

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

**Jean-Jacques Rousseau: etický rozměr v jeho dílech v kontextu
dobového myšlení.**

Vladimír Šoul

Plzeň 2021

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program filozofie

Studijní obor filozofie

Bakalářská práce

**Jean-Jacques Rousseau: etický rozměr v jeho dílech v kontextu
dobového myšlení.**

Vladimír Šoul

Vedoucí práce:

Doc. Mgr. Miloš Kratochvíl, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2021

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2021

.....

Vladimír Šoul

Obsah

1. Úvod	5
2. Úvod k životu a době Jeana-Jacquesa Rousseau.....	7
3. Upřímnost a pravda v kontextu Jeana-Jacquesa Rousseau	10
3.2 Fikce, pravda a lži u Jeana-Jacquesa Rousseau	15
4. Přirozený stav	18
5. Émile a jeho etický rozměr, aneb výchova jako centrální pojem autorovi filosofie	24
6. Amour propre a sentiment interieur	31
7. Emoce a slzy	35
8. Společenská smlouva	40
8.1. Praktické modely společenské smlouvy.....	43
9. Závěr.....	47
Bibliografické zdroje:.....	49

Resumé

This thesis focuses on works of Jean-Jacques Rousseau, who was one of the most prominent philosophers of his time. This thesis aims to give coherent view on author's ethical conceptions and to put them in a proper context of modern discourse and historical background. We will focus on several terms and conceptions, that were used by author in a complexity of his work. Terms such as: a state of nature, truth and honesty, fiction and lies, social contract, education of *Émile*, emotions and other topics and terms connected to them.

Jean-Jacques Rousseau is a figure, who was not like anybody else. He stands out as a philosopher and author and he provides us with a new perspective on traditional ethical questions, as well as providing us with a new conceptions, that were discussed in an upcoming centuries. Throughout his work we will observe principles, that his work was built on. Principles like philosophy of heart, connection to nature and republican values. We will observe these principles and offer traditional interpretations, as they are viewed by modern scientific discourse.

Jean-Jacques Rousseau contemplates on society, which, he deemed, has come to the point, where it offers little happiness for its citizens. Author tries to tackle this narrative by offering a new perspective on society and nature of men with idealistic goal of changing the society for better. We can argue, that this goal lies far in the history, yet the need for improvement in society is ever lasting and is as actual now, as it was in 18th century. Importance of author's figure and conceptions in our theoretical basis is undoubtful, especially because he provides us with such an interesting and untraditional point of view.

1. Úvod

V rámci této práce se budeme soustředit na myšlenky a odkaz Jeana-Jacquesa Rousseau, který byl jedním z důležitých evropských myslitelů 18. století. Cílem této práce je soustředit se na klíčové filosofické pojmy, které se objevují v komplexu autorových prací a předpokladem této práce je myšlenka, že autor svým přístupem redefinoval tyto filosofické pojmy a do centra svých úvah etabloval nové vztahy a myšlenky, to v kontrastu zejména k dobovému intelektuálnímu proudu. Hlavním cílem této práce je zkoumat tyto vybrané pojmy, tak jak zapadají do komplexu autorovi filosofie a potvrdit či vyvrátit zmíněný předpoklad, že autor ve svých pracích přináší zcela originální a jedinečné pojetí těchto pojmů, k tomu je potřeba v této práci naplnit i dílčí cíle jako je komparace autorových myšlenek a pojmů s dobovými autory a myšlenkovým akademickým proudem jeho doby, dalšími tradičními koncepcemi a pojmoslovím z historie filosofie a také využít interpretaci autorových děl moderním diskursem. Toto jsou dílčí cíle této práce, hlavní cíl práce je soustředit se na vybrané pojmy v autorově filosofii a poskytnout tak co možná nejbližší náhled na problematiku, které se autor věnuje a určit zda jeho přístup k pojmům využívá tradičních či netradičních pojmů, vztahů a definic.

Rousseau a jeho odkaz zasahuje do dnes již několika vědeckých oborů a stejně tak tradiční filosofické pojmy, které jsou v jeho pracích skloňovány. Výběr těchto filosofických pojmů je proto upraven optikou filosofické etiky jako podkategorie praktické filosofie, je však nutné dodat, že autor neupravoval svoji práci, tak aby korespondovala s moderním rozdělením věd a filosofie, proto se může stát, že některá témata se mohou překrývat i s dalšími vědeckými oblastmi, pro výzkum v této práci je však hlavní optika již zmíněné filosofické etiky. Vybrané pojmy jako pravda, povaha člověka, přirozený stav, společenský stav a další budeme zkoumat a budeme se snažit potvrdit či vyvrátit zmíněnou hypotézu, že autor zásadně redefinoval tyto klasické pojmy, zejména pak ve vztahu ke svým dobovým kolegům a osvícenskému programu, který za jeho života probíhal.

Tyto filosoficko-etické pojmy budeme sledovat jak v autorově vlastní literatuře, tak v rámci vědecké sekundární literatury, dále jako dílčí cíl této práce budeme sledovat obecné motivy, které se objevují v komplexu autorových prací, a které mají přímou

spojitost s filosofickými pojmy a vztahy, které autor v rámci svých prací využívá. Z toho důvodu zde uvádíme i krátkou kapitulu o autorově životě, ve které jsou zachyceny některé určující principy, které autor přejímá během svého života, které formovaly a inspirovaly i téma, myšlenky a problémy, kterým se autor věnuje.

2. Úvod k životu a době Jeana-Jacquesa Rousseau

Není možné se bavit o Rousseauových dílech bez zmínky o jeho životě a událostech, které ho ovlivnili. Mimo to sám Rousseau nám předkládá své filosofické teze a koncepce vždy v historickém a sociologickém kontextu a jak si dále ukážeme, toto pojetí člověka jako historického tvora je v autorově koncepci zásadní a je to mimo jiné i argument vůči jeho dobovým kritikům. Rousseau se narodil v roce 1712 v Ženevě, která tou dobou byla nezávislým a kalvinistickým městským státem. Evropa tou dobou již měla za sebou několik církevních rozkolů a reformačních hnutí a jedním z ohnisek těchto reformací byla právě Ženeva, která dala zrod kalvinistickému hnutí. Rousseau měl za velký vzor svého otce, který mu svou výchovou vštípil silné republikánské hodnoty, které také odráželi stav ženevské společnosti, kde titul občana, který měl Rousseau po svém otci zdědit, měl velkou váhu (Bertram, 2017; Zemplén, 2011, str. 64).

