

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav románských studií

Bakalářská práce

Klára Waldová

**Rousseauova verze mýtu vznešeného divocha**

Rousseau's version of the Myth of the Noble Sauvage

Praha, 2014

Vedoucí práce: PhDr. Eva Voldřichová Beránková, Ph.D.

## **Poděkování**

Děkuji paní PhDr. Evě Voldřichové Beránkové, Ph.D. za cenné rady a připomínky, ale i za čas, který mé práci věnovala.

**Prohlášení o autorství práce:**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne.....

KláraWaldová

## **Abstrakt**

Cílem mé bakalářské práce je přiblížit postavení mýtu vznešeného divocha u J.-J. Rousseaua. Konkrétně se budu zabývat *Rozpravou o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*, v níž Rousseau předkládá obraz člověka od jeho počátků až po občanskou společnost, částečně budu čerpat z *Emila čili o výchování*, kde představuje vznešeného divocha a aplikuje jej na formování budoucích generací. V práci se pokusím nastínit jednotlivé složky studovaného mýtu (*mythémy*) a zároveň definovat Rousseauův specifický přínos pro francouzské myšlení a literaturu. V závěru se budu snažit poukázat, jakým způsobem se mýtus vznešeného divocha ve francouzské kultuře vyvíjí.

## **Klíčová slova**

Společnost, primitivní člověk, divoch, vznešený divoch, přirozenost, mýtus, literární mýtus jako nástroj bádání, J.-J. Rousseau.

## **Abstract**

The aim of my thesis is to grasp the myth of the noble savage in the work of J.J. Rousseau. Specifically, I will occupy my mind with *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men*, in which Rousseau presents human being from its origin to the civil society, and partly I will draw from *Emile, or On Education*, where Rousseau presents the noble savage and applies him to forming of future generations. In this work I will try to sketch out particular components of the studied myth (*mythemes*) and also to define Rousseau's specific contribution to French thought and literature. In conclusion, I will try to point out how the myth of the noble savage develops in French culture.

## **Key words**

Society, savage, noble savage, nature, myth, literary myth as tool of research, J.-J. Rousseau.

## OBSAH

ÚVOD .....	7
1 PŮVOD A POVAHA MÝTU .....	8
1.1 Zrození mýtu .....	8
1.2 Pojetí času archaického společenství a moderního člověka .....	9
1.3 Literární mýtus .....	10
1.3.1 Mytologie jako vědecká nauka .....	10
1.3.2 Sřet mýtu s literaturou a moderní kulturou.....	11
1.3.3 Struktura literárního mýtu .....	12
2 TÉMATIKA VZNEŠENÉHO DIVOCHA .....	13
2.1 Michel de Montaigne a jeho pojetí vznešeného divocha.....	13
2.2 Voltaire a La Hontan .....	15
3 ROZPRAVA O PŮVODU A ZÁKLADECH NEROVNOSTI MEZI LIDMI .....	18
3.1 Obraz primitivního člověka a jeho podobnost se zvířetem .....	19
3.2 Člověk, jeho vystoupení nad zvíře a směřování ke společenskému modu žití.....	20
3.3 Moderní společnost v kontradikci se společností vznešeného divocha.....	25
ZÁVĚR.....	30
SEZNAM LITERATURY .....	33



## ÚVOD

Předmětem práce bude zkoumání francouzského literárního mýtu o vznešeném divochovi, konkrétně v díle Jean-Jacquesa Rousseaua. Spolu s Rousseauem se pokusíme nalézt první počátky lidství, ono mytické období, kdy člověk žil v absolutním souladu se svým okolím. Rousseau se ve svém „zkoumání“ touží dostat na úplný počátek lidského společenství, snaží se poznat člověka v jeho původní podobě a pomocí přírodních zákonů nalézt takový systém, podle kterého by společnost fungovala, aniž by byla omezena přirozená práva a svobody jedince. K analýze nám primárně poslouží Rousseauovo dílo *O původu nerovnosti mezi lidmi*<sup>1</sup>, kde autor téměř s etnologickým a antropologickým cítěním popisuje lidství od počátků bytí až po jeho odklon od přirozeného stavu. V práci se dále opřeme o *Společenskou smlouvu*<sup>2</sup>, díky níž si utvoříme ucelenější obraz o pojetí lidských práv a svobod v Rousseauově podání. Částečně budeme vycházet i z jeho díla *Emil čili o výchování*<sup>3</sup>, kde Rousseau uvádí svou teorii v praxi.

V první části naší práce se pokusíme proniknout do mýtu, do jeho jednotlivých mytémů, a budeme se snažit nalézt možnou vazbu mezi mýtem etnologickým a literárním, protože právě literární mýtus nám pomůže nalézt ono pojítko mezi původním lidským obrazem a dnešní společností. Ve druhé části práce nahlédneme, kde se vzal mýtus o vznešeném divochovi a jakým způsobem se vyvíjel. V poslední části budeme hovořit o problému lidských práv a svobod a spolu s Rousseauem se budeme zamýšlet, odkud pramení nerovnost mezi lidmi a nakolik je tato nerovnost přirozená či ustanovená společenskými konvencemi.

---

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949.

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O společenské smlouvě*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002.

<sup>3</sup> Jean- Jacques Rousseau. *Emil čili o výchování*. Praha: Dědictví Komenského, 1910.

# 1 PŮVOD A POVAHA MÝTU

## 1.1 Zrození mýtu

Mýtus nepochybně vzniká spolu s formováním společnosti, je jakousi její kulturní sebereflexí, pomáhá jí nalézat řád v chaosu. Mýty je možné rozčlenit do několika kategorií podle jejich poslání. Za jeden z nejdůležitějších můžeme označit mýtus kosmogonický pojednávající o vzniku života na zemi; o bozích, héroech, kteří se utkali s kosmickými silami, aby stvořili svět takový, jaký se nám naskytá před očima; svět, jenž žijeme. Mircea Eliade, historik náboženství, filosof a spisovatel, přiznává, že nalezení nějaké obecné definice mýtu je takřka nemožné. Na mýtus není možné pohlížet pouze z jednoho úhlu. Je definován časem, prostorem, značí návrat k prvotnímu, je nositelem informací všech prvotních událostí, zkrátka ho můžeme vztáhnout ke všemu, co zde bylo před živočišnou a rostlinnou říší:

„Mýtus vypráví posvátné dějiny; popisuje událost, která nastala v prvotním čase, v bájném čase „počátků“. Jinými slovy, mýtus vypráví, jak díky mocným činům nadpřirozených bytostí začala existovat nějaká skutečnost, ať už celková skutečnost, kosmos, nebo jen její část: ostrov, rostlinný druh, lidské chování, instituce. Je to tedy vždy vyprávění o nějakém „stvoření“: líčí se, jak něco vzniklo, jak začalo být“.<sup>4</sup>

Mýtus je tedy obrazem skutečnosti *in illo tempore* a je nutné ho považovat za „pravdivé dějiny“<sup>5</sup>, ba dokonce za dějiny posvátné. Promlouvá k nám skrze symboly, stejně jako příroda promlouvá skrze své zákony k jedinci. Z oblasti strukturální antropologie se můžeme poučit, že symbol v sobě nese různé znaky. Uvedme si to na několika příkladech:<sup>6</sup>

Společenský a rodinný kód	Sexuální kód	Rostlinný kód	Astrálně-náboženský kód
Milostnice	Nevázanost	Myrha, vůně s účinkem afrodisiaka	Letní horké dni po slunovratu
Provdaná žena (zákonný svazek)	Řádně uspořádaný vztah (správná „vzdálenost“ mezi mužem a ženou)	Kulturní plodiny, obilniny	Ceres (Démeter), bohyně úrody a manželství
Odmítnutí sňatku	Frigidita, impotence	Planá locika, chlad (symbol impotence a smrti)	Rituál Adónii

Pro naši práci bude důležité uvědomit si důležitost mýtů a mýtických vyprávění v archaických společenstvích, neboť mýtus vznešeného divocha, byť je mýtem literárním, tkví v pokusu přiblížit se prvotnímu, mýtickému stavu.

<sup>4</sup> Mircea Eliade. *Mýtus a skutečnost*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 11.

<sup>5</sup> *Tamtéž*, s. 11.

<sup>6</sup> Phillipe Sellier. *Co je literární mýtus?*, in: Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu. Brno: Host, 2002, s. 103.



Mýty jednotlivých společenství předkládají návod, podle kterého by se lidé měli řídit. Členové kmene se od svých předků dozvídají, jakým způsobem jejich předci žili, kterým božstvem či nadpřirozenou bytostí jim bylo poskytnuto ono *božské vědění*, tolik potřebné pro život. Paradoxně opravdovému bytí se archaickému člověku dostávalo skrze *mimésis* – napodobováním různých archetypů. Právě díky *mimésis* se i dnešní člověk podílí na původní zakládající situaci, která mu pomáhá chápat smysl věcí přítomných ve světě. Není tedy divu, že veškeré pro nás dnes profánní činnosti (lov, rybolov, tělesné styky atd.) měly dříve sakrální význam. V archaické společnosti lze považovat za profánní vše, co nemá mytickou předlohu, avšak ve většině případů pro primitivního člověka „[...] každá odpovědná činnost zaměřená k určitému cíli je v pojetí archaického pojetí světa obřadem“<sup>7</sup>. Rok co rok svět podléhal destrukci (chaosu) a rituální praxí člověk dosahoval jeho znovuzrození (řádu) – Nový rok, čas setby, sklizně apod. Bylo by mylné domnívat se, že mýtus patří pouze archaickým společenstvím. Člověk, jehož přirozenost tkví v neustálém pokroku, musí a má potřebu znát původ věcí: „Snažíme se poznat původ a dějiny všeho, co nás obklopuje: původ solárního systému, ale i původ různých institucí, např. manželství nebo dětské hry ,nebe, peklo, ráj“<sup>8</sup>.

## 1.2 Pojetí času archaického společenství a moderního člověka

Pro archaické společenství neexistuje historie v našem časovém pojetí: Žije se v cyklickém čase, v čase rituálů, přičemž na stupnici pravdivosti stojí nejvýše mýtus. Mýtus je obraz skutečnosti, která zde byla *ab origine*. Pomocí rituálního aktu dochází ke znovuoobnovení světa, čas jako by se periodicky anuloval, a tím i regeneroval. A teprve to, co je v čase regenerováno, skutečně existuje. Katastrofa konce světa, v moderní společnosti spojená s úzkostí, byla pro primitivního člověka zcela přijatelnou skutečností. Primitivní člověk věděl, že zánikem se zastaví lineární čas a v tomto mytickém čase bude znovu nastolen řád.

„Obnovování probíhá zejména na Nový rok, kdy se zahajuje nový časový cyklus. *Renovatio*, které působí rituál Nového roku, je však v zásadě opakováním kosmogonie. Každý Nový rok znovu začíná stvoření. A o tom, jak byl stvořen svět, i o všem, co se v něm posléze stalo, zpravují člověka mýty – jak kosmogonické, tak mýty o původu“<sup>9</sup>.

Postupným rozrůstáním se kmenů, nabýváním zkušeností a dovedností, objevováním nových možností a svou přirozenou vynalézavostí se člověk zdokonaluje, klade si vyšší nároky, tím se postupně vzdaluje přírodě a začíná se sdružovat v městských státech, v *poleis*. Neklade se již velký důraz na působení přírody; příroda je stejná, jako byla na počátku: „Zrození, rozrůznění a organizace přírody jsou dokonale přístupné lidskému chápání, neboť ani ,na počátku‘ příroda nejednala jinak“<sup>10</sup>.

Do popředí se dostávají lidské skutky, které se postupně stávají vzory. To, co jsme dříve nazývali sakrální činností, se mění v činnost profánní; kolektivní myšlení nahrazuje individuální přístup. Člověk

<sup>7</sup> Mircea Eliade. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 30.

<sup>8</sup> Mircea Eliade. *Mýtus a skutečnost*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 59.

<sup>9</sup> *Tamtéž*, s. 35.

