



UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV POLITOLOGIE

POLITICKÁ FILOZOFIE

Bakalářská práce

Přirozenost člověka jako zdroj morálního jednání podle Jeana Jacqua
Rousseaua

Human nature as a source of moral behaviour according to Jean Jacques Rousseau

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

Autor práce: Petr Pravda

Rok podání: 2008

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

Obsah:

1. Úvod	4
2. Zdroj Rousseauových úvah o lidské přirozenosti	6
3. Vývoj věd a umění jako produkt lidské zkaženosti	7
4. Zkoumání příčin nerovnosti mezi lidmi	11
5. Přirozenost jako základ řešení nápravy lidské zkaženosti	19
5.1. Dva přístupy řešení lidské zkaženosti	19
5.2. Člověk ve společnosti a ponurá dvojznačnost zdokonalitelnosti	20
5.3. Základní východisko řešení	24
5.4. Společnost řízená obecnou vůlí	26
5.4.1. Budování morální komunity	27
5.5. Výchova mravně nepoškozeného jedince	33
5.5.1. Výchova k přirozenosti	34
6. Taylorovy úvahy o současném morálním jednání	40
6.1. Základní východiska filozofie Charlese Taylora	40
6.2. Rousseaua poslem obratu moderny k úvahám o autenticitě	40
6.3. Moderní identita člověka	43
6.4. Zdroje autenticity	46
6.5. Společenská podmíněnost lidské existence	47
6.6. Důsledky pro sféru politična	49
7. Závěr	54
8. Seznam použité literatury	58
9. Resumé	59

1. Úvod

Jaké jsou principy a ideály, které by měly řídit naše jednání, dát základ společenským vztahům a žádoucím společenským poměrům a ve svém výsledku vybudovat spravedlivou politickou společnost včetně účelně uspořádaných institucí? To jsou otázky, které zaměstnávají filozofy a myslitele od začátku věků a i přes jejich nesmírnou snahu, kterou své teoretické práci zasvětili, se zdá, že konečná odpověď je stále v nedohlednu. Je samozřejmě diskutabilní, zda-li vůbec nějaká odpověď může tyto otázky úspěšně zodpovědět, či zda nějaké zdárné a účinné řešení, jehož úspěch byl dílem neopakovatelných podmínek, může mít trvalé a univerzální uplatnění. Jedním z nejvýznamnějších a nejvlivnějších autorů, kteří se tomuto tématu věnovali, byl osvícenec Jean Jacques Rousseau. Ten ve svém díle rozvinul teorii o původní přirozenosti člověka, která by měla poskytnout základní zásady jak individuálního jednání člověka a jeho vztahu a poměru k druhým, tak také politického uspořádání společnosti.

Rousseau se ovšem standardnímu chápání osvícenství vymyká. Zatímco se s ostatními osvícenskými mysliteli shodl na základní myšlence nutnosti překonání soudobých feudálních politických, společenských a ideových pořádků a sdílel s nimi základní požadavky lidské svobody, rovnosti a společenské spravedlnosti, neshodl se s nimi již na prostředcích nápravy či řešení tohoto stavu. Tradiční osvícenství vidělo řešení především v technickém a vědeckém pokroku a poznání, které měly lidem odhalit základní principy a zákonitosti fungování a vývoje přírody a zprostředkovaně také společnosti. Toto osvícení rozumu a růst vzdělanosti všech vrstev měly odstranit všudypřítomně se vyskytující nevědomost, zaslepenost, hloupost a předsudky a vést k co nejdokonalejšímu uspořádání společnosti a státu. Rousseau s tímto racionalistickým pojetím nesouhlasil, naopak v tomto zbožštění rozumu viděl jednu z příčin dobových neduhů a důraz kladl především na lidský cit a poslušnost původní lidské přirozenosti, která je dobrá a zůstává od počátku věků táz. Jen tento přístup mohl vnést do duše člověka smíření se sebou samým a do společnosti klid a mír. Tímto svým pojetím Rousseau mimo jiné otevírá dveře romantismu a vzdaluje se tak tradičně chápanému osvícenství.

Rousseauovy politicko-filozofické spisy můžeme v jejich chronologickém řazení nahlížet jako na sebe navazující kapitoly celoživotního díla, které je celé vědomě a uvědoměle věnované snaze o obrodu společenských mravů. Od prvních kritických rozvah, které nesmlouvavě odsuzují zkažené soudobé společenské a politické poměry, úpadek

mezilidských vztahů a zvrácené lidské vlastnosti, se posunuje k pozitivním a tvořivým myšlenkám. Všemi těmito pracemi se jako červená nit vine elementární rozpor mezi dobrou lidskou přirozeností na jedné straně a zkaženou společností, která člověka jeho původní přirozenosti odcizuje. Právě vstup člověka do společnosti se stává příčinou veškeré lidské fyzické, duchovní a morální bídy a utrpení. Zatímco v první Rozpravě o vědách a umění, neboli o tom zda obnova věd a umění přispěla k očistě mravů, můžeme jeho přesvědčení o původní čistotě člověka vnímat v pozadí zdrcující kritiky soudobé společnosti, v jeho druhé, Rozpravě o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi, již vedle kritiky nabízí také hlubší rozpracování svého pojetí lidské přirozenosti. Tento osobní vývoj dosáhl svého vrcholu ve spise O společenské smlouvě a pedagogickém díle Emil, které píše ve stejném období. Zde již nabízí řešení, které by podle jeho názoru nejlépe navrátilo člověka jemu samotnému a jeho pravým účelům. Jelikož si je vědom nemožnosti návratu do původního přirozeného stavu, jedinou možnost vidí ve smíření principů původní lidské přirozenosti s dosaženým vývojem lidstva. Tato zpětně vnímaná chronologičnost a systematická návaznost jeho jednotlivých prací spolu s jejich nevelkým rozsahem v nás ovšem nesmí vzbudit pocit jednoduchosti a přístupné srozumitelnosti, která často vede pouze k povrchním, omezeným a značně zavádějícím závěrům. Naopak autorovo filozofické a politické dílo je myšlenkově velice bohaté a složité a není jednoduché mu bez hlubšího zamyšlení porozumět. Tento fakt je navíc výrazně umocněn Rousseauovým specifickým duševním ustrojením a jeho osobitými povahovými vlastnostmi.

Ve své práci se chci zaměřit na Rousseauův důraz, který kladl na přirozenost člověka a z ní vyplývající obrat k morální autenticitě člověka, která má v současné době pokračování v díle filozofa Charlese Taylora. První část mé práce bude věnována rozboru Rousseauova pojetí přirozenosti a z ní plynoucích žádoucích a ideálních zásad lidského jednání a uspořádání politické společnosti, jak je rozpracoval ve svých politicko-filozofických rozpravách a pedagogickém spisu Emil. Ve druhé části se zaměřím na myšlenky Charlese Taylora o morální autonomii a lidské autenticitě, jak je předkládá ve svých úvahách o problematických aspektech moderní společnosti a postavení člověka v ní. Na závěr se pokusím o zhodnocení tohoto přístupu a jeho vhodnosti pro řešení nekončících a zdá se nevyřešitelných rozporů, které odnepaměti vládnou individu i lidské společnosti.

2. Zdroj Rousseauových úvah o lidské přirozenosti

Pokud se chceme pokusit o správné porozumění Rousseauova pojetí lidské přirozenosti a následného rozpracování důsledků pro společenského člověka a společnost, je nutné se zaměřit nejen na genezi lidské přirozenosti v jeho díle, ale také na jeho život a důležité životní okamžiky, které nám můžou odhalit rysy jeho osobnosti, které jeho názorům a konceptům daly vzniknout.

Již záhy po narození ho smrt připravila o jeho matku. Následkem této události byl po své první roky střídavě v péči otce a příbuzných. Již v této době se u něj projevil výrazný zájem po poznání, když přečetl celou rodinnou knihovnu. Podstatným obdobím jeho dětství a dospívání se zdá být to od osmi do šestnácti let. Na počátku tohoto období byl poslán na vychování k jednomu venkovskému pastorovi. Právě zde v prostředí krásné přírody a prostých venkovských poměrů a mravů v něm začal klíčit cit a láska k přírodě a smysl pro čisté a nezkažené lidské vlastnosti. Tato zkušenost spolu s jeho vrozenou citlivostí a vnímavostí přispěly k tomu, že poté, co toto prostředí opustil a byl dán do učení nejprve k písáři a poté k rytci, se u něj projevil vypjatý smysl a cit pro spravedlnost a osobní příkoří, které způsobily, že se dostával s lidmi do častých sporů. Navíc ani jedno z těchto řemesel, spočívajících převážně v nezáživné a rutinní práci, nemohlo mladého Rousseaua uspokojit a jediné potěšení mu skýtala častá četba a nedělní pobyty v přírodě. Tento útek do přírody a k četbě vedly k jeho vzrůstající plachosti a stále častějšímu vyhledávání samoty, do níž se často uchýloval po celý svůj život. O křehkosti a citlivosti jeho povahy nejlépe svědčí jeho vlastní přiznání pocitu a vzrušení, které ho přemohly, když narazil na soutěžní otázku, zda přispělo obnovení věd a umění ke zkáze či k povznesení mravů. „Když jsem tato slova přečetl, zmocnilo se mne vzrušení, jež se podobalo náhlému vnuknutí. Cítil jsem, jak můj duch byl náhle oslněn tisíci živoucích myšlenek, jež na mne doléhaly všechny najednou, takovou silou a v tak pestré směsici, že jsem propadl nepopsatelnému neklidu. Má hlava byla zachvácená ohlušujícím vzrušením, které se rovnalo opilosti. Tísnil mne prudký tlukot srdce a zvedal mi hrud'. Neschopen další chůze a dechu klesl jsem pod jeden ze stromů aleje a strávil zde půl hodiny. Když jsem vstal, zjistil jsem, že můj kabát je vpředu celý zkropený slzami, které jsem prolil, aniž jsem to zpozoroval. Ach, pane můj, kdybych byl mohl napsat jen čtvrtinu toho, co jsem pod tím stromem viděl a cítil, s jakou jasností bych byl dokázal rozpory společenského systému, s jakou silou bych byl odkryl zlořády našeho zřízení, s jakou prostotou bych byl ukázal, že člověk je od přírody dobrý, že lidé jenom

těmito zřízeními se stávají špatnými. To, co jsem mohl zachytit z té hojnosti velkých pravd, které mě v této půlhodině pod tím stromem ozářily, přešlo jen zlomkovitě a slabě do mých hlavních spisů.¹

Právě v období dospívání, tvořeném zejména četbou filozofické a historické literatury a častými pobyty v přírodě, tak v jeho nitru můžeme pozorovat zrání hlubokého přesvědčení o dobré lidské přirozenosti a rovnosti všech lidí a z ní vyplývající nutnosti spravedlnosti jako základního stavebního kamene pro fungující společenské a politické zřízení. Velice na něho doléhaly všechny jeho zkušenosti, které získal jakmile opustil rodinné zázemí, a které byly v absolutním rozporu s tímto přesvědčením. Všude viděl jen nerovnost, násilí, zkaženost, zneužívání moci a bídu chudých. Celé své filozofické dílo tak věnoval kritice soudobého společenského a politického systému ve snaze poukázat na neudržitelnost dosavadního vývoje a nezbytnost radikální změny jak společenských a politických, tak také ekonomických vztahů a podmínek rozvoje společnosti. Postupem času, získanými zkušenostmi a osobním duševním a intelektuálním vývojem v něm stále více vzrůstalo a tříbilo se přesvědčení, že všechna bída a utrpení lidstva jsou způsobeny jeho odcizením se původní dobré přirozenosti. Jedinou možnost nápravy viděl v obnovení spojení s hlasem přírody, který nám odkryje základní zásady, jež osvětlí naši cestu za žádoucím společenským a politickým uspořádáním a ideálním místem a rolí jedince v něm.

3. Vývoj věd a umění jako produkt lidské zkaženosti

Rousseau počátek své tvůrčí činnosti věnoval především literární a hudební tvorbě. Mezi jeho pracemi z tohoto období můžeme najít zejména opery, veselohry, básně a teoretické úvahy o hudbě. Žádná z těchto prací mu ovšem nepřinesla výraznější úspěch. Ten mu spolu s uznáním a slávou přinesla naopak účast ve dvou soutěžích, vypsáných dijonskou akademií. V první odpovídal na otázku zda „Pokrok věd a umění přispěl ke zkáze nebo k zušlechtění mravů?“ a ve druhé „Jaké jsou příčiny nerovnosti mezi lidmi?“. V obou těchto filozofických úvahách s přesahem do politiky zpřístupňuje své kritické názory na společnost a především její bídný stav. I přes značně rozdílnou tematiku jsou obě práce založeny na Rousseauovu přesvědčení o dobré lidské přirozenosti, která byla zkažena vstupem člověka do společnosti. Úspěch těchto rozprav určil do velké míry také ráz jeho

¹ Jean Jacques Rousseau: *Rozpravy*. 2. vydání. 1989, s. 27

pozdějšího zájmu. Zanechal své původní tvorby a do budoucna se věnoval především filozofickým myšlenkám, úvahám a návrhům, které by přispěly k zlepšení společenských poměrů a vztahů mezi lidmi. Z historického pohledu je přinejmenším zajímavé, že zatímco jeho prvotní hlavní tvorba žádné výraznější úspěchy nezaznamenala, jeho původně vedlejší tvorba, která ovšem byla pouze reakcí na vypsání soutěže a neplynula tedy z nějaké aktivní a původní snahy sdělit veřejnosti své názory, z něho udělala významného filozofa. Je samozřejmě pouhou spekulací, jak by pokračovala jeho tvůrčí činnost, pokud by na otázku dijonské akademie neodpověděl a zda-li by se lidstvo jeho filozoficko-politických názorů dočkalo někdy později.

První výraznější prací, ve které se Rousseau zabývá filozofickými úvahami o stavu soudobých společenských poměrů a vztahů mezi lidmi, je rozprava O vědách a uměních, neboli to tom, zda obnova věd a umění přispěla k očistě mravů. I když je tato práce věnovaná zejména kritice důsledků vývoje věd a umění pro soudobé mravy a společenské poměry, můžeme na určitých místech explicitně a hlavně v celkovém vyznění díla implicitně rozeznat autorovo přesvědčení o nějaké původní a přirozené osobnostní konstituci člověka. Rousseau obviňuje pokrok věd a umění z toho, že člověka odňaly jeho pravé přirozenosti a nasadily mu masku umělosti. V důsledku toho lidé na jedné straně ztrácí fyzickou zdatnost a jejich povaha se změkčuje. Na straně druhé tento vývoj mění mravy, lidé se stále více poměřují s ostatními, neposlouchají již svoji přirozenost, ale konvence a do jejich života se vkrádají neřesti a nectnosti. Zvyklosti lidem nasazují háv pokrytectví, všichni se zdají pokornými a zdvořilými, ve skutečnosti ovšem vládne vypočítavost, podezřívavost a nedůvěra.

Vědy a umění s sebou přinášejí zájmy a potřeby, které jsou z principu neukojitelné. Na rozdíl od potřeb fyzických, které mají své přirozené hranice, potřeby duševní takové hranice nemají. Tyto duševní potřeby se naopak stávají stále silnějšími vášněmi vynucovanými společenským vědomím prestiže, uznání a slávy, které si stále s větší naléhavostí vynucují svoje naplnění. Lidé se nakonec poddávají bezuzdným žádostivostem a nenasytným touhám, které svého naplnění mohou dojít jen v lůně lidské společnosti a vždy jen v porovnání s ostatními. K tomu ovšem nestačí vlastní vědomí naší skvělosti, nezbytnou základní součástí takové skutečnosti je uznání naší skvělosti druhými. Jelikož se ovšem o toto uznání a první místo mezi všemi uchází i někdo jiný, a nemusí to být všichni, nemůžeme si svého vlastního postavení a našeho obrazu v očích druhých být ani na

okamžik jisti. Tento myšlenkový abstraktní svět v průběhu času změnil naše preference od původních prvotních fyzických potřeb, které zajišťují naše přežití, ve prospěch potřeb duchovních, které ovšem nejsou než pouhým výplodem a klamem naší pokřivené mysli na úrovni jednotlivce a společenského vědomí na úrovni společnosti. Vytvořili jsme si tak nadbytečné potřeby, které nemůžeme nikdy uspokojit a které budou vždy jen příčinou naší bídy a utrpení. Sami sebe jsme tak nevědomě vmanipulovali do otroctví neužitečných, nepotřebných a planých zájmů a potřeb, které zahaly závojem obyčejnosti a pohrdání ty původní, přirozené a skutečné. Náš prostý oděv přirozenosti jsme vyměnili za skvostný a zdobený šat umělosti a zdánlivosti. Opuštěním nevědomosti a prostoty lidstvo samo na sebe přivolalo utrpení.

Bylo by ovšem mylné a nesprávné svádět všechnu vinu na vědy a umění. Podle Rousseaua jsou již ony samy pouhými výhonky špatných lidských vlastností. V této rozpravě se o pravém původu odklonu člověka od přirozenosti více nezmiňuje, ale pokud bychom si vzali na pomoc jeho následující rozpravu O původu nerovnosti, můžeme říci, že viníkem je vstup člověka do společnosti. Negativní charakterové vlastnosti, které byly touto událostí u lidí vyvolány, jsou tak vznikem a pokrokem věd a umění pouze umocňovány, což vede k jisté spirálovitosti vývoje. Místo, aby pokrok myšlení a poznání přispěl k opravdovému blahu člověka i společnosti, strhává naopak lidstvo stále hlouběji do propasti mravní zkaženosti, marnivosti a lenivosti.

Velice zajímavě také působí Rousseauovo líčení historického vývoje pokroku věd a umění včetně jejich důsledků pro jednotlivé starověké civilizace. Pokud ty byly schopny ubránit před negativními následky vývoje věd a umění svojí mravní neporušenost, zůstávaly ctnostné, odvážné, prosté, patriotické a svobodné. Jakmile ovšem vývoj věd a umění lidem vnesl do jejich duší chtíč, marnivost a zhýralost, jejich vlast se stávala obětí zdatnějších a odvážnějších národů, které si ji bez větších potíží dokázaly podmanit.

Se znalostí jeho celoživotního díla můžeme poznamenat, že právě tato práce slouží jako pomyslný odrazový můstek, kde se v krátkosti dotkl všech témat, které v budoucnu pečlivěji a systematictěji rozpracuje. Tato rozprava je jakýmsi důrazným varováním lidstvu, že vývoj umění a věd, který je člověku umožněn prostřednictvím rozumu, je nebezpečně dvojznačný. Zpřístupňuje člověku sice stále nová poznání a porozumění světu a procesům, které ho obklopují, ale na druhé straně stejným tempem člověka odcizuje jeho původní přirozenosti. Nádhera umění a pokrok znalostí člověku zpřístupňují povznášející pocity

krásy a mizející nevědomosti. V důsledku toho dochází k odpovídajícímu zjemnění mravů a původní lidské neotesanosti a neohrabanosti, a to zejména v intersubjektivní rovině. Lidské chování a jednání se stává čím dál více sofistikovanejší a rafinovanější. Ve výsledku dochází pozvolně ke změně duševní konstituce a charakterových vlastností lidí. Tento pozvolný proces je sice neustále v pohybu, ale jelikož jeho momentální změny jsou mikroskopické, lidé ho nejsou schopni zaznamenat. Naopak stejně mikroskopické jsou změny jejich chování a jednání, což vede k tomu, že výchozí bod, z něhož tento vývoj nahlíží, zůstává stále týž. Změny jsou proto postřehnutelné pouze v delším časovém odstupu a zejména jen díky porovnání s dávno skončenými epochami. S nadsázkou tento proces můžeme přirovnat k člověku, který by si ve stáří prohlížel své fotografie, které by dokumentovaly jeho každodenní fyzický obraz. Pokud by si fotografie prohlížel v chronologickém pořadí od dětství, nemohl by nikdy s určitostí rozpoznat okamžité změny svého fyzického vzezření. Tyto změny by ovšem vystoupily na povrch pokud bychom porovnávali fotografie s delším časovým rozdílem a čím by tento rozdíl byl delší, byly by znatelnější i fyzické změny. Výrazným rozdílem ovšem je to, že při porovnání fotografií budeme vždy žet stárnutí a s nostalgickým pocitem a hořkostí vzpomínat na období mládí. Ovšem při porovnání mravů a zvyklostí jsou tyto konvence již součástí naší vlastní identity a na vzdálenější minulost zhlížíme spíše pohrdavě, nedůvěřivě a pochybovačně. Čím vzdálenější tato minulost je, tím výrazněji a naléhavěji se nám tyto pocity jeví. Navíc fyzická podoba je pouze vizuálním a proto jednoduše přístupným aspektem, popisujícím pouze formu. Naopak zvyky, mravy a konvence obývají skrytý a temný obsah skutečnosti, jsou složitou sítí a předivem neviditelných subjektivně vnímaných podmínek existence společnosti, na něž každý jedinec reaguje svým vlastním osobitým způsobem a které vlastním specifickým způsobem reagují zpět na jedince. Již z tohoto důvodu může člověk těžko přesně rozpoznat a identifikovat změny, ke kterým v těchto křehkých aspektech vývoje lidstva došlo.

