

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie

Bc. Kateřina Sváčková

K filosofickému vztahu soucitu a svobody

Diplomová práce

Vedoucí práce: **doc. Aleš Novák, Ph.D.**

Praha 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. dubna 2016

Kateřina Sváčková

Poděkování

Na tomto místě bych velmi ráda poděkovala vedoucímu mé diplomové práce doc. A. Novákovi, Ph.D. za jeho podnětné rady, podporu a trpělivost po celou dobu mého psaní.

Dále bych ráda poděkovala Mgr. V. Zajícovi, Ph.D. za přínosné konzultace a především za jeho věnovaný čas.

Obsah

Abstrakt.....	1
1. Úvod. Ke vztahu soucitu a svobody	2
2. Rousseau: Přirozený soucit vedoucí k přirozené svobodě vs. pozměněná forma svobody transformovaného soucitu	3
2.1. Výchozí bod Rousseauova soucitu a svobody: Koncepce přirozeného stavu člověka	3
2.2. Člověk jakožto soucitný divoch	5
2.2.1. Sebezáchova a soucit působící v přirozeném stavu	6
2.2.2. Několik významů soucitu v Rousseauově přirozeném stavu.....	8
2.2.3. Od přirozenosti k socializaci – od dětství k rozumu. Význam imaginace v kapacitě soucitu.....	11
2.2.4. Rousseauův soucit jako síla společnosti. Transformovaný soucit.....	13
2.3. Svoboda vzniklá ze soucitu a jeho transformací částečně zanikající.....	19
2.3.1. Několik určení svobody u Rousseaua	19
2.3.2. Svoboda libovůle zaručená soucitem.....	22
2.3.3. Moderní ztráta svobody: Závislost jako její nejsilnější projev	23
2.4. Vztah svobody a soucitu v Rousseauově filosofii.....	28
2.5. Pozdní touha po návratu k přirozenému stavu	31
3. Schopenhauer: Soucitem k možnosti osvobození.....	34
3.1. Výchozí bod Schopenhauerovy etiky: Vůle a představa.....	34
3.2. Soucit jako základní kardinální ctnost sloužící k překonání vůle	37
3.2.1. Egoismus a soucit u člověka	37
3.2.2. Soucit jako základní kámen morálky	40
3.2.3. Překonání rozdílu mezi Já a Ne-já: K vysvětlení možnosti existence lidského soucitu.....	47
3.2.4. Dva stupně soucitu.....	51
3.2.5. Cesty individua k překonání vůle. Schopenhauerův vývoj soucitu	53
3.3. Možnost svobody zprostředkovaná soucitem	55
3.3.1. Tři základní určení svobody u Schopenhauera	56
3.3.2. Možnost svobody vůle? Svoboda vůle jako absence nutnosti	58
3.3.3. Charakter člověka ve vztahu k fenoménu svobody. Kantovo odlišení charakteru.....	61
3.3.4. Morální svoboda jednotlivce	64
3.3.5. Intelektuální svoboda. Rozlišení poznání na cestě k možnému osvobození člověka pomocí soucitu.	67
3.4. Vztah soucitu a svobody v Schopenhauerově filosofii	70
4. Závěr. Možné vztahy obou fenoménů	73
Použitá literatura	77

Abstrakt

Práce se zabývá dvěma fenomény, soucitem a svobodou, konkrétně jejich pojetím ve filosofii A. Schopenhauera a J.-J. Rousseaua. Domníváme se, že tyto dvě témata představují stěžejní body obou filosofických systémů. Přes odlišné kontexty konceptů i jednotlivé vymezení pojmů soucit pro oba filosofy představuje jakousi pozitivní schopnost animální bytosti, protiváhu nutně přítomného egoismu, z níž povstávají společenské ctnosti i mezilidské vztahy. Svoboda v co největším měřítku je pak zároveň cílem každé lidské bytosti, ať je již pojmem svoboda myšleno cokoliv: pozitivně (možnost libovůle v přirozeném stavu, relativní svoboda jednání) či negativně vymezená svoboda (absence kauzality či závislosti jakékoliv formy). Záměrem práce je na takovém základě nastínit obecné možnosti vztahů obou fenoménů. Zdá se nakonec, že schopnost soucitu může sice potenciálně být omezením určité formy lidské svobody, nicméně taková forma svobody se projevuje jako nedostačující. Ukazuje se však, že možná právě pomocí schopnosti soucitu lze obsáhnout onu kýženou opravdu osvobozující svobodu.

This thesis deals with two phenomena, compassion and freedom, specifically the concept in the philosophy of A. Schopenhauer and J.-J. Rousseau. We believe that these two themes are essential points of the two philosophical systems. Despite the different contexts, concepts and definitions of the terms, compassion for both philosophers represents a kind of positive ability of human beings (counterweight of the necessary present egoism) from which social virtues and interpersonal relationships arise. Freedom in its largest scale is then the objective of every human being, whether the concept of freedom means anything: positive (possibility of arbitrariness in its natural state, the relative freedom of action) or negative definition of freedom (absence of causality or any form of dependence). The primary objective of this thesis is to outline the possible relations between the two phenomena. It seems that the ability of compassion may potentially be limiting certain forms of human freedom, though such a form of freedom may turn out to be insufficient. It turns out, however, that by using the ability of compassion it is possible to reach the most desirable and liberating freedom.

Klíčová slova: soucit, svoboda, nezávislost, morálka, egoismus, společenství

1. Úvod. Ke vztahu soucitu a svobody

V této práci se pokusíme o filosofické pojetí „střetu“ dvou základních lidských témat, totiž soucitu a svobody. Nabízí se otázka, zda a jakým způsobem lze k sobě oba fenomény vztahovat. Může se soucit vyjevovat jako pud, jako jakási síla, která v lidské bytosti působí, a je tak zadržením či omezením svobody člověka? Nebo může být soucit na druhou stranu spíše naplněním svobody, když se soucitné jednání spontánně postaví na odpor nutnosti kauzality? Funguje soucit jako popření svobodného jednání soucitné bytosti, nebo je naopak vlastně jakousi vyšší formou autonomie a spontaneity?

Možné vztahy těchto dvou fenoménů zde ukážeme na pojetí J.-J. Rousseaua a A. Schopenhauera. Přestože jsou, jak se v práci domníváme, pro oba autory tato témata ústředními pojmy jejich filosofie, jejich *vztahem* se příliš detailně nezabývají. Zaměříme se nejprve na obě oblasti práce jednotlivě, a to zvláště v Rousseauově a Schopenhauerově pojetí. U obou autorů se pak pokusíme ukázat, jak se k sobě může mít svoboda a soucit v jejich filosofii. Tím si připravíme výchozí půdu pro nastínění několika možných odpovědí na otázky po tomto vztahu obecně. I přes shodnost hlavních témat je jejich pojetí (především v oblasti fenoménu svobody, její definice a významu a celkově toho, co je chápáno jako svoboda) u Rousseaua a Schopenhauera pravděpodobně natolik odlišné, že v této práci můžeme dojít pouze k obecnějším teoretickým možnostem vztahu obou fenoménů. Přesto je snad cíl jejich etiky v základu podobný: určení ideální či reálné možnosti lidského soužití.

2. Rousseau: Přirozený soucit vedoucí k přirozené svobodě vs. pozměněná forma svobody transformovaného soucitu

V první části práce se pokusíme pojednat o fenoménu soucitu, který pokládáme za ústřední téma celé Rousseauovy filosofie. Rousseau jeho význam zdůrazňuje ve velké většině svých spisů, přestože se jeho pojetí i podoba v různých dílech liší. Pokusíme se zde k tématu soucitu přistoupit ne jako k nekonzistentnímu fenoménu, jenž si libovolně Rousseau dosazuje, ale pomocí myšlenky určitého vývoje, transformace. Tak, jak se nutně vyvíjela lidská pospolitost, mohla se s ní vyvíjet (a jí se přizpůsobovat) také lidská schopnost soucitu.

V druhé části práce se zaměříme na fenomén svobody, o němž se domníváme, že tvoří základ celé Rousseauovy filosofie. Ukážeme, že vzhledem k pojetí přirozeného stavu a přechodu ke stavu společenskému, které tvoří výchozí bod Rousseauova uvažování o člověku a společnosti, se i chápání lidské svobody u Rousseaua proměňuje. V závěru této části se pokusíme o nastínění vztahů obou fenoménů v Rousseauově filosofii.

2.1. Výchozí bod Rousseauova soucitu a svobody: Koncepce přirozeného stavu člověka

V Rousseauově díle určíme v této práci jako výchozí bod jeho pojetí přirozeného stavu tak, jak jej nastiňuje především v rozpravě *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Z takového stavu pak podle novověké a osvícenské filosofie nejlépe může být pravá podstata člověka definována. Konstrukt přirozeného stavu byl sociálními filosofi chápán jako původní stadium lidstva, ve kterém ještě nebyly žádné umělé prvky naučené či vnucené pozdější společností a člověk v něm jednal podle svých přirozených vlastností. Přestože tato hypotéza vychází z předpokladu, že chronologicky by měl existovat stav, který předcházal státnímu systému, tedy stav, ve kterém neexistovaly žádné sociální instituce ani kulturní pravidla, většina teoretiků přirozeného stavu byla s jeho konkrétním umístěním opatrná. Kladli tento stav buď kamsi do minulosti, kterou blíže neupřesňovali,¹ nebo na něj ukazovali v příkladech původních neevropských národů, tehdy chápaných jako „divošské“.² Rousseau pak dokonce přirozený stav označuje jako úplně mimočasový

¹ Viz Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha 1965.

² Viz Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Praha 2009; Mably, G. B., „O zákonodárství neboli Zásady zákonů“, in: *Výbor z díla*, přel. J. Jermář, M. Renský;

hypotetický konstrukt bez reálného podkladu, který „již neexistuje, snad ani nikdy nebyl a pravděpodobně již nikdy nenastane“³.

Novověcí a osvícenští filosofové pojmu přirozeného stavu potom využívali k definování přirozenosti člověka jako ideálu, a tím následně ke kritice a nápravě stávajícího řádu, který původní lidskou podstatu pozměnil. Místo toho, aby byl současný člověk modelem pro divocha například při pokusech o deskripci historickou, bylo naopak třeba popsat lidskou přirozenost po odečtení změn, jež s lidstvem a socializací nastaly. Šlo tedy o normu, kterou by se dala posuzovat současnost.⁴

I když K. Ansell-Pearson tvrdí, že novověké a osvícenské používání konstruktů přirozeného stavu jako normy pro posuzování lidstva je díky plynulému historickému procesu nesmyslné,⁵ již jeho následovnice K. Froese se domnívá, že toto prehistorické období můžeme označit za ideální a určené ke zdokonalení člověka už právě proto, že je nedosažitelné.⁶ Vycházejme tedy nyní z předpokladu, že tento konstrukt přirozeného stavu sloužil filosofům k vysvětlení jejich představy o čistém, necivilizovaném ideálu člověka. Principy Rousseauovy morálky zde potom formulujeme tak, že reflektujeme tuto lidskou přirozenost, ve které se nachází přirozený soucit s druhými, a explikujeme její určení.⁷ Tím dojdeme k tezi, že v Rousseauově pojetí (nejen) přirozeného stavu hrál hlavní roli v lidském jednání právě přirozený soucit. G. Himmelfarb k tomuto sice soudí, že *idea soucitu* byla hlavním rysem britského, nikoliv francouzského osvícenství (zmiňuje *moral philosophers* od třetího hraběte ze Shaftesbury po Davida Huma a T. Reida či praktické využití této idey v britském sociálním náboženství, novém humanitářství a nové politické ekonomii); ve francouzském osvícenství zdůrazňuje využití rozumu oproti britskému důrazu na soucit.⁸ Na tomto místě však můžeme říci, že se Rousseau této interpretaci přece jen vymyká. Přestože, jak uvidíme v závěrečných kapitolách, ani Rousseau nebyl zpátečníkem a po nutném rozvoji rozumových schopností jejich využívání nakonec nejen nekritizoval, ale v určitém směru dokonce opodstatňoval, spatřujeme v jeho filosofii

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

³ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 52.

⁴ Sobotka, M., *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015, s. 11–13.

⁵ Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996, s. 76–77.

⁶ Froese, K., *Rousseau and Nietzsche: Toward an Aesthetic Morality*, Lanham 2002, s. 9–10.

⁷ Viz Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Praha 2004, s. 491.

⁸ Himmelfarb, G., *Idea soucitu: osvícenství britské a francouzské*, přel. E. Geissler, Praha 2002.

výraznou orientaci právě na fenomén soucitu. I když nakonec půjde o soucit rozumem transformovaný.

Vraťme se ale zatím k Rousseauovu pojetí přirozeného stavu. Rousseau jej dělí na dvě po sobě následující etapy. V prvotním, *čistém přirozeném stavu*, žil podle Rousseaua člověk absolutně osamoceně. Závislý byl pouze sám na sobě, putoval po lese mezi zvířaty bez nástrojů, bez jazyka, bez domova a jakýchkoliv sociálních vazeb. Nepotřeboval ke svému životu nikoho druhého na vyšší než čistě elementární úrovni uspokojení základních potřeb, kterých nebylo mnoho, a nebyly příliš rozvinuté. Tento stav Rousseau neidealizuje, ale chápe jej spíše jako antropologickou utopii sloužící ke zjištění umělých soudobých prvků, které byly vytvořeny až se vznikem společenského útvaru a rozvojem sociálních vztahů. Takový přirozený stav podle Rousseaua ale nemohl vydržet navždy, překážky pro jeho zachování začaly být stále silnější, a lidský druh tedy musel změnit způsob života, aby přežil. Lidstvo se posouvá k *relativnímu přirozenému stavu*. Člověk soutěží se zvířaty i s lidmi, stává se lovcem, masožravcem, domestikuje zvířata a také dochází k prvním sociálním kontaktům.⁹

V přirozeném stavu pak Rousseau líčí člověka následovně: „Není nic jemnějšího než člověk ve svém primitivním stavu, kdy je postaven přírodou stejně daleko od tuposti zvířat jako od neblahého osvícenství kulturních lidí, kdy je nucen zároveň instinktem i rozumem, aby se bránil zlu, které mu hrozí, a kdy je zdržován přirozeným soucitem ubližovat někomu bez příčiny.“¹⁰ V tomto tvrzení se objevují dvě základní vlastnosti člověka v přirozeném stavu, se kterými budeme dále pracovat.

2.2. Člověk jakožto soucitný divoch

Zaměříme se nyní na fenomén soucitu v Rousseauově filosofii. Schopnost pociťovat soucit je pro Rousseauův popis povahy člověka stěžejní především v jeho přirozeném stavu, přestože, jak uvidíme, se tato schopnost neztrácí zcela ani v uměle vytvořeném lidském společenství. Fenomémem soucitu v přirozeném stavu se Rousseau zabývá převážně v díle *O původu nerovnosti mezi lidmi* a jiným způsobem také v díle *Emil čili O vychování*; v jeho pozmeněné, transformované podobě pak o soucitu hovoří v *Eseji o původu jazyků*.

⁹ Viz např. Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, Paris 1971.

¹⁰ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 94–95.

2.2.1. Sebezáchova a soucit působící v přirozeném stavu

Teoretici přirozeného stavu se pokoušeli nalézt přirozené vlastnosti člověka a většina z nich spatřovala prvotní přirozený zákon v egoistické snaze o zachování sebe sama.¹¹ S touto myšlenkou se ztotožňuje i Rousseau. Hovoří o prvotní *lásce k sobě (amour de soi)*, která je příčinou snahy o zajištění nejen přežití jednotlivce, ale zároveň jeho co nejvyšší spokojenosti a blahobytu. Je orientovaná čistě na jedince samého, týká se člověka samotného tak, jako by byl absolutní existencí. *Amour de soi* vychází z místa člověka v přírodě, díky ní jedinec primárně usiluje o vlastní přežití ve světě. Stará se především sám o sebe, protože v přirozeném stavu jsou jeho schopnosti a potřeby dokonale vyvážené, přání nepřesáhne tělesné potřeby, a tím pádem k životu nikoho jiného dlouhodobě nepotřebuje. Proto „není zkaženosti původně v srdci lidském“.¹²

Rousseau tuto lásku k sobě, která je původním lidským pudem a je přirozeně naplňována, odlišuje od *sebelásky (amour propre)*¹³, citu umělého, do nějž později vzniklá společnost transformovala lidskou přirozenost. *Amour propre* začíná člověka nutit dosáhnout před ostatními určité prestiže a vážit si sebe samého víc než ostatních; člověk se stává závislým na druhých a na jejich míře ocenění jeho samého. To je jedním z paradoxů lidské společenskosti: sebeláska, jež člověka rozpolcuje, je nutnou podmínkou vzniku společenských vztahů.¹⁴ M. Hulliung v tomto případě hovoří o *divided self* a toto vnitřní rozdělení lidské bytosti spatřuje právě v kontrastu mezi *amour de soi* a *amour propre*: mezi tím, co je člověku přirozeně dáno, a tím, do čeho je naše přirozenost přetvořena.¹⁵

Tato sebeláska se podle Rousseaua v přirozeném stavu nevyskytuje. Za prvé právě proto, že člověk se považoval za jediného aktéra života a neměl potřebu porovnávání. V této sociálně-morální dimenzi Rousseauova myšlení můžeme poukázat na interpretaci A. Honnetha, jenž tvrdil, že Rousseau staví do centra svého obrazu přirozeného stavu to, že „divoch žije pro sebe, ale člověk společenský vždy pro svět, umí žít jen v mínění druhých a

¹¹ Viz např. Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha 1965; Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Praha 2009; Mably, G. B., „O zákonodárství neboli Zásady zákonů“, in: *Výbor z díla*, přel. J. Jermář, M. Renský, Praha 1958; Morelly, *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Praha 1958.

¹² Rousseau, J. J., *Emil čili O vychování*, přel. A. Krezar, Olomouc 1926, s. 109.

¹³ V některých starších českých překladech, jako je například zde citovaný *Emil čili O vychování* z r. 1926, je naopak pojmu „sebeláska“ užíváno v referenci na *amour de soi*, a pojem *amour propre* je zde překládán jako „samoláska“. V tomto textu se však budeme držet českých překladů novějších, tedy striktně „láska k sobě“ (*amour de soi*) a „sebeláska“ (*amour propre*).

¹⁴ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 146–147. Viz Sobotka, M., *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015, s. 16.

¹⁵ Hulliung, M., „Rousseau, Voltaire and the Revenge of Pascal“, in: P. Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge 2001, s. 68.

dovede cítit svou vlastní existenci takřka jen podle jejich úsudku.“¹⁶ Právě proto, že je člověk v tomto stavu nezávislý na vzájemném působení svých partnerů, neohlíží se na to, co od něj očekávají jiné osoby. Vztah k sobě samému je zde potom podle Honnetha dokonale monologický a poskytuje z určitého pohledu etické měřítko pro hodnocení celého civilizačního procesu, tedy přechodu od přirozeného stavu ke společnosti. Honneth tím ukazuje vnitřní vrstvu Rousseauovy kritiky opuštění přírodního stavu: vehnání člověka do vztahu sebeodcizení.¹⁷

Jiné vysvětlení absence sebelásky v přirozeném stavu může spočívat v existenci druhého zvnitřněného zákona v základní antropologické výbavě člověka, totiž schopnosti *soucitu* (*pitié*). Na tomto místě se Rousseauovo myšlení již odlišuje například od Hobbesova *Leviathana*, v němž jsou další přirozené zákony, které se již netýkají přímo vlastního zachování (prvotní vlastnosti egoismu), dány člověku zvnějšku, nikoliv vnitřně, a je proto nutné jejich vymáhání viditelnou mocí.¹⁸ U Rousseaua jde o vlastnost či schopnost *vrozenou*, takovou, která spadá do přirozené výbavy člověka, a není mu tedy „vnucena“ uměle vytvořenou společností. Díky Rousseauovu pojetí nenaučeného soucitu s bližními se člověk v přirozeném stavu nemusel bát toho, že mu někdo ublíží, pokud on sám přímo neohrozí existenci někoho jiného. Jak píše Rousseau, tento vnitřní zákon „vnuká přirozený odpor, když vidíme hynout nebo trpět kteroukoliv citlivou bytost, především své bližní.“¹⁹ Proto jedinec nemá samovolnou potřebu působit druhým utrpení či bolest.

S ohledem na tuto vlastnost žije podle Rousseaua přirozený člověk v souladu s okolím a neubližuje, pokud to není nutné k zachování sebe sama, tedy k naplnění prvního přirozeného zákona. V takovém případě pak člověk dává přednost své existenci. Celá souhra obou přirozených zákonů tedy zní: „Protože neodporuje vnitřním popudům svého soucitu, nezpůsobí nikdy zlo druhému člověku, ba ani žádné citlivé bytosti, jen v případech sebeobrany, kdy má obavu o své zachování a musí dát přednost sám sobě.“²⁰

¹⁶ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 119.

¹⁷ Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*, přel. A. Bakešová, J. Velek, Praha 1996, s. 34–35.

¹⁸ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Praha 2009.

¹⁹ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 53.

²⁰ Tamtéž. Nejedná se tedy zřejmě o to, že „mravní příkaz případného sebeobětování ovšem znamená, že v první řadě má jednotlivci jít o zachování existence ostatních, a teprve sekundárně o zachování existence vlastní“, jak se domnívá J. Pavlík (Pavlík, J., „Rozum a cit u Jean-Jacques Rousseau“, in: M. Loužek (ed.), *Jean-Jacques Rousseau – 230 let od úmrtí*, Praha 2008, s. 34–35).

2.2.2. Několik významů soucitu v Rousseauově přirozeném stavu²¹

Soužití s dalšími lidmi je tedy díky schopnosti soucitu vždy oboustranně prospěšné. Soucit se svými bližními pozměňuje *amour de soi* a zároveň z druhé strany naplňuje cíl pudu sebezáchovy. Obě pohnutky se vlastně omezují navzájem tak, že v přirozeném stavu má boj o vlastní přežití vždy jen umírněnou formu všestranného ponechání volnosti. Řečeno slovy A. Honnetha: „Soucit morálními pouty stále znovu spoutává pohnutku přežít, aniž by na druhé straně zcela potlačoval její funkci nutné reprodukce.“²²

Oslabením *amour de soi* soucit přispívá k uchování celého druhu a v přirozeném stavu nahrazuje zákony, právo i mravy nezávisle na výchově, čímž zajišťuje jejich dodržení a přirozené naslouchání hlasu soucitu. V rozpravě *O původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* Rousseau uvádí, že jako jediná přirozená ctnost prvotní soucit zde ještě předchází i rozum. Řečeno slovy samotného Rousseaua: „Nemusíme dělat z člověka filosofa dříve, než z něho uděláme člověka.“²³ Podobně v pozdních *Snech samotářského chodce* staví Rousseau svůj přirozený mravní instinkt a hlas svého svědomí (přestože již nehovoří explicitně o soucitu) nad svůj rozum.²⁴ Takové je pojetí soucitu v přirozeném stavu, v němž ještě rozum nehraje žádnou úlohu. Na další *transformovanou* úroveň kapacity soucitu, kterou Rousseau uvádí především v *Eseji o původu jazyků* a v *Emilovi* a která již ke svému působení vyžaduje rozum a schopnost generalizace a identifikace s druhými, se ještě zaměříme v dalších kapitolách.

Prvotní nezměněný soucit je však v přirozeném stavu vázán pouze na citlivost člověka, nikoliv na jeho schopnost myšlení a rozumu (který se samotný rozvíjí až později). Soucitné jednání tedy v přirozeném stavu předchází naše úvahy. Právě z rozumu, říká raný Rousseau, vzniká *amour propre*, sebeláska, protože uvažování soustřeďuje člověka na sebe samého a zdá se, jako by zatlačovalo přirozený soucit do pozadí. Filosof si pak podle Rousseaua říká pohlížeje na trpícího člověka, „zahyň, chceš-li, já jsem v bezpečí.“²⁵ Upřednostňuje tedy egoismus sebe samého před přirozeností soucitu k druhým. K. Ansell-Pearson se v interpretaci Rousseauovy filosofie dokonce domnívá, že soucit je v přirozeném stavu neefektivní, protože mu chybí smysl pro spravedlnost, ona rozumnost,

²¹ Z nedostatku prostoru zde nebudeme rozlišovat mezi prvními dvěma fázemi soucitu, totiž mezi soucitem v čistém a relativním přirozeném stavu.

²² Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*, přel. A. Bakešová, J. Velek, Praha 1996, s. 34.

²³ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 53.

²⁴ Rousseau, J. J., *Sny samotářského chodce*, přel. E. Berková, Praha 2002, s. 66.

²⁵ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 80.

jež je v přírodě nerozvinutá.²⁶ Nabízí se ovšem otázka po míře oné efektivity. Pokud budeme význam soucitu vzhledem k ostatním žijícím bytostem spatřovat v tom, že je jedinec nepobije bezpředmětně *jen* kvůli zajištění své vlastní bezpečnosti, či dokonce pouze pro své vlastní potěšení, je nasnadě, že jistou účinnost tato vlastnost nese. Primární efektivností využívání kapacity soucitu v přirozeném stavu je tedy snížení utrpení druhého tím, že já sám je budu způsobovat minimálně.

Rousseau podobně jako například Diderot²⁷ říká, že člověk v přirozeném stavu neuměl vědomě rozlišovat morální dobro a zlo: v přirozeném stavu mezi divochy „není mravnosti v našich činech, ačkoliv mravnost jest někdy v pocitu o činech jiného k nám“²⁸. V lidském jednání tedy nebylo nic, co bychom mohli nazvat dnešním slovem „morálka“. Schopnost soucitu je podle Rousseaua *pre-morální*.²⁹ Nicméně v subjektivní rovině toto rozlišení fungovalo. Vyplyvalo právě z přirozené lítosti a soucitu s druhými.³⁰ Soucit se tedy již v přirozeném stavu zdá být zároveň jakýmsi spouštěčem odpovědnosti člověka za své činy. Samotné svědomí člověka v této fázi nebylo výhradním zdrojem morálního porozumění ani morální motivace. I přes neexistenci vynucujících morálních příkazů, které přicházejí až později s rozvojem společnosti a sociálních vztahů, Rousseau hovoří o přirozeném vnitřním vedení, které je v souladu se soucivnou podstatou člověka.

A je to právě soucit, z něž podle Rousseaua vyplývají všechny společenské ctnosti, jež člověk může mít. Od velkomyslnosti, milostivosti, lidskosti až po dobrosrdečnost, přátelskost a odpuštění,³¹ to vše bez nutnosti postihu na svědomí. Tyto vlastnosti se člověku zřetelně ukazují v pozdějším spožití s dalšími jednotlivci. Prvotní soucit samotný nicméně v přirozeném stavu nevyhází z vnitřního srovnání s druhými, které se jako takové objevuje až v pozdějším stadiu společně s rozvíjejícími se rozumovými a imaginačními schopnostmi. Tím se současně v člověku podle Rousseaua rozvíjí morální cítění jako takové. O člověku říká, že „pokud se jeho pocity obmezují pouze na jeho osobu, není žádná mravnost v jeho skutcích; teprve když se začínají rozšiřovat mimo jeho osobu, namane se mu zpočátku temný pocit a potom jasný pojem dobrého a zlého, což ho činí opravdu člověkem a integrující částí svého rodu“³². Nejprve je však vzájemný soucit, slovy

²⁶ Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996, s. 68.

²⁷ Diderot, D., *Setkání s filosofem – Výbor z díla*, přel. J. Binder, Praha 1984.

²⁸ Rousseau, J. J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krezar, Olomouc 1926, s. 82.

²⁹ Bertram, Ch., *Rousseau and the Social Contract*, London 2004, s. 24.

³⁰ Israel, J. T., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford 2006, s. 552.

³¹ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 79–80.

³² Rousseau, J. J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krezar, Olomouc 1926, s. 257.

K. Ansell-Pearsona, čistě fyzickým pocitem. Ansell-Pearson však zpochybňuje možnost pocítit odpor k utrpení druhých, pokud člověk (tak, jak čteme v Rousseauově popisu „čistého“ přirozeného stavu) nepocítuje jakýkoliv vztah k druhé bytosti či se s ní nijak neidentifikuje.³³ Přestože se k této myšlence v dalších kapitolách vrátíme, vyvrácení této interpretace vzhledem k Rousseauově přirozenému stavu se zdá být nasnadě, a to minimálně ve dvou rovinách. Za první, v čistém přirozeném stavu člověk neodlišoval svoje a cizí utrpení – neznal označení „moje“ (viz např. první znamení nerovnosti a civilizace při prohlášení „Tohle je mé!“, citované v díle *O původu nerovnosti mezi lidmi*).³⁴ Emoce soucitu pomáhala překlenout opozici mezi jedním a druhým, přestože všichni jednotlivci zůstávali navzájem separováni. Za druhé, vezmeme-li existenci soucitu jako přirozenou lidskou vlastnost, jeví se jako atribut, ze kterého teprve mohou další vztahy povstávat. Je onou první „pralátkou“, materiálem, z něž vycházejí nejen další pozitivní vlastnosti člověka jako jednotlivce, ale i chápání lidských vztahů obecně. Emoce soucitu se pak zdá být jakýmsi výchozím bodem celého lidského spolubytí. Třetí rovinou se pak zdá být právě ona *transformace soucitu*, které se budeme věnovat v následujících kapitolách.