<sup>10</sup> Jean-Pierre Vernant. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: Oikoymenh, 2012, s. 70.

vidí, co svým působením učinil. Je si vědom, že k tomu nepotřeboval pomoci nadpřirozených bytostí ani rituálů, nýbrž individuální paměti (archaická společenství podléhala kolektivní paměti). Ve starém Řecku, stejně tak i v křesťanství, židovství a v jiných náboženstvích, má paměť dvojitou hodnotu: „1. Paměť, která poukazuje k primordiálním událostem [...]; 2. paměť, která uchovává vzpomínku na minulé životy, to znamená na historické a osobní události“<sup>11</sup>. Náboženský člověk - ovlivněn křesťanstvím, židovstvím či jiným náboženstvím - vnímá jednotlivé události jako skutečné. Aby událost mohla být reálná, postačí jí fakt, že je božským stvořením, existuje ve světě, přebírá za sebe samu zodpovědnost, stává se autonomní. Lidské myšlení tak postupně směřuje k lineárnímu vnímání času a historické události nabývají zásadních hodnot. Toto období můžeme spolu s Claudem Lévi-Straussem nazvat „etapou na cestě k racionálnímu řádu“<sup>12</sup>.

### 1.3 Literární mýtus

#### 1.3.1 Mytologie jako vědecká nauka

Mytologie jako vědecká nauka se začíná utvářet v průběhu 19. a v první polovině 20. století. Zprvu je v tomto období zkoumána antropologie, kteří se snaží nalézt význam mýtického vyprávění pro archaické společenství. Zároveň si však kladou otázku, do jaké míry se tyto poznatky promítají do moderní společnosti s cílem uchopit hlavní vývojovou tendenci lidských společenství. Přístupy zkoumání kulturní a sociální antropologie se lišily, ale vývojově na sebe navazovaly. V 19. století bylo vydáno stěžejní dílo *Zlatá Rátolest* evolucionistického antropologa Jamese Frazera, které pak ještě dlouho ovlivňovalo budoucí generace a které ani dnes nezůstává zapomenuto. Evolucionistická antropologie čerpala především z Darwinových poznatků o rozdělení společenského vývoje do tří stádií – divoštství, barbarství a civilizace – a nebrala v úvahu místa, kde se jednotlivá společenství formovala a ve kterých přírodních podmínkách vznikala. Proto v průběhu 20. století na tuto tradici navazuje difuzionismus (Franz Boas), funkcionalismus (Bronislaw Malinowski), konfiguracionismus a teorie o kulturním determinismu (Margaret Meadová), která částečně vychází z Freudovy psychoanalýzy. Za druhý pól pak můžeme považovat strukturální antropologii Clauda Lévi-Strausse, který zkoumá jednotlivé podobnosti mezi různými kulturami: „Ak sa teda zjaskovalo, že tá istá absurdita sa zjavuje znova a znova a iná absurdita sa tiež zjavuje opakovane, tak išlo o niečo, čo vôbec nebylo absurdní, ináč by sa to opätovne nezjevovalo“<sup>13</sup>.

Zkoumání mýtu v literatuře přichází na scénu vědních oborů až od 30. let pod vlivem psychoanalýzy a mytologů jako například Mircea Eliade<sup>14</sup>. Pokus o převedení mýtu do literatury vzbudil částečnou nevoli v antropologických kruzích, zejména u Clauda Léviho-Strausse a Jeana-Pierra Vernanta, ale i v kruzích literárních (Denis de Rougemont), které literární mýtus chápaly jako degradaci

<sup>11</sup> Mircea Eliade. *Mýtus a skutečnost*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 91.

<sup>12</sup> Claude Lévi-Strauss. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin, 1996, s. 31.

<sup>13</sup> Claude Lévi-Strauss. *Mýtus a význam*. Bratislava: Archa, 1933, s. 18.

<sup>14</sup> Phillipe Sellier. *Co je literární mýtus?*, in: Znak, struktura, vyprávění. Brno: Host, 2002, s. 99.

původního mýtického vyprávění. Strauss popírá, že by mytické myšlení ve společnosti zcela zaniklo, jen se mu člověk vzdálil vlivem racionalizace spolu s touhou vše přesně pojmenovat a mytické myšlení se tak posunulo do našeho podvědomí. Ono mytické myšlení je stále naší přirozeností, člověk si v sobě neustále nese touhu poznávat nové věci a jejich původ. Vlivem společenského a kulturního vývoje se však člověk v období renesance začíná vnímat jako individuum působící ve světě a mytické vyprávění příběhů je postupně vytlačováno počínající renesanční románovou tvorbou:

„Renesanční ideál [...] spočívá v takovém uplatnění duševních i tělesných schopností jedince, které naplňuje jeho potřebu seberealizace ve vnějším světě. Člověk se začíná upřímně těšit z čistě pozemských věcí“<sup>15</sup>.

Na druhé straně zde máme literární teoretiky, jakými jsou Philippe Sellier a Marc Eigeldinger, kteří literární mýtus uznávají a chápou ho jako pokračování mýtu již existujícího. Za literární mýtus ale nemůžeme považovat jakékoli vyprávění opakující se v literárním prostředí.

### 1.3.2 Střet mýtu s literaturou a moderní kulturou

Abychom nějaký fenomén mohli označit za literární mýtus, musíme být schopni nalézt společné funkční znaky mezi mýtem - původním příběhem - a mýtem literárním. Výše jsme zmínili, že Strauss opovrhne literárním mýtem. Soudí, že literatura postrádá strukturovanost, a hlavně v sobě nenese tak důležitou emocionální funkci. V naší společnosti nalézá Strauss mýtus v hudbě. Hudba je propojením dvou funkcí, a to intelektuální a emocionální, působí na člověka v celé své velikosti. Stejně tak ovlivňují mytické příběhy duši primitivního člověka. Pro naši studii zajímavější pohled najdeme u Waltera F. Otta, který je znám svou prací v oblasti řeckého náboženství a mytologie. Ve své eseji *Mýtus a slovo* vysvětluje etymologii slova mýtus. Již ve starověkém Řecku nesl mýtus význam něčeho vybájeného, nepravdivého, ale na druhé straně znamenal i jistý příběh vyprávějí o původu, který tady byl, je a bude, takže ho nelze zpochybnit. Ve starověké řečtině znamenal mýtus slovo. Podíváme-li se na Platónův dialog *Ión*, uvědomíme si, jak bylo pro Řeky důležité básnictví. Básník byl ten, kdo byl vyvolen Bohem. Jemu Bůh vkládal myšlenky, jež básník sepisoval a později předkládal rapsódům k recitaci. Aby byl básník takového vtělení myšlenky schopen, musel se pravděpodobně dostat do stavu podobnému hypnóze, tedy stavu, kdy člověk vystupuje sám ze sebe. S podobným jevem se setkáváme u primitivních národů praktikujících rituály. Tancem, zpěvem, užíváním přírodních omamných látek člověk vycházel ze sebe a přibližoval se bohům. Básnictví je tedy možné chápat jako pravdu, která uchvacuje lidskou duši a přivádí ji k meditaci: „Básnictví a vůbec umění nás totiž uchvacuje hmatatelnou pravdou“<sup>16</sup>. Proto, aby mýtus mohl být funkční, musí na člověka přímo působit, podněcovat v něm vznešené pocity, umožňovat jedinci „vystoupit ze svého těla“, a tím se přiblížit nejniternějšímu vědomí své duše. Zároveň by měl člověku ukazovat, co znamená bytí ve své podstatě: „[Mýtus] oslovuje nejen určité schopnosti,

<sup>15</sup> Jiří Šrámek. *Dějiny francouzské literatury v kostce*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 41.

<sup>16</sup> Petr Rezek. *Mýtus, epos a logos*. Praha: Institut pro střeoevropskou kulturu a politiku a katedra politologie FSV UK, 1991, s. 10.

vlastnosti, funkcionální možnosti, nýbrž celého člověka v jeho existenciálním postoji<sup>17</sup>. Uchopení mýtu je možné až ve chvíli, kdy si uvědomíme jeho mimočasovou funkci, a právě tato funkce se Rousseauovi tolik hodí pro jeho zkoumání.

### 1.3.3 Struktura literárního mýtu

Dříve než se pustíme do popisu struktury literárního mýtu, je nutné uvést rozdíly mezi mýtem literárním a etnicko-náboženským. Philippe Sellier ve své eseji „Co je literární mýtus?“ odlišuje literární mýtus a mýtus etnicko-náboženský především jejich funkcí, formou, postavami a difuzí. Níže uvedená tabulka názorně přibližuje rozdíly mezi oběma typy mýtů:

<b>Etnicko-náboženský mýtus</b>	<b>Literární mýtus</b>
Kolektivní práce	Individuální práce
Kolektivní paměť	Individuální paměť
Ústní lidová slovesnost	Psaná forma
Společensko-náboženská funkce	Psychologizace, racionalizace
Irelevance času	Časovost
Hlavní postavy – bohové	Héroji, první předci

Přese všechny tyto rozdíly mají oba mýty společnou logiku obraznosti, sevřenou strukturovanost a konkrétní společenský dopad. Etnicko-náboženský mýtus v lidech probouzel konkrétní pocity, které byly zpřístupněny rituální praxí. Podle Eliada se člověk, který se chtěl stát sám sebou, musel nejprve paradoxně vzdálit od svého fyzického. Rituály se u každého kmene lišily a právě tyto rozdíly vytvářely kulturní ráz kmene. K pochopení daného mýtu sloužily primitivnímu člověku symboly, které byly dále rozkládány na znaky. Podobně tomu je i s literaturou, jež je pravděpodobně nejmladší nositelkou kultury vytvářející obraz konkrétní společnosti, kde dílo vzniká. Záměrně říkáme nejmladší, poněvadž hudba a malba písemnictví v každém případě předcházejí.

Literární mýtus na člověka působí všemi směry, poněvadž právě v mýtu může nalézt popis toho, co cítí a co nejméně jednou v životě nějakým způsobem zakusil: „Prevzatie istého konvenčného spôsobu vyjadrovania vyvoláva a prirodzene podporuje rozvoj latentných citov, ktoré se takto môžu najvhodnejšie prejaviť“<sup>18</sup>. Literární mýtus je tedy nutné chápat jako sled symbolů mající nějakou vyšší, metafyzickou, kontemplativní funkci.

Pro shrnutí můžeme říci, že mýtus, ať už literární, či etnicko-náboženský, plní důležitou funkci vzhledem k uchopení našeho ontologického počátku, neboť je odrazem našeho nitra.

<sup>17</sup> Petr Rezek. *Mýtus, epos a logos*. Praha: Institut pro střeoevropskou kulturu a politiku a katedra politologie FSV UK, 1991, s 17.

<sup>18</sup> Denis de Rougemont. *Západ a Láska*. Bratislava: Kaligram, 2001, s. 135.

## 2 TÉMATIKA VZNEŠENÉHO DIVOCHA

Dříve než budeme rozebírat naše stěžejní téma, jímž je Rousseauova rozprava *O původu nerovnosti mezi lidmi* ve spojení s mýtem o vznešeném divochovi, pokusíme se částečně rozebrat, kde se tento pojem – anebo alespoň nástin pojmu divocha – poprvé ve francouzské literatuře objevuje, a jakými okolnostmi je vytvářen. V této kapitole se nejprve budeme soustředit na esej Michela de Montaigne *O Kanibalech* z první knihy Esejí, kde Montaigne skrze novodobé poznatky o obyvatelích Nového světa podává svou idealizaci přírodního stavu a přírodního člověka spojenou s kritikou civilizovaného evropského světa. Dále se pokusíme ukázat, jakým způsobem smýšlel o přirozenosti a divošství baron de La Hontan v díle *Rozprava s divochem* (*Le dialogues avec un sauvage*)<sup>19</sup> a Voltaire ve své povídkové knize *Candide, neboli o optimismu*<sup>20</sup>.

### 2.1 Michel de Montaigne a jeho pojetí vznešeného divocha

„Člověk, humanismus, humanista: století renesance bude vynálezcem celku, který redefinuje původního myslitelae z oblasti scholastické filosofie; a právě Montaigne se stane jeho francouzským mluvčím moderní filosofie“<sup>21</sup>

Michel de Montaigne žil v období 16. století, kdy se společnost probouzela z temné gotiky do nového období takzvané renesance – *renovation*, znovuzrození. Montaignovi se dostalo velmi dobrého vzdělání a díky brzkému ovládnutí latiny našel zalíbení v antických textech a antických autorech – studium Tacita, Lucretia, Seneky, Cicerona, Ovidia, Vergilia a dalších mělo silný vliv na jeho pozdější myšlení. Míra jeho vzdělání, poznatky z cest po Rakousku, Švýcarsku, Německu a Itálii a jeho silně humanistické smýšlení z něj činilo v pravém slova smyslu renesančního člověka se silným humanistickým cítěním. S těmito kvalitami, které se nesestávaly pouze z jeho intelektuálního poznání, nýbrž i z jeho přirozenosti (snaha o pravdomluvnost, shovívavost, sebekritika, individualismus apod.) jej můžeme označit za nositele počátků moderní francouzské filosofie.