Rousseau jakoby chtěl naznačit, že v pozadí existuje jakási přímá úměra mezi pokrokem, ke kterému používání rozumu a lidských schopností vede, a úpadkem mravů či odcizením se původní čisté přirozenosti. Jako kdyby duševní a intelektuální pokrok lidstva musel být vykopen mizením naší původní dobré přirozenosti a tím také ztrátou možnosti existence v souladu s našimi pravými účely bytí. Pokrok a jeho důsledky zatemňují v duši a myslí člověka původní povědomí o jeho přirozené povaze a vzdalují ho přírodnímu stavu. Takový

vývoj nemůže vést k ničemu jinému než nešťastné lidské existenci. Nic na tom nemůže změnit ani vědecký či průmyslový pokrok nebo okouzlení, oslepení či oklamání leskem a nádherou umění. Tento vztah mezi pokrokem na jedné straně a úpadkem na straně druhé velice dobře ozřejmuje fakt, že lidstvo se s pokrokem ztěžší stává šťastnější a spokojenější. To je také přesně ten důvod, který Rousseaua vedl k tomu, aby odmítl tradiční osvícenské léky na soudobé společenské neduhy. Tuto dialektičnost pokroku a úpadku nesmíme ovšem vidět jako zákonnou a neměnnou komponentu vývoje společnosti. Naopak Rousseau věřil v to, že uvědoměním si své přirozenosti a opětovným navrácením k ní se svého odcizení a prokletí můžeme zbavit aniž bychom přišli o výtvoř svého ducha.

4. Zkoumání příčin nerovnosti mezi lidmi

Také další významnou teoretickou práci, kde Rousseau přibližuje a rozpracovává své přesvědčení o postupném rozrušování spojení člověka se svojí původní přirozeností, formuluje jako odpověď na otázku dijonské akademie. Výsledné dílo O původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi přibližuje autorův pohled na vznik a vývoj nerovnosti na pozadí odcizení člověka od své přirozenosti. Kromě hypotetického vývoje lidské nerovnosti, kritiky postupné degenerace lidstva a společensko-smluvního pojetí vzniku státu, přichází v této práci také s několika důležitými koncepty týkajícími se přirozeného stavu a lidské přirozenosti. Těm se věnuje především v prvním díle, kde popisuje člověka v přirozeném stavu. Druhý díl je potom věnován příčinám opuštění tohoto stavu a přechodu do stavu společenského se všemi svými negativními následky.

Pojednání O příčinách nerovnosti stejně jako celé Rousseauovo politicko-filozofické dílo vychází z jeho niterného a neochvějného přesvědčení o původní lidské přirozenosti, na jejímž základě by měly být postaveny základy společnosti a zásady lidského jednání. Pokud se chceme zabývat problémy, které musí člověk a lidstvo řešit, či překážkami, které musí na své cestě dějinami překonat, musíme vždy začít naše zkoumání snahou o porozumění jeho původní přirozenosti, protože jen ona nám může poskytnout správné odpovědi a řešení. Cesta k této přirozenosti není ovšem snadná a při své snaze o její nahlédnutí se musíme vyvarovat několika překážek. Zaprvé musíme prohlédnout skrz závoj věků a společenského vývoje, který zahaluje mysl lidí a znemožňuje jim nazření původní přirozenosti. Zadruhé se musíme vyvarovat klamného zdání a za přirozený stav považovat něco, co nám dosavadní myšlenkový vývoj lidstva a naše zkušenosti mylně napovídá, protože to by vedlo jen

k dalším zhoršením. Jediným řešením je odkrytí člověka takového, jaký byl před vstupem do historie, a tím přirozeného zákona, který je pro lidstvo nejvhodnější a nejvýhodnější. Při tomto přístupu Rousseau vychází především z vlastní historie lidstva, popisu přírodních divokých národů, tak jak je zpřístupnili cestovatelé, a přírodopisných poznatků ze zvířecí říše.

Rousseau rozlišuje dva druhy nerovnosti. Prvním je nerovnost přirozená či tělesná, která je přírodou dána psychofyzickou konstitucí každého jedince. Zde můžeme rozlišovat věk, pohlaví, fyzickou konstituci či zdraví. Druhou je nerovnost mravní či politická. Ta vzniká až vstupem člověka do společnosti, záleží na úmluvě lidí a je podmíněna jejich souhlasem. Zde můžeme rozlišovat výsady, moc, uznání či výši majetku.

Lidské jednání a konání je založeno na dvou zásadách lidské duše, které tvoří základ přirozeného práva. Prvním je zájem o svůj blahobyt a své zachování. Druhým je soucit. Ten je základní vlastností každého živého tvora, činí nás vnímavým k utrpení ostatních a tvoří tak podstatu autentických intersubjektivních vztahů. „V přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i ctnost, s tou výhodou, že se nikdo nepokouší neposlechnout jeho sladký hlas.“² Ve společenském stavu je soucit zdrojem všech společenských ctností. Člověk v přírodní stavu je veden pouze těmito dvěma pružinami jednání. Žije osamělým, zahálčivým životem a s ostatními tvory sdílí veškerou přírodu. Jeho jedinou starostí jsou fyzické potřeby, které ho z jeho lenivosti načas vždy vyruší. Jelikož se musel o své zachování a potravu starat sám pouze svými holými rukama, je silný, obratný a manuálně velice zdatný. K nějaké činnosti ho tak může přimět jedině nouze nebo nutnost. Jelikož nemají přístup k abstraktnímu myšlení, žijí přírodní lidé mimo dobro a zlo, nemají žádný smysl morálky ani povinností. Od ostatních živočichů odlišují člověka dva faktory. Člověk od počátku věků disponuje oduševnělostí. Ta spočívá v tom, že člověk má na rozdíl od zvířat, která slepě poslouchají své instinkty, schopnost volby a činí ho tedy svobodným aktérem. Mimo to jsou ještě lidé vybaveni schopností zdokonalovat se. Díky ní jsou schopni individuálního i společenského duševního a materiálního pokroku. Její vláda nastává ovšem až s okamžikem vzniku pospolitostí, kdy jsou si lidé schopni svá jednotlivá poznání navzájem sdělovat. Dialekticky se u člověka rozvíjejí mysl, rozum a vášně. Mysl a duch se rozvíjí rovnoměrně s potřebami, které existují od nepaměti a nebo jsou závislé na prostředí a kontextu. Tomuto rozvoji

² Jean Jacques Rousseau: *Rozpravy*. 2. vydání. 1989, str. 107

odpovídá také vývoj vášní, které nás nutí tyto potřeby ukájet. „Jejich činností se náš rozum zdokonaluje, snažíme se poznat jen proto, že se chceme radovat.“³ Rozum nás tedy orientuje především na nás samé, je původcem sebelásky a tím v nás potlačuje soucit.

Postupem času, zejména s rostoucím počtem jedinců na zemi, začali lidé ve své snaze zajistit si blahobyt postupně stále více vyhledávat spolupráci ostatních. Jakmile k tomu došlo, schopnost zdokonalování vedla ve srovnání s předchozí dobou k překotnému vývoji lidských vztahů i rozličných předmětů, sloužících ke zjednodušení života. Tento vývoj vedl k tomu, že v lidské mysli se začalo postupně zabydlovat vědomí prospěchu a vzájemných závazků. S pozvolným pokrokem a osvojováním si stále nových nástrojů si lidé začali stavět svá první obydlí. Kolem nich začaly vznikat první pospolitosti. Zprvu se jednalo pouze o jednotlivé rodiny vzniklé na principu náklonnosti, které daly vzniknout nejušlechtlejším lidským citům a to manželské a rodičovské lásce. Později začaly vznikat jednotlivé rody (Rousseau používá termín národy), které byly spojeny stejnými mravy a povahou, stejným způsobem života i stravy a stejným vlivem podnebí.

Právě tato doba je počátkem, kdy se začalo uvolňovat lidské pouto s původní přirozeností. Rozdělení úkolů v rámci rodin a později širších pospolitostí vedlo ke ztrátě původní obratnosti, odolnosti a síly. Lidé se stali změkčilejšími, bázlivějšími a slabšími. Daleko markantnějšími a důležitějšími se postupně stávaly rozdíly mezi jednotlivci i rody, které jsou výsledkem rozmanitých životních podmínek od výchovy až po podnebí. Čím dál častější kontakty mezi lidmi a společné trávení času vedly k tomu, že lidé si mezi sebou začali více uvědomovat vzájemné rozdíly. Člověk si zvykl pozorovat různé věci, potom je začal srovnávat, a tak pozvolna došlo k představě zásluhy a krásy, která ho nutí dávat přednost jednomu před druhým.⁴ Z tohoto vzájemného srovnávání povstala touha být obdivován a ctěn. Ve všem co dělal se snažil být nejlepší a získat si tak vážnost a úctu ostatních. Právě to byl první posun směrem k nerovnosti. Výsledkem tohoto vývoje byl vznik a růst negativních vlastností jako řevnivost, hašteřivost, závist, opovržlivost, ješitnost a nenávisť. Svévole a samolibost, s níž divoši při neexistenci zákonů trestali urážky vzniklé buď pohrdáním či nedostatkem zdvořilosti jim projevované, vnesly do mezilidských vztahů krutost. Podle Rousseaua byl právě toto stav soudobých přírodních či divokých národů. Současně se také podle jeho názoru jedná o stav pro člověka nejvhodnější. Lidé se v tomto

³ Jean Jacques Rousseau: *Rozpravy*. 2. vydání. 1989, str. 94

⁴ tamtéž, str. 120

období stali sice méně otužilými a i když se porušil přirozený soucit, bylo toto období vývoje lidských schopností, ležící mezi nečinností primitivního stavu a mezi živou působností naší sebelásky, jistě šťastnější a nejtrvalejší. „Příklad divochů, které téměř všechny nalézáme v tomto stavu, jasně potvrzuje, že lidstvo bylo stvořeno k tomu, aby v něm navždy zůstalo, že tento stav je skutečným mládím světa a že všechny pozdější pokrok, vedoucí zdánlivě ke zdokonalení jedince, vedl ve skutečnosti ke zkáze lidského pokolení.“⁵

Zlom ve vývoji lidstva a počátek rozkladu přirozeného stavu nastal okamžikem, kdy lidé začaly své potřeby uspokojovat s pomocí druhých. Vzájemná spolupráce vedla k razantnímu vývoji ve všech oblastech lidské činnosti. Tímto vývojem se ovšem znatelně rozšířily potřeby lidí, kteří je již ovšem nemohli uspokojit jen vlastní snahou a prací. Výsledná vzájemná závislost ukončila éru individuální volnosti. Té se člověk těší jen v případě, že nepotřebuje k životu a jeho uchování pomoc druhého. Nezbytným předpokladem spolupráce a vzájemné závislosti se stal vlastní majetek a soukromé vlastnictví. Lidé totiž museli vlastnit něco svého, co mohli nabídnout ostatním a tím být pro ně užiteční. Původně bylo vlastnictví pouze produktem vykonané práce. To se ovšem změnilo brzy poté, co tento nový společenský stav vedl k násobení přirozených nerovností a k vytvoření nových nerovností společenských. Smysl lidského života byl udáván jeho společenskou podstatou. Společnost vytvořila prostor hierarchie hodnot, schopností a vlastností, který určoval postavení jedince v ní. Jedincům, kteří těmito kvalitami nedisponovali, nezbyvalo nic jiného, než alespoň vyvolat jejich zdání a tím se učinit hodnotnými pro druhé. Zdání se stalo důležitějším než skutečnost. Negativní vlastnosti se jen umocňovaly a lidé se začali navzájem pouze využívat. Naprosté a rafinované pokrytectví se ujalo vlády. Nikdo si nemohl být jistý záměry druhého. Nárůst bohatství jedněch a chudoby druhých vedlo k jejich rozdělení na mocné a bezmocné. Přirozený soucit a slabý hlas spravedlnosti, který ani neměl čas se v srdcích lidí uchytit, byly potlačeny na minimum nevázaností, ctižádostivostí a krutostí. Lidstvo se ocitlo na pokraji války všech proti všem. Právě toto je okamžik vzniku států, institucí, práva a rozličných organizačních forem vlády. První stát byl podle Rousseaua vytvořen úskokem nejbohatších. Právě oni by válkou nejvíce ztratili a tak přesvědčili ostatní uzavřít jakousi společenskou dohodu, která

⁵ Jean Jacques Rousseau: *Rozpravy*. 2. vydání. 1989, str. 122

by přinesla ochranu životů i majetku, ustanovení spravedlivých zákonů a vytvoření jednoty. „Ve skutečnosti ovšem zakořenila stávající nerovnost, která přinesla nové překážky slabým a novou sílu bohatým, zničila nenávratně přirozenou svobodu, zajistila navždy zákon vlastnictví a nerovnosti, z obratného uchvatitelství učinila neodvolatelné právo a pro zisk několika ctižádostivých podrobila od té doby celé lidstvo práci, služebnosti a bídě.“⁶

Právě v tomto okamžiku byla naplno otevřena stavidla sebelásce. Ta je protiváhou lásky k sobě, která je přirozeným citem, je spojena s rozumem a soucitem a každého nutí bdít nad svým zachováním. Láska k sobě v lidech probouzí lidskost a ctnost a v přírodním stavu nahrazuje zákon, mravy i ctnost. Naproti tomu sebeláska se v člověku rodí vstupem do společnosti. Nejedná se tedy o přirozený cit, ale umělou a relativní vášeň, která povstává z neustálého porovnávání sebe s ostatními a snahou dosáhnout vážnosti a uznání. Ona je skutečným zdrojem cti a z ní povstává všechno zlo, závist a nenávisť mezi lidmi.

První úmluvy a zákony se brzy ukázaly jako nedostatečné. Vlády a jejich formy se často měnily aniž by ovšem lidé dospěli k nějaké skutečné nápravě. Naopak docházelo spíše stále k postupnému zhoršování a úpadku, jehož konečnou stanicí je despotismus. V dynamice tohoto vývoje Rousseau rozlišuje tři různé stupně nerovnosti. První vzniká zřízením zákona a vlastnického práva, druhá zavedením úřadu a poslední úpadkem moci zákonné v moc libovolnou. „V první době byl uzákoněn stav bohatý a chudý, ve druhé mocný a slabý a ve třetí stav pán a otrok, jenž je posledním stupněm nerovnosti a cílem, k němuž směřovaly oba ostatní až do té doby, kdy nové revoluce vládu zrušily úplně nebo ji přiblížily zákonnému zřízení.“⁷

Výsledkem lidského vývoje je absolutní odcizení člověka své původní přirozenosti. Touha po vážnosti, počtách a nadřazenosti, která ovládá více méně každého jedince, udělala z lidí soupeře, jejichž úspěch může být uskutečněn pouze nezdarem druhých. Člověk byl vyrván svému původnímu autentickému bytí, kde se těšil naprosté volnosti, a místo toho byl vhozen do spleti nerovností, hierarchií a závislostí, které z něj dělají toho nejnižšího tvora na zemi. Ztrátu pravého smyslu, vykořeněnost a umělost společenského člověka Rousseau shrnuje následovně: „společenský člověk žije vždy pro svět, umí žít jen v mínění druhých a dovede cítit svou vlastní existenci takřka jen podle jejich úsudku.“⁸

⁶ Jean Jacques Rousseau: *Rozpravy*. 2. vydání. 1989, str. 129

⁷ tamtéž, str. 139

⁸ tamtéž, str. 144

Pojednání O původu a příčinách nerovnosti nám přibližuje nejpropracovanější Rousseauův pohled na přirozený stav, postupné odcizení člověka své přirozenosti a jeho nezadržitelný úpadek ve stavu společenském. Při prvním pohledu autor pokračuje ve své kritice a odsouzení výsledků společenského vývoje tak, jak je podal v předchozí rozpravě. I jazyk a barvitost, s níž Rousseau popisuje všechny nedostatky a neřesti společenského stavu, je nápadně podobná. Navíc můžeme celkem bez obav říci, že tato úvaha jen opakuje hlavní motivy, východiska i závěry té předchozí. Na druhý pohled ovšem objevíme neskutečně propracovanou až sociologickou deskripci celého vývoje člověka a společnosti od počátku věků až do současnosti. I přes nevelký rozsah této rozpravy Rousseau přesvědčivě popisuje hypotetický přírodní stav včetně jeho hlavních aspektů, příčiny, které vedly k tomu, že ho člověk opustil a rozhodující momenty, které lidstvo již ve společenském stavu nasměrovaly na tu cestu, kterou neustále jdeme.

V přírodním stavu byl člověk na počátku jakýmsi volným aktérem, jehož jediným zájmem bylo jeho uchování a jediným citem soucit. Neměl potřebu pospolitého ani rodinného života a co více, ani se v něm tato potřeba nemohla vyvinout. Celou svojí bytostí a životem byl uzavřen do sebe, k činnosti ho přiměla jen nutnost či nouze. Nebyl obdařen rozumem ani abstraktním myšlením a žil tedy nejen mimo morálku, ale také mimo jakékoli pocítování dobra či zla. Stejně jako ostatní tvorové se spoléhá na své smysly, nemá ponětí času a není si vědom své vlastní smrtelnosti. Naopak se od nich liší oduševnělostí, tj. schopností volby mezi podrobením se instinktům či jejich neuposlechnutím, a schopností zdokonalení. Právě ta je hlavním faktorem, který lidem umožnil rozvoj jejich dalších schopností a tím také celý vývoj lidstva. Pro vývoj lidstva obecně a pro vývoj v hypotetickém přirozeném stavu zvláště je tedy nezbytné, aby došlo k četnějším kontaktům mezi dosud osamoceně žijícími jedinci. Do té doby se zdokonalování odehrávalo jen na osobní úrovni každého určitého jedince, vývoj mohl být nastartován až v okamžiku, kdy si jedinci výsledky svého zdokonalení schopností a znalostí mohli předat mezi sebou a to nejen v prostoru, ale i v čase. Nové generace tak mohly čerpat z kontinuálně precizovaných znalostí a schopností a přispívat k jeho obohacování. Tomu odpovídající růst potřeb umožnil výraznější vývoj rozumových schopností, jejichž úkolem je právě zejména snaha o jejich nejsnazší ukojení. Schopnost zdokonalování je tedy tím, co nás odvádí od naší původní přirozenosti a jediných pravých účelů bytí a způsobuje všechno to zlo, co si lidé sobě navzájem způsobují. Lidé ztrácejí kontakt s hlasem přírody a jejich

jednání a konání je řízeno hlasem společnosti, který je ovšem výsledkem naprostého úpadku a zkaženosti lidské duše.