Nabízí se ale ještě jiný způsob, jak chápat původ, význam a důsledky soucivního jednání, jak je koncipoval Rousseau: možnost se schopností soucitu operovat jako s vlastností *vrozenou*. Koneckonců i sám Rousseau hovoří o „síle vrozeného soucitu, kterou ani nejzkaženější mravy ještě zcela nezničily“³⁵. Je-li tato kapacita spolu s pudem sebezáchovy jedinou původní vlastností v přirozeném stavu, lze ji uchopit jako něco *přirozeného*, co změna vnějších okolností způsobu života nemůže zcela potlačit? Můžeme tedy říci, že například právě proto, že soucivná reakce v přirozeném stavu nevyžaduje reflexi ani uvažování a spouští se samovolně, vidíme-li jiného člověka trpět, zůstává schopnost soucitu člověku *vrozená*? Postupujeme-li podle myšlenky konstruování přirozeného stavu, potom se taková vlastnost zřejmě v člověku uchovává i přes přechod od čistého přirozeného stavu k relativnímu a od něj ke státní pospolitosti vytvořené společenskou smlouvou. Vnější změny tuto vlastnost pak mohou pozměnit, ne však zcela potlačit. Jistým způsobem může dokonce poznamenávat celý budoucí život individua i vývoj lidského rodu. Rousseau se tedy pravděpodobně nedomníval, že lidský soucit ve společnosti přestává fungovat úplně, jak by se mohlo zdát; můžeme jej chápat jako transformovaný, přeměněný rozumem a rozvojem společenských vztahů.

³³ Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996, s. 65–66.

³⁴ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 88.

³⁵ Tamtéž, s. 79. Viz Dent, N., *Rousseau*, London 2005, s. 72–73.

2.2.3. Od přirozenosti k socializaci – od dětství k rozumu. Význam imaginace v kapacitě soucitu.

Pokračujme však dále. V první kapitole jsme ukázali, že konstrukt přirozeného stavu sloužil v novověku a osvícenství filosofům ke kritice stávajícího řádu pomocí popisů jejich představy o pravém ideálu člověka. Takový ideál byl „necivilizovaný“, tedy ještě nezkažený a neovlivněný moderní společností. Pokládáme za pravděpodobné, že ze stejně motivovaných důvodů se Rousseau v *Emilovi* snažil o popis *přirozené* výchovy dítěte. Podobně jako u popisu přirozeného stavu zde odkazuje k souladu s přírodou mezi těmi, kdo ještě vývojem nejsou zcela ovlivněni.

Ve snaze o co největší zmírnění *amour propre* Rousseau nabádá, aby bylo dbáno na nezasévání „škodlivých“ vlastností do srdcí vychovávaných dětí: „zvláště žádnou marnivost, žádnou revnivost, žádnou ctižádost, žádný z oněch pocitů, které nás nutí porovnávat se s jinými; nebo toto porovnání neděje se nikdy bez nějakého dojmu záští proti těm, kteří náš připravují o přednost a byť se to dělo jen podle cenění našeho vlastního“³⁶. Znovu tedy zdůrazňuje, co v lidských bytostech způsobuje vznikající sebeláska. Protože po přechodu od přirozeného ke společenskému stavu není možné vyhnout se jí zcela, snaží se ji v člověku eliminovat pomocí „přirozené“ výchovy a nenechat ji propuknout naplno ve chvíli, kdy se jedinec (dítě) stane právoplatným členem společnosti a sociálních vztahů postavených na využívání rozumu.

Při společenském soužití jedinců dále vznikají a rozvíjejí se Rousseauem zpočátku kritizované síly: sebeláska, závislost na druhých, reflexe, schopnost abstrakce, imaginace. Přestože o nich dříve Rousseau hovořil jako o vlastnostech škodlivých, je již například v *Emilovi* či v *Eseji o původu jazyků* dalek toho, aby byl zpátečnickým a snažil se ve svém výkladu nějakým způsobem o jejich potlačení. Nyní již pokládá za nutné prosadit další rozvoj toho, co nás učinilo nešťastným, tedy vylepšovat schopnost reflexe, řídit svou imaginaci. V této snaze J. Starobinski nalézá pokus o transformaci „nemoci“ (zde tedy civilizace) na svůj vlastní lék.³⁷ Obrátí tím v podstatě nutně vzniklé zlo proti sobě samému. To se zdá být jedinou možností, jak v nové formě (morální či politické) opět nalézt a udržet si to, co se v člověku přechodem ke společenskému stavu mohlo „poškodit“.

³⁶ Rousseau, J. J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krezar, Olomouc 1926, s. 264–265.

³⁷ Starobinski, J., *Le remède dans le mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris 1989, s. 178–180.

V *Emilovi* tedy vidíme vztažení dětského věku k přirozenému stavu, kdy Rousseau hovoří o „začátku života, kde paměť a obraznost (*l'imagination*) jsou ještě nečinné“.³⁸ Podobně v přirozeném stavu před rozvojem lidského rozumu člověk neměl schopnost je používat. V přechodu ke společnosti je však rozvíjení takových schopností nevyhnutelné, a přece Rousseau podává návod na to, jak žít v civilizované společnosti šťastně. Další z potenciálních rousseauovských paradoxů totiž řeší následovně: vychází právě z lidské přirozenosti a nezkaženosti (v *Emilovi* je manifestována v dětském, nerozumném věku), kterou se snaží co nejlépe zachovat i při nutném vývoji, který následoval po přirozeném stavu, stejně jako bude nutně následovat u každého jednotlivce po jeho dětském období fáze dospělosti a rozumu. Proto v *Emilovi* obojí spojuje vysvětlením týkajícím se dítěte: „jakmile však první vývin smyslnosti roznítí v něm oheň obraznosti, začíná vmýšlet si do postavení svých bližních, začíná býti dojmán i jejich nářky a cítiti i jejich bolest“³⁹. Jedinec je proto onou „správnou“ výchovou přiveden k oživení, povzbuzení soucitného smýšlení a jednání, tedy k jakémusi transformovanému soucitu, o němž bude řeč v následující kapitole. Imaginace zde již není pojímána (pouze) jako zlo, ale naopak jako schopnost sloužící jako „léčebný model“ k překonání utrpení, jejímž je sama spolupůvodcem.⁴⁰ Přestává tedy být nebezpečnou, naopak se jeví jako nutný předpoklad přetrvání fenoménu soucitu ve společenských vztazích.

Přestože Rousseau pojem imaginace příliš konkrétně neproblematizuje, zdá se být v jeho výkladu jednou z podmiňujících možností soucitu. Zdá se, jako by imaginace přímo *umožňovala* soucit, protože díky ní je člověk schopen představit si, že existují druhé podobné bytosti, které cítí podobně jako on sám. Díky bolesti, kterou sám zažil, si podobné utrpení dokáže představit i u dalšího člověka. Díky schopnosti generalizace pak tuto zkušenost může zobecnit na všechny bytosti světa. Imaginace tedy nese schopnost vcítit se do druhé, jemu podobné bytosti, díky představě či poznání (nebo znázornění) podobnosti. V druhé části práce uvidíme možnou paralelu se Schopenhauerovou etikou.

Díky nově uvědomělé podobnosti dítě zjistí, že existují bytosti s ním natolik shodné, že trpí či mohou trpět tak, jako trpělo ono samo, že cítí či mohou cítit bolest, kterou ono samo pociťovalo. V *Emilovi* nazývá Rousseau opatrně imaginaci tím, co „rozšiřuje nám

³⁸ Rousseau, J. J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krecar, Olomouc 1926, s. 78. V tomto českém překladu originálu *l'imagination* je požíváno pojmů « obraznost », « obrazotvornost ». Ve výkladu se však přidržíme výrazu « imaginace », jenž je využíván v modernějších Rousseauových interpretacích. Rozdílu mezi obrazností a imaginací se zde věnovat nebudeme.

³⁹ Tamtéž, s. 260.

⁴⁰ Starobinski, J., *Le remède dans le mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris 1989, s. 178.

hranici možnosti buď dobrého nebo zlého (sic!)“⁴¹, a dále dodává, že svět skutečný má své hranice, svět pomyslný (*le monde imaginaire*) je nekonečný.⁴² Myslí tím to, že ze stále silněji narůstajících potřeb a tužeb oproti přirozenému stavu povstávají strasti, které nás činí nešťastnými; kromě pár základních však leží tyto bolesti pouze v našem domnění, jsou pomyslné, imaginární. Imaginace nám tedy zvětšuje okruh bolesti a utrpení. Protože se v myšlení člověka v přirozeném stavu nevyskytovala či nebyla dostatečně rozvinutá, byly požadavky jednotlivce skromné a nenáročné, v podstatě omezeny na uspokojení základních lidských potřeb. Mince má zde ale opět druhou stranu a toto nutně vzniklé „zlo“ je, slovy Starobinského, lékem na nemoc samotnou. Imaginace tedy přispívá k jejímu zmírnění. „Fyzický pocit našich strastí jest omezenější než se zdá (sic!); teprve paměť, která nám dává cítiti jejich stálost, a obrazností, která je vnáší do budoucnosti, stáváme se doopravdy hodnými politování.“⁴³ Umožňuje totiž novou, transformovanou formu soucitu.

2.2.4. Rousseauův soucit jako síla společnosti. Transformovaný soucit.

Přestože Rousseau v díle *O společenské smlouvě* klade na přirozený soucit hlavní důraz při tvoření nových sociálních pout, vyvaruje se jeho používání jako jediné sociální síly, na níž by měla být politika postavena. Soucit se v uměle vytvořené lidské společnosti jeví jako „pomíjivá, rozmarná nálada“;⁴⁴ v přirozeném stavu je nevinný a neporušený, ale v civilizaci může lehce být narušen sebeláskou. V ideálních politických základech státu má své pevné místo kromě přirozeného lidského soucitu (vedle, nad ním?) především spoluobyvateli uzavřená společenská smlouva, obecná vůle a z ní vyplývající pravidla a zákony.

A nalézáme ještě další zajímavý paradox, srážející přirozený soucit z jeho potenciálního piedestalu: Rousseauem tolik opěvovaný *prvotní* soucit možná není nezbytnou součástí nejlepší etapy vývoje společnosti. Rousseau říká, že divoch, jemuž chybí rozumné uvažování, se bez rozmyslu oddává tomuto prvnímu hnutí mysli, které jej nutí k tomu, aby byl *lidským*. Soucit je tedy chápán jako neoddělitelná součást lidství,

⁴¹ Rousseau, J. J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krezar, Olomouc 1926, s. 94.

⁴² Tamtéž, s. 95.

⁴³ Tamtéž, s. 263.

⁴⁴ Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996, s. 221.

součást „bytí člověkem“.⁴⁵ S postupným rozvojem rozumu a nadbytkem volného času, který přichází díky zdokonalování sebe sama i nástrojů k uspokojení svých potřeb, i se sbližováním lidí, přichází právě ona nutnost ocenění, hodnocení a povinné zdvořilosti. Při jejich nedostatcích či dokonce při projevech křivdy, které byly chápány jako pohrdání dotyčným, stávají se lidé soudci i mstiteli. Přestože Rousseau *relativní přirozený stav* nazývá nejtrvalejším a nejlepším pro člověka⁴⁶ a poté nastiňuje možnost pozdějšího ideálního soužití občanů státní společnosti za nastolení správných podmínek,⁴⁷ důležité je, že *přirozený* soucit je v obou těchto fázích života již porušen. Navazováním kontaktů a s tím spojenou narůstající sebeláskou či jinou sebestředností člověka jsou prvotní soucitné reakce umlčeny. Vrátime-li se ještě jednou k interpretaci A. Honnetha, opět vidíme, že „s neklidem sebe prezentace se totiž v rostoucí míře ztrácí nejen individuální nezávislost, ale i původní ctnost soucitu.“⁴⁸ Rousseau paradox civilizace shrnuje v rozpravě *O původu nerovnosti mezi lidmi*: „Ukázal bych, jak této horlivosti, s níž usilujeme, aby se o nás mluvilo, této vášni odlišit se, která nás skoro stále vzrušuje, vděčíme za všechno, co je nejlepší i nejhorší mezi lidmi: za své ctnosti a nectnosti, za svou vědu i své omyly, za dobyvatele i své filozofy, čili za množství špatných a za málo dobrých věcí.“⁴⁹

Je tímto tedy řečeno, že onen stav byl pro lidstvo ideálním i přes porušení přirozeného soucitu? Vzhledem k tomu, že do první fáze *čistého přirozeného stavu*, v němž byl člověk veden nejčistší emoci neporušeného soucitu, se lidstvo již vrátit nemůže, tato druhá fáze, *relativní přirozený stav*, se jeví jako ideální i přes narušení čisté emoce, jež byla pro lidské bytí základní. Jeho potenciální podlomení tedy zřejmě není nepřekonatelnou překážkou pro stav, jenž byl podle Rousseaua pro člověka nejlepším. Ani k ní se však díky nutnému vývoji nelze vrátit, a Rousseau o takový návrat ani neusiluje. Přesuňme se tedy nyní definitivně od přirozeného stavu ke stavu společenskému.

V otázce se rousseauovského fenoménu soucitu ve společnosti se nicméně nelze domnívat, že oslabení soucitu jako přirozené lidské vlastnosti znamená jeho totální absenci. Pokud budeme Rousseauův vývoj schopnosti soucitu chápat „evolučně“, tedy jako spojený s vývojem společnosti a postupnou transformací prvotní lidské přirozenosti do

⁴⁵ O spojení schopnosti soucitu, empatie a „vhledu“ do ostatních lidí s pravým „bytím lidským“ hovoří i mimo jiné již evoluční psychologie: Viz např. Dunbar, R., L. Barret, J. Lycett, *Evolutionary Psychology. A Beginner's Guide*, Oxford 2007, s. 68–72.

⁴⁶ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 95.

⁴⁷ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978.

⁴⁸ Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*, přel. A. Bakešová, J. Velek, Praha 1996, s. 37.

⁴⁹ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 115. Viz Sobotka, M., *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015, s. 21–22.

organizované, „pravé lidské“ společnosti, je nejprve třeba říci, že kapacita pro soucitné jednání je vždy přítomna minimálně v možnosti. Ukazuje se, že společné lidské bytí může stát i na jiných základech, než je pouhý hobbesovský boj o prvenství a privilegia. Lidský soucit je tedy nutné kultivovat i přes možnost jeho potenciálního utlumení, které může v lidské společnosti nastávat díky *amour-propre*. V Rousseauově způsobu myšlení se ukazuje možnost realizovat vztah jednoho člověka k druhému nesoupeřícím, neagresivním způsobem; „usedlý“ lidský život nemusí být nutně řízen záští a utrpením. Rousseau tedy nabízí lidskou schopnost soucitu jako instituci poskytující základy pro harmoničtější a blahodárnější způsob lidského soužití. Zdá se, že soucit je od počátků člověka vlastností, jež posiluje vzájemné vztahy mezi lidmi. Tím v pozdější fázi vývoje lidské společnosti může zakládat onen ideální stát a na něm je také postaven nejlepší možný způsob koexistence lidských bytostí.

Z raného Rousseaua (*O původu nerovnosti mezi lidmi*) vyplývá, že schopnost soucitu je ve společenském stavu oslabena. Vidíme však, že vzhledem k tomu, že se jedná o první zvnitřněný zákon, nemizí soucit docela. Zaměříme-li se právě na spis *Emil čili O výchování* či na pozdější *Esej o původu jazyků*, dostáváme se k dalšímu z Rousseauových rozporných míst. V edukačním spise *Emil* Rousseau oproti přirozenému stavu již zdůrazňuje význam svědomí, následování jeho hlasu jako principu vedoucího k lásce k ctnosti a pořádku a nezbytnou nutnost *učení se* tohoto; proto by podle tohoto spisu měla rozumová výchova u dospívajících předcházet výchově mravní.⁵⁰ V *Eseji o původu jazyků* pak Rousseau dokonce říká: „Kdo se nikdy nezamyslel, nemůže být laskavý, spravedlivý ani soucitný – a nemůže být ani zlomyslný a pomstychtivý. Kdo si nic nepředstavuje, vnímá jen sám sebe – a je vprostřed lidského rodu sám.“⁵¹

Tento rozpor se opět dá vysvětlit jako pouze zdánlivý, uchopíme-li jej jako *transformaci soucitu*. Tato transformace pak může spočívat v přechodu od pomyslného „paktu o neútočení“ (neublížování druhým) v přirozeném stavu k „trpění s někým“, „identifikování se s někým v jeho utrpení“. V tom můžeme spatřovat potenciální vývoj soucitu. Ke slovu se zde již v otázce soucitu dostává i rozum, jehož působení v člověku nejpozdější fáze lidstva nelze zanedbávat. Rozvojem rozumu se při stále intenzivnějších společenských interakcích vyvíjí schopnost generalizace, imaginace a zobecnění původně „cizích“, „nepovšimnutých“ druhých na bytost „člověka, jakým jsem sám“.

⁵⁰ Rousseau, J. J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krecar, Olomouc 1926.

⁵¹ Rousseau, J. J., *Esej o původu jazyků*, přel. M. Pokorný, Praha 2011, s. 55–56.

Sám Rousseau se táže: „(...) co jiného je velkomyslnost, milostivost, lidskost, ne-li soucit poskytovaný slabým, viníkům, nebo celému lidstvu? Nebo dobrosrdečnost a přátelství – to jsou následky stálého soucitu, soustředěného na jeden zvláštní předmět (...)“.⁵² Ze soucitu se, jak jsme viděli, podle Rousseaua rodí všechny *společenské* ctnosti, jaké si lze představit. Hovoříme zde již o opět dále přeměněném, vyvinutém soucitu, dokonce snad můžeme soucit chápat právě jako příklad lidské transformace. Jakým způsobem se tedy soucit stane sociální vlastností? Vznik určitých institucí, jako je jazyk či hudba (a podobně snad právě náš transformovaný soucit), můžeme připisat rodícím se vášním duše, které se uvádějí v život stykem s druhými lidmi.⁵³ Ty souvisí s měnícími se potřebami, zespolečňováním člověka, a v důsledku toho, jak jsme viděli, s jeho rozvíjející se imaginací.

Rozšíření soucitu, které jsme nastínili, je opět, jak je Rousseauovým častým zvykem, rozporuplné. Vrátime-li se k pojmu ušlechtilého divocha, naznáme, že mu slovy Rousseaua „chybí moudrost a rozum, pozorujeme, jak se ztřeštěně oddá prvnímu hnutí lidskosti“;⁵⁴ není tedy omezován sebeláskou, která by jeho pozornost poutala k němu samotnému. Nicméně zdá se, že až reflektovaný soucit může činit z člověka právě onoho plně lidského aktéra. O ambivalentním přechodu od negativního k pozitivnímu chápání rozumu a sociálních vlastností v obecné rovině Rousseau hovoří v 8. kapitole I. knihy *O společenské smlouvě*, kde zmiňuje důležitou roli reflexe a rozumu, přestože přispívají k degradaci (opět: jsou lékem na zlo, které samy způsobují). Ukazuje, že „člověk, který měl dosud na zřeteli jen sebe, nyní vidí, že je nucen jednat podle zásad jiných, že než uposlechne svých sklonů, musí se poradit s rozumem.“⁵⁵ Nepřisuzuje zde takto reflektovanému citění s druhými omezení sobectvím, právě naopak hovoří o zušlechťování citů, které již mají i morální posvěcení pro zapříčiněná jednání.

Např. C. Kintzler se potom domnívá, že se u Rousseaua jedná o rozšíření soucitu pomocí činností, které zahrnují právě rozum, včetně generalizace, imaginace a konceptualizace. Jeho rozsah, a tím pádem i status druhé osoby, se pak mění v závislosti na rozsahu a povaze této generalizace: v oblasti rodiny, sociální skupiny či skupiny sdílející

⁵² Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 79.

⁵³ Petříček, M., „Doslov“, in: J. J. Rousseau, *Esej o původu jazyků*, Praha 2011, s. 144.

⁵⁴ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 80.

⁵⁵ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 218. Rousseau, J. J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krecar, Olomouc 1926, s. 296.

zájem.⁵⁶ Opět můžeme poukázat na Rousseauovo přirovnání dětského věku k období přirozeného stavu, když Rousseau říká: „Nechtějte se domnívati, že láska jeho bude se vztahovati z počátku ku všem lidem a že slovo ‚pokolení lidské‘ bude míti proň nějaký význam.“⁵⁷ Rousseau tím myslí tím to, že jakákoliv náklonnost člověka, stejně jako jeho schopnost představit si druhého na svém místě a se svým utrpením, se vztahuje *nejprve* na jednotlivce samotného (díky přirozené *amour de soi*). Teprve potom se postupně rozšiřuje na jeho bližní, na něž je zvyklý, kteří jsou mu známí a u kterých může spatřovat podobné myšlenky, city i strasti. „Teprve když vzdělal svou přirozenost (naturel) způsobem tisícerym, teprve když o svých vlastních pocitech a o pocitech, které pozoroval u jiných, uvažoval a mnoho uvažoval, bude moci generalisovati své pojmy jedinečné (individuální) k všeobecnému (abstraktnímu) pojmu člověčenstva,“⁵⁸ a připojit tak díky rozumu k původním náklonnostem a porozumění náklonnosti ty, které ho mohou ztotožnit s jeho rodem. Je třeba generalizovat soucit, nejen na své blízké, ale i na všechny lidské bytosti, v nichž díky sdílenému rodu jedinec může vidět podobnost se sebou samým. Vztah k druhému tedy přechází, slovy *Společenské smlouvy*, od vůle jednotlivce k vůli obecné.⁵⁹ Zde se bude, jak uvidíme později, nacházet jedna z významných paralel Rousseauovy koncepce s pojetím fenoménu soucitu u Schopenhauera.

Tedy nejen díky vrozenosti soucitu, ale také díky této transformaci pak mohou v pospolitosti působit další lidské ctnosti, které mají kořen v soucitu, a může se rozvíjet i schopnost soucitného jednání samotného. Až nyní je jedinec schopen se plně identifikovat s druhou osobou a pochopit její utrpení, tak, jak o věci hovořil K. Ansell-Pearson. Teprve s uchopením možnosti takové transformace se naplno ukazuje rousseauovská síla soucitu ve společnosti.

Přestože tedy Rousseau o nutně vznikající *amour propre* tvrdí, že „samoláska, která porovnává, není spokojená nikdy a nemůže ani spokojená býti, protože pocit ten, dáváje nám přednost před jinými, vyžaduje taktéž, aby jiní dávali nám přednost před sebou, což není možno“,⁶⁰ porovnávání se s postupujícími společenskými styky vyhnout nelze. Rozvíjí se z něj nakonec právě schopnost dobročinnosti a soucitu, odkud Rousseau začíná

⁵⁶ Viz poznámky C. Kintzler v jejím vydání Eseje: Kintzler, C. (ed.), *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Paris 1993, s. 234.

⁵⁷ Rousseau, J. J., *Emil čili O vychování*, přel. A. Krezar, Olomouc 1926, s. 273.

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ Viz poznámky C. Kintzler v jejím vydání Eseje: Kintzler, C. (ed.), *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Paris 1993, s. 234.

⁶⁰ Rousseau, J. J., *Emil čili O vychování*, přel. A. Krezar, Olomouc 1926, s. 250. V tomto českém překladu je užíváno pojmu « sebeláska » opačně, referuje zde k přirozenému citu *amour de soi*. Umělá sebeláska, *amour propre*, je zde překládána jako « samoláska ».

usuzovat na nutný zájem o druhé. Teprve pak může ve vztahu k druhým Emil „vážit a cenit jejich skutky, jejich náklonnosti, jejich rozkoše a vůbec posuzovat správněji to, co může prospěti nebo škodit lidskému štěstí, než ti, kteří o nikoho se nezajímají, nikdy také nečiní nic pro jiného.“⁶¹ Tak si podle Rousseaua egoističtí a lhostejní lidé naplňují mysl směšnými předsudky a zaměřují dobro se zlem podle vlastního prospěchu; Emil pak naopak může dospět ke zdravému úsudku a k soucitu.

Jde nakonec možná o rozšíření *amour de soi* (či potenciálně *amour propre*) směrem ke druhým? Vývoj lásky k sobě může vypadat následovně: v přirozeném stavu je člověku vlastní pouze soucit a prvotní láska k sobě, tedy jakási snaha o vlastní zachování. Díky ní jedinec díky soucitu nemá potřebu ublížit druhému, nemá potřebu porovnávání ani hodnocení společnosti. Je v přirozeném stavu absolutní existencí. Postupně se láska k sobě v nově vzniklých společenských vztazích stále zřetelněji transformuje na sebelásku, díky které se jedinec stává závislým na hodnocení druhých. Nicméně jejím hlavním cílem je stále usilovat o zachování mne samého. Pokud tedy rozšíříme tuto sebelásku k dalším bytostem, proměníme ji v podstatě v ctnost. „Čím méně předmět našich starostí stojí v bezprostředním poměru k nám, tím méně jest se nám obávati, že se dáme oklamati zájmem soukromým; čím více tento zájem generalizujeme, tím se stane spravedlivějším a naše láska k pokolení lidskému není ničím jiným než láskou ke spravedlnosti. Chceme-li tedy, aby Emil miloval pravdu, chceme-li, aby ji znal, musíme ho držeti při jeho zaměstnáních daleko od jeho »já«.“⁶² V otázce transformovaného soucitu je tedy nutné vyjmout jedince z jeho „já“, nechat ho uvědomit si podobu sebe a ostatních. Tím se člověk stane nejen soucitnějším, laskavějším a více dobročinným, ale především lépe přístupný pravdě a rozdílu mezi dobrem a zlem. V následující kapitole pak opět uvidíme, jak se Schopenhauerův model tomu Rousseauovu v určité rovině přibližoval.

Tímto způsobem z rozumu, imaginace, generalizace, reflexe a v podstatě i porovnávání vzniká transformovaná schopnost soucitu. Soucit je tedy ve svém poslední fázi přeměněn tak, že je rozumem v určitém směru posílen („jsem schopen vcítit se do jiné lidské bytosti, protože v ní vidím sebe samého“). Zároveň zde však stále stojí rozum jako omezující faktor, na nějž nesmíme zapomínat („rozvojem rozumu rostou moje potřeby a má sebeláska, tudíž se mnohem více zaměřuje sám na sebe a své cíle, bez ohledu na potřeby, bezpečnost a blaho druhých“). Rousseau však říká: „Skutečně, jak jinak, mohli bychom míti soucit ne-li tím, že vystoupíme sami ze sebe a že se ztotožníme s trpícím

⁶¹ Tamtéž, s. 296.

⁶² Tamtéž.

živočichem; že zanechávající takřka svou vlastní bytost, přijímáme bytost jeho? (...) A tak se nikdo nestane citlivým, než až jeho obraznost se oživí a začne ho unášeti z jeho »já«.⁶³ Společenský člověk tedy nepocituje soucit s trpícím stejně spontánně jako člověk v přirozeném stavu, ale uvažuje, jak uvádí Starobinski, celou hloubku a dosah lidské existence.⁶⁴ Také v tomto místě později uvidíme zřejmou paralelu s pojetím fenoménu soucitu u Schopenhauera.

2.3. Svoboda vzniklá ze soucitu a jeho transformací **částečně zanikající**

V této části práce se zaměříme na druhý fenomén, který jsme si určili jako tematicky základní, na určení svobody v Rousseauově filosofii. Vycházet budeme převážně ze dvou Rousseauových děl, které v této oblasti považujeme za zásadní: z rozpravy *O nerovnosti mezi lidmi*, kde se hovoří o neomezené svobodě člověka jako lidské bytosti v přirozeném stavu, a dále ze spisu *O společenské smlouvě*, jenž uvažuje pozměněnou svobodu člověka vzhledem k jeho přechodu ke společenskému životu.

