

Holzbachová, Ivana

## **Příroda a společnost v díle J.-J. Rousseaua**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1989-1990, vol. 38-39, iss. B36-37, pp. [41]-51

ISBN 80-210-0170-4

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106683>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

IVANA HOLZBACHOVÁ

## PŘÍRODA A SPOLEČNOST V DÍLE J. - J. ROUSSEAU

Na rozdíl od jeho současníků nefascinovalo Rousseaua studium přírody pro ni samu (i svou oblíbenou botaniku považoval spíš za rozptýlení), nýbrž studium společnosti a člověka. Pokud se o přírodě zmiňuje — a zmiňuje se o ní často — je to většinou v této souvislosti. Tvrdí, že „ze všech lidských znalostí nejužitečnější, ale nejméně pokročilá se mi zdá znalost člověka.“<sup>1</sup> Znalost člověka je podle jeho názoru nezbytným předpokladem toho, abychom poznali společnost. Zde se projevuje určitý mechanicismus Rousseauova pojetí společnosti: „Musíme začít studiem člověka a jednotlivého, abychom se naučili posuzovati lidi vůbec a kdo by znal důkladně náklonnosti každého jednotlivce, mohl by také předvídati celý jejich následek v tělese národním.“<sup>2</sup>

Pravděpodobně právě tímto východiskem je motivována i skutečnost, že se Rousseau zajímá o člověka jako individuum, a to individuum fyzické, biologické, jak se sám domnívá: přírodní nebo přirozené. Na tuto skutečnost působily pravděpodobně tři základní motivy: 1. Jistý mechanicismus vlastní celému osvícenství, které dosud nebylo s to pochopit složitý systém jinak než jako sumu částí; to bylo dáno celkovým stavem vědění a skutečností, že vzorem pro ně byly převážně fyzikální vědy, zejména mechanika; 2. společenské zdroje, tj. měšťanská společnost a její individualismus; 3. Rousseauův zájem o konkrétní a jednotlivé. Na druhé straně je třeba již nyní předeslat, že jednotlivce, o kterého se Rousseau zajímá a v němž vidí základ společnosti, je — až na výjimky objevující se v souvislosti s rozlišením mezi obecným a soukromým zájmem — jednotlivcem abstraktním. Právě díky své abstraktnosti může být pokládán za základní prvek celého systému. To je mj. vidět i na tom, že v Emilovi je předmětem výchovy dítě s vlastnostmi, které Rousseau pokládá za naprosto průměrné, tedy to, co bychom mohli nazvat typickým jednotlivcem, resp.

---

<sup>1</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, Praha 1978, s. 49.

<sup>2</sup> Rousseau, J. J.: *Emil, čili o výchování*. Přerov 1907, s. 305.

idealizovaným (v přírodovědeckém smyslu) pojmem jednotlivce.

V rozpravě O původu nerovnosti mezi lidmi Rousseau píše: „V každém živočichu vidím jen geniální stroj, kterému příroda dala smysly, aby se sám uváděl v chod a aby se do jisté míry uchránil přede vším, co ho může zničit nebo poškodit. Totéž pozoruji u lidského stroje s tím rozdílem, že u zvířete koná veškerou činnost sama příroda, zatímco člověk se účastní svého chování jako svobodný činitel. Jeden vybírá nebo odmítá instinktivně, druhý dobrovolně; tak se zvíře nemůže vyhnout pravidlu, které mu je určeno, i kdyby to bylo pro ně výhodné, a člověk se mu vyhýbá ke své škodě.“<sup>3</sup> Rousseau vychází ze senzualistického stanoviska, a proto připisuje zvířatům se smysly také rozum. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem je tak ve svobodě konání.<sup>4</sup>

Senzualistické východisko nacházíme i v Emilovi, a to v názoru, že rozvoj tělesných sil a schopností je předpokladem rozvoje rozumu.<sup>5</sup> Podobným způsobem — rozdily v působení fyzického okolí na člověka — chtěl Rousseau zdůvodnit i rozdily v mravním jednání jednoho a téhož člověka ve svém chystaném díle *Senzitivní morálka*.<sup>6</sup>