Pro naši práci bude důležité, jakým způsobem přispěl k mýtu o vznešeném divochovi. Montaigne žil v období, kdy Krištof Kolumbus, Vasco de Gama či Magellana Jacques Cartier činili objevné cesty na nové kontinenty - Amerika, Indie a Kanada – a kolonialismus se stával čím dál tím více diskutovaným tématem. Na jedné straně stáli ti, kteří kolonialismus podporovali a na straně druhé se utvářely antikolonialistické myšlenky, které se však zrodily mnohem dříve, než tyto pojmy vůbec existovaly<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Louis Armand de Lom d'Arce baron de La Hontan. *Dialogues avec un sauvage*. Paris: Édit. Sociales, 1973.

<sup>20</sup> Voltaire. *Candide a jiné povídky*. Praha: Lidové nakladatelství, 1970.

<sup>21</sup> „*Homme, humanisme, humaniste: le siècle de la Renaissance serait l'inventeur de cet ensemble qui redéfinit le vieil homme de la philosophie scolastique; et Montaigne serait son porte-parol dans le français de la philosophie moderne*“

Marie- Luce Demonet. *Montaigne et la question de l'homme*. Paris: Presse Universitaires de France, 1999, s. 1.

<sup>22</sup> Jean Bruhat, „COLONIALISME et ANTICOLONIALISME“, *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 25 juillet 2014. URL:<http://www.universalis.fr/encyclopedie/colonialisme-et-anticolonialisme/>

Pojem „kolonista“, „*colon*“, jak píše ve svém článku Jean Bruhat, se významově lišil od pojetí v osmnáctém století a „v tomto čase označuje rolníka nějakého území, jehož nájemné je placeno v naturáliích“. Montaigne patří právě mezi ty, kteří myšlenku kolonialismu podrobují své kritice. Nikde v historii nenachází tolik zbytečné krutosti – války, násilí, násilná christianizace – jako ve své době (například Tridentský koncil, Bartolomějská noc): „Žiji v době, kdy bezuzdnost našich občanských válek nás zavalila spoustou neuvěřitelných příkladů této neřesti [krutost] a ve starých příbězích nenajdeš nic, co každodenně prožíváme“<sup>23</sup>. Člověku vyčítá, že společnost je plná přetvářek a lží, kterých využívá ve svůj vlastní prospěch, až téměř už ani sám není schopen rozeznat pravdu od lži. Za ideální vzor Montaignovi pro představu o kráse lidské duše poslouží právě mýtus o vznešeném divochovi. On sám ještě tento termín neuzivá a už vůbec jej nepojímá za archetypální rys člověka; naopak pojem divoštství vnímá negativně a definuje jej takto: „[...] nazývat divokými spíše ty plody, které jsme svým umělým zásahem pozměnili a vyňali z pravidla“<sup>24</sup>. Montaigne má velmi humanistický přístup a nemluví o nich jako o divoších, ale jako o národech, ba dokonce jako o bratrech<sup>25</sup>: „[...] v oněch (objevených) národech, pokud mi byly líčeny, není podle mého názoru barbarského ani divokého nic, až na to, že každý nazývá barbarstvím vše, nač není sám zvyklý [...]“<sup>26</sup>.

Esej *O kanibalech* nám předkládá obraz způsobu života a chování nově objevených národů v kontrastu civilizovaného evropského člověka. Výše jsme zmínili, že pro Montaigne jsou nejdůležitějšími a nejctnostnějšími rysy člověka shovívavost, věrnost slovu, svobodomyšlnost a schopnost individuálního myšlení, a právě podobnými ctnostmi popisuje svého smyšleného člověka z Antarktické Francie (kolonizovaná část v jižní Americe).<sup>27</sup> Lidské nedostatky – prostota, neotesanost, prostomyšlnost – Montaigne u těchto národů přetváří téměř až v lidské kvality, které zaručují splnění podmínky důvěryhodného svědectví a přesnosti výpovědi. Oproti tomu vybroušený duch má sice lepší schopnost vnímání a postřehu vůči novým věcem, ale ztrácí tak cit pro věrohodnost, protože mu chybí ona potřebná přesnost: „lidé ducha vybroušeného postřehnou sice více věcí [...] poněkud události pozmění, aniž jsou s to se tomu ubránit: „Nikdy vám nepředloží věci v čirém stavu, postaví je do nějakého světla a upraví je podle tvářnosti, v níž je zastihli“<sup>28</sup>. Montaigne člověka z Nového světa popisuje jako nezločného ve svých činech, neznalého strachu a vyzdvihuje jeho přirozenou dobrotivost, jež mu tolik chybí v evropském světě. Vítězství v boji pro něj neznamena podrobit si jiné území a ukrást vše, co na něm najde, nýbrž je to ta nejvyšší odměna za jejich statečnost a přirozenou ctnost: „Podstatou pravého vítězství není zdar a spása, nýbrž výkon hrdinský; a čest hrdinské ctnosti ti velí, aby ses bil, nikoliv abys zabil“<sup>29</sup>. Války tyto lidé nevedou ze zjištěných důvodů, a pokud bojují, bojují jen pomocí

---

<sup>23</sup> Michel de Montaigne. *Eseje*. Praha: ERM, 1995, s. 263.

<sup>24</sup> *Tamtéž*, s. 222.

<sup>25</sup> *Tamtéž*, s. 279.

<sup>26</sup> *Tamtéž*, s. 222.

<sup>27</sup> *Tamtéž*, s. 221.

<sup>28</sup> *Tamtéž*, s. 221.

<sup>29</sup> *Tamtéž*, s. 229.

lehce vyrobených nástrojů. A proto je také lidský pokrok pro Montaigne umělá záležitost a stojí za hrůzami, které se na evropském kontinentu dějí (například pokrok ve zbrojnictví). Tortura, která probíhá v civilizovaném světě, v mnohém předčí torturu prováděnou kmeny. V leccem, jak Montaigne říká, nám můžou připadat jako barbaři, ale jejich chování je přirozené, nikoliv umělé. Montaigne právě civilizovanému člověku vyčítá jeho umělost a za hřích považuje, jakým způsobem civilizovaný člověk udusil onu přirozenost matky přírody a zneužil jejich ctnosti a důvěry, aby v nich vytvořil člověka podle svých chutí a potřeb. Díky „dětskosti tohoto světa“ (Montaigne sám podobného označení užívá) je jejich duch ohebný a povolný vůči novým podnětům. Touto výchovou, omezením a ztročením jim člověk vzal jejich svobodu. Nesvobodou se tak právě stává závislost na druhých, kterou evropský člověk trpí.

Montaigne všude ve svých esejích vyzdvihuje individualismus a vykreslením člověka z Nového světa chce ukázat zkaženému evropskému člověku, hlavně šlechticům, jakým způsobem by měli jednat a přistupovat ke druhým, aniž by byl kdokoliv vykořisťován. Kritizuje zbytečnou touhu po přepychu, která vede k násilí mezi lidmi. Montaigne je v této eseji silně na straně domorodců, vidí v nich onu nezkaženost, prostotu a čistotu duše, kterou civilizovaný člověk neustále ničí, a tím je vyvádí z onoho přirozeného stavu. Nostalgicky si zoufá, proč neměli antičtí filosofové stejnou možnost poznávat nové národy jako evropský člověk. Zajisté by je podle Montaigne takto barbary neplenili, naopak by je obohatili o rozum a sama civilizace by se obohatila o ztracenou lidskou přirozenost: „Jak snadno by se dalo těžit z duší tak svěžích, tak žádostivých poučení, majících za sebou většinou tak krásné přirozené začátky!“<sup>30</sup>. Montaigne, aniž by si toho byl sám vědom, začíná vytvářet to, čemu se později začne říkat mýtus vznešeného divocha. Montaigne tento stav popisuje jako klidné, krásné a harmonické dětství. V Antice, v přírodě a přirozenosti hledá Montaigne obraz, který by evropský člověk měl napodobit a pokusit se k němu co nejlíže přiblížit. Zkažená šlechtická společnost, která vládne zemi, by měla svou duši očistit a uvědomit si, že nejvyšší hodnota není v majetku, nýbrž v srdci a ve vůli.

## 2.2 Voltaire a La Hontan

Výše jsme již zmínili, že misionáři, úspěšní mořeplavci, guvernéri a lidé žijící v koloniích byli jedni z prvních, kdo v šestnáctém století přinesli do Francie poznatky o nových kulturách. První úspěšná zaoceánská kolonizační plavba Francouzů byla započata cestou Jacquesa Cartiera, který v květnu 1534 připlul ke kanadským břehům. Skrze jeho svědectví a svědectví mnichů snažících se indiánské kmeny podrobit christianizaci, se Francii dostává ucelenějšího pohledu na Nový svět a jeho obyvatele. Berme však na vědomí, že vývoj v koloniích byl podrobován rychlým změnám a spisy se často dostávaly do rukou Evropanů o několik desítek let později, než byly sepsány. V knize *Dějiny Kanady* se dočteme, že již dávno před připlutím Francouzů do Severní Ameriky, si mořeplavci převáželi domorodce do Evropy, kde je učili řeč kolonistů/kolonizátorů. Cílem bylo umožnit evropskému člověku nahlédnout do tváře tomu, koho dosud znal pouze z literatury, cestopisů a misijních zpráv: „Tato praktika nebyla vůbec nová,

---

<sup>30</sup> Michel de Montaigne. *Eseje*. Praha: ERM, 1995, s. 281.

dobyvatelé často přivázeli domorodce domů, aby poskytli důkaz o existenci jiné civilizace i o možnostech trhu s otroky.<sup>31</sup>

Řada myšlenek a představ o vznešeném divochovi pocházela z La Hontanových dialogů nesoucích název *Rozpravy s divochem* (*Dialogues avec un sauvage*). Jde o fiktivní rozhovor mezi Huronem a Evropanem, jenž žije již delší dobu v prostředí huronského kmene. La Hontan s Adariem spolu diskutují o stěžejním tématu: rozdílu mezi civilizovaným člověkem a divochem. Během jejich rozpravy se setkáváme s narážkami na zkaženost evropské společnosti, na stále větší odklon člověka od svého přirozeného stavu, na strnulost církve a v neposlední řadě na potlačování přirozených lidských práv. La Hontanův divoch v sobě nese jak rozum, tak i přirozený lidský cit. Společnost, o které mluví, je svobodná, nepodléhá téměř žádným zákonům kromě těch přírodních, jejich vírou je víra v Boha, která by podle něj měla být společná všem, protože existuje-li Bůh, pak jeho existence musí prostupovat každého jedince rovným dílem. La Hontan vytváří divocha, který už nemůže být divochem v pravém slova smyslu, jež ukazuje k původnímu stavu. Jeho dialog je až příliš sofistikovaný a moudrý. Oproti tomu La Hontan zcela podléhá evropským konvencím (náboženství, právo, společenské zvyky apod.) a jeho reakce působí často velmi omezeně a komicky. V první části dialogu spolu vedou rozpravu o křesťanství, kde La Hontan hájí důležitost křtu v rámci katolické církve a chápe ho jakožto jedinou cestu pro to, aby člověk mohl být po smrti spasen. Andario se až cynicky vyjadřuje ohledně pravdivosti biblických textů, které pro něj nemají žádnou hodnotu, poněvadž podle něj v sobě nenesou nárok na pravdivost:

„Jenže pokud jsme schopni vidět našima [divoši] očima vytisknuté lži na papíru a další rozdíly, jak pak můžeš žádat, abych věřil v upřímnost Bible, psané po staletí, přeložené do mnoha jazyků lidmi, kteří jsou k pravému významu zcela lhostejní, nebo lháři, kteří přetvářejí, přidávají, a nebo naopak ubírají slova, která jsou dnes její součástí“<sup>32</sup>.

V této větě je obsažena kritika omezené evropské schopnosti, kdy společenská degradace, absolutně vyňala přirozený cit pro schopnost zdravého a pravdivého úsudku. Andario jakoby žil v tom nejlepším ze všech světů, kde svoboda, vzájemná tolerance a mír jsou hlavními pilíři tohoto smyšleného universa.