Lidé se tedy postupně zbavují své osamělé existence a uzavřenosti a postupně dospívají do stavu, kdy tato osamělost a uzavřenost se přenáší na základní pospolitosti, které vytvářejí. Tato rodová společenství jsou organickými entitami společných mravů a zvyků, které vzešly z jejich vespolné existence a jednotného vlivu okolních skutečností, jako je podnebí či potrava. Pospolité život vede ovšem ke slábnutí smyslů, změknutí těla, bojácnosti a ztrátě původní fyzické zdatnosti. Tyto ztráty jsou ovšem nahrazeny schopností společné obrany a spolupráce. Právě v tomto období lidského vývoje se také začínají vyvíjet city a vášně. Až do této doby člověk poslouchal jen své fyzické potřeby. Prvním citem, který člověk začal pociťovat, byla láska ke svému partnerovi a svým dětem. Další city se začínají vyvíjet především ze společného života, který vede k porovnávání schopností a fyzických vlastností. Člověk tak získává prvotní představy zásluhy a krásy. Zákonitým důsledkem tohoto vývoje je ovšem také vývoj vlastností negativních, které jsou nezbytným doplňkem vlastností pozitivních. Výsledkem je prvotní rašení sebelásky. Lidé se snaží získat obdiv a úctu druhých, které jsou ovšem vyhrazeny zejména pro ty nejlepší v každé činnosti. Průměrnost a nespokojenost s hodnocením své osoby v očích druhých je vede k závisti a nenávisti, hanbě a opovrhování. Lidé se stávají krutými a subjektivní nespravedlnosti a křivdy vůči své osobě začínají svévolně trestat. I přes tyto určité negativní vývojové faktory je tato epocha Rousseauem považována pro člověka za nejlepší. Oprostil se totiž od své samoty, vývoj jeho schopností dosáhl ideálního stavu a neexistence soukromého vlastnictví a ohraničený charakter pospolitosti znemožňoval výraznější a neblahý vývoj sebelásky. Ta na jedné straně udržovala jedince v jeho rodinné či klanové pospolitosti, kde každý dosahoval relativně snadného uznání, a na druhé straně dávala jeho žádostivostem nezbytné okovy a udržovala ji tak v přijatelných mezích.

V tomto okamžiku dochází také k zasazení hypotetického vývoje do reálných dějin lidstva. Rousseau tak činí na základě existence soudobých divokých národů, které byly ušetřeny společenského vývoje kulturních civilizací a které dle něj představují zástupce organických pospolitostí.

Začátek rozvratu přirozeného stavu nastává okamžikem vzniku vzájemné závislosti a soukromého vlastnictví. Lidstvo tak vstupuje do společenského stavu, který ho odebere jeho pravým účelům a způsobí mu jen bídu a utrpení. Vývoj lidských schopností a různých

sfér jeho činnosti si vynutil vznik soukromého vlastnictví a vedl ke vzájemné závislosti všech jedinců. Důsledkem byla neschopnost uspokojit své potřeby pouze prostřednictvím své fyzické činnosti. Jedinec se tak stal nesvobodným a dokonale závislým na ostatních. Společenský a výrobní pokrok vedl k výraznému růstu nerovnosti mezi lidmi a rozumových schopností. Společenská podstata lidské existence vedla k nezvratnému růstu duchovních potřeb a pozměnila smysl lidského života. Člověk sice musel uspokojit své každodenní fyzické potřeby, ale nesmiřitelný růst sebelásky umístil hlavní potřeby do sféry duchovna. Jelikož sám sebe a své činy neustále srovnával s ostatními a bojoval o jejich uznání a čest a ostatní považoval pouze za své soupeře, které musí pokořit, začal se z jeho duše vytrácet soucit. Nastalý osobní válečný stav mezi všemi nemohl být potlačen ani vznikem států a práva. Naopak ty se staly jen záminkami a pláštíkem egoistických zájmů a potřeb. Člověk se již bude pořád zdát jiným než ve skutečnosti je. Vyrván své původní přirozenosti, kde mohl dosáhnout ukojením svých stále stejných fyzických potřeb pocitu blaha a uspokojení, byl vržen do stavu, kdy dosažení těchto pocitů bylo vždy nedostatečné. Zatímco v přirozeném stavu se potřeby lidí nevyvíjely a jejich uspokojení bylo ohraničeno přirozenou materiální hranicí, ve společenském stavu je růst duševních potřeb každodenní realitou a hranice jejich ukojení dennodenně stoupá. Mimoto po ukojení fyzických potřeb si přirozený člověk jejich další existenci dále nepřipouštěl a uvědomil si je vždy až s novým impulsem přírody. Ve společenském stavu je ukojení duševních potřeb a štěstí, které ho doprovází, pouze pomíjivou záležitostí, která s sebou navíc přináší obavy o jejich ztrátu a vědomí neustálé a nutné snahy a činnosti, bez nichž jich nemůžeme nikdy dosáhnout. Snaha o udržení dosaženého postavení s sebou tak přináší nepřetržité fyzické i psychické vypětí, které nám naše úspěchy ztrpčuje a relativizuje.

Tato podstata společenského stavu s sebou přináší zajímavý paradox. Ten spočívá v tom, že ačkoli člověk je bytostně zakotven ve společenském prostoru a s ostatními sdílí základní hodnotové struktury a orientace, zůstává neustále v izolaci a vede osamělý život. Stejně jako v přirozeném stavu tak zůstává osamělou bytostí, netěší se ovšem absolutní volnosti, ale naprosté závislosti. Jelikož je bytostně odkázán na hodnocení druhých a dokáže žít jen jejich prostřednictvím, musí se přetvařovat a zdát takovým, jakým mu v očích druhých zajistí největší úspěch. Lidé se tak stávají neprůhlední, všichni nosí neviditelné mimikry, které jsou právě pro svoji neviditelnost zkázonosné. Každý se vlastně stává hercem a svět je jedním velikým jevištěm. Ve skutečnosti si nemůžeme být nikdy záměry ostatních jisti a

celý život tak zůstáváme v kruté nejistotě. Lidské vztahy nejsou nic než umělou konstrukcí plnou pokrytectví, lži a falešné zdvořilosti. Jsou jen instrumentalizací naší marnivosti, ješitnosti a domýšlivosti. Člověk se tak úplně odcizil své přirozenosti a vlády nad lidmi se ujala naprostá zvrácenost.

5. Přirozenost jako základ řešení nápravy lidské zkaženosti

5.1. Dva přístupy řešení lidské zkaženosti

Poté co Rousseau ve svých kritických úvahách nesmlouvavě odsoudil soudobé společenské poměry, vztahy mezi lidmi a pojmenoval hlavní příčiny této mravní zkázy, přešel k tvořivější činnosti formulování řešení nápravy tohoto člověka a lidstva nehodného stavu. Jako výsledek svého originálního řešení nabízí své dvě normativní představy. Jedna je věnována překonání morální zkaženosti v rovině pospolitého života společnosti, druhá se zabývá individuální rovinou a přichází s řešením v podobě konceptu optimální výchovou utvářeného mravně celistvého jedince. Prvnímu tématu je věnována rozprava O společenské smlouvě neboli zásadách státního práva. S druhou přichází výchovně pedagogický román Emil čili o vychování. Obě tyto knihy v době svého prvního vydání vyvolaly revolučností svých myšlenek a zpochybněním dosud vládnoucích skupin a jejich praktik bouři nevole a odsouzení na nejvyšších místech jak laické tak i náboženské mocenské hierarchie. Hněv, který na sebe svým útokem na soudobé společenské zřízení a absolutistickou formu vlády a svou radikální kritikou církevní výchovy založené na zákazu a trestu přivolal, ho donutil opustit Francii a uchýlit se do exilu. O nepřijatelnosti a nebezpečnosti těchto knih pro tehdejší mocné svědčí to, že na Rousseaua byl vydán zatykač a knihy byly okamžitě zakázány a poté také demonstrativně veřejně páleny. Opačně ovšem myšlenky obsažené v těchto dílech přijala široká veřejnost. Koncepty suverenity lidu a obecné vůle lidem ukázaly nepřijatelnost a ohavnost dosavadní božské legitimace vládnoucích panovníků, proměnily jejich již beztak vratkou důvěru ve vládnoucí třídu ve stále rostoucí a naléhavější pochybnosti a v posledku intelektuálně připravily půdu pro revoluční převrat, který definitivně odstranil feudalismus včetně jeho politických praktik. Emil lidem strhl masku dosavadní bezstarostnosti a nevšímavosti, se kterými především vyšší kruhy přistupovaly k výchově svých ratolestí. Důrazem, který kladl na nutnost větší účasti, lásky a osobní rodičovské péče na výchově svých dětí a snahu po větším vcítění se do dětské mysli, způsobil revoluci ve výchově.

5.2. Člověk ve společnosti a ponurá dvojznačnost zdokonalitelnosti

Základní příčinu mravní bídy člověka a mravní zkaženosti společnosti Rousseau viděl v naprostém rozchodu člověka a lidstva se svojí původní přirozeností. Příroda člověka vybavila určitými základními rysy, z nichž některé byly společné všem tvorům a další byly vlastnictvím výlučně lidí. První skupinu původních vlastností či rysů tvoří pudová smyslová výbava, zájem o naše blaho a zachování a soucitnost. Poslední dvě představují dle Rousseaua základní pružiny chování zvířat i přirozených lidí. Naproti tomu schopnost zdokonalení a oduševnělost, která dává člověku možnost neuposlechnout diktát instinktů, jsou oproti tomu čistě lidské vlastnosti. Právě zdokonalitelnost je hnací silou dějinného vývoje lidstva. Umožnila duševní vývoj jedince a poté, co si lidé své znalosti začali předávat, se stala skutečným akcelerátorem lidských dějin. Člověk svým poznáním na sebe ovšem dobrovolně, i když neúmyslně, přivolal utrpení neustálého vzrůstu potřeb, které si nemilosrdně žádají své ukojení. Ruku v ruce a přímo úměrně s vývojem poznání a potřeb se u člověka vyvíjela mysl, vášně a rozum. Vášně nás nutí naše rostoucí potřeby uspokojovat a mysl hledá prostředky tohoto uspokojení. Z této snahy po blahobytu pak povstávají prvotní impulsy rozumu. Ten se snaží najít nejsnazší a nejúčelnější postupy ukojení potřeb. Navíc s postupným vědomím času předpovídá jejich budoucí výskyt a časovou posloupnost. Díky tomu u něj dochází k nastolení určité systematickosti uspokojování potřeb a lepšímu využití času, což vede k rozvíjení kombinačních a logických dovedností.

Zdokonalitelnost je tedy tou fundamentální původní vlastností, která dala člověku schopnost odpoutat se od své zvířecí podstaty a učinila ho tím, kým ve skutečnosti je. Dala mu tak podle Rousseaua všechno dobro i zlo, které ve svých dějinách zakusil. To je způsobeno její dvojí a současně protikladnou působností na vývoj původní lidské přirozenosti. Fyzický a s ním spojený duševní vývoj člověka přináší stále nová poznání a porozumění, která s sebou ovšem nesou stále nový přívál odpovídajících zájmů a potřeb. Člověk je tak stále lépe uschopněn se vypořádávat se svým okolím a zajistit si účinněji své zachování a snadněji své blaho. Poznáváním nových skutečností a možností své záchovy a výživy se mu otevírají dosud netušené horizonty příležitostí. Netušíce si ovšem sám sobě dobrovolně dává pouta pro budoucnost. Růstem poznání dochází neustále k rozšíření i prohloubení jeho zájmů a potřeb, které si postupně prostřednictvím vášní podřídí celou jeho osobu a dají vzniknout žádostivosti a poživačnosti. Současně s tímto vývojem dochází u divocha ke zjemnění smyslů, které na kvalitu jeho potravy a příbytku přenášejí nové žádosti

a očekávání. To s sebou přináší první pocity nespokojenosti, když svým zvyšujícím se nárokům nebyl s to dostát. Do původně klidné, spokojené a zahálčivé duše divocha se tak postupně vkrádá neklid, nelibost, vzruch a spěch. Jak vidíme, kvalitativní růst na jedné straně je vykoupen ztrátou na straně druhé.

Daleko horší časy pro člověka ovšem nastávají vstupem do společenského stavu. Zde totiž dochází k výrazným kvalitativním i kvantitativním změnám v zájmech a potřebách i v duchovním uspořádání člověka. Do té doby jeho jediné potřeby a zájmy byly fyzického rázu, které se z principu dají vždy na určitou dobu plně ukojit. Ve společnosti povstávají potřeby a zájmy nové, které jsou následkem neustálého porovnávání sebe sama a svých vlastností s ostatními. Tyto duchovní potřeby a zájmy jsou navíc výrazně umocňovány do té doby neurčitě vyvinutým abstraktním vnímáním a rozumem. Součinností tohoto vývoje či těchto okolností dochází k překotnému vývoji představivosti, obraznosti a fantazie. Do té doby dominantní omezené a ukojitelné fyzické potřeby jsou tak nahrazeny potřebami z principu neukojitelnými a neohraničitelnými. Vzhlížíme tak k ideálům a cílům, které nemůžeme nikdy absolutně dosáhnout. A i kdybychom je snad jednou dosáhli, už v době naplnění budou nahrazeny cíli ještě troufalejšími či dokonce nemyslitelnými. Více poznání s sebou přináší mnohdy více otázek než odpovědí a člověka tak paradoxně činí méně znalého.

Tento vývoj v lidském nitru proměnil lásku k sobě, která je naším dobrým průvodcem a stará se o naši záchovu, sebeláskou, která nás vrhá v naši snaze být neustále nad druhými a na vrcholu lidského zájmu a uznání neustále proti všem ostatním do nevyhlášené a na první oko neviditelné války. Člověk se tak nemůže ani na okamžik zastavit, musí neustále pracovat na sobě, své reputaci a postavení ve společnosti, musí pozorovat druhé, jejich činnost a předpokládané hodnocení svoji osoby v jejich očích. Skutečnost tak pozbyla smyslu a vládu mezi lidmi přejalo zdání. Pokud je moje hodnota ve společnosti založena na odlesku mé osoby a mých činů v očích druhých, je daleko snazší s tímto kalkulovat a žít a snažit se někým zdát než někým ve skutečnosti být. Jelikož jediným měřítkem společenské ceny člověka a jeho postavení je úsudek druhých a jelikož jen toto může mé pokřivené a choromyslné mysli přinést útěchu, je lepší snažit se ovlivnit to co si o mě lidé budou myslet, a to i za cenu lži a přetvářky, než vzdát se svého vlivu na jejich vnímání a hodnocení mé osoby a dát jim nahlédnout skutečné já, protože si nemůžu být nikdy jist tím, že jejich stejně postižená mysl skutečnost jako skutečnost uvidí a bude ji tak interpretovat. Tento

vývoj a společenský stav plodí jen lež, přetvářku a pokrytectví. Růst potřeb tak člověka stále více sráží do bahna závislosti a otroctví. Navíc vzájemná interakce falešné morálky a původní přirozenosti je zdrojem psychických problémů, všelijakých neuróz či patologických stavů jak společnosti tak individua.

Příroda tedy dala člověku možnost opustit svoji původní zvířecost, ale pouze za cenu neskutečné duševní bídy a utrpení. Jakoby chtěla být vůči všem svým ratolestem úzkostlivě spravedlivá a tak co člověku na jedné straně přidala, to mu na druhé straně odebrala. Zdokonalitelnost a růst poznání nakonec člověku nepřináší ani blaho ani štěstí. Spíše by se dalo říci, že se jeho postavení od původního přirozeného stavu ještě zhoršilo. To je dáno tím, že to co získáváme, je fyzického charakteru a má své meze, to co ztrácíme, je určitá vyrovnanost, což je důsledkem nadměrné představivosti dráždící neúměrně naši duši. Ta se projevuje duševní nespokojeností a stálými obavami, vyplývajícími z pomíjivého postavení člověka ve společenském prostoru, které nás neustále nutí dostát našemu domnělému hodnocení v očích druhých a netrpělivě se o tomto hodnocení neustále přesvědčovat. Ať člověk chce či ne, většinou si to ani neuvědomuje, protože je produktem této společnosti, stává se takovým, jakého vykresluje falešná morálka současné společnosti, musí se neustále přetvářovat a lhát. Důvodem je to, že moderní člověk nedokáže mimo společnost žít, společenskost je hlavní definiční podstatou jeho existence. Zde si můžeme pomoci parafrází Rousseauova hodnocení křesťanské lásky a dobroty. „Má-li společnost trvat v míru a udržet soulad, museli by všichni občané bez výjimky být stejně dobrými (křesťany), ale najde-li se na neštěstí mezi nimi jediný ctižádostivec, jediný pokrytec, bude snadno hotov se svými *dobrymi* (zbožnými) spoluobčany.“⁹ Z toho vyplývá, že základním problémem mezi lidmi je nejistota a z ní vyplývající nedůvěra při hodnocení jednání druhých. Byl bych tak sám proti sobě, kdybych se snažil být takovým, jakým ve skutečnosti jsem, protože bych tak jedině snížil svoje šance ve společenském soužití.

Lidstvo, spíše západní civilizace užívající si stavu materiálního dostatku, tak přešlo od původní čistě materiální existence k existenci majoritně duchovní. Dostatek, relativní snadná dostupnost základních zdrojů přežití a odstranění materiální nouze tak v lidech uvolnily duchovní zdroje, které neměly přirozené cíle své činnosti a člověka uvrhly do

⁹ Jean Jacques Rousseau: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. 2002, str. 152. Slova v závorkách jsou původní, kurzívu jsem přidal.

otroctví druhé společenské přirozenosti. Závislost na základních tělesných materiálních potřebách zůstává od počátku věků téměř stejná a její snadná ukojitelnost byla nahrazena závislostí na objektivně sice domnělých a pro fyzické přežití nadbytečných, ale subjektivně nesporně existujících a zkušeností a vývojem objektivizovaných potřebách duchovních. Člověk tak původní fyzickou přirozenost nahradil odvozenou přirozeností duchovní.

Je značně spekulativní pokládat tento společenský vývoj za řízený nějakými objektivními zákony. Může se tak sice zdát, že člověk následuje svojí přirozenou schopnost zdokonalitelnosti a ta ho dovedla tam, kde právě je. Navíc to vypadá tak, že lidé jsou touto schopností nevědomě vláčeni silami dějin, které sami opět nevědomě a nezáměrně uvedli do pohybu. To je ovšem pouhé zdání. Příroda dala člověku do vínku také oduševnělost a schopnost svobodně volit mezi poslušností instinktů či jejich neuposlechnutím. Navíc v úvodním věnování k rozpravě O původu a příčinách nerovnosti, které adresoval své rodné Ženevě, Rousseau zmiňuje důvěrný hlas přírody, který k nám promlouvá z našich srdcí. Tím je naše svědomí, které nám tak neustále zprostředkovává naše pravé principy bytí. Právě uvědomění této skutečnosti a uvedení jednání člověka do rovnováhy či souladu s principy jeho původní přirozenosti z něho teprve udělá takového jedince hodného jména člověk. V průběhu lidského vývoje k takovýmto snahám přirozeně docházelo, Rousseau uvádí především několikrát řecký městský stát Spartu. Překážkou v žádoucím vývoji je postupné překrytí svědomí závojem zapomnění, které je neodvratné a které získává na neprostupnosti stále rostoucí zkaženosti společnosti a jí pokřivenou lidskou myslí. „Svědomí jest bázlivé a bojácné, miluje zátiší a klid; svět a hluk je děsí: předsudky, z nichž je necháváme vyrůstati, jsou jeho nejukrutnější přátelé; prchá nebo mlčí před nimi; jejich bouřlivý hlas dusí hlas jeho a překáží, že ho nelze slyšeti; fanatismus odvažuje se napodobiti jej a ve jménu jeho vybízeti k zločinům. Je-li velmi často odmrštěno, zemdlí konečně, nemluví více k nám, neodpovídá nám; a když jsme jím tak dlouho opovrhovali, jest právě tak nesnadno pohnouti je opět k mluvení, jako bylo nesnadno přivést je k mlčení.“¹⁰

Svědomí je tak oním základním poutem, které nás má neustále udržovat ve spojení s naší původní přirozeností a bránit nás před úpadkem do bahna neřestí a zkaženosti. Jen pokud budeme udržovat toto pouto v jeho čisté podobě a nenecháme ho překrýt společenským

¹⁰ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907 /Vyznání víry vikáře savojského/, str. 366

vývojem získanými a proto falešnými zásadami naší existence, můžeme se i ve společenském stavu řídit principy vzešlými z našeho původního stavu přirozeného a zůstat tak v souladu s naší čistou a nepokřivenou přirozeností. Jen v takovém případě můžeme dosáhnout nezávadné a nezhoubné součinnosti výhod přirozeného stavu a výhod, které lidstvo získalo díky své zdokonalitelnosti. Musíme tak smířit to původní s tím získaným, přirozenost s rozumem. Rousseau ve svém díle navrhuje dvě cesty, které vedou k tomuto žádoucímu a potřebnému cíli. Prvním je koncept společenské smlouvy řízené obecnou vůlí a druhým koncept individuální výchovy.