Tento materialistický charakter Rousseauova myšlení — a některé další Rousseauovy výroky by domněnku o materialismu mohly ještě posílit — je však pouze zdánlivý. Rozvíjí se totiž na stálém pozadí Rousseauovy náboženské víry. Už v rozpravě O původu nerovnosti mezi lidmi se objevuje jeho myšlenka, že přirozenost člověka je dána bohem<sup>7</sup> a ta se opakuje a prohlubuje v jeho dalších dílech, zejména v Emilovi (*Vyznání savojského vikáře*). Takže i následující citát je třeba chápat v souvislosti s Rousseauovým pojetím přirozeného náboženství:

„Náboženství nás nutí věřit, že lidé jsou nerovni proto, že tomu tak chtěl sám bůh, když vymanil lidi z přírodního stavu hned po jejich stvoření. Nebrání nám však vytvářet si ze samotné přirozenosti člověka a bytostí, jež ho obklopují, domněnky o tom, čím by se lidstvo mohlo stát, kdyby bylo ponecháno samo sobě.“<sup>8</sup> I v kontextu deismu a přirozeného náboženství naznačuje tento výrok velmi cennou domněnku o možnosti přirozeného vývoje a spjatosti všech živých bytostí. Podle M. Duchetové Rousseau uvažoval o možnosti příbuznosti člověka a orangutana.<sup>9</sup>

Na tuto myšlenku pak mohla navázat hypotéza o přirozeném vývoji člověka od přirozeného stavu do stavu společenského. Domníváme se, že

<sup>3</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 65.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 65.

<sup>5</sup> Rousseau, J. J.: *Emil*, s. 160.

<sup>6</sup> Rousseau, J. J.: *Vyznání*. Praha 1978, s. 352.

<sup>7</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 54.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>9</sup> Duchetová, M.: *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris 1971, s. 241—243.

přes skutečnost, že tato hypotéza je velice spekulativní, což kritizuje Cassirer<sup>10</sup> a což si koneckonců uvědomoval i Rousseau,<sup>11</sup> nemůžeme souhlasit s Chaunuovým názorem, že Rousseauův přístup k dějinám je aprioristický.<sup>12</sup> Právě myšlenka přirozeného vývoje člověka Rousseaua odlišuje od starších pojetí, která vycházela z představy člověka již hotového. Rousseauova kritika faktu, že tito myslitelé, například Hobbes, vnášejí do původního stavu skutečnosti, které jsou dány až společenskou existencí člověka,<sup>13</sup> je výrazným znakem počínajícího historismu.

Rousseau vycházel z hypotézy, že původní člověk byl slabší než ostatní živočichové, ale výhodněji stvořený v tom, že nebyl vybaven žádným instinktem, ale napodobovací schopností. Mohl napodobovat všechna divoká zvířata, a proto nad nimi získával převahu: byl obratnější a díky své všežravosti si mohl najít potravu snadněji než specializovaní živočichové.<sup>14</sup> Jako přírodní bytost nerozlišoval mezi dobrem a zlem a neexistovala pro něj morálka; ta vzniká až ve společnosti<sup>15</sup>

Důležité je Rousseauovo často zdůrazňované tvrzení, že prvotní člověk žil izolovaně. Z toho vyplývala skutečnost, že mezi lidmi nemohly vznikat boje — Rousseau kritizuje Hobbesovu představu války všech proti všem —, ale ani pokrok, protože i když snad prvotnímu člověku nechyběla vynalézavost, neměl příležitost sdělit své poznatky jiným a tedy zahájit tradici vědění.<sup>16</sup>

Izolovanost člověka byla tedy zárukou primitivnosti, ale také přirozené rovnosti: Pokud se lidé „věnovali jen takové práci, kterou mohli dělat sami, a umění, k němuž nebylo zapotřebí součinnosti mnoha rukou, žili volní, zdraví, dobří a šťastní . . .“<sup>17</sup>

Jak konstatuje Cassirer, na rozdíl od teorií přirozeného práva Rousseau nepředpokládá instinkt sociability u prvotního člověka.<sup>18</sup> Musí tedy sdružování lidí, vznik společnosti a nerovnosti vysvětlit jinak. Pomáhá si dvěma způsoby: myšlenkou lidské zdokonalitelnosti, která se projevuje zejména v oblasti ducha,<sup>19</sup> a tezí, že pro člověka je charakteristická touha

<sup>10</sup> Cassirer, E.: *La philosophie des lumières*. Paris 1970, s. 268—270.