Podobně jako La Hontanovy dialogy jsou i Voltairovy povídky satiricky laděné. Voltaire však se svou satirou jde ještě mnohem dále. Každá postava v jeho povídkách je ztělesněním nějakého světonázoru a důležité je, že některé postavy se mohou postupem času formovat. Tomu je tak například i u divocha. Voltairův divoch není oproti Rousseauovu vznešenému divochovi tou ideální formou

---

<sup>31</sup> Lenka Rovná – Miroslav Jindra. *Dějiny Kanady*. Praha: Lidové Noviny, 2012, s. 25.

<sup>32</sup> „Or, si nous voyons de nos propres yeux des faussetés imprimées et des choses différentes de ce qu'elles sont sur le papier, comment veux-tu que je croie la sincérité de ces Bibles écrites depuis tant de siècles, traduites de plusieurs langues par des ignorants qui n'en auront pas conçu le véritable sens ou par des menteurs qui auront changé, augmenté et diminué les paroles qui s'y trouvent aujourd'hui“

Louis Armand de Lom d'Arce baron de Lahontan. *Dialogues avec un sauvage*. Paris: Édit. Sociales, 1973, s. 88.



dokonalého člověka, ke kterému by evropská společnost měla směřovat. Je duchem prostý, ale zato nezkažený. A díky tomu, že od dětství nebyl podrobován evropským společenským pravidlům, mohlo být jeho vnímání otevřené filosofickému myšlení. Pro Voltaira je divoch předmětem, který může přetvořit podle svého ideálu a který může být tak skvělým protipólem zkorumpované evropské společnosti. Za největšího Voltairova nepřítele můžeme považovat církev, náboženství a zkrátka vše, co nějakým způsobem vede společnost k fanatismu. Satiricky předkládá obraz „nejlepšího ze všech světů“, jenž nazývá Eldorádo. Všude kolem se povaluje drahé kamení, které nemá pro tamější společenství vůbec žádný význam. Jejich svět je částečně hierarchizovaný „osvíceným“ vládcem v čele. Na první pohled se zdá, že všichni žijí v souladu se svou svobodou, ale problém nastává, když zjistíme příčinu onoho obecného blaha. Nikdo z tamějšího obyvatelstva nesmí totiž opustit bránu tohoto království. Za branami čeká špatný, zkažený svět, který si můžeme představit jako jablko poznání z Edenu a ve chvíli, kdy ho člověk jednou okusí, musí být z ráje bezpodmínečně vyhnán: „Se souhlasem celého národa nařídili, že žádný obyvatel nesmí nikdy opustit naše malé království, a to nám zachovalo nevinnost a štěstí“<sup>33</sup>. Je to Voltairův ideální protipříklad Leibnitzově teorii, která je založena na myšlence, že žijeme v nejlepším možném ze všech světů. V Eldorádu sice všichni naoko žijí svobodně, avšak jejich svoboda spočívá v jejich nevědomosti a nedotčenosti. Nedostatkem poznání jsou v podstatě diskreditováni a nemají pro Voltaira jinou váhu než jako model, který si může přetvořit ke svému vlastnímu obrazu.

Montaigne vytvořil podklad pro mýtus vznešeného divocha v 18. století. Byť se uchopení mýtu jednotlivými autory lišilo, všechny poutala utopie, představa idealizovaného světa, který přeci jen někde možná existuje, ale není to ten náš. Skrze mýtus o vznešeném divochovi kritizovali francouzskou šlechtu, zkorumpovanost společnosti a v případě La Hontana a Voltaira ještě církev a náboženství. Zastávali vzdělanost a toužili po rovnováze. Rousseau také navazuje na tuto tradici a dotahuje ji nejdále ze všech. Primitivní národy, představa onoho ráje na zemi obohacená o nostalgické vzpomínání na antický zlatý věk jsou odrazovým bodem pro vytvoření ideální utopické společnosti. Člověk, jehož duše není ničím pokřivená, je nejlépe vybaven pro život ve společnosti, protože skrze něj může dojít k všeobecnému obrození. A není se čemu divit, když právě šestnácté a osmnácté století kladlo důraz na vzdělání, ve kterém francouzští spisovatelé a filosofové viděli spásu pro budoucí generace.

---

<sup>33</sup> Voltaire. *Candide a jiné povídky*. Praha: Lidové nakladatelství, 1970, s. 122.

### 3 ROZPRAVA O PŮVODU A ZÁKLADECH NEROVNOSTI MEZI LIDMI

„Jean-Jacques Rousseau patří k závěrečnému období století, kdy již nebylo cílem bořit společnost, ale kdy filosofové přemýšleli, jak vytvořit společnost novou.“<sup>34</sup>

Jedním z hlavních rysů Rousseauova myšlení je snaha o uchopení prvotního lidského věku, kdy zákony, kterým člověk ze své přirozené podstaty naslouchal, byly obsaženy v samotném fungování přírody. Hned na prvních stránkách jeho rozpravy cítíme tuto silnou potřebu přiblížit se mytickému věku, ve kterém byl člověk prost zákonů, a tudíž nepozbýval přirozených práv a svobod. Rousseau se ve svých textech kriticky dotýká tehdejší společnosti, která je podle něho zkažená. Východiskem pro šťastnější život mu je poznání člověka jako takového, tzn. od jeho základů.

Příroda a přirozenost je ve středu celé Rousseauovy filozofie a tvoří hlavní osu jeho myšlení.<sup>35</sup> K tomu, aby mohl rozvinout svou teorii o vznešeném divochovi, využívá literárního mýtu. Mýtus mu umožňuje oprostit se od působení dějin na člověka. Historii ani lidský vývoj ovšem nepopírá. Je si velmi dobře vědom toho, jak člověk přistupuje k otázce času a bytí. Moderní člověk nemůže žít ve světě rituálu, ve světě cyklů, žije v historickém, lineárním čase. Filozof vychází z předpokladu, že historické poznatky mohou být často klamné a znemožňovat člověku pochopení základních přírodních instinktů. Proto se Rousseau obrací k mýtu, jehož pomocí se posouvá na rovinu původního. Když Rousseau píše *Vyznání*, dostává se sám do mimočasové roviny. Jeho myšlenky a pocity nejsou podmaněny faktografií, nýbrž se jedná o pohyb duše, o jeho absolutní přirozenost. Zde bychom mohli hovořit o Rousseauově individuálním mýtu. V dílech, kterým budeme věnovat pozornost v následujících kapitolách, budeme nacházet jak kolektivní, tak individuální význam. Rousseau vychází z představy, že člověk je přirozeně dobrý. Bohužel podléhá společenské zkaženosti a nemravnosti. Pro společenskou nápravu je zcela nezbytné, aby se člověk dokázal přiblížit původnímu mytickému věku. Jedná se o moment, kdy lidé žili bok po boku bohům, kdy byli šťastní a na zemi panovala absolutní rovnost. Inspiraci a východisko nachází Rousseau v antickém mýtu zlatého věku, ke kterému se neustále přibližuje. Jak píše Marc Eigeldinger, pro Rousseaua je mýtus neustále v pohybu, poněvadž se neustále mění. Nepřetržitě k němu směřuje, je mu minulou, momentální a budoucí záležitostí.<sup>36</sup>

V následujících kapitolách se proto budeme snažit ukázat, v čem spočívá ona zkaženost a zkorumpovanost společnosti, kterou Rousseau tolik kritizuje. Zároveň rozebereme, jakými prostředky by se podle Rousseaua mohl člověk alespoň přiblížit své původní přirozenosti a zvrátit tak ničivé následky neuváženého lidského pokroku.

---

<sup>34</sup> „Jean-Jacques Rousseau appartient à cette dernière période du siècle où l'on ne se contente plus de détruire, mais où les philosophes songent encore à reconstruire la société sur un plan nouveau.“

René Doumic. *Histoire de la littérature française*. Paris: Librairie classique Paul Delaplane, 1918, s. 455.

<sup>35</sup> Hichem Ghorbel. *Etudes sur le XVIIIe siècle : Montesquieu et Rousseau ou les conditions de la liberté*. Paris :L'Harmattan, 2013, s. 91.

<sup>36</sup> Marc Eigeldinger. *Jean-Jacques Rousseau – Univers mythique et cohérence*. Paris : Neuchâtel, 1978.

### 3.1 Obraz primitivního člověka a jeho podobnost se zvířetem

Pro zkoumání Rousseauova primitivního člověka si je třeba ujasnit, co označuje pojem *nature*<sup>37</sup>. Rousseau nahlíží na přirozenost dvojitým způsobem. Vnímá ji jednak takovou, jakou nalzáme u primitivního člověka, a zároveň jako takovou, která se projevuje ve společnosti. Nejprve se budeme zabývat přirozeností člověka primitivního, který ještě nemá natolik rozvinutý rozum a žije zákony, které mu ukládá sama příroda. Je ovládán pudy a jeho hlavním zájmem je snaha o přežití. Takovýto člověk je stále ve fázi poznávání světa, seznamuje se s různými možnostmi obživy, učí se přežít.

„Jeho první stav bude pozorovat a cítit, což je společné všem zvířatům; chtít a nechtít, přát si, a bát se bude první a téměř jediná činnost jeho duše až do chvíle, kdy nové poměry způsobí nový vývoj“<sup>38</sup>.

Jeho primární pohnutky jsou řízeny potřebami těla (hlad, spánek, teplo, sex). V této chvíli je člověk divoch nejvíce podoben zvířeti: „Je to zvláštní druh minimálního zvířete, bez zvláštního instinktu, který nelze charakterizovat čistě jako klasické zvíře, je to nejmenší zvířecí jednotka“<sup>39</sup>. Jejich potřeby a zákony jsou totožné, oba jsou řízeny pudy a intuicí, které nejsou schopni rozumem ovládat. Rousseau je považuje za velmi dobře fungující stroje: „Vidím v každém živočichu jen geniální stroj, kterému příroda dala smysly, aby se sám uvedl v chod a aby se do jisté míry chránil před vším, co ho může zničit nebo poškodit“<sup>40</sup>. Pojem zvíře-stroj pochází od Descarta, který zvíře definuje jako dobře sestavený stroj, který nemá žádnou vyšší ontologickou hodnotu než člověk. Pro Descarta nemá zvíře ani duši, ani rozum a na podněty reaguje čistě automaticky, čili pudově. Oproti radikálnímu karteziánskému myšlení, vycházejícímu z představy stroje jako čistého mechanismu, Rousseau tento živočišný stroj obohacuje o smysly, když tvrdí, že „každé zvíře má myšlenky, protože má smysly [...]“<sup>41</sup>, a tím pádem mu dodává i schopnost vztahovat se k sobě samému, *le rapport a soi*<sup>42</sup>, a k jinému živému mechanismu, *le rapport a autrui*<sup>43</sup>. Tento vztah je tvořen základním principem vrozené lásky, *L'amour de sois*<sup>44</sup>. Takováto přirozená láska je hybnou silou živočicha i primitivního člověka a je důkazem jejich živosti v rámci okolního světa. Probouzí v nich vrozený pud, jenž je vede k potřebě přežít: „Prvním pocitem člověka bylo jeho bytí, jeho první starostí – péče o jeho zachování. Plody země mu dávaly všechny nezbytné potřeby: pud ho naučil jich využívat“<sup>45</sup>. Z této představy pramení obraz přirozené, individuální svobody. Tuto individuální svobodu můžeme společně s Guichetem chápat jako svobodu animální, která není podněcována rozumem, nýbrž spontánním tíhnutím k nezávislosti: „Animální svoboda je tedy čistě

<sup>37</sup> Z franc. Přirozenost, příroda.

<sup>38</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949, s. 39.

<sup>39</sup> „C'est une sorte d'animal minimal que rien, pas d'instinct particulier, ne caractérise en propre, comme un animal pur, un animal minimal“

Jean-Luc Guichet. *Rousseau l'animal et l'homme*. Paris: La nuit surveillée, 2006, s. 263.

<sup>40</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949, s. 38.

<sup>41</sup> *Tamtéž*, s. 38.

<sup>42</sup> Jean-Luc Guichet. *Rousseau l'animal et l'homme*. Paris: La nuit surveillée, 2006, s. 262.

<sup>43</sup> *Tamtéž*, s. 273 – 300.

<sup>44</sup> *Tamtéž*, s. 262.