2.3.1. Několik určení svobody u Rousseaua

Vyjdeme-li od počátku opět z konstruktů přirozeného stavu člověka, neomezená svoboda je dalším z klasických rysů tohoto stavu v podání téměř všech teoretiků novověku i osvícenství. Také Rousseau označuje sílu a svobodu jako první nástroje sebezáchovy člověka. O svobodě obecně Rousseau říká, že „vzdát se své svobody by znamenalo vzdát se celé lidské hodnosti, svých lidských práv a dokonce i svých povinností“⁶⁵. Staví tedy svobodu na nejvyšší stupínek žebříčku hodnot jak v přirozenosti člověka, tak v jeho politickém myšlení. Nicméně jeho pojem *svobody* nevyjadřuje není vždy konzistentní. Např. W. Röd se domnívá, že u Rousseaua můžeme najít tři druhy svobody: *svobodu spontaneity*, *svobodu libovůle* a *právní svobodu*.⁶⁶

⁶³ Tamtéž, s. 260–261.

⁶⁴ Starobinski, J., *Le remède dans le mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris 1989, s. 179.

⁶⁵ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 208, 213. Zde již Rousseau hovoří o svobodě možné v lidském společenství, ale ke vztahu přirozenému takové tvrzení můžeme vztáhnout též.

⁶⁶ Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Praha 2004, s. 489.

První typ svobody je obecným znakem lidství. Jedná se o schopnost chtít a volit a vědomí této schopnosti. Toto uvědomění je duchovní a nedá se vysvětlit mechanicky. K tomuto místu sám Rousseau říká: „(...) ukončíme někdejší spory o účasti zvířat na přirozeném zákonu: Je zřejmé, že tento zákon nemohou poznat, protože nemají osvětlu a svobodu (...)“.⁶⁷ Nikoliv tedy inteligence, ale primárně svoboda a její vědomí je podle Rousseaua specificky lidským způsobem existence, tím, co nás odlišuje od zvířat. Tento druh svobody se projevuje možností a schopností souhlasu či nesouhlasu s pudovou snahou, která je všem živočichům společná.⁶⁸ Ch. Taylor takovou svobodu nazývá „sebeurčující svobodou“ (*self-determining freedom*) jako svobodu rozhodování o sobě samém.⁶⁹

Druhé určení lidské svobody, svoboda libovůle, se váže ke svobodě přirozeného stavu. V takovém stadiu, kde lidé žijí nezávisle na sobě a nezávisle na právních normách, si každý člověk může svobodně činit, co je mu libo. Tímto typem svobody Rousseau ukazuje, že v přirozeném stavu neexistuje lidská autorita nebo jednotlivci nadřazená moc, která by mu v jakékoli jeho činnosti mohla zabránit. Jediným omezením svobody jeho konání je právě jeho přirozený soucit.

Mezi díly *O původu nerovnosti mezi lidmi* a *O společenské smlouvě* se však vyskytuje další významný rozpor, a to právě v určení „nejlepšího“ stavu pro člověka. V prvním z děl *čistý přirozený stav* Rousseau chápe spíše jako utopii, jež slouží k definování lidské přirozenosti, než jako období, ke kterému by se lidstvo mohlo (mělo) navrátit. Vnějšími okolnostmi se však lidstvo posunulo k *relativnímu přirozenému stavu*, o němž již Rousseau hovoří jako o potenciálně nejlepším pro člověka.⁷⁰ O sedm let později v díle *O společenské smlouvě* již hovoří o ideálním lidském společenství vzniklém na základě společenské smlouvy a obecné vůle, přičemž poznatků získaných konstruktem přirozeného stavu využívá pouze k vytvoření nejlepších pravidel pro soužití lidí, když je bereme „takové, jací jsou, a zákony takové, jaké mohou být“.⁷¹ Stejně tak se nabízí otázka, ve které fázi byl člověk tím nejvíce „lidským“. Bylo to v přirozeném stavu, kde vládne soucit jako nutná součást lidství (ale jakého lidství?), nebo v občanské společnosti, kde je

⁶⁷ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 53.

⁶⁸ Sobotka, M., *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015, s. 13.

⁶⁹ Taylor, Ch., *Etika autenticity*, přel. M. Hrubec, Praha 2001, s. 32.

⁷⁰ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 95.

⁷¹ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 202.

lidský soucit sice oslaben a rozvinut jiným způsobem, ale člověk se teprve v něm stává aktérem lidských vztahů? Vysvětlení tohoto protirečení mohou být různá: někteří interpreti jej chápou jako kontradikci Rousseauovy filosofie jednotlivce a společnosti,⁷² či jako dichotomii mezi ideou „být člověkem“ a „být občanem“,⁷³ ale výkladem může být i myšlenkový posun Rousseaua samotného, jenž v průběhu tohoto sedmiletého období své filosofie mohl začít klást důraz na odlišné priority či určení člověka, např. posunout svůj popis ideálního stavu od důrazu na individuum k důrazu na společnost (a zase zpátky – viz kapitola 2.5.). Tento rozpor lze však chápat i jako syntézu a vývoj, jednoduše jako nutnost vzniku občanské společnosti v určitém bodě lidského vývoje, jenž se negativně svažuje ke stále horšímu od vzniku osobního vlastnictví.⁷⁴ M. Sobotka dokonce problém kontinuity od přirozeného stavu k organizované společnosti přičítá pouze současným neoliberalním interpretacím a rozpor označuje za zdánlivý, protože už člověk v původním stavu začíná objevovat lidskou, nejen pouze naturální hodnotu člověka.⁷⁵ Hnacím motorem je zde pravděpodobně právě přirozený soucit.

V rámci tohoto (ne)rozporu pak Rousseau vlastně ukazuje dvě základní odlišné typy lidské svobody. V rozpravě *O původu nerovnosti* je člověk určen jako svobodná bytost od přírody, dokud není společností a byrokratickými institucemi ukázněn, zorganizován a „zkažen“. Oproti tomu v rozpravě *O společenské smlouvě* se člověk svobodným stává až ve správném typu společnosti, tedy v souvislosti s politikou a pozitivně vymezeným společenstvím, kdy za podmínek, jež jsou pro všechny stejné a co nejvýhodnější, vytváří společenskou jednotu.⁷⁶ Tohoto typu svobody, třetího podle našeho rozlišení, svobody právní, potom jedinec nabývá právě spolu se vznikem státu a zákonů. Absolutní a nepodmíněné svobody se zde člověk vzdává, s čímž „podpisem“ společenské smlouvy souhlasí.

Rousseau později (už v díle *O společenské smlouvě*) ve prospěch občanského stavu zmiňuje ještě *svobodu mravní*, jež bychom mohli chápat jako potenciální čtvrté určení. Taková podoba svobody podle Rousseaua jediná činí člověka opravdu pánem sebe

⁷² Viz Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996, s. 53.

⁷³ Canivez, P., „Jean Jacques Rousseau's Concept of People“, in: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 30, 4, 2004, s. 393–412.

⁷⁴ Zdá se však, že se pravděpodobně nejedná o „impulz ke zpětné reanimalizaci člověka“, o němž v Rousseauově interpretaci hovoří J. Pavlík (Pavlík, J., „Rozum a cit u Jean-Jacques Rousseaua“, in: M. Loužek (ed.), *Jean-Jacques Rousseau – 230 let od úmrtí*, Praha 2008, s. 45–46).

⁷⁵ Sobotka, M., *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015, s. 9.

⁷⁶ Viz např. Znoj, M., „Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě"“. In: M. Loužek (ed.), *Jean-Jacques Rousseau – 230 let od úmrtí*, Praha 2008, s. 12–13.

samého. Nyní již Rousseau vysvětluje, že popud pouhé žádosti je jen otroctvím a teprve poslušnost zákona, který si člověk sám uložil, je pravou svobodou.⁷⁷ Toto určení můžeme chápat buď jako jakousi před-podmínku, předpoklad svobody politické,⁷⁸ nebo jako odlišnou podobu svobody ve státě, jež ono třetí (objektivní: zákony, které vládnou občanům, musí vést k jejich svobodě) určení nutně doplňuje druhou stránkou (subjektivní: principy, které tvoří tyto zákony, musí být zároveň občany vědomy přijaty za vlastní). Sféra morální svobody však mezi lidmi sahají pouze tam, kam dosahuje oblast jimi sdíleného práva, nemůže ji přesáhnout.⁷⁹

2.3.2. Svoboda libovůle zaručená soucitem

Zaměříme se nyní na druhý typ určení svobody u Rousseaua podle Röda, na svobodu libovůle. Ch. Taylor podotýká, že Rousseauovo pojetí svobody se stalo významným mezníkem v utváření moderní podoby pojmu autenticity. Osvícenský racionalismus zakládá autonomii osoby na schopnosti racionálního myšlení, jež je každému člověku univerzální. Rousseauův zážitek osobní svobody je bytostně individuální, ukazuje vnitřní svět člověka jako svět prožívání v jeho jedinečnosti. I přesto je však i Rousseauův pohled na člověka univerzálně platný, neboť tuto specificky lidskou svobodu zakouší každý jednotlivec bez rozdílu. Tato autentičnost se pak stává jakousi nepsanou normou jednání.⁸⁰

Již ve spisu *Emil čili o výchování* Rousseau říká, že svobodný je ten, kdo činí svoji vůli.⁸¹ Přirozenému jednání člověka podle významu konstruktů přirozeného stavu odpovídá absolutní, nekontrolovatelná svoboda, kdy každý jednotlivec – a vždy pouze on – může řídit sám sebe a své počínání. Zde hovoříme o pozitivně vymezené *svobodě k jednání*. Řečeno s Rousseauem, „svoboda je důsledkem přirozenosti člověka.“⁸² Odsouzení takového typu schopnosti jako pouze relativního uvidíme později v pojetí Schopenhauerově, zde však tato svoboda představuje schopnost jednat v souladu s lidskou přirozeností, tedy se snahou o sebezáchovu a soucitem.

⁷⁷ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 218–219.

⁷⁸ Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996, s. 91.

⁷⁹ Neuhauser, F., „Freedom, Dependence, and the General Will“, *Philosophical Review* 102, 1993, s. 363–364; 393.

⁸⁰ Taylor, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, s. 356–411. Srovnej Znoj, M., „Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě"“. In: M. Loužek (ed.), *Jean-Jacques Rousseau – 230 let od úmrtí*, Praha 2008, s. 16–17.

⁸¹ Rousseau, J. J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krezar, Olomouc 1926, s. 98–99.

⁸² Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 204.

Právě proto se Rousseau dožaduje vysvětlení, „jaká může být bída svobodného tvora, jehož srdce je mírné a tělo zdravé“.⁸³ V této větě můžeme spatřovat částečnou odpověď na otázku, proč byl, alespoň podle rozpravy *O původu nerovnosti mezi lidmi*, přirozený stav pro člověka takovým ideálem. Dvě prvotní zvnitřněné vlastnosti člověka v přirozeném stavu, soucit a *amour de soi*, se omezují navzájem, a vedou tak ke klidnému, ničím nerušenému a oboustranně prospěšnému soužití jednotlivců, kteří jsou na sobě vzájemně nezávislí. Zdá se tedy, že lidé mezi sebou mlčky uzavírají jakýsi „pakt o neútočení“: oboustranné zavázání se k nepoužití násilí proti druhému. Tato nepsaná úmluva je pak doplněna o nutnou podmínku, že nebude přímo ohrožena jeho osoba a jeho vlastní přežití ve světě. Tak zní kombinace dvou základních zvnitřněných zákonů člověka v předspolečenském stavu.

V přirozeném stavu je tedy soucit příčinou svobody jednotlivce. Jedná se o vymezení *svobody od*, zde od násilí druhých. Znamená to, že absolutní svoboda, jež v přirozeném stavu panuje a jež je v tomto stavu základní podmínkou, je zaručena vrozeným soucitem každého jednotlivce, právě proto, že jsou na sobě jedinci nezávislí a k životu se vzájemně nepotřebují. Rousseauův přirozený člověk žije ve svobodě a bezpečí právě díky tomuto soucitu. Zároveň je v přirozeném stavu soucit tím jediným, co absolutní svobodu lidské přirozenosti (svobodu libovůle) omezuje. Nicméně tak jako rozvojem rozumu dochází k transformaci soucitu, dochází zároveň přechodem od přirozeného stavu ke společenskému k přeměně svobody libovůle k svobodě občanské.

2.3.3. Moderní ztráta svobody: Závislost jako její nejsilnější projev

Vraťme se ještě jednou k výkladu pojmu lidské autenticity v díle Ch. Taylora. Taylor připouští, že moderní svoboda byla vydobyta tím, že se člověk oprostil od starých morálních horizontů. Přestože jimi má Taylor na mysli spíše pojmy typu odkouzlení světa a hierarchický řád univerza, můžeme jeho tezi v podstatě podpořit Rousseauův přechod od jednoho způsobu svobodného bytí ke druhému. Taylor pokračuje tím, že novou společnost strukturovanou instrumentálním rozumem můžeme opět považovat za nositele významné ztráty svobody. „Instituce a struktury současné společnosti silně omezují naše volby a nutí jak společnosti, tak jednotlivce k tomu, aby přikládali instrumentálnímu rozumu takovou váhu, kterou bychom mu při závažných morálních rozhodnutích nikdy nepřiznali a která se

⁸³ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 75.

dokonce může projevit dokonce jako velmi škodlivá,⁸⁴ říká. Tento výklad může ve své podstatě odpovídat moderní ztrátě svobody, jež nalézáme v důsledku Rousseauovy filosofie.

V díle *O společenské smlouvě* se dostáváme k určení svobody v této práci vymezené jako *právní*. Taková svoboda je dosažitelná pouze v občanském stavu, kdy se každý člověk dobrovolně vzdá své svobody libovůle, aby mu společenskou smlouvou byla zaručena svoboda občanská – tedy ke společenskému prospěchu sebe a druhých. Od přirozené svobody, jejíž meze tvoří síly jedince, *amour-de-soi* a soucit, přechází k nové svobodě, jež je ohraničena obecnou vůlí (*volonté générale*). Lidské sdružení má společnými silami ochraňovat život i vlastnictví každého jedince, a zároveň zůstane zachována obecná svoboda každého jejího člena. Odtud další Rousseauova slavná teze o tom, že společenskou smlouvou člověk ztrácí původní svobodu a neomezené právo na vše, co ho svádí a čeho může dosáhnout, získává však svobodu občanskou a vlastnické právo ke všemu, co už má.⁸⁵

Svoboda se tedy částečně stává produktem společnosti.⁸⁶ Zajišťuje ji obecná vůle, jež je tvořena souhrnem vůlí všech jednotlivců, nicméně není *pouze* jejich součtem, není jen vůlí všech členů (*volonté de tous*). Obecná vůle přihlíží, na rozdíl od konkrétního a speciálního směřování vůlí jednotlivců k vlastnímu prospěchu, vždy pouze k obecnému štěstí všech. Nabízí se zde otázka po míře individuální svobody, pokud se soukromá vůle členů liší od vůle obecné; nicméně Rousseau takovou polemiku odmítá tím, že vzhledem k obsahu *volonté générale* je její poslušnost (a poslušnost zákonů z ní vzniklých) svobodou, protože jednat podle ní znamená v posledku jednat podle své vlastní vůle. Proto je v interpretaci Ch. Taylora tato svoboda u Rousseaua stále realizací „sebeurčující svobody“, protože nestrpí žádné vnější vlivy, které nejsou součástí jedince.⁸⁷ Obecná vůle se nepodřizuje ničemu. F. Neuhouser tento druh svobody dokonce nazývá „modelem sociální autonomie svobody“. Ten se týká myšlení jednotlivců, kteří se vědomě identifikují s obecnou vůlí v tom smyslu, že rozpoznávají a přijímají obecné dobro jako jejich vlastní nejhlubší zájem, vědomě potvrzují jeho principy. Tímto způsobem se jedná o *subjektivní svobodu* jednotlivců.

⁸⁴ Taylor, Ch., *Etika authenticity*, přel. M. Hrubec, Praha 2001, s. 10–16. *Instrumentálním rozumem* Taylor chápe „takový druh racionality, o který se opíráme, vypočítáváme-li neekonomičtější využití prostředků pro daný účel. Měřítkem jeho úspěchu je maximální užitečnost neboli nejvýhodnější výstupní ukazatel.“ Tamtéž, s. 12.

⁸⁵ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Praha 1978, s. 218.

⁸⁶ Viz např. Bauman, Z., *Svoboda*, přel. Pavel Kaas, Praha 2001, s. 40.

⁸⁷ Taylor, Ch., *Etika authenticity*, přel. M. Hrubec, Praha 2001, s. 32–33.

Podle tohoto modelu zůstává jedinec mezi ostatními svobodný, pokud k němu obecná vůle mluví silnějším hlasem než jeho vůle soukromá.⁸⁸ Převáží-li v určitém momentu soukromá vůle jednotlivce nad vůlí obecnou, státní těleso, jež je na obecné vůli založeno, disponuje silou, jež jednotlivce donutí obecnou vůli uposlechnout. Proto je každý jedinec, jenž se zapojil do společnosti, tak jako tak ke svobodě *donucen*. Tento Rousseauův „paradox svobody“ je však opět pouze zdánlivý, protože se jedná o nucení k uposlechnutí takových zákonů, které si členové společnosti sami stanovili. Tuto nově vzniklou svobodu můžeme určit jako shodu obecné vůle s vůlí jednotlivce. Takové „donucení“ pak Rousseau vysvětluje jako snahu ochránit člověka před osobní závislostí.

Na tomto místě můžeme nalézt paralelu s pozdější kantovskou filosofií. Kant vnímá člověka jako nedokonalou bytost, která musí být k dodržování kategorického imperativu *donucován*. Touto donucující pružinou lidské vůle je pak podle Kanta *úcta k zákonu*,⁸⁹ tedy spontánní pocit, jenž jednotlivce zavazuje k dodržování praktických zákonů. Úcta k morálnímu zákonu je jediným citem, který je způsoben intelektuálně; poznáme ji *a priori* a není citem libosti, protože se jí při pohledu na člověka oddáváme vlastně neradi. Proto Kant říká, že morální zákon a úcta k němu potlačuje náklonnost a omezuje sebelásku a domýšlivost.⁹⁰ Zde se Kantovo myšlení od Rousseauova (a jak uvidíme později, také od Schopenhauerova) částečně odlišuje, spatřujeme v něm právě určitou proměnu formy donucení k tomu, aby člověk jednal „správně“, mravně a eticky dobře vzhledem k ostatním jedincům. Raný Rousseau označuje náklonnost, pod kterou snad můžeme zařadit soucit, jako (řeceno kantovsky) jednu ze dvou základních pružin lidské vůle, a i v pozdních spisech této náklonnosti v transformované podobě přiznává důležité místo. Kant naopak ukazuje, že v absolutně morálním jednání je nutné se od náklonností oprostít. V jeho podání náklonnosti nejsou pravou morální maximou, nemají žádnou vnitřní nepodmíněnou hodnotu.⁹¹ Ani u Kanta, ani u Rousseaua tedy v této formě nejde o nic přirozeného (snad právě proto se jedná o donucení). V obou případech pak nastavená forma donucení slouží k omezení škodlivé moc sebelásky: jak u Rousseaua, který hovoří o donucení k uposlechnutí vůle obecné nad vůlí jednotlivce, tak u Kanta, jehož úcta k zákonu k podstatě donucuje k tomuž, přestože odlišnou cestou. Ve finále se však u obou filosofů jedná o donucení *ke svobodě* a její nabytí. Podle Rousseaua spočívá ona svoboda v možnosti uposlechnutí zákonů společnosti, jež si jedinec (spolu s dalšími jedinci) sám

⁸⁸ Neuhaus, F., „Freedom, Dependence, and the General Will“, *Philosophical Review* 102, 1993, s. 367–369; 393.

⁸⁹ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 2014.

⁹⁰ Tamtéž, s. 21.

⁹¹ Tamtéž, s. 13.

stanovil. Také Kant hovoří o svobodě jednat autonomně podle morálního zákona: jde tedy o vědomí svobodného podrobení se tomuto zákonu. Kategorický imperativ stejně jako obecná vůle stojí na předpokladu, že omezením naší svobody je nutnost ctít svobodu ostatních. Takto svoboda v Rousseauově i Kantově pojetí ústí v univerzální morální zákony.

Navíc Rousseau zdůrazňuje, že obecná vůle je důležitější než vůle jednotlivce.⁹² Ne individuální potřeby, ale zájmy společnosti jsou tím důležitým. Obecná vůle si je navíc vždy vědoma svého cíle, který může jednotlivcům vzhledem k jejich osobní zaslepenosti a mravní zkaženosti zůstat skryt.⁹³ Rousseau tedy viditelně staví do hierarchického žebříčku společnost vyjádřenou obecnou vůlí nad individuum, jehož projevem je jeho vlastní vůle soukromá. Podobně ve svém pozdějším díle *Sny samotářského chodce* při své Procházce čtvrté uvádí, že všeobecná pravda je tím nejcennějším, zatímco „soukromá pravda jednotlivců není vždy dobrem, někdy je zlem a velmi často je věcí lhostejnou.“⁹⁴

Rousseauova občanská svoboda dává člověku jakési „objektivní“ morální posvěcení, kterého se mu v přirozeném stavu nemohlo dostat,⁹⁵ protože neexistovala objektivní a obecně zdůvodnitelné hodnotící měřítko pro lidské jednání. Subjektivním měřítkem lidských činů byl pouze jejich vzájemný soucit ke druhému. Význam této nově nabyté svobody zasahuje v Rousseauově podání také do oblasti morálního jednání a hodnocení. Odejma-li by se člověku veškerá svoboda jeho vůle, ztrácí tím jeho jednání zároveň jakoukoliv mravní hodnotu.⁹⁶ V pozdější společnosti tedy svoboda dostává zároveň onen aspekt *morálního*, a tím pádem hodnotícího. Potenciálně se nabízí možnost zařadit takto vytvořenou morálku pod Tugendhatovo pojetí kvazi-morálky kontraktualistické, o níž hovořil například J. Rawls⁹⁷. Podle ní se morální jednání dá chápat jako takové, které „je výsledkem jakéhosi ideálního kontraktu, do nějž by všichni vstoupili, kdyby se nacházeli v ideální situaci rovnosti a nevědomosti“⁹⁸. Taková morálka si pak podle Tugendhata,

⁹² Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 217–230, 258. Ještě dříve byl princip obecné vůle, která je nadřazená vůli soukromé, která se může ztotožnit se svobodnou vůlí jednotlivce a která nahrazuje přirozený soucit jako základ společenskosti, definován v předcházející Rousseauově rozpravě: viz Rousseau, J. J., *Rozprava o politické ekonomii*, přel. V. Zamarovský, P. Stránský, Praha 1956.

⁹³ Viz také Rousseau, J. J., *Sny samotářského chodce*, přel. E. Berková, Praha 2002, s. 98–99.

⁹⁴ Tamtéž, s. 62–63.

⁹⁵ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 218.

⁹⁶ Tamtéž, s. 208. Viz Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996, s. 78–80.

⁹⁷ Viz např. Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge 2005.

⁹⁸ Tugendhat, E., *Přednášky o etice*, přel. J. Mural, Praha 2002, s. 59.

podobně jako dále uvidíme v systému Schopenhauerově, stále nedělá žádné nároky na založení či zdůvodnění.⁹⁹

Vzhledem ke stále víc a víc důležité povinnosti hodnocení sebe a druhých se s touto nově nabytou svobodou však pojí čím dál tím silnější závislost jedince na druhých. Rousseau *Společenskou smlouvu* začíná slavnou větou „Člověk se narodil svobodný, ale všude je v okovech.“¹⁰⁰ První část této věty o nepodmíněné svobodě spatřujeme právě v Rousseauově popisu přirozeného stavu; v tomto bodě se shodne většina teoretiků. Co ale znamenají Rousseauovy okovy? Podle Ch. Bertrama mohou mít dva významy. Prvním spoutáním člověka jsou právě zákony, tedy přechod od *svobody libovůle* ke *svobodě právní*. Rousseau v žádném případě neříká, že by *veškeré* státní právo bylo v rozporu se svobodou (viz právě rozprava *O společenské smlouvě*). Jedná se pravděpodobně o porušení svobody vzniklé z „falešné“, nerovné společenské smlouvy.¹⁰¹

Druhým vysvětlením okovů, pro naši otázku podstatnějším, se vracíme k otázce omezení svobody závislostí. Tyto dva pojmy, svoboda a nezávislost, jsou v Rousseauově filosofii ve velmi úzkém spojení; někteří Rousseauovi interpreti je dokonce chápou jako srovnatelné a i sám Rousseau oba pravděpodobně nejednou zaměnil. V této práci se spokojíme se stručným shrnutím, že závislost je chápána ve vztahu ke konceptu *potřeb*, zatímco svoboda je definována jako podmínka vůle, jako vztah mezi vůlí a světem, shoda mezi vůlí a činem.¹⁰² Viděli jsme, že obecná vůle člověka sice zbaví osobní závislosti na, schopenhauerovsky řečeno, individuálním ve prospěch obecného. Svoboda určená osobní nezávislostí je onou druhou stranou mince, *svobodou objektivní*, tedy souborem podmínek, jež mají ve své realizaci účinek osvobození jednotlivce od jinak nezbytného podlehnutí libovůli ostatních.¹⁰³ Způsobí nicméně závislost jiného druhu, k jejímuž odstranění se již Rousseau nedopracoval. Dá se říct, že Rousseau zde propojuje *materiální* (či slovy F. Neuhousera ekonomickou) a *psychologickou* formu závislosti. S příchodem státního systému spojeného s dělbou práce jsou lidé čím dál tím víc závislí na

⁹⁹ Blíže viz Tugendhat, E., *Přednášky o etice*, přel. J. Mural, Praha 2002, s. 59–63. Zdůvodnitelnost morálních systémů se na tomto místě však nebudeme zabývat.

¹⁰⁰ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 203.

¹⁰¹ Společnost u Rousseaua může být podle svého vzniku *přirozená* a *umělá*. Společnost přirozená může vzniknout buď sama od sebe ze svého původu, nebo díky nějaké přirozené autoritě; umělá ze smlouvy o podlehnutí (kdy chudí přijmou společnost, kterou jim předloží bohatí), nebo společenskou smlouvou. První tři podle Rousseaua nesplňují podmínky oprávněnosti státního sdružení. Až poslední forma společnosti je možná a prakticky nezbytná. Z prvních tří typů společností tedy vychází Rousseauovy okovy. Viz Brandt, R., „Philosophical methods“, in: K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, New York 2006, s. 147.

¹⁰² K rozdílu mezi oběma pojmy v Rousseauově filosofii viz Neuhouser, F., „Freedom, Dependence, and the General Will“, *Philosophical Review* 102, 1993, s. 373–385.

¹⁰³ Tamtéž, s. 393.

vzájemné obživě a jejich materiální potřeby jsou čím dál náročnější na uspokojení. Vzniká stále silnější závislost na druhých lidech při výrobě či získávání nutných komodit, čímž je individuální svoboda jednotlivce ohrožena. Ještě více důležitosti však můžeme přikládat psychologické závislosti jednoho člověka na druhém a potřebě jejich hodnocení. S ní se dostáváme zpět k ohrožení *amour de soi*. Lidé přestávají být svobodní kvůli závislosti na dobrém mínění druhých o sobě samém.¹⁰⁴ *Amour de soi* se mění na *amour propre*, podporovanou touhou po vlastním vývoji a dokonalosti, jež je z hlediska Rousseaua v lidské společnosti logicky chápána jako zkáza původní rovnosti a svobody.¹⁰⁵ K dosažení cíle *amour propre* je nutná spoluúčasť druhých. Touha jednotlivce směřující k uznání od ostatních, nemůže být uspokojena jednotlivcem samým.

Viděli jsme však výše, že Rousseauovo prvotní upřednostnění soucitu a citovosti nad rozumem a hodnocením neznamena kompletní distanci od jakékoliv sebereflexe. Nabízí se však ještě otázka, do jaké míry člověk může „znát sám sebe“. Rousseau ukazuje, že jsme v civilizované společnosti nuceni k touze po hodnocení sebe samotného ostatními, čímž se na druhých stáváme závislými a celkově nesvobodnými. Můžeme však vzít v potaz ještě fakt, že často nevidíme nejlepší řešení pro nás samotné, protože jsme před ním zaslepeni – nemůže potom být řešení, jež nalzáme u druhých a jež není v nás, lepší cestou k osvobození nás samých?¹⁰⁶ V takovém případě však již nemůžeme pokračovat v Rousseauově základní tezi o přirozenosti člověka jako nejlepším stavu.

