostlina ‚člověk‘ vyrostla nejmohutněji do výše, máme za to, že se tak stalo pokaždé za opačných podmínek, že k tomu musela nebezpečnost jeho situace nejprve vyrůst do hrozivých rozměrů, že se musela jeho vynalézavost a schopnost přetvářky (jeho ‚duch‘) rozvíjet pod dlouhodobým tlakem a nucením k jemnosti a smělosti, že se musela jeho vůle k životu stupňovat až k bezpodmínečné vůli k moci (...).“⁵²² Existence *lidského utrpení* je v Nietzscheho filosofii postavena jako nezbytná součást životního vývoje; a tomuto vývoji je soucitem nutně zabraňováno. Soucit slabých či sebeobětování pro druhé Nietzsche spatřuje jako stagnaci, jako potlačení vůle k životu. Odsuzuje snahu, která z takového soucitu jako by vyplývala: snahu po odstranění veškerého utrpení světa, kterážto snaha ruší v cestě k nadčlověku, a tak jednotlivci brání v jeho překonání.

Možnost a reálnost utrpení tedy hraje v Nietzscheho systému obrovskou roli: utrpení je prvkem vývinu k vyšší formě, je jednou z nutných podmínek rozvoje vyššího ducha. Proto „je téměř rozhodující pro postavení člověka v hierarchii, jak hluboce umí trpět.“⁵²³ Podlehnutí emoci soucitu je v jeho pohledu pojímáno nejen

⁵¹⁹ Nietzsche, F., *Radostná věda*, s. 44–45.

⁵²⁰ Tamtéž, s. 195.

⁵²¹ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, s. 110.

⁵²² Tamtéž, s. 50. A dále: „Vy chcete pokud možno – a není šílenějšího ‚pokud možno‘ – odstranit utrpení; a my? – zdá se přímo, jako bychom je *my* chtěli mít raději ještě větší a horší, než jaké kdy bylo! Blaho, jak vy mu rozumíte – to přece není žádný cíl, to nám připadá jako *konec*! Stav, který okamžitě učiní člověka směšným a opovržením hodným, který činí *žádoucím* jeho zánik! Kázeň utrpení, *velkého* utrpení – copak nevíte, že jen tato kázeň vedla dosud člověka k jeho výšim? (...) že *váš* soucit platí ‚stvoření v člověku‘, tomu, co je ‚tvořeno‘, co musí být formováno, lámáno, kováno, trháno, páleno, žhaveno, čištěno – tomu, co nutně trpět *musí* a trpět *má*?“ Tamtéž, s. 138–139.

⁵²³ Tamtéž, s. 194. A dále: „Co vede k heroismu? Kráčet vstříc zároveň svému největšímu utrpení i své největší naději.“ Nietzsche, F., *Radostná věda*, s. 155.

jako slabost soucitného i oslabení trpícího, ale zároveň také jako zastavení procesu samotného života.

Přestože se Nietzsche nesnaží o kompletní odstranění soucitu z lidských srdcí (což, přiznejme si, by mohl být předem prohraný boj), jeho filosofie směřuje k jeho potlačení, k udržení soucitu na uzdě. Onoho momentu egoismu se nicméně nezbaví. Oproti soucitu, jenž je v *Tak pravil Zarathustra* kladen na úroveň nízkého a omezeného egoismu,⁵²⁴ Nietzsche postaví „chytrou prospěšnost sobectví,“⁵²⁵ „vyšší sobectví“, sobectví hodnotící jednotlivce i svět ze zorného úhlu nadčlověka. Tvůrčí sobectví je totožné s pozicí jakéhosi „kanálu“, kterým prostředky lidstva, moudrosti a historie směřují k nadčlověku: takový tvůrčí duch bude usilovat o další zdravé zájmy života. Jako takové je vyšší sobectví nejvyšší ctností.⁵²⁶ Oproti rousseauovským „kosmopolitním duším“, v nichž ještě zůstal zbytek soucitu a o nichž bude řeč v samém závěru práce, je znakem silného a velkého nietzschovského charakteru onen „mužnější bratr soucitu“,⁵²⁷ tvůrčí sobectví. Soucit je zde již ovládnut, procezen rozumem, překonán.

⁵²⁴ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, s. 64–67.

⁵²⁵ Nietzsche, F., *Duševní aristokratismus*, s. 113; Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, s. 64.

⁵²⁶ Sobecký tvůrce, uvádí Nietzsche v tomtéž spisu, má v sobě tolik bohatství, že může být přineseno v dar. Nejedná již na základě neovladatelného citu soucitu, nýbrž z pozice nutnosti darovat z vlastního nadbytku, z pozice síly. Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, s. 64–67.

⁵²⁷ Nietzsche, F., *Ranní červánky*, přel. V. Koubová, Praha, Oikoymenth 2023, s. 67.

6. 2. (Ne)egoismus soucitu a sdílené utrpení

V naší analýze jsme se již dříve dotkli možnosti egoistického charakteru Rousseauova pojetí soucitu.⁵²⁸ Domníváme se, že v takové „egoizaci soucitu“ by se nejednalo ani tak o posílení vlastní pozice v soucitném aktu tak, jak o procesu hovoří Nietzsche, jako spíše o *vztažení soucitu k sobě samému* místo ke druhé bytosti: tedy o jakousi hierarchizaci a přenesení předmětu na sebe samého. Viděli jsme, že rousseauovský soucit je aktivován na základě podoby (fr. *ressemblance*) mne a druhého.⁵²⁹ Prostřednictvím rozumu a sebelásky jsme vždy nuceni porovnat situaci druhého se situací mou, přičemž můžeme jednoduše dospět k závěru, že já jsem sám sobě vždy nejdůležitější, tedy důležitější než druhý, s nímž či pro něhož bych měl trpět. Na základě tohoto srovnání by se tak nabízela možnost, že pomohu spíše sám sobě než druhému (nebo například: nepomohu-li druhému, on nebude mít možnost otrást mou pozicí atd.). Hrozí, že v životě upřednostním svou vlastní pozici, že tedy budu mít spíše „soucit sám se sebou“. Generalizovanému pojetí soucitu jako by se se sebeláskou a rozumem hrozilo „sejít z cesty“ do jaksi *ego-centrické* roviny.

Avšak na rozdíl od Nietzscheho se v Rousseauově pojetí ani v takovém případě nejedná o sobeckost soucitu *jako takového*. Jde spíše o jeho překážku, o komplikaci či oslabení jeho energie: proto je soucit „cit rozvinutý, ale slabý u civilizovaného člověka.“⁵³⁰ Transformovaný soucit i sebeláska oba podobně vznikají z rozumu a probouzí se ve společnosti dalších bytostí,⁵³¹ avšak nalézáme mezi nimi důležitý rozdíl. Zatímco sebeláska se lehce může zvrhnout do své sobecké, „maligní“ podoby, soucit v Rousseauově podání sobeckým jaksi *z podstaty* není.

Máme za to, že je-li něco v Rousseauově filosofii jasné a čitelné, pak je to právě jeho snaha o ukotvení *nesobeckosti soucitu*. Naopak, soucit hraje roli jakési „protilátky“ k lidskému egoismu.⁵³² Interpretační možnosti samozřejmě necháváme otevřené, máme zde nicméně za to, že podezření rousseauovského soucitu z egoismu se neukáže jako příliš oprávněné (minimálně ve smyslu, v němž, jak se domníváme,

⁵²⁸ Viz kapitola 3. 5. 2. 1.

⁵²⁹ K důležitosti vědomého naznání této podoby viz kapitola 6. 4.

⁵³⁰ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 80.

⁵³¹ Viz kapitola 3. 5.

⁵³² Ossewaarde-Lowtoo, R., „Rousseau’s Antidote to Egoism“, *The European Legacy*, 25, 1, 2020.

se *sám Rousseau* soucit snažil uchopit). A co víc, chápeme-li společně s Rousseauem (a v jasném rozporu s Nietzsche) sobectví jako negativní element, jež s sebou přináší sebeláska, pak je soucit, emocionální či emocionálně-racionalizovaná reakce na utrpení druhého v Rousseauově filosofii za každých podmínek nutně fenoménem pozitivním.

Toto tvrzení samozřejmě nezůstane neproblematickým. Proč se tedy rousseauovský soucit odhaluje jako pozitivní a nesobecký fenomén?

Rousseau proti možnému egoismu soucitu brojí nejrůznějšími metodickými zbraněmi. Nesobeckost prvotního *soucitu přirozeného*, tak, jak byl nastíněn v předchozích kapitolách, je založena na třech základních argumentech, jakýchsi třech *podmínkách minulosti a budoucnosti*. Prvním vysvětlením je právě ona rousseauovsky „naivní“ hypotéza jeho minulé přirozenosti – *a tudíž* dobroty.⁵³³ Za druhé, jak Rousseau zmiňuje ve druhé *Rozpravě*, fenomén soucitu má do budoucna sloužit za základ všech společenských morálních ctností – právě z něj má vznikat to, co je na společenském člověku dobré: velkomyslnost, milostivost, lidskost, dobrosrdečnost a přátelství.⁵³⁴ Také proto, za třetí, soucit v budoucím jedinci podporuje citlivost k druhým, činí z člověka bytost jemnou a dobročinnou. Právě tím, že zabraňuje utrpení, je soucit chápán (opět v rozporu s Nietzscheho pojetím) jako dobrý pro soucítící bytost samou, ale zároveň i pro bytosti druhé.⁵³⁵

Přinejmenším na těchto třech předpokladech stojí obhajoba nesobeckého přirozeného soucitu. V jeho druhém stupni, tedy v *soucitu transformovaném*, se nicméně při nejlepší vůli nemůžeme vyhnout působení sebelásky, jež s sebou nutně nese ono riziko egoistického upřednostnění vlastní pozice. Jakým způsobem by tedy mohla být vedena apologie nesobeckého *transformovaného soucitu*?

Nejprve je třeba připomenout, že Rousseau přes všechny negativní aspekty zdůrazňuje onu *nezbytnost zapojení sebelásky* do rozumového procesu jakékoliv činnosti. Sebeláska, jak ukazuje Rousseau (a před ním též Mandeville, La

⁵³³ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 53 a n. Viz též kapitola 3. 4. 1. této práce.

⁵³⁴ Tamtéž, s. 79; Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 259 a n. Právě tímto tvrzením Rousseau kritizuje Mandevillovu filosofii – viz kapitola 3. 5. 2. této práce.

⁵³⁵ Bloom, A., „Introduction“, s. 17–18.

Rochefoucauld a další), se primárně vyjevuje prostřednictvím pohledu druhého a srovnáváním sebe a druhého.⁵³⁶ Domníváme se, že pokud by se člověk pomocí určité formy egoismu nevztahoval k ostatním subjektům, nespatořoval se takzvaně „v jejich očích“ a nepotřeboval jejich uznání⁵³⁷ (tedy nežil prostřednictvím aspektů sebelásky), pak by ani žádná racionalita, moralita ani svoboda nemohla být myslitelná. A v tomto smyslu by bez ní nemohl fungovat ani transformovaný soucit. Nový typ soucitu vyžaduje imaginaci,⁵³⁸ projektivní identifikaci, určitou míru racionalizace i sebelásku, jež se dohromady v jakémisi seskupení přidávají k původnímu instinktu sebezáchovy.

Potenciální sobeckost sebelásky má následně klesat s její generalizací.⁵³⁹ V praxi to může znamenat, že je-li lidská bytost vybavená jakousi základní ideou lidského rozkvětu, hledí touto optikou i na svět, ve kterém lidé trpí hladem, postižením, nemocemi či nesvobodou, tedy na svět plný utrpení. Ve svém soucitu uznává důležitost *blaha* či uspokojení, jaké poskytuje jídlo, zdraví, občanství, svoboda. Zároveň si však tento jedinec uvědomuje, že není jisté, zda on sám zůstane mezi těmi, kdo jsou privilegovaní, chránění a zabezpečeni, tedy kterým je takové blaho stabilně zaručeno. Naznává, že široká škála neštěstí se může přihodit také jemu. To jej potenciálně vede k tomu, aby své myšlenky odvrátil od své vlastní současné příjemné situace k jakési struktuře alokace blaha a zdrojů společnosti. V tomto smyslu bychom mohli tvrdit, že vzhledem k obecné nejistotě života by takový jedinec mohl mít sklon *chtít společnost*, ve které je co nejvíce z toho nejhoršího tak dobré, jak jen může být. Na tomto základě probíhá přerod vlastní

⁵³⁶ Viz kapitoly 3. 2. a 3. 5. 2.

⁵³⁷ Přestože Rousseauova pozice zde jako by předjímalá Hegelovu koncepci uznání druhého z kapitoly „Sebevědomí“ z *Fenomenologie ducha* (a pro Hegela samotného byl Rousseau prvním filosofem svobodné vůle jedinců jako média vzájemného uznání), tyto dva pojmy nejsou totožné. Viz Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie III*, přel. J. Bednár a J. Husák, Praha, Academia 1974, s. 373; Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha, Nakladatelství ČSAV 1960, s. 147–178. Srov. Neuhaus, F., *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, s. 243; či Sobotka, M., *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha, Karolinum 2015, s. 9–10, 49–52.

⁵³⁸ Imaginativní aktivita, jež se snaží nahlédnout vnitřní život druhého, dle Nussbaum tvoří „protílátku sebezáchovné úzkosti, která je tak často spojena s egocentrickými projekty kontroly“. Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 179; srov. Charrak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, s. 41–55.

⁵³⁹ Viz kapitola 3. 5. 2. 1. a kapitola 5.

zájmu v zájem obecný.⁵⁴⁰ *Vlastní zájem* tak jako by podporoval výběr zásad, které zvyšují jakési pomyslné dno společnosti.⁵⁴¹

Řečenou Rousseauovou dikcí, cílem má být rozšíření sebelásky od zaměření na sebe samého a na vlastní zájmy směrem k ostatním. „Rozšířme svou *sebelásku* (fr. *amour-propre*) k jiné bytosti; tím ji proměníme v ctnost (fr. *vertu*),“⁵⁴² říká již zmíněná Rousseauova zásada ze čtvrté části spisu. Tak se má sebeláska i citlivost stát morální ctností. „Dokud jeho citlivost (fr. *sensibilité*) zůstane omezena pouze na jeho osobu,“ pokračuje Rousseau v tomtéž spisu, „není nic morálního v jeho činech; teprve tehdy, když se začne rozšiřovat mimo jeho osobu, získá nejprve pocity (fr. *sentiments*) a potom pojmy (fr. *notions*) dobra a zla, což ho činí opravdu člověkem a nedílnou součástí svého rodu“.⁵⁴³

A konečně, transformovaný soucit jako rozšířená forma (sebe)lásky má zahrnout též ty lidské bytosti, jež nám nejsou primárně a explicitně přímo „užitečné“.⁵⁴⁴ V tomto smyslu by pak naše pomoc nebyla založena v očekávání reciprocity. Teprve takovým přenosem, rozšířením, tvrdí Rousseau, se jedinec stává *morální bytostí*. Má to být právě soucit, jenž umožňuje rozšířit pole působení sebelásky a v jistém smyslu ji zbavit jejích sobeckých intencí.⁵⁴⁵ A naopak lidská sebeláska, správně kultivovaná a směřovaná k ostatním, pak má podněcovat transformovaný soucit tak, aby se projevil, jen je-li v souladu se spravedlností.

*

Tolik k obhajobě sebelásky a nesobeckosti transformovaného soucitu. V rámci naší apologie „čistoty“ a nesobeckosti soucitu se nicméně domníváme, že Rousseauovi ve finále pravděpodobně natolik nezáleželo na tom, zda přirozený

⁵⁴⁰ Viz kapitola 5.

⁵⁴¹ Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“, s. 36.

⁵⁴² V citaci jsme opět nahradili Krecarův termín „samoláska“ pojmem „sebeláska“. Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 296.

⁵⁴³ Tamtéž, s. 257.

⁵⁴⁴ Ossewaarde-Lowtoot, R., „Rousseau's Antidote to Egoism“, s. 4.

⁵⁴⁵ H. Arendt dokonce tvrdí, že nesobeckost či nezištnost, tedy schopnost nechat se pohlit utrpením druhého, se v rámci soucitu pro Rousseaua (a následně pro participanty Francouzské revoluce) stala natolik klíčovým pojmem, že opozice sobeckost-nesobeckost nahradila opozici dobro-zlo. Sobeckost se stává tím nejnebezpečnějším, nejohavnějším – horším než zlo či špatnost. Tam, kde končí schopnost trpět a trpět spolu s druhými, začíná neřest. Arendt, H., *O revoluci*, s. 75–78; blíže viz kapitola 6. 7. této práce.

soucit pochází z lásky k sobě, či ne, nebo zda je transformovaný soucit propojen se sebeláskou, anebo nikoliv. Spojením soucitu a sebelásky totiž jedinec jako by odhaloval právě ono *společné utrpení* („*com-passion*“).⁵⁴⁶ Viděli jsme, že soucit můžeme pociťovat v mnoha různých situacích: k truchlícímu příteli, zklamanému kolegovi, cizímu člověku v nouzi, zraněnému zvířeti – konstantou je, že ve všech těchto případech nám emoce představuje tyto bytosti jako trpící. V Rousseauově filosofii pak pokládáme motiv *utrpení* za klíčový, a to především v otázce mezilidských vztahů.

Mezilidské vztahy jako by v Rousseauově filosofii vycházely z lidské slabosti, zkušenosti utrpení a touhy po pomoci.⁵⁴⁷ V *Emilovi* čteme: „Slabost činí člověka společenským; naše společné utrpení (fr. *misères communes*) vede naše srdce k lidskosti. (...) Z toho vyplývá, že se k bližním připoutáváme méně pocitem jejich rozkoší než pocitem jejich utrpení; v něm vidíme mnohem lépe totožnost našich povah a záruku jejich náklonnosti k nám. Pokud nás naše společné potřeby pojí prostřednictvím zájmu (fr. *intérêt*), naše společné utrpení nás pojí díky afekci (fr. *affection*).“⁵⁴⁸ *Utrpení* se tak stává klíčovým motivem vzniku sociálních pout. Právě poznání vlastní slabosti nás činí bytostí společenskou a vede nás k lidskosti. A naše nedostatečnost a potřebnost jako by se v tomto smyslu stávala základem naděje na důstojné společenství.⁵⁴⁹

Lze se domnívat, že právě na základě takového skličujícího obrazu světa, v němž „všichni se rodí nazí a chudí, všichni podrobni neštěstím životním, zármutkům, nehodám, potřebám, bolestem všeho druhu; konečně všichni jsou odsouzeni ke smrti,“⁵⁵⁰ Rousseau redukuje základ společenských ctností na soucit. Vyplývá odtud též možnost *dalšího* vysvětlení, proč Rousseau věnuje ve své filosofii soucitu tak důležité místo.⁵⁵¹ Oproti utrpení v Nietzscheově filosofii však schopnost trpět Rousseau staví *proti* sobectví společnosti, *proti* nadměrnému působení

⁵⁴⁶ Audi, P., *Rousseau, éthique et passion*, s. 137–144.

⁵⁴⁷ Srov. *Esej o původu jazyků*, v němž Rousseau o severských jazycích říká, že první slovo u nich neznělo „milujte mne“ (fr. *aimez-moi*), nýbrž „pomozte mi“ (fr. *aidez-moi*). Rousseau, J.-J., *Esej o původu jazyků*, s. 81–82

⁵⁴⁸ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 259. Znovu zde zaznívá motiv první maximy soucitu, totiž propojení soucitu toliko s *utrpením* druhého, nikoliv s jeho štěstím, jak je tomu například v případě sympatie Smithovy. Viz kapitola 4. této práce.

⁵⁴⁹ Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 78.

⁵⁵⁰ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 259–260.

⁵⁵¹ Srov. možné vysvětlení v kapitole 1. 3. 3. této práce.

sebelásky.⁵⁵² A za druhé, význam utrpení pro Rousseaua nespočívá v posílení jedince a k cestě k zarathustrovskému sebepřekonání, nýbrž v pohnutce ke vzniku společenských (i politických) vazeb.

Lidská bída, ukazuje Rousseauova druhá *Rozprava*, sice v žádném případě není podstatou člověka, není mu *přirozená*; je to jen náhoda či nehoda společná celému druhu, způsobená umělou situací, do níž se člověk dostal a v níž reflexe dává větší sílu bolesti a nerovnost zvyšuje bídu některých jedinců.⁵⁵³ Avšak ve slabosti trpící lidské bytosti, jež byla vyňata z přirozeného stavu (či z mateřského lůna), můžeme spatřovat základní pohnutku k socializaci. Tato zkušenost s bolestí je univerzální a jako první bude tvořit základ, na kterém si následně Emil rozvine jakýkoli jiný vztah s ostatními. Utrpení je tedy pohnutkou, nikoliv prostředkem, a jako takové *má být* soucitem eliminováno a umenšováno.

*

C. Orwin označuje Rousseaua za jednoho z prvních, kdo poukázal na moderní nespokojenost s modernitou.⁵⁵⁴ „Modernita“ jako by míru lidského utrpení ještě prohlubovala: zesiluje nespokojenost, rozdmýchá nové vášně a závislosti. Již nyní z našeho výkladu vyplývá, že Rousseau je filosofem polarit, jimiž se tato nespokojenost projevuje dodnes: příroda versus společnost; autenticita versus socializace; já versus druhý; společenství versus individualismus; participace versus reprezentace; nacionalismus versus kosmopolitismus; celistvost versus odcizení; soucit versus soupeřivost. Na základě těchto polarit následně Derrida založí svou dekonstrukci Rousseauova myšlení, o které bude pojednávat následující podkapitola.

⁵⁵² Arendt, H., *O revoluci*, s. 75.

⁵⁵³ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 54–59; viz též Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 527–528.

⁵⁵⁴ Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. xi, 314–315.

6. 3. Paradox vztahu k jinému a paradox porovnávání. Rousseau a Derrida

Jedna z nemála rousseauovských interpretací u J. Derridy poukazuje i na určitou otázku (ne)morálnosti v Rousseauově pojetí utrpení a soucitu. Dva momenty výkladu, dva rousseauovsko-derridovské „paradoxy“, jež nás zde zajímají, se nachází ve druhé části *De la grammatologie* (1967) a dotýkají se nám též již známých motivů *identifikace* a *komparace* v otázce soucitu.

Nejprve si dovolíme terminologickou poznámku. V naší práci navrhuje rozdělení rousseauovského soucitu na dvě možné podoby, na soucit přirozený a soucit transformovaný. Derrida tento rozpor mezi oběma typy soucitu vyřeší jiným způsobem: to, co zde my označujeme jako soucit přirozený, tedy soucit přirozeného stavu z druhé *Rozpravy*, v němž je imaginace ještě neaktivní, Derrida v *De la grammatologie* nazve „spící potencialitou“ (fr. *potentialité sommeillante*) a rousseauovskou vrozenost tohoto soucitu jeho „virtualitou“ (fr. *virtualité*).⁵⁵⁵ Námi definovaný *přirozený soucit* je takto Derridou určen jako jakási skrytá potencialita, potencialita čekající na uskutečnění či jako jakási neurčitá síla, která může sloužit jako zdroj aktuality.⁵⁵⁶

V rámci zmíněného výkladu ve druhé části *De la grammatologie* pak Derrida hovoří o momentu, v němž srovnání (fr. *comparaison*) mé a cizí situace vede k identifikaci (fr. *identification*) se situací druhého. Poukazuje na nám známý předpoklad, že v Rousseauově pojetí soucitu je ztotožnění nezbytným momentem pro zahájení soucitné reakce.⁵⁵⁷ Viděli jsme, že bez určitého způsobu identifikace s druhou osobou či její situací soucit není možné spustit, a soucit sám je pro Rousseaua tím silnější, čím více jsme schopni se ztotožnit s trpící bytostí.