<sup>11</sup> „Není totiž snadné rozlišit, co je v současné lidské přirozenosti původní a co umělé a dobře poznat stav, který již neexistuje, který snad ani nebyl, který pravděpodobně nikdy nenastane, o němž však musíme mít nezbytně správný pojem, abychom správně posoudili svůj nynější stav.“ Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 50.

<sup>12</sup> Chaunu, P.: *La civilisation de l'Europe des lumières*. Paris 1971, s. 247.

<sup>13</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 94.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 58—63.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 69, 81—82, 84.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>18</sup> Cassirer, E.: Cit. dílo, s. 260.

<sup>19</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 89—90.

po pohodlí.<sup>20</sup> Ta byla podle jeho názoru impulsem lidské vynalézavosti, rozvoje lidské práce a sdružování v okamžicích, kdy se to prvotnímu člověku zdálo výhodné. Tak vzniklo lidské obydlí a první stálější lidské sdružení — rodina. Tak vzniká také to, v čem Rousseau vidí základ pozdější společenské organizace a tedy také příčinu všeho zla: dělba práce: „Ve chvíli, kdy jeden člověk potřeboval pomoci druhého, kdy upozoroval, že je užitečné, aby měl zásoby pro dva, rovnost zmizela.“<sup>21</sup> V Emilovi Rousseau plasticky líčí rozdíl mezi původním přírodním a pozdějším společenským stavem: „Ve stavu přirozeném jest opravdu rovnost skutečná a nerozborná, protože jest nemožno v tomto stavu, aby pouhý rozdíl mezi člověkem a člověkem byl tak velikým, že by mohl učiniti jednoho závislým na druhém. Ve stavu občanském jest naopak rovnost domnělá a marná, protože prostředky k jejímu udržení, slouží samy k jejímu zničení a veřejná moc spojená se silnějším ku potlačení slabšího ničí rovnováhu, kterou mezi nimi učinila příroda.“<sup>22</sup>

To je ovšem stav až po první smlouvě. Než byla uzavřena, prošlo lidstvo ještě stavem divoštství. Rousseau poněkud kolísá při líčení tohoto způsobu lidského života; kromě známé teze o šťastném divochovi<sup>23</sup> u něho nalézáme také zmínky o tom, že právě zde se objevuje krutost, která původně nebyla člověku vlastní.<sup>24</sup> Za nejdůležitější však považují Rousseauovu kritiku, „že se nepozorovalo, jak vzdáleny jsou tyto národy od prvotního stavu přírody.“<sup>25</sup> Rousseau divoštství jednoznačně považuje za stupeň vývoje člověka a lidstva — a tím se liší od mnoha svých spekulativních předchůdců a zároveň prokazuje svůj smysl pro historičnost.

Tento smysl však ukazuje svou slabinu hned v následujícím textu, protože Rousseau, který divoštství považuje za stav, který je „nejméně vhodný pro revoluci“, tj. vývoj<sup>26</sup> není s to vysvětlit, proč právě po divoštství následovalo období první smlouvy — smlouvy bohatých proti chudým. Na základě dnešního způsobu myšlení lze jeho názory interpretovat ve smyslu přechodu kvantity v kvalitu: Už v souvislosti s divoštstvím Rousseau mluví o rolnictví a výrobě železa<sup>27</sup> a tedy o podmínkách vzniku bohatství a boje o ně. Tím se vytvořila možnost onoho vývojového skoku, který Rousseau líčí v obrazu bohatého člověka, který přiměl ostatní bohaté, aby uzavřeli smlouvu a vytvořili zákony, „které přinesly nové překážky slabým a novou sílu bohatým, zničily nenávratně přirozenou svobodu, zajistily navždy zákon vlastnictví a nerovnosti . . . a pro zisk několika

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 92.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>22</sup> Rousseau, J. J.: *Emil*, s. 299—300.

<sup>23</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 95.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 94.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 94.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 95.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 96.

ctížádostivých podrobily od té doby lidstvo práci, služebnosti a bídě.<sup>28</sup>

O dialektičnosti Rousseauova myšlení svědčí i skutečnost, že si Rousseau uvědomuje, že z daného stadia není návratu, že problém společenských rozporů není řešitelný prostou negací. Řešení, které navrhuje, je negací dialektickou, negací na vyšším stupni. Vývojový skok je symbolizován druhou — svým významem však základní — společenskou smlouvou, jejímž cílem je mj. uvést opět v soulad principy přirozenosti a principy života ve společnosti, které jsou v rozpravě O původu nerovnosti mezi lidmi líčeny jako zcela protikladné.