2.4. Vztah svobody a soucitu v Rousseauově filosofii

Naplnění člověku přirozené *svobody libovůle* je u Rousseaua možné pouze v případě absence všech trvalejších svazků s druhou osobou. Vzhledem k tomu, že takový stav není trvale udržitelný, posuneme se k tvrzení, že lidská společnost nakonec prošla restrukturalací a člověk se usadil ve státním systému po boku dalších jedinců. Toto řešení se jeví jako rozumné – nicméně raný Rousseau ještě hovoří o rozumu, „jenž svým postupným vývojem

¹⁰⁴ Bertram, Ch., *Rousseau and the Social Contract*, Londýn 2004, s. 42–44; Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*, přel. A. Bakešová, J. Velek, Praha 1996, s. 30–38; Neuhauser, F., „Freedom, Dependence, and the General Will“, *Philosophical Review* 102, 1993, s. 373–385.

¹⁰⁵ Himmelfarb, G., *Idea soucitu: osvícenství britské a francouzské*, přel. E. Geissler, Praha 2002.

¹⁰⁶ Srov. Froese, K., *Rousseau and Nietzsche: Toward an Aesthetic Morality*, Lanham 2002, s. 35–36.

nakonec vytlačil i přírodu“.¹⁰⁷ Stále častějším používáním rozumu potom měl člověk začít otupovat svůj přirozený soucit. „Z rozumu vzniká sebeláska, jíž posiluje uvažování. Rozum soustřeďuje člověka na sebe sama a oddaluje ho od všeho, co ho tíží a trápí,“¹⁰⁸ říká Rousseau v rozpravě *O původu nerovnosti mezi lidmi*.

Ať již interpretujeme raného Rousseau, který tvrdil, že rozum, jenž se vždy snaží situaci určitým způsobem zdůvodnit, nedovolí člověku ztotožnit se s trpícím, nebo se naopak zaměříme na pozdější možnost rozumem transformovaného soucitu, kdy se ve společnosti soucitné jednání může rozvíjet, stále platí: „(s)oucít už k republikánským citům nepatří, nahrazen je občanskou sounáležitostí.“¹⁰⁹ Soucit může sice sloužit k umožnění či posílení vztahů mezi lidmi, nefunguje však již jako záruka svobody, jako tomu bylo v přirozeném stavu. Ona svoboda od násilí druhých je stále, jako v předspolečenském stavu, obsažena, nicméně místo soucitem je zaručena obecnou vůlí a zákony z ní vzniklými. Po oslabení přirozeného soucitu, který se v přirozeném stavu jevil jako dostačující, musí být chování členů společnosti řízeno pozitivním právem.¹¹⁰ Společnost musí být rozumná, aby vysvětlila univerzálně platné zákony. V přirozeném stavu platila pre-morální zásada vedená soucitem: „konej své dobro tak, abys co možná nejméně uškodil druhému“.¹¹¹ Oproti tomu rozumové a reflektované pojetí soucitu v civilizované společnosti, kde je jedinec nucen vztahovat se k druhému, odpovídá spíše hypotetickému Kantovu kategorickému imperativu: „čiň druhému to, co chceš, aby on učinil tobě“.¹¹²

Postupujeme tedy zároveň od přirozených zákonů vzniklých syntézou soucitu a *amour de soi* k umělé svobodě vytvořené „umělými“ zákony. Ansell-Pearson tvrdí, že obecná vůle, a s ní nově nabytá svoboda, není nikde „tam venku“, je opět v člověku,¹¹³ protože pochází z jeho vlastní vůle. I pokud ji ale budeme brát jako nově zvnitřněnou, tato nová svoboda stále vytlačuje a pozměňuje původní lidskou přirozenost, tedy přirozený soucit. Ten je, jak jsme viděli, používáním rozumu na jednu stranu *posílen* a vnesen do nových společenských vztahů. Jak se domnívá Ansell-Pearson, nejlepší způsob osvobození člověka pak nalzáme přes sebevzdělávání, tedy rozvoj rozumu, v němž organizujeme a

¹⁰⁷ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 53.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 80.

¹⁰⁹ Znoj, M., „Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě““. In: M. Loužek (ed.), *Jean-Jacques Rousseau – 230 let od úmrtí*, Praha 2008, s. 18.

¹¹⁰ Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Praha 2004, s. 505.

¹¹¹ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 81.

¹¹² Tamtéž, s. 80; Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, s. 34.

¹¹³ Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996, s. 92.

ukážíme chaos, promýšlením našich původních potřeb a naší přirozenosti. Jednotu přání, myšlení a činů můžeme pak tedy spatřovat právě ve společenské solidaritě.¹¹⁴ Přirozenost člověka a jeho původní schopnost soucitu je ale rozumem díky vzrůstající sebelásce zároveň i *omezován*. Proto je soucit ve společnosti částečně nahrazen novými, hodnotícími zákony. Rousseau se v díle *O společenské smlouvě* snaží nalézt takové podmínky, které by jedinci umožňovaly klidně soužití s druhými a zároveň zaručení svobody, pokud už jednotlivci díky čím dál tím větší síle sebelásky nejsou schopni využívat svůj prvotní soucit tak, jako ve stavu přirozeném. Podmínkou nové morální svobody je právě smysl pro racionalitu a disciplína člověka vytvořená jeho rozumem, jenž přirozený soucit narušuje.

V Rousseauově přirozeném stavu tedy se zdá být soucit především naplněním svobody. Jedná se o „svobodu-od“: jsem osvobozen od násilí druhých díky jejich soucitu. Soucitné jednání se spontánně staví na odpor neomezenému pudu sebezáchovy, který by bez soucitu neměl žádné hranice. Zároveň je tedy v přirozenosti člověka soucit tím jediným, co absolutní přirozenou svobodu omezuje, protože nařizuje neublížit druhému, pokud ten vysloveně neohrozí mne samého. V organizované občanské společnosti se pak přirozený soucit ztrácí společně s původní svobodou libovůle. Nastupuje svoboda nová, „svoboda-k“, psaná a zaručená, která již soucit ke svému potvrzení nepotřebuje.

M. Sobotka nicméně hovoří svobodné vůli, jejímž subjektem je jedinec ve společnosti, která je výsledkem jakési vnitřní sebekázně (ne tedy vnějšího nátlaku – na tomto místě se opět shoduje vůle obecná s vůlí soukromou), kterou si jedinec ukládá s ohledem na druhé. Uznání druhých ve státě nutně potřebuje ke svému životu, proto je musí stejně tak uznávat i on sám. Tato „svoboda“ vyjádřená obecnou vůlí přímo předpokládá závislost, totiž závislost „mé vstřícnosti na druhých a vstřícnosti druhých na mě“. Svou vůli tedy usměřují směrem k druhým.¹¹⁵ Také v tomto určení mravní svobody snad lze nalézt určité pozůstatky prvotního soucitu, transformovaného a vysvětleného rozumem. Zde tedy můžeme spatřovat ty konkrétní projevy společenských ctností, jejichž původcem je právě soucit, ať již v jakékoliv podobě.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 231.

¹¹⁵ Sobotka, M., *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015, s. 34–39.

2.5. Pozdní touha po návratu k přirozenému stavu

V pozdním díle *Sny samotářského chodce* pak Rousseau říká, že morální spásy dosáhneme pouze obnovením autentického morálního spojení se sebou samým. Zdroj opravdového štěstí je tedy nutné hledat sám v sobě, tedy během nietzscheovskey osamělého naladění zkoumat své nitro. Je nutné přestat hledat štěstí mezi lidmi a zaměřit se naopak na poznání podstaty a směřování sebe sama.¹¹⁶ Přejde tedy v předmětu od prvotního zájmu o jednotlivce přes posun ke společnosti a společenským vztahům mezi lidmi opět zpátky k orientaci na individuum.

Rousseau v autobiograficky zaměřeném díle při své *Procházce šesté* uvažuje o možnosti života pro společnost neznámého člověka, jímž on sám není (není předmětem této práce tázat se, do jaké míry se jedná o obecnou filosofii, či zda Rousseauovi v tomto místě šlo především o vlastní ospravedlnění). Takový člověk si k ostatním lidem nevytvoří žádná pouta ani nenese nutnost povinnosti; vše koná svobodně a sám ze své přirozenosti. „Kdybych zůstal volný, neznámý a osamělý, tak, jak jsem k tomu byl stvořen, konal bych jenom dobro, neboť ve svém srdci nemám zárodek žádné škodlivé vášně,“¹¹⁷ říká Rousseau. Zdá se, že se tento popis přibližuje jeho konstrukt přirozeného stavu uvedenému v rozpravě *O původu nerovnosti mezi lidmi*, v němž neexistovalo hlubší spojení dvou jednotlivců, a tím pádem ani nutnost společenské konvence a sebe prezentace. Jedinec, jak jsme viděli, neměl žádnou potřebu hodnotit okolí, ani se před ním ukazovat nějakým konkrétním, pro jeho postavení ideálním způsobem.

Tuto tezi o potenciální nostalgii po přirozeném stavu sám Rousseau dále podporuje popisem sebelásky, pýchy vlastní osoby, jež si potrpí na klamné iluze a jež je podněcována společností. Ukazuje, že je nutné, aby se sebeláska opět stala láskou k sobě, vrátila se tak do přirozeného řádu a zbavila člověka břímě cizího mínění. Teprve pak je možné opět nalézt mír v duši.¹¹⁸ Člověk by se tedy měl navrátit k sobě samému, ke své přirozenosti, která se odráží v původní *amour de soi*. To je podle pozdního Rousseaua cíl lidského snažení o dosažení blaženosti, jenž se v obecné rovině příliš neliší od původní blaženosti v přirozeném stavu: osvobození se od *amour propre*. „Dokud jednám svobodně, jsem dobrý a konám jen dobro.“¹¹⁹

¹¹⁶ Rousseau, J. J., *Sny samotářského chodce*, přel. E. Berková, Praha 2002, s. 26–45.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 105–106.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 137.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 108.

S tímto osvobozením souvisí jakési odevzdání se osudu (přestože Rousseau zde hovoří o Bohu), tedy úloha snášet svůj osud bez reptání.¹²⁰ Jak sám Rousseau několikrát zmiňuje v pozdním čistě autobiografickém díle *Vyznání*, často jej nakonec zachránilo to, co nutně muselo přijít.¹²¹ Především ale ideální úloha jedince podle pozdního Rousseaua spočívá ve zmíněné samotě a uzavření se do sebe, tedy v naplnění svého „přirozeného vkusu“.¹²² Zdá se, že se v Rousseauovi opět ozývá touha po blaženosti *čistého přirozeného stavu*.

Pozdní a opět více individualistický Rousseau tedy znovu zmiňuje důležitost jedné ze dvou základních vlastností člověka v přirozeném stavu: lásku k sobě, *amour de soi*. Jak se to však nyní má s druhou z nich, tedy se soucitem? Můžeme předpokládat, že osvobozením se od sebelásky se v jednotlivcích potlačený či transformovaný soucit k druhým opět probudí v plné síle?

Posuďme možný vývoj soucitu: v přirozeném stavu (*O původu nerovnosti mezi lidmi*) je jednou ze dvou původních lidských vlastností. Soucit zde patří k přirozené antropologické výbavě, pomáhá člověku k co nejklidnějšímu soužití s druhými. Musíme však uvážit, že jedinec je v tomto přirozeném stavu v komparaci se stavme pozdějším nakonec přece jen pouhým „zvířetem“, živočichem, nehotovým *homo sapiens*. V občanské společnosti (*O společenské smlouvě*) se člověk stává dnešním člověkem, utváří sebe, svou svobodu a svůj společenský život pomocí společenské smlouvy, realizuje své pravé lidství. Soucit zde v oblasti svobody nemá místo, místo něj nastupují zákony a *amour propre* způsobená potřebou hodnocení. Chceme-li soucit zachovat, musíme přistoupit na jeho transformaci, která je způsobená nutným vývojem a používáním rozumu, reflexe, obrazotvornosti a generalizace.

Mezi díly *O společenské smlouvě* a *Sny samotářského chodce* spatřujeme pak jiný, individuálnější vývoj člověka. Pozdní Rousseau už neproblematizuje společnost ani pravidla pro soužití jedinců a společenské vztahy, ale opět spíše člověka jako jednotlivce samého. Neznamená to další posun v jeho teorii vývoje lidské společnosti, zdá se spíše, že se jedná především o změnu ohniska zájmu (způsobenou, samozřejmě, dost možná jeho osobní životní situací)¹²³. Nabízí se tedy možnost rozpomínání na původní sílu soucitu, či dokonce na jeho potenciálně nejsilnější „vývojovou“ fázi. Uchopení soucitu opět jako nedílného znaku lidství, posíleného v transformaci s rozumem, ale maximálně oprostěného

¹²⁰ Tamtéž, s. 17, 37, 134–136.

¹²¹ Viz Rousseau, J. J., *Vyznání*, přel. L. Kult, Praha 1978.

¹²² Rousseau, J. J., *Sny samotářského chodce*, přel. E. Berková, Praha 2002, s. 71–82.

¹²³ Viz Rousseau, J. J., *Vyznání*, přel. L. Kult, Praha 1978.

od narůstající moci nesvobodné sebelásky. Takový stupeň soucitu by pak mohl být známkou toho „pravého“, svobodně realizovaného lidství.

3. Schopenhauer: Soucitem k možnosti osvobození

Následující kapitola věnovaná Schopenhauerovi je rozdělena analogicky ke kapitole týkající se Rousseauovy filosofie. V první části se pokusíme ukázat, jakým způsobem Schopenhauer prezentuje a popisuje fenomén soucitu. Toto jeho vymezení také není zcela konzistentní, ne však jako v Rousseauově případě z hlediska vývoje myšlení (a s ním potenciálně spojeného vývoje pojednávaných fenoménů, přestože také Schopenhauer o minimálně dvou stupních soucitu také hovoří), ale především v kontextu dvou odlišných *způsobů výkladu*, jichž Schopenhauer využívá, aby nakonec došel ke stejnému závěru.

V části druhé se budeme věnovat fenoménu svobody, jež je tématem v Schopenhauerově pojetí podstatně problematičtější, přesto však velmi podstatným. V poslední části kapitoly se opět pokusíme nastínit, jakým způsobem se k sobě oba fenomény vztahují.

3.1. Výchozí bod Schopenhauerovy etiky: Vůle a představa

V úvodu kapitoly chceme především nastínit, že se zde nepokoušíme o konkrétní komparaci Rousseauova a Schopenhauerova pojetí soucitu, či snad dokonce svobody; taková snaha by byla pravděpodobně nedůsledná a povrchní s ohledem na odlišná východiska i cíle uvažování obou filosofů. U Rousseaua v této práci vycházíme z teorie přirozeného stavu, jež měla primárně popsat představu člověka redukovaného na pouhou svou přirozenost, bez uměle (přestože nezbytně nutně) vzniklých institucí spojených s postupným lidským sdružováním a zespolečňováním. Pokud Schopenhauer někdy zmíní teorii přirozeného stavu, není pro jeho myšlení zásadní natolik, aby se oba *výchozí body* daly adekvátně porovnávat. Oproti novověké a osvícenské snaze o nalezení přirozeného stavu podotýká, že je lhostejné, zda před vytvořením státu pospolitost vypadala tak či tak.¹²⁴ Schopenhauer se podobně jako Rousseau snaží o nalezení přirozeného základu „morálního“ fundamentu mezilidských vztahů, „etického prafenoménu“ (a jak uvidíme, stejně jako Rousseau jej nalézá ve fenoménu soucitu stojícím v opozici k přirozenému egoismu). Schopenhauerovým cílem však není kritika stávající společnosti na základě její nepřirozenosti z pohledu sociálně-filosofického, ale spíše vysvětlení přirozenosti těchto základních fenoménů (v tom se Schopenhauer

¹²⁴ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 273–274.

přibližuje spíše pozdnímu Rousseauovi). Druhým, potenciálně hlavním Schopenhauerovým cílem je odůvodnitelnost těchto fenoménů v kontextu vlastního metafyzického systému; Rousseau naopak v *Emilovi* explicitně říká, že „není zde místo, abych podával pojednání o metafysice a mravovědě,¹²⁵ a ani v jiných svých dílech se on (a jak známo, ani mnoho dalších osvícenských filosofů) o podobný úkol nepokouší.

Přestože Schopenhauer podobně jako Rousseau hovoří o divoších, kteří „všichni zcela správně, často i jemně a přesně rozlišují bezpráví a právo“¹²⁶, na dalších místech při zmínce o přirozeném stavu vychází spíše z pojetí Hobbesova.¹²⁷ Bez ohledu na odlišnost východisek však sám Schopenhauer poukazuje na společný fundament ve filosofii své a filosofii Rousseaua, jenž byl podle Schopenhauerových slov největším moralistou celé novější doby, a dlouze (nicméně bez jakýchkoliv komentářů či doplnění) cituje jeho rozpravu *O původu nerovnosti a Emila*.¹²⁸

Pro potřeby textu se pokusíme o stručné uvedení do Schopenhauerova metafyzického systému, z důvodu souvislostí a nastínění výchozího bodu jako v případě Rousseaua: v této kapitole není záměrem obsáhnout celou Schopenhauerovu metafyziku. Celkovým cílem práce pak je spíše nastínit různá pojetí soucitu s přihlédnutím k odlišným výchozím podmínkám, směřování a záměrům zmíněných filosofii, a to tak, aby taková pojetí soucitu bylo možné uchopit v kontextu chápání svobody a zamyslet se nad možným vztahem obou fenoménů.

Schopenhauer v návaznosti na Kanta a jeho rozdělení na jevy a věci o sobě v začátku spisu *Svět jako vůle a představa* uvádí, že „svět je má představa“. Věci v prostoru a času jsou pro nás pouhé jevy; díky těmto dvěma principům individuace je celý svět a všechno v něm pouhým názorem nazírajícího, objektem ve vztahu k subjektu. Poté Schopenhauer ukáže druhou stranu takového světa, totiž že „svět je má vůle“. Svět je zároveň také něco o sobě, něco odlišného od způsobu, jakým se jeví nám ve formě reprezentace díky prostoru a času. Prostor a čas jsou oněmi formami *principia individuationis*, jsou pouhými subjektivními formami reprezentace, kterou svět vnímáme; vůle samotné se principy individuace netýkají. Potom je jakákoliv pluralita a diferenciací jednotlivin (od objektů po osoby) cizí takovému „světu o sobě“. V něm vládne vůle, která je jednotnou,

¹²⁵ Rousseau, J. J., *Emil čili O vychování*, přel. A. Krecar, Olomouc 1926, s. 275.

¹²⁶ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 514.

¹²⁷ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 244, 266, 275–276; Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, s. 425.

¹²⁸ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 537–538.

nediferencovanou silou, vnitřní podstatou každého jednotlivce, stejně jako celku. Mnohost individuí se tedy týká pouze jejich jevu, ne vůle samotné, což bude výchozím poznatkem pro Schopenhauerovo vysvětlení soucitu z metafyzického hlediska.

Každá entita v prostoru a času je tedy jak jevem, tak věcí o sobě. Jako věc o sobě je prostřednictvím vůle přítomná ve všech objektech jako jejich vnitřní podstata, svět je pro nás potom jejím projevem, objektivizací. Vůle sama je nedělitelná, „není jí třeba menší díl v kameni a větší díl v člověku“.¹²⁹ Tím spíše pak neobsahují více nebo méně dílu vůle jednotliví lidé. To je Schopenhauerovi dalším stavebním kamenem při vysvětlování fenoménu soucitu. Ovšem objektivizace vůle, její viditelnost, má nespočet stupňů. Na nejnižším stupni se podává jako slepý tlak například v anorganické přírodě, daleko od jakékoliv poznatelnosti; stoupá potom přes říši rostlin k živočichům. Na nejvyšším stupni stojí člověk, protože nejzřetelnějším projevem vůle je rozum, jímž pouze on disponuje. Přesto člověk primárně poznává pouze jednu stránku světa, stránku představy, a její vnitřní podstata mu zůstává uzavřená. Rozpoznání konkrétních jejích atributů pak bude nezbytným krokem k soucitnému jednání.

Jak se zdokonaluje objektivace vůle, stává se čím dál tím zřetelnější také utrpení. Do doby, než člověk nazná nemožnost jejího naplnění, jako každý objekt i lidské bytosti usilují o co nejvyšší uspokojení vůle, která se neustále musí stravovat, „je vůlí hladovou“.¹³⁰ Takovou je proto, že sama je nekonečným usilováním, a my jí svým snažením po uspokojování našich potřeb chceme přitakávat. Tragika lidského života pak u Schopenhauera může mít trojí základní podobu.¹³¹ Za prvé je člověk, jenž si připadá jako pán světa, ve skutečnosti nejméně dostatečně vybavený pro život, je tedy nejpotřebnější. Nekonečnost a trvalá neuspokojitelnost našich potřeb je při věčné snaze o jejich ukojení zdrojem největšího lidského utrpení. Za druhé pak taková věčná honba za uspokojením těchto potřeb mezi lidmi vyvolává svár a válku, která připomíná právě hobbesovský přirozený stav: člověk je člověku vlkem. Třetím důvodem tragičnosti lidského života je pak neustále přítomné vědomí vlastní konečnosti.

¹²⁹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 115.

¹³⁰ Tamtéž, s. 135.

¹³¹ Major, L., *Schopenhauerova filosofie člověka*, in: Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 14–15.

3.2. Soucit jako základní kardinální ctnost sloužící k překonání vůle

Pokusíme se nyní uchopit pojetí fenoménu soucitu, jak jej ve svých dílech vykládá Arthur Schopenhauer. Schopnost soucitu se v jeho filosofii opět, podobně jako u Rousseaua, zdá být klíčovým tématem minimálně v oblasti filosofie morální. Schopenhauer ovšem usiloval o vytvoření propojeného, uceleného systému metafyziky, jehož by měl být fenomén soucitu nedílnou částí. Toto téma se proto u Schopenhauera dá vyložit dvěma hlavními způsoby: z pohledu etického a z pohledu metafyzického. V oblasti první budeme vycházet zejména z jeho neoceněného soutěžního spisu *O základu morálky*, v druhé pak především ze základního díla *Svět jako vůle a představa I a II*.

3.2.1. Egoismus a soucit u člověka¹³²

Usilování, chtění a snažení, které se v člověku manifestují jako vůle, jsou tedy podle Schopenhauera zdrojem veškerého lidského utrpení. Všechno úsilí pramení z nedostatku, je pro člověka utrpením, pokud není naplněno; Schopenhauer jej přirovnává k neuhasitelné žizni. Uspokojení tohoto chtění však nikdy není trvalé, je jen koncem jednoho zla, nedostatku či neuspokojené potřeby, po kterém bude nutně následovat další. Proto lidské usilování a snažení nemá žádný konec. Pokud však člověku objekty chtění chybějí, dostavuje se naopak omrzlost, nuda a prázdnota, která je taktéž neúnosná: „(j)eho život tedy kmitá, podoben kyvadlu, sem a tam mezi bolestí a nudou a to jsou vskutku jeho poslední stavební prvky.“¹³³ Každé uspokojení je tedy vždy jen negativní povahy, slouží k zadržení utrpení. Člověk nikdy nemůže získat víc, než (často pouze chvilkové) zbavení se bolesti. Vůle, jejíž objektivací je lidský život jako jev, je „snažení bez cíle a konce“, ¹³⁴ lidský život jako takový není schopen pravé blaženosti a neexistuje nic jako absolutní dobro. To je Schopenhauerovo apriorní východisko.

Počátkem boje o vlastní zachování a současně první antimorální pružinou je pak pro Schopenhauera *egoismus*. Ten panuje mezi všemi bytostmi; podobně jako se Rousseauovi v základu jevila jako zásadní lidská vlastnost prvotní láska k sobě, *amour de soi* (přestože by Schopenhauerův pojem egoismu odpovídal spíše společenské *amour propre*) a podobně

¹³² Schopenhauer ve většině svých děl při výkladu morálky postupuje od kardinálních neřestí ke kardinálním ctnostem, které staví jako jejich negace. Sám uvádí, že takto postupoval buddhismus, jehož naukou byl, jak známo, Schopenhauer ovlivněn. Viz Schopenhauer, A., *Parerga a paralipomena*, 2. svazek, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2011, s. 110.

¹³³ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 250.

¹³⁴ Tamtéž, s. 257.

jako další teoretici přirozeného stavu poukazovali na snahu o sebezáchovu či jako E. Fromm označoval sobectví jako jednu ze základních charakterových orientací.¹³⁵ Jak u Rousseaua, tak u Schopenhauera můžeme tento primární egoismus zařadit pod egoismus psychologický, v němž zkráceně řečeno platí, že každý je egoista, neboť vždy volíme to, co je pro nás výhodné, a všechny naše činy jsou motivovány naším zájmem.¹³⁶

Lidský egoismus pak Schopenhauer v rámci vlastního metafyzického systému vysvětluje jako výsledek rozporu vůle k životu se sebou samou. Příroda si podle Schopenhauera sama odporuje, když mluví z hlediska jednotlivého či obecného, zevnitř či zvnějšku. Její centrum je totiž v každém individuu, protože každý je celou nedělitelnou vůlí k životu. Jen z hlediska *zvláštního*, zevnitř, se pak člověk domnívá, že pouze on je ve všem a že jen on je tím, na čem záleží.¹³⁷ Na všech stupních objektivace vůle pak probíhá neustálý boj mezi individuem všech rodů (podobně jako u jiných fenoménů je i tento nejzřetelněji patrný na nejvyšším stupni objektivace, u člověka). Tato mnohost individuí se však podle Schopenhauerova metafyzického vysvětlení týká právě pouze jejich jevu. Vůle se jeví v mnohosti individuí díky principům individuace, času a prostoru. Jako věc o sobě je vůle nedělitelná a jednotná v každém z nich, a v tom právě spočívá její rozpor. Každé individuum je sobě samému dáno bezprostředně jako jednotná vůle, zatímco ostatní individua jsou mu dána pouze zprostředkovaně, jako představy. Jednotlivec tedy vnímá sám sebe jako projev vůle, kterou má šanci poznávat, a naopak všechny další bytosti uchopuje pouze „vzdáleně“, skrze své představy.

Individuum tím „ze sebe dělá střed světa, pečuje především o svou vlastní existenci a o své vlastní blaho, ano, je ochotno obětovat jim z přirozeného stanoviska vše ostatní, je ochotno zničit svět, jen aby uchovalo o něco déle své vlastní já, tuto kapku v moři.“¹³⁸ V důsledku bytostné subjektivity si je každý celým světem; vše objektivní existuje jen zprostředkovaně. „Jediný svět, který skutečně zná a o němž ví, si nese v sobě jako svou představu, a proto je jeho centrem,“¹³⁹ říká Schopenhauer. Díky vrozenému egoismu se člověk domnívá, že jeho vlastní bytí spočívá pouze v jeho Já; oproti tomu cokoliv kromě tohoto Já je cizí, je Ne-já. Proto primárně každý člověk dává přednost sobě před zachováním druhého, proto zpravidla každé jednání vychází z egoismu, jenž je bezmezný.

¹³⁵ Fromm, E., *Mít nebo být?*, přel. V. Žihlová, Praha 1992.

¹³⁶ Viz např. Baier, K., „Egoism“, in Singer, P. (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford 1990. Do protikladu k psychologickému egoismu je stavěn egoismus etický, při němž se sobecké jednání neukazuje jako nutné, ale je společensky hodnotné a vycházejí z něj platné morální požadavky.

¹³⁷ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, s. 442.

¹³⁸ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 266.

¹³⁹ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 495.

Člověk chce za každou cenu přitakávat vůli k životu, což znamená udržet svou existenci a osvobodit se od bolestí, které k ní patří.¹⁴⁰ Tak více či méně dobrovolně činí, i kdyby se tak mělo stát na úkor dalšího jednotlivce či jednotlivců.

Prvotní přitakání vůli spatřuje Schopenhauer v přitakání vlastnímu tělu jako objektitě vůle, tedy v uspokojení pohlavního pudu. Takto se projevuje čisté přitakání vůli bez dalších dodatků, jako je například právě popírání cizích individuí. Velmi lehce však pro uspokojení vlastních potřeb a zmírnění vlastního neštěstí můžeme přejít k popření vůle cizího individua, k prolomení hranic cizího přitakání vůli. Takové jednání Schopenhauer nazývá *bezprávím*. K nahrazení bezpráví právem, dodává Schopenhauer shodně s Rousseauem, je nejnadhějším prostředkem státní smlouva či zákon.¹⁴¹ Pokud se rozum osvobodí od jednostranného stanoviska individua, rozpozná, že k co možná největšímu snížení šíření bezpráví je nejlepším prostředkem to, že se všichni zřeknou „požitku“ šíření bezpráví. Nicméně Schopenhauer se na rozdíl od Rousseaua nevydává cestou od jednotlivce ke společnosti, „společenská smlouva“ s donucujícím charakterem pro něj není dostačující. Domnívá se, že stát se zde o stará pouze o skutek, o událost, nikoliv o vůli a smýšlení jako takové. K potlačení egoismu tedy nemůže být (jediným) řešením: „(s)tát je, jak řečeno, tak málo zaměřen proti egoismu vůbec a jako takovému, že právě opačně vyšel z dobře chápajícího, metodicky prováděného egoismu, který přešel z jednostranného na všeobecné stanovisko, tedy že vznikl shrnutím všeobecného egoismu a tedy slouží jedině jemu (...)“.¹⁴² Taková instituce má význam pouze pro důsledky egoismu, nikoliv pro jeho morální příčiny. Právu a bezpráví pak Schopenhauer přikládá morální význam, když jako vzor výjimečně uchopí člověka v přirozeném stavu bez pozitivně vymezených zákonů, pro nějž je určující pouze přirozené („morální“) právo a z něj vyvěrající sebepoznání individuální vůle člověka, tedy svědomí.¹⁴³ Usilování o spravedlnost, tedy potlačení a redukce bezpráví, pak bude jedním ze dvou stupňů soucitného jednání.