<sup>45</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949, s. 61.

přirozená a bezprostřední a má silný sklon k nezávislosti<sup>46</sup>. V této původní, primitivní době, kdy ještě neexistovala společnost, nachází Rousseau styčný bod pro rozvedení své teorie o původu nerovnosti mezi lidmi. Díky omezeným potřebám a možnostem nepotřebuje primitivní člověk jiné zákony než přirozené pro život v souladu s okolím. Příroda je totiž dýchajícím organismem, udělujícím všem rovná práva. Rousseau ve své rozpravě ukazuje, že vše, co jedinec k životu potřebuje, nachází bezprostředně v přírodě, která jej obklopuje. Jeho vztah k okolí je definován jeho vztahem k sobě samému a schopností cítit lítost. Rousseau se kloní k myšlence, že člověk ze své podstaty nemůže být dobrým ani špatným, protože sám nemůže tušit význam dobra a zla a „poněvadž to, co jim [divochům] brání konat zlo, není vývoj osvěty ani brzda zákona, ale klid vášní a neznalost hříchu“<sup>47</sup>. Negativní vlastnosti se u člověka utvářejí ve chvíli, kdy vychází ze svého přirozeného stavu vstříc poznání a morálním závazkům.

Pro primitivního člověka ovšem neexistuje minulost a budoucnost, žije pouze přítomností: „Jeho duše, jíž nic nepohne, poddává se jen pocitům svého přítomného bytí bez myšlenky na budoucnost; jeho plány, omezené stejně jako jeho rozhled, dosahují sotva konce dne“<sup>48</sup>. Jeho přirozenost není poznamenána žádnými vášněmi a tužbami, které jsou v člověku probouzeny ve chvíli, kdy vystupuje z prostředí čistě individuálního do prostředí kolektivního. Jeho přirozený charakter je mírný a klidný. Pokud jeho život není v ohrožení, nikdy by žádnou jinou živou bytost bezdůvodně nenapadl a podle Rousseauových slov „[...] nezpůsobí [člověk] nikdy zlo druhému člověku, ba ani žádné citlivé bytosti, jen v případech sebeobran, kdy má obavu o své zachování a musí dát přednost sám sobě“<sup>49</sup>. Pohled na trpící bytost v něm vždy probouzí alarmující pocit soucitu, ale můžeme souhlasit s Guichetem, že tento pocit pro Rousseaua nikdy není u primitivního člověka natolik silný, aby překonal sílu sebelásky: „Soucit je tedy na základě principu hierarchie podřízen lásce k sobě samému“<sup>50</sup>. Soucit, který divoch může cítit při pohledu na trpící bytost, je ve své podstatě latentní, neuvědomělý. Rousseau jej chápe jako jedinou přirozenou ctnost, která je člověku dána. Všechny tyto prvotní pocity, pohnutky duše jsou podle Rousseauovy teorie o původním člověku základní paralelou mezi duší lidskou a duší zvířecí.

### 3.2 Člověk, jeho vystoupení nad zvíře a směřování ke společenskému modu žití

Doposud jsme pohlíželi na člověka jako na bytost, která podléhá přírodním zákonům, avšak ve chvíli, kdy je člověk schopný uvědomit si svou svobodu spojenou s možností volby, začíná postupně vycházet z původní animální roviny a posouvá se na žebříčku hodnot výše. Pro Rousseaua netkví prvotní rozdíl mezi člověkem a zvířetem ani tak v rozvinutosti rozumu jako právě ve vědomí jeho schopnosti

---

<sup>46</sup> „La liberté animal, d’abord, est celle, purement naturelle et immédiate, de la tendance impulsive à l’indépendance.“

Jean-Luc Guichet. *Rousseau l’animal et l’homme*. Paris: La nuit surveillée, 2006, s. 268.

<sup>47</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949, s. 50.

<sup>48</sup> *Tamtéž*, s. 40.

<sup>49</sup> *Tamtéž*, s. 25.

<sup>50</sup> „La pitié est alors subordonné à l’amour de soi par un principe de hiérarchisation.“  
Jean-Luc Guichet. *Rousseau l’animal et l’homme*. Paris: La nuit surveillée, 2006, s. 277.

svobodného jednání a „právě vědomí této svobody ukazuje jeho oduševnělost“<sup>51</sup>. Schopnost *mimésis*, nápodoby, mají člověk a zvíře společný. Avšak způsob nápodoby se liší. U člověka je tento proces podmíněn intelektem, který podněcuje aktivní činnost duše, zatímco u zvířete se jedná pouze o pasivní, mechanickou činnost. V každém případě je nápodoba prostředníkem mezi přírodou a kulturou a člověku slouží jako první krok k nalezení schopnosti sebezdokonalování: „Nápodoba je vskutku ve všech ohledech centrální a zprostředkující schopností, je první nenápadnou společnicí lidského sebezdokonalování, jeho prvním opravdovým uskutečněním [...]“<sup>52</sup> Tato vlastnost, jež sama o sobě hovoří jako o pohybu vpřed, je pro Rousseaua stejně přirozená jako primitivní stav člověka, který vzhledem ke své oduševnělosti začne ze své nově objevené schopnosti brzy těžit. Nejprve se snaží napodobovat druhu sobě nejbližšího, tedy zvíře. Spolu s touto vlastností v sobě postupně rozvíjí rozum, díky němuž nabírá na zkušenostech. Ale protože lidská přirozenost, jak Rousseau píše, sestává také z lenivosti, která svým charakterem usměrňuje rychlost rozvoje, začne člověk hledat prostředky, kterými by si svůj život mohl zjednodušit a zpříjemnit. Rousseau nicméně popírá, že člověk v primitivním stádiu by byl sám od sebe schopen takového pokroku. Schopnost zdokonalování podle Rousseaua vychází z potřeb, které se v jedinci nahromadily s vývojem jeho inteligence. Tyto potřeby jsou v primitivním stavu podněcovány přirozenou intuicí vztahující se k již tolikrát zmiňované pudové potřebě sebezáchovy či z potřeb souvisejících s vykročením z prvotního osamocení jedince ke společnosti.

„Čím více o té věci přemýšlíme, tím víc vzrůstá před našimi zraky rozdíl mezi čistými počítky a nejjednoduššími znalostmi; nelze pochopit, že by člověk mohl překonat tak velkou vzdálenost jen svými silami, bez spojení a podnětu nutnosti.“<sup>53</sup>

Člověk stejně jako zvíře z počátku reaguje na nové podněty s bázni, ale zároveň se snaží dané podněty identifikovat. Oba jsou schopni rozeznat, co může ohrozit jejich život, a má-li nastat situace, do níž se v minulosti již dostali, budou intuitivně jednat podle minulé zkušenosti bez bližšího porozumění. Člověk vychází z přirozeného stavu (*état nature*) ve chvíli, kdy se jeho vášně, spolu s návyky a tužbami, začnou rozvíjet: „Vášně samy pocházejí z našich potřeb; jejich vývoj z našich znalostí [...]“<sup>54</sup>. Přitom prvotní vášně není ničím podmíněna, je spontánní, živočišná. Postupným uvědomováním si své paměti vychází primitivní člověk ze svého původního latentního stádia a blíží se člověku rozumnému. K tomu, aby se definitivně odklonil od živočišné říše, musí vynalézt jazyk, jímž by se mohl dorozumívát a předávat tak své nově získané poznatky dál. Nástrojem dorozumívání je podle Rousseaua totiž jazyk. Jeho prvotní podobu se Rousseau rovněž snaží podchytit. V Rozpravě *O původu nerovnosti mezi lidmi* nesouhlasí s Condillakovou teorií o původu jazyka. Pro Condillaka se jazyk rodí až v utvořené společnosti. U Rousseaua se k prvnímu kontaktu s jazykem člověk dostává již v primitivním stádiu, aby sám sebe uchránil od hrozících nebezpečí (křik jako nástroj zastrašování).

<sup>51</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949, s. 38.

<sup>52</sup> Jean-Luc Guichet. *Rousseau l'animal et l'homme*. Paris: La nuit surveillé, 2006, s. 275.

<sup>53</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949, s. 41.

<sup>54</sup> *Tamtéž*, s. 39.

„První řeč člověka [...] byl přirozený křik. Protože člověk vyrazil tento křik jen jaksí instinktivně v naléhavých případech, aby žádal o pomoc ve velkých nebezpečích nebo o ulehčení kruté bolesti, neužíval ho příliš v obyčejném běhu života, kde panují jen pocity mírnější.“<sup>55</sup>

Za první zárodek řeči Rousseau považuje komunikaci mezi dítětem/mládětem a matkou/samicí, jež je ve své zcela primitivní a podmíněné formě společná všem živočichům. Záměrně stavíme dítě na první místo, poněvadž právě ono ve svých počátcích užívá nástroje řeči nejčastěji. Dokud dítě/mláďe nemá dostatek zkušeností pro vymanění se ze svého primitivního stádia, je závislé na svém živiteli a křik je mu jediným nástrojem umožňujícím komunikaci s okolním světem. Řeč je vrozenou vlastností živočicha a je nedílnou podmínkou pro přežití prvního vývojového období. Oproti čistě živočišné komunikaci, vyznačující se schopností dosáhnout pouze nejnižšího sdělovacího stupně, podléhá lidská komunikace vývoji spjatému s rozvojem citu. Spolu s narůstajícím poutem vycházejícím z lásky začíná matka k dítěti pociťovat silící potřebu komunikace i v „klidovém stavu“. Klidovým stavem míníme takový stav, kdy nikomu nehrozí nebezpečí a oba mají všeho dostatek (spánek, potrava). Láska probouzející v matce touhu silnějšího splynutí s dítětem je úzce spjata s pokročilostí schopnosti myslet. Kdyby matka vnímala své dítě pouze na základě pudů, nepotřebovala by dosáhnout vyšší myšlenkové úrovně, než má jakýkoliv jiný živočich. Myšlenka, rodící se v dospělém jedinci, je nezbytným nástrojem pro uvedení lásky v činnost. Dítě, které je ze všech nejvíce otevřeno novým podnětům, v sobě nechává tuto lásku probudit a s vřelostí ji matce opětuje. Díky tomuto citu se utváří půda pro vznik první společnosti.

V primitivním stádiu, kdy byla láska ukotvena v latentním stavu a vztahovala se jen k jedinci, nepociťoval člověk potřebu družit se. Avšak první citový vývoj „se stal následkem nového stavu, který shromažďoval ve společném obydlí manžele, rodiče a děti“<sup>56</sup>. Rodinu Rousseau považuje za základ společnosti, za její stavební jednotku. Jakmile došlo k rozdělení rolí, navykl si muž a žena jinému způsobu života. Vzájemnou spoluprací se z nich vytrácela původní divokost a rychle uvykali pohodlnějšímu způsobu žití. Rozdělili si své úlohy, žena se starala spolu s dítětem o bydlo, muž zajišťoval potravu a vše ostatní nutné k přežití. Tento stav považuje Rousseau za nejpřirozenější mezilidské spojení, za mezník mezi stádiem čirého divošství a ucelené společnosti.

S pozvolnou ztrátou své původní divokosti v sobě člověk začínal probouzet vynalézavost, která se v něm zcela určitě projevovala ještě dříve, než utvořil rodinný svazek. Úskalí spočívalo v nemožnosti předávat své nové zkušenosti dál, a tak po dlouhou dobu vynález zanikal s vynálezcem: „Nebylo výchovy ani pokroku; generace se množily zbytečně; protože každá vycházela vždy z téhož bodu, staletí plynula ve vší hrubosti prvního věku, druh byl už stár, ale člověk zůstával dítětem“<sup>57</sup>. S touto vynalézavostí se pojil další rozvoj řeči pramenící z potřeby popsat věci, které již nebylo možné vysvětlit

---

<sup>55</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949, s. 44.

<sup>56</sup> *Tamtéž*, s. 65.