Po útěku svého otce ze Ženevy, se mladý Rousseau dostává do pěstounské péče a je vyučen řemeslu, nicméně v šestnácti letech se dostává do kontaktu se šlechtičnou Mme de Warrens, se kterou stráví nemalou část života a ještě téhož roku 1728 konvertuje ke katolicismu a opouští okolí Ženevy. K městu Ženeva měl Rousseau speciální vztah a vrací se k tomuto městu například ve svém díle: „O původu nerovnosti mezi lidmi“, ve kterém skládá městu Ženeva chvalozpěv a vykresluje ho jako téměř ideální místo k životu, soustředí se zejména na republikánské hodnoty a praktičnost městského státu. Rousseau tráví většinu třicátých let 18. století s Mme de Warrens a zkouší několik povolání jako katolický kněz, muzikant, správce domácnosti a učitel. Ve 40. letech se dostává do Lyonu a následně i do Venice a Paříže. Začíná spolupracovat s autory osvícenského hnutí a encyklopedisty jako Denis Diderot a Jean le Rond d'Alembert. Důležitým milníkem v kontextu morality v Rousseauových dílech je určitě soutěž, kterou organizovala Dijonská univerzita, na téma vlivu věd a umění na morálku společnosti, zda naší morálku vědy zlepšují či zhoršují. Rousseau se této soutěže zúčastnil a také ji vyhrál se svým dílem: „Discours sur les sciences et les arts“, tradičně známé jako: „První pojednání“. Toto pojednání shledává, že společenský pokrok, včetně věd a umění, má zásadně negativní a zničující vliv na naši občanskou i individuální morálku. Zde se nám vykreslují určující

motivů Rousseauova myšlení a téma jeho prací. Přestože Rousseau nikdy nevytváří přehledné etické schéma, tak moralita a etika stojí v centru jeho prací, v rámci kterých nám představuje i svoji etickou koncepci, která funguje spíše jako rádce pro moderního člověka, který dle Rousseaua, je chycen v morálním paradoxu společnosti. Rousseau proklamuje republikánské hodnoty, které viditelně přejal od svého otce a posílil svým zájmem o klasické autory z období římské republiky – např. Plutarch. Mezi tyto republikánské hodnoty tradičně řadíme demokratickou vládu, vládu práva, občanskou odpovědnost a angažovanost. Vedle toho vidíme další motiv v autorových dílech a to je značná kritika pokroku a téměř až romantizování, které se autorovi často přisuzuje. Stejně jeho čas strávený na venkově, kde se vzdělával, přispěl k jeho zamilování si přírody a vesnických mravů, jak sám často přiznává (Bertram, 2017; Di Palma, 2002, str. 228).

V dalších letech se Rousseau soustředí na hudbu, skládá několik oper, je silným teoretikem v tomto odvětví a tato vášně ho provází celým životem. Jeho dřívější konverze ke katolicismu je překážkou, aby mohl zdědit titul občana Ženevy, v tomto kontextu Rousseau konvertuje zpět ke kalvinismu. Také se vrací k literární tvorbě a v 50. letech vydává: „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“, tzv.: „Druhé pojednání“. Rousseau jej píše pro další soutěž na akademii v Dijonu, tentokrát ovšem nevyhrává. Jeho Druhé pojednání je však mnohem propracovanější a autor zde předkládá své pohledy jak na morální psychologii, tak například na společenský vývoj aj. (viz. kapitola: „O původu nerovnosti mezi lidmi“). V 60. letech vychází řada jeho novel, které vzbuzují velké reakce v tehdejší společnosti. Za zmínku stojí zejména dílo: „Julie ou la Nouvelle Helois“, které je románem, soustředícím se na milostný trojúhelník v malé komunitě. Dílo mělo velký úspěch a autor nám zde ukazuje své pohledy zejména na sociální filosofii. V závěsu za tímto dílem, vydává Rousseau také další dvě knihy: „L'Émile“ a „Le Contrat social“, které ovšem tvrdě narážejí na odpor církevních hodnostářů jak v Paříži tak v Ženevě. Knihy jsou prohlášeny za heretické a následkem toho je Rousseau nucen uprchnout až do Anglie, ke svému příteli Davidu Humeovi. Tyto události se na Rousseauovi poznamenali a začala se u něj objevovat i značná paranoia a mentální nestabilita, která se promítala i do jeho prací. Po čase se Rousseau vrací zpět do

Francie a pracuje na autobiografických textech, umírá roku 1778 a o šestnáct let později jsou jeho ostatky převezeny do Pantheonu v Paříži (Bertram, 2017).

Cílem tohoto shrnutí není podat důsledný biografický popis autorova života, ale ukázat důležité motivy, které se objevují v autorových dílech, také ukázat jeho vztah k dobovým institucím, který byl do jisté míry problematický, dále si pak ukázat jaká literární díla autor vydává a také za jakým účelem. Všechny tyto motivy a fakta autorova života se promítají do témat nadcházejících kapitol a pomohou nám lépe pochopit kontext autorovi tvorby a jeho filosofických pojmů.

Jedním z paradoxů, se kterým se u tohoto autora můžeme setkat, je jeho intelektuální odkaz v kontrastu s jeho faktickým životem, který v mnoha případech zdaleka není ve shodě. Nabízí se podotknout rozdíl mezi vzdělávacími praktikami, které Rousseau zastupuje a jeho vztah vůči vlastním dětem. Stejně tak se kriticky můžeme dívat i na jeho proklamování upřímnosti a opravdovosti ve vztahu k jeho „Rozpravám“, které řada kritiků hodnotí spíše jako exhibicionistické (Moore, 2019, str. 394). Nicméně naší snahou nebude ani tak hodnotit Rousseauův život jako jeho myšlenkový odkaz, který je nezpochybnitelně zde.

3. Upřímnost a pravda v kontextu Jeana-Jacquesa Rousseau

Tato kapitola se zabývá již tradičními pojmy v rámci filosofie a etiky a to pojmy upřímnosti a pravdy. Autorův pohled na dobový význam pojmu pravda je mnohem kritičtější a zcela shazuje vědeckou snahu o hledání objektivní pravdy jako ztrátu času a zpochybňuje její přínos pro společnost. Jsme v období, kdy lidé již aktivně těží z prvních zásadních výdobytků věd a jejího snažení, jak může tedy Rousseau shazovat a dehonestovat toto vědecké bádání a touhu nalézt jednotlivé objektivní pravdy, respektive snahu ovládnout okolní svět lidských rozumem? Tyto výdobytky civilizačního úsilí, věd a umění zejména označuje autor za přepych, který dává do přímé spojitosti s jeho vizí úpadku lidských ctností, zejména pak morálky a válečné ctnosti (Rousseau, 1989, str. 64-67).