5.3. Základní východisko řešení

Rousseau za základní východiska chování a jednání člověka považuje jeho zájmy a potřeby. Ty jsou hnacím motorem veškeré lidské činnosti. Z původního stavu, kdy lidé byli schopni všechny své potřeby ukojit jen svými vlastními silami a nebyli tedy závislí na nikom jiném se díky neustálé akumulaci poznání a z něj prýštícího celospektrálního pokroku dostali do stavu, kdy své potřeby jsou schopni ukojit jen s pomocí druhých. Z původního stavu absolutní svobody jsme se tak dostali do stavu absolutní závislosti a otroctví. Z původních silných jedinců jsme se tedy stali opovrženými slabochy. „Člověk jest velmi silným, spokojí-li se tím, čím jest: jest velmi slabým, chce-li se povznést nad lidskost.“¹¹ Vývoj a pokrok nás sice vyvedl z nevědomosti, ale na druhé straně nás tou stejnou měrou zavlekl do bahna nouze, nutnosti a otroctví, které se stalo skutečným prokletím lidstva. Čím více zůstal člověk ve svém stavu přirozeném, tím menší jest rozdíl mezi jeho mocí a jeho tužbami a jest tudíž méně vzdálen štěstí. „Nejsme nikdy méně bídní, než když se zdá, že jsme zbaveni všeho: neboť bída nezáleží v nedostatku, nýbrž v potřebě, kterou cítíme.“¹² Co více, ve společenském stavu se potřeby neustále množí, k fyzickým se přidaly duchovní, a tím, jak narůstá naléhavost jejich uspokojení, narůstá neustále naše závislost na ostatních. Fyzická závislost vede k závislosti psychické a ta roztáčí nekonečnou spirálu stále větší chamtivosti a žádostivosti, s níž opět rostou potřeby fyzické. Svět skutečný má své hranice, svět pomyslný jest nekonečný. „Vyjímaje sílu, zdraví a spokojenost samým sebou, náležejí všechny statky tohoto života pouze v našem domnění; vyjímaje bolesti tělesné a nepokoj

¹¹ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907, str. 106

¹² tamtéž, str. 106

zlého svědomí, jsou všechny naše strasti pomyslné.“¹³ Příčina úpadku člověka a vzniku jeho zvrácené kultury leží tedy ve ztrátě kontaktu s přírodou a svojí vlastní přirozeností, která je zapříčiněna vstupem člověka do společnosti a jeho vzrůstající závislostí na druhých lidech. Pyšná marnivost se vloudila do našich srdcí a do našich žil vlila jed nakažlivého porovnávání s druhými a nesmyslné řevnivosti. Tím, jak je jedinec stále více pohlcován v moři lidských vztahů, tak slábne původní hlas přírody. Výsledkem je nekontrolovatelný a zkázonosný růst sebelásky. „Společenský člověk žije vždy pro svět, umí žít jen v mínění druhých a dovede cítit svou vlastní existenci takřka jen podle jejich úsudku.“¹⁴

Jediným řešením tohoto neblahého stavu je tedy spokojit se s takovým postavením, které se nepřičí původní lidské přirozenosti. Lidé se musí oprostít od zbytečných tužeb a potřeb, které s sebou ukotvení člověka ve společnosti přineslo. Určitá strohost a prostota je tedy nezbytností, bez níž není osvobození člověka možné. Jen pokud opět uvedeme do rovnováhy naše potřeby s našimi vlastními přirozenými silami, budeme opět svobodní. „Mějme za zásadu nedotknutelnou, že první pocity přírody jsou vždycky dobré: není zkaženosti původně v srdci lidském.“¹⁵

Podle Rousseaua tak nebyla základní potíž ve vnějších životních podmínkách, ale přímo ve vnitřní duševní konstituci každého jedince. Rousseauovo myšlení tak opouští základní východiska osvícenské vize. Za prvé, nesouhlasil s přílišným optimismem racionalistického přesvědčení, které vidělo řešení všech problémů lidstva v růstu poznání či osvětlení rozumu. Druhým bodem jeho nesouhlasu bylo příliš jednoduché pojetí lidské duše, jejíž hlavním cílem mělo být dosažení štěstí. Tyto dva faktory představují v Rousseauově myšlení dvě tváře téže mince a jsou spolu neodlučitelně spjaty. Pokud bychom tedy aplikovali tradiční lék, který spočíval v rozvoji poznání a následném rozumovém prozření vedoucím k přesvědčení neudržitelnosti soudobého společenského uspořádání, nejen že bychom kýženého stavu a pokroku nedosáhli, ale naopak bychom daný stav ještě více zhoršili. Jelikož nepravosti, neřesti a lidské zlo obecně jsou spojeny s růstem věd a umění a společenským pokrokem obecně, nemůže být růst poznání prostředkem k lepším zítřkům, ale jen součástí problému a morálního pokřivení a zkaženosti. Rousseau tedy svoji intelektuální energii nasměroval k řešení, které jediné mohlo z jeho pohledu něco změnit.

¹³ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907, str. 106

¹⁴ Jean Jacques Rousseau: *Rozpravy*. 2. vydání. 1989, str. 144

¹⁵ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907, str. 120

Tím řešením mu byla proměna lidské vůle. Člověk se tedy musí vymanit z jařma nánosů zla, neřestí, falešností a klamů, které zahltily jeho duši a potlačily či pozměnily svědomí, kterým k nám hlas přírody promlouvá.

Z toho vyplývá, že společnost nelze udělat žádnou reformou či pokrokem lepší. Na druhou stranu je nezpochybnitelné, že návrat před společenský stav, kdy každý podle Rousseaua žil jen sám a pro sebe, je nemožný. Jediné možné řešení spočívá v tom, že lidé přestanou poslouchat to co společnost vyžaduje a očekává, protože to nemůže konec konců nikdy ve svém výsledku přinést nic dobrého, a poslechnou jediný zdroj, který jediný může přinést skutečnou svobodu a dobro. Jelikož každý máme tento hlas skutečné svobody a dobra bezrozporně v sobě, musíme veškeré své jednání řídit jen v jednotě s ním a veškeré motivy tohoto našeho jednání musejí vycházet jen od něj.

5.4. Společnost řízená obecnou vůlí

První řešení nápravy soudobé společenské zvrácenosti a pokřivenosti lidské přirozenosti Rousseau nabízí ve své rozpravě O společenské smlouvě. Zde na společenské úrovni přichází se základními principy uspořádání politické pospolitosti, v níž se lidé řídí takovými zásadami, které jim umožní zachovat věrnost jejich původní přirozenosti a překonat tak neblahost a zvrácenost společenského stavu.

Základním východiskem nejen této rozpravy ale celého Rousseauova díla je jeho přesvědčení o přirozené svobodě a rovnosti všech lidí. V přirozeném stavu vycházely všechny impulsy jednání lidí z jejich přirozeného zájmu o sebezáchovu. Všichni byli svobodní, protože potřeby povstale z tohoto zájmu mohli a uspokojovali pouze svými vlastními fyzickými silami. Jelikož neexistoval majetek, jedinou nerovností byla nerovnost tělesná, nikdo nebyl závislý na druhých. Duchovní vývoj člověka, jeho vstup do společenského stavu a vznik vlastnictví ovšem tuto skutečnost obrátily na ruby. Člověk se stal neschopným uspokojit své potřeby pouze svými vlastními silami a stal se zcela závislým na druhých. Ztratil tak svou svobodu a stal se otrokem ve stejné míře, jako se ostatní lidé stali otrokem jeho osoby. Přirozená nerovnost se pokrokem postupně zvrhla v nerovnost hospodářskou, sociální a politickou. Výsledný stav nabyl podoby latentní války všech proti všem. Podle Rousseaua „se člověk sice narodil svobodný, ale všude je

v okovech.“¹⁶ Jediné řešení tak spatřuje v obnovení přirozeného stavu a tudíž rovnosti a svobody všech lidí. K tomu ovšem nemá dojít návratem do tohoto stavu, ale přijetím takových zásad uspořádání a řízení společnosti, které budou s původní lidskou přirozeností v harmonickém souznění. Svoje návrhy zasazuje do soudobě velice vlivného konceptu společenské smlouvy.

5.4.1. Budování morální komunity

Řešení, které Rousseau nabízí, je velice důmyslné a komplexní. Bezprostředním východiskem je zkaženost společenského stavu, která nastala proto, že lidé ztratili kontakt se svoji přirozeností. Tato odcizenost vedla k pokřivenému chápání sama sebe i společnosti, odvedla člověka od jeho pravých účelů bytí, vzala mu svobodu a způsobila mu veškerou bolest a bídu, kterou ve své historii zakusil. Návrat do přirozeného stavu je ovšem s ohledem na dosažený vývoj nemožný. Jedinou možností je obnovení principů přirozeného stavu a zejména obnovení rovnosti všech v rámci spravedlivého politického společenství. V jeho základu tak leží jak nutnost dostatečně uspokojit základní lidské potřeby blahobytu a sebezáchovy, tak nezbytnost otupit hrot soukromých zájmů, které staví všechny proti všem. Nezbytnou podmínkou se tak stává vzájemné smíření soukromých vůlí jednotlivců a jejich zasazení do společné půdy.

Tou se má stát politická pospolitost neboli stát vzniklý smluvním aktem všech jedinců, který na sebe musí vzít podobu jak přirozeného jedince v přirozeném stavu, tak tento stav sám o sobě. Organický celek bude mít potom pouze takové potřeby a zájmy, které je schopný uspokojit svými vlastními silami. Jedinci nahradí své přirozené zájmy a potřeby společenskými, které budou moci uspokojit pouze v harmonii s druhými. „Pospolitost mění každého jedince, jenž je sám o sobě celkem dokonalým a samostatným, v součást většího celku, od něhož lidé obdrží svůj život a své bytí. Nahrazuje dílčí a mravní existenci existenci fyzickou a nezávislou, kterou jsme všichni dostali od přírody. Odnímá člověku jeho vlastní síly, aby je nahradil silami jemu cizími, jichž nemůže užívat bez pomoci jiného. Zřízení je dokonalejší a pevnější, když jsou přirozené síly více umrtveny a vyhlazeny a síly získané jsou dokonalejší a pevnější; potom není žádný občan ničím, nemůže nic leda skrze druhé a získaná síla celku se rovná nebo převyšuje součet

¹⁶ Jean Jacques Rousseau: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. 2002, str. 12

přirozených sil všech jedinců.“¹⁷ Jen v takovém stavu lidé ze sebe mohou setřást jho zkaženého společenského stavu.

Pokud má nový stát vyvést člověka ze zkaženosti, nuznosti a ničemnosti společenského stavu, musí každému jedinci garantovat zachování základních atributů přirozeného stavu, to je svobody a rovnosti. V opačném případě by se jednalo pouze o pokračování neblahého společenského stavu. Přirozená rovnost spočívající v tom, že při neexistenci majetku nemůže nikdo nikoho k něčemu nutit, a přirozená svoboda v tom, že mé zájmy a potřeby nesahají dále než mé fyzické síly, nemůžou být ovšem po prodělaném civilizačním vývoji v novém smluvním stavu bez výraznější obměny udržitelné. Musí dojít k jejich predefinování v kontextu nové situace, ale jejich hodnota pro každého jedince musí zůstat táž, protože ony jsou stále základním předpokladem jeho zachování. Musí být tedy nahrazeny společenskou, občanskou či smluvní rovností a svobodou, které nahradí své přirozené předchůdce, ale podrží jejich podstatu. Lidé tak opustí společenský stav, v němž ovšem platí právo silnějšího a pokřivená pravidla přirozeného stavu, a uvědoměle vstoupí do stavu společensko-smluvního, který bude o jejich sebezáchovu pečovat a z člověka udělá mravního aktéra. Pospolitost tedy nahrazuje přírodu. Vzájemná závislost lidí, zapříčiněná poznáním a pokrokem, tak nahrazuje přirozenou nezávislost každého. Dříve každý poslouchal přírodu a její hlas a jen ona mu dávala prostředky svého uchování, nyní musí každý poslouchat společnost a hlas její, protože jen ona mu zajistí jeho sebezáchovu. Společenská rovnost bude tedy trvat ovšem jen do té doby, pokud se všichni stejně a bezvýjimečně podřídí zákonu a nikdo se nebude snažit z jeho moci vymanit. „To je úplné zcizení každého občana společnosti se všemi jeho právy celému společenství; neboť je předně podmínka pro všechny stejná, dává-li se každý cele; a je-li podmínka stejná pro všechny, nemá nikdo zájem na tom, aby ji učinil tíživou pro ostatní.“¹⁸ Společenská svoboda bude zaručena poslušností obecné vůli, jejíž cílem je obecný užitek. Obecná vůle je vždy jednoznačná a správná, je jediným původcem zákonů a zaručí tak, že lidské potřeby a zájmy budou shodné s našimi společenskými silami. „Takové sdružení brání a ochraňuje vši společnou silou osobu a majetek každého člena, a každý poslouchá jen sebe sama, i když se slučuje se všemi, a zůstává svobodným jako dříve.“¹⁹ Společenská smlouva může

¹⁷ Jean Jacques Rousseau: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. 2002, str. 50

¹⁸ tamtéž, str. 24

¹⁹ tamtéž, str. 24

být poté stručně vyjádřena následovně: „Každý z nás dává svou osobu a všechnu moc pod nejvyšší řízení obecné vůle; a přijímáme zároveň každého člena jako nedělitelnou část celku.“²⁰

Stát se tak stává organickou jednotkou, tvořenou jedinci, kteří jsou na něm bytostně závislí, a naopak tento stát nemůže trvat bez jejich oddanosti komunitě či státu, řízené obecnou vůlí. K tomu dochází tak, že lidé jsou zároveň občany i poddanými, členy suveréna, který schvaluje obecné zákony i těmi, kteří se těmto zákonům podrobují. Občané tvoří politickou komunitu, která vytváří kolektivní těleso, suveréna. Ten si podrobuje svou svrchovanou mocí, která vyrůstá z obecné vůle, všechny poddané. Lidé se tak stávají poddanými zákonů, které samy vytvořili. Těší se tak právům a podrobují se povinnostem ze své vlastní vůle a pro své vlastní blaho. Rousseau zde chce co nejvíce přiblížit zákony občanské zákonům přírodním, které vyvěrají ze samé své podstaty z nitra každé živé bytosti a slouží našemu zachování. „Kdyby zákony národů mohly míti, jako zákony přírody, nepřemožitelnost takovou, že žádná síla lidská by ji nemohla porazit, byla by odvislost společenská jako přirozenou; spojily by se ve státě všechny výhody stavu přirozeného s výhodami stavu občanského; spojila by se se svobodou, která chrání člověka před hříchy, mravnost, která ho povznáší ku ctnosti.“²¹

Nezbytnost existence zákonů vyplývá z opuštění přirozeného stavu, kdy všichni jsou podrobeni zákonům přírody. Ve stavu společenském jsou možná podřízeni zákonům, ale práva a povinnosti vyplývají například z práva silnějšího či majetnějšího a jejich povaha je tedy pokřivená a zvrácená. Ve stavu občanském jsou práva a povinnosti určeny pouze zákony vzešlými z obecné vůle. Takto přijaté zákony a úmluvy vyjadřují společný zájem všech občanů a upravují podmínky občanského sdružení. Jako takové mohou pouze upravovat obecné situace a abstraktní legislativní akty. Musí se týkat všech jedinců stejným způsobem a stejnou intenzitou; není možné, aby byly platné či mohly zatížit jen určitou skupinu či jedince. V takovém případě by se nejednalo o obecnou vůli, ale vůli soukromou. „Říkám-li, že předmět zákonů je vždy obecný, rozumím tím, že zákon si všímá poddaných jako celku a činů jako abstraktních, nikdy ne člověka jako jedince nebo činu jednotlivého.