<sup>57</sup> *Tamtéž*, s. 57.

křiky, mimikou či posunky. Zároveň člověk pochopil, že čím více se naučí spolupracovat se svým druhem, tím více se bude moci věnovat svému rozvoji, poněvadž pokrok je dílem společenským: „Když se myšlenky lidí začaly rozšiřovat a množit, když mezi lidmi počínaly rozsáhlejší styky, hledali početnější znamení a řeč bohatší; [...]“<sup>58</sup>. Tímto způsobem byl zaveden další lidský zvyk a to zvyk řeči. Domníváme se, že řeč ve smyslu jazyka, kterou Rousseau nazývá nářečím, je vůbec prvním krokem ke vzniku společenské smlouvy. Skupiny rodin se začínají seskupovat v kmene a protože lidská vášeň je ze své podstaty prudká, je třeba ji usměrnit prvními společnými vyjednanými úmluvami. Jedná se o společnost, která již umí myslet, ale zároveň je spojena svobodným „sdružením“, nikoliv násilným „sloučením“.<sup>59</sup> Jak píše Marc Eigeldinger v *Univers mythiques et cohérence*, je to konečně ono archaické místo v čase, odkud pochází Rousseauův vznešený divoch a který je nejlepším stavem pro člověka.<sup>60</sup> Žádného člena kmene zatím netrápila myšlenka soukromého vlastnictví, vše patřilo dané společnosti. Každý jedinec byl neodmyslitelnou částí celku, podílející se na dokonalém chodu kmene. Svoboda společnosti byla zajištěna možností zvolit si svého vůdce, který nezneužíval svého postavení. Naopak konal vše ve prospěch svého národa, byl mu otcem. Člověk měl svobodu kdykoliv své společenství opustit, avšak nepociťoval tuto potřebu, protože mu bylo dobře vládnuto. Stejně tak měla kmenová společnost možnost sesadit náčelníka, pokud nevládl v souladu se společnou úmluvou. Tolerance a přirozená láska k bližnímu byly hlavními nosíky šťastné společnosti. Tolerance vyplývala z původní a ze stále trvající schopnosti pociťovat soucit s trpícím a ze schopnosti vládce usměrňovat vášně svých méně vyrovnaných druhů. Tato představa lidské mravnosti a ctnosti znovu potvrzuje Rousseauovo společenské heslo: „Konej své dobro tak, abys co možná nejméně uškodil druhému“<sup>61</sup>. Spravedlnost a dobro (*justice et bonté*) jsou atributy společenské morálky, mohou existovat jen ve spojení citu a rozumu. Nevíme, jak dlouho toto období mytického věku trvalo, můžeme jen říci, že tento řád postupně vystřídal chaos, který vzniká z prohlubujících se lidských neřestí a zapříčinil tak, že vrozené dobro postupně ustupovalo rodícímu se zlu.

Počátek tohoto zla a tedy i příčiny původu nerovnosti Rousseau vidí ve vzniku vlastnictví. Zde je důležité doplnit, jak sám vnímá pojem nerovnosti. V první řadě považuje nerovnost za přírodní zákon. Nerovnost je jedinci dána hned od narození a z velké části určuje, jak silným se stane. Můžeme s jistotou říci, že každému živočichovi narozenému s postižením dá příroda bezpochyby zahynout. Nerovnost dále pramení z utvořené občanské společnosti postavené na soukromém vlastnictví. Tato občanská společnost se rodí ve chvíli, kdy přírodní zákony již nejsou dostatečně silnými, jednatel je ovládán pýchou, touhou po pomstě a postupně se v něm rodí další a další neřesti. Přírodní zákony již tedy nemohou sloužit k ochraně jedince a společnost má potřebu si postupně sama stanovit pravidla, která by

---

<sup>58</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949, s. 45.

<sup>59</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O společenské smlouvě*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002, s. 22.

<sup>60</sup> Marc Eigeldinger. *Jean-Jacques Rousseau, Univers mythiques et cohérence*. Neuchatel: A la Baconniere, 1978.

<sup>61</sup> Hichem Ghorbel *Etudes sur le XVIIIe siècle : Montesquieu et Rousseau ou les conditions de la liberté*. Paris :L'Harmattan, 2013, s. 96.

sloužila k její ochraně. Jedná se o stěžejní moment, kdy člověk odevzdává svou svobodu a svá práva nějaké vyšší společenské instituci (např. stát), která pak nutně taková přirozená práva a svobody omezuje. Rodí se jakási společenská moc, jež má občanskou společnost ochránit před vzájemnou lidskou agresí a před útoky z venčí. Jediné právo, které člověku v tuto chvíli opravdu zůstává, je právo na život, čili i na sebevraždu. Vlastnictví považuje za ryze nepřirozené lidské právo, a proto i tato nerovnost z ní plynoucí je uměle vytvořená. Zároveň podotýká, že pokud by společnost byla schopna žít podle ideální společenské smlouvy, která by byla vytvořena ve prospěch celé společnosti a tím pádem i každého jedince, pak by vlastnictví samo o sobě nečinilo velký problém. Každý by měl stále tolik, kolik potřebuje, aby oproti jiným nestrádal, nebo naopak, aby neoplýval nadbytkem na úkor svého druhu. Rousseauovu ideu vlastnictví musíme neodlučně chápat ve spojení s ideou práce. Člověk žijící ve společnosti je schopen kontinuálního pokroku a postupně tak objevuje nerosty, které mu umožňují vytvářet čím dál tím lepší nástroje. Železo Rousseau považuje za první nerost, který byl člověk schopen zpracovat, hutnictví za první skutečnou práci, kterou uměl vykonat. Takto vyráběné nástroje byly odolné a člověk brzy zjistil, jak mu usnadňují práci. Vznikal o ně přirozeně stále větší zájem, ale málo bylo těch, kteří si je byli schopni vyrobit sami. Společnost přestávala fungovat jako spojení více méně na sobě nezávislých jedinců, poněvadž se musela podrobit stále se zrychlujícímu proudu času. Jestliže jedni vyráběli nástroje, druzí jim museli obstarávat obživu. Dělna práce tak znovu člověka o něco více odloučila od jeho přirozenosti. Svoboda, s níž se každý jedinec rodí, byla postupně určována jeho silou, vynalézavostí a schopností rychle se zdokonalovat ve vznikajících oborech: „nejsilnější udělal více práce; nejobratnější z ní více vytěžil; nejnadanější našel způsob, jak si práci zkrátit [...]“<sup>62</sup>. Jedinci, jejichž tělesná a duševní schránka byla ochablá, nebyli schopni držet krok s rozvojem a na úkor intenzivního pokroku se stávali slabšími než kdy dříve. Neměli nic, čím by společností mohli přispět, stali se odvrženci: „Takto se přirozená nerovnost nepozorovaně rozvíjela s nerovností kombinační schopnosti a rozdílů mezi lidmi, způsobené nestejností okolností, se staly citelnějšími, stálejšími ve svých následcích a začaly stejnou měrou působit na osud jednotlivce“<sup>63</sup>. Bohatství, kterého bylo všem dáno přírodou rovnoměrně, se rozrostlo v umělé kategorie, kterých nemohl každý jedinec tak rychle dosáhnout. Silní jedinci si postupně nárokovali právo na člověka, společnost se hierarchizovala a bohatství jako nejvyšší stupeň vlastnictví určovalo člověku právo na život. Společnost ztratila svůj původní smysl na úkor své vyspělosti. Láska, která byla ve společnosti vznešeného divocha přivedena k dokonalosti, v občanské společnosti postupně degradovala a měnila se v téměř nezkratitelnou egocentrickou vášeň: „Odpoutání čisté lásky a vášně, které provázejí formování společnosti, má za následek, že zaniká přirozená spravedlnost v její maximální míře“<sup>64</sup>. Samotný pokrok se nakonec stal

---

<sup>62</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O společenské smlouvě*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002, s. 71.

<sup>63</sup> *Tamtéž*, s. 71.

<sup>64</sup> „Cette maxime de la justice naturelle est cependant rendue impuissante par le déchaînement de l'amour propre et des passions qui accompagnent la formation de la société.“  
Hichem Ghorbel. *Etudes sur le XVIIIe siècle: Montesquieu et Rousseau ou les conditions de la liberté*. Paris: L'Harmattan, 2013, s. 96.



člověku zhoubou, kvůli níž ztratil svou přirozenou svobodu a stal se absolutně závislým na druhých. Na úkor společenské emancipace ztratila společnost svou schopnost ustanovit takové zákony, které by dokázaly vyrovnat společenské rozdíly.

### 3.3 Moderní společnost v kontradikci se společností vznešeného divocha

Moderní společnost je pro Rousseaua zhoubou lidstva. Zkoumáním divocha se snaží najít způsob, jak by bylo možné znovu probudit v člověku jeho přirozenost, která by zaručila alespoň částečný návrat k harmonii mládí lidské společnosti. Společnost kritizuje za to, že přirozená morální povinnost ustoupila politice a zákony byly formovány nikoliv podle základních přirozených práv a svobod, nýbrž na uměle vytvořených kategoriích bohatství a původu. Porušením morálního řádu došlo k odtržení jedince od jeho kořenů a k vytvoření přírodního protipólu, kterým je civilizace. Na jednu stranu Rousseau lituje ztráty původních lidských vlastností, zároveň však v žádném případě neusiluje o návrat k primitivnímu stádiu člověka. Pokrok je pro něho nedílnou součástí přirozenosti společnosti: „[...] a lidský druh by zahynul, kdyby nezměnil svůj způsob života“<sup>65</sup>. Vzpomeňme na příklad vytržení rostliny z půdy, kdy při znovu zasazení druhým koncem rostlina nezaniká, nýbrž zapouští kořeny. Myslíme si, že podobným způsobem Rousseau smýšlí i o člověku. Vytržením člověka z jeho primitivního stavu nedošlo k jeho zániku, došlo k vytvoření nové přirozenosti. Proto Rousseau neztrácí naději v obrodu lidstva, člověk je podle něho organismem schopným regenerace. Neštěstí společnosti spočívá ve špatně ustanovených zákonech beroucích slabším jedincům svobodu, která je daná všem při narození. Společnost si tak sama vytváří otroctví. Ani ten nejbohatší není schopen jednat sám, zcela podle své vůle, protože jeho touhy závisejí na odvedené práci druhých. Člověk je otrokem, buď protože se tak již narodil, nebo protože se jím stal v průběhu života vlivem stupňujících se materiálních tužeb. Rousseau silně kritizuje společenskou morálku, jež umožňuje, aby jeden zneužíval svobody druhého ve svůj prospěch. Ideál nachází v přirozeném stavu, kdy vládce vládne ku prospěchu svého národa. Proto, aby takový ideál mohl pramenit z lidské přirozenosti, musel Rousseau opět najít protipól v primitivním stavu člověka. Rodina, první a poslední zcela přirozená společnost sdružující manžele a dítě, by měla být alegorickým příkladem pro spravedlivé a dobré spravování státu. Otec je po dobu, kdy dítě není schopné postarat se o sebe, ať materiálně, duševně či fyzicky, jeho ochraňovatelem a vychovatelem. Dítě zatím nemá natolik rozvinuté myšlení, aby takové diferenciaci bylo schopné. Jedině otec může být vychovatelem, protože zná své dítě dokonale a má dostatečnou zkušenost pro rozeznávání dobrého od zlého. Může tedy z dítěte vychovat „dobrého občana“<sup>66</sup>. Rousseau říká, že dítě, jež nemůže cítit příčinu lidských povinností, mu tak z vděčnosti přirozeně projevuje respekt, o kterém ještě ani neví, že je z hlediska dodržení morálních hodnot povinností. Rousseau si představuje ideální fungování státu jako dobře fungující rodinu.

---

<sup>65</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O společenské smlouvě*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002, s. 23.

<sup>66</sup> *Tamtéž*, s. 23.