Jaký tedy má vztah přirozenost ke společnosti? Pouze první a povrchní kritiky a komentáře Rousseaua na tuto otázku odpovídaly tvrzením, že Rousseau společnost zavrhuje jako takovou právě proto, že je v přímém protikladu k přírodě. Pravda, Rousseau jim k této odpovědi dal mnoho důvodů ve své kritice korumpování člověka a jeho přirozenosti ve společnosti. (V následujícím textu uvedeme příklady této kritiky.) Avšak nesmíme přehlédnout skutečnost, že Rousseau kritizoval pouze jeden typ společnosti. Jestliže tuto chybu uděláme, upozorní nás na ni sama otázka, která se nutně vynoří a která byla také skutečně mnohokrát zformulována: Jaký je vztah mezi úvahou O vzniku nerovnosti mezi lidmi a Společenskou smlouvou? Proč Rousseau vůbec po úvaze O původu nerovnosti psal Společenskou smlouvu? Z hlediska prosté negace přirozenosti ve společnosti a společnosti vůbec v Rousseauově myšlení je přece Společenská smlouva zcela zbytečná.

Na tuto otázku jsme už částečně odpověděli poukazem na to, že společnost kritizovaná Rousseauem je pouze jedním z možných typů společnosti a že Rousseau postuluje ještě jiný model, ve kterém se vztah mezi přírodou a společností dostává na jinou úroveň.

Rousseauův vztah ke společnosti, ve které žije, je jednoznačný: „Duch společnosti a nerovnost, kterou vytvořila, jen mění a zhoršují všechny přirozené náklonnosti.“<sup>29</sup> Rousseau na různých místech připomíná, co všechno společnost dokázala zničit: Chut'<sup>30</sup> a vkus, sebelásku, dobročinnost<sup>31</sup> a veškeré vášně. Zkrátka, ve společnosti „místo bytosti jednající vždy podle určitých a neměnných zásad, místo té božské a neměnné prosoty, na níž její původce zanechal stopy, nalézáme jen znetvořený rozpor mezi vášní, která věří, že myslí rozumem ve vytržení.“<sup>32</sup> To se týká jak společnosti vcelku a všech lidí v ní, tak i jednotlivců. V Emilovi se Rousseau snaží mimo jiné vyložit, jak výchovou „vléváme záhy do mladistvého srdce vášně, které připisujeme potom přírodě a když jsme si dříve dali

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 103

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>30</sup> Rousseau, J. J.: *Emil*, s. 191—192.

<sup>31</sup> Rousseau, J. J.: *Dumy samotářského chodce*. Praha 1962, s. 100.

<sup>32</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 49.

práci, abychom je učinili zlým, nařikáme potom, že je nalézáme zlým.“<sup>33</sup>

Tato ostrá kritika stávající společnosti vedla mnohé komentátory Rousseauova díla k tomu, že zdůrazňovali revolučnost Rousseauova myšlení, ať už ji viděli v prvcích historické dialektiky, kterou bezesporu obsahuje, jako Momdžjan,<sup>34</sup> nebo přímo v jeho kritičnosti, jak to činí Bahner. K jeho tvrzení, že Rousseauovo myšlení bylo revoluční, ačkoli on sám k revoluci nevyzýval,<sup>35</sup> je nutno dodat, že ovšem Rousseau na několika místech — zejména v Emilovi — revoluční zvrát předvídal. Výchova Emila nikoli jako příslušníka určitého stavu, ale jako člověka, který je schopen hodnotně žít na jakémkoli stupni společenského žebříčku, je motivována právě tím, že Rousseau pro budoucnost nevidí záruky společenské stability, ale naopak předvídá její bouřlivou změnu.<sup>36</sup>