Autorovo pojetí pravdy a jejího hledání jde tedy zcela jiným směrem než dobové tendence, nebavíme se zde o objektivních pravdách, které by nám měli pomoci ovládnout svět přírody a odhalit podrobné fungování světa, ale bavíme se o pravdách, které jsou potřebné pro šťastný lidský život a jeho prožití. Všechny pravdy potřebné ke štěstí člověka jsou nám, dle autora, niterně blízké a není třeba nějakých složitých filosofických modelů a operací, abychom tyto pravdy odhalily. K pravdě nevede cesta skrze rozum či snad nějaký náboženský obřad a autor kritizuje filosofické a náboženské snahy, které zbytečně komplikují a mysticizují pravdy, které hledáme. Jediné pravdy, které nás pak mají zajímat, jsou takové, které nám říkají jak správně a nejlépe žít. Tyto pravdy dokážeme nahlédnout ne skrze rozum, ale intuitivně, což je zásadní, neboť jsme v době osvícenství a tato koncepce jde proti dobovému intelektuálnímu proudu. Budeme-li tedy žít v souladu s přírodou a navrátíme se k přirozenějšímu a původnějšímu stavu věcí ve všech věcech lidských budeme mnohem šťastnější jako společnost. Těmto přívlastkům jako přirozenější a původní stav dává autor zásadní význam, neboť argumentuje tím, že nás přílišná civilizace společnosti zkazila a učinila náš život zbytečně těžký a nešťastný. Rousseauova touha po hledání pravdy je existenciální povahy z toho důvodu, že se přímo vztahuje k existenci a životu vůbec, je hledáním způsobu života, který by pro člověka i společnost byl nejlepší a nejšťastnější. Bavíme se tedy o jiném pojetí pravdy, než tomu bylo

v osvícenském období zvykem, bavíme se o intuitivní pravdě zaměřené na existenci člověka (Neidleman, 2014, str. 818).

Ve svých pracích pak autor hlásá praktičnost, nesnaží se vytvářet složité filosofické koncepce, které by pozbývaly smyslu. Ba naopak, snaží se najít cestu k poznání opravdového štěstí, to znamená ideální způsob jakým prožívat své bytí ve vztahu k sobě a okolí a dává nám k tomu velice konkrétní rady jak vybudovat stát a společnost, jak vychovávat děti, jak žít, neboť praktičnost je jeden z hlavních principů celé autorovi filosofie a jeho díla toto odrážejí. Důvodem, proč se Rousseau angažoval ve zmíněných literárních soutěžích, je, dle jeho slov, právě otázka po vlivu věd na společnost, jednotlivce a jejich morálku, která ho do takové míry oslovila, že musel reagovat a cítil se povinen dát impuls společnosti k provedení radikálních změn a k vydání se staronovým směrem. Tyto principy pak udávají směr autorových prací a jeho hledání pravdy se nese ve stylu praktických a konkrétních rad, bez zbytečných filosofických modelů a argumentuje zejména intuitivně, přestože rozum má i zde své místo. Rousseau často shazuje roli rozumu, ba naopak implikuje, že právě rozum je zdrojem morální zkaženosti a úpadku, neboť převzal vládu, proto nějaké dosažení pravdy skrze rozum je pro Rousseaua nemyslitelné. Pro něj je pravda dosažitelná zejména intuitivně a v kontextu praktických životních pravd. Když zkoumáme toto autorovo hledání pravdy, je třeba mít na zřeteli jasné vymezení vůči tradičnímu abstraktnímu pojetí pravdy, jak jej často vnímáme v rámci filosofie vědy. Abstraktní pravda jako něco, co je dosažitelné rozumem za předpokladu užití správné metodiky a rozumových pravidel, často spojené se složitými filosofickými a teoretickými modely. Rousseau sám nepopírá existenci nějaké objektivní pravdy, nicméně zpochybňuje naše možnosti jejího poznání, natož případnou manipulaci a interpretaci takovéto pravdy. Bavíme-li se tedy o pravdě, tak myslíme spíše pravdy spojené se způsobem žití našeho života, takové pravdy jsou pak dosažitelné pro každého člověka a je nutná pouze inspekce lidského nitra, respektive svého srdce (Rousseau, 1989, str. 61-68; Neidleman, 2014, str. 818-819).

Dále si ukážeme přirovnání autorova hledání pravdy k Sokratovskému modelu (zde rozumíme tradiční antický model, jak popsán v dílech Platóna a jeho soukmenovců), která

jsou si opravdu blízka, i když zde jsou nuance mezi těmito pojetími. Tradičně je sokratovský model o filosofovi, který hledá pravdu o světě a o jeho základních principech. V sokratovském modelu lze pravdy dosáhnout jak rozumově tak intuitivně, přestože na rozumový model se dává větší důraz. Zásadní princip Sokratovského modelu a většiny dalších řeckých modelů je ovšem v tom, že zde figuruje pojem „ascesis“. Princip transcendence, které je třeba dosáhnout, aby filosof byl schopen nahlédnout obecné pravdy, které v tomto Sokratovském modelu existují jako samostatné a nezávislé entity. Nicméně v kontextu autorova modelu hledání pravdy jde spíše o potřebu nalézt ideální – resp. pravdivou – cestu, jak vést lidský život a společnost. Toto pojetí pravdy je pak vlastní a zásadní pro všechny lidi, nejenom pro jednoho filosofa, který snad dokáže světlo rozumu přivést mezi ostatní lidi, jak tomu vidíme v sokratovském modelu. U Rousseaua je pravda tedy něčím mnohem základnějším, je to způsob jakým se máme angažovat vůči naší realitě a pojem pravda není nutně spojen s rozumem, ale mnohem více s přírodou, světem a naším postavením v něm. Oproti tomu Sokratovský model je založen na principu transcendence či povznesení směrem k obecným idejím – pravdám, tento proces pak probíhá zejména na základě rozumu a prohlédnutím skrze klamavé vjemy našeho světa, přestože i zde v tomto Sokratovském modelu jsou zmíněny i další metody nahlédnutí pravdy. Oproti tomu k Rousseauovu modelu není potřeba rozum, ba právě naopak, pro lidi, kteří nejsou zatíženi filosofováním a vzděláním je pochopení základních pravd, dle Rousseaua, mnohem jednodušší, protože pravda nesídlí někde v rozumu nebo mimo naše tělo, ale je právě v srdci, je intuitivní. Čím je člověk blíže ke svému přirozenému stavu (viz. Kapitola o přirozeném stavu), tak tím lehčí je pro něj tuto pravdu nahlédnout. Přestože se Rousseau dostává tímto náhledem blízko k formě solipsismu, neboť veškeré zkoumání je směřováno dovnitř, do subjektu, tak ho jako solipsistu označit nemůžeme. Stejně tak si můžeme říci, že oba tyto náhledy na pravdu se různí i v tom co by za tuto obecnou pravdu považovali. Rousseau byl orientován zejména na praktičnost, považoval by tedy za důležité odhalení okamžiku stvoření světa? Spíše ne, neboť nepotřeboval své pravdy rozumově vysvětlovat, potřeboval je prožít a poznat (Neidleman, 2014, str. 818-820).