Z egoismu mezi lidmi vyrůstá zloba, škodolibost a závist. Opět zde jako u Rousseaua (v Rousseauově případě minimálně implicitně) vidíme čistý egoismus a snahu na úkor zachování ostatních jako zdroj lidského utrpení. Nicméně podobně jako Rousseau, i Schopenhauer hovoří o nezměrně důležité roli *soucitu* v lidském jednání. Soucit je zde opět protiváhou egoismu, jeho překonáním, díky němuž je vůbec umožněno lidské soužití. Egoista jednající výlučně podle maximy „dělám to, co mi vyhovuje“ stojí v protikladu

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 494–500; Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 264–266.

¹⁴¹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 272–275 .

¹⁴² Tamtéž, s. 275.

¹⁴³ Tamtéž, s. 267–273.

k soucitně jednajícímu. Egoista má sice také vztah ke svým bližním (u Rousseaua se ukázkově vyjevuje v pozdějším občanském stavu), ale bere tyto maximálně jako prostředek k dosažení toho, aby mohl dělat a mít to, co se mu líbí. Takový vztah k druhému je tedy čistě instrumentální. Protikladně jednající člověk, který smýšlí soucitně, je pak takový, který bere ohled i na druhé, a to nejen tehdy, když se mu to hodí k jeho vlastnímu směřování.¹⁴⁴ A podobně, jako se domnívá C. Kintzler ve své interpretaci Rousseauovy filosofie, je rozum a schopnost poznání sice pramenem utrpení člověka, ale zároveň je také prostředkem k jeho snížení, potažmo úplnému zrušení. Ve společnosti je poznání totiž cestou k soucitu.

3.2.2. Soucit jako základní kámen morálky

O fenoménu soucitu z pohledu etického pojednává Schopenhauer krátce ve spisu *Parerga a paralipomena*, a především v soutěžním (neoceněném) spisu *O základu morálky*. V něm uchopuje morálku a etiku spíše analyticky, oprostěnou od vlastních metafyzických vysvětlení.¹⁴⁵ V tomto spisu hledá kořen veškeré morálky, z něž povstávají veškerá mravní jednání člověka. Jako takový „opravdový, jediný pravý a čistý, a tedy vždy a všude působící fundament morality“¹⁴⁶ nakonec označuje právě lidský soucit.

Zaměříme se nyní zdůvodnění tohoto tvrzení. Viděli jsme, že v pozadí veškerého jednání podle Schopenhauera můžeme nalézt egoismus jako první antimorální pružinu, která člověku nejsnadněji slouží k zachování sebe sama díky uspokojování vlastních potřeb a zmírňování vlastního neštěstí. Schopenhauer dále ukazuje, že opakem egoistického jednání jsou taková jednání, k nimž patří vnitřní morální hodnota. Jednání s morální hodnotou jsou taková jednání, která jsou *nezištná* a *zištné* motivy bezesbytku vylučují. Kritériem morálně hodnotného jednání je tedy absence jakékoliv sobecké motivace. Jedná se o takové skutky, z nichž jedinec nejen nemá vlastní osobní prospěch, ale které ani nejsou ovlivněny hrozbou trestu či vidinou jakékoliv obecně dané odměny. Schopenhauer zde uvádí osobní, právní i sociální sankce, ale také například příslib odměny či trestu na onom světě, na niž „je třeba nahlížet jako na dokonale jistou, ale velmi vzdálenou vidinu

¹⁴⁴ Viz Tugendhat, E., *Přednášky o etice*, přel. J. Moural, Praha 2002, s. 74.

¹⁴⁵ Jak vyказuje Královská akademie, mělo však pojednání právě naopak promlouvat o spojení etiky s metafyzikou. Je otázkou, zda byl důvodem nehodnocení tohoto spisu tento problém, či to, že se „neslušně vyjadřuje k mnoha největším filosofům poslední doby,“ Viz Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 563.

¹⁴⁶ Schopenhauer, A., *Parerga a paralipomena*, 2. svazek, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2011, s. 109.

vystavěné směnky¹⁴⁷. Morální a právní sankce potom podle Schopenhauera mohou být oprávněné ne proto, že si jedinec skutečně zasloužil trest, ale maximálně proto, že vyhlídka utrpení slouží jako kauzální faktor, jenž alespoň některé jednotlivce odrazí od chování, které není sociální.¹⁴⁸

Protože to, co hýbá vůlí, je obecně blaho a bol (Schopenhauerem chápané jako jednání a cítění „po vůli“ a „proti vůli“), vztahuje se k nim každý motiv, který má nutně předcházet jednání. Potom „(k)ždé jednání, jehož konečným účelem je jediné blaho a bol jednajícího, je *egoistické*,“¹⁴⁹ proto se egoismus a morálně hodnotné jednání musí vzájemně vylučovat. Morální význam jednání pak zákonitě musí spočívat v jeho pozitivním vztahování k druhým, kteří se jednání účastní pasivně. Musí tedy mít za cíl *pouze* blaho druhého, nikoliv jeho bol a nikoliv blaho vlastní.

Jako jedinou opravdu morální pružinu stojící v protikladu k egoismu Schopenhauer chápe právě soucit. O něm hovoří takto: „(j)e to všední fenomén soucitu, tj, naprosto bezprostřední, na všech jiných ohledech nezávislé *účasti* na *utrpení*, a tím na zabránění či zrušení tohoto utrpení, v čemž nakonec spočívá veškeré uspokojení, blaho a štěstí. Jedině tento soucit je skutečnou základnou *dobrovolné* spravedlivosti a veškeré *opravdové* lidumilnosti.“¹⁵⁰ Schopnost soucitu k druhému v každém jednotlivci oslabuje jeho důraz na prioritu sebe samého, jeho egoismus, jeho „sebelásku“. Člověk zde v rozporu se svou prvotní egoistickou pružinou pasivně či dokonce aktivně, jak uvidíme později, podporuje cizí blaho na úkor blaha vlastního. (Nejen) proto soucit Schopenhauer označuje jako mystérium, jako hraniční kámen a prafenomén etiky, a každý dobrý skutek s takto definovaným šlechetným úmyslem jako mysteriózní jednání.

Navíc tato schopnost nevzniká z žádné nauky, náboženství, dogmat či psaných nebo sdělovaných zákonů. Soucit je podle Schopenhauera zkrátka nepopíratelným faktem lidského vědomí,¹⁵¹ přítomný v každém času a místě a ve všech lidských vztazích. Je

¹⁴⁷ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 499.

¹⁴⁸ Hannan, B., *The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, New York 2009, s. 66.

¹⁴⁹ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 503.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 505. Rozdělením soucitného jednání na tyto dva stupně, stupeň spravedlnosti a stupeň lidumilnosti či milosrdenství, se budeme zabývat v kapitole 3.2.4.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 509.

„univerzálním sociálním poutem mezi kosmopolitními lidmi“¹⁵² a zároveň pohnutkou, která skupiny lidí sjednocuje.

Soucit je tedy onou morální motivací.¹⁵³ Schopenhauer tímto tvrzením v podstatě redukuje veškeré morálně hodnotné jednání na jednání motivované soucitem. Vzhledem k tomu, jaký význam soucitu přikládá, ukazuje, že spouštěčem morálně hodnotného jednání nemůže být egoismus, jenž sleduje vlastní blaho. Nemůže jím být ale ani *zlomyslnost*, třetí základní pružina lidského jednání, která se také zaměřuje na cizí utrpení, nicméně opačným způsobem: jejím cílem je cizí neštěstí: tak podle Schopenhauera zlomyslnost dochází až k nejkrajnější krutosti a nesleduje blaho (vlastní ani cizí), ale jejím cílem je zkrátka cizí bolest. Zlomyslnost tvoří protipól k jednání soucitnému i egoistickému, protože je nezištné pro sebe, ale zároveň touží přímo ubližovat druhým.

Cartwright podotýká, že všechny tři pružiny vykazují funkci *kognitivní*: Jednotlivec na jejich základě rozezná cizí utrpení, umí jej identifikovat. V případě extrémního egoismu tím ale situace končí, protože egoista je k utrpení druhého lhostejný. Nejde tedy o to, že by neštěstí a utrpení nerozeznával, ale není pohnut k omezení takového ubližování či dokonce aktivní pomoci tomu, aby druhý netrpěl. Soucit a zlomyslnost pak v tomto rozřazení mají navíc i charakter *konativní*. Opět zahrnují poznání toho, že jiní trpí, ale zároveň na tuto přijatou informaci určitým způsobem reagují. A opět se ukazuje, že u zlomyslné osoby nejde o to, že by zlo nerozeznávala jako zlo, ale i přes toto rozpoznání v činnosti utrpení zkrátka pokračuje. Proto Schopenhauer pokládá zlomyslnost za ještě škodlivější a trestuhodnější než extrémní egoismus.¹⁵⁴

Těmto třem pružinám Schopenhauer přisuzuje základ každého lidského jednání, přestože mohou samozřejmě spolupůsobit dva najednou. Každý jednotlivec je pak na tyto podněty citlivý do jiné míry, a každý podnět má v každém člověku různé stupně intenzity. Tyto tři základní etické pružiny člověka se tedy v každém jedinci vyskytují v naprosto odlišném poměru, jenž vychází z jasné danosti, neměnnosti a nesmazatelnosti lidského charakteru (charakterem se budeme krátce zabývat v kapitole 3.3.3.) Odtud vyplývají dvě podstatné záležitosti Schopenhauerova učení. Za prvé tím Schopenhauer dokazuje, že ctnost soucitu je (podobně jako u Rousseaua) *vrozená* a nelze ji nakázat. Tím vysvětluje neskutečnou odlišnost morálního chování mezi jednotlivými lidmi, kteří jsou pak převážně

¹⁵² Vandenabeele, B., „Introduction: Arthur Schopenhauer: The Man and His Work“, in: Vandenabeele, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Chichester 2012, s. 7.

¹⁵³ Tugendhat, E., *Přednášky o etice*, přel. J. Mural, Praha 2002, s. 140.

¹⁵⁴ Cartwright, D., „Schopenhauer's Narrower Sense of Morality“, in: Janaway, Ch., *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge 2006, s. 281–282.

podněcování jen těmi motivy, pro něž mají podle tohoto charakteru převládající vnímavost. Druhý pro nás důležitý význam má vrozenost charakteru pro otázku svobodné vůle a svobody obecně, jak uvidíme v části 3.3.

Vraťme se ale nyní k Schopenhauerovu vysvětlení soucitu jako morální motivace. Ch. Janaway výše uvedený Schopenhauerův myšlenkový postup nazývá argumentem eliminace.¹⁵⁵ Schopenhauer nejprve označí tři základní lidské pružiny, z nichž potom podle jejich definice, zaměření a významu morální hodnoty dvě eliminuje, protože náplň morálně hodnotného jednání nesplňují. Potom „zbývá“ присoudit takové jednání pružině třetí, jediné zbývající, tedy soucitu. Vzhledem k tomu, že takový eliminační argument je vymezen negativně (morálně hodnotné jednání *nevyplývá* z egoismu ani zlomyslnosti, proto musí vycházet ze soucitu), ukazuje Janaway, jak Schopenhauer vysvětluje význam soucitu ještě druhou, odlišnou strategií. Schopenhauer dokazuje, že nejen kardinální ctnost spravedlnosti a milosrdenství (viz kap. 3.2.4), ale všechny ostatní lidské ctnosti vychází právě ze soucitu. Proto musí být základem veškerého morálně hodnotného jednání, pokud je základem všech ctností a pozitivních vlastností člověka ve vztahu k druhému.

Podobně jako u Rousseaua také v Schopenhauerově myšlení soucit primárně není dán naukou ani vzděláním, ale spočívá v samotné přirozenosti člověka.¹⁵⁶ Soucit se jako kardinální ctnost dotýká všech lidských jednání a vyplývají z něj, opět obdobně jako u Rousseaua, všechna morálně hodnotná jednání, všechny zásadní lidské ctnosti. Soucit tvoří v podání obou filosofů v podstatě základ pozitivních vztahů mezi lidmi. Vzhledem k tomu, že soucit vyplývá ze snahy neškodit druhým, má totiž za cíl pouze blaho jiných, může pak Schopenhauer prohlásit, že „všechna opravdová a čistá láska je soucit a každá láska, která není soucitem, je sobectvím“.¹⁵⁷ Proto může dále stanovit pravidlo, které definuje jednání na základě soucitu: „žádného člověka, s nímž přijdeš do styku, nehodnot' objektivně podle hodnoty a důstojnosti, neber tedy v úvahu špatnost jeho vůle, ani omezenost jeho rozumu a zvrácenost jeho pojmů. (...) Vezmi na zřetel jediné jeho utrpení, jeho úzkost, jeho bolesti. Pak se s ním vždy budeš cítit spřízněný, budeš s ním sympatizovat a (...) budeš s ním mít onen soucit (...).“¹⁵⁸

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 277–278.

¹⁵⁶ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 509.

¹⁵⁷ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 298. Proti takové redukci lásky na soucit se vymezuje např. M. Scheler. Viz Scheler, M., *Nature of Sympathy*, přel. P. Heath, New Brunswick 2008.

¹⁵⁸ Schopenhauer, A., *Parerga a paralipomena*, 2. svazek, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2011, s. 110.

Na tomto místě se Schopenhauerovo myšlení výrazněji odklání od myšlení Kantova. Schopenhauer vytýkal Kantovi, že podle něj činy vedené soucitem nemají žádnou morální hodnotu.¹⁵⁹ Takové činy jsou podle Kanta, jak jsme viděli výše, heteronomní, jsou prováděné pod vládou náklonnosti a osobní angažovanosti. Takto jsou určované něčím mimo nás, mimo náš rozum, proto při poslechnutí také žádosti nejsme v jednání plně svobodní. Podle Kanta navíc „smíšená mravouka, která je sestavena z pružin citů a náklonností a zároveň i z rozumových pojmů, musí způsobit, že mysl kolísá mezi pohnutkami, které nelze subsumovat pod žádný princip a které vedou k dobru jen velice náhodně, často však mohou vést také ke zlu.“¹⁶⁰ Kant klade důraz právě na rozum a abstraktní reflexi, které musí jednání motivovat: v tom spočívá kantovská autonomie vůle.

S tím se pojí opět pojem imperativu a povinnosti, jenž však Schopenhauer vřazuje k etice teologické (desatera), nikoliv filosofické. Tím se dostává k předpokladu závislosti člověka na jiné vůli.¹⁶¹ Schopenhauer oproti tomu jako základ etiky určuje empirické pružiny vůle a naopak pouhé pojmy, z nichž podle něj sestává kategorický imperativ, pro pravou ctnost označuje za neplodné. Kant se negativně vyjadřuje o „prostším člověku, který se více nechává vést pouhým přirozeným instinktem a který neponechává svému rozumu velký vliv na své jednání“¹⁶²: o člověku v podstatě snad schopenhauerovském či raně rousseauovském. Kant tedy ve shodě s pozdějším Rousseauem vychází od zprostředkovaného, reflektovaného poznání, kdežto Schopenhauer od poznání bezprostředního, intuitivního.

Základ lidských ctností Schopenhauer v souladu s Rousseauem (a odlišně od Kanta) spatřuje v lidské přirozenosti. Shodují se v přirozeném „zdůvodnění“ morálky a lidských ctností, které je postavené jak proti tradicionalistickým morálním konceptům zakládajícím se na víře a dogmatech, tak proti Kantovu výkladu morálky. E. Tugendhat se domnívá, že u tradiční i pozdější kantovské morálky je přirozené „chtění něčeho“ (ať už v našem případě celé rousseauovské obecné vůle, nebo neubližování a pomoci druhým), zakryto. V případě tradicionalistů se tak děje autoritativním zdůvodněním „muset“, v Kantově etice na místo této autority vstupuje rozum. Schopenhauerovu morálku soucitu naopak Tugendhat spatřuje z takového pohledu, který poukazuje na skutečné danosti naší

¹⁵⁹ Viz Hannan, B., *The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, New York 2009, s. 47.

¹⁶⁰ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 2014, s. 31.

¹⁶¹ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 431–436.

¹⁶² Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 2014, s. 15.

empirické existence.¹⁶³ Rousseauův princip neubližování v přirozeném stavu se jeví zrovna tak, přestože se v uměle vytvořené společnosti částečně transformuje. Je poněkud zastíněn právě společnou obecnou vůlí, která je nicméně obecně vytvořeným konsensem společnosti, nikoliv příkazem autority či velícího rozumu.

D. Cartwright¹⁶⁴ Schopenhauerův pojem soucitu definuje následovně: základní podmínkou pro fungování soucitu je, aby obě zúčastněné osoby byly cítícími, vnímajícími bytostmi. Na tomto místě tedy Schopenhauer schopnost být „hoden“ soucitu a vyjádřit jej přiřazuje kromě lidí také zvířatům, která mohou trpět či utrpení vycítit.¹⁶⁵ Stejně tak Rousseau jakousi základní schopnost soucitu připisuje i zvířatům: jako příklad ukazuje odpor koně, který by měl šlápnout na živé tělo, či nepokoj a smutek, který pomocí zvuků vyjadřují při pozorování utrpení svého druhu.¹⁶⁶ Ne-vnímající bytosti potom postrádají jak kognitivní, tak afektivní kapacity, aby u nich soucitné jednání vůbec mohlo být spuštěno.

Na první určení navazuje tedy druhá podmínka, která říká, že rozeznám, pokud druhá osoba trpí nebo trpět bude. Soucitná reakce k druhému vyžaduje jeho uznání jako bytosti, jak blíže uvidíme v následující kapitole. Za třetí pak při soucitu nutně cítím lítost vzhledem k této druhé bytosti. Jsem určitým způsobem ovlivněn utrpením jiného, a to nejen lhostejným naznáním jeho bolesti či dokonce pozitivně, radostí z jeho bolesti (zde už by se naopak jednalo o zlomyslnost), ale tím, že sám pociťuji zármutek. Proto musím, za čtvrté, ihned nějakým způsobem participovat na zmírnění jeho utrpení. Protože (za páté) toužím po blahu této druhé osoby, přeji jí jen to dobré, což naplňuje Schopenhauerův popis soucitu. Tento předpoklad nakonec vysvětluje podmínku poslední, která říká, že mám dispozici k omezení cizího neštěstí či jeho zabránění. Při naplnění všech těchto podmínek budu jednat tak, abych cizí neštěstí zmírnil či mu zamezil, a to právě proto, že soucit zahrnuje touhu po blahu ostatních.

Tímto způsobem vede Schopenhauer a jeho následní interpreti linii vysvětlení základu morálky, za něž prohlásí soucit, z analytického hlediska etiky. Právě proto, že Schopenhauer neusiloval o založení či zdůvodnění morálky, ale pouze o nalezení takového jejího základu, se např. E. Tugendhat domnívá, že Schopenhauerův koncept nejen že není

¹⁶³ Tugendhat, E., *Přednášky o etice*, přel. J. Moural, Praha 2002, s. 57–58, 71.

¹⁶⁴ Cartwright, D. E., „Schopenhauer on the Value of Compassion“, in: Vandenabeele, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Chichester 2012, s. 259–260.

¹⁶⁵ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 531–536.

¹⁶⁶ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978, s. 78.

obecně přijatelný, nýbrž že se vůbec o morální koncept nejedná.¹⁶⁷ Tugendhat spatřuje omezení Schopenhauerovy etiky (podobně jako dalších etických systémů v moderní filosofii), právě v nedostatečné či překroucené snaze o vlastní morální zdůvodnění. Schopenhauer z tohoto pohledu nastavuje etice právě „pouze“ její fundament, ale morální soudy z ní vyvozené pak podle Tugendhata o své zdůvodnění neusilují. Odpadá jakýsi „objektivní“ či obecně platný smysl pojmu dobra (podobně jako u Rousseaua, přiřadíme-li jeho pojetí morálky ve společnosti k Tugendhatově charakteristice kontraktualismu). Tuto plauzibilitu Tugendhat v založení morálky vyžaduje, stejně jako pojem norem či závaznosti celého systému. Schopenhauerovo i Rousseauovo pojetí fenoménu soucitu je primárně pocitem, který se, jak jsme viděli, empiricky vyskytuje v člověku, a to nezávisle na morálce.

Navíc, jak dále podotýká Tugendhat, může takový soucit selhávat ve chvílích, kdy ho hry vstupuje více osob. Můžeme si pak položit otázku, zda můžeme definovat soucit jako „jednání takovým způsobem, který neublíží jiným“, jako jej zjevně chápe Schopenhauer, nebo „způsobem, který se vyhýbá tomu, aby ostatní trpěli neprávem“. Může dispozice ke spravedlivému a soucitnému chování k druhému zahrnout ublížení třetímu? To by znamenalo, že člověk tedy může i ze soucitu jednat morálně nesprávně, protože se například ve snaze pomoci druhému proviní proti právům ostatních.

Tugendhat se domnívá, že „etika se má podle Schopenhauera prostě omezit na konstatování, že vedle egoistického jednání existuje i takové, které nesleduje vlastní prospěch, a že je to právě jednání, které je motivováno soucitem.“¹⁶⁸ Nicméně Schopenhauer dává soucitu význam nejen morální, ale také metafyzický. Vysvětluje své pojetí soucitu jako základu etiky, jak se pokoušela ukázat tato kapitola, ale také (a to významným způsobem pro celé jeho myšlení) z hlediska metafyziky. Dále se proto pokusíme představit, že i přes oprávněnost Tugendhatových námitek se Schopenhauer pokoušel o jisté zdůvodnění a založení své etiky, a to právě v rámci vlastního systému metafyziky vůle.

¹⁶⁷ Tugendhat, E., *Přednášky o etice*, přel. J. Mural, Praha 2002, s. 53–63, 139–145.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 144.

3.2.3. Překonání rozdílu mezi Já a Ne-já: K vysvětlení možnosti existence lidského soucitu

Základ Schopenhauerovy morálky tedy můžeme popsat ve třech fázích. První zahrnuje jediný morální příkaz, který musí podle Schopenhauera splňovat každé morálně hodnotné jednání: nikomu neublížuj, naopak, pomoz každému, jak můžeš (o těchto dvou stupních opět viz následující kapitola). Taková odpověď je tedy protiváhou egoismu tak, jak byla nastíněna v kapitole 3.2.1. Druhou fází pak může být snaha o vysvětlení základního psychologického postoje, jenž jediný pobízí k morálnímu jednání. Zde Schopenhauer mluví o soucitu jako o základu celé morálky; tento způsob argumentace jsme se pokusili ukázat v kapitole 3.2.2. Takového základu celé etiky ale nemůže být dosaženo bez třetího stupně, jenž ukazuje metafyzický pohled na to, že je soucitný přístup v první řadě možný, ve druhé pak oprávněný.¹⁶⁹ Tímto vysvětlením se budeme zabývat v kapitole stávající.

Pojetí soucitu vycházející ze vlastní filosofie, tedy vysvětlené synteticky a priori, Schopenhauer nastiňuje na konci spisu *O základu morálky* a ve Čtvrté knize díla *Svět jako vůle a představa I*.¹⁷⁰ Snaží se zde o uchopení soucitu v rámci „konečného vysvětlení prafenoménů jako takových a, bráno v jejich celkovosti, i světa“.¹⁷¹

V souvislostech vlastního metafyzického systému Schopenhauer věc vysvětluje následovně. Viděli jsme, že člověk, jenž se na druhém dopustí bezpráví, je díky prostoru a času jako jev (jako osoba, individuum) odlišný od onoho druhého, a tím se mu jiná osoba druhého podává jako zcela cizí. Nicméně Schopenhauer tvrdí, že každý objekt ve světě je vždy zároveň jak představou, tedy reprezentací vůle, tak vůlí samotnou. Jako vůle o sobě je tedy onen jedinec s trpící osobou identický. Odhlédnuto od představy a jejích forem jde neustále o jednu celistvou vůli k životu, která se projevuje ve všech.¹⁷² Navzdory jevovému světu, v němž stojí jednotlivci odlišeni od druhých, ukazuje každý skutek učiněný s dobrým úmyslem, každé morálně hodnotné jednání, že ten, kdo jej vykonal, se s pasivně se účastnícím individuem *poznává jako identický*.

¹⁶⁹ Janaway, Ch., *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford 2002, s. 96.

¹⁷⁰ D. E. Cartwright pokládá za zvláštní, že se ve svém zásadním díle věnuje jak popisu egoismu, tak například fenoménu pláče (který chápe jako „soudit k sobě samotnému“), podstatně více než deskripci soucitu jako takového: viz Cartwright, D. E., „Schopenhauer on the Value of Compassion“, in: Vandenabeele, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Chichester 2012, s. 250. Důvodem toho se zdá být Schopenhauerova primární orientace na utrpení.

¹⁷¹ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 549.

¹⁷² Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 290–291.

Rozum musí skrz intuitivní poznání a reflexi uchopit právě to, že člověk jako osoba je jen jevem, a jeho odlišnost od jiných individuí je pouhým jevem právě tak. Musí se povznést nad poznání, které sleduje větu o důvodu,¹⁷³ nad individualitu, prohlédnout principium individuationis, díky němuž zůstávají rozdíly mezi mnou a jinou osobou pevné. Protože mnohost a numerická odlišnost bytostí se týká prostoru a času jako jevů (jedince jako objekty si lze představit jen vedle sebe nebo po sobě), různost prostoru vycházející z principu individuace, která mě odděluje od druhé osoby, tím působí propast mezi mým a jeho utrpením.¹⁷⁴ Pokud se individuum podívá vně sebe, vidí sám sebe v oblasti představ, jako jednu z mnoha lidských bytostí, jako pouhý jevu mezi dalšími jevy individuí. Tento jev se mu podává jako existence něčeho mizivě malého a nepodstatného. Dívá-li se jednotlivec naopak do svého nitra, pozná sebe ve své podstatě, kterou je jeho vůle, věc o sobě, to jediné, co je reálné. Proto se považuje za jádro světa a druhé vidí jako pouhé „larvy a fantasmata“.¹⁷⁵ Odtud vychází rozdíl mezi tím, čím je každý ve svých očích, a tím, čím je v očích jiných. Viděli jsme, že ze stanoviska *zvláštního* vyrůstá egoismus a sebevědomí; z hlediska *obecného*, hlediska vnějšího vědomí o jiných věcech, pak příroda říká, že „(i)ndividuum není nic a méně než nic“.¹⁷⁶ K tomuto sebestřednému pohledu je však třeba připojit právě pohled soucitný, kdy si individuum samo sebe představí jako zrcadlící se v jiných bytostech.

Jak jsme viděli výše, Schopenhauer rozlišuje chování morálně dobré, jež je vedeno soucitem, a chování morálně špatné, které se projevuje jako egoismus (případně jako zlomyslnost). Egoismus je pak důvodem morální izolace mě samého od ostatních objektů. Je důvodem toho, že jsme si mezi sebou vzájemně Ne-já. Nyní je tedy nutné nahlédnout právě to, že mnohost a různost individuí je pouhý jev, který se nachází pouze v mé představě. Ta pravá podstata člověka se potom nalézá v každém organismu tak, jako se mně ukazuje v mém vědomí sebe sama. Pouze díky bezprostřednímu, intuitivnímu poznání takové identity všech bytostí pak může člověk pochopit soucit jako podstatu veškeré ctnosti. Ta nemůže být uchopena žádným moralizováním, sdělením slovy či přímým poznáním. Proto není naučitelná a žádná dogmata ani věrouky ji neposilují: otevřít se musí každému zvlášť. Abstraktní poznání, jak ještě uvidíme v kapitole 3.3.5., dává jen motivy,

¹⁷³ Svou větu o dostatečném důvodu Schopenhauer považuje za základ veškeré vědy. Pomocí ní usiloval o vysvětlení všech zákonů jevového světa, protože ji pokládal za bytostnou formu naší schopnosti poznání. Tato věta se tedy netýká vysvětlení aspektů vůle o sobě. Viz Schopenhauer, „O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007.