Vztah mezi vládcem a lidem, stejně jako mezi otcem a dítětem, by měl být do určité míry vyrovnaný. Ideální vládce je takový, ve kterém se duše a tělo snoubí v jedno. Jeho touhy nepodléhají zkaženým vášním, naopak dokáže usměrnit vášně jiných a udržet tak společenskou rovnost. Správný vládce nepovažuje národ za svůj majetek, nýbrž za společenství, kterému slouží. Společnost mu na oplátku projevuje díky za jeho služby respektem. Pokud vládce nedosahuje těchto vysokých kvalit, není hoden tak důležitého a zodpovědného postavení: „Ten, kdo nemůže dostát povinnostem otce, nemá práva státi se jím.“<sup>67</sup> Jeho morální hodnoty nejsou ustáleny a vzniká nepřekonatelná touha z umělé potřeby vládnout. Rousseau nachází inspiraci pro své představy především v Platónově *Ústavě*. Řecký člověk, se kterým Rousseau cítí sounáležitost, cítil a myslel občansky. Aby mohla být vytvořena jakákoli teorie státu, musel se tento člověk nejprve vymanit z tradiční jednoty státu a občana, v níž občan zanikal a stát byl vším. Platóna považujeme za zakladatele teorie státu v Řecku a za prvního z myslitelů, který svou teorií o státním zřízení obsáhl veškerou složitost občanského života a stavu. Stejně jako Platón považuje Rousseau za cíl člověka i obce štěstí. Oba chtějí vědecky přemoci mělké, materialistické mínění o spravedlnosti, které považují za prostředek nouze a chytrý výmysl mocných, aby slabší byli se svým osudem smířenější a šťastnější. Navrhují proto, aby vláda byla svěřena lidem do rukou vládce, nejlépe filosofa, který svou obec zná a ví, co k šťastnému fungování potřebuje. Odtud také pramení Rousseauova myšlenka odcizení. Nemůžeme však popřít fakt, že jak Platón, tak i Rousseau jsou oba duchovními otci paternalistických totalitarismů. Ideální společnost by pak podle nich byla taková, v níž je ekonomicky výhodně rozdělena dělba práce mezi občany a každý tak zastává jasně danou a nepostradatelnou společenskou funkci. Takovéto dělení by pramenilo z přirozené nerovnosti mezi lidmi (podle vrozených inteligenčních, fyzických či duchovních dispozic) a je pro Platóna spolu s Rousseauem správnou cestou ke stabilnímu a silnému státu. Společenské štěstí z velké části tkví v tom, že každý jedinec má pocit, že jej nemůže společnost postrádat. Dejme si za příklad otroctví; nemůžeme říci, že by Rousseau byl pro jeho zrušení, nedokáže si představit, jak jinak by společnost mohla fungovat. Vyžaduje však, aby všichni ke svým poddaným přistupovali lidsky a dbali o to, aby měli všeho dostatek. Tímto způsobem je možné vytvořit takzvanou iluzi štěstí, jež v člověku potlačí pocit vykořeněnosti.

Rousseauovo dílo je na první pohled protknuto skepsí nad morální zkažeností člověka, přesto se nemusíme obávat tvrdit, že východisko pro sužující situaci života v nerovnosti nachází Rousseau ve znovuvybudování morálních hodnot a v přehledném politickém seskupení. Jestliže Rousseau píše rozpravu *O původu nerovnosti mezi lidmi a Společenskou smlouvu*, kde na rovině teoretického výkladu nabízí cestu ven ze zkorumpované společnosti, jejímž hlavním problémem je potlačení přirozeného stavu člověka, je si zároveň vědom toho, že svým posluchačům dluží názorné předvedení v „praxi“ a obrací se k nim s dílem *Emil čili o výchování*. Zde Rousseau vystupuje jako vychovatel francouzského fiktivního sirotka Emila a zároveň je kritikem francouzského vzdělávacího systému, který z citlivého jedince formuje lidský stroj a místo toho, aby prohluboval a rozvíjel lidské ctnosti, nechává v jedinci

---

<sup>67</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O společenské smlouvě*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002, s. 23.

rozvíjet sebestřednou lásku. Proto, aby stát byl dobrý, musí být dobří i občané. Přirozená dobrota v jedinci nezanikne v případě, že se mu dostane správné výchovy, *éducation*. Význam francouzského slova *éducation* je oproti českému významu výchovy význačný a tato význačnost otevírá Rousseauovi cestu k vytvoření návodu, podle kterého by společnost měla postupovat, aby vychovala dobrého občana a dokázala tak udržet štěstí ve společnosti. V první řadě musíme *éducation* chápat jako rodinnou výchovu, díky níž se v dítěti utváří morální hodnoty a stává se tak člověkem. Nejprve je nutné z člověka udělat člověka a až poté můžeme pokračovat v občanské výchově<sup>68</sup>. Ve druhé řadě se jedná o institucionální vzdělávání, které z individuálního jedince činí kolektivní bytost, občana. Za základ úspěchu Rousseau považuje dobře fungující rodinu, kde si žena a muž vzájemně projevují respekt a dítěti se od narození dostává mateřské lásky. Pokud muž nepociťuje zodpovědnost a pokoru, kterou je povinován vůči své ženě, a žena nedává svou mateřskou lásku dítěti, nemá ani dítě šanci, aby bylo uvedeno na správnou cestu poznání. V prvním vývojovém období zastává nejdůležitější role matka, která díky svému mateřskému citu dokáže dítěti vybudovat první plnohodnotné zázemí. Dítě se tak rázem stává součástí univerza a udává rodinnému páru smysl. Pokud by ale mateřskou lásku provázela přehnaná přecitlivělost a starost, tlumila by v dítěti rozvoj smyslu a přiváděla by ho k nesamostatnosti. Dítě je třeba považovat za citlivého, vnímavějšího jedince v kontinuálním rozvoji, nikoliv za již zmiňovaný stroj, jehož jedinou perspektivou je rychle a účinně zapadnout do společenských machinací.

Výchova je pro Rousseaua jediným možným východiskem k úspěšnému navrácení přirozených mravů. Aby výchova byla úspěšná, potřebuje mít dítě vychovatele mravně a intelektuálně vzdělaného. Člověk v přirozeném stavu nepotřeboval jinou výchovu než přirozenou, ovšem člověk žijící ve společnosti potřebuje být někým veden do chvíle, než se u něho zcela vyvine cit a rozum, aby sám mohl rozeznat, co je morální, a nepropadl tak špatným společenským mravům. Za vychovatele považuje Rousseau matku, otce a v neposlední řadě pedagoga, který musí své žáky znát natolik dobře, aby dokázal odhadnout veškeré jejich duševní pohnutky v daných situacích a formovat tak správným směrem jejich duše. Rousseau vychází z faktu, že mravy dospělého jedince už pravděpodobně nikdo nemá možnost změnit. Přetvářet něco, co už je nějakým způsobem zformováno, by byl neskonale složitý a podle Rousseaua pravděpodobně zcela neúspěšný počin. Nejúspěšnější cestu tedy vidí v pokusu nalézt takový způsob výchovy, v rámci něhož by vychovatel dokázal podchytit vrozené mravní zásady člověka a přenést je z latentního stádia do mravně nedokonalé společnosti. Ostatně, jak správně říká Jindřich Veselý, Rousseauův cíl tkví ve „zformování mravní přirozenosti u dítěte v podmínkách „společenského rozkladu mravů“<sup>69</sup>. Inspiraci pro ideální výchovu Rousseau nachází v přirozeném stavu člověka, z něhož vybírá soubor ctností, které by u Emila chtěl zachovat. Svou teorii o výchově staví na poznání, že veškeré zlo, které se v člověku rodí, přichází spolu se slabostí jedince. Rousseau apeluje na nutnost

---

<sup>68</sup> Hichem Ghorbel. *Etudes sur le XVIIIe siècle: Montesquieu et Rousseau ou les conditions de la liberté*. Paris: L'Harmattan, 2013, s.100.

<sup>69</sup> Jindřich Veselý. *Rousseau a problém preromantismu*. Praha: Univerzita Karlova, 1985, s. 62.

pokusit se nevštěpovat dítěti žádné návyky, poněvadž právě návyk považuje za příčinu lidské slabosti. Ztročují jedince, a proto je důležité vést dítě od počátku ke svobodě ducha skrze upevnování jeho vůle. Jedině tak bude mít jedinec možnost zůstat po celý život svým vlastním pánem. Za hlavní příčinu degenerace městského člověka považuje Rousseau předčasnou morální a občanskou výchovu. Vyžaduje, aby výchova byla plynulá a v souladu s přírodními zákony, poněvadž pokud by se uspěchala, z dítěte by se stal dospělý jedinec, aniž by měl pevně ukotvené morální hodnoty. Tuto myšlenku Rousseau čerpá z představy o primitivních národech. Děti vyrůstající v lůně primitivních národů jsou osobami dospívajícími později, ale s o to silnějšími morálními hodnotami, které se přirozeně časem zformovaly. V první fázi se dítě jeví jako zvíře, které je na světě nejprve ve vztahu k sobě samému, ve druhé rozvíjí své smysly, ve třetí fázi se učí potlačovat své tužby a rozeznávat, co je pro jeho život potřebné, a co nikoliv. Ve IV. knize *Emila čili o vychování* je již Emil téměř dospělým morálně uvažujícím jedincem, který je schopen využít své představivosti k určení původu pocitů. Působením určité situace, jiného jedince či předmětu na jedincovo nitro se v člověku utváří soubor pocitů, které jsou měřítkem dobrého a zlého. A právě tento cíl je poslední vývojovou fází předtím, než v člověku dojde k citové a rozumové vyváženosti, tolik potřebné k individuálnímu a kolektivnímu blahu. Ze schopnosti rozeznat původ pocitů se v člověku zároveň rodí i potřeba porovnávat se s ostatními. V okamžiku, kdy jedinec bude mít pocit, že oproti druhému jedinci strádá, bude se cítit slabším a pokud jeho cit nebude v souladu s rozumem, změní se jeho přirozená láska k bližnímu v žárlivost a nenávisť, které jsou zhoubou lidské společnosti. Rousseau učí Emila toleranci, lásce a respektu, je mu vychovatelem a zároveň otcem. Přenechává Emilovi jeho přirozenou svobodu a dlouhou dobu ho jen pozoruje. Do jaké míry ovšem můžeme hovořit o Emilově přirozené svobodě, když je jeho svoboda již předem definována jeho vychovatelem, který mu neumožní vybrat si jiný směr, a co pro Rousseaua vlastně samotná přirozenost znamená, o tom budeme pojednávat v následujícím odstavci.

V prvotním vývojovém stádiu je člověk úzce spjatý s přírodou a neexistuje žádná nerovnost, samozřejmě mimo nerovnost pramenící z postižení, nemoci, dětství a stáří. Žádný jedinec není natolik „absolutní“, aby byl schopen podmanit si jinou svobodnou bytost. Opačný stav vzniká v právním státě, jenž je svázán zákony, které z většiny hrají do karet bohatým občanům. Dělením jedinců do různých tříd (otrok, rolník, měšťan, aristokrat, střední třída, lůza, vysoká společnost apod.) je opět utvářen princip nerovnosti mezi lidmi. Zákony člověku vytvářejí iluzi svobody a štěstí, odcizují jej od přirozenosti a tvoří z něho sofistikovaný lidský stroj. Člověk žije neustále pod maskou, proto je potřeba najít cestu k přirozenosti, od které se člověk kontinuálně vzdaluje, téměř ji potlačuje. Proto je Rousseauovým hlavním cílem, aby Emil objektivně dokázal poznávat dobro skrze sebe sama. Trpí, když vidí druhého trpět, nikomu záměrně neublíží a postupně se v něm vyvíjí láska a cit pro spravedlnost. Rousseau svého žáka učí žít a díky tomu z něho utváří, jak sám říká, prvního muže. Nechce, aby tato primární výchova byla nějak zvlášť podložena faktografií, zastává takovou výuku, která je podněcována samotným žákem: „Pro poznání je důležitější pedagogický princip založený na zkušenosti a osobním

přístupu než vštěpování ustáleného poznání<sup>70</sup>. Jeho snaha spočívá v zamezování jedinci, aby byl závislý na druhých. Ponechává mu jen jeho přirozenou závislost (lpění na životě), která je nutná pro život a která je promítaná ve vztahu ke světu a k sobě samému. Tato závislost je nositelkou řádu. Závislost na objektech, které jsou v Emilovi uměle vytvářeny, Rousseau potlačuje. Do jisté míry sem spadá i společnost, která v sobě nenesení řád, její uspořádání je chaotické a podléhá neustálým změnám. Lidská bytost je nedokonalá, a tudíž ani společnost tvořená lidskými bytostmi ji nemůže předčít. Jedinou cestou k úspěchu, jak píše Jean Starobinski, je vychovat jedince, jenž by měl přesně tolik vědomostí, kolik potřebuje pro život v souladu s přírodou<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> „C'est le principe pédagogique de l'expérience qui privilégie l'initiative personnelle dans l'acte du savoir au lieu d'inculquer un savoir constitué“

Hichem Ghorbel. *Etudes sur le XVIIIe siècle : Montesquieu et Rousseau ou les conditions de la liberté*. Paris :L'Harmattan, 2013, s.102.

<sup>71</sup> Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau La transparence et l'obstacle*. Paris:Gallimard, 1970, s. 345.