⁵⁵⁵ Derrida tímto rozdělením činí v podstatě aristotelskou diferenci na aktualitu a potencialitu, možnost a skutečnost, *dynamis* a *energeia*. Derrida, J., *Gramatológia*, s. 191–193; Aristotelés, *Metafyzika*, přel. A. Kříž, Praha, Rezek 2021.

⁵⁵⁶ Derrida, J., *Gramatológia*, s. 191–193. Viz též Gaston, S., „Pity, Virtuality and Power“, in: Gaston, S., MacLachlan, I., (eds.), *Reading Derrida's Of Grammatology*, London, Continuum 2011, s. 129–131.

⁵⁵⁷ Viz Exkurz II této práce.

Právě tuto silnou identifikaci však Derrida problematizuje. Identifikace prostřednictvím *zvnitřnění* (fr. *intériorisation*), říká v *De la grammatologie*, totiž není a nemůže být *morálním pochodem*. Zvnitřnění prožitku druhého, tato interiorizace, by nás opět přenesla „pouze“ k sobě samému: tedy „(n)erozeznávala by utrpení jako utrpení druhého“.⁵⁵⁸ Není možné se zároveň ztotožnit s druhým, ukazuje Derrida, a přitom od něj zůstat odlišný.⁵⁵⁹ Objektivní moralita, pociťující utrpení druhého jakožto *druhého*, nemůže být morálkou zvnitřnění. „Morálka, respektování jiného, tedy předpokládá určitou *ne-identifikaci* (fr. *non-identification*)“⁵⁶⁰ tvrdí Derrida v tomto spise.

Absencí odstup, absencí takové generalizace, ukazuje nám Derrida, soucit tedy nemůže být prohlášen za morální, protože by se zobrazoval přímo v nás samých. K tomu, aby byl soucit označen jakožto morální, pouhá identifikace nestačí. Chybí nám zde odstup, distance. Role identifikace je podstatná a neopomenutelná; je-li však absolutní, je s myšlenkou „morálního“ transformovaného soucitu neslučitelná.

Tento komplikovaný moment Derrida nazve „paradoxem soucitu jako vztahu k jinému“.⁵⁶¹ K němu následně přidává paradox druhý, paradox obrazotvornosti a času, tedy porovnávání (fr. *comparaison*).⁵⁶² V něm po identifikaci Derrida hovoří o imaginaci: ta je podle něj nezbytná potud, pokud nás otevírá „určité nepřítomnosti v přítomnosti“.⁵⁶³ Znamená to, že díky imaginaci utrpení jiného zažíváme pomocí porovnání s naším nepřítomným utrpením, ať už minulým, či budoucím. Mimo tuto strukturu porovnávání, jež zahrnuje dimenzi obrazotvornosti, času a obrazu „jiného“, je, jak ukazuje Derrida, soucit nemožný.⁵⁶⁴

⁵⁵⁸ Derrida, J., *Gramatológia*, s. 196, překl. aut.

⁵⁵⁹ „Být odlišným“ je zde chápáno ve myslu derridovské ekonomie diferenciac. Srov. Derridův neologismus *différance*, do češtiny obvykle překládaný jako „diferance“, jehož druhým významem je kromě odkladu přítomnosti (temporizace) též „nebýt identický, být rozlišitelný“ (jak s pojmem *diférence* podle Derridova čtení nakládali strukturalisté). Derrida zde říká, že aby se *diférence* mohly stát základem stanovení identity, prvky (zde čti „osoby“) musí mít distanci, být rozmístěné v prostoru. Viz Derrida, J., „Différance“, in: *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit 1972.

⁵⁶⁰ Derrida, J., *Gramatológia*, s. 196, překl. aut.

⁵⁶¹ Tamtéž, s. 195–196, překl. aut. Viz též Charrak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, s. 50.

⁵⁶² Derrida, J., *Gramatológia*, s. 196.

⁵⁶³ Tamtéž, s. 196, překl. aut.

⁵⁶⁴ Derrida, J., *Gramatológia*, s. 195–196.

Opět tedy: prostřednictvím propojení obrazotvornosti, soucitu a sebelásky chápeme utrpení druhých *ve vztahu k nám*; ne tedy čistě tak, jak se dotýká druhých samotných. Sdílené či společné *utrpení* – jenž je, jak jsme se pokusili přiblížit v předchozí kapitole, klíčové pro vyvolání soucitu i sociability samé – je tedy v posledku chápáno jako (nepříjemná, nepohodlná, obtížná) možnost *naší vlastní existence*, jíž jsme se právě prozatímně vyhnuli.

Domníváme se, že Derrida zmíněné paradoxy nepředkládá jakožto neřešitelné antinomie, ale že poukazuje spíše na jejich ambivalentní charakter. V následující podkapitole se pokusíme ukázat, že v rámci prvního z paradoxů v Rousseauově filosofii můžeme nalézt adekvátní vysvětlení, jež onu ambivalenci poněkud vyvažuje; nicméně též že bez ohledu na další upřesňující vysvětlení Derridův vklad potvrzuje aspekt fenoménu soucitu, který se dožaduje bližší pozornosti.

6. 4. Distance a moralita soucitu. Rozeznání druhého jako mne podobného

Nejprve tedy k prvnímu Derridovu paradoxu. Viděli jsme již dříve v této práci, že je to především *soucit přirozený*, emotivní a předrozumový, jenž funguje na základě ničím neomezené a úplné, absolutní identifikace. Tu jsme nazvali „identifikací instinktivní“. Identifikaci, jež naopak odpovídá *soucitu transformovanému*, pak v této práci nazýváme „identifikací projektivní“. A vzpomeňme, že ta ve své „absolutnosti“, v nutnosti a bezprostřednosti spuštění i v neomezené síle ochabuje: již není onou absolutní identifikací z přirozeného stavu, která v procesu soucitu propukne vždy a bezvýhradně.

Domníváme se, že Derridou nastíněný soucit, jenž spočívá v interiorizaci, by v našem rozdělení přes všechny výkladové komplikace spíše než transformovanému soucitu odpovídal soucitu přirozenému. Jistě, v našem výkladu se k němu ještě nevztahuje mentální schopnost srovnávání a reálného vnímání minulosti a budoucnosti.⁵⁶⁵ Avšak ona absolutní identifikace, již postuluje Derrida, odpovídá spíše námi vymezené „identifikací instinktivní“, jež je v Rousseauově myšlení svázáno s tou formou soucitu, kterou zde nazýváme *soucitem přirozeným*.

Derrida následně tvrdí, že soucit založený na absolutní identifikaci nemůže být soucitem morálním. Nicméně hypotéza záměny instinktivní a projektivní identifikace by musela znamenat, že soucit, o němž hovoří Derrida, zůstává oním „soucitem v potencialitě“ či „spícím“ soucitem: tedy soucitem přirozeným. A ten v Rousseauově myšlení na objektivní moralitu *ani neaspiruje*.

V Rousseauově přirozeném stavu lidská bytost totiž nerozlišovala dobro a zlo: přirozený soucit byl pouhým pasivním *odporem* (fr. *répugnance*) k utrpení druhých. Proto jej ještě nelze nazvat morální ctností.⁵⁶⁶ Morální ctností se může stát až soucit

⁵⁶⁵ „Jeho duše, jíž nic nepohne, poddává se jen pocitům svého přítomného bytí, bez myšlenky na budoucnost, jakkoliv blízkou. Jeho plány, omezené stejně jako jeho rozhled, dosahují sotva konce dne. Na tomto stupni je dosud předvídavost Karaiba: ráno prodá svou bavlněnou postel a večer pláče, že by ji koupil zpět, neboť nepředvídal, že ji bude potřebovat pro příští noc.“ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 68.

⁵⁶⁶ Viz kapitola 3. 4. 1.

transformovaný, generalizovaný, jenž využívá mentální kapacity a skrze sebelásku aktivně a vědomě reflektuje vztah ke druhému.

Zde se již překonání Derridou problematizovaného momentu interiorizace a absence odstupů vyjevuje jasněji. V předchozí kapitole jsme v obhajobě Rousseauovy koncepce neegoistického soucitu důraz na negativní sebelásku nahradili důrazem na sdílené utrpení. A pokračujme ještě dále: Derridův paradox, ať už vysvětlený jakkoliv, předkládá domněnku, že ani utrpení samotné, byť klíčové jako koncept, není v konkrétní situaci jedinou měrou pro spuštění transformovaného soucitu. Kromě motivu utrpení samého hraje nezměrnou roli právě to, co jsme dříve určili jako samotnou podstatu *soucitu generalizovaného*: obrazotvornost, zobecnění, abstrakce, soud, podobnost a rozšíření sebelásky, a přesto odstup, *distance*. K morálnosti soucitu tedy jako by nám kromě imaginace a identifikace chyběla ona *distance*, odstoupení: a to jak od druhého, tak od sebe sama.

*

Na jedné straně tedy stojí nutnost *distance*, na straně druhé pak zkušenost *podoby* druhé bytosti se mnou samým.⁵⁶⁷ Vzpomeňme, jak se – hovoře o soucitu ke druhé bytosti – Rousseau vyjadřuje v *Eseji*: „Trpíme jen do té míry, nakolik soudíme, že trpí ona; ne my, to skrze ni trpíme. (...) Jak si mohu představit trýzeň, o níž nemám sebemenší potuchy? Jak mohu trpět při pohledu na utrpení druhého, pokud ani nevím, že trpí, pokud si vůbec nejsem vědom toho, co s ním mám společného?“⁵⁶⁸

Soucit tedy nutně předpokládá mentální rozeznání druhého člověka jako citlivé bytosti podobné, jako jsem já. Přestože se nejedná o identifikaci absolutní (srov. Derridův první paradox), transformovaný soucit spočívá ve vědomém nazření podoby sebe a druhého. Tento pojící aspekt, jež rozeznáváme shodně ve druhé bytosti jako v nás samých, se může odhalovat v rozličných formách: jako samotná láska k sobě (protože druhá bytost vychází primárně z přirozeného vztahu k sobě

⁵⁶⁷ Viděli jsme, že přirozený soucit je vyvolán prostřednictvím zkušenosti podobnosti (fr. *similitude*) s druhou bytostí, soucit transformovaný pak na základě nazření její podoby (fr. *ressemblance*). Viz Exkurz II.

⁵⁶⁸ Rousseau, J.-J., *Esej o původu jazyků*, s. 55–56, kurzíva aut.

samému),⁵⁶⁹ jako schopnost projektivní imaginace (protože imaginace jednotlivce se rozpoznává v imaginaci druhých),⁵⁷⁰ jako zkušenost podobnosti (fr. *similitude*) s druhou bytostí,⁵⁷¹ jako sdílený „morální vkus“ a věrnost podobným etickým ideálům⁵⁷² či jako poznání slabosti a utrpení druhého, jež je potenciálně podobné mému, a jeho reakce prostřednictvím soucitu⁵⁷³. Vzájemné uznání druhých jako nám podobných je základní podmínkou sebelásky, bez níž by morální societa nebyla možná.

Pro uznání možné morality soucitu, o níž Derrida polemizuje, je zde třeba za prvé akceptovat právě to, že druhý je v soucitu chápán jako *mně podobná lidská bytost* – a nikoliv pouhá mechanická figura, jež mě by mě onou derridovskou „nepřítomností v přítomnosti“ zprošťovala bolesti. Tento posun, v němž jsem já sám uchráněn skutečného utrpení, je nicméně *právě tím*, co umožňuje rozeznat ono derridou zmíněné „utrpení jako utrpení druhého“, tedy bolest druhého jako něco, co je opravdu jeho.⁵⁷⁴ Na základě něčeho, co je moje (můj soucit, *porovnání* s mou vlastní situací, sama nepřítomnost mého utrpení), tak nahlédnu něco, co je druhého jakožto druhého. Transformovaný soucit takto umožňuje poznat utrpení jakožto *utrpení druhého*.

Prostřednictvím obrazotvornosti a reflexe na základě sebelásky dochází, zopakujme tentokrát v kontextu s Derridovým druhým paradoxem, k *porovnávání*.⁵⁷⁵ Transformovaný soucit i sebeláska jsou oba pocitem *relativním* (fr. *sentiment relatif*),⁵⁷⁶ porovnávajícím: vztahují se ke druhým bytostem prostřednictvím porovnání mé situace se situací druhého. Soucitem tedy můžeme nahlédnout utrpení druhého jako druhého; nikoliv však jednoduše *dosáhnout* tohoto utrpení druhého.

⁵⁶⁹ Audi, P., *Rousseau, éthique et passion*, s. 137–144. Audi dochází až k zajímavé tezi, že v tomto smyslu soucit jako vášně Já pro Já (byť se jedná o Já Druhého) není toliko rozlišitelný od samotné lásky k sobě.

⁵⁷⁰ Charrak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, s. 53–55.

⁵⁷¹ Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, s. 331–341.

⁵⁷² Neuhouser, F., *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, s. 243–244.

⁵⁷³ Viz kapitola 6. 2.

⁵⁷⁴ Charrak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, s. 50–51.

⁵⁷⁵ „Ekonomie soucitu a morálky se vždy musí dát obsáhnout v hranicích sebelásky, tím víc, že jediné ona nám může objasnit dobro jiného.“ Derrida, J., *Gramatologie*, s. 196.

⁵⁷⁶ „Sebeláska je cit jen relativní (fr. *sentiment relatif*) a umělý; zrozený ve společnosti, který nutí každého jednotlivce vážít si sebe víc než všech ostatních, vnuká lidem všechno to zlo, které si vzájemně činí, a je skutečným pramenem ctnosti.“ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 146. „Tak povstane soucit, první cit vzájemný (fr. *premier sentiment relatif*), který vchází do srdce lidského přirozeným řádem.“ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 260.

Necítíme bezprostředně a absolutně utrpení další osoby. Taková absolutní identifikace, jak nám ukazuje právě Derrida, by byla nebezpečná a zničující. A my se nesmíme nechat zničit identifikací s jiným.⁵⁷⁷

Díky sebelásce tedy transformovaný soucit sice předpokládá analogii, *podobu* (fr. *ressemblance*) mezi mnou a druhým; na straně druhé sebeláska působí též to, že v transformovaném soucitu nemůže dojít k onomu derridovskému absolutnímu zvnitřnění, k interiorizaci. Zde jako by jeden derridovský paradox sám vyvracel ten druhý. Porovnáním a vztažením k sobě rousseauovský transformovaný soucit *vylučuje*, aby byl pohyb identifikace pouze instinktivní, primitivní a úplný.

Právě proto jsou obrazotvornost, reflexe a schopnost soudů, jež probouzí transformovaný soucit, též tím, co ohraničuje jeho moc a co udržuje utrpení jiného v určité vzdálenosti, odstupu, distanci. *Na jednu stranu* je možnost vztáhnout transformovaný soucit k nám samým právě samotnou podstatou soucitu jakožto *soucitu*. Tuto doktrínu Rousseau formuluje nejen v *Eseji*, ale už ve druhé *Rozpravě*. Rousseau ukazuje, že necháme-li se citově pohnout k soucitu, je to proto, že naše utrpení a utrpení druhého, naše slabost a jeho slabost jsou stejné povahy; například že obě vychází z lásky k sobě, která z nás dělá ony „podobné“ (fr. *semblables*).⁵⁷⁸ Právě proto je třeba rozšířit sebelásku i na druhé bytosti.⁵⁷⁹ *Na stranu druhou* však nejsme rozrušení soucitem (pouze) proto, že trpíme stejným problémem či že se nacházíme ve stejné situaci jako trpící osoba. To, čemu se u druhých soucit přibližuje, je *jejich pocit*, jejich zážitek utrpení. Rousseauův koncept transformovaného soucitu tak díky distanci umožňuje pocítit utrpení jiného *jakožto jiného*. V tomto smyslu je rozeznání druhého pro zakoušení soucitu nezbytné.⁵⁸⁰

Již několikrát jsme v této práci zmínili fakt, že v procesu vyvolání soucitu se nejedná ani o sobeckou identifikaci La Rochefoucauldovu, ani o absolutní identifikaci ve smyslu Humově. Právě v tomto tvrzení by mohl ležet *druhý* kořen potenciální „moralitě soucitu“. Vzpomeňme, že humovská *sympatie* jako by potenciálně směřovala až ke ztrátě rozdílu mezi mnou a druhým, ztrátě individuality

⁵⁷⁷ Derrida, J., *Gramatológia*, s. 195–196.

⁵⁷⁸ Audi, P., „Is Pity a Virtue?“, s. 475.

⁵⁷⁹ Viz kapitola 3. 5. 2. 1.

⁵⁸⁰ Charak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, s. 51.

(a dá se říci, že v Rousseauově filosofii by v tomto srovnání šlo pouze o jakousi kvazi-identifikaci)⁵⁸¹. Soucit Rousseauem není chápán ve smyslu absolutní identifikace s jiným jako u Huma, v níž je prostřednictvím soucitu v pozorovateli paralelně vyvolána stejná emoce.⁵⁸² Nejde ani o napodobení tělesných pochodů druhého tak, jak je tomu v myšlení Malebranchově, kdy téměř doslova cítíme bolest trpící osoby; nejedná se o čistý, fyzický pocit utrpení druhých ve smyslu „emocionální nákazy“.⁵⁸³ Soucit se odhaluje spíše jako vzpomínka na naši zkušenost, která nás nutí „věřit“, že ostatní musí být nešťastní; je *představou* jejich neštěstí, a nikoli skutečností, v níž reálně cítíme jejich utrpení.

Přestože tedy náš život v sociální pluralitě funguje v modu intersubjektivit, stále jsme si vědomi distinkce mezi *já* a *ty*. Transparentní si nejsme ani my sobě sami, jak by nám pak mohli být druzí? ptá se ve dvacátém století Lacan.⁵⁸⁴ Zkušenost alterity nelze zrušit. Nikdy nejsem oním druhým, nezažívám to, co on, nejsem v jeho hlavě: já zůstávám sám sebou a druhý zůstává druhým. Pokud vidím druhého trpět a tento zážitek mě zasáhne, nezažívám tento smutek jako svůj původní prožitek (ve smyslu něm. *Erlebnis*), v němž hraje prim samotné ego. Nejedná se o zintenzivněný prožitek, který je mi vlastní; jsem stranou této zkušenosti. Zkušenost mého přítele, jenž trpí, a zkušenost mne, který trpím, protože trpí on, není totožná.⁵⁸⁵

Představa „jiného“ v kombinaci s představou naší podoby s tímto jiným nám přináší onen podstatný obraz utrpení a umožňuje nám pochopit pocity druhého. Děje se tak na základě zkušeností, které jsme měli (derridovský obraz minulosti) nebo strachu z utrpení (obraz budoucnosti). Oproti výše zmíněnému malebranchovskému pojetí soucitu jako fyzického pocitu Rousseau citlivost nesnižuje pouze na její fyzický rozměr, ale dává jí již onu morální dimenzi. Dalo by se říci, že právě proto, že se nejedná o fyzický pocit utrpení druhých, může se soucit stát *morálním pocitem*.

Čistá a jednoduchá identifikace by takto byla „nemorální“ (ve smyslu „nedostatečně morální“) proto, že by zůstávala empirická a nedotčená právě oním

⁵⁸¹ Revault d'Allonnes, M., *L'homme compassionnel*, s. 70–71. Takové srovnání však nikterak nesnižuje význam motivu identifikace vyloženého výše v Exkurzu II.

⁵⁸² Viz kapitola 1. 2.

⁵⁸³ Tamtéž.

⁵⁸⁴ Lacan, J., „Petit discours aux psychiatres. 10 Novembre 1967“, dostupné z <http://aejcpp.free.fr/lacan/1967-11-10.htm>, cit. dne 23. 06. 2023.

⁵⁸⁵ Pinotti, A., *L'empathie. Histoire d'une idée de Platon au posthumain*, s. 22–23, 43–46.

odstupem, generalizací a univerzalitou, formálností. Podmínkou morálky, ukazuje sám Derrida, je to, že prostřednictvím *jednotlivého utrpení jednotlivé bytosti*, prostřednictvím její empirické přítomnosti a existence, soucítíme s *lidstvem*.⁵⁸⁶ Transformovaný soucit, má-li být morálním, tedy přímo vyžaduje zobecnění. Pokud taková podmínka generalizace není splněná, riskujeme, že se soucit stane nespravedlivým.⁵⁸⁷

Morálku a (nejen) morální spravedlnost pak, jak jsme viděli, má ambice naplňovat onen transformovaný, generalizovaný soucit. Così takového jako transformovaný soucit by snad Rousseau podle některých svých pasáží do středu morálky či dokonce spravedlnosti rád postavil. Nicméně v tomto kontextu se nabízí zásadnější otázka, již se budeme věnovat v následujících dvou podkapitolách. Tato otázka zní: Do jaké míry je vůbec možné soucit generalizovat a racionalizovat, aby se stal morálním a „objektivním“, *a zároveň* ještě zůstal citem soucitu?

⁵⁸⁶ Derrida, J., *Gramatológia*, s. 197.

⁵⁸⁷ Tamtéž.

6. 5. Mizení soucitu v obecnosti. Rousseau a Kant

Derrida svou připomínkou z předchozí podkapitoly znovu poukazuje na fakt, který Rousseau tvrdí i v *Emilovi*: morálka je podmíněna tím, že prostřednictvím utrpení jednotlivce můžeme soucítit s lidstvem. Cit soucitu má tedy i nadále udržovat morálku, jež si však žádá jeho zobecnění. Tento motiv jsme v naší práci už zmínili na několika místech;⁵⁸⁸ konečně se však od jaksi idealizovaných, pozitivních aspektů takové generalizace dostáváme blíže k jeho problematičnosti. Na nutnost zobecnění soucitu v Rousseauově filosofii výrazně upozornil právě I. Kant.