²⁰ Jean Jacques Rousseau: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. 2002, str. 25

²¹ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907, str. 111

Tak může zákon ovšem stanovit, že budou výhody, ale nemůže dáti jmenovitě žádnou nikomu.²²

Rousseau zde řeší základní problém lidských zájmů a potřeb, které je neustále egoisticky staví proti druhým. Otevřeně a vědomě ovšem stále pracuje s předpokladem, že jsme neustále svojí přirozeností vedeni spíše k uspokojování primárně svých soukromých zájmů a potřeb a právě tento sklon se snaží co nejlépe využít. Je proto nutné přeměnit tyto soukromé zájmy a potřeby na zájmy a potřeby pospolitité. Do popředí tak vstupuje nutné mravní uvědomění každého občana, že jedině vzájemné a reciproční jednání všech může zajistit také jejich soukromé zájmy tím, že jim dá dostatečný prostor a volnost k jejich realizaci. Každý tedy musí ve svém egoistickém zájmu dbát na to, aby se všichni podrobili základním konvencím, na kterých se pospolitost založená společenskou smlouvou a řídící se obecnou vůlí dohodla. Jen v takových případech mohou lidé bez obav vzhlížet do budoucnosti a být si jisti svou svobodou a bezpečností. Při vytváření obecné legislativy, která zavazuje všechny stejně a přináší tak rovnost, se tak všichni stávají rovnocennými partnery, jejichž soukromá vůle se stává vůlí obecnou. Lidé se tedy ve výsledku podřizují své vlastní vůli. Jejich vlastní občanské potřeby a zájmy jsou tedy v harmonii s jejich vlastní společenskou mocí a vůlí. Navíc při obecném zákonodárství a následováním obecné vůle nemůže suverén schválit takové zákony, které by byly proti samotným občanům. Každý jednotlivec jako člen suveréna si tedy může přát jen takové zákony, které budou následovat účelu společného blaha a zachování celku, které jsou nezbytným předpokladem a nutnou podmínkou jejich vlastního fyzického blaha a zachování. Schváleným zákonům se musí všichni bez výjimky podříditi, což způsobuje, že vytváří jednotu zájmu a spravedlnosti. Poslušnost takovým normám je tak jen poslušností sobě samému. Takto nastolenou mravností a vědomou a uvědomělou poslušností povinností se lidé navracejí k harmonii své původní přirozené existence. „Závazky, která nás váží k společenskému tělesu, jsou závazné jen proto, že jsou vzájemné, a jejich povaha je taková, že plnice je, nemůžeme pracovat pro bližního, aniž jsme pracovali pro sebe.“²³ Tento přechod od stavu přírodního do stavu občanského tak s sebou přináší podstatnou kvalitativní změnu lidského jednání a uvažování. Nahrazuje v chování lidí pud spravedlností tím, že dává jejich činům morální posvěcení, které dříve postrádali. „Teprve tehdy člověk, který dosud měl zřetel jen na sebe,

²² Jean Jacques Rousseau: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. 2002, str. 47

²³ tamtéž, str. 40

vidí, že je nucen jednat podle zásad jiných a raditi se s rozumem dříve, než uposlechne svých sklonů, když hlas povinnosti nastupuje na místo fyzického popudu a právo na místo žádosti.“²⁴

Lidé se tedy stávají součástí většího celku, který dává jejich existenci nový smysl. Získávají tak pevný pocit příslušnosti k pospolitosti a zakládají na ní svoji novou identitu. Ta spočívá v uvědomění si, že moje svoboda a uspokojení mých základních fyzických potřeb je bezpodmínečně a bezvýhradně spjato s odpovídajícími potřebami ostatních. Lidské osudy jsou tak neoddělitelně spojeny a záleží na neustálém a řádném plnění občanských závazků. Pokud já nebo někdo jiný tyto závazky přestane plnit, nebo je neplní tak jak blaho celku požaduje, počíná se pomalu, ale jistě rozpouštět společensko-smluvní pojivo a hrozí návrat do zvráceného společenského stavu plného zotročených egoistických a atomistických aktérů. Můj egoistický zájem mne tedy vede k tomu, abych svoji svobodu a zároveň tak svobodu všech ostatních ochraňoval žádoucí a nezbytnou účastí na procesu nacházení pravidel a řídil se při něm jen obecnou vůlí. Pouze naprostá vzájemnost, shodné podřízení se obecné vůli, stejná práva a stejné povinnosti mohou vést k takovému sdružení, kde se nikdo nebude cítit poškozený a nikdo nebude zvýhodněný. V ideálním případě by si tedy každý měl přát to samé jako všichni ostatní. Při nacházení obecné vůle se totiž neptáme sami sebe jako soukromého aktéra se soukromými zájmy, ale ptáme se sebe jako člena suveréna, jehož jediným zájmem je celkový užitek a trvání smluvní pospolitosti. Jen tak si můžu zajistit svoji svobodu, protože ta trvá jen tak dlouho, dokud se smlouva nepoškodí. Mým úhlavním nepřítelem se tak v tomto bodě stávám já sám, respektive mé egoistické soukromé zájmy, které trvale usilují pouze o mé vlastní blaho. Právě tento neustálý boj uvnitř každého jedince, který musí neustále tyto egoistické zájmy, neohlížející se na druhé, odhánět, a uvědomělé dávání přednosti obecnému zájmu, dělá z člověka svobodného jedince a mravního aktéra. Právě překonání této náchylnosti k sobě samému se tak stává středobodem morálního jednání a společensko-smluvního bytí. „Kdyby nebylo rozličných zájmů, sotva by se pociťoval zájem společný, který by se nikdy nesetkával s překážkami; vše by šlo samo sebou a politika by přestala být uměním.“²⁵ Soukromá vůle je tedy nezbytnou součástí života ve smluvní společnosti. Jen její uvědomělé překonávání a poslušnost obecné vůli může ze člověka udělat svobodného jedince. „Jedině mravní

²⁴ Jean Jacques Rousseau: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. 2002, str. 29

²⁵ tamtéž, str. 38

svoboda činí člověka opravdu pánem sebe sama; neboť popud pouhé žádosti je otroctvím a poslušnost zákona, který jsme si sami uložili, je svobodou.²⁶ Lidé si tak musejí neustále být tohoto rozporu mezi soukromou a obecnou vůlí vědomi. Jen díky němu si lidé uvědomují nutnost překonání zkaženého společenského stavu, který byl válkou všech proti všem. Jedině on je nutí k aktivní účasti na nalézání obecné vůle a dodává jejich činům autentičnost.

Každý se tak stává nezbytnou a stejně důležitou součástí pospolitého organismu. Nastalý stav je stavem úplné vzájemné závislosti mezi celkem a jedinci. Jedinci jsou závislí na celku, od něhož jedině mohou odvozovat svoji existenci a celek je naprosto závislý na všech, protože jen ti ho uvádějí svojí vespolnou činností v život. Podmínkou je naprostá rovnost mezi všemi jedinci a to jak při přijímání tak také aplikování obecné vůle ve formě zákonodárství. Všichni se tak musí bezpodmínečně obecné vůli a celku podříditi a všichni by se měli na jejím odkrývání podílet. „Když se každý dává všem, nedává se nikomu; a když se nad žádným členem nezískává právo jiné, než jaké mu sám člověk nad sebou postupuje, získává se náhrada všeho, co se ztrácí, a více síly k tomu, aby se zachovalo, co člověk má.“²⁷

Takto uspořádaná společnost s takto nastavenými mechanismy nacházení společných pravidel staví ovšem člověka do nesmírně obtížné situace a celou pospolitost do nesmírně křehkého bytí. To co ji činí silnou, aktivní účast všech a vědomé odhalování a následné podřízení se obecné vůli, je příčinou její záhuby a jelikož Rousseau sám uznává, že žádné lidské dílo netrvá věčně, v lidské moci je život státu pouze co nejdéle prodlužovat.

Neustálá obezřetnost a rozvážnost se časem otupí a postupně dochází k narušení základních principů, na nichž smluvní pospolitost stojí. Ať se to stane nadměrným bohatstvím, které odvádí naše zájmy o společné blaho, nepotrestaným zločinem, růstem apatie či lhostejnosti občanů, fundamentální základy společnosti se začínají postupně rozměšovat a vládu přebírají zájmy soukromé. Pokud k takovému uvolňování společenského přediva dochází, pospolitost slábne jako celek, který dává život všem občanům. Ten sice může žít i bez určitých orgánů či úřadů, ale takový stav již vypovídá o postupné zkáze jedince, který již není svobodný. Svobodným je totiž jen do té doby, dokud se může spolehnout na stoprocentní funkčnost celého svého duchovního i fyzického aparátu. Pokud tedy jednotlivci dávají

²⁶ Jean Jacques Rousseau: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. 2002, str. 30

²⁷ tamtéž, str. 25

přednost soukromé vůli, oslabují organický celek, kterým stát je. Ten je jako organická jednotka odsouzen ke svému rozpadu a pomalé smrti. Už v tomto procesu je ovšem natolik oslaben, že není schopen vykonávat své základní funkce, vyplývající ze smluvní podstaty společnosti. Občané tak ztrácí svoji jedinou záruku svobodné a rovné existence. Soukromá vůle získává vrch nad vůlí obecnou, egoismus nad mravností. Veřejná služba přestává být hlavním zájmem občanů, tou se stává opět snaha po ocenění v očích druhých a hromadění zisku. Z rovných, svobodných, mravných a společným zájmem vedených občanů se tak stávají opět osamocení, navzájem neprůhlední a navzájem bytostně závislí atomističtí jedinci. Vzdali se tak příliš náročného úsilí o dosažení vlastní osobní morální integrity. Právě snaha o překonání toho, co lidi rozděluje, a svobodný výběr této možnosti propůjčuje jejich činům mravnost.

5.5. Výchova mravně nepoškozeného jedince

Na rozdíl od rozpravy O společenské smlouvě, která je věnována snaze o navrácení člověka přirozenosti skrze pospolitě postupy a instituce, je Emil koncipován na čistě osobní úrovni a záměrem je zde vychovat jednoho mravně neporušeného jedince. Odlišnému cíli samozřejmě odpovídá odlišná metoda. Zatímco smluvní pospolitosti mají dosáhnout dospělí lidé uvědomělou snahou o překonání lidské bytosti nehodného společenského stavu, individuální výchova jedince má umožnit neporušený vývoj jeho přirozených schopností a vlastností. V prvním případě se tedy Rousseau snaží o zpětnou působnost přirozených principů, se kterými lidé ztratili kontakt, v případě druhém chce tyto principy nechat jednat přímo a dát jim volnost při utváření nové mravní bytosti. Lidé před společensko-smluvním uspořádáním musejí tedy nejdříve dosáhnout takového stavu, který je tak zvrácený, že jim může otevřít oči a obnovit oněmělý hlas přírody.²⁸ Návrat k přirozeným zásadám je poté veden produktem společenského stavu, egoismem. Výchova Emila má ovšem umožnit ryzí rozvoj těchto přirozených zásad, předejít tak vzniku nebo alespoň nekontrolovatelnému vzrůstu neblahých výhonků společenského stavu a umožnit mu v tomto společenském stavu svobodný život.

²⁸ Rousseau si je vědom obtíží, které s sebou toto prozření nese a počítá proto s postavou zákonodárce, který je na vyšší mravní úrovni a je svou inteligencí a oduševnělostí schopen dát ostatním důležitý první impuls, nutný k překonání společenského stavu.

Celá výchova je tedy směřována k cíli prohlédnout zkaženost společenského stavu, což mu může umožnit pouze výchova, která umožní přirozený vývoj přirozených schopností a vlastností bez vlivu zpustlosti společenského stavu. Emil tak bude na konci své výchovy, kdy opustí svého vychovatele, schopen sám nahlédnout ubohost ostatních lidí a jejich plahočení za něčím, co je pouhým zdáním a ve skutečnosti není. On zůstane svobodný, protože nebude své potřeby a zájmy rozšiřovat za hranice svých přirozených fyzických sil. Jelikož bude moci porovnat stav svůj se stavem ostatních, bude moci svobodně volit mezi jednotlivými alternativami, které mu přijdou na jeho životní pouti do cesty. Na rozdíl od ostatních tedy bude obdarován oduševnělostí ve společenském stavu. Bude moci svobodně volit mezi poslušností či odmítnutím příkazů společenského vztahu stejně tak jako je divoch ve stavu přirozeném schopen poslouchat či odporovat instinktům. Ostatní o tuto možnost připravila jejich výchova, která je nevede než ke zpustlosti a zvrácenosti.

5.5.1. Výchova k přirozenosti

Dětství je nejdůležitější částí našeho života. Je to období naší přípravy na život, kdy získáváme základní civilizační návyky a to jak fyzické tak duchovní, které se nazývá výchovou. Učíme se poznávat svět a porozumět skrytým silám a procesům, které ho utváří. Zpočátku jsem úplně ve všem životně závislý na našem okolí a našich bližních. Naše smysly, intelekt, schopnosti a nadání se ovšem vyvíjejí v průběhu tohoto období, některé se nepřestanou vyvíjet ani v dospělosti. Podle Rousseaua se nám dostává výchovy od tří různých činitelů. „Vnitřní rozvoj našich schopností a údu jest vychováním přírody; cvik, který nás učí užívatí těchto vyvinutých schopností a údu, jest vychováním lidmi; a zásoba naší zkušenosti vlastní o předmětech, které na nás působí, jest výchova věcmi.“²⁹ Abychom dosáhli správného vychování a života v souhlase se sebou samým, musíme uvést tyto tři faktory v harmonii.

Hlavní vliv na vychování má přirozeně příroda, ona určuje vývojem jedincových přirozených schopností a nákladností jeho připravenost přijmout a rozumově uchopit a pochopit vše ostatní. Nezbytnou podmínkou správného vychování je tedy postupné dávkování nových poznatků a zkušeností, které se dítěti dostává. Ty musejí v každém okamžiku odpovídat přirozenému vývoji fyzických i psychických schopností. Právě toto je

²⁹ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o vychování*. 2. vydání. 1907, str. 50-51

úkol pro vychovatele. Ten tak stojí před nesnadným úkolem vytvořit z dítěte či potomka, v případě, že vychovatelem je otec (což je přirozeně nejlepší alternativa), jedince, který v sobě harmonicky rozvine své přirozené schopnosti a tím ho připraví na nelehký úkol vstupu do společnosti, která je ovšem v naprostém rozporu s původním určením člověka. „Avšak uvažte nejprve, že chceme-li vychovati člověka přirozeného, nejedná se proto již o to, abychom z něho učinili divocha a zahnali do hlubin lesů, nýbrž dostačí, aby uprostřed víru společenského nedal se uchvátiti ani vášněmi, ani domněnkami lidskými, aby viděl svýma vlastníma očima, aby cítil svým vlastním srdcem, aby ho neovládala žádná autorita kromě jeho vlastního rozumu.“³⁰ Úkolem vychovatele je tedy vychovat člověka, ale v bezpečné vzdálenosti od hluku zkaženého světa.

Běžná výchova se dopouští základní chyby v tom, že jedince připravuje na výkon určitého povolání či místa ve společnosti a to ještě před tím, než tento jedinec je sám o sobě schopen tento vývoj reflektovat. Tím dochází k nezvratnému nedokonalému rozvinutí přirozených schopností a náklonností. Takto vyvinutý duch tak bude na věky pod nadvládou zvyků a předsudků, které touto výchovou obdržel a nemohl se jim bránit. Ve výsledku tak z něho nebude nikdy vychován člověk. Ze svého chráněnce můžeme vychovat člověka jen v tom případě, že necháme plně rozvinout prvotní, původní a základní osobnostní vrstvu, tj. přirozenost, která učí životu lidskému. Takto vybavený jedinec poté bude dokonale vybaven a schopen rozvinout jakoukoli druhotnou, získanou a společensky podmíněnou osobnostní vrstvu. Ve svém společenském postavení nebude tedy odkázán na otrocky získané vzdělání, ale bude schopen se volně a svobodně ujmout takového místa, které bude potřeba. „Všechna naše moudrost záleží z otrockých předsudků; všechny naše zvyky nejsou leč poddajnost, nucení a tlak. Člověk občanský rodí se, žije a umírá v otroctví: při svém narození stěsná se v povijan, při své smrti zavřen jest do rakve; pokud má lidskou podobu, jest spoután naším zřízením.“³¹ Rousseau zde odkazuje také na praxi, kdy jsou malé děti vkládány do různých zavinovaček a jiných důmyslných vynálezů, abychom se předsudečně vyvarovali možných komplikací. Ve skutečnosti dětem ovšem bráníme v přirozených pohybech a ohrožujeme tím ideální rozvoj fyzické konstituce. Tomu přesně odpovídá následná praxe rozvoje duchovních schopností, kdy děti také zavíjíme, zde ovšem do předsudků a pověr a ohrožujeme tak jejich vývoj duchovní.

³⁰ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907, str. 323

³¹ tamtéž, str. 56

Všechny tyto nedostatky soudobé výchovy a následný nedostatečný vývin přirozených schopností a náklonností vedou k tomu, že děti si odmalička zvyknou na nepoměr mezi svými potřebami a svými silami. Na celý život se tak u nich zafixuje vědomí závislosti jako základní charakter lidské společenské existence. My ovšem musíme výchovou dospět do stavu, kdy jedinec bude nezávislý na druhých. „Jediný, který provádí svou vůli, jest ten, který nepotřebuje ku provedení rukou jiných: z toho následuje, že prvním ze všech statků není moc, nýbrž svoboda. Člověk opravdu svobodný chce jen to, co může a činí, co se mu líbí.“³² Rousseau zde mluví o závislosti společenské. Ta je příčinou veškerého zla na světě, které vychází z neexistence zákonů, kterým by se naše vůle poddala či hranic, ve kterých by hledala naplnění. Naopak závislost přirozená je již z principu limitována zákony přírody, záleží na ní naše zachování a blaho. Jelikož je předspolečenskou, neobsahuje a ani nemůže obsahovat nějaký mravní rozměr. Jen v té tedy máme dítě vychovávat. Dětský věk je ovšem věkem, kdy síly dítěte nejsou schopny v dostatečné míře naplnit jeho potřeby. Hrozí tak, že ze závislosti přirozené se může vyvinout závislost společenská. Vychovatel musí proto pečlivě dbát na to, aby síly, které jeho chovanci chybí, nahradil silami svými. Musí být ovšem neskonale opatrný a ve svém svěřenci a jeho schopnostech číst jako v otevřené knize. Na rozdíl od společenského stavu, kdy jsou si lidé navzájem neprůhlední, musí vychovatel znát všechny myšlenky svého svěřence. Nesmíme v něm totiž vzbudit ani zdání jakékoli formy nadvlády či podřízenosti, které duši jedince spoutají prvními náznaky společenské závislosti. Potom bychom ho navěky uvěznili ve stavu dětství. „Kdokoliv činí, co chce, jest šťastným, dostačí-li sám sobě; jest to stav člověka, žijícího ve stavu přirozeném. Kdokoliv činí, co se mu líbí, není šťasten, přesahují-li jeho potřeby jeho sílu; jest to postavení dítěte.“³³ Výchovou musíme udělat z jedince člověka, který se nebude hnát zbytečně za pozlátkem společenského postavení a hromaděním majetku. Naopak z něj musíme vychovat člověka, který se spokojí jen s tím nejnütnějším. Tak zůstane svobodný. „Právě svým namáháním, abychom zvětšili své štěstí, měníme je v bídu. Každý člověk, jenž by si nepřál ničeho více než život, žil by šťastně: žil by tudíž i dobře; nebo jakou by bylo pro něho výhodou, aby byl zlým.“³⁴

³² Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907, str. 110

³³ tamtéž, str. 111

³⁴ tamtéž, str. 107

Výchova má tedy z dítěte vytvořit autentického jedince oplývajícího morální integritou. Toho můžeme dosáhnout jen pokud dojde k harmonickému vývoji všech přirozených schopností. Úkolem vychovatele je na tento vývoj dohlížet a navozovat ho. Nemá tedy dítěti znalosti předávat, ale naučit ho tyto znalosti v interakci s přírodou a druhými lidmi získat. Dětství má podle Rousseaua pro děti zůstat hrou. Ta přispívá k lepšímu rozvoji smyslů i rozumu. Vychovatelův svěřenec bude pomaleji získávat znalosti, ale jelikož ty budou v harmonickém souznění s rozvojem jeho rozumu, bude na rozdíl od ostatních dětí soudnější, protože všemu co bude znát, bude také rozumět. Díky tomuto postupu bude v každém okamžiku nejlépe připraven na nová poznání a další etapy výchovy. Nebude umělým klonem dospělých, ale přirozeným výtvozem přírody. Vychovatel musí tedy dbát na to, aby jeho duch a rozum zůstal otevřený a přístupný všemu vědění a poznání. Ve snaze vyhnout se všem možným omylům a nesrovnalostem, ke kterým může ve vztahu mezi dospělým a dítětem dojít, se musí vychovatel v každém okamžiku snažit snížit na intelektuální úroveň svého chráněnce. Nejprve se musí rozvinout fyzické schopnosti a smysly, které jsou nezbytnou podmínkou dokonalého rozvinutí schopností duchovních. Zde Rousseau razí zásadu ve zdravém a silném těle zdravý a silný duch. Z toho důvodu musíme mladé tělo a ducha zvyknout také na negativní aspekty života jako je ošklivost, smrt či bolest. Mladá duše musí být zkrátka zbavena strachu ze všech možných vizuálních i akustických dojmů. Jen tak si udrží otevřenou mysl i v těch nejnepříjemnějších a nejtvrdějších podmínkách a nebude lehce manipulovatelný. Až poté můžeme přistoupit ke vzdělání schopností duchovních a rozumu, který se rozvíjí jako poslední a umožňuje chápat souvislosti. „Má ducha universálního ne svými názory, nýbrž schopností názory ty si zjednat; má ducha otevřeného, rozumného, ku všemu schopného a jak praví Montaigne, ne-li vzdělaného, tož vzdělavatelného.“³⁵ Do té doby nesmíme tedy nevyvinutého ducha zatěžovat těžkými a nepřístupnými moudry či abstraktními koncepty. Stejně tak opatrně musíme zacházet s knihami, které z dítěte nesmí udělat otrockého příjemce myšlenek druhých. „Jsa nucen učit se sám, užívá rozumu svého a nikoliv rozumu jiného; nebo abychom se neoddali předsudkům, nesmíme se oddati autoritě; největší část našich omylů nepochází od nás, ale od jiných.“³⁶

³⁵ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907, str. 265

³⁶ tamtéž, str. 264

Toto období je vhodné k seznámení se základními principy fungování společnosti a rolí a místem člověka v ní. Jen tak může nejlépe uchopit a pochopit rozdíl mezi člověkem přírodním, který je spoután pouze zákony nutnosti, a člověkem společenským, který je spoután zákony společnosti. K tomu nejlépe poslouží zkušenost s fyzickou prací a získáním povědomí o vlastnictví a majetku. Ve stavu přirozeném se přivlastnění děje prací, kterou za získáním určité hodnoty vytvoříme. Ve společenském stavu vzájemné závislosti ovšem samotná práce není dostatečnou podmínkou k získání majetku, protože by docházelo pouze k neustálým sporům a šarvátkám mezi jedinci. Na své místo tedy nastupuje zákonná regulace všech vztahů. Další nezbytnou zkušeností je nechat vyučit dítě řemeslu. Právě při této činnosti se nejlépe seznámí s mravy a zvyky, začlení se do společnosti a získá základní povědomí o sociálních rolích a vertikálním rozvrstvení společnosti. Tím končí výuka čistě fyzických a přirozených schopností, která má Emila připravit na vstup do společnosti. „Na konci této etapy výchovy má Emil pouze vědomosti o základních poměrech člověka ku věcem, ale žádného mravního poměru jednoho člověka k druhému.“³⁷

Jakmile se tedy naučil poznávat svět kolem sebe a jeho přirozené schopnosti a náklonnosti dosáhly vrcholu svého vývoje, nastal čas seznámit ho s city, které z něj učiní plnohodnotného člověka. „Začali jsme cvičiti jeho tělo a jeho smysly a cvičili potom jeho ducha a jeho soudnost. Konečně jsme spojili užívání jeho údů s užíváním jeho schopností; utvořili jsme bytost činnou a myslící; abychom člověka dovršili, nezbyvá nám, než abychom z něho učinili též bytost milující a cítící, to jest abychom zdokonalili rozum citem.“³⁸ Toto období dospívání je podle Rousseaua naším druhým narozením. V duši jedince se probouzí láska k sobě a postupně dochází vlivem změny dítěte v muže a vstupem do společnosti k jejímu prudkému rozvoji. Hlavním úkolem vychovatele se zde stává harmonické rozvinutí lásky k sobě, která je jedinou, vrozenou a původní lidskou vášní. Ona je pramenem všech našich vášní, jak přirozených, které dbají o naše zachování a svobodu, tak také všech ostatních, které vyplývají ze společenské podstaty dnešního člověka. Právě interakcí s druhými a neustálým porovnáváním s nimi se zvrhává v sebelásku. Tou se člověk stává otrokem ostatních a oni zase otroky jeho.