Jaký má tento předpokládaný zvrát vztah k té společnosti, kterou Rousseau považuje za ideální? Na tuto otázku lze jen těžko odpovědět. Rousseau v úvaze O původu nerovnosti mezi lidmi uvažuje o postupující zkaženosti společenského řádu, jejímž vrcholem je — podobně jako u Polybina — návrat k původnímu boji a vládě silnějšího.<sup>37</sup> Směřuje reálná společnost v Rousseauových představách k tomuto stavu? A mohl by být právě on východiskem k uzavření tohoto typu smlouvy, který je podle jeho názoru základem spravedlivější společnosti? Nevíme. Stejně tak nelze přesněji charakterizovat ani Rousseauovy představy o ideální společnosti a jejím vzniku, odhlédneme-li od spekulace, která se objevuje ve Společenské smlouvě. Ale ideální společnost se objevuje i v jiných Rousseauových dílech, ať už je to idyla vytvářená na pozadí existující společnosti v Julii nebo některé zmínky v Emilovi. V obou těchto dílech Rousseau vychází z reality, jejíž úseky ve své fantazii mění — značně nepřesvědčivě — pomocí lidí vybavených k tomu duchovně i materiálně. V úvahách o ústavách — polské a korsické — se pak pokoušel vytvořit model státu, který by vycházel z reálného stavu a měnil jej alespoň částečně ve smyslu jeho ideální představy.

Toto jednání odpovídá skutečnosti, na kterou jsme již narazili a kterou zdůrazňuje i Cassirer v opozici k interpretaci, jakou Rousseauovým myšlenkám dávalo hnutí Sturm und Drang: Společenská smlouva u Rousseaua není návratem k přírodě.<sup>38</sup> To souhlasí s tím, jak Rousseau motivuje své zkoumání ve Vyznáních: „Všechno úzce souvisí s politikou a ať už se na to díváme jakkoli, nebude žádný národ jiný, než jakým ho udělá

<sup>33</sup> Rousseau, J. J.: *Emil*, s. 63.

<sup>34</sup> Momdžjan, Ch. N.: *Francuzskoje prosvěščenije XVIII. veka — očerki*. Moskva 1983, s. 136—137.

<sup>35</sup> Bahner, W.: *War J.-J. Rousseau ein konservativer Denker? in: Beiträge zur französischen Aufklärung und zur spanischen Literatur*. Berlin 1971, s. 34.

<sup>36</sup> Rousseau, J. J.: *Emil*, s. 248—249.

<sup>37</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 116.

<sup>38</sup> Cassirer, E.: *Cit. dílo*, s. 263.

povaha jeho vlády; tak se mi zdálo, že se závažná otázka nejlepší možné vlády redukuje na otázku, jakou povahu musí mít vláda schopná vytvořit národ nejčestnější, nejosvícenější, nejmoudřejší, zkrátka nejlepší, chápe-li to slovo v nejširším smyslu? A viděl jsem, že tato otázka velmi úzce souvisí s jinou, byť odlišnou: jaká musí být vláda, která se svou povahou nejvíce přidrzuje zákona? Z toho zase vyplývala otázka: co je to zákon?<sup>39</sup>

Také ve Společenské smlouvě<sup>40</sup> a Emilovi<sup>41</sup> Rousseau tvrdí, že právo, respektive rovnost, které plynou se společenské smlouvy, nepocházejí z přirozenosti. Kdyby tomu bylo naopak, zmizely by mnohé společenské problémy: „Kdyby zákony národů mohly mít, jako zákony přírodní, nepřemožitelnost takovou, že žádná lidská by ji nemohla porazit, byla by odvislost společenská jako přirozenou; spojila by ve státě všechny výhody stavu přirozeného s výhodami stavu občanského; spojila by se svoboda, která chrání člověka před hříchy, mravnost, která ho povznáší ke ctnosti.“<sup>42</sup>

Rousseauovy názory kolísají právě při úvaze o tomto předmětu. Na mnoha místech nacházíme tvrzení o téměř absolutní odlišnosti přirozeného a společenského stavu, na jiných se však setkáváme s opakem. Snad nejčastěji je první typ názorů vyjádřen v Rousseauově odmítnutí analogie mezi otcem a panovníkem: zatímco otec se může držet hlasu přírody, panovníka by nutně tento hlas vedl proti zájmům jeho poddaných. Proto se panovník musí řídit pouze zákonem, jenž odpovídá veřejnému zájmu.<sup>43</sup> Co se týká panovníka, týká se ve společnosti (ne v rodině) každého jednotlivce: „Kdo ve společnosti občanské chce zachovati primát citům přirozeným, neví, co chce. Vždy jsa ve sporu sám se sebou, vždy kolísaje mezi svými náklonnostmi a svými povinnostmi, nebude nikdy ani člověkem ani občanem, nebude užitečným sobě ani jiným.“<sup>44</sup>