Kant se ve svých klasických textech – především pak v *Základech metafyziky mravů* (1785) a ve druhé části *Kritiky praktického rozumu* (1788) – výrazně odklání od Rousseauovy filosofie citu a sentimentu.⁵⁸⁹ Soucit (něm. *Mitleid*) chápe jako formu *náklonnosti*,⁵⁹⁰ a ta v kantovském nepodmíněném morálním imperativu nemá co dělat. V tomto duchu čteme v *Kritice praktického rozumu*: „Je velmi krásné prokazovat lidem dobro z lásky a účastné laskavosti, nebo být spravedlivý z lásky k pořádku, ale to není ještě ta pravá morální maxima našeho chování, která odpovídá našemu postavení mezi rozumnými bytostmi (...). Dokonce i cit útrpnosti a dobrosrdečné účasti, předchází-li úvaze o tom, co je povinnost, a stává-li se pohnutkou, je i dobře smýšlejícím osobám nepohodlný, uvádí jimi zvažované maximy ve zmatek a vyvolává v nich přání, aby jich byly zbaveny a aby byly podřízeny jedině zákonodárnému rozumu.“⁵⁹¹

„Zákonodárný“ kategorický imperativ tedy nemůže vycházet z lidské přirozenosti. Morální zákon, říká dříve Kant v *Základech metafyziky mravů*, „musí být spjat s absolutní nutností“; a důvod této závaznosti „nelze hledat v přirozenosti člověka (...), nýbrž a priori pouze v pojmech čistého rozumu“.⁵⁹²

⁵⁸⁸ Viz zejména kapitola 3. 5. 1 a kapitola 5.

⁵⁸⁹ Jakési paralely bychom naopak mohli spatřit spíše v racionalistických aspektech Rousseauova myšlení.

⁵⁹⁰ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha, Oikoymenth 2014, s. 9–23; Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, Svoboda 1996, s. 124–274.

⁵⁹¹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 140, 203.

⁵⁹² Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 9.

Doposud bychom snad jakousi shodu s rousseauovským přirozeným stavem a reflektivní morálkou nemohli popřít. Avšak v otázce morality soucitu se Kant s Rousseauem rozejde definitivně.

Kant pokládá dobročinnost za povinnost; nicméně jednání v soucité účasti na spokojenosti druhých, „ať je sebevíce shodné s povinností a sebevíce milé, nemá přesto žádnou pravou mravní hodnotu“,⁵⁹³ řekne v *Základech metafyziky mravů*. *Náklonností* dochází pouze k imperativům hypotetickým, k heteronomii vůle jako nepravému principu mravnosti.⁵⁹⁴ Toto tvrzení je ve zmíněném spise demonstrováno na příkladu filantropa, jehož mysl se náhle zastře vlastním zármutkem, či lidumila, jenž má v srdci od přírody málo sympatie: až ve chvíli, kdy by v jeho srdci vyhasla veškerá účast na osudu druhých a ono žádoucí jednání by vykonal pouze z čisté povinnosti, říká Kant, pak teprve by jeho akt dostál své pravé morální hodnoty.⁵⁹⁵

Je nutné zdůraznit, že na rozdíl například od Nietzscheho se ve svém výchozím bodě Kant od Rousseauovy filosofie nedistancuje explicitně a kompletně. Kant byl Rousseauovým dílem dozajista ovlivněn⁵⁹⁶ a některé z myšlenek Rousseaua samotného v posledku dále rozvíjí (byť ve velmi transformované podobě). V tomto kontextu se chceme zaměřit na několik drobných poznámek z jeho raných *Bemerkungen*, původně vlastnoručně sepsaných a posléze publikovaných záznamů k prvnímu vydání *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764–65). V těchto poznámkách se Kant odhaluje jako Rousseauův pečlivý čtenář,⁵⁹⁷ jenž jako by pokračoval ještě dále, za Rousseaua.

⁵⁹³ Tamtéž, s. 17–18, kurzíva aut.

⁵⁹⁴ „Pokud vůle hledá zákon, který jí má určovat, v něčem jiném, než je způsobilost jejích maxim tvořit její vlastní obecné zákonodárství, tedy pokud jej hledá, překračujíc samu sebe, v povaze některého ze svých objektů, jenž jí má určovat, vzniká vždy *heteronomie*. Vůle pak nedává zákon sama sobě, nýbrž je to objekt, který svým vztahem k vůli dává zákon jí. Tento vztah, ať už spočívá na náklonnostech, nebo na představách rozumu, umožňuje jenom hypotetické imperativy: mám něco vykonat, *protože chci něco jiného*. Naproti tomu morální, a tudíž kategorický imperativ říká: mám jednat tak a tak, i kdybych nic jiného nechtěl.“ Negativně v otázce mravnosti Kant přistupuje i k onomu britskému osvícenskému „morálnímu citu“, pod nějž s odkazem n Hutchesona řadí též princip účasti na štěstí druhých. Tamtéž, s. 60, 61.

⁵⁹⁵ Tamtéž, s. 18.

⁵⁹⁶ Viz např. Lequan, M., *La philosophie morale de Kant*, Éditions du Seuil, Paris 2011, s. 100–126; Shell, S., Velkley, R. (eds.), *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press 2012.

⁵⁹⁷ Z tohoto textu pochází též Kantova chvála Rousseaua jakožto člověka, jenž mu ukázal podstatu člověka v jeho mravní hodnotě, kterou postavil nad poznání, čímž Kanta „obrátil na pravou cestu“.

Kant zde explicitně tvrdí, že porozumění nepřináší žádný nárůst morálního citění. V tomto smyslu *afekty* toho, kdo se snaží uvažovat rozumem, systematicky a metodologicky, spíše ochlazují.⁵⁹⁸ Usilujeme-li však o objektivní morálku, její obecnost a generalizace je nutná a nevyhnutelná.

Z pouhé snahy vmyslet se na pozici druhého, říká Kant, „vzniká slepý soucit (něm. *blinde Mitleid*), který spravedlnost uvádí ve zmatek“.⁵⁹⁹ Generalizace se tedy pro objektivní morálku jeví jako nezbytná.

Tyto poznámky pravděpodobně vychází z pečlivé četby Rousseauových spisů. Viděli jsme, že Rousseauova představa transformovaného soucitu nevyhnutelně klade jeho zaujatost a subjektivitu: už jen tím, že zdůrazňuje závislost soucitu na naší imaginaci, na míře identifikace a na šíři extenze sebelásky. Příkladů v Rousseauových spisech nalezneme nemálo – jako jedno za všechny zmiňme varování, aby mladý Emil v zapálení pro utrpení oběti, jež je mu dostupná, neztratil ze zřetele obecné dobro, podlehně-li soucitu se zločincem (jakožto jedincem), čímž zanedbá zájmy společnosti (jakožto celku). A vzpomeňme především na onen návod ze čtvrté knihy *Emila*: „Abychom zamezili, aby se neproměnila útrpnost (fr. *pitié*) ve slabost, musíme ji generalisovati a vztahovati k celému lidskému pokolení.“⁶⁰⁰ Zde, jak jsme se pokusili ukázat, se nachází rozuzlení celé transformace soucitu. Takovou generalizací, zobecněním a rozšířením chce Rousseau soucit směřovat proti sobeckosti, proti neobjektivitě, proti negativním aspektům rozumu a sebelásky. Zobecněním soucitu by tak měly být *napraveny* jeho nedostatky.

V *Rozpravě o politické ekonomii* (1755) pak Rousseau dokonce explicitně prohlásí: „Zdá se, že lidské citění prchá a slábne, rozšiřuje-li se (fr. *en s'étendant*) na celou zemi. (...) Je zapotřebí umět určitým způsobem omezit a potlačit zájem i soustrast (fr. *intérêt & commisération*), abychom je učinili činorodými.“⁶⁰¹

Kant, I., *Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1991, s. 38.

⁵⁹⁸ Tamtéž, s. 101.

⁵⁹⁹ Tamtéž, s. 74

⁶⁰⁰ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 297. Viz též kapitola 3. 5. 2. 1. této práce.

⁶⁰¹ Rousseau, J.-J., „Rozprava o politické ekonomii“, přel. V. Zamarovský, in: *týž, Rozpravy*, Praha, Svoboda 1978, s. 170.

Kant na toto tvrzení z *Rozpravy o politické ekonomii* následně v podstatě naváže, když řekne: „Čím rozsáhlejší je soucit, „(...) tím je nečinnější.“⁶⁰²

Kant tak předesílá myšlenku, na niž je v pokusu o jakousi chronologickou analýzu fenoménu soucitu nemožné nenarazit. Rousseau poukazuje na nutnost založit morálku na kombinaci citu a rozumu, na nezbytnost generalizace v pravé morálce a na *obtížnost* založení té řádně obecné morálky na soucitu.⁶⁰³ Vzhledem k těmto obtížím se nezdá být nijak překvapivé, že Kant, který zpochybňováním soucitu začne, jej ve svých pozdních spisech posléze zavrhne s tvrzením, že soucit nemá morální hodnotu. A to ani v idealizované snaze o své zobecnění. Kant však kromě toho poukáže na fakt, že *čím obecnější se morálka stává, tím méně soucitu v sobě snese*. Čím víc soucit zobecňujeme, ukazuje Kant, tím více se rozplývá, tím více nám mizí. Tak se soucit rozšiřuje až do nekonečna, tenčí, rozměňuje, a pomalu slábne.

V této kantovské poznámce se nám v plné míře odhaluje oslabení intenzity soucitu spoutaného rozumem a schopností generalizace, vyjevuje se jeho nahodilost a ne-absolutnost. Vzniká tak jakýsi začarovaný kruh: potřebujeme soucitnou morálku k tomu, abychom doplnili a „zahřáli“ chladný hobbesovský rozum a sebelásku, ale zároveň potřebujeme též racionální morálku, abychom omezili impulzivnost soucitu a jeho nevyhnutelné zaměření na konkrétní, partikulární případy, které ovládnou naši představivost.⁶⁰⁴ Soucit s horlivou snahou o obecnost slábne, ztrácí svou aktivní sílu, *rozpouští se*. Ve finále jsme tak postaveni před pochybnost, zda je vůbec něco jako „generalizovaný soucit“ možné.

⁶⁰² Tato část textu se nenachází v upraveném, komentovaném vydání *Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“*, od M. Richsmüller, z něhož jsme citovali doposud, přejímáme jej tedy z dřívějšího vydání G. Lehmann: Kant, I., *Kant's gesammelte Schriften, Vol. 20*, Berlin, Walter de Gruyter & Co 1942, s. 191.

⁶⁰³ Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 308.

⁶⁰⁴ Srov. tamtéž.

6. 6. Až příliš generalizace. Problém morálky soucitu.

S Kantovou námitkou se v našem výkladu dostáváme do bodu, kdy si konečně můžeme položit onu klíčovou otázku: Je možné postavit fenomén soucitu jako reálný *základ morálky*? Jaký by ideálně musel být, aby na jeho základě morálka fungovala? A existuje reálná možnost takového idealizovaného soucitu?

V otázce po vztahu soucitu a morálky se nabízí, že soucit by mohl sloužit jako jakýsi „morální barometr“.⁶⁰⁵ Morálka v nejširším slova smyslu se vztahuje k soudům a činům, které lidé považují za správné nebo špatné, závazné s ohledem na udržení kooperativního společenského řádu a relevantní pro formální tresty a sankce.⁶⁰⁶ Působí zároveň jako jakási „morální intuice“: spouští rychlé, prereflektivní úsudky o tom, co je správné a co špatné v rámci specifických morálních oblastí, které se promítají do morálních soudů. V tomto smyslu snad lze uznat minimálně to, že soucit může motivovat morální úsudek a jednání ve specifických morálních oblastech: například v těch, jež souvisí s neoprávněnou újmou trpícího. Soucit je jakýmsi naladěním na utrpení a potřeby těch, kteří jsou zranitelní, a mohl by se proto vztahovat k odpovědnosti nebo vině jedince, který trpí. Prožitek soucitu se tedy soustředí se na utrpení a odpovědnost a slouží jako určitá „intuice“ či cit, které řídí postoje snažící se napravit neodůvodněné utrpení nebo nouzi. Tak soucit může motivovat k jednání, které snižují újmu: tím by se stával jakýmsi metaforickým „strážcem“ oblasti morální újmy a nezaslouženého utrpení.⁶⁰⁷

Přes Rousseauův nesporný důraz na fenomén soucitu a přes některé moderní interpretační pokusy se nicméně snaha o postavení soucitu jako základu morálky jeví více než problematická. V naší analýze se postupně odhalovalo pozadí důvodu této problematičnosti, na něž se nyní zaměříme. Domníváme se, že onen důvod

⁶⁰⁵ McCullough M., Kilpatrick, S., Emmons, R., Larson, D., „Is gratitude a moral affect?“ *Psychological Bulletin*, 127, 2001, s. 249–266.

⁶⁰⁶ Turiel, E., *The Development of Social Knowledge. Morality and Convention*, Cambridge, Cambridge University Press 1983; Waal, F. de, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Harvard University Press 1996.

⁶⁰⁷ Haidt, J., „The Moral Emotions“, in: Davidson, R., Scherer, K., Goldsmith, H. (eds.), *Handbook of affective sciences*, New York, Oxford University Press 2003. Viz též Goetz, J., Keltner, D., Simon-Thomas, E., „Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review“, s. 351–374.

komplikací spočívá v tom, že přirozený soucit tímto základem *ještě* není, jenže transformovaný soucit takovým základem *už* není též.

Podívejme se na toto tvrzení blíže. Prvotní, přirozený soucit je silný, nečelí žádnému zpochybňování rozumem. Schopnost instinktivní identifikace, ono ztotožnění se s trpícím, na němž je založen přirozený soucit, je člověku přirozená a v přirozeném stavu je absolutní a čistá.⁶⁰⁸ Přirozený soucit zabraňuje přílišnému násilí, drží na uzdě lásku k sobě (fr. *amour de soi-même*) a zajišťuje onen „pakt neútočení“. Zároveň má být zdrojem všech později vzniklých společenských ctností, kolébkou idealizovaných sociálních vlastností. Nicméně, jak ve druhé *Rozpravě* uvádí sám Rousseau, jakožto pouhý cit odporu k utrpení druhých přirozený soucit samotný zároveň navždy zůstává citem pasivním, nejasným (fr. *obscur*).⁶⁰⁹ Nikdy se nepozvedne nad pouhou němou, na sebe soustředěnou hrůzu z bolesti a utrpení druhého.

Přestože jej Rousseau tedy jmenuje „druhým principem duše“, viděli jsme již na několika místech této práce, že označit takový *přirozený soucit* jako „základ morálky“ by se jevilo jako komplikovaný argumentační krok.⁶¹⁰ V popisu čistého přirozeného stavu, v němž se takový přirozený soucit jakožto odpor nacházel, je ve druhé *Rozpravě* explicitně zmiňována absence čehokoliv, co bychom mohli nazvat morálkou. V přirozeném stavu, jak se traktuje v druhé *Rozpravě*, nefunguje objektivní rozlišení dobrého a zlého ani morální vztahy s bližními; pouze instinktivní přirozený soucit mírní lásku k sobě. Přirozený soucit je důvodem „ušlechtilého divošství“, jedince udržuje ve stavu trvalého míru, zabraňuje nadbytečnému násilí a ubližování, stejně jako hobbesovskému stavu války všech proti všem. Umožňuje onen nejšťastnější, nejklidnější stav. Neklade se nicméně jako základ *morálních vztahů*. Tento čistě citový soucit je pre-morální, nereflektovaný, předchází morálce stejně tak jako rozumu a sebelásce.

Skutečná, lidská morálka je tak možná pouze ve stavu společenském, občanském. Až tam se vyvíjí rozum a poznání, jež umožňuje vědomé jednání nikoliv

⁶⁰⁸ Viz Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“. Viz Exkurz II a následně kapitoly 6. 3. a 6. 4. této práce.

⁶⁰⁹ Tamtéž, s. 80. Viz též kapitola 1. 3. 2. Srov. Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 299–301.

⁶¹⁰ Viz zejména kapitola 3. 4. 1.

na základě impulzů primitivního instinktu, ale podle „spravedlnosti“. Určitým komplikovaným vývojem, jež jsme se pokusili nastínit v první části této práce, se z přirozeného sentimentu soucitu stává reflexivní společenská ctnost.

Přijmeme-li závěr, že morální a společenská ctnost se nenachází v přirozeném soucitu, můžeme připustit, že je to především *historie a vývoj soucitu*, jenž jej do ctnosti transformuje. Viděli jsme, že ve společnosti a s rozvojem rozumu a imaginace, jak ukazuje druhé *Rozprava* (či v období dospívání, tak, jak je popsáno v *Emilovi*) se soucit probouzí či proměňuje, vyvíjí. Za postupného nástupu užívání rozumových myšlenkových postupů, generalizace, abstrakce a imaginace je předmět soucitu rozšířen. Rousseau navíc ukazuje, že je stále možné jej dále kultivovat, zobecňovat a generalizovat. Je nutné, říká, vztáhnout jej k celému lidskému pokolení, rozšířit jej, čímž se soucit „stane spravedlivějším“.⁶¹¹ Dosah jeho působnosti, jak můžeme číst ve čtvrté části *Emila* a v deváté kapitole *Eseje o původu jazyků*, by se takto „rozprostřel“ na celý lidský druh. Tím soucit opustí svou přirozenou bezprostřednost a instinktivnost a stane se „lidským“, morálním. Je aplikován též na viníky a hříšníky, čímž se může stát shovívavějším. Do mravního hodnocení jedince se začíná promítat rozlišení morálního dobra a zla, které v přirozeném stavu neexistovalo. Pouze tak se takový rozšířený, generalizovaný soucit může stát *ctností*.

Svou původní sílu a moc však soucit ztrácí. Jako *ještě* nestačil přirozený soucit, pro položení základu morálky *už* nestačí ani takový *soucit transformovaný*. Byť, jak jsme se pokusili dokázat, nepochybně zůstává ctností, a to ctností neegoistickou, položit jej jako závazný princip morálních vztahů je přinejmenším komplikované. „[Soucit je] cit nejasný (fr. *obscur*), ale prudký u divocha a rozvinutý, ale slabý u civilizovaného člověka,“⁶¹² zopakujeme tvrzení z druhé *Rozpravy*. Tento cit se stává silnějším díky rozvoji rozumu a představitivosti, ale zároveň *relativně* slábne. Stejný vývoj totiž živí další vášně, jako je sebeláska, stejně jako racionalitu, kterým musí soucit ve společnosti konkurovat.⁶¹³

⁶¹¹ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 296–297.

⁶¹² Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 80.

⁶¹³ Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 301. Srov též Exkurz II této práce.

A právě zde patrně leží kořen problematičnosti „morálky soucitu“. Shrňme tedy dosavadní závěry. Za první, sebeláska soucit pomalu potlačuje, upřednostňována je vlastní pozice. Přestože se Rousseau pokouší nabízet metafyzické i praktické způsoby spojené právě se sebeláskou tak, aby omezil její sobecké inklinace, sám vidí, kde je háček: uznává, že s rozvojem společenského života se zesiluje potřeba porovnávání se s druhým, z čehož již ze zásady lásky k sobě a snahy o sebezáchovu musím vždy „já“ vyjít jako vítěz, a moje dobro a pohodlí jako nadřazené dobru a pohodlí druhých. Navíc je třeba připustit například to, že i soucit vyžaduje jisté „úsilí“ – trápení z cizího trápení se stává unavujícím, zabírá naši energii, soustředění, myšlenky i čas, nemluvě ještě ani o aktivní pomoci trpícím. Důraz na vlastní pozici, nadále již neomezovaný soucitem přirozeným, se čím dál intenzivněji stává klíčovou hodnotou.

Za druhé, soucit se jaksi ztrácí v rozumování (fr. *raisonner*), *rozpouští se* v přemíře generalizace. Přirozený soucit jakožto (pasivní) afekt, jako pouhý odpor k utrpení druhých, zaměřený na konkrétní osoby, s rozvojem sebelásky přestává dostatočovat jakožto stavební pilíř mezilidských vztahů či nově vznikající morálky a pomalu mizí. Transformovaný soucit, jenž má být postupně rozšířen na všechny bytosti na světě, však jeho intenzity a síly nikdy nedosáhne. Veškerou generalizací, abstrakcí a rozšiřováním, jež by měl soucit nutně mít v povaze, aby se vůbec mohl pokoušet o cosi objektivního, se jako jev sám vytrácí. Neustálé zobecňování jej utiskuje, spoutává objektivními pravidly, rozmělnuje. Racionální procesy jej ve finále vytlačí z jeviště dění – anebo, jak uvidíme dále, převrátí jeho podobu.

Za třetí, transformovaný soucit je ctností podmíněnou společensky, předávanou výchovou a učením se. Utváří se s rozvíjením vlastní imaginace, schopnosti generalizovat, schopnosti identifikace s druhou osobou jako bytostí nám podobnou, používáním paměti (ve smyslu rozpomenutí na námi zažitou podobnou situaci), schopnosti vztáhnout naši osobu k situaci druhého. Odtud následně vychází (samozřejmě nikoliv nežádoucí!) rozmanitost morálních stanovisek i význam soucitu napříč „kulturami“ v nejrůznějším slova smyslu. Takto kultivovaný a kultivovatelný

fenomén soucitu nicméně nutně musí vycházet jako relativní, nestálá, proměnlivá a odstupňovaná ctnost.⁶¹⁴

Za čtvrté, člověk, jak se dozvídáme v celém Rousseauově korpusu (a ve druhé *Rozpravě* především), není od přirozenosti společenský. Společnost ani společenskost zároveň není založena na *přirozeném soucitu*. Lze tvrdit, že přirozený soucit směřuje spíše k izolovanosti a osamocení, přičemž se aktivuje pouze během oněch nahodilých setkání či případné konfrontace. Při přemíře soucitu tak dokonce může docházet až k jakémusi „opotřebení“, v posledku k opaku soucitu, ke znečitlivění, zatvrzení se. Ve svém posledním a snad nejosobnějším spise *Sny samotářského chodce*, konkrétně v Páté procházce, Rousseau vzpomíná, co s ním udělala rutina dobročinnosti ke druhému: ze spontánního projevu soucitu a lidskosti se stal zvyk a povinnost, břemeno místo potěšení.⁶¹⁵ Tento proces už dříve vysvětluje ve čtvrté části *Emila*: „Nesmíte učiniti ze svého chovance nějakého posluhovače nemocných, nějakého milosrdného bratra, nesmíte jeho zrak zakalovati stálými předměty bolesti a utrpení, nesmíte ho voditi od nemocného k nemocnému, od nemocnice k nemocnici, ze soudní síně do vězení: pohled na lidskou bídu musí ho dojímati, ne však zatvrditi. Poskytuje-li se nám totéž divadlo dlouho, nečiní konečně na nás dojmu žádného; všecko se může státi zvykem; co vidíme příliš často, to nepůsobí již na obraznost (...), která nám vštěpuje soucit k strastem bližního: kněží a lékaři stávají se necitelnými, protože vidí často umírati a trpěti.“⁶¹⁶ V těchto bodech se ukazuje další aspekt slabosti soucitu a dobročinnosti: soucit slábne tváří v tvář

⁶¹⁴ Takový „transformovaný soucit“ se pak pravděpodobně spíše blíží konceptu, o němž hovoří filosofové, jež jsme v této práci zařadili do třetí skupiny principů možného základu morálky. Podle J. Locka typicky žádné vrozené praktické principy morálky neexistují a lidskost i soucit jsou vštěpovány výchovou. Podobně Hobbes ukazuje, že základní morální principy jsou produkovány konvencemi a vynalézavostí společenského člověka. Ještě dále jde, jak jsme viděli, Mandeville, který v souvislosti se zamítnutím nesobeckosti soucitu zároveň zamítá jakoukoliv jeho přirozenost. Locke, J., *Esej o lidském rozumu*; Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*; Hobbes, T., „O občanu“; Mandeville, B., *Bajka o včelách. První díl*. Srov. též kapitola 3. 1. a 3. 2. této práce.