Vzestupem lásky k sobě dochází k výraznému vzrůstu citů, jak pozitivních tak negativních, dobra i zla, lásky i nenávisti. V interakci s přirozenou a původní citovou výbavou lidské

³⁷ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907, str. 265

³⁸ tamtéž, str. 259

duše, snahou po zachování a soucitem, v člověku vyvěrají nové pocity, které poprvé směřují jeho zájem mimo jeho osobu na druhé a tak dávají jeho jednání punc mravnosti. Z takto připravené emoční půdy se poté rodí první dojmy spravedlnosti, dobra a ctnosti, které se stávají základy hodnocení lidského jednání a to jak vlastního, tak druhých. Tak dochází k vývinu svědomí, které nás udržuje ve spojení s naší přirozeností a rozum ochraňuje před tím, aby se stal pouhým otrokem a pomocníkem společensky vyvolaných vášní. „Jest tedy v hloubi lidského srdce vrozený princip spravedlnosti a ctnosti, dle něhož, přes zásady své vlastní pokládáme činy své a činy jiných za dobré nebo za zlé; a právě tomuto principu dávám jméno svědomí.“³⁹ Lidé jsou tak neustále rozpolcení mezi principy přírody a očekáváními společnosti. Právě tento neustálý boj mezi dobrem a zlem v lidském srdci nás dělá mravnými. „Reptati proti tomu, že Bůh nezamezuje konání zlého, bylo by tolik jako reptati proti tomu, že obdařil lidskou přirozenost tolikerými přednostmi, že vložil do činů lidských mravnost, která je zušlechťuje a že člověka oprávnil ke ctnosti.“⁴⁰ Naše svoboda konat je tak neustále sváděna vášněmi na jedné straně a zadržována svědomím na straně druhé. Člověk si tak všechno zlo způsobuje sám, puzen sebeláskou k dosažení přednosti nad ostatními je neustále vrhán do války všech proti všem, protože jeho zájmy jsou v absolutním rozporu se zájmy druhých. Tím, že vášně získávají nad svědomím převahu, dochází k tomu, že pouto, které nás k naší přirozenosti váže, se uvolňuje a my propadáme bezbřehé žádostivosti, která z nás činí jen otroky závislé na všech ostatních. Ztrácíme tak svoji svobodu a oduševnělost.

Svědomí se tak stává soudcem našich činů. Na rozdíl však od soudů, výtvořů společnosti, nás nesoudí jako občana, člena společnosti, ale jako člověka, člena lidstva. Nerozsuzuje tedy činy podle zákonů společnosti, ale podle zákonů přírody. Jako takový je soudcem konečným, skutečným a jediným autentickým. I když promlouvá k nám všem a všichni k němu máme osobní přístup, schopnost naslouchat mu a porozumět mu je závislá na stavu naší mravní zkaženosti. Ani poté ovšem nemizí, ale jeho hlas je přehlušen hlomozem sobectví, chamtivosti, povrchnosti a umělosti, zdánlivé skutečnosti. Dochází tak k jeho překroucení či zneužití a stává se mimo jiné také ospravedlňujícím faktorem nejhoršího zla a zvrácenosti. Tomuto vývoji může zabránit pouze dokonalý rozvoj naší přirozenosti, díky kterému získáme nezkalený a přímý přístup k tomuto hlasu přírody. Abychom se všemu

³⁹ Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907, str. 364

⁴⁰ tamtéž, str. 354

zlu přítomném v lidském jednání vyhnuli také na společenské úrovni, musíme stanovit taková společenská pravidla, která budou v souladu s přirozenými právy.

6. Taylorovy úvahy o současném morálním jednání

6.1. Základní východiska filozofie Charlese Taylora

Předmětem zájmu Charlese Taylora je především morální a hodnotové zakotvení politického a sociálního jednání. Základním faktorem jeho filozofie a myšlení je odmítnutí naturalismu, který je podle něj hlavním viníkem vývoje posledních několika století směrem k bezbřehému egoismu a uvolňování tradičních pout společnosti. Tento vývoje vede k tomu, že naše životy se stávají čím dál tím více povrchní, omezené a chudší a horizont našeho zájmu stěží překoná naši vlastní osobu a náš vlastní zájem. Na tomto základě kritizuje tradiční liberální myslitele a jejich maximy, protože vyňali jedince z jeho tradičního sociálního prostředí a opominuli či potlačili nespornou důležitost mezilidských vztahů, které dávají individuálnímu jednání hodnotu a smysl. Taylor tak oproti individualistickému a atomistickému prizmatu liberálního myšlenkového proudu staví sociální holistické prizma, které je bližší komunitaristům. I přes tento fakt je ovšem nemožné Taylora považovat za čistokrevného komunitaristu. Neodmítá totiž jako jiní komunitaristé všechny liberální principy, ale snaží se spíše o syntézu hodnotných liberálních a komunitaristických zásad. Důležitou inspiraci a materiál k přemýšlení Taylorovi poskytuje také to, že jako Kanadčan je velice blízko napětí a rozmíškám mezi frankofonními a anglofonními spoluobčany. Může tak na konkrétní situaci sledovat rozpor mezi dvěma pospolitostmi s rozdílnými kulturními kořeny a jejich z části se vylučujícími představami o dobrém životě.

Nejprve se zaměřím na Taylorovu interpretaci Rousseauova myšlení jako majáku osvětlujícímu cestu ostatním na cestě k subjektivismu, který je v pozadí také současných debat o moderní identitě. Zde budu vycházet zejména z jeho knihy *Sources of the self*. Posléze se budu věnovat jeho pojetí ideálu autenticity a genezi moderní identity tak jak je podal ve svých pracích *Idea autenticity* a *Politika uznání*.

6.2. Rousseaua poslem obratu moderny k úvahám o autenticitě

Rousseau je podle Taylora tou klíčovou postavou, která zprostředkovala posun od všudypřítomného osvícenského naturalismu a jeho důrazu na roli rozumu a poznání směrem k subjektivismu, introspekci vlastního nitra a radikální autonomii jedince.

Rousseauovo myšlení je založeno na odmítnutí dvou základních východisek osvícenské vize. Zaprvé nesouhlasil s přílišným optimismem racionalistického přesvědčení, které vidělo řešení všech problémů lidstva v růstu poznání či osvětlení rozumu. Druhým bodem jeho nesouhlasu bylo příliš jednoduché pojetí lidské duše, jejíž hlavním cílem mělo být dosažení štěstí. Tyto dva faktory představují v Rousseauově myšlení dvě tváře téže mince a jsou spolu neodlučitelně spjaty. Přijmeme-li jeho přesvědčení, že člověk je původně dobrý a zlo se u něj objevuje až vstupem do společenského vztahu s druhými, je pro nás podstatné, že v nitru společenského člověka neustále dochází k boji mezi dobrem a zlem. Rousseau byl díky svému specifickému duševnímu založení, které bylo výrazně umocněno jeho dětstvím a dospíváním, až úzkostlivě citlivý. Tento vývoj u něj položil základ možná až přepjatému morálnímu pohledu na svět a zvýšené vnímavosti nepravostí a neřestí, které byly s tímto pohledem v rozporu. Jelikož tyto nepravosti a neřesti a lidské zlo obecně spojil s růstem věd a umění a společenským pokrokem obecně, nemohl být pro něj růst poznání prostředkem k lepším zítřkům, ale jen součástí problému a morálního pokřivení a zkaženosti. Jediným řešením se stala proměna lidské vůle. Podle Taylora tak Rousseau obnovil augustinánskou myšlenku, že lidská vůle je rozpolcená mezi dva základní impulsy či motivy.

Rousseauovi předchůdci byli přesvědčeni, že člověk sám není schopen nahlédnout nejskrytější hlubiny své duše, srdce a zdroje svého jednání. Jelikož tedy člověk není schopen sám sebe a svoji duši pochopit, zůstává pro sebe tak trochu tajemstvím. Jedinou možností překonání tohoto neblahého pocitu viděli tyto myslitelé v přijetí boží milosti. Rousseau tuto náboženskou tematiku opustil a zdrojem řešení se pro něj stal hlas přírody. „Příroda je zásadně dobrá a naše odcizení od ní, které nás kazí, je zároveň tím, co nás od ní odlučuje.“⁴¹ Pro Rousseaua jsou základní impulsy přírody vždy dobré a správné. Příčinu úpadku člověka a vzniku jeho zvrácené kultury vidí právě ve ztrátě kontaktu s přírodou a svojí vlastní přirozeností. Tato ztráta je zapříčiněna vstupem člověka do společnosti a jeho vzrůstající závislostí na druhých lidech. Tím, jak je jedinec stále více pohlcován v moři lidských vztahů, tak slábne původní hlas přírody. Za veškeré zlo, které je v lidské společnosti a mezilidských vztazích přítomno, může vzrůst sebelásky (*amour propre*). Ta je základní kvalitativní změnou proti přirozenému stavu. Sebeláska nutí každého porovnávat

⁴¹ Charles Taylor: *The sources of the self: the making of the modern identity*. 2003, str. 357

se s ostatními, vážit si sama sebe více než ostatních a je semenišťem všech špatných lidských vlastností. „Společenský člověk žije vždy pro svět, umí žít jen v mínění druhých a dovede cítit svou vlastní existenci takřka jen podle jejich úsudku.“⁴²

Základem řešení se tedy stalo osvobození hlasu přírody, které Rousseau ztotožnil s naším svědomím, a oproštění se od zbytečných tužeb a přání, které člověka činí slabým a udržují ho v závislosti na druhých. Určitá strohost a asketičnost se tak podle Taylora u Rousseaua stala základním rysem obyčejného života. Koncept obyčejného života je ovšem mnohem snazší dát do kontextu s obrozením jednoho individua, než s obrozením celé společnosti, ke kterému má dojít pomocí společných státních institucí. Rousseau podle Taylora osvědčil značnou intelektuální bystrost a nápaditost a v tomto ohledu uspěl. Podařilo se mu nahradit občanskou čest a slávu, která byla vždy spojena s vyšší sférou společenské činnosti a do občanské společnosti vnášela nerovnost, citem, který je pandánem radosti, kterou všichni lidé zakoušejí v přítomnosti druhých. Hierarchické uspořádání feudálních společenství, zvrácených a v permanentní závislosti se nacházejících jak poddaných, tak pánů s jejich nerovnoměrnou distribucí uznání, cti a výsad, zamýšlel nahradit republikánskou společností svobodných a rovných občanů, kde se všichni těší stejnému, rovnoměrnému a vzájemnému uznání a pozornosti. Z toho důvodu nedělí život člověka jako Aristoteles či Arendtová mezi jeho občanské povinnosti a povinnosti spojené s obstaráním životních prostředků. Jelikož mají všichni stejný a neomezený přístup ke vnitřnímu hlasu přírody, který sice mluví ke každému zvlášť, ale ke všem stejným hlasem, nemůže mezi nimi existovat nic jiného než naprostá jednota smýšlení a vnímání, což vede k úplné jednotě. Tento fakt činí standardní politické nástroje, jakými jsou diskuze či deliberace, zcela zbytečnými, nebylo by totiž o čem diskutovat.

Rousseauovi se celým svým dílem podařilo přenést zdroj morálního vědomí a poznání z vnějšího mimospolečenského a nadsmyslového prostředí do vnitřní osobní konstituce každého jedince. Navazuje na deismus a jeho základní poučku, že z řádu věcí lze dovodit, že veškerý vesmír je řízen nějakou mocí a inteligencí, které historický vývoj dal název bůh. Úkolem člověka je pak tato základní pravidla řádu rozpoznat a řídit se jimi ve svém osobním i společenském životě, protože jen tak můžeme být v souladu s našim pravým účelem. Prozřetelnost má tedy být nahrazena rozumem. Sám růst poznání a rozumových

⁴² Jean Jacques Rousseau: *Rozpravy*. 2. vydání. 1989, str. 144

schopností k ničemu dobrému ovšem nepovede. Řešení podle něj spočívá pouze v tom, že vnitřní boj mezi dobrem a zlem, který spaluje každého člověka, a mravní úpadek společnosti, lze řešit pouze proměnou lidské vůle. Podle Rousseauovy politické filozofie je protiklad mezi neřestí a ctností, dobrou a zvrácenou vůlí, pouhým odrazem mezi závislostí na sobě samém a závislostí na druhých. „Dobro je identifikováno se svobodou, s nalézáním motivů pro své jednání v nás samých.“⁴³ Toto je základní moment a východisko jeho subjektivismu.

Určitý obrat k vnitřnímu citu, ke svému vlastnímu já, se již samozřejmě odehrál s tím, že lidé měli sami rozpoznat boží řád věcí a do značné míry záleželo tedy na jejich interpretaci, která vyvěrala z jejich vlastního přesvědčení, výchovy, vzdělání a schopností. I přesto, že jejich chápání dobra vyrůstalo z jejich morálního vědomí, ale nemohlo potlačit ten fakt, že se stále sami pokládali za součást prozřetelnosti. Rousseauovo pojetí svědomí jako vnitřního hlasu přírody je ovšem mnohem silnější. Uznává sice, že je to bůh, který nás nadal city, skrze něž lidé všeobecné dobro poznávají, ale vymezení tohoto dobra záleží čistě na našem vnitřním hlasu. Jenom dobro samo o sobě, kterým je hlas přírody v nás, může být tím konečným soudcem, který dobro odhalí. Rousseau tak sice definitivně neopustil tradiční způsob porozumění a poznání dobra, ale připravil půdu pro to, aby se každý jedinec skrze svůj vnitřní hlas stal jeho jediným zdrojem a arbitrem. „Naším nejzákladnějším štěstím je žít ve shodě s tímto hlasem, to znamená být zcela sami sebou.“⁴⁴ Rousseau tak představuje jakýsi pomyslný most, který lidstvo, spíše západní civilizaci, převedl z jednoho konce, kdy zdrojem jednoty a celistvosti byl bůh, na konec druhý, kdy tento zdroj je v nás samých. Podle Taylora je tedy tím průkopníkem, který započal transformaci v moderní kultuře směrem k hlubší subjektivitě a radikální autonomii. Jeho odkaz se jednoznačně zrcadlí v důrazu, který přikládáme zkoumání svého vnitřního já, a v přesvědčení, že vodítkem k ctnosti je svoboda založená na osobním svobodném rozhodnutí.

6.3. Moderní identita člověka

Taylorovy úvahy o problematických stránkách moderního člověka a společnosti vyrůstají především z jeho přesvědčení o ztrátě či uvolnění spojení s původními morálními zdroji,

⁴³ Charles Taylor: *The sources of the self: the making of the modern identity*. 2003, str. 361

⁴⁴ tamtéž, str. 362

keré naši moderní identitu vytvářely. Identita moderních lidí je tedy založena na nezpochybnitelných morálních zdrojích, které mají své kořeny v minulosti intelektuálního a myšlenkového vývoje západní civilizace. Problém, který je se stále větší naléhavostí viditelnější a palčivější, spočívá v odhození či postupné ztrátě některých zdrojů této identity. Tím dochází k výrazné hypertrofii těch zbývajících, kterým schází potřebný korektiv. Lidská identita se tak postupně vyprazdňuje a stává se karikaturou sebe samé. Původní rovnováha je tak vychýlena ve prospěch těch silnějších či vývojem a pokrokem posílených prvků.

Tak jako člověk a společnost jsou velice komplexní také zdroje jeho identity. Existuje mezi nimi křehká rovnováha a napětí, které dává člověku punc morálnosti. Pouze společná existence a síla těchto jednotlivých zdrojů zabraňují v jednání člověka vzniku extrémů, které vedou k odcizení člověka hodnotám, na kterých je západní civilizace založena. Neustálé rozpolcenosti lidské existence mezi nároky a potřeby přírody, které ho neustále orientují pouze na jeho vlastní osobu, a nároky a potřeby společnosti, které jeho vlastní osobu přesahují a orientují ho na kolektivní cíle, musí odpovídat zdroje lidské identity. Musí tak být uspokojena jak jeho přirozená individuální osobní stránka tak i jeho vývojem a pokrokem získaná společenská podstata. Pro lepší názornost si můžeme vypůjčit výsledky pátrání sociologa E. Durkheima po společenských příčinách patologického projevu lidského jednání, jakým je sebevražda.⁴⁵ Míra sebevražednosti je podle něho závislá na míře integrity společenství jehož jsme členy. Pro člověka není vhodný stav jak vypjatého individualismu, když závisí více sám na sobě než na společnosti a neuznává již jiná pravidla jednání než ta založena na jeho osobních zájmech, tak ani stav opačný, kde jsme svědky nedostatečného individualismu a přílišné integrace do společnosti, která neuznává jednotlivce a jeho práva. Nebezpečí také představuje přílišné uvolnění normativních regulací, kterými se lidé při svém jednání řídí. Žádoucím a obecně prospěšným stavem, který chrání každého člověka proti patologickému jednání, je tedy rovnováha mezi individuální svobodou jedince, jeho integrací ve společnosti a dostatečnou silou a platností morálních norem, které jeho životu dávají smysl.