¹⁷⁴ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 553.

¹⁷⁵ Schopenhauer, A., *Parerga a paralipomena*, 2. svazek, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2011, s. 174.

¹⁷⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, s. 442–443.

kteřé mohou působit na směr vůle, ne na vůli samotnou. Vůle pak díky svému bezprostřednímu vlivu na intelekt jedince k tomuto poznání většinou nenechá dojít.¹⁷⁷ Rozezná-li však člověk svou vlastní podstatu, tedy vůli jako věc o sobě, i ve druhém, jehož projevy jsou mu prvotně dány pouze jako představa, a bezprostředně nazná, že ta část jeho vlastního jevu, která je o sobě, je totožná s cizí vůlí k životu, sám sebe může do jisté míry v těchto projevech nalézt. „Sebe, svou osobu, svou vůli poznává v každé bytosti, tedy i v trpícím,“¹⁷⁸ uvádí Schopenhauer. Jedinec zde druhou bytost začíná považovat za rovnou své vlastní, protože to právě Já již nespátřuje jen ve své osobě, ale i ve všech dalších objektech (případně alespoň v žijících bytostech či minimálně v ostatních lidech). Právě poznáním cizího utrpení může člověk svou bytost a její bolest částečně identifikovat s bytostí a bolestí druhého. Toto poznání se potom projevuje jako soucit.

Individuum tedy začíná považovat rozdíl mezi sebou a druhým za menší, než tomu bylo doposud. Nejde zde však o to, říká Schopenhauer, že by docházelo k nějakému klamu fantazie, kdy v představivosti prožíváme bolest druhého na sobě samém. Uvědomujeme si naopak, že trpí on, a trpíme s ním.¹⁷⁹ Jedinec do určité míry uniká ze světa oddělené, diferencované existence a ztotožňuje se s ostatními trpícími tvory. Proniká mimo prostor a čas, mimo principy individuace, čímž překonává separaci a antagonismus charakteristický pro všechny lidské vztahy.¹⁸⁰ Zásadní pro toto pojetí fenoménu soucitu je tedy myšlenka, že v procesu soucitu se ruší propast mezi bytostmi: Ne-já se do jisté míry stává Já. Druzí pro jedince přestávají být Ne-já, stávají se naopak „Já ještě jednou“.¹⁸¹

J. Atwell se domnívá, že právě prohlášením druhého za „Já ještě jednou“ Schopenhauer svůj pojem soucitu redukoval na jakousi vyšší formu „metafyzického egoismu“. Pokud, říká Atwell, mě nutí pomoci druhým to, že já sám jsem těmito druhými, vypadá to, jako bych se nakonec snažil pomoci sám sobě.¹⁸² Atwell ve své interpretaci vychází ze Schopenhauerova pojetí egoismu jako zásadní lidské vlastnosti, jejíž základ můžeme nalézt ve veškerém lidském jednání. Nepřekročí pak ovšem Schopenhauerův pesimismus. To, co již Schopenhauer označuje jako překonání sobectví, oné „lásky k sobě“, tedy soucit, Atwell chápe jako nadále pokračující egoismus. Sám Schopenhauer se

¹⁷⁷ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 292–297; Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, s. 443.

¹⁷⁸ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 296.

¹⁷⁹ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 508.

¹⁸⁰ Atwell, J., *Schopenhauer On the Character of the World: The Metaphysics of Will*, Berkeley 1995, s. 15.

¹⁸¹ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 556–557.

¹⁸² Viz Atwell, J., *Schopenhauer: The Human Character*, Philadelphia 1990.

však proti takovému obvinění ohrazoval, když tvrdil, že fráze „Já ještě jednou“ nebyla myšlena doslovně, jak ji vykládají oponenti, nýbrž že se jedná o obrazný výraz termínu.¹⁸³ Viděli jsme totiž, že „Já“ se vztahuje výhradně na jednotlivce, ne na metafyzickou vůli o sobě, která se v jednotlivcích zjevuje. Opět se zde, jako v Rousseauově případě, pravděpodobně jedná o „vyjasňování“ či zkrátka o postupné drobné úpravy a změny v průběhu jeho myšlení, protože ryzí soucit, jak tvrdí například D. Cartwright, jistě musí předpokládat distinkci alespoň jako minimální podmínku.¹⁸⁴ Soucit v každém případě motivuje jednání, která je třeba provést jako jednatel, a to vůči jiným jednotlivcům. Přesto v základu stále stojí Schopenhauerova myšlenka toho, že i když jsou jednotlivci diferencováni, nemůžeme zohledňovat nic takového jako fundamentální význam jejich individuality. Cartwright zde pravděpodobně navazuje na Janawayovu interpretaci Schopenhauerova pojetí soucitu, jež se domnívá, že na tomto místě nejde přímo o to, že nejsem individuum oddělené od zbytku reality. Spíše spatřuje v otázce soucitu důležitost toho, že přestože jsem diferencovaný (a přirozeně egoistický) objekt ve světě, má perspektiva se nemusí nutně ztotožnit s touto individualitou.¹⁸⁵

Můžeme s D. Cartwrightem říci, že způsob života ctnostných, tedy takových, kteří s druhým jednají „jako se sebou samým“, je u Schopenhauera život, jenž je metafyzicky odůvodněný. Naopak „špatná“ podoba, v níž se jedinci, kteří neprozřeli, chovají k druhým jako k Ne-já, vyjadřuje způsob života, který je pouze metafyzickým bludem.¹⁸⁶ Soucitný pohled na svět je pro Schopenhauera v konečném důsledku podstatně více oprávněný, než pohled krutý či lhostejný, protože oddělenost a odlišnost jednotlivých individuí se ukáže být pouhým klamem. Podle Schopenhauerovy metafyzické perspektivy je tedy morálně špatné chování vedeno omylem a klamem individuace, není odůvodněné ani oprávněné. Oproti němu chování morálně hodnotné oprávněné je, protože jakákoliv individualita je pouze představou. Poznání metafyzické jednoty vůle pak v podstatě pohání chování a postoje ctnostných lidí.¹⁸⁷ Mimo jiné pak může být díky tomu překonán egoismus, protože se opírá o něco, co je vlastně základním omylem: o umístění sebe sama do středu světa. Schopenhauer tedy může říci, že je soucit „dobrý“ nejen proto, že má tendenci snižovat

¹⁸³ Viz Cartwright, D. E., „Schopenhauer on the Value of Compassion“, in: Vandenabeele, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Chichester 2012, s. 262–263.

¹⁸⁴ Tamtéž.

¹⁸⁵ Janaway, Ch., *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford 2002, s. 100–102.

¹⁸⁶ Cartwright, D. E., „Schopenhauer on the Value of Compassion“, in: Vandenabeele, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Chichester 2012, s. 263.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 261.

utrpení světa, ale také proto, že na rozdíl od egoismu odpovídá pravdivějšímu metafyzickému obrazu.¹⁸⁸

Takovým způsobem je vedena argumentační linie Schopenhauerova vysvětlení fenoménu soucitu v kontextu vlastního metafyzického systému. Závěrem, Schopenhauer se ve svém představení soucitného jednání pokouší o odpověď na otázku, kde se v jednotlivci bere zkušenost utrpení jiného. Jak je možné zažít cizí neštěstí sám na sobě, ve své osobě? Viděli jsme, že díky schopnosti soucitu druhého jej poznám jako někoho, z jehož „vnitřního“ světa nejsem zcela vyloučen. Jeho zájmy mohou být skutečně i mé vlastní. To by znamenalo, že skutečným základem intersubjektivit je morálně dobrý, neegoistický pohled na život. Ovšem právě problematické pojetí druhého jako „Já ještě jednou“ tuto možnost omezuje. Nelze totiž vysvětlit morálku na jedné straně jako odvislou od rozpoznání intersubjektivit, a na straně druhé o ní hovořit v termínech absorbování všech individuů pod jednotnou vůli.¹⁸⁹

3.2.4. Dva stupně soucitu

Působení soucitu Schopenhauer dělí do dvou „vývojových“ tříd, na ctnost spravedlivosti a ctnost lidumilnosti či milosrdenství. Z prohlédnutí principia individuationis vychází v nižším stupni spravedlnost, ve vyšším láska k druhým. Zaměříme se nyní ve stručnosti na oba dva tyto stupně.

První, negativně vymezený stupeň, Schopenhauerem nazývaný *spravedlnost*,¹⁹⁰ nastává, pokud se „navzdory protipůsobícím egoistickým či zlomyslným motivům zdržím toho, abych druhému způsoboval utrpení, tedy dělám to, co není příčinou cizí bolesti“.¹⁹¹ Říká tedy „neublížuj druhému!“, přestože je člověk díky egoismu původně bezprostředně nakloněn nenávisti i nespravedlnosti, jen aby zachránil sám sebe. Pomocí představy, tedy až zprostředkovaně, díky zkušenosti, pak do člověka vchází cizí utrpení. To vede k postavení sebe sama proti vlastním (přirozeným) antimorálním tendencím, k jejich popření. Zdrží tedy člověka od dosažení takových jeho účelů, které by mohly způsobit utrpení druhého, a to i přes jeho počáteční přirozenou inklinaci k vlastnímu prospěchu.

¹⁸⁸ Janaway, Ch., *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford 2002, s. 99.

¹⁸⁹ Janaway, Ch., *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford 1989, s. 282–283.

¹⁹⁰ Důraz na spravedlnost mezi lidmi kladl také Rousseau: Chápal ji jako veškerou lásku k lidskému pokolení a uváděl, že spravedlnost ze všech ctností přispívá společnému lidskému dobru. Viz Rousseau, J. J., *Emil čili O výchování*, přel. A. Krecar, Olomouc 1926, s. 296–297.

¹⁹¹ Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 508.

Schopenhauer tím nemá na mysli fakt, že by byl soucit vzbuzován vždy v každém jednotlivém případě, kdy by také, jak dodává, mohl přijít příliš pozdě; jeho zárukou je již jednou dosažené poznání utrpení druhého a jeho příčinou, tedy jednáním nespravedlivým.¹⁹²

Na tomto místě můžeme pozorovat paralelu mezi prvním stupněm soucitu u Schopenhauera s pojetím soucitu u Rousseaua. Soucit zde vždy káže „neubližuj“, protože již dochází k prvotnímu zevšeobecnění. Tato generalizace probíhá díky identifikaci sebe samého s druhým jako bytostí mně podobnou. Můžeme snad říci, že (přestože tuto podmínku Schopenhauer explicitně nezdůrazňuje) v této první fázi člověka od úplného, maximálního naplnění příkazů soucitu stále zdržuje prioritou jeho samého. V Rousseauově přirozeném stavu se díky *amour de soi*, primární lásce k sobě, jedná jednoduše o přednost zachování své existence před existencí druhého v limitní situaci; Schopenhauerovo podání může být snad chápáno tak, že ke zde vyloženému přidává výklad a vysvětlení zatím ještě nedostatečného poznání působení jednotné vůle o sobě.

Nechceme zde však zabřednout do zjednodušujících vysvětlení, která by sloužila pouze ke schematizaci pojetí schopnosti soucitu obou filosofických systémů. Přidržíme se proto spíše dvou pojetí vývoje soucitu chápaných odlišně vzhledem k různým kontextům obou filosofii (přičemž další fáze soucitu jsou již očividně pojednávány v jiných směrech).

Ve vyšším stupni působící soucit v Schopenhauerově podání již vyžaduje aktivní pomoc při utrpení druhého, jeho charakter je už pozitivně vymezen. Soucit člověka na této úrovni pudí k tomu, aby druhému nejen neškodil, ale aby mu aktivně pomáhal.¹⁹³ Sám jedinec již přináší větší či menší oběť pro druhé, ještě podstatně více na úkor vlastního egoismu. Mé jednání zde tedy slouží k tomu, abych zmírnil utrpení druhého a osvobodil jej od něj v co nejvyšší míře. Díky soucitu se blaho a bol jiného, k nimž se všechny motivy jednání vztahují, stane mým vlastním motivem, který předchází mé jednání. Proto mám nyní snahu jej zmírňovat či odstraňovat. Původ tohoto stupně ctnosti leží v bezprostřední účasti. Druhý, říká Schopenhauer, se stane konečným účelem mé vůle, tak, jako jsem jím v jiných případech já sám. To ovšem předpokládá, že při utrpení druhého, při jeho bolesti, budu trpět s ním a budu chtít jeho utrpení zmírnit, jako by bylo moje vlastní. Soucit vyžaduje ztotožnění s druhým, zrušení rozdílu mezi mnou a jinými osobami. Rozdíl mezi mnou a druhým zde přestává být absolutní. Překonání tohoto rozdílu, tedy ztotožnění se

¹⁹² Tamtéž, s. 509–510.

¹⁹³ Tamtéž, s. 520–521.

s jinou bytostí, pak může být zprostředkováno pouze poznáním – mou představou o něm.¹⁹⁴

Z této míry rozdílu, který děláme mezi sebou a druhými, pak Schopenhauer odvozuje stupeň morality či amorálnosti, tedy spravedlnosti, lidumilnosti a jejich protikladu. Nejvýše se pak podle Schopenhauera míra znovupoznání své vlastní podstaty v cizím individuu ukazuje v případech, kdy člověk už nemá naději na záchranu svého vlastního života. V té chvíli poznává své tělo a sebe sama jako pouhý jev, nemyslí již na svůj primární pud sebezáchovy, ale a nejvyšší mírou aktivity se věnuje záchraně a pomoci druhému, byť na úkor zachování sebe sama. V takové situaci jedinec poznává zánik sebe jakožto individua jako zánik jednoho jevu, zatímco pravá podstata zanikajícího zůstává nedotčená: přetrvává v druhém.¹⁹⁵ V takových případech Schopenhauer spatřuje zřetelnou ukázkou nejvyššího stupně poznání identity bytostí, která se projevuje na nejvyšším stupni soucitu.

3.2.5. Cesty individua k překonání vůle. Schopenhauerův vývoj soucitu

Ze stejného rezervoáru, z něž u člověka pochází soucit, láska a všechny další ctnosti, jako je dobrota, šlechtnost a další, pramení celé východisko Schopenhauerovy filosofie, totiž ukončení veškerého utrpení popřením vůle k životu. Je jím proniknutí skrz principium individuationis, skrz onen Majin závoj, čímž je zrušen rozdíl mezi jednotlivcem a druhými a překonán egoismus. Viděli jsme, že nejvyšším stupněm prohlédnutí principia individuationis tak, že jedinec přestává vidět rozdíly mezi sebou a cizími bytostmi, je ztráta důrazu na prvotní snahu o zachování sebe sama. Z toho, že je člověk v nejvyšším stupni soucitné mysli schopen obětovat sebe sama, pokud za to zachrání jednoho či více jedinců jiných, musí podle Schopenhauera nutně vyplývat nejvyšší možná identifikace sebe s druhým. Pokud poznávám utrpení v druhém jako v sobě, musím pak zákonitě poznávat a brát za své veškeré a nekonečné trpení nejen jeho jako dalšího jednotlivce, ale obsáhnout tím všechno živé. Všechna utrpení celého světa jsou mi již jako moje vlastní, poznávám vůli jako všudypřítomnou podstatu, kterou je neustálé chtění působící další a další utrpení.

Po takovém poznání, domnívá se Schopenhauer, již jedinec nemůže chtít nadále přitakávat této vůli a tomuto životu. Odvrací se tedy od života, dobrovolně se zříká všech

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 505–546.

¹⁹⁵ Schopenhauer, A., *Parerga a paralipomena*, 2. svazek, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2011, s. 120.

požitků, které by snad měly k přitakání směřovat, rezignuje.¹⁹⁶ Viděli jsme výše, že Schopenhauer identifikuje „štěstí“ s pomíjivým uspokojením ega, kdežto ctnost v podstatě s jeho potlačením a uhašením. Ctnost tedy nikdy nemůže znamenat štěstí. Štěstí je potvrzením vůle individua, opravdová ctnost je jejím popřením.¹⁹⁷ Vývoj směřující od přitakávání vůli k jejímu překonání tedy podle Schopenhauera vypadá takto: člověk je sám od sebe do světa vpraven jako egoista, tím, na čem jediném mu záleží, je zachování sebe sama. Postupným intuitivním poznáním cizího utrpení nahlíženého jako svého vlastního boří hranice mezi sebou a druhými a poznává sebe jako pouhý jev mezi miliony dalších, který však sdílí identickou vůli. Na tomto stupni již miluje druhé jako sebe sama, a jednotnou vůli se v druhém snaží posilovat. Nejprve pasivně tím, že druhému neublíží a nezpůsobí bolest, a na vyšším stupni pak aktivní pomocí sloužící k potlačení cizího utrpení. Tímto vývojem může člověk dosáhnout nejvyššího prohlédnutí principů individuace, absolutního zrušení rozdílu mezi Já a Ne-já. Tehdy jeho prvotní pud sebezáchovy ustupuje před aktivní pomocí druhému. Přijme-li takový jedinec postupně za své všechna taková utrpení světa, přestává pokládat potlačení či zrušení bídy v dalších bytostech za možné, přestává o něj usilovat. Jako zdroj všeho utrpení světa poznává vůli objektivující se ve všem, a chce s ní skoncovat. Popíráním vůle, říká Schopenhauer, je pak takový člověk nejvíce ze všech pln vnitřní radosti a klidu, podobně jako při zbavení se všech tužeb vstupem do stavu estetické kontemplace,¹⁹⁸ ovšem trvaleji. Je-li sebetrýzněním a dobrovolným strádáním vůle k životu potlačena a téměř umrtvena, je pak smrt individuem vítána jako spása. Neznamená pouhý zánik jednoho jevu jako u jiných, ale zrušena je mu sama jeho podstata. Slovy Schopenhauera, „(p)ro toho, kdo tak končí, zároveň skončil svět“¹⁹⁹.

Z nejvyššího stupně ctnosti soucitu tedy podle Schopenhauera existuje přechod k askezi, k potlačení vůle obecně, a tím ke konečnému nalezení spásy. Pouze u mála lidí podle Schopenhauera stačí pouhé poznání, které prohlédne principium individuationis, najde zdroj utrpení ve vůli a pociťováním soucitu lásky k všem na úkor sebe tuto vůli

¹⁹⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 300–301.

¹⁹⁷ Hannan, B., *The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, New York 2009, s. 93.

¹⁹⁸ O estetickém stupni, který nahlíží na umění jako na prostředek k pozorování věci nezávisle na větě o důvodu, pojednává Schopenhauer ve Třetí knize *Svět jako vůle a představa*. Estetický stupeň je prvním způsobem, jak se lze podle Schopenhauera osvobodit od utrpení, které člověku působí vůle.

¹⁹⁹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 303. Na tomto místě se nabízí otázka, jak může individuum, které je pouhou objektivací vůle, zničit nejen sebe, ale celou věc o sobě, pokud existuje pouze jedna vůle. Je zde pravděpodobně opět nutné přihlídnout k tomu, že individuace, prostor a čas mají význam výhradně jako vztažené k jevům, nikoliv vzhledem k věci o sobě. Tímto dilematem se nicméně zabývalo množství Schopenhauerových interpretů: Např. G. Neeley se domnívá, že se zde jedná pouze o metaforu. Viz Neeley, G., „The Consistency of Schopenhauer's Metaphysics“, in: Vandanebeele, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Chichester 2012, s. 116–118.

popírá. Zde jde o „pouhé“ *poznané* utrpení, byť poznáním v druhém jako v sobě, zatímco ve druhé cestě k překonání vůle je již utrpení *pocitováno* přímo. Rozdíl obou cest se tedy týká odlišnosti mezi soucitem a láskou na straně jedné a rezignací s radostí ve smrti na straně druhé. Oběma cestami lze tedy podle Schopenhauera dojít k popření vůle, a tím k jakési spáse a vykoupení.²⁰⁰

Schopenhauer jde tedy podstatně dál než Rousseau. V první cestě jim shodně stačí soucit ke „šťastnému životu“. Nicméně ve druhé je Schopenhauerovi tento stupeň málo, protože všechno utrpení nepřekoná. Základní stupně soucitu pak platí i u něj, jako jsme viděli u Rousseaua, „pouze“ do úrovně kladení jiného jako rovného sobě: „dále nikdy nemůže, jít, neboť neexistuje žádný důvod dávat přednost cizímu individuu před vlastním“.²⁰¹ Nicméně ve vyšších stupních, jak jsme viděli, už je člověk schopen obětovat sám sebe, pokud bude jeho jednání sloužit ke zmírnění či překonání utrpení druhého. Na nejvyšším stupni pak jedinec potlačení sebe sama přímo vyžaduje. K vlastní spáse pomocí potlačení vůle nedojde soucitným konáním vzhledem k druhým, ale naopak díky asketickému „trýznění“ sebe sama. K takovému pojetí záchrany člověka již má Rousseau nedozírně daleko.

3.3. Možnost svobody zprostředkovaná soucitem

V této části práce se pokusíme zaměřit na fenomén svobody ve filosofii A. Schopenhauera, a to tak, abychom jej v kapitole následující mohli uchopit ve vztahu k tématu soucitu. Svoboda vůle představuje pro Schopenhauera vedle zdůvodnění základu morálky druhé základní téma celého etického systému. O tématu svobody Schopenhauer hovoří krátce na různých místech díla *Světa jako vůle a představa* či *Parerga a paralipomena*, tematické vyložení nutnosti jako protikladu svobody nalezneme v jeho disertační práci *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Nejdůkladněji o tématu svobody pak pojednává ve spise (tentokrát oceněném) *O svobodě vůle*.

²⁰⁰ Viz Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 315.

²⁰¹ Tamtéž, s. 298.

3.3.1. Tři základní určení svobody u Schopenhauera

Podobně jako ve druhém soutěžním spise *O základu morálky* ani ve spise *O svobodě vůle* Schopenhauerovo vysvětlení nevychází z napřed vyložené metafyziky vůle, kterou v rámci soutěžního pojednání nechce předem předpokládat, nýbrž z analýzy základních pojmů, na níž problém staví. Otázka Královské norské společnosti věd zněla, zda lze svobodu lidské vůle dokázat ze sebevědomí. Schopenhauer na ni v uvedeném spise odpovídá negativně a ve svém výkladu celou otázku překročí ještě mnohem dále.

Svobodu zde vždy vymezuje jako negativní pojem, a to jak obecně jako absenci všeho, co nám brání či překáží v jednání či chtění (fyzická svoboda), tak abstraktněji jako absenci či popření nutnosti podle věty o dostatečném důvodu²⁰² (svoboda morální). Zároveň však Schopenhauer chápe shodně s Rousseauem svobodu jako to, co nás odděluje od říše zvířat – pouze však v rovině svobody relativní, jak uvidíme níže.

V otázce svobody tedy Schopenhauer vymezuje a definuje tři její poddruhy: svobodu fyzickou, morální a intelektuální. První význam podle Schopenhauera vysvětluje původní, nejčastější určení tohoto pojmu, které dále také nazývá určením „populárním“. *Být svobodný ve fyzickém smyslu* zahrnuje absenci všech materiálních zábran: Schopenhauer používá příkladů jako „volný výhled“, „volné místo“ či „dopis osvobozený od poštovních poplatků“.²⁰³ V tomto smyslu mohou být „svobodné“ přírodní objekty a události, nicméně převážně se Schopenhauer samozřejmě věnuje svobodě animálních bytostí. Fyzická svoboda tedy spočívá v absenci všech zatěžujících podmínek, které brání tomu či onomu požitku; tuto svobodu Schopenhauer ještě přiznává i zvířatům. Pokud tomuto jednání žádná materiální překážka nebrání, je jedinec ve fyzickém smyslu svobodný. Můžeme pak tedy se Schopenhauerem říct, že „(j)akmile jen totiž animální bytost jedná ze své vůle, je v tomto významu *svobodná* a neberou se žádné ohledy na to, co třeba její vůli může ovlivňovat“.²⁰⁴ Pokud jednání či například pohyby animální bytosti probíhají podle její vůle, je v té chvíli tato bytost fyzicky svobodná. Z toho Schopenhauer dále vyvozuje, že lid jako společenství je svobodný tehdy, pokud se řídí pouze podle zákonů, které si určil sám. Na tomto místě můžeme opět odkázat na rousseauovský fenomén svobody, který zde lze k porovnání tematizovat jak v přirozeném stavu, tak vzhledem k nové svobodě v takové

²⁰² Schopenhauer, „O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007.

²⁰³ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 337.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 338.

civilizované společnosti, která je založena na dobrovolné společenské smlouvě. Nicméně fyzická svoboda zatím neproblematizuje fenomén do takové míry jako její další určení.

Druhý druh svobody, *svoboda intelektuální*, se zakládá na ničím neomezeném způsobu poznávání tak, jak tuto svobodu nastínil Aristotelés v *Etice Nikomachově*.²⁰⁵ Schopenhauer tuto schopnost poznávání nazývá „médiem motivů“, nicméně ve zmíněném spisu *O svobodě vůle* jí věnuje pouze krátký dodatek v závěru. V této práci se však domníváme, že svobodně rozvinutý a užívaný lidský rozum a svobodné poznávání může hrát podstatnou roli při uchopení fenoménu svobody, přestože nakonec pravděpodobně ne tak významnou v otázce poznávání jednoty všeho vzhledem k fenoménu soucitu. K důležitosti intelektuální svobody se dostaneme v kapitole 3.3.5.

Posledním určením svobody podle Schopenhauera je *svoboda morální*, o jejíž vysvětlení, zdá se, mu jde především, a která má být onou svobodou „vyššího druhu“.²⁰⁶ Schopenhauer opět nepodává žádné pozitivní vymezení; jeho vysvětlení začíná negativně, odlišením překážek při jednání, jimiž byla fyzická svoboda definována. Fyzická svoboda se týká absence pouze materiálních překážek, nicméně ke zdržení jednání u člověka nemusí sloužit pouze tyto: Schopenhauer poukazuje na existenci motivů, jako je hrozba, sliby či nebezpečí. Zde se Schopenhauer ptá, zda je v případě takových „donucujících“ motivů člověk stále ještě svobodný, či zda silný motiv působící opačně může skutečně zabránit určitému jednání stejně jako fyzická překážka. Pokud by tomu tak bylo, svoboda člověka by byla opět narušena a člověk by se stejně tak stával nesvobodným. Schopenhauer však vysvětluje, že „(m)otiv nikdy nemůže působit jako fyzická překážka. Ta totiž může snadno přesáhnout lidské tělesné možnosti, zatímco motiv nikdy sám o sobě není nepřekonatelný, nikdy nemá bezpodmínečnou moc, nýbrž vždy by jej mohl převážit *silnější protimotiv*, jen kdyby v individuálním případě daného člověka takový existoval.“²⁰⁷ Na tomto místě můžeme poukázat například právě na překonávání egoistických motivů díky soucitu s druhým, kdy jedinec na úkor vlastního blaha přináší oběť pro větší či menší oběť druhému. Egoismus a s ním spojená touha po vlastní blaženosti se zdá být jedním z nejsilnějších motivů lidského jednání, přesto však může být soucitnými pohnutkami překonán a pozměněn. Významným důkazem pro toto tvrzení se pak zdá být překonání i zdánlivě nejsilnějšího motivu lidského jednání, totiž zachování existence sebe samého. Viděli jsme, že jedinec může být schopný obětovat svůj život pro druhé, pokud tím

²⁰⁵ Aristotelés zde hovoří o nevědomosti jako o jedné z forem nedobrovolného jednání. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha 2013, s. 63–74.

²⁰⁶ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 409.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 339.

zachráni jednoho či více jednotlivců. Proto Schopenhauer v tomto ohledu navrhuje nepřekonatelnost motivu, i když se zdánlivě zdá být silně působícím.

Motivy tedy, říká Schopenhauer, nikdy nejsou objektivně či absolutně nutné. Pro zúčastněného člověka jsou subjektivní a relativní. Pokud jsou důvody v konkrétní situaci pro osobu takové, můžeme se tedy ptát: je potom vůle sama svobodná? Pokud máme dva nekompatibilní silné motivy, dvoje „chtění“ něčeho, mohu z jednoho z nich svobodně udělat svou vůli či svobodně chtít právě jeden z nich na úkor druhého? Touto otázkou se budeme zabývat v následující kapitole.