⁶¹⁵ Rousseau zde vypráví příhodu, jak na své cestě z domova pravidelně potkával chlapce s berlemi, jenž kolemjdoucí roztomile žádal o almužnu. Rousseau sám se mu dle vlastních slov vždy poklonil a drobné mu dal. Ze začátku mu toto setkání působilo potěšení, chlapec jej okouzloval a rád jej poslouchal; postupně se však z potěšení stal zvyk, jenž se proměnil v povinnost, a Rousseau začal pociťovat rozpaky nad opakovanými uctivými řečmi. Nevědomky se místu začal vyhýbat, až nakonec zjistil, že jej při své cestě pokaždé obchází oklikou. Rousseau, J.-J., *Sny samotářského chodce*, s. 95–96.

⁶¹⁶ Rousseau, J.-J., *Emil čili O vychování*, s. 270.

rutině.⁶¹⁷ Takto Rousseau v podstatě soucit prohlásí za neslučitelný s jakýmkoliv způsobem života, jenž se profesionálně věnuje úlevě od utrpení. Ve finále se ukazuje, že tím, jehož vztahy s bližními se opírají výhradně o přirozené dobrodiní a soucit, by byl nakonec ten, kdo je s nimi nejméně ve styku.⁶¹⁸

Soucit může vládnout sám v primitivním stavu nezávislosti, který nevyžadoval žádné instituce, jež by regulovaly těch nemnoho vztahů a setkání mezi bytostmi. Začíná však být nedostatečným, když a) je tento stav degradován vzájemnou závislostí, b) je rozpuštěn ve snaze o zevšeobecnění, přestože c) nemůže mít požadovaný charakter rovnosti, univerzálnosti a zaujatosti a d) vzájemná schopnost škodit přesahuje malou míru citu, který se nemůže donekonečna opakovat, aniž by se opotřeboval.⁶¹⁹

Ačkoliv tedy ze soucitu mají vycházet všechny společenské ctnosti, jak uvádí druhá *Rozprava*, a je klíčovým aspektem pro mezilidské vztahy dospívajícího Emila, jak se dočítáme ve čtvrté knize stejnojmenného textu, sám Rousseau, zdá se, tento fenomén neprezentuje jakožto *dostačující* pro konstrukci a založení závazného morálního řádu. Soucit nevytváří „imperativní závazek“.⁶²⁰ Ve skutečnosti Rousseau sám snad až popírá, že by taková *morálka soucitu* byla možná. Možnosti soucitu jsou široké, ale široká jsou i jeho omezení. Na to, aby na něm stála celá lidská morálka, je transformovaný soucit příliš omezený, příliš náhodný, příliš relativní, příliš slabý.

A nedostačuje-li soucit jako základ morálky, položit je jako základ politický se jeví snad ještě komplikovanějším. Na tuto možnost symbiózy se zaměří poslední tři podkapitoly této části práce.

⁶¹⁷ Srov. Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 315.

⁶¹⁸ Tamtéž.

⁶¹⁹ Srov. Guichet, J.-L., *Rousseau l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, s. 346–347.

⁶²⁰ K diskuzi o snaze o převedení všech morálních pohnutek na jeden princip, z něž by bylo možné odvodit obecně přijatelnou, „imperativní“ morálku, viz později např. Bergson, H., *Dva zdroje morálky a náboženství*, přel. J. Hrdlička, Praha, Vyšehrad 2007, s. 193–194.

6. 7. Perverze soucitu. Rousseau a Arendt

Posuňme se tedy ještě dále a přikročme k možnosti explicitně *politického* čtení rousseauovského soucitu. Viděli jsme, že Rousseau do svých maxim o soucitu vložil i sociálněpolitickou dimenzi.⁶²¹ Následně jsme se pokusili ukázat, že již Nietzsche Rousseauovi připisuje morální fanatismus, jenž inspiroval novodobou vzpouru „otroků v morálce“, totiž Francouzskou revoluci, dle jeho slov politiku rovnostářství a resentimentu.⁶²² Právě z možnosti *zpolitizování soucitu*, jenž Rousseauovi bývá připisován, vznikaly a vznikají nejrůznější moderní interpretace, jež hledají kořeny Rousseauových odkazů k politické situaci jeho doby: k Robespierrovi, jakobínům, Velké francouzské revoluci (a dokonce dalším revolucím, které následovaly po ní). Takové výklady Rousseaua označovaly jako myslitele pozitivní suverenity v Hobbesově radikálním smyslu, a tedy ideologického předka teroru⁶²³ či dokonce totalitarismu.

Zaměříme-li se v množství takových interpretací výhradně na fenomén soucitu a jeho roli v politickém myšlení, jednoho z nejvýraznějších novodobých kritiků takového spojení nalezneme v H. Arendt a jejím spise *O revoluci* (1963). Vazbou mezi těmito dvěma fenomény se zabývá konkrétně ve druhé části tohoto spisu, v části nazvané „Sociální otázka“.⁶²⁴ Pojetí Arendt nám následně otevře bránu k otázce po možném propojení soucitu a politiky.

Ve zmíněném spise Arendt implicitně přijímá osvícenskou dichotomii mezi rozumem a emocemi (přičemž jako základ politiky odmítá obé).⁶²⁵ V otázce soucitu

⁶²¹ Viz kapitola 4.

⁶²² Viz např. Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, s. 151; Nietzsche, F., „Soumrak bůžků“, in: *týž, Ecce homo*, přel. L. Benyovszky, Praha 1993, s. 79. Viz též kapitola 6. 1. této práce.

⁶²³ Jeden z prvních výkladů Rousseauovy politické filosofie jako totalitární provedl B. Constant v rukopisu z roku 1815, čímž v tomto směru započal následnou debatu. Constant, B., *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*, Paris, Hachette Littératures 2006.

⁶²⁴ Onou „sociální otázkou“ Arendt nazývá existenci chudoby, jež jakožto koncept začíná zaznívat v osmnáctém století: „Chudoba není pouhým nedostatkem. Jde o stav neustálé nouze a naléhavé bídy, jejíž hanebnost spočívá v její odlidšťující síle. Chudoba je ponižující, neboť lidi vystavuje absolutnímu diktátu jejich těl, tj. absolutnímu diktátu nutnosti, jak ji každý zná ze své nejdůvěrnější zkušenosti nezávisle na jakékoliv spekulaci. Právě pod nadvládou této nutnosti vyrazily zástupy na pomoc Francouzské revoluce, roznítily ji, poháněly ji kupředu, a nakonec ji přivedly ke zkáze – šlo totiž o zástupy chudých.“ Arendt, H., *O revoluci*, s. 56.

⁶²⁵ Tamtéž, s. 89.

pak zdůrazňuje onu ligvisticko-významovou diferenci, již jsme zmínili v Úvodu naší práce: distinkci mezi soucitem (angl. *compassion*) a lítostí (angl. *pity*).⁶²⁶

Arendt soucit (angl. *compassion*) uznává jako vnitřní aspekt lidské zkušenosti a nejnvnitřnější motiv;⁶²⁷ nicméně právě takovým by podle ní měl zůstat. Tento původní soucit je v její interpretaci vášní, je reakcí okamžité náklonnosti k určité trpící osobě či osobám, k určité konkrétní situaci. Jeho síla závisí na síle samotné vášně, která na rozdíl od rozumu dokáže pochopit pouze jednotlivosti, ale nemá pojem *o obecném* a nemá *schopnost zobecňovat*.⁶²⁸ A tudíž – což je pro nás podstatné, *Q. E. D.* – takovou *vášeň soucitu není možné generalizovat*. Tento soucit *nemůže* obsáhnout utrpení celé třídy, skupiny nebo národa, a už vůbec ne lidstva jako celku. Nemůže sahat dál, než kam sahá utrpení jednoho člověka, a přitom zůstat tím, čím má ze své podstaty být: *spolu-utrpením*.

Kromě toho, říká Arendt, tento soucit vyzývá člověka k přímé akci, a nikoli k řeči a diskusi: vyznačuje se jakousi „zvláštní němotou“ (angl. *curious muteness*) či minimálně neobratností ve vyjadřování. Vášně a soucit, ukazuje Arendt, jsou sice schopné vyjádření, ale jejich jazyk spočívá spíše v gestech a výrazech než ve slovech. „Soucit hovoří pouze natolik, nakolik přímo odpovídá na čiré výrazy v podobě zvuků a gest, jejichž prostřednictvím se utrpení stává ve světě slyšitelným a viditelným,“⁶²⁹ říká Arendt. Především z těchto dvou důvodů, tedy kvůli své němotě a absenci schopnosti generalizace, je původní vášně soucitu dle Arendt ze své podstaty čistě nepolitickým fenoménem, je ze zásady politicky irelevantní.

Problém však Arendt spatřuje v tom, že Rousseau oním zpolitictěním soucitu⁶³⁰ přeměnil původní vášně soucitu (angl. *compassion*) na emoci či sentiment „lítosti“ (angl. *pity*). Vášně soucitu, říká Arendt, funguje ve smyslu zasažení utrpením někoho jiného, jako by to bylo nakažlivé; lítost (angl. *pity*) je sentimentem, jenž se nás však

⁶²⁶ Pro podržení této diference se v této kapitole budeme dále držet zmíněných dvou českých termínů tak, jak je v českém překladu užívá D. Štech. Srov. část IV. Úvodu této práce.

⁶²⁷ Arendt, H., *O revoluci*, s. 89; srov. Degerman, D., „Within the Heart’s Darkness: The Role of Emotions in Arendt’s Political Thought“, *European Journal of Political Theory*, 18, 2, 2019.

⁶²⁸ Arendt, H. *O revoluci*, s. 79.

⁶²⁹ Tamtéž, s. 79–80.

⁶³⁰ Blíže viz kapitola 4. a 5. této práce.

tělesně nedotýká.⁶³¹ Arendt se domnívá, že právě tím, že Rousseau zjistil, že je možné prožívat a kultivovat pocit utrpení s ostatními, zobecnit ho a mluvit o něm, vstoupil soucit do revoluční politiky.

Pronikl do veřejné domény nicméně ve své pozměněné a *zvrácené* podobě. Soucit (ve smyslu *compassion*) byl podle Arendt znovuobjeven a pochopen jako emoce či cit, čímž začíná vystupovat jako převrácení (angl. *perversion*) soucitu původního: jako *lítost*.⁶³²

K takové „perverz“ soucitu pak dle Arendt dochází hned ze dvou důvodů. Za první proto, že se právě díky generalizaci soucit stává nekonečným. Na rozdíl od původního soucitu (angl. *compassion*), který je záležitostí přímého spolu-cítění s konkrétním trpícím, je převrácený (generalizovaný) soucit jakožto lítost (angl. *pity*) neomezený. Je možné jej zobecnit do nekonečna, může pojmut celý dav nešťastných, kterým se přizívuje. Právě proto, že nás tento převrácený soucit coby lítost nezasahuje tělesně, může uspět tam, kde původní soucit selhává: může být *rozšířen*, může oslovit davy.

Za druhé pak k tomuto převrácení soucitu dochází z toho důvodu, že, opět díky generalizaci, má soucit tendenci potlačit jednotlivce, či rovnou singularitu. Homogenizuje, z trpících činí jeden dav, nediferencovanou masu.⁶³³ Oproti mlčenlivosti původního soucitu zde Arendt hovoří o „mnohomluvnosti“ (angl. *loquacity*) lítosti: lítost označuje jako „hovornou a zdůvodňující“.⁶³⁴ „Soucit (angl. *compassion*) zpravidla není tím, co vede ke změně podmínek ve světě, aby se zmírnilo lidské utrpení. Pokud se však do této úlohy pustí, bude se vyhýbat zdoluhavým a úmorným procesům přesvědčování, vyjednávání a dosahování kompromisu, tedy procesům práva a politiky, a propůjčí svůj hlas utrpení samotnému, které volá po rychlé a přímé akci, tedy po jednání za pomoc násilných

⁶³¹ Arendt zde též určitým způsobem podobně rozlišuje mezi pojetím soucitu jako citu a soucitu jako „nákazy“, jemuž jsme se věnovali v kapitolách 1. 1. a 1. 2. Arendt, H., *O revoluci*, s. 79.

⁶³² Tamtéž, 79 a n.

⁶³³ Revault d'Allonnes, M., *L'homme compassionnel*, s. 55.

⁶³⁴ Arendt, H., *O revoluci*, s. 80–82.

prostředků,⁶³⁵ čteme ve spisu *O revoluci*. Tím vším si podle Arendt soucit nachází převlek pro touhu po moci a omluvu pro krutost.

Ve světle veřejné sféry, říká Arendt, se soucit jednotlivce postupně proměňuje do sentimentu lítosti: do perverze či převrácení sebe sama.⁶³⁶ Tuto perverzi následně Arendt viní z neúspěchu Velké francouzské revoluce položit základ politické svobodě, stejně jako z následující vlády teroru.⁶³⁷ Arendt tak poukazuje na nebezpečí snahy o vedení politiky na základě takového *zvráceného soucitu*. Promítání osobních pocitů a emocí do veřejné scény či politiky jako by nutně směřovalo k jejich zkreslení, což s sebou nutně nese negativní důsledky.⁶³⁸

V tomto smyslu Arendt tvrdí, že i když si nemůžeme vybrat, zda cítíme soucit tváří v tvář cizímu utrpení, můžeme ho vést různými směry. Jejím řešením je proti emoci soucitu postavit princip⁶³⁹ *solidarity*, jenž poskytuje nezaujatý základ pro rozeznání situace skupiny lidí a pro reakci na jejich neuspokojené potřeby. Tento princip má fungovat díky uznání všech členů komunity za rovnocenné občany, protože nahlíží na štěstí a neštěstí, na silné a slabé stejným zrakem. Podle Arendt právě na základě solidarity lidské bytosti zakládají komunity s utlačovanými a vykořisťovanými záměrně a „nezaujatě“. V principu solidarity se vyjevují známky

⁶³⁵ Tamtéž, s. 79–80.

⁶³⁶ Takové pojetí zvráceného soucitu se odráží právě na Robespierrově spojení „zvráceného soucitu a teroru“ (fr. *pitié et terreur*), které Arendt cituje z petice Národního konventu: „*Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains.*“ („Ze soucitu, z lásky k lidstvu, buďte nelidští.“) Tamtéž, s. 83; srov. Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, New York, Cambridge University Press 1992, s. 170–171.

⁶³⁷ Arendt se domnívá, že od osmnáctého století se u určitých vrstev, především pak těch, jež stály u zrodu Francouzské revoluce, začíná projevovat rousseauovský soucit a odpor k utrpení druhých, a tím „(v)ášeň soucitu od té doby zachvacuje a pohání nejlepší muže všech revolucí“ (vyjma revoluce americké). Robespierre dle jejích slov „začal kázat ctnost vypůjčenou od Rousseaua“, čímž se tato ctnost ztotožnila s nezištností a rozhodující roli v procesu Francouzské revoluce začal sehrávat soucit: soucit těch, kteří netrpí, s těmi, kteří jsou *malheureux*, nešťastní. Arendt, H., *O revoluci*, s. 65–66, 74. Podobně se později vyjadřovali další myslitelé k negativní či nedostačující roli soucitu v americké demokracii: zdůrazňovali nedostatek objektivitu, tendenci k diskriminaci a morální nerovnosti, slabost při snaze o překonání egoismu či nedostatek závaznosti. M. Kaus dokonce nazval soucit „nešťastným základem americké politiky“. Viz Kaus, M., „Compassion: The Political Liability,” *New York Times*, June 25, 1999; Boyd, R., „Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion,” *Political Theory*, 32, 4, 2004, s. 519–546; Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 296–320.

⁶³⁸ K různým interpretacím negativní role soucitu v myšlení H. Arendt viz např. Kateb, G., *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, M. Robertson 1984; Newcomb, M., „Totalized Compassion: The (Im)possibilities for Acting Out of Compassion in the Rhetoric of Hannah Arendt“, *JAC*, 27, 2007. Proti tomuto tvrzení viz např. Degerman, D., „Within the heart's darkness: The role of emotions in Arendt's political thought“.

⁶³⁹ Arendt též terminologicky odlišuje „princip“ *solidarity* od „vášně“ soucitu a „pocitu“ lítosti. Arendt, H., *O revoluci*, s. 83.

rozumu, a tudíž *obecnosti*; tento princip je tedy schopen pojmově zachytit mnohost, a to nejen mnohost třídy, národa nebo lidu, ale i celého lidstva. Chápe však silné stejně jako slabé, štěstí jako neštěstí: je to proto, jak doplňuje Arendt, že ač je utrpením vyvolán, není jím řízen a ovládán.⁶⁴⁰

*

Domníváme se, že úmyslem Arendt nebyla kritika autentického soucitu, již proklamoval například Nietzsche; a že jejím cílem nebylo ani ukázat to, že Robespierre či jakobíni byli pokrytci, kteří se vyžívali v mělkém zvráceném soucitu, zatímco předstírali opravdový soucit. Tak, jak čteme výklad Arendt v této práci, jejím záměrem bylo především předesílit tezi o tom, že zobrazování osobních pocitů ve veřejné scéně tyto pocity nutně musí narušit. Domníváme se, že Arendt chtěla spíše poukázat na fakt, že ačkoli Robespierrovy autentické pocity původním soucitem mohly začínat, jeho původní soucit se stal soucitem zvráceným (angl. *perverted*), když tyto pocity vnesl do veřejného prostoru, v němž mizí možnost jejich nasměrování ke konkrétnímu utrpení a soustředění se na konkrétní osoby. Její výklad tedy čteme spíše jako reflexi toho, co se stane, když se soucit přesune z oblasti přímých osobních kontaktů tváří v tvář a zaplétá se do politiky.

Existují samozřejmě historické i filosofické rozepře ohledně skutečného vlivu Rousseauova myšlení na Francouzskou revoluci a oprávněnosti Robespierrova odkazování se na Rousseauova díla.⁶⁴¹ Jednu věc však můžeme pokládat za jistou: Rousseauovy texty nám předkládají jeden z prvních příkladů síly rétoriky politického soucitu.⁶⁴² To dokládá též poslední příspěvek k rousseauovské diskuzi, jemuž se bude věnovat následující podkapitola a jenž se onu politizaci soucitu pokusí předložit v jaksi „modernějším“, soudobém hávu.

⁶⁴⁰ Tamtéž, s. 82–83.

⁶⁴¹ K jiným výkladům vlivu Rousseaua na Francouzskou revoluci např. Starobinski, J., 1789, *Les emblèmes de la raison*, in: Howlett, M.-V. (ed.), *Jean-Jacques Rousseau. L'homme qui croyait en l'homme*, Gallimard, Paris 2004; Furet, F., *Francouzská revoluce*, přel. J. Smutná-Lemonnier, Argo, Praha 2004; a j.

⁶⁴² Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 311.

6. 8. Proti politice soucitu. Rousseau a Revault d'Allonnes

Otázku po roli citu, a potažmo soucitu v politickém myšlení si v krátkém spisu *L'homme compassionnel* (2008) jako klíčovou položí francouzská politická a morální filosofka M. Revault d'Allonnes. V problému možnosti soucitu v politice a veřejném prostoru na H. Arendt navazuje – proto tuto podkapitolu vkládáme ještě před samotný náš komentář –, nehledí nicméně tolik na politickou sílu jednání a akce, jako je tomu v případě „Sociální otázky“, ale klade důraz spíše na filosofické aspekty soucitu v problematice právních a demokratických forem a institucí.

Revault d'Allonnes v úvodu zmíněného spisu demonstruje, jak je současná společnost soucitem prosycena a jak soucit nalézáme všude. Hovoří o (původně Robespierrově) „soucitném zápalu“ (fr. *zèle compatissant*)⁶⁴³ naší doby, jenž prostupuje naše postoje, zvyklosti i naší schopnost představitivosti, i o „soucitném běsnění (fr. *déferlement compassionnel*), jehož je naše současná společnost kořistí“. „Soucitná politika“, tvrdí Revault d'Allonnes, je opakem politiky a „soucitná demokracie“ je demokracií na scestí.⁶⁴⁴

Jak se moderní západní společnost k tak ostrému stanovisku dopracovala? Ve zmíněném spisu Revault d'Allonnes nejprve analyzuje Rousseauův koncept soucitu, a zpočátku z něj sama přímo vychází. Po Rousseauově vzoru ukazuje, že v demokracii občan uznává druhého za svého bližního, čímž je přiveden k soucitu (v terminologii naší práce k soucitu transformovanému). Soucit je pak fenoménem „hlubším“ než ono jednoduché uznání druhého, v tom smyslu, že umožní konkrétně reprezentovat utrpení jiného. Tento princip soucitu, opět ve smyslu soucitu transformovaného – generalizovaného – nám následně umožňuje vytvořit si *obecný pojem lidstva* (fr. *notion générale d'humanité*) a jako takový nám dává přístup k určitým morálním pojmům, jako je mimo jiné i spravedlnost.⁶⁴⁵

Revault d'Allonnes se v politické rovině nevrací k minulosti jako Arendt v případě Velké francouzské revoluce, ale nahlíží spíše k potenciální politické

⁶⁴³ Revault d'Allonnes, M., *L'homme compassionnel*, s. 17.

⁶⁴⁴ Tamtéž, s. 99.

⁶⁴⁵ Tamtéž, s. 9. Viz též kapitola 5. této práce. Rousseauův termín *notion* zde ve shodě se zde užívaným překladem A. Krecara překládáme jako „pojem“.

budoucnosti. Soucit, čteme v jejím spise, je dispozicí k vytvoření veřejného světa ve věku individualismu a relativismu hodnot; je politickou „pružinou“ ve smyslu Montesquieuově (stejně, dodává Revault d’Allonnes, jako je koncept cti antropologickou pružinou monarchie nebo strach pružinou tyranie).⁶⁴⁶ Režim, který bychom takto mohli „spárovat“ se soucitem, je v souladu s moderními interpretacemi demokracie a demokratická rovnost: *demokratická* proto, že soucit spatřuje hodnotu toho, že každý člověk má možnost volby ve svém způsobu života a v politickém vyjádření, které ho řídí; *rovnost* pak proto, že takto se soucitem dostáváme přinejmenším k poskytování základních aspektů blahobytu pro všechny osoby.⁶⁴⁷ Je tomu tak proto, že demokracie po rousseauovsku otevírá onu tocquevillskou „společenskou imaginaci“,⁶⁴⁸ „obecný pojem podobnosti“ (fr. *notion générale du semblable*)⁶⁴⁹ při rozeznání druhého jako mně podobného a „zobecněnou citlivost“ (fr. *sensibilité généralisée*).⁶⁵⁰

Citlivost (fr. *sensibilité*) se pro Revault d’Allonnes odhaluje jako klíčový pojem. Jako taková totiž není opakem racionality (fr. *rationalité*) – Revault

⁶⁴⁶ Tamtéž, s. 37–38.