Do určité míry novum přináší do našich úvah o Rousseauových názorech na vztah přirozeného a společenského následující citát z Rozpravy o politické ekonomii: „Jakmile někdo hodlá podříditi své soukromé vůli někoho nezávisle na zákonech, okamžitě se vylučuje z občanského stavu a ocitá se v pouhém přírodním stavu, kde poslušnost je předepsána pouze nutností.“<sup>45</sup>

Nejde tady o náznak myšlenky, že společenský stav je něčím více než je stav přírodní — ta je známá. Známa je i Rousseauova teze, že posluš-

<sup>39</sup> Rousseau, J. J.: *Vyznání*, s. 338—339. Zde Rousseau opět navazuje na myšlenky osvícenců, zejména na Montesquieua.

<sup>40</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 203.

<sup>41</sup> Rousseau, J. J.: *Emil*, s. 232.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 155.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>45</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 163.

nost v přírodním stavu je dána pouze nutností. (Často se uplatňuje zejména v *Emilovi*.) Důležitý je fakt, že Rousseauovo pojetí přírodního stavu se náhle dostává do blízkosti pojetí Hobbesova; je mu blízko i Rousseauova teze, že vzájemné vztahy států jsou v podstatě analogické vztahům lidí v přírodním stavu. Setkáváme se tu tedy s novým líčením přírodního stavu: místo původního a převažujícího Rousseauova líčení přírodního a přirozeného stavu jako stavu relativně mírového a blaženého, se objevuje boj všech proti všem.

Tuto skutečnost lze vysvětlit dvěma způsoby: Buď jako následek myšlenky, že přirozený stav nelze na společnost aplikovat — složité společenské závislosti vedou k tomu, že by vznikl zmatek projevující se jako boj. Nebo se můžeme odvolat na historičnost Rousseauova pojetí samotného přírodního stavu: přírodním stavem je všechno, co existuje před společenskou smlouvou. A úvaha O původu nerovnosti mezi lidmi líčí dlouhý vývoj, jakým lidstvo v tomto období prochází. Jestliže ve společnosti negujeme smluvně vzniklý řád a zákony, nevrátíme se samozřejmě do období úplného primitivismu, ale naopak na poslední stupeň přírodního stavu, na němž už existoval majetek a tedy také boj všech proti všem.

Dáváme přednost tomuto druhému vysvětlení, a to proto, že je v souladu s tezí, na niž jsme narazili již dříve, a kterou bych nyní chtěla rozvíjet: že totiž příroda a přirozenost není u Rousseaua ve společnosti negována absolutně, že se z ní něco — na vyšším stupni — uchovává a že soulad mezi přirozenou a společenskou nutností je dokonce znakem dobré společnosti. Opírám se přitom zejména o *Rozpravu o politické ekonomii*, která zřejmě vychází z Rousseauovy představy dobrého státního zřízení. Určité náznaky podporující tuto interpretaci lze však najít i jinde, a to zvláště tam, kde Rousseau nepopírá — ale naopak zdůvodňuje — možnost, že i ve společnosti lze žít v souladu s přírodou (*Emil*, *Julie*).

V *Rozpravě o politické ekonomii* Rousseau píše, že pouze pomocí zákona — pochopitelně vycházejícího ze správné smlouvy — lze lidi přimět k tomu, aby sloužili, aniž by byli ujařmeni. A Rousseau pokračuje: „Tento spásný hlas vůle všech obnovuje právem přirozenou rovnost mezi lidmi.“<sup>46</sup> Nejde tady však jen o prostou obnovu, ale o něco navíc. To je vidět z výroku, který pochází z úvahy O smlouvě společenské: „Základní smlouva není přirozenou rovností, ale mravní a legitimní rovnost nahrazuje nerovnost fyzickou, kterou mezi lidmi vložila příroda, takže se všichni stávají rovnými dohodou a podle práva, i když jsou nerovni silou a nadáním.“<sup>47</sup> Lze tedy souhlasit s Cassirerem, že stav, který se vytváří ve společnosti založené na podřízení se vůli všech, je více než pouhý

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 162

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 221.

<sup>48</sup> Cassirer, E.: Cit. dílo, s. 261.

přirozený stav.<sup>48</sup> Není jeho pouhou negací, nýbrž povýšením a zdokonalením.