3.3.2. Možnost svobody vůle? Svoboda vůle jako absence nutnosti

Předchozí otázka ve vztahu ke svobodě vůle zahrnuje ještě otázku další, pro výklad velmi podstatnou. Schopenhauer se snaží ukázat, že fenomén svobody byl v jeho dosavadním postupu (v případě svobody fyzické) myšlen pouze ve vztahu k *možnosti* něco uskutečnit či nějak jednat. V tomto „populárním“ uchopení svobody byl jedinec svobodný, pokud měl možnost (tedy neměl překážku) jednat nějakým způsobem, jednat tak, *jak chtěl*. Schopenhauer se nyní chce zaměřit na svobodu vyšší, abstraktnější, na svobodu ve vztahu k takovém *chtění*. Ptá se tedy: Je samo *chtění* svobodné? Může člověk vlastně *chtít*, co chce? Svoboda vůle či *chtění* musí být tedy nutně odlišena od svobody samotného jednání či možnosti jednání.

Původní, empirické uchopení fenoménu svobody koncipuje pojem „svobodný“ jako „jednající podle vlastní vůle“. Ono populární pojetí chápe svobodu tak, že „svobodný jsem tehdy, když *mohu dělat, co chci*“.²⁰⁸ Svoboda podle takového empirického vysvětlení leží v možnosti jednat, jak chci, jak se mi zlíbí. Tato pojatá svoboda znamená absenci překážek *k možnosti či způsobilosti* k nějakému jednání. Kdo je svobodný, může konat něco, co ten, kdo svobodný není, nemůže.²⁰⁹ Odpověď na otázku po svobodě vůle však nenalezneme, pokud budeme svobodu nadále definovat tímto způsobem, tedy jako absenci materiálních překážek. Takto lze dojít pouze k definici svobodného jednání jako jednání „podle vůle“, čímž se pohybujeme v kruhu. Aby mohl aplikovat pojem svobody na otázku vůle a *chtění*, definuje Schopenhauer svobodu opět negativně, ale tentokrát abstraktněji. Uchopuje svobodu jako „*absenci veškeré nutnosti*“.²¹⁰

²⁰⁸ Tamtéž, s. 340.

²⁰⁹ Ricken, F., *Obecná etika*, přel. D. Petříčková, Praha 1995, s. 69.

²¹⁰ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 340.

Pojem *nutného* je detailně vysvětlován v Schopenhauerově pojednání *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*, na tomto místě se spokojíme s vysvětlením, že nutné je to, co vyplývá z nějakého daného důvodu.²¹¹ V tomto pojednání Schopenhauer ukazuje čtveré pojetí nutnosti: nutnost logickou (podle věty o důvodu poznání), fyzickou (podle zákona kauzality), matematickou (podle věty o důvodu bytí) a konečně *nutnost morální*. Podle morální nutnosti musí každý jedinec (člověk i zvíře), jednat podle právě nastoupivšího motivu.

„Je-li dán důvod, vždy se stejnou přísností následuje důsledek. Jen pokud pojmáme něco jako důsledek daného důvodu, poznáme to jako nutné, a opačně: jakmile poznáme něco jako důsledek dostatečného důvodu, vidíme, že je to nutné,“²¹² říká Schopenhauer. Myslí tím, že nutnost a důsledek z dostatečného důvodu chápe jako identické pojmy. Svoboda, kterou jsme si nyní označili jako *absenci nutnosti*, by tedy zákonitě nemohla záviset na žádné příčině. Jednotlivé projevy vůle, tak, aby vůle mohla být pokládána za svobodnou, by musely vycházet pouze z ní samé, nikoliv z nějakých nutných podmínek, pravidel či příčin. Tak je myšlena možnost svobody jako absence nutnosti.

Vraťme se nyní k otázce chtění. Aby Schopenhauer odpověděl na vypsanou otázku Královské norské společnosti věd, zda lze svobodu vůle odhalit ze sebevědomí, začíná při svém výkladu fenoménu právě z ohledu sebevědomí. Definuje sebevědomí, tedy bezprostřední vědomí člověka o sobě samém tak, že se jednatel vždy vnímá jako něco *chtějícího*. „Při sledování vlastního sebevědomí se každý ujistí, že jeho předmětem je vždy vlastní chtění,“²¹³ uvádí. Potom se však nabízí ona otázka, na niž jsme narazili v úvodu této kapitoly: je jednotlivý akt vůle vyvolán motivem *nutně*? Nebo má vůle při reakci na motiv větší či menší svobodu *chtít* či *nechtít*? Podle Schopenhauera se odpověď na tyto otázky nedá hledat bezprostředně v sebevědomí, protože sebevědomí je „příliš jednoduchou a omezenou věcí, než aby o tom mohlo vypovídat.“²¹⁴ Dostali bychom totiž jen takovou výpověď, která by vycházela z přirozeného, populárního, empirického chápání fenoménu svobody, jež jsme nastínili v úvodu kapitoly. Odpověď pocházející ze sebevědomí by opět zněla: „Mohu dělat to, co chci.“ Výrok sebevědomí se totiž podle Schopenhauera vztahuje právě na *možnost konání podle vůle*. Taková svoboda by znamenala právě „mohu něco chtít, a pokud to chci, pak je při fyzické svobodě, tedy při absenci materiálních překážek,

²¹¹ Schopenhauer, „O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 166.

²¹² Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 340–341.

²¹³ Tamtéž, s. 343.

²¹⁴ Tamtéž, s. 346.

hybné části mého těla okamžitě provedou, protože to chci“. Sebevědomí chápe svobodu jako absolutní panství nad svými tělesnými údy. Schopenhauer však říká: „Sebevědomí vypovídá svobodu *konání* za předpokladu *chtění*. Svoboda *chtění* je ovšem to, nač se ptáme.“²¹⁵ Zde již nejde o dříve nastíněnou závislost našich tělesných projevů, které mají vyjadřovat „to, co chceme“, právě na naší vůli; jde tu o svobodu vůle, která by měla být vytvářena díky nezávislosti těchto aktů vůle na vnějších podmínkách a okolnostech. Takový poměr však leží mimo sebevědomí, spadá do vědomí jiných věcí a do naší *schopnosti poznání*. Sebevědomí totiž obsahuje pouze chtění, ne důvody, které toto chtění určují: ty leží mimo sebevědomí. Tím Schopenhauer negativně odpovídá na vypsanou soutěžní otázku Královské akademie. Nicméně Schopenhauerovu řešení fenoménu svobody nestačí odpověď „svobodu vůle nelze dokázat ze sebevědomí“, ale postupuje ještě podstatně dále.

Pokud se tedy ptáme, na čem závisí chtění jedince, výpověď sebevědomí Schopenhauer ukazuje na příkladu výpovědi „filosoficky prostého člověka“, jenž na otázku svobody vůle odpoví „Mohu dělat, co chci: chci-li jít vlevo, jdu vlevo, chci-li vpravo, jdu vpravo. Záleží to jedině na mé vůli. Jsem tedy svobodný.“²¹⁶ Taková odpověď se však nezdá být dostatečnou. Tento člověk neuvažuje předpoklad vůle *před* tímto sebevědomím, nezaznamenává to, že vůle se v té chvíli *už rozhodla*. „Rozhodnutí“, chtění člověka pak takto pojaté svobodné není a nemůže být: je nutnou reakcí na nejsilnější motiv. Proto však podle Schopenhauera většina lidí pokládá svobodu vůle za něco naprosto jistého, nepochybného. Jedinec pak takto tvrdí, že jeho konání závisí pouze na jeho chtění, nicméně neptá se právě na onu klíčovou otázku, totiž zda „může chtít to, co chce“. Jde tedy o to, že při fyzické svobodě můžeme volně dělat jedno nebo druhé, ale již není tak samozřejmé, že bychom také mohli *chtít* tu či odlišnou věc. Takové „primitivní rozvažování“ definuje svobodnou vůli jako schopnost dělat, co chce. Podle Schopenhauera nicméně výrok „mohu dělat, co chci“ nevypovídá o svobodě vůle zhora nic. Správná odpověď by pak zněla: Můžeš *dělat*, co *chceš*, ale v každém daném okamžiku svého života můžeš *chtít* jen jedno určité a vůbec ne jiné než toto jedno.“²¹⁷

Shodně s Rousseauem Schopenhauer vidí základní odlišnost člověka od zvířete v míře jeho svobody (ač se může jednat pouze o svobodu relativní, jako v případě Schopenhauera, jak uvidíme v kapitole 3.3.5.) a jejím vědomí. Nicméně pokud Rousseau spatřuje základní možnost svobodného jednání člověka ve schopnosti chtít a volit, podle

²¹⁵ Tamtéž, s. 347.

²¹⁶ Tamtéž, s. 349.

²¹⁷ Tamtéž, s. 353.

Schopenhauera je tato rousseauovská představa svobody i v lidském světě pouze zdánlivá. Slovy Schopenhauera: „Ve svém souhrnu je to pramenem přirozeného klamu a z něj vyrůstajícího omylu, že jistota svobody naší vůle spočívá v našem sebevědomí v tom smyslu, že navzdory zákonům čistého rozvažování a přírody je vůle sama dostatečným důvodem rozhodování, jež by za daných okolností u jednoho a téhož člověka tedy mohla dopadnout tak nebo jinak.“²¹⁸ Ono „mohu chtít“ je totiž relativní, hypotetické. Platí za předpokladu, „kdybych raději nechtěl něco jiného“. Opět se tedy dostáváme k pojetí svobody vnímané „nikoliv do hloubky myslícími lidmi“, kdy vědomí je schopné nenázorného poznání, proto jsou motivy nezávislé na přítomnosti, a tím pádem zůstávají empirickému pozorovateli skryty.²¹⁹ Ve skutečnosti však je taková odpověď pro Schopenhauera klamem, zdáním, mystifikací.

Právě proto, že je člověk pouhým jevem vůle stejně jako všechny ostatní předměty zkušenosti, spadá do kategorií času a prostoru a zákon kauzality pro něj nutně a *a priori* platí. Proto „(z) předpokladu svobody vůle by každé lidské jednání bylo nevysvětlitelným divem – účinkem bez příčiny.“²²⁰ Oproti kategorii absolutně nutného by zde šlo o cosi *absolutně nahodilého*, co se vzpírá rozvažování (chápaném neodlučitelně od věty o dostatečném důvodu). Celé lidské rozvažování by zde muselo umlknout. Schopenhauer zdůrazňuje, že kauzalita je neopomenutelná a nutná i v případě člověka, jakkoliv by sám sebe pokládal za vyšší, vyspělejší bytost nadřazenou nižším stupňům objektivace vůle. Právě proto, že se zde jedná o zkoumání člověka jako jevu, ne věci o sobě, se oprostít od věty o dostatečném důvodu nelze.

3.3.3. Charakter člověka ve vztahu k fenoménu svobody. Kantovo odlišení charakteru.

Na tomto místě provedeme krátký exkurz k pojetí *charakteru* člověka, jež je velmi důležité pro další postup výkladu. Schopenhauer definuje lidský charakter jako individuální, empirický, vrozený a konstantní; je pro něj empiricky poznanou, a zároveň trvalou a neměnnou povahou individuální vůle.²²¹ Myslí tím za prvé to, že charakter je v každém člověku odlišný: proto také existují v morálním chování lidí tak obrovské rozdíly. Ani soucit, prafenomén morálky, naprosto nepůsobí v jedné určité situaci ve všech

²¹⁸ Tamtéž, s. 368.

²¹⁹ Tamtéž, s. 367–369.

²²⁰ Tamtéž, s. 371.

²²¹ Tamtéž, s. 411.

bytostech stejnou měrou. Přestože je naše vůle je pouhou reakcí na přicházející motiv, dva lidé za stejných okolností a s podobnými zkušenostmi mohou chtít (a jednat) naprosto rozdílně. Právě proto může být motivace nahlížena z deterministické perspektivy pouze částečně.²²² Je to právě proto, že stejný motiv působí na různé lidi odlišně díky individuálnímu charakteru.

Za druhé, charakter jako lidské bytosti poznáváme jedině ze zkušenosti, a to nejen u sebe, ale i v druhých. Přesná znalost vlastního charakteru ze zkušenosti dává člověku *charakter získaný*. Toho se nám dostane teprve v průběhu života, „užíváním světa“²²³. K němu lze dojít právě *sebepoznáním*. „Musíme se teprve učit ze zkušenosti, co chceme a co můžeme: dokud to nevíme, jsme bezcharakterní,“²²⁴ říká Schopenhauer. Na tomto místě však opět jde o *poznání nutnosti*; protože by zdánlivě bylo zjevným nesmyslem chtít něco jiného, než jedinec poznal, že sám je. Šlo by o rozpor vůle se sebou samou. Takové poznání by bylo smířením také s nevyhnutelností nutného a obecného zla.²²⁵

Taková znalost vlastního charakteru je pro člověka důležitá i z toho důvodu, že (za třetí a za čtvrté) je podle Schopenhauera charakter v člověku od počátku neměnný. Právě proto, domnívá se, že je lidský charakter uchopen jako daný a neměnný, vyplývá v jeho empirické rovině chování založené na něm a na jím uchopovaných motivech nevyhnutelně z příčiny jako jakýkoliv jiný účinek: tak, jak jsme viděli v předchozí kapitole. Přestože tedy pro člověka subjektivně jednotlivé motivy samy o sobě nejsou nepřekonatelné a vždy mohou být převáženy motivem silnějším, následnost účinku z příčiny, jejíž priorita je dána individuálním charakterem, je nezbytná. Proto Schopenhauer nakonec v otázce svobody vůle nečiní rozdíl mezi motivem a čistou, jednoduchou příčinou.²²⁶

Schopenhauer v uchopení lidského charakteru vychází z Kantova rozdělení na charakter empirický a inteligibilní, jež se objevuje v *Kritice čistého rozumu* i *Kritice praktického rozumu* a jež Schopenhauer pokládá za to nejkrásnější a nejhlouběji promyšlené, co kdy lidé vytvořili.²²⁷ V *Kritice čistého rozumu* Kant přisuzuje subjektu jednak *empirický charakter*, „jímž by jeho jednání jakožto jevu veskrze souvisela s jinými jevy podle stálých přírodních zákonů a mohla by z nich být jako ze svých podmínek

²²² Janaway, Ch., *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford 1989, s. 239.

²²³ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 243.

²²⁴ Tamtéž, s. 245.

²²⁵ Tamtéž, s. 256–253.

²²⁶ Janaway, Ch., „Will and Nature“, in: Janaway, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge 2006, s.

²²⁷ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001; Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 1996; Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 411–412.

odvozena, a ve spojení s nimi by tedy tvořila členy jedné jediné řady přírodního pořádku,²²⁸ za druhé pak nutně i *inteligibilní charakter*, „díky němuž je sice příčinou oněch jednání jakožto jevů, ale který sám nepodléhá podmínkám smyslovosti, ani sám není jevem“²²⁹. Empirický charakter Kant nazývá charakterem v oblasti jevu, charakter inteligibilní charakterem o sobě. V otázce svobody je v rámci svého empirického charakteru subjekt plně v moci kauzality, kde je svoboda nemožná. Inteligibilní charakter je pak nezávislý na čase a prostoru, a tím na mnohosti a změně.

Odtud pak vychází řešení třetí z Kantových antinomií rozumu. Otázka, kterou si pokládal, zněla: Jak lze dohromady myslet přírodní kauzalitu a kauzalitu jako svobodu, (chápanou zde jako lidské jednání)? Kant ukazuje, že tento rozpor je jen zdánlivý: odpovídá právě na základě dvojího typu charakteru člověka. V *Kritice praktického rozumu* říká: „Spojení kauzality jakožto svobody s kauzalitou jakožto přírodním mechanismem, přičemž ta první je jistá na základě mravního zákona, ta druhá na základě přírodního zákona, a sice v jednom a tomtéž subjektu, člověku, je nemožné, aniž bychom si tohoto člověka představovali ve vztahu k prvnímu jako podstatu samu o sobě, ve vztahu k druhému však jako jev, onen zákon v čistém, tento v empirickém vědomí.“²³⁰ Kant tedy chápe „já“ jako jev v přírodě, tedy vsazené do řetězu kauzality s nutným předpokladem příčiny a následku; zároveň ale také jako „já“ řídicí se praktickým rozumem, který není kauzalitou vázán. Kant tím ukazuje, že člověka si musíme představovat ve vztahu ke kauzalitě jako svobodě jako podstatu samu o sobě, zatímco ve vztahu k přírodní kauzalitě jako jev; pojímá tedy oba zdánlivě protikladné aspekty lidského charakteru. Svoboda u Kanta pak nepatří přírodě, ale právě této inteligibilní oblasti, pro kterou kategorie jako přírodní kauzalita neplatí.²³¹

Na toto Kantovo rozdělení Schopenhauer navazuje. Základní rozdíl mezi uchopením obou charakterů vnímá v tom, že „inteligibilní charakter každého člověka je třeba nahlížet jako mimočasový, tedy nedělitelný a nezměnitelný akt vůle, jehož jevem, rozvinutým v čase a prostoru a vyloženým ve všech formách věty o důvodu, je empirický charakter, jak se podává v celém způsobu jednání a životě tohoto člověka“²³².

Člověk je tedy určován svým charakterem, který je neměnný a trvalý. Je jím determinován a podmíněn, protože odlišnost charakteru jednotlivce je zodpovědná za jeho

²²⁸ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, s. 340.

²²⁹ Tamtéž, s. 340–341.

²³⁰ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 1996, s. 9.

²³¹ Scruton, R., *Kant*, přel. P. Toman, Praha 1996, s. 72–78.

²³² Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 234.

reakce na motivy a upřednostňování jednoho motivu před druhým. „Jako je každý účinek v neživé přírodě nutným produktem dvou faktorů, totiž zde se projevující obecné *přírodní síly* a jednotlivé *příčiny* vyvolávající tento projev, právě tak je každý čin člověka nutným produktem jeho *charakteru* a nastalých *motivů*. Je-li dáno obojí, pak k činu dojde nevyhnutelně.“²³³ Charakter je ale zároveň v každém člověku jiný. Odtud vychází ctnost a neřest člověka, a v tom také spočívá jeho individualita. Proto Schopenhauer říká, že „(f)aktická původní základní odlišnost charakterů je neslučitelná s postulátem svobody vůle spočívající v tom, že pro každého člověka v každé situaci má být stejně možné protikladné jednání.“²³⁴ Podle Schopenhauera je tedy třeba si uvědomit, že za daných okolností je pro člověka možné pouze jedno jediné jednání – to, co mnozí nazývají svobodou vůle, je pouhý omyl a mystifikace. Tedy „(v)še, co se děje, od největšího po nejmenší, se děje nutně.“²³⁵ V tomto ohledu je Schopenhauer deterministou. V oblasti empirického charakteru definitivně popírá možnost svobodné vůle a ruší veškerou svobodu lidského jednání. Jinak o svobodě smýšlí v ohledu na charakter inteligibilní.

3.3.4. Morální svoboda jednotlivce

Člověk je sice omezen naprostou nutností, ale v jednom bodě mu Schopenhauer svobodu přiznává, přestože ji ospravedlňuje poměrně vratkým způsobem. Nyní se dostáváme k vysvětlení fenoménu *morální svobody* tak, jak byla rozlišena v první kapitole této části.

S touto svobodou Schopenhauer pojí „nezpochybnitelný“ pocit odpovědnosti za naše jednání. Jsme si jisti, že my sami jsme činiteli toho, co děláme. Tato odpovědnost nepostihuje motivy či nutnou reakci na ně, ale právě charakter sám, a to charakter (v kantovské terminologii) z pohledu inteligibilního. Za ten se člověk cítí zodpovědný, stejně jako jej za něj činí zodpovědným ostatní lidé. Jedině z odpovědnosti tedy podle Schopenhauer můžeme soudit o lidské svobodě. Proto se sám Schopenhauer domnívá, že pouze jeho filosofie vyhrazuje plné právo morálce: „neboť jen když podstatou člověka je

²³³ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 380.

²³⁴ Tamtéž, s. 378–379.

²³⁵ Tamtéž, s. 383.

jeho vlastní vůle, tedy v nejužším smyslu je jeho vlastním dílem, jsou jeho skutky skutečně zcela jeho a je třeba je přičítat jemu.“²³⁶

Svobodu Schopenhauer nakonec nalézá právě v charakteru člověka. Jím pojatý charakter je neměnný a vrozený a my se s ním musíme vyrovnat, ať chceme či nechceme. A právě proto jej musíme poznávat. Pocit zodpovědnosti za naše činy podle Schopenhauera nemá nic společného s otázkou jejich nutnosti z příčiny.²³⁷ Musím jednat takto, a ne jinak; jinak bych mohl jednat pouze tehdy, pokud bych *byl někým jiným*.²³⁸ Odtud Schopenhauer vyvozuje odpovědnost člověka za svůj charakter.

Jeho vysvětlení je následující. Jednání člověka nastupují s přísnou nutností, v těch svobodu hledat nelze; díky svému inteligibilnímu charakteru však člověk „musí“ pociťovat morální odpovědnost či vinu. Odpovědnost a vina pak předpokládají svobodu. Jednotlivé činy tedy svobodné nejsou, ale individuální charakter každého je podle Schopenhauera jako svobodný třeba chápat, protože je to vůle sama o sobě (přestože se jeví v individuu). A to i přes vrozenost a nezměnitelnost vlastního charakteru, kdy člověk od počátku svého života až do jeho konce musí naplňovat charakter, který možná sám neschvaluje.²³⁹ Svoboda je tedy vyjádřena v inteligibilním charakteru *o sobě*, ne v konkrétních rozhodnutích, která jednatel učiní a o nichž předpokládá, že je mohl učinit odlišně. Tím podle R. Wickse inteligibilní charakter stojí na pomezí v Schopenhauerově metafyzice, na půl cesty mezi chápáním světa jako vůle a světa jako představa.²⁴⁰

Slovy Schopenhauera: „Empirický charakter jako celý člověk je jako předmět zkušenosti pouhým jevem, tedy vázaným na formy, všech jevů, čas, prostor a kauzalitu, a podřízen jejich zákonům. Naproti tomu jako věc o sobě na těchto formách nezávislá, tedy nepodléhající žádnému časovému rozlišení, tedy trvalá a neměnná podmínka a základ celého tohoto jevu je jeho *inteligibilní charakter*, tj. jeho vůle jako věc o sobě, již v takové vlastnosti ovšem přísluší i absolutní svoboda, tj. nezávislost na zákonech kauzality (jako pouhé formy jevů).“²⁴¹ Stejně jako je osoba jako jev formována a determinována větou o důvodu, vůle o sobě samotná je plně svobodná a nezávislá na všech svých formách, nezná žádnou nutnost. Věc jako objekt (jev) je vždy nutná, určená řetězem důvodů a následků;

²³⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, s. 434.

²³⁷ Janaway, Ch., *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford 1989, s. 234.

²³⁸ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 410.

²³⁹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 103–104;

Schopenhauer, A., *Parerga a paralipomena*, 2. svazek, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2011, s. 124–125.

²⁴⁰ Wicks, R., *Schopenhauer*, Oxford 2008, s. 118–119.

²⁴¹ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 412.

věc o sobě je vůlí, která je svobodná. Proto mají být všechny činy člověka jeho vlastním dílem. V tom podle Schopenhauera leží morální svoboda.

Takové vysvětlení však, zdá se, vyvolává řadu otázek. Co v Schopenhauerově filosofii ospravedlňuje tento pocit odpovědnosti? Pokud je lidský charakter neměnný a vrozený, v čem má spočívat svoboda odpovědnosti za charakter a za jednání, které z něj (opět nutně) vychází? Odkud tato morální svoboda vychází a jak se vlastně jakožto svoboda projevuje? Není nakonec tato svoboda pouze subjektivním pocitem?

Zdá se totiž, jako by se způsob, jakým je charakter člověka zodpovědný za to, co dělá, příliš nelišil od způsobu, jakým je jakákoliv příčina zodpovědná za svůj účinek. Ch. Janaway se dokonce domnívá, že takto pojatá svoboda může být pouhou další odpovědí našeho sebevědomí, ignorací kauzálního původu našeho jednání.²⁴² Schopenhauerovo vysvětlení původu morální svobody je totiž poměrně mlhavé a nejasné. Jedna z potenciálních odpovědí na výše pokládané otázky po původu morální svobody by však nakonec mohla vypadat takto: viděli jsme, že svobodu nelze hledat v jednotlivých jednáních, jak je podle Schopenhauera vyjadřován obecný „populární“ názor, nýbrž v samotném inteligibilním bytí. Proto Schopenhauer říká, že „(s)voboda, kterou proto nelze najít v *operari*, musí ležet v *esse*.“²⁴³ Ona svoboda tedy podle Schopenhauera má spočívat v celém bytí a podstatě člověka (kterou je podle Schopenhauera onen inteligibilní charakter nezávislý na kauzalitě); z něj a z motivů pak *nutně* plyne jednání jednotlivce. Člověk je pak tedy ve své *podstatě* nakonec svobodný – a právě proto může vůli popřít. Potlačení vůle se zdá být jediným východiskem, jak svou svobodu může člověk reálně projevit. Jedinou logickou koherentní svobodou z utrpení vůle není smrt či dokonce sebevražda, jak Schopenhauer detailně vysvětluje, ale schopnost nadále žít, nicméně s potlačenou vůlí v sobě. Charakter jako trvalý se nedá změnit, ovšem může být „zrušen“: jedinec může být schopný svou vůli k životu potlačit, a tím se plně osvobodit. Člověk je tedy svobodný v tom, že se může proti vůli odmítavě obrátit. Cestou k popření vůle, tedy k osvobození sebe sama, se nakonec zdá být právě lidský soucit, jenž je ve své absolutní fázi projevem popření vůle samotné.

²⁴² Janaway, Ch., *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford 1989, s. 243–246.

²⁴³ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 413; Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 479–480.

3.3.5. Intelektuální svoboda. Rozlišení poznání na cestě k možnému osvobození člověka pomocí soucitu.

Vraťme se na závěr k onomu Schopenhauerovu pojetí *intelektuální svobody*. Schopnost poznání Schopenhauer označuje jako médium motivů. Pokud je toto médium v normálním stavu, plní svou funkci a „nefalšuje“ motivy, dává je pak řádně na výběr vůli. Ta se pak podle individuálního charakteru člověka může rozhodnout podle své podstaty, tedy svobodně. „Potom je člověk *intelektuálně svobodný*, tj. jeho jednání jsou čistým výsledkem reakce jeho vůle na motivy,“²⁴⁴ říká Schopenhauer. Při omezení této svobody se vůle naopak nemůže rozhodnout tak, jak by se rozhodla, kdyby jí motivy byly intelektem představeny správně. Intelektuální svoboda je tedy absencí trvalých či přechodných překážek této schopnosti. Taková překážka spočívá buď ve zrušení, v narušení této schopnosti (Schopenhauer uvádí například šílenství, delirium či rozespalost), nebo ve zfalšování motivů vnějšími okolnostmi, což Schopenhauer nazývá nezaviněným omylem. S tímto druhem svobody pojí Schopenhauer nejen právní, ale i mravní odpovědnost člověka za jeho jednání. Poměrně zjednodušeně zde Schopenhauer vysvětluje, že zločiny spáchané za takových okolností podle zákona ze zásady nejsou trestné.²⁴⁵ Stejně tak podle něj člověk v takové chvíli není za své činy odpovědný morálně, protože morální odpovědnost spadající do oblasti charakteru zde není aktivní: tyto činy nejsou v takových chvílích rysem charakteru člověka.

Intelektuální svoboda by tedy mohla být velmi podstatnou podmínkou pro možnost osvobození se od vůle, a to ze dvou důvodů. Za prvé, viděli jsme, že odpověď na otázku po svobodě neleží v lidském sebevědomí, ale mohla by (ať už bude tato odpověď jakákoliv) spočívat v jeho schopnosti rozvažování. Schopenhauer sice chápe všechny motivy jako příčiny a kauzalitu jako nutnost, nicméně přidává člověku také schopnost *rozvažování*. Lidská bytost si může motivy, které pociťuje jako silné v ohledu jejich vlivu na vůli, v různém pořadí zpřítomňovat a promýšlet, může o nich uvažovat. Člověk má schopnost myšlení, abstrakce a generalizace, využívá rozumu. Má schopnost „nenázorných, abstraktních, obecných představ“,²⁴⁶ díky kterým může využívat určitou možnost volby. To Schopenhauer nazývá *relativní svobodou*. Relativní svoboda přece jen odlišuje člověka od zvířete, protože díky využívání rozumu osvobozuje člověka od bezprostřední nutnosti

²⁴⁴ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 415.

²⁴⁵ Schopenhauer v takových případech klade vinu z vůle, které se zákony týkají, na intelekt, jenž „nepodléhá žádnému trestu“. Zapomíná ovšem minimálně na jednání z nedbalosti, kam by jednání v rozespalosti či opilosti spadalo.