⁶⁴⁷ O výchově k demokracii, jež je vystavěna na vzájemné úctě a účastném zájmu, viz Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*; Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“. Je-li moderní demokracie érou soucitu díky rovnosti podmínek, ještě silněji zde vyznívá diference mezi ní a předchozím aristokratickým modelem společnosti. Zde, domnívá se de Tocqueville, šlechta sice ochraňuje své poddané, nicméně díky existenci odlišných tříd či „kast“ se jedná spíše o vzájemné závazky než o cit sounáležitosti v rámci lidského druhu. Ještě jinak se tomu zdá být v politicky ideologické společnosti využívající rozlišení „my-oni“ na „přátelé-nepřátelé“. Aby mohli být „oni“ vnímáni jako nepřátelští a aby jim mohla být kolektivně upírána tato sounáležitost, musí být „nám“ znemožněno identifikovat se s „nimi“ jako s oběťmi. Toto znemožnění se pak, slovy například J. Butler, děje primárně skrze ideologické upírání této „fundamentální lidskosti“ druhým. Určité životy jsou neviditelné jakožto životy, a tedy ani utrpení těchto osob není vnímáno jakožto utrpení. Ani přímo viditelné utrpení tak nemusí vyvolat soucit, zatímco jiné naléhavé obrazy utrpení musí být drženy mimo zorné pole veřejnosti, aby nemohly vyvolat soucit, a tedy ztotožnění se s druhými. Je tak předurčeno, na koho vůbec bude brán ohled a s kým je možné cítit soucit a sounáležitost. V neposlední řadě pak např. T. Todorov hovoří o moderním věku technokracie, v němž je vyzdvihován výkon v zájmu produktivity či absence, popření a očerňování soucitu při pracovní produkci. Soucit je v tomto smyslu chápán jako eliminace mechanik, kterými něco či někoho chápeme nebo nechápeme jako „sebe“ či „nás“. I Todorov však píše: „Dal bych tedy i v tomto případě za pravdu Rousseauovi (který přitom patří k příslušníkům moderní doby, dokonce k těm největším mezi nimi, a který věří ve schopnost sebezdokonalení u člověka). Soudí totiž, že soucit, od něhož se ‚odvíjejí všechny společenské ctnosti‘, ‚předchází jakoukoli rozumovou úvahu‘ a neosvojuje se prostřednictvím tradice, je ‚přirozený cit‘. S celou svou morálkou by lidé nebyli nic jiného než zrůdy, kdyby jim příroda nenadělila na podporu rozumu soucit.“ Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Institut Coppet 2012; Butler, J., *Rámce války: za které životy netruchlíme?*, Praha, Karolinum 2013; Todorov, T., *V mezní situaci*, Praha, Mladá fronta 2000.

⁶⁴⁸ Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique*, s. 225–226, 570.

⁶⁴⁹ Revault d’Allonnes, M., *L’homme compassionnel*, s. 34–35.

⁶⁵⁰ Tamtéž, s. 20.

d'Allonnes se domnívá, že pro možnost reagovat „rozumným“ způsobem je potřeba nejprve být dotčen emocí. Opak racionality tak může mít dvě podoby. Jednou je necitlivost (fr. *insensibilité*), tedy „zapomenutí na soucit“ (fr. *oubli de la pitié*), neschopnost soucit projevit. Akt soucitu by v tomto smyslu pomáhal vyhnout se pádu do necitlivosti, do úplného zapomenutí na soucit. Na straně druhé je pak protikladem racionality sentimentalita (fr. *sentimentalité*) jakožto hypertrofie, převrácení, perverze citu.⁶⁵¹

Čímž se Revault d'Allonnes dostává k hlavnímu tématu svého spisu: mnohem častěji, ukazuje, dochází k perverzi citlivosti (fr. *sensibilité*) na přecitlivělost (fr. *sensiblerie*), a, jak demonstrovala již Arendt, k přeměně *compassion* v *pitié*. Revault d'Allonnes se snaží ukázat, jak se takto jakýsi soucitný univerzalismus, obrácený proti vlastním základům, může stát až *falešným* rousseauovským uznáním druhého. Na různých místech vysvětluje svou představu „hypertrofii emocí“. Ukazuje například, jak nám naše společnost dává představu o utrpení, které v důsledku zabraňuje politickému jednání tím, že ochromuje znevýhodněné osoby jako vydeděnce. A, co je ještě horší, činí je vinnými z toho, že v oné situaci zůstávají.⁶⁵² Na straně soucitných občanů je – velmi často například prostřednictvím médií – vytvářen proud mnoha pomíjivých pocitů, které se mění a mizí ještě dříve, než se tyto osoby mohou zapojit do politického jednání ve prospěch těch, pro něž soucit pociťují, tedy pro ty, s nimiž trpí (anebo, dodává Revault d'Allonnes, spíše s těmi, s nimiž nemají čas trpět, protože je jim okamžitě prezentováno jiné utrpení). A mluvit o utrpení, bídě či neštěstí, a ne již o nespravedlnosti či nerovnosti znamená podle Revault d'Allonnes otevřít cestu k pře-soucitnému zacházení, k oné hypertrofii emocí.

Zkráceně řečeno, soucit je všemi těmito způsoby veřejně *demonstrován* a využíván jako politická síla: Revault d'Allonnes takto hovoří o soudobé „společnosti

⁶⁵¹ Tamtéž, s. 14.

⁶⁵² Sám Rousseau, jak jsme viděli v kapitole 5., obviňuje buržoazii z toho, že si za svá případná neštěstí může sama. Zde se ukazuje další problematický bod soucitu při snaze o objektivitu: přestože tento „obviňující předpoklad“ může (a nemusí) být mylný, soucitu často zabraňuje. Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 261–263; Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 83; Clark, C., *Misery and Company. Sympathy in Everyday Life*, Chicago, University Press 1997.

spektáklu“ (fr. *société du spectacle*).⁶⁵³ A to je právě problematické. Přestože totiž Revault d'Allonnes rousseauovský soucit v demokratické společnosti chápe jako klíčový, oproti Arendt se nedomnívá, že by sám Rousseau mínil tvořit cosi jako „politiku soucitu“. Podle ní Rousseau dobře viděl, že schopnost sdílet utrpení druhých nemůže být pro všechny stejným politickým principem, který by bez jiného zprostředkování určoval normy jednání. Proto, říká nám Revault d'Allonnes, Rousseau soucit především určil právě a pouze jako lidskou *dispozici*.⁶⁵⁴ Dispozici, díky níž rozeznáváme druhého jako nám podobného (fr. *semblable*), jako někoho, s nímž sdílíme společný svět. Již přirozený, pre-reflexivní soucit, soucit jakožto subjektivní dispozice, jako ona sdílená citlivost (fr. *sensibilité*), tak *podmiňuje* přístup k jednotlivci, ke společenskosti a k morální odpovědnosti, připravuje vstup do politické komunity. Je pohnutím k rozeznání druhého jako mne podobného; nemůže nás však pohnout k politickému jednání. Následujeme-li Rousseaua přísně, říká tak v posledku Revault d'Allonnes, nemůžeme chápat soucit jako základ reálné politiky a právního státu.

Jak tedy naložit se soucitem, ptá se autorka, aby se jako takový nezvrátil do perverze pocitů a mohl aspirovat na pružinu skutečné politiky? Podobně jako Arendt ustavila koncept solidarity, Revault d'Allonnes definuje jakousi „citlivost pro neštěstí“ (fr. *sensibilité au malheur*). Tento koncept má s citem lásky, přátelství či soucitu sdílet zájem o singularitu jiného, avšak s důrazem na respektování symetrie a rovnosti podmínek. Právě citlivost pro neštěstí druhých, říká Revault d'Allonnes, hraje nezbytnou roli ve věku moderní demokracie, v této éře „vášně pro rovnost“, kde autorita patří mase.⁶⁵⁵ Revault d'Allonnes – podobně jako my výše v této práci – v pojmu této citlivosti ukazuje nezbytnost jakési reaktualizace soucitu prostřednictvím imaginace za následného využití rozumu. Proti oné „hypertrofii emocí“ Revault d'Allonnes staví distancování vlivů tak, aby byla umožněna práce racionálního. Zůstat „v soucitu“ (fr. *compassion*) bez jeho zvrácení (fr. *pitié*) se jeví

⁶⁵³ Jako příklad veřejné demonstrace soucitu ve Francii udává Revault d'Allonnes fenomén sociálního bydlení. Tvrdí, že například emotivní akce francouzského katolického kněze Abbé Pierra na pomoc bezdomovcům (50. léta 20. století) či veřejné zimní zábory sdružení Les Enfants de Don Quichotte („Děti Dona Quijota“, 2007–2011) jasně dokazují, že pokud by byly dary dány v soukromí a tichosti, „nikdy by toto povstání dobra nebylo proměněno ve veřejnou politiku“. Takto podle Revault d'Allonnes funguje soucit ve veřejné sféře. Revault d'Allonnes, M., *L'homme compassionnel*, s. 78–96.

⁶⁵⁴ Tamtéž, s. 23, 69–70. Srov. kapitola 1. 3. této práce.

⁶⁵⁵ Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique*, s. 570.

jako osobní snaha, jež má záležet v jakési praktické moudrosti a zdravém rozumu, který umožňuje vyhnout se nadměrnému sentimentu. Tak může zůstat zachován správný odstup od druhého, stejně jako respekt k jeho jedinečnosti.

Teprve po takovém mentálním procesu se jedinec může aktivně odvolávat k institucím. Intervenci „spravedlivých institucí“ (fr. *institutions justes*) Revault d'Allonnes zdůrazňuje, protože mohou soucitu poskytnout právě onen kýžený *odstup*, jež soucit nutně potřebuje, aby se nezvrhl do přecitlivělosti. Revault d'Allonnes tedy říká, že k tomu, aby byl hybnou silou politického jednání, Revault d'Allonnes, je zapotřebí určitého zprostředkování (fr. *médiations*): To se děje v první instanci prostřednictvím usměrnění rozumem, v instanci druhé pak prostřednictvím institucí či zřízení, jež společnost organizují.⁶⁵⁶

Verdikt Revault d'Allonnes zůstává tedy v duchu Arendt, a potažmo Rousseaua samého: soucit *nenahrazuje* právní a politické instituce. Neprodukuje podmínky ani normy právního a politického jednání, a tak takový laskavý sentiment zůstává soukromým. Přestože je soucit nepostradatelným způsobem poznání, nelze na něj ve veřejné oblasti výlučně a primárně spoléhat, ani na něj klást přílišný důraz, a ve finále rozhodně ne jej položit jako základ politiky jako takové. A dokonce, přestože je soucit hybnou silou, antropologickou pružinou jevu rozeznání sobě podobného, neznamená to, že je sám politicky relevantní.⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ K vazbě institucí a soucitu viz též kapitola 5. této práce.

⁶⁵⁷ Revault d'Allonnes, M., *L'homme compassionnel*, s. 102.

6. 9. Spravedlnost jako (příliš) generalizovaný soucit

Pokusme se nyní aplikovat naše dosavadní závěry a položíme si druhou, navazující otázku: Jaká by mohla být role soucitu v oblasti „veřejné sféry“ společnosti, tedy v procesu práva v jeho normativitě, v ustanovování právních norem a objektivního práva, či dokonce procesu veřejného rozhodování a politické moci?⁶⁵⁸ A konkrétně: Je možné skloubit koncept soucitu s obecnou vůlí, jež je konečným základem politiky v Rousseauově filosofii? Chápeme-li spravedlnost jako základní ctnost společnosti,⁶⁵⁹ můžeme postavit fenomén soucitu jako reálný *základ práva či politiky*?

Ve prospěch kladné odpovědi na tyto otázky by nám mezi Rousseauovými texty stále svědčilo několikero momentů. Za prvé, pokud Rousseau ve druhé *Rozpravě* odmítne, že by „lidská přirozenost“ přírodního stavu mohla sama o sobě zakládat lidské společenství, a přesto v *O společenské smlouvě* hledá ideální společnost vycházející z lidské přirozenosti, dává tak podnět k promýšlení afektivní politické komunity založené právě na takovém „přirozeném pocitu“: tedy na soucitu.⁶⁶⁰ Za druhé, ve druhé *Rozpravě* Rousseau dále říká, že z *přirozeného soucitu* vznikají všechny společenské ctnosti,⁶⁶¹ a tato „přirozená kvalita“ by tak mohla být považována za něco, *na čem* bychom měli budovat společnost. Za třetí, v *Emilovi* se Rousseau pokouší ukázat, že *transformovaný soucit*, je-li správně zobecněn, se probouzí, pouze „pokud se to srovnává se spravedlností“, a že tedy spravedlnost lze chápat jako jakýsi *generalizovaný soucit*.⁶⁶² A za čtvrté, jak můžeme rovněž vyčíst z

⁶⁵⁸ Chceme na tomto místě především vymezit možnosti soucitu v širším rámci, který nazýváme „veřejnou sférou“, a odlišit ji tak od morální „sféry individuální“ z předchozích kapitol. Pro ilustraci jinak pojetého odlišení zmiňme např. pojetí osvícenského revolucionáře L. Saint-Justa, jenž tvrdí, že pouze *zahraniční záležitosti* můžeme nazvat „politickými“, kdežto lidské vztahy *jako takové* představují „sociálně“. Ollivier, A., *Saint-Just et la force des choses*, Paris, Gallimard 1954, s. 204; viz též Arendt, H., *O revoluci*, s. 72.

⁶⁵⁹ Viz např. Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, přel. K. Berka, Praha, Victoria Publishing 1995; Collins, M., Cooney, K., Garlington S., „Compassion in Contemporary Social Policy: Applications of Virtue Theory“, *Journal of Social Policy*, 41, 2, 2011, s. 251–269. Tento koncept však můžeme vysledovat již v Platónově *Ústavě* (Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, Praha, Oikoymenh 2017).

⁶⁶⁰ Viz např. Martin-Breteau, N., „Politique de la pitié chez Rousseau“, *Sens public*, 2006, dostupné z <http://sens-public.org/articles/216/>, cit. dne 23. 06. 2023. Srov. kapitola 1. 3. 2. a kapitola 5. této práce.

⁶⁶¹ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 79. Viz též kapitola 1. 3. 2. této práce.

⁶⁶² Viz kapitola 3. 5. 2. 1. a kapitola 5.

Emila, soucit nutně obsahuje i sociální dimenzi, dimenzi veřejného života, již Rousseau názorně vysvětluje na příkladech sváru bohatých proti chudým, vyšší třídy proti nižším, buržoazie proti vesničanům.⁶⁶³

Právě do buržoazní společnosti své doby Rousseau vtiskl ono „moderní“ politické zabarvení soucitu. Jak upozornily Arendt či Revault d'Allonnes, Rousseau prosazoval soucit jako záležitost společenské třídy, jako něco, co odděluje chudé a bohaté – ať už jakožto soucítící, či soucit zasluhující. Bohatí jsou podle něj nespravedliví právě proto, že jsou bohatí, a chudí jsou naopak utlačováni právě proto, že jsou chudí. Bída bohatých, říká striktně Rousseau, závisí jen na nich, nejsou politováníhodnými (fr. *à plaindre*). Jejich bída je *imaginární*: neumírají hlady, nikdo je nesdělá z kůže.⁶⁶⁴

Domníváme se, že tímto rozdělením jako by ona politizace soucitu začínala. Rousseau nechal fenomén soucitu *proniknout* do politického života, přidal mu základ veřejné dimenze. Snad v jakési naději, že zmírní aroganci bohatých ve společnosti, která jim nadále patřila,⁶⁶⁵ snad ve svém osobním soucitu s trpícími⁶⁶⁶ či ve své možná trochu naivní tužbě po nalezení lepšího místa v osvícenské, francouzsky individualistické společnosti. Položil tak dalším politologickým výkladům základ (jakkoliv volného) šíření a následování.

Toto rozdělení na bohaté a chudé v otázce soucitu s sebou totiž samozřejmě přineslo interpretační i reálné důsledky. „Když se *malhereux* objevili v pařížských ulicích, muselo se zdát, jako by se náhle zhmotnil Rousseauův ‚přírodní člověk‘ v

⁶⁶³ Viz kapitola 4.

⁶⁶⁴ Může se zde nabízet otázka, zda se takto Rousseau pouze nepokouší abstrahovat od odpovědnosti společnosti za problémy společenského člověka (ať už chudého, či bohatého), a zda skutečně *je* v moci bohatých porazit tyto „pomyslné“, „imaginární“ neduhy. C. Orwin se například domnívá, že „Rousseau vynalezl liberální vinu“: před ním byli zastánci osvícenské moderny jakéhokoliv pocitu viny nápadně prostí. Orwin mimo jiné ukazuje, jak se podobná dvojznačnost následně objevuje u Marxe, pro kterého je buržoazie zároveň predátorem i obětí, utlačovatelem i pouhým kolečkem utlačovatelského systému, který rozšiřuje její neštěstí stejně jako neštěstí proletáře. Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 310.

⁶⁶⁵ Tamtéž, s. 310–311.

⁶⁶⁶ Arendt například tvrdí, že Rousseau se nechal vést svou vzpourou proti vyšší společnosti, proti její křičící lhostejnosti vůči utrpení a chudobě nižších tříd. V této práci se však domníváme, že Rousseauovi, pomineme-li jeho pokus o aplikaci soucitu ve třech výše zmíněných maximách v *Emilovi*, jde *spíše* o obecnější soucit s utrpením druhého či druhých v širším slova smyslu. Srov. Arendt, H., *O revoluci*, s. 68, 82.

„původním stavu“⁶⁶⁷ a jako by revoluce byla ve skutečnosti odpovědí na onu otázku, již si Rousseau klade v Předmluvě druhé *Rozpravy*: totiž „(j)aké pokusy by bylo třeba udělat, abychom mohli poznat přírodního člověka, a jakými prostředky bychom je prováděli v lůně společnosti,“⁶⁶⁸ demonstruje Arendt. Vzbouřenci v ulicích stáli vně společnosti a vně politického tělesa, neskrývali se za ničím „umělým“ či nepřirozeným. Robespierrov soucit s nimi, jenž byl s rétorickou vehementností veřejně deklamován, soucit jako by „vedl na tržiště“.⁶⁶⁹ A v následujících staletích pak, jak říkají Adorno a Horkheimer v *Dialektice osvícenství*, „(f)ašističtí páni světa přeložili hrůzu ze soucitu do hrůzy z politické shovívavosti.“⁶⁷⁰

Konkrétní aplikace Rousseauova soucitu na příkladech Velké Francouzské revoluce či dalších ideologií teroru (podobně jako v interpretacích o vlivu Nietzscheho učení o nadčlověku na antisemitismus a nacismus či fašismus),⁶⁷¹ anebo jakožto pozdější manifestace „soucitného běsnění“, je pouze jedním z exkurzů či možných výkladů. Nebudeme ale vycházet pouze z nich, označíme-li snahu o založení veřejné moci v soucitu za ještě problematičtější než dříve zmíněný pokus⁶⁷² o postavení soucitu jakožto základu objektivní morálky. Pokusili jsme se již nastínit, že v plně vyvinuté, občanské společnosti při vzrůstajícím nebezpečí, čím dál rozvinutější sebelásce a silnější možnosti ublížení, a tím pádem reálnější možnosti utrpení, spravedlnost jako „pouze“ generalizovaný soucit přestává stačit. Ke komplikacím spojeným s generalizací soucitu tímto způsobem, jak jsme se je pokusili ukázat v předchozích podkapitolách, se totiž při snaze postavit soucit jako základ spravedlnosti či politiky ve smyslu veřejné sféry přidávají další nesnáze. A pozor: to zde již nehovoříme pouze o soucitu přirozeném, ale též o oněch pozůstatcích soucitu transformovaného.

Viděli jsme, že právo a spravedlnost jsou v základu neoddělitelné od povědomí o společné zranitelnosti, o možnosti či zkušenosti lidského utrpení; ukázali jsme, jak klíčovými charakteristikami jsou lidská slabost a potencialita lidského utrpení nejen

⁶⁶⁷ Tamtéž, s. 101.

⁶⁶⁸ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 50. Srov. Arendt, H., *O revoluci*, s. 101.

⁶⁶⁹ Arendt, H., *O revoluci*, s. 76.

⁶⁷⁰ Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*, s. 107.

⁶⁷¹ Srov. např. Golomb, J., Wistrich, R. (eds.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton, Princeton University Press 2002; a j.

⁶⁷² Shrnutí problematičnosti tohoto „pokusu“ jsme provedli zejména v kapitole 6. 6.

pro zrod soucitu, ale též pro utváření sociálních vazeb. Domníváme se pak, že původní základ může být i v oblasti veřejných institucí a právní spravedlnosti podobný. Soucit je živým a dramatickým zážitkem, umocněným díky přítomnosti utrpení. Tato zkušenost je přirozená (protože člověk je bytostí přirozeně cítící, sensitivní), přestože sám soucit v čase a vývoji dozrává a prohlubuje se. Právě zde se ukazuje nejsilnější význam identity citlivosti druhé bytosti – v utrpení a zranitelnosti.⁶⁷³ V morálce a právu, v nichž se vztahujeme ke druhé bytosti, se pak tato druhá bytost stává k první odpovědnou, sounáležitou. Povědomí o lidské slabosti a o existenci utrpení s sebou nese onen arendtovský pocit solidarity či Rousseauův generalizovaný soucit. Vede tak k vytváření kolektivní, společné síly, jež chrání jednoho jedince před druhým.

V jakési kombinaci myšlení schopenhauerovsko-buddhisticko-křesťanského můžeme říci, že to, co činí jednání z filosofického hlediska morálně správným nebo špatným, je záležitostí „spravedlnosti“; a tak má-li etika soucitu založit to, co by člověk „měl dělat“, pak to, co souvisí se soucitem, musí být také tím, co spravedlnost zaručuje.⁶⁷⁴ Ve smyslu takové snahy by se soucit a spravedlnost jevily jako komplementární: ona *typická specifika soucitu* (jako je jeho nedokonalá racionalita, subjektivita či proměnlivost by byla zmírňována univerzálním uplatňováním zásad spravedlnosti.⁶⁷⁵ Anebo tento postup můžeme převrátit: soucit označíme za jakousi výchozí pozici, jež je směřována na lidskou zranitelnost, a na takovém základě pak pozornost věnujeme té které konkrétní situaci prostřednictvím využití pravidel a uplatnění spravedlnosti.⁶⁷⁶ V obou případech by soucit mohl doplňovat, *směřovat* pojem spravedlnosti.

Takové pojetí vztahu soucitu a spravedlnosti se ovšem ukazuje jako lehce idealizované. Ukázali jsme též, jak Rousseau na různých místech druhé *Rozpravy* i *Dialogues* uvádí, že ve společnosti soucit slábne. Je ochromen a přemožen sebeláskou, a fenomén soucitu se tak ukazuje jako pouhá blahosklonnost, milostivost, s níž se osoba či osoby obrací ke slabým. Co se týká snahy o jeho

⁶⁷³ Viz kapitoly 6. 2. a 6. 4. této práce.