Rousseau stojí stranou dobovému pojetí pravdy, kdy můžeme říci, že v Evropě vznikají první proto vědy a koncepce pravdy se transformuje, doboví autoři se pak klaní k tomuto relativně novému proudu, který oproti antickému modelu již nepočítá s tím, že k dosažení pravdy je třeba tzv. „ascesis“ a již se nepočítá s tím, že k poznání pravdy je třeba být nutně morální. V antických textech a myšlenkách vnímáme často tuto spojitost, mezi poznáním a morálností, k pravému poznání, prozření přece, dle antického modelu, není možné, aby se dostal k pravdě nějaký nemorální člověk, protože tím pádem by pravdy nebyl hoden. Podobné motivy se nám objevují i v křesťanské filosofii, oproti patristice a scholastice pak vidíme, že v této éře poznání již není závislé na Bohu ani na moralitě. Samozřejmě jsme v 18. století a náboženství, resp. křesťanství, je nedílnou součástí každodenního života a stále všechny dobové publikace musejí být v souladu s tradičním křesťanským kánonem, jak se sám Rousseau přesvědčil, již se však začíná měnit pohled na přírodu, poznání a stejně tak pravdu a její vztah k morálnosti a Bohu. S příchodem nové éry osvícenství pak přichází období evidence, tedy důkazů a principů verifikace, již poměrně pokročilé vědecké metody, které zapadají do osvícenské koncepce, kdy k dosažení poznání a pravdy je třeba lidského rozumu a vědeckého bádání. Tato dobová snaha je typická pro období osvícenství, kdy se dramaticky mění snahy dobové vědecké komunity a stejně tak její metodika a přístup k vědeckému bádání vůbec. Komplexnější práce s daty a snaha o empirické metody verifikace je typická, což můžeme vidět například na snaze vytvořit encyklopedické dílo v tehdejší francouzské vědecké společnosti (Neidleman, 2014, str. 818; Kukla, 2005, str. 204 - 205).

Vedle těchto dobových proudů, které vytváří zárodky budoucích věd, pak stojí Rousseau se svojí filosofií srdce, pro nějž je pravda něčím úplně jiným. Je to něco k čemu musí dospět každý z nás, je to pravda jak máme správně žít v souladu s naší přirozeností, což nás má dovést k opravdovému štěstí. Pravda pro něj není něco z oblastí rozumu, ale právě z oblasti srdce a k poznání pravdy pak nevede cesta skrze filosofování a vědecké bádání jak tomu bylo u osvícenců, ale spíše skrze intuitivní poznání sebe sama a svého místa ve světě (Neidleman, 2014, str. 818).

Již jsme si zde vysvětlili rozdíly mezi pojetím pravdy u Rousseaua a ostatních dobových autorů, klasických autorů a pojetích pravdy, které tradičně řadíme do filosofie vědy a jejího metodického přístupu. Ještě, než opustíme tuto otázku pravdy, je třeba zmínit princip upřímnosti, který autor rozvíjí, a který dle mnohých stojí v centru celé jeho praktické filosofie. Termín upřímnosti vnímá hned v několika úrovních. Vnímá upřímnost jako metodiku k životu, kdy láska k pravdě v běžných věcech lidského dění nás má přiblížit i k existenciálním pravdám, zde jde spíše o pozitivní přístup k pravdě v rámci každodenního života. Autor však nepopírá výhodu drobných lží a stanovuje hranici jako jakoukoli formu ublížení, v tomto pojetí je pak lepší být pravdomluvný, protože tím získáváme pozitivní návyky, ale chápeme výhodu nevinné lži, ale musí být opravdu nevinná, nemůže nikomu vědomě či nevědomě přivést újmu. Další pojetí upřímnosti, pak můžeme vztáhnout k vnitřnímu pocitu – tzv.: „sentiment intérieur“. Neboť Rousseau se domníval, že každý člověk je z podstaty dobrý, těchto teorií byla celá řada a bylo to oblíbené téma spekulací na téma povahy člověka, v tomto kontextu například T. Hobbes tvrdí opak, že každý člověk je z podstaty zlý a krutý. Oproti tomu Rousseau věří, že každý člověk je z podstaty dobrý a v kombinaci s upřímností, jako principem, který máme zaujímat zejména vůči sobě, je pak schopný dosáhnout opravdového štěstí tím, že bude žít autenticky, pravdivě a správně. Upřímnost je zde pak vnímána spíše ve vztahu k sobě a svému svědomí – tzv. „sentiment interieur“ volně přeloženo jako „vnitřní pocit“. Pokud budeme upřímní vůči sobě a svému svědomí a jsme v základu dobří, tak nemůžeme přece udělat chybu a nežít správně a pravdivě (Neidleman, 2014, str. 818).

3.2 Fikce, pravda a lži u Jeana-Jacquesa Rousseau

Zatím jsme si uvedli obecnou koncepci pravdy u Rousseaua a dali jsme ji do kontextu i k ostatním koncepcím pravdy, které se objevují ve filosofickém světě. V této sub kapitole budeme blíže zkoumat pojem pravda a jeho vztah i k dalším blízkým pojmům jako jsou lež a fikce, dokonce budeme sledovat koncepci, která pracuje s myšlenkou, že pojem fikce jako nástroje v autorových dílech stojí v centru celé jeho filosofie. První velkou distinkcí je rozdíl mezi fikcí a lží, kterou Rousseau poměrně jasně stanovuje v principu „vlastního zájmu“. Člověk, pokud používá lež, tak ji používá k svému obohacení, oproti tomu fikce nemá žádný jasný zisk z této své nepravdy. Rousseau se tímto dotýká problematiky, která je nasnadě, ne každá nepravda musí být nutně morálně špatná (Menin, 2018, str. 322).

Toto rozdělení působí poměrně jasně, nicméně další, které nám autor předkládá už tak jasné není. Jaký je vztah mezi fikcí a faktickou pravdou? Prvním aspektem, který nám autor prezentuje, je faktická pravda jako „pravda věcí“, která je intersubjektivně verifikovatelná. Tato faktická pravda věcí, která je pro nás ověřitelná, je často zakládajícím principem, na který myslíme, když se bavíme o tomto pojmu pravdy, tedy konkrétní fakt, který si můžeme v okolním světě verifikovat. Autor nám však záhy představuje, že tato problematika není vždy tak přímočará a uvádí tento pojem v nových dimenzích, kdy nám představuje dva pojmy – *homme vrai* & *homme du monde*. *Homme vrai*, tedy člověk pravdivý, je vždy pravdivý o to více, pokud se ho problematika přímo týká a jeho zájmy jsou v sázce. Naproti tomu *homme du monde*, tedy světový člověk, je zastáncem faktické pravdy pouze do té doby, dokud nejsou jeho zájmy v sázce, pokud se tak stane, tak je více než ochotný přijmout slabší definici pravdy. Toto značně utilitaristické pojetí pravdy u *homme du monde* je předmětem Rousseauovy kritiky, která se dozajista projektuje i do pozice *homme vrai*. Nicméně kam nám v tomto konceptu pak zapadá fikce? (Menin, 2018, str. 323-324).