²⁴⁶ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 361.

momentálně názorně přítomných objektů, které na vůli působí jako motivy a kterým je zvíře naprosto podrobena.²⁴⁷ Abstrakce má pak význam ve snadnějším zpracování srovnaných poznatků, které lze přesunovat a rovnat, kdy mnohé nepodstatné odpadá.²⁴⁸ Volbou mezi motivy, kterou umožňují abstraktní pojmy, je definován individuální charakter člověka na rozdíl od zvířete. Zde se ukazuje ona lidská možnost volby, která bývá často mylně považována za svobodu vůle.

Schopenhauer říká, že člověk díky intelektu a rozvažování může rozvíjet protikladné motivy a osvětlit jejich povahu, nicméně zde pro něj role intelektu končí. Nelze ji nahlížet jako svobodu chtění, tedy jako nezávislost na zákonu kauzality; intelekt pouze předkládá motivy vůli. Nicméně ani ona schopnost abstraktních představ je Schopenhauerem představena jako negativní: vidí v ní mučivé myšlenky, jež nám často připadají nesnesitelné,²⁴⁹ další bolesti než jen ty přítomné či dokonce vnímání vlastní smrti předtím, než reálně přijde.²⁵⁰ Navíc může vést k omylům, tím spíše, že nejsou odvozeny z vlastní zkušenosti. Ani samotnou tuto relativní svobodu Schopenhauer nevnímá nijak pozitivně. Podle něj ve skutečnosti přináší pouze často velmi bolestný konflikt motivů, které zkoušejí svou sílu. Konečné rozhodnutí potom padne na základě „výhry“ nejsilnějšího motivu, a nastupuje opět nutně.²⁵¹

„Charakter je nezměnitelný, motivy působí s nutností, ale musí procházet *poznáním*, jež je médiem motivů,“²⁵² říká Schopenhauer. Motivы určující projev charakteru působí právě skrze své poznání. Poznání jediné tedy může měnit způsob jednání člověka, přestože charakter měnit nemůže. Vůle o sobě je neovlivnitelná, nicméně je možné působit na cestu k tomu, o co usiluje. Svoboda volby se tedy nemůže týkat cílů, ale prostředků k jejich dosažení, a to právě proto, že člověk disponuje rozumem a schopností rozvažování. Svoboda *chtění* neexistuje; můžeme změnit cestu, ale nelze způsobit, že by vůle sama *chtěla* něco jiného.²⁵³ My sami pak na tom, co konáme, poznáváme, čím jsme.²⁵⁴

Druhým důvodem, proč je intelektuální svoboda nezbytná pro osvobození se od diktátu vůle, by pak teoreticky mohla být možnost, že schopnost soucitu, která k takovému osvobození vede, se nakonec nalézá právě ve svobodném poznání jednoty všeho. Právě změněným způsobem poznáním pak Schopenhauer vysvětluje možné sjednocení rozporů

²⁴⁷ Tamtéž, s. 362–363.

²⁴⁸ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, s. 47–50.

²⁴⁹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 235, 239–242.

²⁵⁰ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, s. 45.

²⁵¹ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 363.

²⁵² Tamtéž, s. 376.

²⁵³ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 236–238.

²⁵⁴ Schopenhauer, A., *Parerga a paralipomena*, 2. svazek, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2011, s. 124.

jevu (podléhajícímu principu nutnosti) se sebou samým při popření vůle, kdy je ona vlastní svoboda v tomto jevu viditelná. Pokud je poznání tradičně zajato v *principiu individuationis*, které sleduje pouze větu o dostatečném důvodu vypovídající o nutnosti, je také závislost na motivech, z nichž nutně vyplývá jednání, nepřekonatelná. Pokud však jedinec skrz *principium individuationis* prohlédne, pozná podstatu věcí o sobě jako jednu vůli ve všem živém. Pak se jednotlivé motivy stanou neúčinnými, protože jim odpovídající způsob poznání (poznávání jevů) ustoupil jinému. Tímto způsobem jedině může dojít k osvobození pomocí sebe-zrušení, tedy zrušení charakteru, který jinak změněn být nemůže. Takto se projevující schopnost svobody Schopenhauer považuje za největší přednost člověka.²⁵⁵

Schopenhauer však zdůrazňuje, že *abstraktní poznání* dává a srovnává člověku jen motivy, které mohou působit na směr vůle, ne na vůli samotnou. Nabízí se tedy otázka, zda může intelektuální svoboda vést nejen ke správnému abstraktnímu poznávání, ale i k poznání intuitivnímu. Je abstraktní poznání natolik odlišné od poznání intuitivního, že na něj možnost svobody či neshvobody správného rozhodování nemá vliv? Nebo je intelektuální svoboda nezbytná či minimálně podstatná k rozeznání své vlastní podstaty jako věci o sobě ve všech jevech okolo?

D. Hamlyn rozlišuje čtyři druhy poznání v Schopenhauerově filosofii, konkrétně podle předmětu poznávání: běžné reprezentace, vůle manifestující se v různých stupních objektivace, ideje s povahou platónských forem a čtvrtá kategorie, v níž je předmětem poznání cokoli, co může poskytnout osvobození od diktátu vůle skrz *principium individuationis*.²⁵⁶ Tato poslední kategorie pak podle Hamlyna vychází právě z centrálního předpokladu Schopenhauerovy etiky, z fenoménu soucitu založeného na jednotě všeho. Hamlyn i tuto kategorii definuje jako formu poznání abstraktního, protože umožňuje nahlédnutí do vysvětlení, proč jsou věci tak, jak jsou. Tímto způsobem Hamlyn chápe význam abstraktního poznání ve smyslu jeho odlišení od poznání přímého (názorného), přestože uznává, že tato kategorie vědění nesplňuje požadavky poznání abstraktního. Proto uvádí, že poznání základu soucitu jde ještě o něco dále, protože s sebou nese praktické důsledky.

Sám Schopenhauer těmto otázkám ve svých spisech příliš prostoru nedává: odlišuje schopnost poznání názorného jako bezprostředního, kterou sdílejí lidé i zvířata, od schopnosti poznání abstraktního, vlastní pouze lidem. Zároveň hovoří o poznání

²⁵⁵ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 319–320.

²⁵⁶ Hamlyn, D., „Schopenhauer and Knowledge“, in: Janaway, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge 2006, s. 44–62.

intuitivním, které je bezprostřední, čerpá z „prazdroje všeho poznání“ a leží v *názoru*, jenž nelze pevně udržet ani přidělit. Pouze taková jednání vychází z naší vlastní přirozenosti, a tím jsou pouze tyto symptomem našeho neměnného charakteru, protože v něm mají přímo základ.²⁵⁷ Nikoli abstraktní, ale jedině intuitivní, názorné poznání pak vede k rozeznání své vlastní podstaty, vůle jako věci o sobě, ve všech jevech, a tím k maximalizaci schopnosti soucitu s nimi. Tuto schopnost Schopenhauer přiřazuje i zvířatům. Z těchto důvodů se zdá být relevantnější přiklonit se k nezávislosti intelektuální svobody na možnosti osvobození se od vůle. Zdá se proto, jako by v otázce způsobu poznání a intelektu Schopenhauer kladl dosavadně vysvětlenou svobodu a schopnost soucitu proti sobě. Svoboda takto uchopená je umožněna díky charakteru, pomocí rozvažování, z rozumu a z abstraktního poznání. Soucit oproti tomu vychází z intuitivního poznání, z bezprostředního nahlédnutí. Přesto však: bezprostřední názorné poznání se může týkat všech animálních bytostí, jak lidí, tak zvířat. Poznání jednoty všeho, z něhož povstává soucit, je sice u Schopenhauera přiřazeno i zvířatům, nicméně ani mezi bytostmi lidskými se k takovému prohlédnutí zdaleka nedopracuje každá z nich. Můžeme tedy říci, že poznání nutné k soucitu sice není poznáním abstraktním, ale zároveň jistým způsobem přesahuje běžné poznání názorné?

„Jen kdo intuitivně poznal podstatu lidí, jací zpravidla jsou, a právě tak zachytil individualitu přítomného jedince, bude s ním jednat správně a s jistotou,“²⁵⁸ říká Schopenhauer. V tomto tvrzení můžeme spatřit dvě podstatné části Schopenhauerovy filosofie, kdy obě spočívají v oblasti poznávání. Druhá část ukazuje na jeho tvrzení o možné morální svobodě vztažené k individuálnímu charakteru. Jeho první část se vztahuje k možnosti metafyzického osvobození, k osvobození od nutného diktátu vůle.

3.4. Vztah soucitu a svobody v Schopenhauerově filosofii

Vůle samotná je podle Schopenhauera svobodná. Je věcí o sobě osvobozenou od forem jevu a určuje se sama sebou. Jako její protipól pak stojí nutnost, s níž jedinec jako jev vůle *musí* jednat na základě kombinace vlastního charakteru a přicházejících motivů. Tyto motivy působí pouze na směr vůle, ne na vůli samotnou; proto „každá věc je jako jev, jako objekt, naprosto nutná: tatáž věc *o sobě* je vůlí, a ta je provždy plně svobodná“.²⁵⁹ Podle Schopenhauerovy věty o dostatečném důvodu pak z hlediska morální nutnosti musíme jednat vždy podle nejsilnějšího aktuálního motivu. Upřednostnění právě tohoto

²⁵⁷ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, s. 44–67.

²⁵⁸ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, s. 56.

²⁵⁹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996, s. 232.

motivů před druhým je individuální, vychází (při úplné intelektuální svobodě) z lidského rozvažování a mezi jednotlivci se liší právě díky jejich rozdílnému charakteru. Odtud podle Schopenhauera vyplývá lidská svoboda: z pocitu odpovědnosti, který neseme za svůj charakter jako takový. Schopenhauerovo metafyzické „ospravedlnění“ takové morální lidské svobody se však zdá být, jak jsme viděli, poměrně vratké a co do míry oné svobody snad i neúplné. Pokračujme v možnostech svobody v Schopenhauerově filosofii proto dále.

Pomineme-li tento případ morální svobody v charakteru, je podle Schopenhauera možné osvobodit se od principů individuace a důsledků vyplývajících z věty o dostatečném důvodu? Jednalo by se o osvobození se od diktátu vůle a kauzality prostřednictvím *svobody od*: od něčeho vnějšího, od *principium individuationis*, díky nimž jedinec jedná nutně tak a ne jinak. Takové osvobození by prakticky muselo spočívat v oproštění sebe sama od věčného utrpení vůle, kterým je neustálá a v podstatě neukojitelná touha po naplňování našich nedostatků, našich potřeb a tužeb. Schopenhauer takovou možnost ukazuje, a to dvěma způsoby. Jedním je cesta estetická, v níž má člověk možnost nahlédnout platónské ideje, zapomenout sám na sebe jako na individuum a zbavit se aktuálních žádostí a potřeb. Při estetické kontemplaci má jedinec možnost stát se čistě poznávajícím subjektem, čímž se osvobodí se od závislosti na vůli. Nicméně tato svoboda je pouze dočasná, a proto pro celkové osvobození člověka nedostatečná.²⁶⁰ Druhou (a od ní dále třetí) cestou ke svobodě je potom způsob etický, který je u Schopenhauera založen na soucitu.

V této cestě jde primárně o překonání egoismu, o němž Schopenhauer ve shodě s Rousseauem uvažuje jako o prvotní (přirozené: Rousseauova *láska k sobě*, či nutně vzniklé: Rousseauova *sebeláska*) lidské vlastnosti. Egoismus je možné potlačit právě soucitem s druhými. Schopenhauer vysvětluje jak z hlediska morálního, tak z pohledu metafyzického. Odtud potom plyne právě ona možnost osvobození od požadavků vůle. Člověk chce této vůli od přirozenosti přitakávat: snaží se tedy naplňovat své tužby, a tak udržovat svou existenci, případně i na úkor druhých. Pokud však jedinec dojde k uvědomění, že *jako pouhý jev* je sice svou formou odlišný od dalších bytostí, nicméně *jako věc o sobě* je s nimi v základu identický, má možnost situaci změnit. Uvědomí si, že přestane-li se zaměřovat na představu a její formy, na prostor a čas (jež už jako takové znemožňují svobodu vůle v jedinci), je každý další jedinec *tou samou vůlí*, jakou je on sám. Takové poznání je intuitivní, nedogmatické a neabstraktní. Jedinec díky němu přestane považovat sebe samého za jádro celého světa, protože toto samé jádro spatří

²⁶⁰ Tamtéž, s. 143–217.

ve všech animálních bytostech. Jedná se tedy o jakousi „generalizaci ‚já‘“ na druhé bytosti. Tím začne jedinec projevovat soucit navzdory egoistickým tendencím a navzdory požadavkům vůle: začíná cesta osvobození. V soucitu se tedy vůle osvobozuje od podmínek mnohosti, a tím forem jevu, jenž je spoutáván nutností. Svoboda, která jinak patřila pouze věci o sobě, se začíná vyjevovat i v člověku. Vyjdeme-li z druhé, abstraktnější Schopenhauerovy definice svobody, která svobodu chápe negativně vymezenou jako *absenci nutnosti*, vůle se od této nutnosti soucitem osvobozuje.

Můžeme se ptát, co je nakonec onou absolutní svobodou podle Schopenhauera. Je jedinec svobodný, pokud je nezávislý na vůli? Či pokud může uchopit sebe sama mimo nutnou kauzalitu a principy individuace? Pokračuje-li jedinec po výše zmíněné cestě dále, dostává se k čím dál širší generalizaci. Pokud vůli již cítí ve všem živém, musí také pociťovat veškeré utrpení těchto animálních bytostí. S takovým poznáním již nadále nechce být součástí této vůle, jež působí tolik utrpení, proto se jí zříká, osvobozuje se od ní prostřednictvím askeze a neuspokojování svých potřeb, tedy neplněním požadavků vůle. Jev se dostává do jistého rozporu se sebou, dochází k sebepopření. Takovým způsobem by byl jedinec metafyzicky svobodný ve smyslu obou uvedených otázek. Pouze taková forma ukončení života, tedy konec nejen jevu (jako v případě sebevraždy), ale konec především oné vůle ve mně, zdá se, může vést k finální svobodě.

Soucit se v Schopenhauerově filosofii tedy zdá být jakýmsi spouštěčem, působitelem maximální možné svobody. Opět, jako v případě Rousseauova přirozeného stavu, v oné nejvyšší míře svobody stále hovoříme o „svobodě-od“, zde v podobě osvobození od nutnosti poutající veškeré lidské jednání. Spontánní uposlechnutí hlasu soucitu poskytuje (podle Rousseaua, opět paralelně se Schopenhauerem) člověku možnost jednat na úkor sebe samého, na úkor kauzality, vlastního egoismu a uspokojení svých potřeb a tužeb. Právě tím dochází k osvobození se od diktátu vůle.

4. Závěr. Možné vztahy obou fenoménů

Pro Schopenhauera je soucit i svoboda jakýmsi mystériem. Fenomén soucitu označuje za velké mystérium etiky, za její prafenomén hodný úžasu, protože při jeho vzbuzení přestáváme pociťovat prvotní egoismus, na srdci nám začíná ležet i blaho druhého, a rozdíl mezi mnou a druhým (potažmo mezi mnou a všemi žijícími bytostmi) tedy přestává být absolutním. Ne-já se v té chvíli do jisté míry stává Já.

„La liberté est un mystère,“²⁶¹ cituje pak Schopenhauer Malebranche v úvodu díla *O svobodě vůle*, čímž naráží na transcendentálnost svobody, kterou, jak se domnívá, posunul z oblasti jednotlivých jednání do oblasti vyšší.²⁶² Hovoří zde o možnosti svobody prostřednictvím zrušení charakteru, která může nastat při takovém poznání vedoucím ke zrušení rozdílů. Toto poznání společného základu všeho, jenž je odtrženo od principia individuationis, má, jak jsme viděli, svůj původ právě ve fenoménu soucitu.

Také v Rousseauově filosofii jsou soucit a svoboda dvěma základními tématy. Schopnost soucitu je pro Rousseaua základním stavebním kamenem fungování jedince v „přirozeném“ lidském společenství bez existence donucujících zákonů. Soucit je zde zároveň první možností vztahování sebe samého k druhému, ať již jako překlenutí opozice mezi mnou a cizím v relativním přirozeném stavu či o jeho rozšíření na všechny lidské bytosti (či minimálně na osoby žijící tvořící jednu společnost).

Téma svobody se pak zdá být hlavním předmětem Rousseauovy filosofie: jeho cílem je realizovat svobodu, která je od přirozenosti podstatou člověka. *Svoboda libovůle* je základní podmínkou přirozeného stavu člověka, v němž je člověku zaručena maximální svoboda právě díky přirozenému soucitu druhých; zároveň je však soucit jedinou hranicí této jinak neomezené svobody. Ve stavu společenském propojení obou fenoménů zdánlivě slábnou: svoboda libovůle se mění na *svobodu právní*, která je zajišťována zákony, nikoliv přirozeným soucitem. Odhlédneme-li však od pojetí společnosti jako instituce k pojetí jedinců jako společenských bytostí, své místo zde nachází schopnost soucitu transformovaného, jež se pojí se *svobodou mravní* ve smyslu vědomého přijetí zákonů, které by měly vycházet z přirozenosti člověka (odtud bádání o přirozeném stavu), a tedy potenciálně opět z jeho schopnosti soucitu. Druhou možností propojení fenoménů ve svobodně nastavených mezilidských vztazích je pak ono „rozpomínání na přirozený soucit“, jehož se Rousseau dotýká ve své pozdní filosofii.

²⁶¹ Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007, s. 335.

²⁶² Tamtéž, s. 414.

Může být tedy *soucit omezením či dokonce popřením svobody člověka?* Schopenhauer, zdá se, podobné tvrzení explicitně nepromýšlí. Přesto však pojímá soucit jako morální motivaci, která překonává nejsilnější egoistické motivy jedince, a soucit se tak zdá být jedním z nejsilnějších motivů, který může „ohrožit“ i zachování jedince samého. Ani v případě takového jednání u Schopenhauera nicméně nejde výslovně o jednání finálně svobodné či nesvobodné z důvodu soucitu: takovou nesvobodu s využíváním této schopnosti Schopenhauer ještě nepojí. Tento druh svobody, svoboda intelektuální, jež je vyjádřena volným potenciálem porovnávání aktuálních možností, ještě není onou pravou „osvobozující svobodou“.

V Rousseauově přirozeném stavu můžeme na otázku o omezení svobody soucitem odpovědět kladně. Svoboda je v přirozeném stavu naprosto primární, je absolutní, vypovídá o nezávislosti jednoho jedince na druhém, o nepodléhání žádné vyšší moci ani žádným pravidlům. Představíme-li si takovou míru svobody, zdál by se (v Rousseauově výkladu, na rozdíl od pojetí například Hobbese či Locka) být soucit k druhému jediným možným omezením svobody, kterou by nám dávala neomezená láska k sobě. Jedinec je za takových podmínek svobodný pouze dotud, dokud nenaruší svobodu druhého.

Rousseauovské uvědomění si svobody druhého, zdá se, se děje právě díky schopnosti soucitu. Nebo se proto nakonec *soucit jeví naopak jako naplnění či alespoň podmínka lidské svobody?* I takovou odpověď nacházíme v Rousseauově přirozeném stavu. Právě proto, že je soucitem omezená má původně nekonečná svoboda do té míry, abych neublížoval druhému, je má vlastní osobní svoboda stejným způsobem „soucitem hlídaná“, aby nebyla bezdůvodně narušována druhou bytostí. Díky ohleduplnosti (dané soucitem) byl přírodní člověk nakonec svobodný i mezi všemi ostatními.²⁶³ Této interpretaci také nahrává uchopení rozdílu mezi stavem přirozeným a stavem společenským. V lidském soužití je svoboda transformována, ale ve svém základu od původní svobody libovůle především omezena; spolu s takovým omezením svobody je redukován i onen *přirozený lidský soucit*.

Soucit jako maximální naplnění možnosti lidské svobody dále nalzáme, uchopíme-li se Schopenhauerem svobodu jako absenci nutnosti. V rámci takové svobody se jednání vedené soucitem spontánně staví na odpor působení kauzality, jedná na ni nezávisle. Soucitným jednáním může animální bytost popřít sama sebe, čímž zároveň popírá projevující se vůli. Překonáním rozporu mezi Já a Ne-já, odstraněním forem prostoru a

²⁶³ Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, Paris 1971, s. 376.

času, a společně s tím odstraněním nutnosti působící kauzality, je cesta soucitu začátkem finálního osvobození.

Konečně, zdá se, že v obou případech má na oba fenomény vliv lidské poznání. Primárně jde o poznání bezprostřední, názorné, jímž v sobě jedinec bezprostředně rozezná schopnost soucitu a jenž jaksí automaticky soucitnou reakci spustí. Ať jde již o soucit jako přirozený cit, jenž vede k oboustranné svobodě, nebo o uvědomění jediného základu ve všech animálních bytostech, které umožní osvobození od nutných projevů vůle, vždy se jedná o poznání bezprostřední, tedy nikoliv nabyté učením či rozvinutým intelektem. Jde o jeho nahlédnutí jako něčeho člověku přirozeného, jako onoho „nepopiratelného faktu lidského vědomí“.

Tímto způsobem se dá chápat vztah soucitu, svobody a názorného poznání v Schopenhauerově metafyzice a v Rousseauově konceptu přirozeného stavu. U Rousseaua z toho důvodu, že člověk v přirozeném stavu jinou rozumovou schopností ještě nedisponoval, u Schopenhauera proto, že rozumovému poznání ve své etice patrně nepřikládal takový důraz a rozvažování nepojil s onou „finální svobodou“, ale naopak s poznáváním nutnosti kauzality a dostatečného důvodu. Schopenhauer hovoří o intuitivním poznání soucitu, které raný Rousseau popisoval v přirozeném stavu; pozdní Rousseau (*O společenské smlouvě, Esej o původu jazyků*) již využívá pojmu rozumu, abstrakce a generalizace k transformaci soucitu. Rousseau ve stavu společenském (snad v duchu francouzské osvícenské tradice zaměřené na intelekt) intuitivní poznání soucitu doplňuje poznáním a věděním abstraktním a nenázorným, založeným na využívání rozumu: schopností abstrakce, generalizace, imaginace. Díky těmto schopnostem se jedinec dostane k překlenutí opozice mezi jím a druhými bytostmi, oprostí se od svého „Já“, podobně, jako jej individuum podle Schopenhauera dosáhne nahlédnutím bezprostředním. Vzhledem k nutnému rozvoji rozumových schopností nyní podle Rousseaua můžeme tyto schopnosti využít i k rozvoji tolik významné schopnosti soucitu. Také Schopenhauer nakonec hovoří o důležitosti myšlení, abstrakce a využívání rozumu, a to právě ve svobodě volby, která je však pouze svobodou relativní, právě takovou, která podle Schopenhauera odlišuje člověka od zvířete. Díky takovému rozvažování tedy dospíváme k relativní svobodě definované možností volby mezi motivy, nicméně pouze abstraktním poznáním může lidská bytost dojít k pravému osvobození díky schopnosti soucitu s druhými.

Závěrem tedy, mohlo by být, že schopností soucitu můžeme potenciálně omezit jednu formu naší vlastní svobody, jakousi svobodu konat, co se nám zlíbí. Takto vymezená

svoboda je však problematická. Buď může být chápána jako nejvyšší neomezená svoboda jednání, s jejímž maximálním naplněním a bez omezení soucitem by jedinec ubližoval druhým (Rousseau), nebo ji můžeme pojmout jako relativní formu svobody, která sice má své využití, nicméně je svobodou pouze domnělou (Schopenhauer). Taková svoboda se nakonec vždy ukáže jako nedostačující. Až právě díky soucitu lze možná dosáhnout této další, lepší, finální možnosti osvobození. Zdá se, že pomocí soucitného smýšlení a jednání vůči druhým bytostem soucitu můžeme obsáhnout onu kýženou opravdu osvobozující svobodu.

Použitá literatura

- Aristotelés, *Etika Níkomachova*, přel. A Kříž, Praha 2013.
- Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996.
- Atwell, J., *Schopenhauer On the Character of the World : The Metaphysics of Will*, Berkeley 1995.
- Atwell, J., *Schopenhauer: The Human Character*, Philadelphia 1990.
- Baier, K., „Egoism“, in Singer, P. (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford 1990.
- Bauman, Z., *Svoboda*, přel. Pavel Kaas, Praha 2001.
- Bertram, Ch., *Rousseau and the Social Contract*, London 2004.
- Brandt, R., „Philosophical methods“, in: K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Canivez, P., „Jean Jacques Rousseau's Concept of People“, in: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 30, 4, 2004.
- Cartwright, D., „Schopenhauer's Narrower Sense of Morality“, in: Janaway, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge 2006.
- Cartwright, D. E., „Schopenhauer on the Value of Compassion“, in: Vandenabeele, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Chichester 2012.
- Dent, N., *Rousseau*, London 2005.
- Diderot, D., *Setkání s filosofem – Výbor z díla*, přel. J. Binder, Praha 1984.
- Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, Paris 1971.
- Dunbar, R., L. Barret, J. Lycett, *Evolutionary Psychology. A Beginner's Guide*, Oxford 2007.
- Froese, K., *Rousseau and Nietzsche: Toward an Aesthetic Morality*, Lanham 2002.
- Fromm, E., *Mít nebo být?*, přel. V. Žihlová, Praha 1992.
- Hamlyn, D., „Schopenhauer and Knowledge“, in: Janaway, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge 2006.

Hannan, B., *The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, New York 2009.

Himmelfarb, G., *Idea soucitu: osvícenství britské a francouzské*, přel. E. Geissler, Praha 2002.

Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Praha 2009.

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

Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*, přel. A. Bakešová, J. Velek, Praha 1996.

Hullung, M., „Rousseau, Voltaire and the Revenge of Pascal“, in: P. Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge 2001.

Israel, J. T., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford 2006.

Janaway, Ch., *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford 1989.

Janaway, Ch., *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford 2002.

Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001.

Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 1996.

Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 2014.

Kintzler, C. (ed.), „Notes“, in: Rousseau, J.-J., *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Paris 1993.

Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha 1965.

Mably, G. B., „O zákonodárství neboli Zásady zákonů“, in: *Výbor z díla*, přel. J. Jermář, M. Renský, Praha 1958.

Major, L., *Schopenhauerova filosofie člověka*, in: Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996.

Morelly, *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Praha 1958.

Neeley, G., „The Consistency of Schopenhauer's Metaphysics“, in: Vandenberg, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Chichester 2012.

- Neuhouser, F., „Freedom, Dependence, and the General Will“, *Philosophical Review* 102, 1993.
- Pavlík, J., „Rozum a cit u Jean-Jacques Rousseaua“, in: M. Loužek (ed.), *Jean-Jacques Rousseau – 230 let od úmrtí*, Praha 2008.
- Petříček, M., „Doslov“, in: J. J. Rousseau, *Esej o původu jazyků*, Praha 2011.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge 2005.
- Ricken, F., *Obecná etika*, přel. D. Petříčková, Praha 1995.
- Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Praha 2004.
- Rousseau, J. J., *Emil čili O vychování*, přel. A. Krecar, Olomouc 1926.
- Rousseau, J. J., *Esej o původu jazyků, kde se hovoří o melodii a o hudebním napodobování*, přel. M. Pokorný, Praha 2011.
- Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978.
- Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, přel. E. Blažková, in: V. Čechák (ed.), *Rozpravy*, Praha 1978.
- Rousseau, J. J., *Rozprava o politické ekonomii*, přel. V. Zamarovský, P. Stránský, Praha 1956.
- Rousseau, J. J., *Sny samotářského chodce*, přel. E. Berková, Praha 2002.
- Rousseau, J. J., *Vyznání*, přel. L. Kult, Praha 1978.
- Scruton, R., *Kant*, přel. P. Toman, Praha 1996.
- Scheler, M., *Nature of Sympathy*, přel. P. Heath, New Brunswick 2008.
- Schopenhauer, „O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007.
- Schopenhauer, A., „O svobodě vůle“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007.
- Schopenhauer, A., „O základu morálky“, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007.

- Schopenhauer, A., *Parerga a paralipomena*, 2. svazek, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2011.
- Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1996.
- Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997.
- Sobotka, M., *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015.
- Starobinski, J., *Le remède dans le mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris 1989.
- Taylor, Ch., *Etika authenticity*, přel. M. Hrubec, Praha 2001.
- Taylor, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989.
- Tugendhat, E., *Přednášky o etice*, přel. J. Moural, Praha 2002.
- Vandenabeele, B., „Introduction: Arthur Schopenhauer: The Man and His Work“, in: Vandenabeele, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Chichester 2012.
- Wicks, R., *Schopenhauer*, Oxford 2008.
- Znoj, M., „Rousseauův krok od "Původu nerovnosti" ke "Společenské smlouvě"“. In: M. Loužek (ed.), *Jean-Jacques Rousseau – 230 let od úmrtí*, Praha 2008.