⁶⁷⁴ Reilly, R. „Compassion as justice“, *Buddhist–Christian Studies*, 26, 2006, s. 26.

⁶⁷⁵ Collins, M., Cooney, K., Garlington S., „Compassion in Contemporary Social Policy: Applications of Virtue Theory“, s. 251–269.

⁶⁷⁶ Whitebrook, M., „Compassion as a political virtue“, *Political Studies*, 50, 2002, s. 529–544.

objektivizaci a závaznost v otázce *spravedlnosti*, spravedlnost jakožto onen „generalizovaný soucit“ by takto stále zůstávala spíše laskavostí než *povinností* zavazující všechny občany. Soucit jako by říkal, že nespravedlnost je rušena láskou k bližnímu, jenomže tak činí v její nahodilosti. Jak říkají Adorno a Horkheimer v *Dialektice osvícenství*: „Nikoli měkkost, nýbrž to, co je u soucitu omezující, jej zpochybňuje, vždy je ho příliš málo.“⁶⁷⁷

Lidská bytost si je vědoma nejistoty lidského života a, jak ukazuje Nussbaum, „všichni pocítujeme úzkost, jež nás vede k tomu, že chceme více kontroly, včetně kontroly nad jinými lidmi“.⁶⁷⁸ Proto mohou být rozhodnutí učiněná na základě soucitu v zásadě nestálá. Politika a zákony soucitu jsou křehké, protože soucit samotný jako by byl příliš slabý na to, aby sám překonal strach a egoismus jednotlivců; lidé často přestanou soucítit, nabízet a dávat, když se cítí v nouzi. Zde se opět vyjevuje všudypřítomná existence rousseauovské sebelásky: ve chvíli, kdy nás samé pohltí strach, úzkost či vidina vlastního utrpení, primát naší vlastní pozice převládne.⁶⁷⁹ Přes veškerou dobrou motivaci, již soucit může poskytovat, je tak často příliš nespolehlivý na to, aby sám o sobě řídil lidská jednání ve formě zákonů.

Prvním problémem transformovaného soucitu ve veřejné sféře života by se tedy stávala jeho slabost a nahodilost, vycházející ze sebelásky. *I pokud* by ho však stále byl dostatek co do jakési „plošnosti“ či kvantity, to, co se stále jeví jako problematické, je docílení jeho *rovnoměrnosti* a adekvátní *univerzality*.

Soucitný akt, byť má být „spravedlností ve své generalizované podobě“, ve skutečnosti totiž může obsahovat i momenty, které spravedlnosti odporují. Spravedlnost v obecném smyslu vyžaduje, aby se s lidmi zacházelo tak, „jak si zaslouží“: spravedlivě, stejně a nestranně. Tyto předpoklady výrazně spatřujeme v pozdějších filosofických teoriích, jež se staví *proti* principu soucitu – jak kantovství svým důrazem na zevšeobecnitelnost maxim jednání,⁶⁸⁰ tak například utilitarismus svým kumulativním součtem dobra se zakládají na předpokladu, že základem úvah týkajících se morálky i spravedlnosti je vždy nestrannost.⁶⁸¹ A i kdybychom se

⁶⁷⁷ Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*, s. 107.

⁶⁷⁸ Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 82.

⁶⁷⁹ Crisp, R., „Compassion and Beyond,” *Ethical Theory and Moral Practice*, 11, 2008, s. 240–245.

⁶⁸⁰ Viz kapitola 6. 5.

⁶⁸¹ Hejduk, T., Pacovská, K. (eds.), *Filosofie lásky a přátelství*, s. 23–24.

v praxi primárně zabývali tím, co spravedlnost vyžaduje vždy v *konkrétním případě*, tedy co si žádá pro tohoto konkrétního člověka v této konkrétní situaci, nemůžeme se vyhnout univerzálnímu požadavku: buď aby se s každým jiným člověkem v jakékoli situaci zacházelo naprosto stejně (spravedlnost či univerzalita v přísném slova smyslu), nebo aby se zacházelo stejně s podobnými osobami v podobných situacích (jakási přiměřená spravedlnost).⁶⁸² Taková univerzalita fenoménu soucitu uniká.

Hovoří o tom i sám Rousseau. Viděli jsme v *Emilovi* i v *Eseji*, že jev, který označujeme jako transformovaný soucit, je probouzen především *naší* imaginací a *naším* soudem: my sami více či méně subjektivně utrpení druhého přidáváme či ubíráme hodnotu. A pokud změním způsob, jakým s někým v určité situaci jednáme, z toho důvodu, že s ním soucítíme, ale s jinou osobou nebo s týmiž osobami v relevantně podobné situaci jednáme jinak, protože s nimi nesoucítíme, stává se naše jednání nespravedlivým a arbitrárním.

S tím souvisí jakási strukturální tendence soucitu k diskriminaci⁶⁸³ či nálepkování⁶⁸⁴. Viděli jsme, jak Rousseau v *Emilovi* uznává, že může být snadné projevat soucit těm, kdo jsou nám blízcí, ať už geograficky, třídně, sociálně, kulturně, genderově či rasově, a méně těm, kdo jsou nám v jakémkoliv smyslu vzdálenější.⁶⁸⁵ Tento bod, ukazuje Rousseau, souvisí právě s omezenou schopností imaginace: je pravděpodobné, že soucit projevíme spíš těm, jejichž utrpení si dokážeme představit. Představme si pak takové zákony: čím vzdálenější by cizí utrpení bylo našim možnostem představitosti, tím by naše schopnost soucítit slábla, a tím by v posledku slábla i ona „spravedlnost“. Z druhé strany by se soucit s druhými zároveň lehce mohl stát součástí různých způsobů stigmatizace trpících, kdy si situaci jedince oním afektivně-kognitivním „definujícím procesem“ sami posoudíme podle jeho utrpení, jež si vyhodnotíme jako klíčové a určující.⁶⁸⁶ Ani to

⁶⁸² Viz např. Moreno-Ternero, J., Roemer J., „Impartiality, Priority, and Solidarity in the Theory of Justice“, *Econometrica*, 74, 2006, s. 1419–1427.

⁶⁸³ Srov. Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*.

⁶⁸⁴ Viz např. Clark, C. *Misery and Company. Sympathy in Everyday Life*, s. 194–225.

⁶⁸⁵ Viz kapitola 2. 2. 1. a kapitola 4. této práce.

⁶⁸⁶ E. Jones například ukazuje, že můžeme litovat nevidomého člověka či člověka s postižením, protože jej chápeme jako definovaného výlučně jeho handicapem, přičemž tento handicap vnímáme jako zásadně poškozující možnost kvalitního života. Jones se domnívá, že tím může docházet k marginalizaci těchto osob a k jejich postupnému vylučování ze společenského světa. Jones, E., *Social Stigma: The Psychology of Marked Relationships*, New York, W. H. Freeman & Company 1984.

pravděpodobně není ideálním základem pro vytváření obecně platného práva. Soucit tedy může být v tomto smyslu poměrně nespolehlivým průvodcem určení toho, kdo si jej „zaslouží“, přemůže-li naše schopnosti kritického myšlení. A na takovém předpokladu se normy jistě staví obtížně.

Nestabilita soucitu spočívá kromě jeho citovosti a vazby na sebelásku též v jeho často úzkém spojení s dalšími emocemi, jako je hněv či touha po pomstě. Znovu se tak ukazuje, nakolik fenomén soucitu stále zůstává emocionální reakcí. Jak ukazuje Arendt i Revault d'Allonnes, ale v podstatě též již Mandeville, soucit je (nejen) ve veřejném prostoru spojen s emocemi a činy, které pro rozkvět společnosti nemusejí být přínosné a pro normy společnosti žádoucí. Přestože takový hněv jistě může být jakkoliv oprávněný a „ospravedlnitelný“,⁶⁸⁷ ve své vášnivosti a exaltaci má tendenci k výstřednostem, přemrštěnosti a excentričnosti, čímž se opět vzdaluje požadované „chladné“ a objektivní kodifikaci. Všemi těmito poznatky se přibližujeme k zásadní charakteristice námi zkoumaného jevu: tedy k faktu, že soucitu chybí objektivní podstata.

Na základě takové teze se konečně dostáváme ke zmíněné otázce po propojení Rousseauových dvou stěžejních konceptů, totiž soucitu a obecné vůle. Ve spise *O společenské smlouvě* Rousseau uvádí, že „obecná vůle, aby byla opravdu obecná, musí být obecná jak ve svém předmětu, tak ve své podstatě, že musí vycházet ze všech, aby platila pro všechny; že ztrácí svou přirozenou přímou, když směřuje k nějakému individuálnímu a určitému předmětu, (...)“.⁶⁸⁸ V tomto smyslu, dodává Rousseau na jiném místě téhož spisu, zákon spojuje všeobecnost vůle s všeobecností předmětu, což znamená, že „předmět zákonů je vždy obecný, (...) zákon si všímá činů jako abstraktních a poddaných jako celku, ale nikdy ne jednotlivého činu nebo

⁶⁸⁷ Nussbaum předkládá příklad spuštění soucitu v hněvivé reakci na neštěstí, jemuž by bylo bývalo určitým způsobem možné předejít. Opakem je například tibetsko-buddhistické učení, jež i přes obrovský důraz kladený na soucit podtrhuje, že „(h)něv pramenící ze soucitu je užitečný. Hněv, který vychází ze soucitu nebo z touhy napravit sociální nespravedlnost a nesnaží se druhému člověku škodit, je dobrý hněv, který stojí za to cítit.“ Nussbaum, M., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, s. 374–400; Ueda, N., *Jeho Svatost Dalajláma: Co je nejdůležitější*, přel. M. Škultéty, Praha, Euromedia 2015, s. 64.

⁶⁸⁸ Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, s. 228.

člověka jako jedince“.⁶⁸⁹ A této mety soucit – byť generalizovaný – pravděpodobně nemůže dosáhnout.

Přestože, jak podotýká Nussbaum, mezi jednotlivci patrně může existovat poměrně silný konsensus ohledně vhodných příležitostí k soucitnému aktu, jako je „ztráta skutečně základních statků“ (života, milované bytosti, svobody, potravy, pohyblivosti, tělesné integrity, občanství, přístřeší),⁶⁹⁰ míra jeho probuzení se liší mezi soucítícími i mezi jednotlivými „spouštěči soucitu“. Soucitu takto schází jakási univerzální hodnota standardu pro posuzování či vytváření norem. A i pokud bychom přistoupili k uznání potenciální role soucitu jako afektivního fenoménu a *normou* rozuměli například *průměr afektů*,⁶⁹¹ tento průměr afektů se nikdy nebude nacházet na stejné úrovni v závislosti na té které společenské skupině. Soucit je nezbytně u různých osob různě intenzivní a liší se také v okruhu, na který jedinec reaguje silněji, což v posledku může vést až k protekčním systémům a nepotismu.⁶⁹² Chápeme-li tedy právo a spravedlnost ve smyslu veškeré jejich *vymahatelnosti*, soucit přes veškerou snahu o generalizaci pro tuto vymahatelnost nemůže poskytovat dostatečný základ.

⁶⁸⁹ Tamtéž, s. 234–235.

⁶⁹⁰ Nussbaum, M., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, s. 374. Vyčerpávající seznam konkrétních objektů, které vzbuzují soucit, viz zmíněná publikace Clark, C., *Misery and Company. Sympathy in Everyday Life*.

⁶⁹¹ Ke konkrétním etnografickým výzkumům viz tamtéž.

⁶⁹² Viz např. Tomasello, M., *Why We Cooperate*, Cambridge, MIT Press 2009.

6. 10. Třetí pojetí soucitu

Pokusíme-li se přenést tyto a další námitky do teorie, ukazuje se nám, že právo a objektivní spravedlnost by takto bylo zároveň podřízeno i nadříceno soucitu, jeho prodloužením i rozporem. Na jedné straně přenáší do jakéhosi univerzálního plánu to, co bylo jen impulsem, a od onoho počátečního odporu (fr. *répugnance*) se vyvíjí až k respektu. Na straně druhé však zároveň právě svou obecností soucitnou část oslabuje, prohlubuje vzdálenost k druhému a naplňuje ji indiferencí a nezájmem k jeho utrpení.⁶⁹³ Pokud se tedy soucit promítne do veřejného (ať již právního, anebo politického) prostoru a pokusí se absorbovat všechna jeho zobecnění, jeho šíří až k nekonečnosti, konkrétnost v nekonkrétnosti a snahu o veřejné promluvy a diskuze vedoucí až k násilným prostředkům (čili, slovy Arendt se „přemění v lítost“), odkrývá se nám i jeho nezpochybnitelná problematičnost. Generalizovaný soucit ve smyslu spravedlnosti se bude jevit buď jako nedostatečný, anebo naopak jako přemrštěný.

Znovu se tak ukazuje ona neodbytná myšlenka předchozích kapitol: přílišná generalizace soucitu v posledku škodí. Ať už v morálce, v právu anebo v politice, *bez* rozšíření a zobecnění soucit zůstává příliš subjektivním, příliš osobním, afektivním; *s nimi* se však mění a převrací. Do veřejné sféry se dostává cit, jenž pro ni přes veškerou snahu o své rozšíření není dostačující. Generalizace čili zobecnění a distance čili odstup jsou fenomény typickými pro veřejný a politický život; soucit, jak ukazuje Revault d'Allonnes, by ze své definice měl právě tyto jevy rušit, potlačit.⁶⁹⁴ A naopak, jak demonstruje Kant:⁶⁹⁵ chtěl-li by soucit místo toho zmíněné „objektivizující jevy“ absorbovat, přijmout a využít, ztratí se v nich a díky postupně zaniká.

Pokoušíme-li se tedy soucit do politiky a veřejného prostoru přesto protlačit, pak jako bychom spouštěli proměnu v jeho třetí podobu: v *soucit* převrácený,

⁶⁹³ Guichet, J.-L., *Rousseau l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, s. 344–347.

⁶⁹⁴ Revault d'Allonnes, M., *L'homme compassionnel*, s. 57. Srov. též Arendt, H., *O revoluci*, s. 80. Blíže viz kapitola 6. 7. a 6. 8. této práce.

⁶⁹⁵ Viz kapitola 6. 5.

zvrácený, pervertovaný. Po soucitu *přirozeném*⁶⁹⁶ a soucitu *transformovaném*⁶⁹⁷ by se tak v posledku vyjevovala jeho třetí forma: *soucit zvrácený*.

Tuto třetí podobu soucitu zde chápeme ve své specifické povaze, jež je výlučně společenská, maximálně generalizovaná a objektivizovaná. Právě proto, jak se domnívají takzvaní „nepřátelé soucitu“, lehce může vést nerovnostem, k až nietzschovskému oslabení soucítích i trpících a ke vztahu spíše vertikálnímu než horizontálnímu.⁶⁹⁸ Povaha zvráceného soucitu je ambivalentní: na jedné straně je ve svém projevu charakteristicky veřejný a zobecněný „na všechny a na vše“, na straně druhé jeho generalizace není a nikdy nemůže být úplná a dostačující. Zvrácený soucit tvořen *přemírou snah* o vlastní objektivizaci, definován umístěním do nového prostoru. V přehnaném úsilí o adaptaci pak v podstatě hubí sama sebe.

Vzpomeňme totiž, že základním principem rousseauovské morálky je fakt, že člověk je od přirozenosti dobrým tvorem a v jeho srdci se nenachází nic jako „prvotní zvrácenost“ (fr. *perversité originelle*).⁶⁹⁹ Tato třetí, zvrácená forma jako by stála v opozici jak s tímto předpokladem, tak s výchozím bodem přirozeného soucitu samotného.

⁶⁹⁶ K definici viz především kapitola 1. 3. 2.

⁶⁹⁷ K definici viz především kapitola 2. 2. 2.

⁶⁹⁸ Collins, M., Cooney, K., Garlington S., „Compassion in Contemporary Social Policy: Applications of Virtue Theory“, s. 251–269. Viz též kapitola 6. 1. této práce.

⁶⁹⁹ Rousseau, J.-J., „À Christophe de Beaumont“, s. 935.

7. KOSMOPOLITNÍ DUŠE A MÍSTO SOUCITU

Přednesme na prvním místě domněnku, jež možná vysvítá z předchozích úvah jako primární. Na základě naší analýzy by bylo možné usoudit, že moderní společnost jako by směřovala k tendenci různorodě *separovat* morální a společenské ctnosti. Vztáhněme si tuto domněnku k soucitu. V zásadě pokládáme za dobré, pokud jsou soucitní naši přátelé či lidé v našem okolí; méně však již soudci, sociální úředníci a další osoby institucí, jež mají být nestranné, spravedlivé a objektivní.

Oddělitelnost jednotlivých ctností popírali již starořeční moralisté,⁷⁰⁰ a my si můžeme položit tutéž otázku. Lze snad závěr této práce redukovat na oddělitelnost ctností? Vyvození takového důsledku by implikovalo, že žádoucí je posilovat soucit v oblasti jednotlivce, a ve veřejné oblasti jej ponechat jako irelevantní. Spravedlnost se soucitem by se navzájem vylučovaly, a rozvoj jedné ctnosti by tak v posledku znamenal potlačení či překážku ctnosti jiné.

Je tedy v otázce soucitu rozdělení na *individuální* a *sociální* skutečně natolik důležité?

V poslední kapitole této práce se pokusíme demonstrovat opak. Současné politicko-filosofické teorie vyzdvihují tzv. „etiku péče“ (angl. *ethics of caring*, *ethic of benevolence*), tedy způsob etiky, v níž „emoce, jako je soucítění, empatie, vnímavost – obecně, a zvláště pak vůči druhým –, jsou (...) na rozdíl od převládajících racionalistických přístupů chápány jako morální emoce, které je třeba kultivovat nikoli z příkazu rozumu, nýbrž proto, abychom dokázali lépe rozpoznat, co je morálně žádoucí“.⁷⁰¹ Politicko-filosofické teorie požadují, aby taková etika

⁷⁰⁰ Ve spisu *Menón* začíná stejnojmenná postava svůj dialog se Sókratem tím, že uzná existenci mnoha zdatností, jež odpovídají různým společenským rolím a různým aspektům života. Přestože by se zpočátku zdálo, že každá z nich je oddělitelná od ostatních, ve finále je tento závěr vyvrácen. Platón, *Euthydemos*, *Menón*, přel., F. Novotný, Praha, Oikoymenh 2000. K oddělitelnosti ctností (angl. *separability of virtues*) též např. Irwin, T., „The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy“, in: Crisp, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford, Clarendon Press 1999.

⁷⁰¹ Held, V., *Etika péče: Osobní, politická a globální*, přel. P. Urban, Praha, Filosofia 2015, s. 23–24. K „etice péče“ (angl. *ethic of caring*, *ethic of benevolence*) dále srov. např. Slote, M., *Morals from Motives*, New York, Oxford University Press 2001; Shogan, D., *Care and Moral Motivation*, Toronto, OISE Press 1988.

péče doplnila liberální demokratický individualismus (A. Etzioni),⁷⁰² znovu oslavují ty britské morální filosofy, kteří spatřují v soucitu motivaci občanů k uplatňování sociálních ctností, na nichž závisí svobodná společnost (G Himmelfarb),⁷⁰³ či upozorňují na schopnost silného „pohnutí k činu smutnými a sentimentálními příběhy“, jež je spolehlivější a lépe obhajitelnou podporou bezmocných než „zastaralé“ myšlenky lidských práv (R. Rorty).⁷⁰⁴

„Nepřátelé“ soucitu se tedy domnívají, že nemůžeme vybudovat stabilní a trvalý zájem o lidstvo na základě tak kluzkého, nerovnoměrného a nestabilního motivu; jeho místo by dle nich měly zaujmout nestranné motivy, jež se zakládají například na ideji důstojnosti a respektu,⁷⁰⁵ popřípadě alespoň na čemsi jako arendtovská „solidarita“. ⁷⁰⁶ Především teorie liberální a individualistické považují soucit za iracionální sílu, která může svádět na scestí a odvracet nás špatným směrem, snažíme-li se promýšlet morální a politické otázky. „Přátelé“ soucitu pak odpovídají, že bez budování politické morálky na tom, co známe, a na tom, co má hluboké kořeny v našich dětských (srov. rousseauovsky *přirozených*?) náklonnostech, zůstaneme pouze s morálkou, která je bez naléhavosti.⁷⁰⁷

Sám Rousseau pak neusiluje ani o separaci jednotlivých ctností, ani o nahrazení jedné ctnosti druhou. Vzpomeňme, že všechna pravidla přirozeného práva podle Rousseaua vznikají právě ze *spojení* (!) základních dvou lidských zásad, lásky k sobě a soucitu. Přirozená pre-ctnost soucitu, stejně jako morální ctnost transformovaného soucitu, jsou však v procesu vývoje postupně nahrazovány *institucí*, obecnou vůlí. „Rozum, jenž svým postupným vývojem potlačil nakonec i přírodu, je pak nucen uvést tato pravidla na jiný základ,“⁷⁰⁸ zopakujme ještě jednou citaci z druhé *Rozpravy*. V Rousseauově idealizované teorii je soucit zobecněn a rozšířen na celé lidstvo, otvírá lásku k lidstvu, a (tedy) lásku ke spravedlnosti. Viděli jsme však, že zároveň nezůstává ve své původní podobě ani síle, mění se jeho kvalita. S nástupem zákonů a občanské společnosti na zákonech založené pak

⁷⁰² Etzioni, A., „Individualism Within History,” *Hedgehog Review*, 4, 2002, s. 49–56.

⁷⁰³ Himmelfarb, G., *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*.

⁷⁰⁴ Rorty, R., „Human Rights, Rationality, and Sentimentality,” *Yale Review*, 81, 1993, s. 1–20. Viz též Marks, J., „Rousseau’s Discriminating Defense of Compassion“, s. 727–739.

⁷⁰⁵ Nussbaum, M., „Compassion & Terror“, s. 12.

⁷⁰⁶ Arendt, H., *O revoluci*, s. 83–83; viz též kapitola 6. 7. této práce.

⁷⁰⁷ Nussbaum, M., „Compassion & Terror“, s. 12.

⁷⁰⁸ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 53.

ochabuje, jak jsme se pokusili ukázat, i jeho „kvantita“, jeho rozšíření. A pokoušeli se jej zuby nehty zachovat, ze soucitu jako by se nám stávalo cosi převráceného, zvráceného.