Abychom dokázali odpovědět na tuto otázku, tak je třeba představit další důležitou distinkci, vedle faktické pravdy, která je závislá na intersubjektivní verifikaci, je zde i morální pravda, která je pro něj značně důležitější v rámci jeho úvah. Morální pravda,

oproti té faktické, je nezávislá na světě a je třeba ji hledat uvnitř sebe sama a úzce souvisí se způsobem, jakým bychom měli žít náš lidský život. V rámci této interpretace morální pravdy, která je principiálně subjektivní, pak autor zásadně využívá fikci jako prostředek demonstrace svých filosofických postojů, alespoň dle Meninovy interpretace, která nám zapadá do obrazu, který nám vykreslil Neidleman, plného vnitřního zkoumání a filosofie srdce. Mezi aspekty morální pravdy patří univerzálnost, neverifikatelnost v objektivním světě, ale také možnost nám poskytnout ctnosti, potřebné v dané situaci našeho života, tedy jistá míra morální praktičnosti, oproti tomu faktická pravda nám přináší spíše praktickou znalost světa okolo, která je jasně verifikovatelná. Je nám pak jasné, jakou z těchto pravd Rousseau považuje za tu přednější, samozřejmě morální pravdu (Menin, 2018, str. 325-327).

Nicméně stále jsme se nepřiblížili vysvětlení povahy fikce, se kterou zde autor operuje a nutno dodat, že Menin opravdu tuto fikci interpretuje jako centrální metodu a prostředek celé Rousseauovy filosofie. Interpretuje ji jako nástroj ve svých snahách o zkoumání afektů lidského srdce skrze fiktivní dynamiku. Tuto tezi o tom, že Rousseauovu celou heterogenní tvorbu dominuje tato snaha o zkoumání fiktivní dynamiky, obhajuje pak nejen Menin, ale například i další moderní autor – André Charrak. Příkladem, který Menin používá pro tuto argumentaci je pak přirozený stav jako nástroj pro demonstraci lidského odcizení svým kořenům a zejména lidského odcizení přírodě. Přirozený stav velice důležitý prostředek dle Meninovy interpretace, který ovšem neexistuje, pravděpodobně nikdy neexistoval a nikdy existovat nebude. Toto vnímám jako ideální příklad fikce, která nemá za cíl osobní zájmy, ale spíše je užita v kontextu morální kontemplanace. Další náhled na užití fikce v kontextu morality přichází v podobě metahistorie, tedy další nástroj, který Rousseau používá, příkladem ve svém „Pojednání o původu nerovnosti mezi lidmi“, zde zcela jistě nejde o snahu o faktickou verifikaci údajů, kterou nám zde autor předkládá, ale opět o snahu o ukázání morálních, introspektivních pravd na základě fiktivních, pseudohistorických modelů (Menin, 2018, str. 327-329).

Dalším a tematicky širším příkladem fikce, které Rousseau využívá, je jeho užití v kontextu historie. Rousseau a jeho interpretace historie je velice atypická, Rousseau užívá

fakta a racionální důkazy k etablování možnosti existence daného historického fenoménu, nicméně již se nezabývá faktem, zdali konkrétní fenomén kdy a jak konkrétně existoval. Typickým příkladem takového užití fikce v historické situaci je pak existence fenoménu přirozeného stavu v Rousseauových pracích. Toto užití fikce v historickém kontextu slouží jako prostředek pro morální a filosofickou kontemplaci nad otázkami v celém komplexu autorových prací, to nám tedy potvrzuje úsudek, že není nutné zkoumat Rousseauovy historické modely na základě historicko-faktických údajů, ale spíše je posuzovat jako právě fiktivní modely, na kterých se autor snaží demonstrovat dynamiku lidských vztahů a dochází tím k řadě morálních a filosofických závěrů (Robinson, 2008, str. 418-419).

4. Přírozený stav

Přírozený stav nebo také přírodní stav je pojem, který je často spojován s naším autorem, v této kapitole se nejdříve podíváme na obecnou charakteristiku tohoto pojmu, jak nám ho autor představuje ve svých dílech a následně ho budeme komparovat vůči jiným vymezením a námitkám, které se objevují v tomto diskursu. Zakládající myšlenka a vymezení tohoto pojmu je takové, že jde o prvotní stav člověka, kdy ještě nebyla uzavřena společenská smlouva, jde tedy zejména o myšlenkový konstrukt, který popisuje období před vznikem tradičních lidských společností a odkazuje k období prvních lidí, v tomto kontextu, pak Rousseau ve svých knihách (např. Druhé pojednání) tento pojem přibližuje a hojně využívá v rámci své kritiky věd a umění, téměř ho idealizuje, jako dávnověký, ale ten správný způsob vedení života lidského života, od kterého jsme sešli na amorální a nesprávnou cestu.

Přírozený stav je stavem společnosti, kdy jsou si všichni rovni v morální a politické rovině (existuje jen fyzická nerovnost), ještě nedošlo k civilizačnímu procesu a lidská společnost žije v souladu s přírodou. Přírozený stav je jakýsi mezistupeň mezi divokými zvířaty a civilizovaným člověkem. Člověk v přírozeném stavu již není zvíře, ale také není zatížen problémy moderní civilizace a jejího myšlení, což je jedno z hlavních východisek, které autor využívá pro tento pojem. Ve Druhém pojednání nám autor dává bližší pohled na přírodní stav a změny, které se udály jeho opuštěním. Rousseau rozděluje nerovnost na dvě hlavní skupiny a to na jedné straně nerovnost fyzickou, přírozenou, danou od narození a povahou lidského těla a nerovností mravní, politickou, která je vytvořena uměle. Rousseau se zabývá hlavně druhou skupinou a vývojem lidské společnosti a morality od přírozeného stavu směrem ke státnímu zřízení. Tento termín přírozený stav, je jedním z centrálních termínů a tezí Rousseauovy filosofie, který má popisovat stav lidské společnosti v jejím „původním“ habitatu. Tento přírozený stav je pak nahrazen tzv.: „společenskou smlouvou“, což je další filosofický pojem, který označuje situaci, kdy lidé vytvářeli první společnosti, v rámci kterých se lidé vzdávají části svých svobod ve prospěch státní instituce, jejích představitelů a instrumentů. Rousseau staví tyto dva módy lidské společnosti a existence vůči sobě a snaží se na jejich rozdílu ukázat na

problematiku civilizovaného člověka. Jak jsme již zmínili, Rousseau věří, že člověk je z povahy dobrý a je schopen ve svém přírodním stavu dosáhnout opravdového štěstí, což je pro Rousseau nalezení a prožití nejlepšího způsobu žití lidského života. V rámci autorových literárních děl je nám představena celá řada praktických příkladů, kdy moderní člověk má sice nástroj, který mu danou činnost ulehčí, ale pro člověka v přírodním stavu často tyto potřeby ani nevyvstávají. Příkladem je lezení po stromech, které je pro moderního člověka možné díky žebříku, ale pro přirozeného člověka díky jeho svalům a obratnosti. Přirozený člověk nemá žádné léky a doktory, ale také je většinou nepotřebuje, neboť žije zdravým životem, ve střídmosti a pohybu. Podobnou argumentací nám Rousseau ukazuje řadu příkladů, na kterých demonstruje svoji jednoduchou, ale závratnou myšlenku. Že při založení společnosti a ukončení našeho přirozeného stavu, mnoho věcí lidé získali, ale mnoho ztratili. (Rousseau, 1949, str.31-35).