Rozpor mezi společností a přírodou a holá negace přírodního stavu nastává jenom tam, kde existuje nerovná společnost. V ní je „mravní nerovnost oprávněná jedině právem daným a je opakem přirozeného práva, když nesouhlasí stejnou měrou s nerovností tělesnou.“<sup>49</sup> Naopak tam, kde zákon plyne z obecné vůle, zákon přirozenou rovnost spíš zvýrazňuje než naopak.

Proti negaci přirozenosti ve společnosti mluví v Rousseauově myšlení i skutečnost, že Rousseau na mnoha místech souhlasí s Montesquieuovým názorem, že při úvaze o společenském zřízení je třeba brát ohled na přirozené podmínky, ve kterých se daná skupina nachází a v nichž vytváří svůj stát.<sup>50</sup> V rozpravě *O smlouvě společenské* zkoumá vztah přírodního prostředí k formě vlády. Zajímá se především o rozlohu státu (vzdálenost mezi lidem a vládou)<sup>51</sup> a o ty přírodní podmínky, které souvisejí se zemědělstvím.<sup>52</sup> V *Emilovi* pak nacházíme myšlenku o vztahu podnebí a lidské přizpůsobivosti a zároveň i náznak nevíry v rovnost lidských ras.<sup>53</sup>

Velmi jasný je následující Rousseauův výrok: „Ústava státu je pevná a trvalá, když se přirozené vztahy a zákony shodují ve stejných bodech, když zákony takřka jen zajišťují, doprovázejí, opravují přirozené vztahy.“<sup>54</sup> Mohou existovat výjimky. „Ale tyto výjimky samy potvrzují pravidlo tím, že dříve nebo později způsobují revoluce, které uvádějí věci opět do přirozeného stavu.“<sup>55</sup>

Jestliže tedy Rousseau takto jednoznačně uvažuje o vztahu mezi společností a jejím přírodním prostředím, bylo by absurdní domnívat se, že jeho pojetí vztahu společnosti a přirozenosti člověka je diametrálně odlišné. Nacházíme-li v jeho díle velice mnoho výroků o protikladu přirozenosti a společnosti, případně o negaci přirozenosti člověka ve společnosti, pak jde o výroky, které odpovídají významu posledně uvedeného citátu; jsou kriticky zaměřeny proti existující společnosti. Nejsou však v rozporu s možností jiné, ideální společnosti, která nejenže nebude přírodě protikladná, ale bude naopak umocňovat její dobré stránky. V této

<sup>48</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 120.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 249.

<sup>51</sup> Rousseau, J. J.: *O společenské smlouvě*, Praha 1949, s. 90. (V souborném vydání rozprav z roku 1978 je rozpravena *O smlouvě společenské* zkrácena o několik kapitol z knihy III. a o celou knihu IV. Proto musím čerpat ze staršího, úplnějšího vydání.)

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 90, 91.

<sup>53</sup> Rousseau, *Emil*, s. 68.

<sup>54</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 249.

<sup>55</sup> Rousseau, J. J.: *O společenské smlouvě*, s. 91.

společnosti se pak bude moci uplatnit i (přirozená) perfektibilita člověka.<sup>56</sup>

Cím je tedy Rousseauovi příroda a přirozenost? Ideálním vzorem, řádem, kterým se má člověk řídit už ke svému prospěchu. Má se jím řídit proto, že je její součástí — přirozenost člověka je dána přírodou — a že každá úchyłka od přirozeného řádu (ať ve vztahu k jednotlivci nebo ke společnosti) přináší degeneraci. Ale má se jí řídit ještě z jednoho důvodu: proto, že tento zákon je zakotven přirozeně.

Rousseau píše: „Jest kniha jen jedna, která jest otevřena před zrakem všech — kniha přírody. Z této velké a vznešené knihy učíme se sloužiti a klaněti božskému jejímú původci. Nikoho nelze omluviti, kdo v ní nečte, protože mluví k lidem všem, a to řečí každému srozumitelnou.“<sup>57</sup> Ve Vyznání savojského vikáře Rousseau naprosto jednoznačně ztotožňuje přírodu a boha. A to nikoli ve smyslu panteismu — na to je jeho bůh ještě příliš osobní — nýbrž ve smyslu božního výtvoru: do přírody jsou vloženy všechny boží příkazy, kterými by se měl člověk řídit, aby byl šťasten a spasen.<sup>58</sup> Sama přirozenost je člověku dána bohem<sup>59</sup> a jako taková je dobrá. Teprve díky člověku a společnosti se kazí,<sup>60</sup> ale člověk může svým vlastním úsilím soulad mezi sebou a přírodou obnovit a může se ke své přirozenosti — ještě zdokonalené ve správné společnosti — vrátit. Ačkoli je bohem stvořen a podmíněn, nemusí být odkázán na jeho pomoc — na rozdíl od většiny křesťanských učení.