Jak tedy podržet onen předpoklad neoddělitelnosti či kombinovatelnosti jednotlivých ctností? Na konci druhé *Rozpravy* Rousseau uvádí: „Když se takto civilní právo stalo společným pravidlem občanů, uchoval se přírodní zákon jen mezi společnostmi, kde byl pod jménem lidského práva zmírněn několika zamlčenými úmluvami, aby umožnil obchod a aby nahradil přirozený soucit (fr. *commisération naturelle*), který od společnosti ke společnosti ztrácel skoro všechnu sílu, již měl od člověka ke člověku, a který zůstal jen v několika *kosmopolitických duších* (fr. *âmes cosmopolites*), jež překročily myšlené překážky (fr. *barrières imaginaires*) dělicí národy a podle příkladu nejvyšší bytosti, jež je stvořila, objímají láskou (fr. *bienveillance*) celé lidstvo.“⁷⁰⁹

Co je konkrétně myšleno touto na první pohled zvláštní pasáží, a konkrétně touto „kosmopolitickou“, kosmopolitní (či světoobčanskou) duší?

Domníváme se, že Rousseauovi zde nejde o oblast čistě politickou, občanskou či snad protinacionalistickou. Dle našeho názoru se v této charakteristice soucit pokouší propojit oblast morální i politickou, osobní i veřejnou. Tak by byla splněna základní myšlenka či definice kosmopolitismu jakožto teoretického postoje či kultury, jež vychází z předpokladu, že všechny lidské bytosti jsou členy jednoho všeobjímajícího společenství, z čehož plynou morálně, politicky, kulturně i jinak významné důsledky.⁷¹⁰ „Kosmopolitickou“ duší by pak byla taková duše, jež se domnívá, že každá bytost disponuje stejnou přirozeností a jež na základě takového přirozeného společenství usiluje o morální společenství. Takovým určením se nyní, téměř v závěru práce, jakoby oklikou vlastně vracíme k teoriím přirozeného stavu,⁷¹¹

⁷⁰⁹ Tamtéž, s. 103, kurzíva aut.

⁷¹⁰ Viz např. Fine, R., *Kosmopolitismus: Základní ideje globálního uspořádání*, přel. O. Vochoč, Praha, Filosofía 2011.

⁷¹¹ Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique*, s. 597; Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 523. Z podobné premisy vychází i Rawlsův koncept kosmopolitismu a spravedlnosti, jež osvícenské teorie přirozeného stavu a společenské smlouvy částečně oživuje (Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*; Rawls, J., *Právo národů*, přel. A. Bakešová, J. Rovenský, Praha, Filosofía 2009) a další teorie morálního kosmopolitismu.

jež byly předestřeny v jejím Úvodu: teoriím o přirozeném určení člověka, na jehož základě bylo možné, ba žádoucí konstituovat morální i politické společenství.

Představa takového všeobjímajícího kosmopolitního společenství, jež překračuje imaginární dělicí bariéry, se v kontextu naší práce může jevit povědomě. Máme za to, že Rousseau, snad pro větší srozumitelnost,⁷¹² pojem „kosmopolitismus“ (fr. *cosmopolitisme*) později nahradil právě výrazy, jimž jsme v této práci věnovali nemálo pozornosti: výrazy, jako je ona „láska k lidstvu“ (fr. *amour de l'humanité*),⁷¹³ „láska k lidskému pokolení“ (fr. *amour du genre humain*)⁷¹⁴ či „morálka určená pro lidstvo“ (fr. *morale faite pour l'humanité*)⁷¹⁵.

Domníváme se proto, že se Rousseau svým na první pohled zvláštní pasáží o „kosmopolitismu“ příliš neodchyluje od svých předchozích výkladů. Nejedná se mu o abstraktní přístup k lidskosti podle určité obecné myšlenky nebo představy, nejedná se o kompletní abstrakci, která by takový postoj zpřístupňovala.⁷¹⁶ Rousseauovo poselství lze číst spíše ve smyslu změny pohledu a *znásobení* typů vztahů, kterými se vztahujeme k jiným osobám. Rousseauovým cílem tak jako by bylo cosi jako diverzifikovaný empirický přístup k lidskému druhu prostřednictvím znásobení hledisek a rozšíření perspektiv.

Toho má být dle Rousseaua dosaženo díky zachování zbytků přirozeného soucitu a jeho transformace do generalizovaného soucitu, jenž do své lásky či dobročinnosti zahrne celou lidskou rasu.⁷¹⁷ Ona *láska* (fr. *bienveillance*), jejímž prostřednictvím kosmopolitní duše objímají celé lidstvo, by pak označovala právě společenskou, transformovanou formu soucitu, Rousseauem toužebně vysněný stavební kámen společnosti. Soucit, jedno ze dvou základních určení lidské duše, se tak propojuje s kosmopolitní láskou k lidskému rodu. Taková by mohla být

⁷¹² Domníváme se tak mimo jiné i proto, že na jiných místech Rousseau o kosmopolitismu hovoří s velkou dávkou kritiky: „Nevěřte oněm kosmopolitům, kteří hledají v dále ve svých knihách povinnosti, kterých ve svém okolí plniti nechtějí. Takový filosof miluje Tatary, aby nemusel milovati svých sousedův.“ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 49.

⁷¹³ Tamtéž, s. 293.

⁷¹⁴ Tamtéž, s. 296.

⁷¹⁵ Rousseau, J.-J., „À Christophe de Beaumont“, s. 969.

⁷¹⁶ Srov. kapitola 2. 2. 3. této práce.

⁷¹⁷ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 296–297.

idealizovaná *sociální* podoba duše, jež je ve své *individualitě* určena soucitem a láskou k sobě.⁷¹⁸

A protože kromě těchto několika velkých kosmopolitních duší a vzácných hrdinů jsou univerzalizmus a láska ke všem bytostem – založená na generalizovaném soucitu – křehké, Rousseau smířlivě navrhuje cosi jako univerzalizmus obyčejného člověka. Usiluje právě o spravedlivý, generalizovaný, rozšířený zájem o druhé a o lásku ke spravedlnosti,⁷¹⁹ o „stanovisko, s něhož (sic!) bychom mohli posuzovat své bližní spravedlivě (fr. *avec équité*)“,“⁷²⁰ o spravedlivý, generalizovaný, byť afektivní univerzalizmus jakožto zobecněný soucit se všemi jeho klady i zápory. V *Emilovi*, ale implicitně též ve druhé *Rozpravě* a v *Dialogues* Rousseau nastiňuje přístup, jenž lidskou bytost může učinit šťastným a spravedlivým v buržoazní společnosti, přestože jí třeba chybí vysoká úroveň abstrakce či pronikavá schopnost „rozumování“ (fr. *raisonner*). I tak však vychází z přirozených citů, lásky k sobě a soucitu, směřovaných rozumem, jež by snad společně představovaly uspokojivý doplněk takového „kosmopolitismu“.

⁷¹⁸ Srov. Brunet, M., Guillaume, B., „The Subject and Its Body: Love of Oneself and Freedom in the Thought of Rousseau“, in: McDonald, Ch., Hofmann, S. (eds.), *Rousseau and Freedom*, New York, Cambridge University Press 2010, s. 225; viz též Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique*, s. 595.

⁷¹⁹ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 296.

⁷²⁰ Tamtéž, s. 278.

ZÁVĚR

Proč by tedy vůbec mělo být důležité ptát se po soucitu, uvažujeme-li o vztahu mezi jednotlivcem a komunitou? Zamítli-li jsme striktní separaci ctností, soucit ve filosofické tradici může být za prvé chápán právě jako ústřední pojítka, jako jakýsi *spojovací most* mezi jednotlivcem a společností, mezi individualitou člověka a jeho potřebou společnosti.⁷²¹ Půjdeme-li ještě dále, lidský soucit takto může být za druhé chápán jako smithovské *přemostění* mezi člověkem určeným jako bytost myslící a jednající pod vlivem schopenhauerovského *principii individuationis* (díky němuž zůstávají rozdíly mezi mnou a jinou osobou pevné) na jedné straně a člověkem aristotelsky určeným jako *zoon politikon* na straně druhé. Ego druhého je od nás separováno příkopem, přes který snad můžeme natáhnout provaz či postavit most, a takovým pomyslným mostem se zdá být právě soucit: soucit ve smyslu snížení této distance, umožnění identifikace sebe samého s druhým či situace druhého se situací mou, ať už reálnou, či potenciální.

Na základě obou těchto myšlenkových koncepcí se soucit odhaluje právě jako možné propojení obou pólů lidské bytosti: *individuální* a *společenské*. Soucit je takto koncipován jako jakýsi lidský způsob, způsob našeho druhu, jak včlenit zájmy druhých do našeho života. Vazba na druh, tedy vazba na mne podobné (fr. *semblebles*), je komplexní, kognitivní i emotivní, skládá se z komponent emocí, rozumu i sebelásky, z reflexe a srovnání se sebou samým, ze soupeření, lásky, solidarity i přátelství.⁷²²

Domníváme se, že právě kvůli tomu, že jsou v soucitu kromě citu do určité míry přítomny i aspekty sebelásky a rozumu, může soucit fungovat – ale vlastně v posledku nakonec taky právě proto *nemůže*; anebo alespoň nikoliv dostatečně a sám.

Postavený na pomezí emocionality, racionality a vztahu ke druhému skrz sebe samého, nenahrazuje mravnost či spravedlnost o nic víc, než by nahrazoval ony

⁷²¹ Srov. Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“, s. 28.

⁷²² Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, s. 523–525.

ostatní společenské ctnosti, o nichž Rousseau hovoří ve druhé *Rozpravě*.⁷²³ Přestože soucit může jedince pohnout k tomu, aby splnil svůj mravní závazek a dodržel zákon či, chceme-li, společenskou smlouvu, není ani zdrojem tohoto závazku, ani alternativou zákona či smlouvy samé. Soucit, zopakujme ještě jednou, se tak v současném světě nemá stát *náhradou* morálky, práva ani spravedlnosti.

Přes veškerou svou nedostatečnost zůstává v Rousseauových spisech soucit v jedné ze svých podob nabízen jako *základ morálky*: základ nikoliv nejdokonalejší, avšak základ účinný.⁷²⁴ Morálka jako taková by se pak pravděpodobně nezakládala v soucitu samém, ale spíše v neoddělitelné (neseparovatelné) kombinaci vlastností, které z něj podle Rousseaua vyvstávají, a v jejich společném vývoji. Jinými slovy: moralita se v Rousseauově koncepci nenachází přímo v soucitu, ale krystalizuje se z něj jako taková, konstituje se z něj.⁷²⁵ Rousseau ukazuje, že nemůže-li morální bytí spočívat přímo v soucitu, rozhodně se nemůže uskutečnit bez něj, protože lidská morálka bez přirozené ctnosti soucitu by vytvořila jen lidská monstra. Soucit je tak jakousi berličkou, oporou morálky. Soucit není morálkou, nemá ji nahradit, může však morálnímu chování dodat podstatné komponenty.⁷²⁶

Soucit může též obsahovat poměrně silnou (přestože pouze částečnou) vizi jakési spravedlivé distribuce a nedokonalému jedinci a občanovi poskytnout základní možnost přemostění mezi *vlastním zájmem* a tím, co je obecně pokládáno za *spravedlivé jednání*.⁷²⁷ Jeho spravedlivost je sice nedokonalá, nicméně podle Rousseaua je ve finále v buržoazní společnosti nespravedlnost natolik rozbujelá a spravedlnost má tak málo naděje, že se snad můžeme „spokojit“ i se soucitem. Soucit a vzdělávání v něm nicméně musí být doplňováno oněmi „dalšími institucemi“: generalizací a jakousi proto-kantovskou morálkou obecnosti,⁷²⁸ obecnou vůlí⁷²⁹ či přirozeným náboženstvím.⁷³⁰ Soucit tedy předem nezaručuje *zdravý veřejný život*, ale

⁷²³ Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, s. 79.

⁷²⁴ Srov. Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 298.

⁷²⁵ Charrak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, s. 42–43; Housset, E., *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, s. 44 a n.

⁷²⁶ Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, s. 81.

⁷²⁷ Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“, s. 57.

⁷²⁸ Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 296–297. Srov. Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, s. 308.

⁷²⁹ Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“.

⁷³⁰ Viz „Vyznání víry savojského vikáře“: Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, s. 311 a n.

nabízí snad k němu jakousi alternativu. Může tak snad být jedním z motivů, které morálku a spravedlnost podpoří a podepřou: jsou-li správně *nasměřované*.⁷³¹

A konečně, soucit v jakékoliv své podobě je spuštěn utrpením (či naší představou o něm nebo vzpomínkou na něj), byť by se jednalo o utrpení imaginární. Uznáme-li, že pro vznik mezilidských vztahů je slabost lidské bytosti a její utrpení klíčovou podmínkou, „lidskost“ by bez soucitu snad ani nebyla myslitelná. „Transformovaný“ soucit tak zůstává regulujícím momentem, jenž jako takový činí společnost lidskou. *Proto* je třeba přemýšlet o struktuře této emoce: abychom mohli lépe pochopit, jak ji vyvolat, jak s ní pracovat a jak odstranit překážky k jejímu využití. S touto myšlenkou vznikala naše práce.

Soucit nicméně není prvkem konstruktivním. Na to tento fenomén nemá dostatečnou sílu. Generalizací a rozšířením, jež jsou pro jeho objektivitu nezbytnými charakteristikami, snad paradoxně dochází k jeho mizení či perverzi. Na to, aby na něm stála celá lidská morálka či dokonce spravedlnost, se soucit v jakékoliv podobě ve finále jeví jako příliš omezený, příliš náhodný, příliš relativní, příliš slabý, příliš náchylný ke svému převrácení. Ať už v morálce, v právu anebo v politice, *bez* rozšíření a zobecnění soucit zůstává příliš subjektivním, osobním, afektivním; *s ním* se mění a převrací. Zůstává tak moderujícím prvkem, sice nezastupitelným, nikoli však fundamentálním.

⁷³¹ Marks, J., „Rousseau’s Discriminating Defense of Compassion“, s. 735.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad, Praha, Česká biblická společnost 1993.

Sandhinirmóčanasútra. Sútra osvobození z pevných uzlů, podle překladu Ctihodného Süan Canga s využitím komentáře od Ctihodného Woncheuka z čínštiny přeložil Ctihodný Dhammadípa, Praha, DHAMMADIPA 2018.

Abbadie, J., *L'Art de se connoitre soy-même, ou Recherche sur les sources de la morale*, Rotterdam, Pierre Vander Slaart 1693.

Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*, přel. M. Hauser, M. Váňa, Praha, Oikoymenh 2009.

Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press 1996.

Anzenbacher, A., *Úvod do etiky*, přel. K. Šprunt, Praha, Zvon 1994.

Arendt, H., *O revoluci*, přel. D. Štech, Praha, Oikoymenh 2011.

Aristotelés, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha, Petr Rezek 2021.

Aristotelés, *Poetika*, přel. Mráz, M., Praha, Oikoymenh 2008.

Aristotelés, *Rétorika*, přel. P. Kuklica, Martin, Thetis 2009.

Ashcraft, R., *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press 1986.

Asmis, E., „Lucretian Pleasure“, in: Harris, W. (ed.), *Pain and Pleasure in Classical Times*, Boston, Brill 2018.

Audí, P., „La pitié est-elle une vertu ?“, *Dix-huitième siècle*, 38, 1, 2006.

Audí, P., *Rousseau, éthique et passion*, Paris, Presses Universitaires de France 1997.

Augustinus Aurelius, *O Boží obci I, II*, přel. J. Nováková, Praha, Karolinum 2007.

Baczko, B., *Rousseau, solitude et communauté*, přel. Claire Brendhel-Lamhout, Paris, De Gruyter 1974.

Bachofen, B., „La notion d'exécution chez Rousseau. Une psychopathologie du corps politique“, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2, 34, 2011.

Bass, T., „Freedom, Morality and Self-Love? Reinterpreting Rousseau's amour-propre as fundamental for the virtuous citizen“, *Reinvention: an International Journal of Undergraduate Research*, 6, 1, 2013.

Batson, D., „These Things Called Empathy“, in: Decety, J., Ickes, W. (eds.), *Social Neuroscience. The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge, MIT Press 2009.

Beauchamp, T., Childress, J., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, Oxford University Press 2009.

Benda, J., *Všímavost a soucit sám se sebou. Proměna emocí v psychoterapii*, Praha, Portál 2019.

Bergson, H., *Dva zdroje morálky a náboženství*, přel. J. Hrdlička, Praha, Vyšehrad 2007.

Berkeley, G., *Esej o nové teorii vidění; Pojednání o principech lidského poznání*, přel. M. Hubová, M. Tomeček, Praha, Oikoymenth 2004.

Bernardi, B., „L'art de généraliser“: sur le statut de la généralité chez Rousseau“, in: Charrak, A., Salem, J. (eds.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Éditions de la Sorbonne 2004.

Berry, C., „Smith under Strain“, *European Journal of Political Theory*, 3, 2004.

Bloom, A., „Introduction“, in: Rousseau, J.-J., *Emile, or On Education*, přel. A. Bloom, New Work, Basic Book 1979.

Blum, L., „Compassion“, in: Rorty, A. (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press 1980

- Blum, L., *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge, London 1980.
- Boyd, R., „Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion,” *Political Theory*, 32, 4, 2004.
- Brahami, F., „La généalogie du moi dans la philosophie de Hume“, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 126, 2001.
- Brunet, M., Guillaume, B., „The Subject and Its Body: Love of Oneself and Freedom in the Thought of Rousseau“, in: McDonald, Ch., Hofmann, S. (eds.), *Rousseau and Freedom*, New York, Cambridge University Press 2010.
- Brunschvicg, L., *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France 1952.
- Butler, J., „Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel“, in: White, D. (ed.), *The Work of Bishop Butler*, New York, Boydell & Brewer 2006.
- Butler, J., *Rámce války: za které životy netruchlíme?*, Praha, Karolinum 2013.
- Camarero, J., „Le rationalisme français et la théorie des émotions“, *Çédille. Revista de Estudios Franceses*, 6, 2010.
- Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, New York, Cambridge University Press 1992.
- Carey, D., *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson. Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, New York, Cambridge University Press 2006.
- Cassirer, E., *Rousseau, Kant, Goethe*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1991.
- Cassirer, E., *Über Rousseau*, Berlin, Suhrkamp 2012.
- Cicero, M. T., *O nejvyšším dobru a zlu knihy patery*, přel T. Hrubý, Praha, J. Otto 1896.
- Clark, C., *Misery and Company. Sympathy in Everyday Life*, Chicago, University Press 1997.
- Collins, M., Cooney, K., Garlington S., „Compassion in Contemporary Social

- Policy: Applications of Virtue Theory“, *Journal of Social Policy*, 41, 2, 2011.
- Condillac, É. B. de, *Esej o původu lidského poznání*, přel. Z. Kouřím, Praha, Academia 1974.
- Condillac, É. B. de, *Traité des sensations*, Paris, Delagrave 1928.
- Condorcet, N., *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, přel. Ch. Coutel a C. Kintzler, Paris, Garnier-Flammarion 1994.
- Condorcet, N., *Náčrt historického pokroku ducha*, přel. J. Kohout, Praha, Akademia 1968.
- Constant, B., *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*, Paris, Hachette Littératures 2006.
- Cook, A., „Feeling Better: Moral Sense and Sensibility in Enlightenment Thought“, in: Lloyd, H. (ed.), *The Discourse of Sensibility. The Knowing Body in the Enlightenment*, Springer, New York 2013.
- Crisp, R., „Compassion and Beyond,“ *Ethical Theory and Moral Practice*, 11, 2008.
- Darwin, Ch., *O původu člověka*, přel. J. a Z. Wolfovi, Praha, Academia 2006.
- Degerman, D., „Within the Heart's Darkness: The Role of Emotions in Arendt's Political Thought“, *European Journal of Political Theory*, 18, 2, 2019.
- Dent, N., O'Hagan, T., „Rousseau on Amour propre“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, 1999.
- Dent, N., *Rousseau*, London, Routledge 2005.
- Derathé, R., *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine Reprints 1948.
- Derrida, J., „Différance“, in: týž, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit 1972.

- Derrida, J., *Gramatológia*, přel. M. Kanovský, Bratislava, Archa 1999.
- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček, T. Marvan, Praha, Oikoymenh 2015.
- Descartes, R., *Principy filosofie*, přel. J. Špaňár, Bratislava, Pravda 1987.
- Descartes, R., *Rozprava o metodě*, přel. K. Šprunk, Praha, Oikoymenh 2016.
- Descartes, R., *Vášeň duše*, přel. O. Švec, Praha, Mladá fronta 2002.
- Diderot, D., *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient – Lettre sur les sourds et les muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, Paris, GF Flammarion 2000.
- Douglass, R., *Rousseau and Hobbes. Nature, Free Will, and the Passions*, Oxford, Oxford University Press 2015.
- Dunn, J., *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge, Cambridge University Press 1986.
- Ekman, P., *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, New York, Henry Holt 2003.
- Etzioni, A., „Individualism Within History,” *Hedgehog Review*, 4, 2002.
- Fine, R., *Kosmopolitismus: Základní ideje globálního uspořádání*, přel. O. Vochoč, Praha, Filosofia 2011.
- Force, P., „Rousseau and Smith: On Sympathy as a First Principle“, in: Rosenblatt, H., Schweigert, P. (eds.), *Thinking with Rousseau. From Machiavelli to Schmitt*, New York, Cambridge University Press 2017.
- Force, P., *Self-Interest before Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press 2003.
- Fowler, A., „Rousseau and Sade: Freedom Unlimited“, *Southwest Review. Annual Literary Number*, 43, 3, 1958.

- Franquières, L. de, *Lettres familières. Correspondance avec Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier 2015.
- Froese, K., *Rousseau and Nietzsche: Toward an Aesthetic Morality*, Lanham, Lexington Books 2002.
- Furet, F., *Francoúzká revoluce*, přel. J. Smutná-Lemonnier, Argo, Praha 2004.
- Gaston, S., „Pity, Virtuality and Power“, in: Gaston, S., MacLachlan, I., (eds.), *Reading Derrida's Of Grammatology*, London, Continuum 2011.
- Gaukroger, S. (ed.), *The Soft Underbelly of Reason. The Passions in the Seventeenth Century*, London, Routledge 1998.
- Genette, G., Todorov, T. (eds.), *La pensée de Rousseau*, Paris, Point Seuil 1984.
- Glombíček, P., „Pojem „common sense“ u Thomase Reida“, *Filosofický časopis*, 62, 5, 2014.
- Goetz, J., Keltner, D., „Compassion“, in: Baumeister, R., Vohs, K. (eds.), *Encyclopedia of Social Psychology*, Newbury Park, Sage Publications, 2007.
- Goetz, J., Keltner, D., Simon-Thomas, E., „Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review“, *Psychological Bulletin*, 136, 3, 2010.
- Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin 1983.
- Golomb, J., Wistrich, R. (eds.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton, Princeton University Press 2002.
- Guénard, F., *Rousseau*, Paris, Hachette 2001.
- Guichet, J.-L., *Rousseau l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006.
- Guyau, J.-M., *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Librairie Felix Alcan 1927.
- Haakonssen, K. (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*,

Cambridge University Press, New York 2006.

Haakonssen, K. (ed.), *Thomas Reid on Practical Ethics. Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2007.

Haidt, J., „The Moral Emotions“, in: Davidson, R., Scherer, K., Goldsmith, H. (eds.), *Handbook of Affective Sciences*, New York, Oxford University Press 2003.