V kontextu filosofie má pojem „přirozený stav“ bohatou historii, ve které se střetávala řada odlišných východisek a náhledů na tento myšlenkový konstrukt. Rousseau je jedním z prvních autorů, který přináší tento termín ve světle debaty o společnosti a jejím uspořádání a jeho perspektiva je zcela unikátní. Samotný Rousseauův pohled na přirozený stav přichází v několika rovinách. Na jedné úrovni popisuje autor přirozený stav pragmatickým jazykem a na příkladu divocha nám demonstruje negativní vliv společenské smlouvy a civilizačního procesu a to v konkrétních praktických příkladech. Na další úrovni se Rousseau baví spíše o hypotetickém modelu, který slouží spíše jako východisko pro sociálně-politické úvahy, které autor vztahuje ke společnosti (Scott, 1992, 696). Zde se dostáváme k otázce po existenci přirozeného stavu, zda opravdu existoval jako historická epocha, zdali je to pouze myšlenkový konstrukt, anebo dokonce jestli jde ryze o mytické vysvětlení. V rámci našeho zkoumání se ovšem budeme zabývat přirozený stavem spíše jako teoretickým konstruktem, který nám má pomoci osvětlit problematiku člověka a společnosti a budeme se zabývat zejména tím, jakým způsobem tento filosofický pojem definuje a užívá Rousseau.

V dobovém diskursu je otázka po přirozeném stavu jednou z nových koncepcí, které mnozí autoři rozvádějí. V tomto diskursu je pak důležitý vztah přirozeného stavu a

povahy člověka, který pro filosofy slouží jako východisko pro vysvětlení společenských fenoménů. U Rousseaua je tato povaha člověka v přirozeném stavu charakterizována jako harmonická ve vztahu k přírodě, kdy člověk je v podstatě dobrý a je začleněn v dobré a přirozené přírodě. Naproti tomu jiní autoři, kteří také často skloňovali tento koncept přirozeného stavu a povahy člověka ve svých pracích, docházejí k jiným východiskům a závěrům, přirozeným protivníkem v této problematice je pak Thomas Hobbes, jehož interpretace přirozeného stavu a povahy člověka je značně rozdílná. V Hobbesově pojetí je přirozený stav stavem války všech proti všem, ve které vládne jediné právo a to právo silnějšího. Z naší perspektivy je důležité zmínit zejména to, že v dobové filosofii je otázka po povaze člověka a přirozeném stavu velice aktuální téma. U Rousseaua pak máme dvě pojetí tohoto konceptu. Na jedné straně nám dává autor řadu velice pragmatických rad a příkladů ve své analogii k divochovi. Na straně druhé nám ukazuje v tomto myšlenkovém konstrukt, že jde spíše o psychologický model, který má demonstrovat povahu člověka, která je z podstaty dobrá a pouze vlivem civilizačních procesů dochází k morálním dilematům. Faktem však je, že Rousseauův přínos je zásadní, neboť byl jedním z průkopníků paradigmatu o společenské smlouvě, které se začalo rozvíjet na jeho myšlenkových základech (Scott, 1992, str. 696-697).

Zmínili jsme Thomase Hobbesa, který se řadí mezi jednoho z největších teoretiků a téma přirozeného stavu je mu vlastní, ovšem dochází k zcela jiným závěrům o povaze člověka než náš autor. Rousseau v rámci diskursu o přirozeném stavu poukazuje na fakt, že člověk je historickým tvorem a tedy musíme také zvolit řádnou historickou optiku, chceme-li se bavit o člověku z jiné éry. Teoretikové, kteří se stavěli na stranu přirozeného zákona jako práva silnějšího, pak dle Rousseauových slov pouze nahlíželi přirozený stav optikou moderního člověka a jeho náhledu na mocenské a mezilidské vztahy (Scott, 1992, str. 697-8). Tento argument, který Rousseau používá proti ostatním teoretikům přirozeného stavu, tedy, že nazírají povahu člověka v přirozeném stavu optikou moderního člověka, je argument, který má hlubší kořeny a můžeme ho vnímat jako argument o vlivu externích faktorů na vývoj člověka a jeho morality. Rousseau zdůrazňuje vliv externích faktorů na vývoj člověka a analogicky k tomu zvýrazňuje, že přirozený stav, ať už historická či jen

fiktivní modelová éra je typická právě svou nezávislostí na chodu času a věcí, tedy na externích vlivech. Proto můžeme říci, že přirozený stav je atypické období v lidských dějinách, neboť zde nedochází k procesu ovlivnění člověka externími vlivy, jak je tomu v dalších obdobích, neboť člověk žije více jako zvíře než jako moderní člověk v této éře přirozeného stavu, z toho důvodu je třeba, chceme-li blíže zkoumat povahu lidí v tomto přirozeném stavu, tak činit optikou jejich doby, tím autor dochází k argumentu, že pohled na přirozený stav jako na násilné a bezprávní období je jenom nepochopením tohoto principu a zastánci tohoto názoru pak soudí toto období skrze optiku moderních mocenských vztahů, které jsou v pravdě násilné, ale dle Rousseaua nepřirozené. Budeme-li tedy soudit tento přirozený stav optikou této nadčasové éry, pak není možné, abychom došli k závěru, že by tento stav měl být cokoliv jiného než harmonický a dobrý (Kelly, 2006, str. 80-81).

Autor nám předkládá perspektivu na povahu člověka a přirozeného stavu, kdy ukazuje, že člověk v přirozeném stavu existuje pouze v intencích fyzických a ne v morálně-politických. Morálně-politická dimenze je až výdobytkem naší civilizační doby, nicméně člověk v přirozeném stavu existuje pouze ve fyzické dimenzi, je přirozeně dobrý a existuje v harmonii s přírodou. Samozřejmě člověk i v tomto stavu má, do jisté míry, morální dimenzi, ovšem pouze v kontextu řádného soužití v (malé) skupině, ne však tak, jak to známe z moderní doby, tedy morálně-politická dimenze, která je v Rousseauově pojetí výdobytkem civilizačního procesu a principiálně stojí v základech našich vykonstruovaných problémů, které, dle něj, stojí zcela na umělých mocensko-sociálních vztazích moderní civilizované společnosti. Tato teze, že morální a politická nerovnost stojí v základech našeho odtržení se od přirozeného stavu, a že člověk je ve své podstatě dobrá a primárně fyzická bytost, která dokáže existovat přirozeně a v harmonii s přírodou je pak dobově zcela unikátní (Scott, 1992, str. 697-9).