Taylor za první konstitutivní základ moderní identity považuje nezaujatou racionalitu, schopnost rozumného jednání. Jelikož touto schopností disponuje každý jedinec, jsme

⁴⁵ Émile Durkheim: *Suicide: a study in sociology*. 1979

všichni nositeli stejného univerzálního lidského rysu a jako takoví jsme hodni rovné úcty. Druhým konstitutivním základem moderní identity je expresivita, schopnost každého člověka vytvořit a definovat svoji vlastní osobní i kolektivní identitu. Ta je založena na myšlence, že člověk je ve svém nitru originálem a jako takový může být sám sebou jen v případě, že poslouchá svůj vlastní vnitřní hlas. V opačném případě nejsem schopen správně nahlédnout co to je být člověkem. Třetím a posledním konstitutivním základem moderní identity je intelektuální a myšlenkový vývoj západní civilizace, který nám poskytuje rámec na jejichž pozadí získává náš život, výtvoř a jednání smysl. Tyto tři sloupy moderní identity tak tvoří komplikovanou strukturu, v jejímž základu leží individualismus, který se zrodil s deistickým vnímáním světa a prudkým vývojem racionálního myšlení a vědeckého objektivismu.

Tři základy moderní identity se na jedné straně samozřejmě vzájemně ovlivňují a prolínají a na straně druhé jsou ovlivňovány celospektrálním pokrokem lidstva. Ve výsledku vede tento vývoj k posilování některých stránek moderní identity a odpovídajícímu oslabení jiných. To má za následek určité neduhy či problematické aspekty moderní doby, které mohou být vyléčeny jen revitalizací oslabených prvků moderní identity. V poslední době vede vývoj k výraznému vzrůstu vypjatého individualismu, nebo-li egoismu a narcismu, instrumentálního rozumu, nebo-li pouhém zájmu na hodnocení věcí z pozic ekonomické kalkulace zisku a ztrát, a z nich plynoucí relativizace hodnot, uvolňování společenských pout a ztráty politických svobod plynoucích z apatie a lhostejnosti. Tento vývoj a postoje na něm založené nejsou sice z povrchního pohledu v rozporu s výše uvedenou představou o moderní identitě a uznávané schopnosti každého rozumného člověka určit si svoji vlastní představu dobrého života a usilovali o své vlastní sebeuskutečnění. Na druhý, hlubší pohled se nám ovšem otevírá poznání, že lidé si svoji identitu již nevolí, ale přijímají společensky a vývojově vnucenou podobu svého života, myšlení a jednání a veřejný diskurz, který je ospravedlňuje. Západní civilizace se tak podle Taylora tímto přijetím radikální autonomie a vypjatého subjektivismu vzdala morálního základu své existence, která spočívá v upřímnosti své vlastní osobě a především svému nitru. Tímto základem je ideál autenticity, který svoji sílu a zakotvení čerpá z druhého zdroje moderní identity, a skutečné sebeuskutečnění jedince bez něj není myslitelné. Výsledný stav nekorigovaného egoismu vede k mělkosti života, který postrádá hlubší a jedince přesahující smysl a vyvazuje ho ze společenských i hodnotových souvislostí.

6.4. Zdroje autenticity

Zrození ideálu autenticity je možné umístit do období romantismu. Ten se vymezoval proti dosud vládnoucímu osvícenskému přesvědčení o neomylnosti rozumu a myšlence individualismu, dávající jedinci přednost před společností. „Myšlenka autenticity je založena v ideji osmnáctého století, podle níž jsou lidské bytosti obdařeny morálním smyslem, intuitivním citem pro to, co je správné a co špatné.“⁴⁶ Nejvíce k jejímu rozvoji přispěli Rousseau a Herder. Podle Rousseaua je cestou ke skutečné mravnosti oddanost vnitřnímu hlasu, kterým k nám promlouvá příroda. Jen tak se můžeme zbavit zla a zkaženosti, kterou jsme na sebe přivolali fyzickou i psychickou závislostí na druhých a jejich míněních o nás. Rousseau ovšem k této myšlence přidává ještě jednu, která do určité míry může ideu autenticity podkopat a vede k jejímu neurčitému porozumění. Jedná se o myšlenku sebeurčující svobody, podle níž jsme svobodni jen v případě, že svůj život naplnujeme nezávisle na druhých a konvencích společnosti. Herder poté přichází z myšlenkou originality každého člověka. Ta spočívá v přesvědčení, že každý jsme obdařeni osobitým vnitřním ustrojením, z něhož vyvěrá specifický způsob jak utvářet a žít svůj vlastní život. Svůj vlastní život může každý člověk tedy naplnit jen v souhlase s tímto vnitřním hlasem. Přizpůsobování přáním či potřebám jiných či společnosti mne tak odvádí od jediného možného způsobu být člověkem. Svoboda, která vyplývá z autenticity je tedy mnohem závažnější a na člověka klade mnohem přísnější nároky, než svoboda, která vyplývá z ideálu autonomie. Autonomie každému jedinci přiznává schopnost určit či vytvořit si svoji vlastní podobu či pojetí dobrého života. Na rozdíl od autenticity tedy nepředpokládá či dokonce nevyžaduje nezávislost a nepodrobení se konformitě či jiným vnějším vlivům či jevům. Jelikož je autenticita v pozadí vytváření vlastní identity a jejího autentického sebeuskutečnění, je její úspěšné rozvinutí podmínkou správného nakládání s naší autonomií. Naopak vzdání se vlastní autenticity či v moderní době podlehnutí přílišnému tlaku na instrumentální pojetí vztahu nejen k ostatním, ale také k sobě vlastnímu, vede k vyprázdnění lidského života, který se stává mělkým a triviálním. Právě to je stav, ke kterému západní civilizace nadvládou odlidštěných byrokratických struktur a závislostí na technologickém pokroku dospěla. Tento vývoj dosáhl fáze, kdy lidé již nevztahují své jednání k ničemu jinému než své vlastní osobě a nemají jiné měřítko než svůj vlastní

⁴⁶ Charles Taylor: *Etika autenticity*. 2001, str. 30

prospěch. Výsledkem je stav nespoutaného subjektivismu, který je plný sebezahledění a sebestředných forem sebeuskutečnění. I když i takovéto podoby v posledku reflektují ideál autenticity, zapomínají na společenskou podstatu lidské existence.

6.5. Společenská podmíněnost lidské existence

Myšlenku autenticity není možné vnímat bez zasazení člověka do jeho vztahů v rámci užší pospolitosti ani společnosti. Nemůžeme jedince zkrátka vytrhnout z jeho společenské zakotvenosti a studovat ho jako na všem nezávislou entitu. Taylor v této souvislosti zmiňuje dva důležité sociální fenomény, bez nichž si není možné vytváření moderní identity a tedy ani uskutečnění autenticity vůbec představit. Jedná se o uznání a dialogické formování identity a charakter lidského života.

Zájem o uznání se dostal do popředí po pádu feudálních systémů. V jejich rámci bylo uznání, čest a výsady rozdělovány podle ustaveného, přísně dodržovaného a těžce měnitelného hierarchického řádu. Místo každého člověka ve společnosti bylo víceméně danou záležitostí od jeho narození a v průběhu lidského života nebylo téměř možné ho změnit. Osvícenství započalo změnu v chápání role a místa člověka ve společnosti, které šlo k přirozené rovnosti a rovnoprávnosti. Z tohoto se posléze po pádu starých monarchických mocenských struktur a přechodu k demokratickému řízení společnosti vyvinulo povědomí a později přesvědčení o rovné a univerzální důstojnosti všech lidí. Nezbytným dodatkem tohoto vývoje je vznik politiky rovného uznání, bez nichž nemůžou demokratické společnosti jako společnosti rovných, svobodných a rovnoprávných jedinců existovat. Identita tak přestala být primárně odvozovaná ze sociálního postavení, ale v souvislosti se vznikem autentického vnímání své osoby ze vzájemného oceňování a uznávání z nitra člověka povstaly definice jednotlivých lidí. Taylor tento historický posun přičítá Rousseauovi, který odmítl hierarchickou a exkluzivní cestu vedoucí k nerovnosti a nekontrolovatelnému vzrůstu sebelásky, a především Hegelovi a jeho vlivné dialektice pána a raba. Podle ní je uznání osoby člověka základním předpokladem nekomplikované sociální existence. Hodnotné a smysluplné uznání, které nás může uspokojit, si mohou navzájem poskytnout pouze sobě rovní lidé. Důstojnost a rovnost všech lidí předpokládá rovnou šanci každého na svobodné rozvíjení své vlastní identity. Tento přístup v sobě ovšem také zahrnuje na společenské úrovni přirozeně nutnost uznání odlišností jednotlivých lidí. To

vede Taylora k podpoře politiky difference, která klade na moderní společnost zvýšené nároky ve vztahu k odlišnostem.

Na intimní úrovni rozvíjení identity Taylor vychází z představy, že vznik a rozvažování stanovisek, názorů a jiných individuálních aspektů naší osoby, se odehrává v rámci určitého vývojového společenského procesu, který na všechny klade určité morální požadavky. Jelikož se zrod lidské mysli, formování charakteru člověka a pozdější vytváření identity děje dialogicky ve vztahu k našim tzv. signifikantním druhým⁴⁷, musíme si osvojit jazyky ve smyslu rozmanitých civilizačních a společenských návyků, které nám styk s druhými umožňují. Tento dialogický charakter je pro pochopení formování lidské identity hluboce podstatný. Člověk v tomto vztahu k druhým, kteří nás formovali a po celé dětství vedli, zůstává celý svůj život a to bez ohledu na svoji přítomnou pozici a stav. V pozdějším období lidské života se sice snažíme z tohoto vlivu a závislosti na našich blízkých osvobodit, ale i přes tuto snahu tento dialog pouze zvnitřníme. „Tyto vztahy tedy nepotřebujeme bytostně proto, abychom dosáhli sebeurčení, nýbrž k sebeuskutečnění.“⁴⁸ Protože je vytváření lidské identity nekonečným procesem, je její přetváření vystaveno neustálému vnějšímu vlivu našich emocionálních zkušeností. „Tento vývoj se tak stává pozadím na nichž naše identita, ve smyslu odpovědi na otázky kdo jsme a odkud pocházíme, vytváří rámec smyslu pro záliby, přání, názory a aspirace.“⁴⁹

Na člověka tedy nemůžeme pohlížet jako na vytrženou jednotku, která si svoji identitu vytváří bez ohledu na vše co nás obklopuje. Naopak obklopující prostředí tvořené myšlenkovým a intelektuálním dědictvím a fyzickými podmínkami tvoří kontext hodnotového rámce, kterému Taylor říká horizont smyslu, který určuje chápání našeho místa na zemi, smysl davaný našemu bytí a podstatu lidského života jako něčeho mající vlastní účel, jenž musíme naplnit, jímž se musíme řídit a kterým nakonec zpětně své jednání hodnotíme. „Z toho vyplývá, že jednou z věcí, které se nemůžeme dopustit, jestliže chceme dospět ke smysluplnému sebeurčení, je potlačit či popřít horizonty, které jsou pro nás pramenem smyslu věcí.“⁵⁰ Právě rozdílná smysluplnost různých možností řešení dává našim volbám morální kvalitu.

⁴⁷ Tento pojem Taylor přebírá od Georga Herberta Meada (kniha *Mind, Self and Society*)

⁴⁸ Charles Taylor: *Etika autenticity*. 2001, str. 38

⁴⁹ tamtéž, str. 38

⁵⁰ tamtéž, str. 40

Ideál autenticity je tak tvořen dvěma mnohdy antagonistickými stránkami. Je v něm přítomno ono napětí, které je příčinou lidské rozpolcenosti. Na jedné straně jsme povinováni sami sobě, svému uchování a svému blahu, na straně druhé se jako společenství tvorové integrujeme do větších celků, které můžou našemu životu dát smysl a uspokojit náš cit po sounáležitosti. První stránka autenticity nás tedy orientuje na nás samé a obsahuje nejen tvorbu a konstrukci, ale také odhalování, originalitu a často odpor vůči společenským pravidlům a potencionálně také vůči uznávané morálce. Druhá stránka od nás ovšem vyžaduje otevřenost k horizontům smyslu (protože jinak tvorba ztrácí pozadí, které ji chrání před ztrátou smyslu), a sebeurčení v dialogu⁵¹ a orientuje nás na něco co nás překračuje a má smysl nezávisle na nás a našich přáních.⁵² Autenticita tak symbolizuje lidskou rozdvojenost a má smysl jen ve svém celku. V současné podobě díky exaltovanému subjektivismu, karikovanému individualismu a z nich vyvěrající sebestřednosti, na sebe vzala závoj plytké a zploštělé podoby, díky níž nejsou lidé schopni vnímat svět a společnost ve své hloubce a důležitých a závažných souvislostech. Obě stránky autenticity tak slouží jako vzájemné korektivy, které jedinci brání sejít na scestí buď egoistického individualismu, z něhož pramení stav anomie, nebo nedostatečně rozvinutého individualismu, plynoucího z přílišného rozplynutí jedince v kolektivité.

6.6. Důsledky pro sféru politična

Z přijetí myšlenky autenticity plyne podstatný důsledek pro politickou sféru lidské existence. Ten v současné době globalizace, stále častějšího setkávání jedinců z různých a rozdílných kulturních zázemí a migrace do zemí západního civilizačního okruhu, se stává čím dál více ožehavější. Jak již bylo řečeno, identita je v moderní době závislá na uznání ze strany druhých lidí a jelikož již není závislá přednostně na sociálním postavení, ale na osobním kontaktu s druhými, může naše úsilí o uznání zčásti nebo úplně selhat. Pokud je uznání v rozporu se skutečností, může zpětně vrhat tento jiný pokřivený a znehodnocený obraz nás samých, který naši existenci ohrožuje a může být hodnocen jako bezprávi. „Můžeme tak být objektem pohrdání či lhostejnosti, můžeme utrpět psychickou deformaci

⁵¹ Charles Taylor: *Etika autenticity*. 2001, str. 65

⁵² tamtéž, str. 77

či újmu a v nejhorším případě být uzavřeni do falešného, narušeného a redukováného způsobu existence.⁵³

Tento neblahý vývoj vedl v demokratických společnostech k přijetí politiky rovného uznání. Ta je založena na univerzalistické myšlence rovnosti všech lidí, jimž náleží také rovná důstojnost. V právní rovině tento posun vedl k přijetí občanských a lidských práv a svobod. V základu této myšlenky je osvícenské přesvědčení o lidech jakožto racionálních aktérech, kteří jsou s to určovat svůj vlastní život. V pozadí můžeme rozpoznat ideu autonomie, která každému člověku přiznává schopnost ustavit své vlastní pojetí dobrého života a usilovat o jeho naplnění. Jelikož je tedy každý člověk svým způsobem originálem, může svým životním cílům v celé jejich šíři i hloubce rozumět jen on sám. Pokud při tom nepřekračuje základní práva a svobody druhých, má z jejich strany nárok na rovné a férové zacházení. Tato politika tedy vychází z toho, co mají všichni lidé společného a odhlíží od všech ostatních rozdílů. V západních zemích se dle Taylora vyvinula do tzv. procedurálního liberalismu, který vytváří prostor slepý k rozdílům. Stát je v takovém případě neutrální a racionální entitou chránící před diskriminací a zajišťující individuální práva svých občanů. Takový stát se tedy nesmí vázat na žádnou morální či náboženskou doktrínu, protože by v tom případě mohl zvýhodnit některé a znevýhodnit všechny své ostatní občany. Jeho úkolem je vytváření politického prostoru, v němž mohou jedinci zajišťovat svůj život dle svého vlastního uvážení. Jediným dobrem, které má ochraňovat, jsou tedy základní práva a svobody.

V současném světě a jeho multikulturních společnostech se tento přístup jeví jako nedostatečný. Důvodem je především to, že v rámci jedné společnosti se nacházejí zástupci více kultur, etnik či ras. Tyto společnosti jsou mnohem náchylnější na výskyt velkého množství nejen fyzických, ale také zejména kulturních a sociopsychologických rozdílů, které mohou mezi jednotlivé skupiny obyvatel vnášet nepřekonatelné rozdíly. V takovém prostředí mnohem více vynikne posun k důrazu na individuální a posléze také kolektivní identitu. Tyto rozdíly daly vzniknout politice difference, která je spojena s ideou autenticity. Vychází sice z politiky rovného uznání a rovné důstojnosti všech lidí, ale nesměřuje k univerzalitě všech lidí, nýbrž k jedinečnosti identit a jejich zvláštností. Stejně jako politika rovné úcty je také založena na univerzálním předpokladu, zde na schopnosti

⁵³ Charles Taylor: Politika uznání. In *Multikulturalismus, zkoumání politiky uznání*. 2001, str. 41

jedince vytvořit svoji vlastní identitu. Jak víme, ta je založena jednak na loajalitě svému vlastnímu nitru a své originalitě, ale může se rozvinout jen na pozadí horizontu smyslu a ve společenské rovině je závislá na uznání ze strany druhých. V moderních společnostech tedy také ze strany lidí, kteří jsou vychováni v jiné kultuře, která uznává jiné sociální i individuální návyky a vzorce jednání i chování. „Takovou identitu můžeme tedy uznávat pouze tím, že budeme s to uznávat také to, co je vlastní každému jednotlivci.“⁵⁴ To znamená uznávat především jeho vlastní kulturu, ze které vzešel a která mu poskytuje základní duchovní rámce pro jeho život.

To se ovšem mnohem lehčeji řekne, než udělá. Taylor se soustředí především na země severní Ameriky, ale jeho myšlenky jsou použitelné i na země jiné a to zejména v souvislosti s kolonialismem. Jedná se především o to, že historickým vývojem, který byl pod vlivem hegemonní kultury, došlo k vývoji mnoha nerovností, které postihovaly a postihují zejména menšinové obyvatelstvo. Možnost nápravy spočívající v přijetí principů pozitivní diskriminace, která by odstranila či narovнала následky diskriminace původní a obnovila tak původní rovnost, není dostatečným řešením. Nebylo by totiž garantováno přežití zvláštností, které jsou základem individuálních i skupinových identit. Ve výsledku se tak staví obě politiky, jež vyvěrají ze stejných ideových základů rovného respektu, nesmiřitelně proti sobě a politici a občané jsou postaveni před těžko řešitelný problém. Ten se až do nedávné doby vůbec nepocíťoval. Byl sice již artikulován v rámci emancipační snahy žen, ale vzrůstající prominenci získal až v posledních dekáдах se snahou různých kulturních menšin o zrovnoprávnění. Proti sobě stojí intelektuálně precizně zpracované principy nediskriminace a identity. Politika rovné důstojnosti je samozřejmě v postavení vládnoucí a většinou společnosti podporované základní zásady západní liberální společnosti. Politika diference ji na oplátku obviňuje z falešné neutrality, která je pouze špatně maskovanou hegemonní kulturou bílého muže. Jako taková nemůže z principu nabídnout dostatečné zázemí pro jiné kultury a ve svém výsledku je tak vysoce diskriminační. Ostatně nebylo by se čemu divit. Moderní liberalismus je založen na dřívějších myšlenkách, které západní kultuře připisovaly jednoznačnou nadvládu a převahu nad kulturami ostatními. Takové hodnocení je také v souladu s měřítky, která západní civilizace a liberální myšlení považuje za rozhodující. Jedná se o intelektuální, politický, ekonomický, sociální a

⁵⁴ Charles Taylor: Politika uznání. In *Multikulturalismus, zkoumání politiky uznání*. 2001, str. 55

technologický pokrok, který západní kultura dává jednoznačný náskok před kulturami ostatními.