## ZÁVĚR

Rousseau již v devatenácti letech formuluje svůj budoucí záměr, když prohlašuje, že by raději žil v temné svobodě, nežli v zářivém otroctví. V naší práci jsme se pokusili ukázat, jakým způsobem se snaží pomocí literárního mýtu navrátit společnosti její původní mytický obraz a oprostít ji od její zkaženosti, která člověka průběžně ničí. Rousseau nevolá po skutečném návratu k primitivnímu lidskému stádiu, ale je nepopíratelně okouzlen lidskou schopností neustálého sebe zdokonalování. Touží ovšem po tom, aby byl pokrok usměrněn tak, aby člověka nepředbíhal. Tak tomu bylo u primitivního člověka, jehož přirozenost se skládala z lenosti, jež umožňovala, aby lidská bytost dosahovala pomalého, avšak kontinuálního rozvoje. Neopomínejme také, že u Rousseaua nejde o převypravování historických událostí, nýbrž o opravdovost projevovaného citu. Rousseau, i když se straní společnosti, z velké části trpí svým osamocněním. Jean Starobinski správně podotýká, že Rousseau si představuje ty nejkatastrofálnější scénáře, v nichž neodvratný pokrok lidskou společnost definitivně zničí, poněvadž ji připraví o poslední zbytek citu a neodvratitelně vymaže myšlenku na minulost<sup>72</sup>. Psáním si Rousseau zpřístupňuje cestu do svého nevědomí a vytváří ve svém imaginárním světě postavy, které jsou přizpůsobené jeho představám o správném řádu světa. Rousseauův imaginární svět se aktualizuje psáním, podobně jako se skutečnost v primitivní kultuře aktualizuje skrze rituál. Pomocí literární formy v podstatě vytváří nové, vlastní univerzum, kterému naprosto důvěřuje. Rousseau je spisovatelem, který se snaží pomocí původního antického mýtu vytvořit ideální zákony, podle kterých by společnost byla schopna fungovat. Zároveň však píše i mýtus ryze individuální. Jeho ponoření se do vlastního nitra můžeme nejlépe vidět v *Dumách samotářského chodce* či v autobiografickém díle *Zpověď*. Po většinu života trpěl pocitem vykořeněnosti a sám sebe přesvědčoval, že jakkoliv činí, činí tak správně. Jistotu své existence nehledá již v Bohu jako Descartes, nýbrž v přírodě.

V naší práci jsme se snažili uchopit Rousseauovu představu vznešeného divocha, abychom spolu s ním mohli nahlédnout do původu nerovnosti mezi lidmi. Právě materiální bohatství, které je pravým opakem bohatství přirozeného, považuje Rousseau za největší lidský hřích. Nechápe, jak je možné, že lidé na vesnicích a v odlehlých městech téměř umírají hladem, když jiní žijí v absolutním přepychu. Sám pocházel z kruhů, kde peníze nebyly problémem, a tytéž kruhy později kritizuje pro jejich pýchu a netoleranci vůči jiným lidem. Rousseau pociťuje, že se člověk stal obětí společnosti, kvůli které přichází o své svobody, a stejným způsobem pohlíží i sám na sebe. Touží odejít do ústraní, ale jak jsme zmínili výše, svou samotou zároveň trpí. Nedokáže žít bez společnosti, zároveň pasivně usiluje o to, aby svět byl takový, jaký si jej představuje. Připadá si jako divoch uprostřed civilizovaného světa, kde cit zcela ustoupil rozumu. Rousseauovo dílo, stejně jako on sám, je plné rozporů. Často byl soudobou společností kritizován za snahu spasit lidstvo, přitom ovšem sám nežil podle pravidel, které společnosti navrhoval. Hovoří o mateřství jako o nejvyšším principu, ale zároveň je odepírá ženě, když všechny své děti posílá

---

<sup>72</sup> Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau La transparence et l'obstacle*. Paris:Gallimard, 1970.

do sirotčince, kde jsou s naprostou jistotou odkázáni na smrt. Káže o výchově, kterou nikdy sám v praxi nezakusil. Nenávidí bohatství, ale sám se bez něj neobejde, je *de facto* přízníkem na různých lidech po celý svůj život, byť to sám nechce zcela otevřeně připustit. Jen si vzpomeňme, kolik let byl závislý na materiální a intelektuální podpoře paní de Warens. Jeho představy o fungování státu nám často mohou svou strukturovaností připomínat spíše omezování lidských práv a svobod než jejich uvolňování. Pokud bychom Rousseauovo dílo srovnávali s jeho životem, nikdy bychom nemohli přistoupit ani na jednu z jeho myšlenek, poněvadž bychom je museli brát jen jako snůšku vykonstruovaných lží. Pokud se oprostíme od Rousseauova života a přiznáme mu jistou schopnost cítit s druhými spolu se snahou chovat se podle jím doporučených přírodních zákonů, musíme uznat, že v řadě myšlenek ovlivnil budoucí pohled na společnost. Je jedním z prvních, kteří na dítě nepohlížejí jako na otroka, nýbrž mu přiznávají svobodu a chtějí, aby s ním bylo jednáno jako s citlivým jedincem. Hájí otroky, když vyžaduje, aby jim jejich vlastní obstarával vše, co potřebují k životu. Kritizuje přepych, nemorálnost druhých a absolutní individuální nesamostatnost. Na počátku devatenáctého století otevírá cestu nově se formujícím vědám, etnologii a antropologii. I Claude Lévi-Strauss ho později bude považovat za zakladatele věd o člověku a věnuje mu celou jednu svou přednášku<sup>73</sup>.

Rousseau bez pochyby ovlivnil budoucí myšlení z pozitivního i negativního hlediska. Na jednu stranu přinesl podnět k zamyšlení, jakým způsobem by společnost měla vypadat tak, aby pokud možno nikdo nebyl vykořisťován nebo aby skrze společenskou dohodu mohla být alespoň částečně zajištěna rovnováha ve společnosti. Takovouto myšlenku je v osmnáctém století bezpochyby třeba považovat za revoluční. Připomeňme si na hesla Velké francouzské revoluce – svoboda, rovnost, bratrství – jež byla podnětem k vytvoření republiky a vyvěrala především z lidové společnosti. A není právě pro Rousseaua tato lidová vrstva hlavním pilířem občanské společnosti? Rousseau se přes přirozený lidský stav pokoušel nalézt podklad pro ideální společenskou smlouvu. Jak už však mnohokrát bylo řečeno, Rousseauův ideální přirozený stav pravděpodobně nikdy ani neexistoval, jedná se pouze o archetyp, o mýtus. Vzpomeňme, když jsme zmiňovali, jakým způsobem přírodní a přirozený řád vystřídal chaos. Bylo to přesně ve chvíli, kdy si člověk začal uvědomovat plně sám sebe a své schopnosti manipulovat svého druhu uvnitř společnosti. Přiblížit se řádu bylo možné ve chvíli, kdy společnost alespoň částečným způsobem začala být opět jednotnou. Mnohokrát Rousseau hovoří o demokracii jako o ideálním společenském stavu, sám si však myslí, že takového společenského stavu v době, ve které žije, není možno docílit: „Bereme-li výraz v přísném slova smyslu, nikdy neexistovala pravá demokracie a nikdy nebude existovati. Je proti přirozenému řádu, aby velký počet vládl a aby malý počet byl ovládán“<sup>74</sup>. Z tohoto také pro Rousseaua plyne, že s rozrůstajícím se obyvatelstvem nutně postupně dochází k rozrůstání státního území. Jakmile je státní území příliš velké, stává se postupně nekontrolovatelným. Tudíž pro to, aby mohl Rousseau uvést svou společenskou smlouvu v pohyb, potřeboval by si

---

<sup>73</sup> Claude Lévi-Strauss. *Strukturální antropologii dvě*. Praha: Argo, 2007.

<sup>74</sup> Jean-Jacques Rousseau. *O společenské smlouvě*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002, s. 78.

přízpusobit jednak demografické, tak i geografické podmínky daného území. Protože však takové podhoubí nelze bez vnějšího zásahu vytvořit, je nutné, aby se co největší počet lidí sjednotil a ustanovil jednoho osvíceného vládce, jenž by byl schopen pomocí zákonodárné a výkonné moci vládnout. Zde se však dostáváme na hranici, kdy lidská práva a svobody jsou státním zřízením kontinuálně omezována a nemůžeme tudíž hovořit o přirozeném lidském stavu. Rousseau se svou teorií snažil, aby odcizení, které člověk pociťuje, bylo překonáno. Na jeho teorii navazuje Karl Marx, když předkládá svou teorii na téma odcizenosti lidské bytosti. Člověk podle Marxe se vidí ve světě, který sám vytváří, pokud ovšem dojde k odcizení od lidské přirozené činnosti, tedy od jeho tvorby dané narozením, je rázem odcizen od světa, od svého rodového života. Marx také přebírá od Rousseaua pohled na vlastnictví, kdy hlásá nutnost, aby se společnost oprostila od soukromého vlastnictví a mohla se tak vydat na cestu emancipovanosti. Rousseau, jak už jsme zmínili, otevřel novou cestu paternalistickým totalitářstvím, avšak nemyslíme si, že by svou teorií o společenské smlouvě chtěl lidské svobody radikálně omezit. Snažil se pouze najít takovou cestu, aby stát a občanská společnost spolu mohly co nejlépe vycházet. O tom, na kolik je Rousseauova teorie o ideální lidské společnosti utopií, jsme se již mohli přesvědčit z vlastní národní historie. Zároveň však musíme říci, že dílo Jean-Jacquesa Rousseaua je stále aktuální, neboť zejména v dnešní době si společnost klade opět mnoho stejných či obdobných otázek, které řešil i Rousseau v době osvícenství.



## SEZNAM LITERATURY

### Primární literatura:

Jean-Jacques Rousseau. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949. ISBN 978-80-8061-429-4

Jean-Jacques Rousseau. *O společenské smlouvě*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002. ISBN 80-86473-10-4

Jean-Jacques Rousseau. *Emil čili o výchování*. Praha: Dědictví Komenského, 1910.

Louis Armand de Lom d'Arce baron de La Hontan. *Dialogues avec un sauvage*. Paris: Édit. Sociales, 1973.

Michel de Montaigne. *Eseje*. Praha: ERM, 1995. ISBN 80-85913-12-7

Voltaire. *Candide a jiné povídky*. Praha: Lidové nakladatelství, 1970. ISBN

### Sekundární literatura:

Marie- Luce Demonet. *Montaigne et la question de l'homme*. Paris: Presse Universitaires de France, 1999. ISBN 2 13 050201 6

Mircea Eliade. *Mýtus a skutečnost*. Praha: Oikoymenth, 2011. ISBN 978-80-7298-462-6

Mircea Eliade. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenth, 2009. ISBN 978-80-7298-388-9

Marc Eigeldinger. *Jean-Jacques Rousseau, Univers mythiques et cohérence*. Neuchatel: A la Baconniere, 1978. ISBN 2-8252-0004-2

Hichem Ghorbel. *Etudes sur le XVIIIe siècle: Montesquieu et Rousseau ou les conditions de la liberté*. Paris: L'Harmattan, 2013. ISBN 978-2-336-29158-1

Jean-Luc Guichet. *Rousseau l'animal et l'homme*. Paris: La nuit surveillé, 2006. ISBN 2-204-08026-8

Petr Rezek. *Mýtus, epos a logos*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku a katedra politologie FSV UK, 1991.

Lenka Rovná – Miroslav Jindra. *Dějiny Kanady*. Praha: Lidové Noviny, 2012. ISBN 978-80-7422-158-3

Denis de Rougemont. *Západ a Láska*. Bratislava: Kaligram, 2001. ISBN 8071495549

Phillipe Sellier. *Co je literární mýtus?*, in: Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu. Brno: Host, 2002. ISBN 80-7294-016-3

Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1970. ISBN 978-2-07-029473-2

Claude Lévi-Strauss. *Mýtus a význam*. Bratislava: Archa, 1933. ISBN 80-7203-713-7

Claude Lévi-Strauss. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-901842-9-4

Claude Lévi-Strauss. *Strukturální antropologii dvě*. Praha: Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-805-3

Jiří Šrámek. *Dějiny francouzské literatury v kostce*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-240-7

Jean-Pierre Vernant. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: Oikoymenh, 2012. ISBN 978-80-8061-429-4

Jindřich Veselý. *Rousseau a problém preromantismu*. Praha: Univerzita Karlova, 1985.

Internetové zdroje:

Jean Bruhat, „COLONIALISME et ANTICOLONIALISME“, *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 25 juillet 2014. URL:<http://www.universalis.fr/encyclopedie/colonialisme-et-anticolonialisme/>