Dalším velice zajímavým argumentačním bodem, na kterém se Rousseau střetává s dalším velkým teoretikem přirozeného stavu – Johnem Lockem, je povaha přírody a světa v přirozeném stavu. Autor nám ukazuje svět, který je harmonický, ve kterém má fyzický člověk své místo a člověk nepotřebuje nic, než co mu poskytne příroda a svět

okolo. Lockův pohled na tuto problematiku je značně rozdílný, na příkladu Ameriky nám představuje rozdíl mezi kultivovanou a nekultivovanou přírodou, kdy argumentuje, že život pro fyzického člověka, tak jak ho vykresluje Rousseau, by nebyl zdaleka tak příjemný a jednoduchý jak se zdá, neboť příroda je z povahy velice drsným místem pro život a bez lidského přičinění by například obživa nebyl zdaleka tak jednoduchá, jak tvrdí Rousseau. V tomto bodě argumentu se autorové rozcházejí, kdy Rousseau argumentuje pouze tím, že jde o nepochopení povahy přirozeného světa a podcenění schopností fyzického člověka (Scott, 1992, str. 698-699).

Rousseauův pohled na problematiku přirozeného stavu nám přináší unikátní perspektivu, kterou můžeme postavit do opozice k dalším klasickým pojetím. Autor nám ukazuje, že princip práva silnějšího není jediným způsobem, jakým je možné interpretovat koncept přirozeného stavu a ukazuje nám, že je možné zde uvažovat i nad harmonickým pojetím, za předpokladu, že řádně upravíme naši historickou optiku na toto před společenské období. Správná optika, kterou musíme přijmout pro řádné posuzování koncepce přirozeného stavu je zásadní. V rámci argumentace vůči Lockově kritice pak vidíme právě tyto argumentační tendence – tedy Rousseau argumentuje, že v mnoha případech Lock nemluví o člověku v přirozeném stavu, ale připisuje mu vlastnosti člověka civilizovaného, respektive morálního. Právě porozumění rozdílu mezi fyzickým a morálním člověkem se ukazuje jako zásadní pro řádné pochopení Rousseauovy argumentace. Toto rozlišení jsme zde již zmiňovali. Člověk fyzický jako obyvatel přirozeného stavu, kdy stojí na pomyslné spojnici mezi zvířetem a člověkem morálním – společenským (Scott, 1992, str. 699-701).

Toto rozlišení se nám ukáže jako zásadní i při našem sledování dalšího argumentu, že člověk je z povahy dobrý. Právě zde, je třeba si uvědomit, že člověkem, zde myslíme, člověka fyzického, který v Rousseauově pojetí není primárně racionální stvoření, jak mnozí autoři osvícenství rádi proklamovali. Obecně můžeme říci, že Rousseau dává racionalitě mnohem menší důležitost, než bylo v jeho době běžné. Rousseauův fyzický člověk žije v harmonii s přírodou a hlavním zdrojem, který motivuje jeho chování, není zdaleka rozum, ale emoce a pudy, hlavními principy, které řídí rozhodování Rousseauova

fyzického člověka, jsou lítost a pud sebezáchovy. Tyto dva motivy dohromady tvoří princip maxima přirozeného dobra, což je termín, který autor zavádí, a který referuje k myšlence, že fyzický člověk se rozhoduje na základě vnitřního principu: „Dělej, co je dobré pro tebe s co nejmenším ohrožením ostatních“. Tento princip, je pak dle Rousseaua, vnitřní a přirozený a není zde morální dilema, které je vlastní až modernímu morálnímu člověku. Rousseauův přirozený člověk je pak dobrý, právě z toho důvodu, že doposud nezná rozdíl mezi dobrým a zlým (Scott, 1992, str. 704-705).

5. Émile a jeho etický rozměr, aneb výchova jako centrální pojem autorovi filosofie

Dalším centrálním pojmem autorovi filosofie, který budeme v této kapitole zkoumat je pojem výchovy, zasazený zejména v díle: „Émile aneb o výchově“, toto dílo, jak jsme si již řekli výše, vzbudilo velkou nevoli ze strany církve a Rousseau na to také záhy doplatil. V této knize se rozebírají základní principy výchovy, které z dobového pohledu byly značně netradiční. Autor je obecně kritický k dobovému stavu věcí a neméně je tomu i v případě výchovy, v rámci knihy nám skládá výčet konkrétních výchovných opatření, která jsou třeba k řádné výchově, a která jsou naopak v dobové společnosti závratně špatná. Kniha je rozdělena do několika kapitol podle věku Émila, kterého v knize vychovává, a na kterém demonstruje své vychovatelské i filosofické myšlenky a praxe. Jeho model výchovy pak přirozeně zapadá do filosofické koncepce, kdy je třeba se přiblížit přirozenému stavu a odbourat neduhy, které nám přinesla přílišná civilizace společnosti (Rousseau 1926, 80-90).

Je však také pravdou, že Rousseau nikdy nevytváří konkrétní seznam etických norem či chování. Rousseau nám představuje okolnosti, za kterých vzniká dle něho „zdravá duše“ a ve svém díle Émile se snaží sledovat tuto naráci skrze výchovu. Není překvapením, že etickou otázku vnímá Rousseau jako otázku výchovnou, neboť v jeho očích jsme, jako jedinci, lapeni ve své společnosti a v jejích základech se také formuje naše individuální morálka (Di Palma, 2002, str. 228-229). Toto jasné spojení morality a výchovy je zásadní, zejména vezmeme-li v potaz argument, který sám Rousseau používal proti svým kritikům, že při zkoumání povahy člověka v přirozeném stavu se nedívají optikou jeho doby. Neboť Rousseauův argument je ten, že člověk je determinovaný ve svém (nejen) morálním vývoji stavem společnosti a vztahů jedinců v této společnosti. Jinými slovy člověk je historický tvor a jeho konkrétní morální vývoj je závislý i na konkrétní podobě historické epochy, do které se rodí (Scott, 1992, 697).

Nebudeme se zde zabývat konkrétními výchovnými opatřeními a jejich parametry, která autor zmiňuje, neboť to není v našem zájmu. Nicméně rétorika těchto opatření pokračuje v motivu, že vše co je přirozené, a je dáno přírodou, je glorifikováno, vše

civilizované a umělé je pak haněno, kdy nám zdánlivě přináší užitek, ale ve skutečnosti bychom se měli lépe bez těchto našich nástrojů a vymožeností. Taková je rétorika v této knize, co se týče výchovných opatření, nicméně nejsou zde pouze ona, ale jsou zde i další autorovy myšlenky, vloženy volně v rámci knihy, které se vztahují k širšímu rámci autorovy filosofie a etiky. My si zde ukážeme některé z nich, pro demonstraci Rousseauova etického smýšlení, nicméně autor sám nevytváří přehledný etický model, ale spíše nám skládá výčet výchovných opatření s komentáři. Nemůžeme se divit, neboť většina zvyků a tradic tehdejší společnosti přišla Rousseauovi škodlivá. Tyto zvyky a tradice získáváme zejména ve výchově, proto samozřejmě nutná spojitost s autorovou filosofickou tvorbou. Krom toho Rousseau byl velkým zastáncem praktičnosti, proto i značná orientovanost na praktické rady, jak dosáhnout konkrétního stavu, který by nám měl přinést štěstí.