Řešení, které Taylor nabízí, spočívá v udělení rovného respektu všem kulturám. Jen díky vývoji, který by měl být takto nastartován, se můžeme zbavit všech pokřivení a zkreslení, která jsme za celou historii nashromáždili. Předpokladem zde je myšlenka, „že všechny lidské kultury, jež po dlouhá období naplňovaly životem celé společnosti, jsou schopny sdělit něco důležitého všem lidem.“⁵⁵ Tento rovný respekt by neměl být ovšem brán jako apriorní hodnotící stanovisko, protože by vůbec nebyl hodnocením, ale pouhým nereflektovaným prohlášením o rovnosti. Naopak za tímto respektem by měl být pouze závazek rovného přístupu k hodnocení rozdílných kultur, na jehož základě bychom hodnotu dotyčné kultury prozkoumali. V žádném případě se tedy nejedná o potvrzení rovné či podobné hodnoty všech kultur. Pokud je identita existenčně závislá na uznání ze strany druhých a jejich neposkytnutí se může rovnat novodobému bezpráví a formě nadvlády a útisku, je možné se domnívat, že tento nárok na rovný respekt vyplývá již z politiky rovného uznání a politika difference je jen jejím nezbytným doplněním v současném stále se více prolínajícím a méně uchopitelném světě. A to i přes překročení zásady nedbání rozdílností. Lidé jsou bezpochyby přírodou nadáni k určitým společným schopnostem racionální úvahy a tedy společnou univerzální hodnotou, ale na druhé straně jejich životy jsou formovány rozdílnými hodnotovými a kulturními rámci, které jim dávají smysl. Bez uznání těchto rozdílů je potom uznání univerzální důstojnosti pouhé uznání člověka jako příslušníka lidského rodu, ale ne již člena určité pospolitosti a kultury.

Taylor se zde dostává na mimořádně tenký povrch. Abychom totiž byli schopni posuzovat hodnotu jiných kultur, je nezbytné, abychom se zbavili svých vlastních hodnotících kritérií, která jsou přirozeně dílem naší vlastní kultury a tedy i součástí naší vlastní identity. Jako jedinou možnost tohoto posouzení vidí Gadamerovo tzv. splývání horizontů. Na jejich pozadí bychom měli být schopni vytvořit objektivní kritéria hodnocení. K nim by nám samozřejmě mělo již pomoci to, že lidé jiných kultur, žijící v rámci jedné společnosti, do určité míry svoji vlastní kulturu pozměňují. Taylor ovšem zapomíná na to, že taková zkušenost může mít také naprosto opačné důsledky a náš vlastní postoj ke kulturám jiným ještě více zatvrdí a jejich posouzení učiní nemožným. Jelikož tyto své myšlenky

⁵⁵ Charles Taylor: Politika uznání. In *Multikulturalismus, zkoumání politiky uznání*. 2001, str. 83

potencionálního rovného uznání kultur směřuje jednoznačně na země majoritně západního civilizačního okruhu, musíme se ptát, zda-li potom příliš nenahrává kritikům multikulturalismu, podle níž by jediným poraženým byla právě tato kultura. Jelikož je ona tou dominantní, ležel by hlavní díl změny na ní, ona by se musela do určité míry přiblížit kulturám ostatním. Na jejich členech se požaduje rovných přístup ke kulturám jiným a ten můžeme dosáhnout jen v případě, že tu svoji pozměníme či přizpůsobíme. Taylor má určitě pravdu v tom, že západní kultura či její příslušníci byli těmi, kteří se ve známých a především nedávných dějinách dopustili na kulturách jiných nejvíce nespravedlnosti. Není ale již v jeho samotném předpokladu o nutnosti uznání jiných kultur určité podvědomé přesvědčení o hegemonii západní kultury? Dříve myslitelé, přesvědčení o nadvládě západní kultury, obhajovali ničení kultur jiných a odmítání jejich principů a to z důvodu jejich údajné necivilizovanosti. Není Taylor také přesvědčen o nadvládě západní kultury, která jako jediná se může blahosklonně k těm druhým dostatečně přiblížit a dát jim alespoň naději? Nevedl by tento vývoj nakonec k tomu, že rozostřením a rozmělněním horizontů smyslu západní kultury, ke kterému by patrně došlo a který by byl rychlejší než lidská adaptace na ni, k negativním důsledkům pro identitu lidí původně hegemonní kultury?

Taylor si je náročnosti svých myšlenek a nelehké argumentace na jejich podporu vědom a v posledku se tedy odvolává na Herderův názor, podle nichž je rozmanitost kultur božským projektem uskutečněným se záměrem vytvoření větší harmonie. Jistě lze souhlasit s jeho ušlechtilou snahou a dalšími tvrzeními o omezenosti našich rolí v příběhu lidstva či přílišné vzdálenosti konečnému horizontu, na jehož základě by se mohla zřetelně prokázat relativní kultura různých kultur.⁵⁶ Nedošlo by ale k příliš vyhocenému střetu s idejí lidské svobody a nadměrné zploštělosti a zúženosti kultur? Zůstává otázkou, nakolik je Taylorův přístup formován pouze vírou, která je vždy nutně založena na subjektivních pocitech a morálních faktorech vycházejících z nepostihnutelných, hlubokých a temných vrstev nitra osobnosti a z ní vyplývající rezignace na racionální a vědecky ověřené a objektivně konstruované poznání, které zavdává nezpochybnitelný nárok na univerzální platnost nezávisle na místě a času. Samozřejmě pouze v případě, že objektivita a racionalita jsou dosažitelným cílem lidského myšlení a ne jen nedostižitelným ideálem. V takovém případě by nebyly nic než

⁵⁶ Charles Taylor: Politika uznání. In *Multikulturalismus, zkoumání politiky uznání*. 2001, str. 90

dobře znějícím a působícím rétorickým bičem proti našim oponentům a diskuze a argumentace by nebyly nic než pokračováním války jinými prostředky.

7. Závěr

Ve své práci jsem se pokusil o rozbor obratu k důrazu kladenému na přirozenost člověka v díle Jeana Jacqua Rousseaua. Právě přirozenost je podle něj tím stavem člověka, který nám má pomoci odhalit základní principy morálního jednání. Po krátkém představení zdrojů a příčin, které podle mého názoru leží v pozadí jeho snahy o povznesení člověka a společnosti, jsem přistoupil k popsání a rozboru jeho prvních politicko-filozofických spisů, které výstižně a kriticky popsaly soudobou společnost, panující poměry, mezilidské vztahy a vládnoucí politickou skutečnost.

Svoji kritiku pojal jako určitou komparaci s původní lidskou přirozeností. Příroda člověka vybavila základními nástroji a instinkty, které ho učinily v jeho snaze o přežití a blahobytný život na druhých nezávislým a proto pánem sebe sama. Právě tento stav a z něj pramenící první zásady lidského jednání se mu staly východiskem překonání neblahého společenského stavu. Rousseau nezůstával při pouhé deskripci tohoto společenského stavu, ale pokusil se také o analýzu jeho historické geneze a pojmenování základních momentů, rysů a jevů, které k němu vedly a nebo jeho trvání umožňovaly. Za hlavní příčinu postupného růstu lidské zkaženosti a nemravnosti považoval přílišnou závislost na druhých a jejich mínění. Právě ta mu odebrala svobodu a volnost jeho bytí. Jelikož se člověk nemohl svého intelektuálního, duchovního ani materiálního vývoje vzdát, jedinou možností nápravy Rousseau viděl v určité fúzi původních principů bytí s těmito získanými dovednostmi a schopnostmi, nebo-li spojení přirozenosti a rozumu.

Toto řešení Rousseau rozpracoval ve dvou různých koncepcích a nabídl je ve svých dvou významných filozofických dílech. V prvním se soustředil na řešení na úrovni společnosti a v druhém na řešení na úrovni jedince. Je samozřejmé, že tyto dva přístupy se výrazně liší a to jak v nástrojích, které musí lidé přijmout, tak v nárocích na člověka. Základní myšlenka zůstává u obou nicméně stejná a spočívá v nutnosti získání kontaktu s hlasem přírody nebo-li naším svědomím. V prvním případě musíme tento kontakt, který byl zakryt nánosy vývojem způsobeného zla, falešnosti a mravní bídy, obnovit, ve druhém se musíme snažit o jeho přirozené rozvinutí. Jen tak můžeme zůstat svobodní, věrní původním principům a svůj život tak vést v souladu s pravým účelem naší existence. Po přečtení a prostudování

obou děl je samozřejmě otázkou, zda-li jsou ve svém konci nakonec vůbec souladné a jejich myšlenky a návrhy soudržné. Je možné navrhovat politickou pospolitost Společenské smlouvy bez zdlouhavé a neskutečně namáhavé individuální výchovy každého občana? Je také nepochybné, že Rousseau klade v těchto svých návrzích na člověka i společnost nesmírné nároky a z určitých jeho myšlenek a návrhů je zřejmé, že si je toho dobře vědom. Jako filozof si to mohl dovolit. Základní snahou filozofie není navrhování skutečných struktur, vztahů, institucí, modelů jednání či celé společenské architektury, ale snaha o normativní sdělení toho, co by mohlo být a snaha o odkrytí těch nejzazších pravděpodobných možností člověka. Je to teoretická disciplína, jejíž návrhy jsou ovšem nesmírně důležité, poučné a inspirativní pro praxi. Je tedy jednou ze dvou stran vztahu, na němž je založeno naše vědění a jednání.

Na druhou stranu je ovšem nemožné odhlédnout od přílišného důrazu, který Rousseau klade na lidskou přirozenost a z něj vyplývající přehlížení ostatních aspektů lidského života. Jeho teorie vychází sice z nutnosti překonání soudobých mravů, ale její východiska jsou vystavěna na čistě abstraktních přesvědčeních, které se s empirií ve většině případů vylučují. I při té nejabstraktnější teoretické práci musíme alespoň částečně vycházet z praxe, tedy v tom případě, pokud praxi chceme ovlivnit. Rousseauova myšlenka hlasu přírody a z něj vyvěrající naturalismus není nic než sekularizovanou a pozměněnou podobou hlasu božího. Je nepochybné, že příroda k člověku promlouvá. Člověk je ovšem vývojově spíše osobou společenskou, než přírodní. Právě jeho společenská podstata hraje výraznou roli po celý jeho život. Je proto nemožné ji odejmout a člověka podřídít pouze domnělému hlasu přírody. Došlo by tak k porušení křehké rovnováhy, která spočívá v neustálém vyvažování přírodní i společenské zakotvenosti člověka. Právě společenskost člověka je v ostrém kontrastu k Rousseauově naturalismu. Lidé by tak tento svůj specifický rys museli upozadit ve prospěch hlasu přírody. Jeho následování by vedlo sice pravděpodobně ke vzniku klidné a souladné společnosti, ale vymazalo by rozmanitost a ve výsledku by vedlo k ukrutné homogenizaci života všech lidí. Svoboda jejich volby by tak byla plně podřízena společnému cíli. Lidé se zkrátka nemohou rozhodovat pouze podle hlasu přírody, musí reflektovat také svoji společenskou zakotvenost. Ta totiž tvoří určitý rámeček pro jejich rozhodování a propůjčuje jejich jednání smysl. Ten je základní hodnotou a aspektem, který lidé ve svém jednání hledají a zpětně je ospravedlňuje. Je zajímavé, že Rousseau si toho je vědom. Za nejdůležitější zákony totiž považuje mravy a zvyky, tedy kulturu života

v nejširším slova smyslu. Je proto trochu nepochopitelné, že této oblasti nevěnoval ve svém díle větší prostor. S určitostí můžeme říci, že to bylo způsobeno jeho přehnanou až fanatickou vírou v původní přirozenost, která jeho zrak odvracela od dalších důležitých faktorů podílejících se na vytváření člověka v jeho celistvosti. To je právě myšlenka, kterou ve svém díle rozpracovává Charles Taylor.

V jeho díle je snaha o založení morálního jednání lidí v jejich přirozenosti posunuta dále do úvah o autonomii a autenticitě člověka. Právě idea autenticity odráží rozpolcenost člověka mezi přírodou a společností a snaží se je v jeho prospěch skloubit. Taylor tak sice zmiňuje Rousseaua jako jednoho z otců autenticity, ale jeho naturalismus nereflexuje. Jeho základním východiskem je naopak zakotvenost člověka v určitých hodnotových rámcích, které jsou tím zdrojem, který teprve našemu jednání dává smysluplnost. Člověk, poslouchající pouze hlas přírody, by byl z těchto horizontů smyslu nemilosrdně vytržen. Jeho jednání by ztratilo hlubší význam, který mu dává příslušnost k určitému společenství. Jen tak lidé mohou bojovat proti určitému modernímu druhu racionalismu, který se přílišným spoléháním na byrokratickou strukturu společnosti a zdánlivě ničím neomezený a všechny problémy společnosti slibující řešit technologický pokrok zvrhl v karikaturu sebe sama. Následná fragmentace společnosti a přílišná orientace jen na osobní egoistický prospěch nás tak odvádí nejen od autenticity, ale také autonomie. Člověk tak ztrácí svobodu vlastní volby, jeho rozhodování je vedeno z venku hlásaným despotickým systémem, který se již neřídí potřebami člověka, ale svými vlastními odlidštěnými kritérii.

Jeho konstruování ideje autenticity je nesmírně zajímavým procesem slučování konceptů, vypůjčených od jiných myslitelů, s jeho vlastními myšlenkami, které jsou zasazeny do pečlivě připraveného rámce. Výsledkem je nesmírně promyšlená, precizní a realitě věrná struktura procesu, který dává vzniknout identitě současných lidí. Neméně zajímavé a poučné je podrobné rozebrání důsledků takto konstruované identity pro současnou moderní liberální společnost. Ve výsledku jsme tak svědky toho, že tradičně vnímaná liberální zásada fungování státu obsahuje v současném kontextu neočekávaně silné protiklady a již plně neodpovídá realitě. Právě tento přesah, jímž se dostává do oblasti politická a návrhy s ním spojené, přivádí jeho myšlenky do další dimenze. V souvislosti s dnešní multikulturní společností klade silný důraz na nutnost pochopení druhých kultur, které má ostatním rozmanitým a dosud marginalizovaným minoritním skupinám poskytnout dostatečnou úctu a důstojnost. Shledávám tento postup značně problematickým. Nutné a žádoucí odhlédnutí

od vlastní kultury, které tento návrh předpokládá a je pro jeho úspěch nezbytné, by totiž podkopal jeden z důležitých fundamentů osobní i kolektivní identity majoritní společnosti. Pokud by totiž k tomuto odhlédnutí nedošlo, nebylo by zaručeno upřímné ohodnocení jiných kultur a naopak by pokračoval dosavadní blahosklonný a paternalistický přístup k nim. Důsledek, který se z tohoto přístupu na horizontu rýsuje, spočívá v nebezpečném rozmělnění kulturního pilíře osobní identity těch, od kterých se žádá pochopení kultur druhých. Došlo by tak k narušení těžko budované rovnováhy mezi přirozeností a společenskostí lidí západních majoritních společností. Úspěšný vývoj v tomto směru může být podle mého názoru jen takový, který nebude lidem nic vnucovat, ale ponechá vše na spontánní a bezprostřední reakci všech zúčastněných. Ti se budou muset s novou skutečností vyrovnat a navážou tak na obdivuhodnou adaptibilitu lidstva, o které svědčí celé dějiny. Dosažený výsledný stav tak bude mnohem pevnější a trvalejší. Na druhou stranu zde existuje přítomná a neustále se zvětšující hrozba konfliktu mezi jednotlivými kulturami a jejich členy. Ta je bytostně moderní a její palčivost narůstá s neustále rostoucí promíšeností kultur a zkracováním časových i zeměpisných vzdáleností v globalizovaném světě. Úspěch či neúspěch při jejím řešení bude pro budoucnost světa určující. Taylor se tak stává jedním z prvních myslitelů, jejichž důležitost nepramení z navrhovaných řešení, ale z toho, že na tento problém obracejí zrak a zájem druhých. Taylorovy ideje jsou tak pevně zasazeny v dynamickém pohybu západního intelektuálního myšlení, vycházejí a navazují na práci jeho předchůdců, svými vlastními originálními pojmy a představami udržují tento vývoj v pohybu a zásadně tak ovlivňují autory a možná také realitu, která teprve přijde.

8. Seznam použité literatury

- Jean Jacques Rousseau: *Rozpravy*. 2. vydání. 1989. ISBN 80-205-0064-2
- Jean Jacques Rousseau: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. 2002. ISBN 80-86473-10-4
- Jean Jacques Rousseau: *Emil čili o výchování*. 2. vydání. 1907
- Jindřich Veselý: *Jean Jacques Rousseau a problém preromantismu*. 1985
- Hannah Arendt: *On revolution*. 6. vydání. 1990. ISBN 0-14-018421-X
- Charles Taylor: *The sources of the self: the making of the modern identity*. 2003. Chapter 20: Nature as source, s. 355-367
- Charles Taylor: Politika uznání. In *Multikulturalismus, zkoumání politiky uznání*. 2001
- Charles Taylor: *Etika authenticity*. 2001. ISBN 80-7007-150-8
- Katrin Froese: The Moral Community of Rousseau's Social Contract. *Canadian Journal of Political Science*, Sep. 2001, Vol. 34, No. 3, s. 579-600
- Maeve Cooková: Autenticita a Autonomie: Taylor, Habermas a politika uznání. In *Etika autonomie a authenticity*. 1997, s. 169-215
- Holmer Steinfath: Autenticita a uznání. In *Etika autonomie a authenticity*. 1997, s. 41-58
- Émile Durkheim: *Suicide: a study in sociology*. 1979. ISBN 0-684-83632-7

9. Resumé

Bakalářská práce je zaměřena na Rousseauův důraz kladený na přirozenost člověka. Ta byla pro něj východiskem řešení zvrácených mravů a pokřivených společenských poměrů, které byly způsobeny opuštěním přirozeného stavu a vstupem do stavu společenského. Zatímco v přirozeném stavu je člověk schopný všechny své potřeby uspokojit svoji vlastní silou, ve stavu společenském je tato rovnováha narušena. S neustále rostoucími zájmy a z nich vyplývajícími potřebami roste vzájemná závislost lidí. Z původního nezávislého, silného a svobodného aktéra se člověk stal závislým a slabým otrokem. Tímto vývojem ztratil kontakt se svoji původní přirozeností a své jednání ospravedlňoval klamnými, falešnými a lživými důvody. Jelikož společenský i technický vývoj pokládal Rousseau za součást problému, nemohl přijmout tradiční osvícenské řešení spočívající v růstu lidského poznání a zdokonalení rozumu, ale naopak v návratu k původní přirozenosti. Právě snaha překonat dosavadní společenskou zkaženost a znovu založit lidské jednání na původní přirozenosti měla učinit lidské jednání morálním. Rousseau navrhl dvě různá řešení. První se týká společnosti, která je řízena obecnou vůlí a druhý individuální výchovy zkaženými mravy neporušeného individua. V současné době na Rousseauovy myšlenky navazují úvahy Charlese Taylora o moderní autenticitě a autonomii. Taylor v souvislosti s myšlenkovým vývojem, ke kterému v posledních dvou stoletích došlo, neklade na rozdíl od Rousseaua důraz na lidskou přirozenost, ale na kulturní zázemí člověka. Právě to podle něj dává našemu jednání smysl a tvoří základní rámec, z kterého vyrůstá lidská identita.

The bachelor thesis focuses on the emphasis Rousseau put on human nature. It represents for him the solution of moral depravity and deformed social conditions, which were caused by the abandonment of the state of nature and the entering of the social state. While man in the state of nature satisfies all his needs by himself and his own powers, this equilibrium is in the social state disturbed. Continually growing interests and resulting needs breed human interdependency. The originally independent, strong and free man became a dependent and weak slave. This progress caused that man lost the contact with nature and began justifying his conduct on fallacious, false and mendacious grounds. Because Rousseau believed that the social and technical progress was part of the moral distortion he could not accept the traditional solution of the Enlightenment consisting in the growth of the human knowledge and improvement of reason. His solution lied rather in the recovery of contact with nature. This very effort to overcome the moral depravity and base our conduct again on the original naturalness was to make our conduct moral. Rousseau came with two solutions. The first involved the society governed by the general will, the second involved the individual education of an individual undisturbed by moral depravity. At the present time Rousseau's ideas form the basis for the thoughts of Charles Taylor about modern autonomy and authenticity. Following the intellectual progress of the last two centuries, Taylor does not lay stress on nature but on the cultural background of man. This very factor gives our conduct sense and constitutes the fundamental framework from which arises human identity.