Hamlin, J., Wynn, K., Bloom, P., „Social Evaluation by Preverbal Infants“, *Nature*, 450, 2007.

Hassner, P., „Rousseau and the Theory and Practice of International Relations“, in: Orwin, C., Tarcov, N. (eds.), *The Legacy of Rousseau*, Chicago, The University of Chicago Press 1997.

Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie III*, přel. J. Bednář a J. Husák, Praha, Academia 1974.

Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha, Nakladatelství ČSAV 1960.

Hejduk, T., Pacovská, K. (eds.), *Filosofie lásky a přátelství*, Pardubice, Pavel Mervart 2016.

Held, V., *Etika péče: Osobní, politická a globální*, přel. P. Urban, Praha, Filosofia 2015.

Helvétius, C. A., *De l'esprit*, Paris, Durand 1763.

Helvétius, C.-A., *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Paris, H. Champion 2011.

Helvétius, C. A., *De l'homme. De ses facultés intellectuelles, et de son éducation, Vol II*, London, Société Typographique 1773.

Helvétius, C. A., *Výbor z díla*, přel. E. Čapek, Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1953.

- Herder, J. G., *Uměním k lidskosti*, přel. J. Binder, Praha, Oikoymenh 2006.
- Himmelfarb, G., *The Roads To Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York, Vintage 2005.
- Hobbes, T., „O člověku“, přel. V. Balík, in: týž, *Výbor z díla*, Praha, Svoboda 1988.
- Hobbes, T., „O občanu“, přel. V. Balík, in: týž, *Výbor z díla*, Praha, Svoboda 1988.
- Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Praha, Oikoymenh 2009.
- Hoffman, M., „Is Altruism Part of Human Nature?“, *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 1981.
- Holbach, P. H. D., *La morale universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature. Tome premier*, Paris, Masson et fils 1820.
- Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1960.
- Holbach, P. H. D., *Système de la nature*, Genève, Slatkin Reprints 2011.
- Holbach, P. H. D., *Zdravý rozum neboli přirozené představy v protikladu k představám nepřirozeným*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1959.
- Housset, E., *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Les Éditions du Cerf 2003.
- Høystad, M., *Historie srdce*, přel. D. Mrázová, Zlín, Kniha Zlín 2011.
- Hume, D., „Zkoumání o zásadách mravnosti“, in: týž, *Zkoumání*, přel. J. Škola, Praha, Jan Laichter 1899.
- Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 2. Vášně*, přel. H. Janoušek,

Praha, Togga 2019.

Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 3. Morálka*, přel. H. Janoušek, Praha, Togga 2022.

Hunt-Perry, P., Fine, L., „All Buddhism Is Engaged. Thich Nhat Hanh and the Order of Interbeing“, in: Queen, Ch. (ed.), *Engaged Buddhism in the West*, Somerville, Wisdom Publications 2000.

Hurtado, J., „Pity, Sympathy and Self-Interest: Review of Pierre Force's Self Interest before Adam Smith“, *European Journal of the History of Economic Thought*, 12, 4, 2005.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905–1920*, Den Haag, Nijhoff 1973.

Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations on the Moral Sense*, Indianapolis, Liberty Fund 2002.

Hutcheson, F., „A Short Introduction to Moral Philosophy“, in: týž, *Three Books, Containing the Elements of Ethicks and the Law of Nature, Vol I*, Glasgow, R. Foulis 1762.

Hutcheson, F., „Inaugural Lecture ‚On the Social Nature of Man‘, in: týž, *On Human Nature*, New York, Cambridge University Press 1993.

Hutcheson, F., *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Indianapolis, Liberty Fund 2004.

Charrak, A., *Rousseau, De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin 2013.

Im Hof, U., *Evropa a osvícenství*, přel. A. Kusák, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001.

Inbar, A., „The Rehabilitation of Amour-Propre“, *History of Political Thought*, 40, 3, 2019.

Irwin, T., „The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy“, in: Crisp, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford, Clarendon

Press 1999.

Israel, J., *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, New Jersey 2010.

Israel, J., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford University Press 2006.

Johnson, S., *Ethices Elementa. Or the First Principles of Moral Philosophy*, bez místa vydání, Gale Ecco 2018.

Jones, E., *Social Stigma: The Psychology of Marked Relationships*, New York, W. H. Freeman & Company 1984.

Kant, I., *Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1991.

Kant, I., *Kant's gesammelte Schriften, Vol. 20*, Berlin, Walter de Gruyter & Co 1942.

Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, Svoboda 1996.

Kant, I., „Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?“, přel. J. Loužil, *Filosofický časopis*, XLI, 3, 1993.

Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha, Oikoymenh 2014.

Kateb, G., *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, M. Robertson 1984.

Kaus, M., „Compassion: The Political Liability,” *New York Times*, June 25, 1999.

Kaye, F., „Introduction“, in: Mandeville, B., *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits, Vol I.*, Indianapolis, Liberty Classics 1988.

Kelly, Ch., „Rousseau and the Case against (and for) the Arts“, in: Orwin, C., Tarcov, N. (eds.), *The Legacy of Rousseau*, The University of Chicago Press, Chicago 1997.

Klimecki, O., Singer, T., „Compassion“, in: Toga, A. (ed.), *Brain Mapping. An*

Encyclopedic Reference, Amsterdam, Elsevier 2015.

Krámský, D., „Konceptualizace morálního smyslu a neurovědní výzkum“, in: Ptáček, R., Bartůněk, P. (eds.), *Etické problémy medicíny na prahu 21. století*, Praha, Grada Publishing 2014.

La Mettrie, J. O. de, *Člověk stroj*, přel. J. Kozák, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1958.

La Mettrie, J. O. de, *Epikurův systém; Člověk-rostlina; Anti-Seneka; List mému duchu; Umění užívat*, přel. A. Šabatková, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1966.

La Mettrie, J. O. de, *Pojednání o duši*, přel. J. Kozák, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1959.

Lacan, J., „Petit discours aux psychiatres. 10 Novembre 1967“, dostupné z <http://aejcpp.free.fr/lacan/1967-11-10.htm>.

Lafond, J., *L'Homme et son image: morales et littératures de Montaigne à Mandeville*, Paris, H. Champion 1996.

Lasserre, P., *Romantisme français, essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle, Tome I*, Paris, Garnier frères 1920.

Lazarus, R., *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press 1991.

Lepan, G., „Nœud social‘ et ‚rapport civil‘ chez Rousseau“, *Astérior*, 22, 2020.

Lequan, M., „Raison et foi, la religion philosophique des Lumières. Éléments de contexte historiques et conceptuels“, *Éthique, politique, religions*, 1, 8, 2016.

Lequan, M., *La philosophie morale de Kant*, Éditions du Seuil, Paris 2011.

Levine, A., *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self*, Lanham, Lexington Books 2001.

Levine, A., *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge, Cambridge University Press 1993.

- Lévi-Strauss, C., „Rousseau père de l’ethnologie“, *Le Courrier UNESCO*, 16, 1993.
- Lloyd, H. (ed.), *The Discourse of Sensibility. The Knowing Body in the Enlightenment*, Springer, New York 2013.
- Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1965.
- Locke, J., *Esej o lidském rozumu*, přel. A. Dokulilová, Praha, Svoboda 1984.
- Loewenstein, B., *Projekt moderny*, přel. R. a D. Kalivodovi, Praha, Oikoymenth 1995.
- Lucretius, *O přírodě*, přel. J. Nováková, Praha, Svoboda 1971.
- Malebranche, N., *Hledání pravdy, 1. díl*, přel. M. Vrabec, Praha, Togga 2018.
- Malebranche, N., *Hledání pravdy, 2. díl*, přel. V. Zajíc, Praha, Togga 2018.
- Mandeville, B., *Bajka o včelách. První díl*, přel. M. Tomeček, Praha, Togga 2023.
- Marks, J., „Rousseau’s Discriminating Defense of Compassion“, *American Political Science Review*, 101, 4, 2007.
- Marshall, C., „Locke and Compassion“, in: týž, *Compassionate Moral Realism*, Oxford, Oxford University Press 2018.
- Marshall, D., *The Surprising Effects of Sympathy: Marivaux, Diderot, Rousseau, and Mary Shelley*, Chicago, University of Chicago Press 1988.
- Martin-Breteau, N., „Politique de la pitié chez Rousseau“, *Sens public*, 2006, dostupné z <http://sens-public.org/articles/216/>.
- Masson, P., *La Religion de J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette et cie 1916.
- Masters, R., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press 1968.
- Mauroy, H., „L’amour-propre : une analyse théorique et historique“, *Revue*

européenne des sciences sociales, 52, 2, 2014.

McCracken, Ch. J., *Malebranche and British Philosophy*, Oxford University Press, New York 1983.

McCullough M., Kilpatrick, S., Emmons, R., Larson, D., „Is gratitude a moral affect?“ *Psychological Bulletin*, 127, 2001.

Melzer, A., *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Chicago, University of Chicago Press 1990.

Menin, M., „When One Heart Can Speak to Another: The Role of Tenderness in Rousseau's Theory of Passions“, *Intellectual History Review*, 28, 3, 2018.

Mill, J. S., *On Liberty*, New York, Yale University Press 2003.

Montag, Ch., „Theodor Lipps and the Concept of Empathy: 1851–1914“, *American Journal of Psychiatry*, 165, 10, 2008.

Montaigne, M. de, *Essais*, Paris, Gallimard 2009.

Morelly, *Zákoník přírody*, přel. V. a M. Rauscherovi, Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1958.

Moreno-Ternero, J., Roemer J., „Impartiality, Priority, and Solidarity in the Theory of Justice“, *Econometrica*, 74, 2006.

Nakonečný, M., *Sociální psychologie*, Praha, Academia 1999.

Neiman, S., *Evil in Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press 2002.

Neuhouser, F., *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, New York, Oxford University Press 2008.

Newcomb, M., „Totalized Compassion: The (Im)possibilities for Acting Out of Compassion in the Rhetoric of Hannah Arendt“, *JAC*, 27, 2007.

Nietzsche, F., *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Olomouc, Votobia 1996.

Nietzsche, F., *Duševní aristokratismus*, přel. V. Tichý, Olomouc, Votobia 1993.

- Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, přel. Věra Koubová, Praha, Oikoymenh 2019.
- Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha, Oikoymenh 2021.
- Nietzsche, F., *Ranní červánky*, přel. V. Koubová, Praha, Oikoymenh 2023.
- Nietzsche, F., „Soumrak bůžků“, in: týž, *Ecce homo*, přel. L. Benyovszky, Praha 1993.
- Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, přel. O. Fischer, Praha, Vyšehrad 2013.
- Norton, D., Kuehn, M., „The Foundation of Morality“, in: Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Nussbaum, M., „Compassion & Terror“, *Daedalus*, 132, 1, 2003.
- Nussbaum, M., „Compassion: The Basic Social Emotion“, *Social Philosophy and Policy*, 13, 1, 1996.
- Nussbaum, M., *Ne pro zisk. Proč demokracie potřebuje humanitní vědy*, přel. O. Vochoč, Praha, Filosofia 2017.
- Nussbaum, M., *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge 2013.
- Nussbaum, M., *Upheavals of Thought. The Inteligence of Emotions*, New York 2001.
- O’Neal, J., *Seeing and Observing. Rousseau’s Rhetorics of Perception*, Saratoga, ANMA Libri 1985.
- Ollivier, A., *Saint-Just et la force des choses*, Paris, Gallimard 1954.
- Oncken, A., „The Consistency of Adam Smith,“ *Economic Journal*, 7, 27, 1897.
- Orwin, C., „Rousseau and the Discovery of Political Compassion“, in: Orwin, C., Tarcov, N. (eds.), *The Legacy of Rousseau*, The University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Ossewaarde-Lowtoo, R., „Rousseau’s Antidote to Egoism“, *The European*

Legacy, 25, 1, 2020.

Ouellette-Dubé, M., „Compassion (A)“, in: Kristanek, M., (ed.), *Encyclopédie philosophique*, dostupné z <https://encyclo-philo.fr/compassion-a>

Pack, S., „The Rousseau-Smith Connection“, *History of Economic Ideas*, 8, 3, 2000.

Paine, T., *The Age of Reason*, Peterborough, Broadview Press, 2011.

Pascal, B., „O umění přesvědčovat“, in: Horák, P., Pascal, B., *Svět Blaise Pascala*, přel. P. Horák, Praha, Vyšehrad 1985.

Pascal, B., *Myšlenky*, přel. M. Žilina, Praha, MKP 2020.

Pavlík, J., „Teorie mravních citů a geneze pravidel spravedlnosti“, in: Smith, A., *Teorie mravních citů*, přel. H. a V. Rogalewiczovi, Praha, Liberální institut 2005.

Pinotti, A., *L'empathie. Histoire d'une idée de Platon au posthumain*, přel. S. Burdet, Paris, Vrin 2016.

Piper, A., „Impartiality, Compassion, and Modal Imagination“, *Ethics*, 101, 4, 1991.

Platón, *Euthydémos, Menón*, přel., F. Novotný, Praha, Oikoymenh 2000.

Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, Praha, Oikoymenh 2017.

Post, S., „The tradition of agape“, in: Post, S., Underwood, L., Schloss, J., Hurlbut, W. (eds.), *Altruism and Altruistic Love. Science, Philosophy, & Religion in Dialogue*, New York, Oxford University Press 2002.

Price, R., *A Review of the Principle Questions in Morals*, London, T. Cadell 1787.

Radica, G., *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, H. Champion, Paris 2008.

Radiščev, A. N., *Poesie a filosofie*, Praha, přel. L. Kubišta, J. Zumr, Praha, Nakladatelství československo-sovětského institutu 1952.

Rand, B. (ed.), *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of*

- Anthony, Earl of Shaftesbury, London, Routledge 1992.
- Raphael, D., *Adam Smith*, přel. S. Raková, Praha, Argo 1995.
- Ravier, A., *L'éducation de l'homme nouveau. Essais historiques et critiques sur le livre de l'Emile de J.-J. Rousseau, Tome II*, Issoudun, Bosc. M. & L. Riou 1941.
- Rawls, J., *Právo národů*, přel. A. Bakešová, J. Rovenský, Praha, Filosofia 2009.
- Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, přel. K. Berka, Praha, Victoria Publishing 1995.
- Reid, T., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997.
- Reid, T., *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2010.
- Reid, T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, New York, Garland Pub 1971.
- Reill, P. H., Wilson, E. J. (eds.), *Encyclopedia of the Enlightenment*, New York, Fact On File, Inc. 2004.
- Reilly, R. „Compassion as justice“, *Buddhist-Christian Studies*, 26, 2006.
- Revault d'Allonnes, M., *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil 1995.
- Revault d'Allonnes, M., *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil 2008.
- Roberts, R., *Emotion*, New York, Cambridge University Press 2003.
- Roberts, R., *Spiritual Emotions. A Psychology of Christian Virtues*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2007.
- Rohan Chabot, L. de, „Le rôle de l'imagination dans la naissance du sentiment moral chez Rousseau“, *Astérior*, 11, 2013.
- Rocheffoucauld, F. de la, *Maximy a úvahy morální*, přel. J. Pšenička, Olomouc, Votobia 1997.

- Rorty, R., „Human Rights, Rationality, and Sentimentality,” *Yale Review*, 81, 1993.
- Rotenstreich, N., „Between Rousseau and Marx“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, 4, 1949.
- Rousseau, J.-J., „À Christophe de Beaumont“, in: *týž, Oeuvres complètes, T. IV*, Paris, Gallimard 1969.
- Rousseau, J.-J., „Considération sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée“, in: *týž, Oeuvres complètes, T. III*, Paris, Gallimard 1964.
- Rousseau, J.-J., „Lettre à Monsieur de Voltaire“, in: *týž, Oeuvres complètes, T. IV*, Paris, Gallimard 1969.
- Rousseau, J.-J., „Lettres morales“, in: *týž, Oeuvres complètes, T. IV*, Paris, Gallimard 1969.
- Rousseau, J.-J., „Manuscrit de Genève“, in: *týž, Oeuvres complètes, T. III*, Paris, Gallimard 1964.
- Rousseau, J.-J., „O společenské smlouvě“, in: *týž, Rozpravy*, přel. E. Blažková, Praha, Svoboda 1978.
- Rousseau, J.-J., „Projet de constitution pour la Corse“, in: *týž, Oeuvres complètes, T. III*, Paris, Gallimard 1964.
- Rousseau, J.-J., „Rozprava o politické ekonomii“, přel. V. Zamarovský, in: *týž, Rozpravy*, Praha, Svoboda 1978.
- Rousseau, J.-J., „Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: *týž, Rozpravy*, Praha, Svoboda 1978.
- Rousseau, J.-J., „Rozprava o vědách a umění“, přel. E. Blažková, in: *týž, Rozpravy*, Praha, Svoboda 1989.
- Rousseau, J.-J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krecar, Olomouc, R. Promberger 1926.

- Rousseau, J.-J., *Esej o původu jazyků*, přel. M. Pokorný, Praha, Prostor 2011.
- Rousseau, J.-J., *Julie aneb Nová Heloisa*, přel. A. Tvrdek, Praha, Josef Pelcl 1912.
- Rousseau, J.-J., „Lettre à d'Alembert“, in: týž, *Oeuvres complètes, T. V*, Paris, Gallimard 1995.
- Rousseau, J.-J., *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Paris, H. Champion 2011.
- Rousseau, J.-J., *Sny samotářského chodce*, přel. E. Berková, Praha, KD Svoboda 2002.
- Rousseau, J.-J., *Vyznání*, přel. L. Kult, Praha, Odeon 1978.
- Sade, D. A. F., *Filosofie v budoáru*, přel. A. Pech., Praha, Concordia 1995.
- Sade, D. A. F., *Julieta čili Slasti neřesti*, přel. M. Mazal, Brno, Cesty 1991.
- Selby-Bigge, L., „Introduction“, in: týž (ed.), *British Moralists, Vol. I*, Oxford, Clarendon Press 1897.
- Shaftesbury, A. A. Cooper, „An Inquiry Concerning Virtue“, in: týž, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, New York, Cambridge University Press 1999.
- Shaftesbury, A. A. Cooper, „A Letter Concerning Enthusiasm“, in: týž, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, New York, Cambridge University Press 1999.
- Shell, S., Velkley, R. (eds.), *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press 2012.
- Shogan, D., *Care and Moral Motivation*, Toronto, OISE Press 1988.
- Schmitt. C., *Pojem politična: text z r. 1932 s předmluvou a se třemi korolárii*, přel. O. Vochoč, Praha, Oikoymenh 2007.
- Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, London, Maxmillan 1907.
- Slote, M., „Moral sentimentalism and moral psychology“, in: Copp, D. (ed.), *The*

- Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press 2006.
- Slote, M., *Essays on History of Ethics*, New York, Oxford University Press 2010.
- Slote, M., *Moral Sentimentalism*, Oxford, Oxford University Press 2010.
- Slote, M., *Morals from Motives*, New York, Oxford University Press 2001.
- Smith, A., „Letter to the Edinburgh Review,” in: týž, *Essays on Philosophical Subjects, Vol. 3*, Oxford, Liberty Fund 1980.
- Smith, A., *Teorie mravních citů*, přel. H. a V. Rogalewiczovi, Praha, Liberální institut 2005.
- Snow, N., „Compassion“, *American Philosophical Quarterly*, 28, 3, 1991.
- Sobotka, M., *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha, Karolinum 2015.
- Sousa, R. de, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MIT Press 1987.
- Spector, C., „La raison a-t-elle une histoire ? Rousseau et les paradoxes du rationalisme moderne“, *Critique*, 5, 744, 2009.
- Spink, J., „Rousseau et la morale du sentiment (lexicologie, idéologie)“, in: Leigh, R. A. (ed.), *Rousseau After 200 Years: Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, New York, Cambridge University Press 1982.
- Spinoza, B., *Etika*, přel. K. Hubka, Praha, Svoboda 1977.
- Spinoza, B., *René Descarta principy filosofie*, přel. M. Hemelík, Praha, Filosofia 2004.
- Sprecher, S, Fehr B., „Compassionate Love for Close Others and Humanity“, *Journal of Social and Personal Relationships*, 22, 2005.
- Starobinski, J., 1789, „Les emblèmes de la raison“, in: Howlett, M.-V. (ed.), *Jean-Jacques Rousseau. L'homme qui croyait en l'homme*, Paris, Gallimard 2004.
- Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press

1953.

Sváčková, K., „Klíčová role sebelásky v Rousseauově pojetí zla“, in: Benyovszky, L. (ed.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum 2017*, Praha, Togga 2017.

Sváčková, K., „Konstruování přirozeného stavu v Rousseauově filosofii“, in: *Filozofia*, 73, 3, 2018.

Sváčková, K., „Nietzsche a (ne)přátelé: Rousseau jako jeden z nich? Dvojí pojetí soucitu“, in: Novák, A. a kol., *Nietzsche a (ne)přátelé*, Praha, Togga 2015.

Sváčková, K., „Zarathustrův poslední hřích“, in: Chavalka, J., Sikora, O. (eds.), *Nietzsche o ctnosti. Filosofický časopis, Mimořádné číslo, 2*, 2018.

Taine, H., *Les origines de la France contemporaine I. Ancien régime*, Paris, Bouquins 1986.

Tappolet, Ch., *Émotions et Valeur*, Paris, Presses Universitaires de France 2000.

Thomasius, Ch., *Essays on Church, State, and Politics*, přel. I. Hunter, T. Ahnert, F. Grunert, Indianapolis, Liberty Fund 2007.

Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Institut Coppet 2012.

Todorov, T., *V mezní situaci*, Praha, Mladá fronta 2000.

Tomasello, M., *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, London 2016.

Tomasello, M., *Why We Cooperate*, Cambridge, MIT Press 2009.

Tully, J., *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press 1980.

Turiel, E., *The Development of Social Knowledge. Morality and Convention*, Cambridge, Cambridge University Press 1983.

Ueda, N., *Jeho Svatost Dalajláma: Co je nejdůležitější*, přel. M. Škultéty, Praha, Euromedia 2015.

- Vincenti, L., „Rousseau et amour-de soi“, in: Charrak, A., Salem, J. (eds.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Éditions de la Sorbonne 2004.
- Voltaire, „Traité sur la tolérance“, in: týž, *Oeuvres complètes*, Paris, Arvensa 2013.
- Voltaire, *Filosofický slovník čili Rozum podle abecedy*, přel. E. Horká, Praha, Votobia 1977.
- Waal, F. de, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Harvard University Press 1996.
- Warneken, F., Tomasello, M., „Altruistic Helping in Human Infants and Young Chimpanzees“, *Science*, 313, March 2, 2006.
- Whitebrook, M., „Compassion as a political virtue“, *Political Studies*, 50, 2002.
- Wolff, Ch., *Philosophia Rationalis*, London, Forgotten Books 2018.
- Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman & A Vindication of the Rights of Man*, Oxford, Oxford University Press 1994.
- Wolterstorff, N., „Reid on Common Sense“, in: Cuneo, T., Woudenberg, R. van (eds.), *Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge, Cambridge University Press 2006.