Setkáváme se zde tedy s jistým stupněm sekularizace náboženského pojetí přírody a přirozenosti. Ve srovnání s tradiční křesťanskou věroukou je to stupeň poměrně vysoký — odtud také negativní reakce na tyto Rousseauovy názory v oficiální společnosti — ale vzhledem k možnostem, které nabízela Rousseauova doba, nikoli nejvyšší. Domnívám se, že spor o stupeň Rousseauovy spjatosti s náboženstvím nebo naopak rozchodu s ním, však není pro jeho pojetí člověka, přírody a společnosti tím nejdůležitějším. Významnější je dialektická myšlenka bytostné spjatosti nejen člověka a přírody, ale i přírody a společnosti. I když byla ještě vyjádřena ve spekulativní formě — viz konkrétní Rousseauovy názory na člověka a jeho vývoj — pak už jen tím, že je pro ni charakteristická jistá skromnost, jež se projevuje zvláště v Rousseauově pojetí štěstí, a že z ní plyne celkový dojem potřeby harmonie — na úkor představy o člověku jako pánovi přírody — obsahuje zárodky onoho pojetí, ke kte-

<sup>56</sup> Duchetová, M.: Cit. dílo, s. 333.

<sup>57</sup> Rousseau, J. J.: *Emil*, s. 387.

<sup>58</sup> Rousseau dokonce zachovává myšlenku posmrtné odměny a trestu pro ty, kteří plní nebo neplní příkazy zapsané do božského zákoníku — knihy přírody.

<sup>59</sup> Rousseau, J. J.: *Rozpravy*, s. 54.

<sup>60</sup> Cassirer (cit. dílo, s. 170—172) zajímavě srovnává Rousseauovu a Pascalovu kritiku společnosti: Zatímco Pascal se ještě mohl spokojit s prvotním hříchem jako s vysvětlením, pro 18. století už toto vysvětlení nestačilo.

rému dospívá naše společnost dvě stě let po Rousseauovi. Neznamená to, že musíme nutně navazovat na Rousseaua, nýbrž to, že můžeme navázat také na něho.

## LA NATURE ET LA SOCIÉTÉ DANS L'OEUVRE DE J. - J. ROUSSEAU

Rousseau préférait l'exploration de l'homme et de la société à celle de la nature. Ses conceptions comportent, cependant, certains éléments du mécanicisme et du sensualisme typiques de son époque. Ces éléments n'aboutissent pas chez lui au matérialisme, car sa conception de l'homme repose sur une conception déiste de la nature.

Dans l'idée de Rousseau, l'homme fait partie de la nature. Son hypothèse de l'évolution de l'homme de l'état naturel vers l'état social témoigne, en dépit de son caractère spéculatif, de l'historicité de la pensée de ce philosophe. Grâce à ce caractère historique et dialectique en même temps, il est possible d'expliquer les rapports entre ses réflexions sur le contrat, tels qu'elles apparaissent dans le Discours sur l'inégalité entre les hommes et celles que l'on trouve dans Du Contrat social, et cela même à propos de la nature. Les conséquences du premier contrat corrompent la nature humaine, qui était bonne à l'origine, ou elles continuent les déformations qui ont apparu pendant la période naturelle de l'évolution. Il n'est donc pas possible de retourner à l'état primitif: „le bon sauvage“ n'existe plus. L'amélioration de la société ne peut se réaliser que par une évolution qui aboutira (Rousseau n'exclut pas la possibilité d'une révolution) à un second contrat qui assurera le plus grand rapprochement possible entre les lois positives et les lois naturelles et permettra de tirer parti de la perfectibilité naturelle de l'homme.

L'idée dialectique que Rousseau avait de l'existence des liens essentiels non seulement entre l'homme et la nature, mais encore entre la nature et la société, de même que l'accent mis sur le caractère harmonique de ce rapport, opposé à l'image de l'homme en tant que maître de la nature, comporte des germes de la conception que nous avons aujourd'hui du rapport entre l'homme et la nature.