V jedné části knihy se autor ptá po absolutním dobru a zlu? Existuje, nebo ještě lépe, známe ho? Dle autora nikoliv, neznáme. Náš život neustále plyne kupředu a my zažíváme různé kombinace dobra a zla, nikdy však jeho absolutní podobu. Dále má autor značně pesimistický náhled na náš svět a ptá se po opravdovém štěstí, kde ho najdeme? Právě v přirozeném stavu, pokud se mu přiblížíme, odhalíme opravdovou moudrost a tj. jak správně žít. V rovnováze mezi svojí mocí a touhami, nemáme se nechat ovládat fantazií, která je nekonečná, ale máme žít ve skutečnosti, která má své konce a pevnou podobu. Nemáme se zbytečně upírat do budoucnosti, která nemusí přijít, ale máme aktivně žít svůj život a přijmout své místo ve světě (Rousseau, 1926, str. 95-98).

Dále si zde ukážeme úryvek z knihy *Émile*, který nám ukazuje hned několik principů, na kterých stojí autorovy úvahy. Jedná se o příklad dialogu, na kterém Rousseau demonstruje jak komunikovat s chovancem, jak zodpovídat jeho dotazy a jaké morální ponaučení mu můžeme dát.

„Učitel:

To se nesmí dělati.

Dítě:

A proč se to nesmí dělati?

Učitel:

Protože jest to zlé.

Dítě:

Zlé! Co jest zlé?

Učitel:

Co se zapovídá.

Dítě:

A co bude z toho, učiním-li to, co se zapovídá?

Učitel:

Budeš trestán, že jsi neuposlechl.

Dítě:

Učiním to tak, že se nikdo o tom nedoví.

Učitel:

Budou na tě číhati.

Dítě:

Schovám se.

Učitel:

Budeš vyslýchán.

Dítě:

Budu lháti.

Učitel:

Lháti se nesmí.

Dítě:

Protože jest to zlé atd.“ (Rousseau 1926, str. 105-106.)

Tento příklad nám ukazuje řadu principů. Zaprvé, Rousseau nevytváří překomplikovaná morální schémata. Jeho jednoduchý a holistický morální systém má své chyby, ale jsou to chyby tak očividné, že je vidí každý a jde spíše o volbu. Buď takový systém přijmout, anebo nikoliv. Hledat paradoxy v takovém systému nemá smysl, neboť víme, že je zde můžeme objevit. Přesto nás může tento systém lákat, a to právě svoji jednoduchostí. Zlé je to co je zakázané, nebo ještě lépe, co nám přijde intuitivně zlé. U dítěte máme pak povinnost tento vnitřní pocit rozvíjet, ale spíše způsobem pasivním, tedy nechat chovance ať si na dané otázky odpoví sám a svým tempem. To je obecně jedno z témat *Émila* a poměrně důležitý princip v kontextu autorova názoru na výchovu. *Émilovi* je předáván tento jednoduchý řád věcí, který mu má sloužit k tomu, aby byl schopný fungovat jako řádný člen společnosti, který tyto principy musí, nebo měl by, ovládat. Nicméně není pravdou, že by toto *Émilovi* mělo stačit v rámci jeho výchovy. *Émilovi* jsou předkládány problémy a situace, které vyžadují, aby vůči nim reagoval a zaujal stanovisko. Nicméně toto stanovisko mu není vnucováno, má si k němu dospět sám. Autor klade velký důraz na to, aby *Émile* nebyl zahlcován vědeckými, náboženskými teoriemi a případně jiným vysvětlováním a teoretizováním. Ne, *Émile* je veden k tomu, aby problémy řešil vždy s ohledem na praxi a zkušenost, je veden k tomu, aby si sám budoval názory a dokázal i uznat, že žádný názor nemá, neboť je veden k tomu, že je lepší nemít žádný názor, než názor špatný, za který je kárán (Neidleman, 2014, str. 828).

Praktičnost, již jsme zde lehce načrtli její význam, nicméně je třeba si ukázat, že Rousseau je v tomto kontextu opravdu důsledný a dává na praktičnost velký důraz. Odmítá vyučovat Émila jakoukoliv čistou teorií, která by nebyla vztažena ke konkrétnímu problému. Není jeho cílem naučit Émila vytvářet složité abstraktní konstrukce, nicméně je jeho cílem dát mu návod, jakým způsobem řešit a dívat se na problémy. Nechce ho například učit o vztahu a hustotě rozdílných látek a materiálů, ale chce Émila naučit, že dřevo plave po vodě a že toho můžeme využít, například postavením lodě. Velice prakticky orientované a otevřená nesnášenlivost k jakémukoliv fabulování a nadbytečnému teoretizování. Tento rys nesnášenlivost k teoretikům a náboženským mediátorům je typický pro Rousseaua, také je to zřejmě jedna z hlavních příčin, proč byly jeho knihy označeny za heretické. Neboť Rousseau nepřímou útočil i na křesťanské hodnostáře, když tvrdil, že v kontextu náboženství není třeba žádných zprostředkovatelů. Ti pouze vnášejí do této problematiky zbytečné zmatky a výmysly vlastních fantazií. Náboženství nazírá Rousseau spíše jako individuální záležitost, která nepotřebuje žádného prostředníka. Stejně tak se dívá na teoretiky, kdy v Rousseauově optice, jsou lidstvu prospěšné pouze teorie, které se přímo vážou ke štěstí a životu člověka. Tento jeho přístup k vědám, umění a náboženství, však nesmíme chápat příliš negativně. Rousseau oceňuje vědu a umění, stejně tak je vyučuje mladému Émilovi, nicméně učí ho pouze to, na co mu síly stačí a vždy v kontextu praktického využití, teoretizování pro sebe samo zavrhuje. Autor se snaží v Émilovi vzbudit jeho vlastní lásku k vědám a umění, snaží se ho dovést k vědomostem, které získá sám, příkladem tato věta: „Ať nezná vědomosti proto, že jste mu je sdělili, nýbrž proto, že jich nabyt sám; ať se neučí vědě, ať ji vynalézá.“ (Rousseau, 1926, str. 197). Toto nám koreluje s tím, co jsme si zde doposud uvedli, autorův pohled na pravdu a vědu je komplexní. Vnímá vědy a umění obecně negativně, protože jsou součástí civilizačního procesu, který člověka odvádí od jeho přirozeného stavu a štěstí. Nicméně v praktické rovině přiznává praktičnost vědomostem a pochopení, nicméně tyto vědomosti a pravdy musí sdílet podobné rysy: jednoduchost, praktičnost, okamžitost a autenticitu. Toto pojetí pravdy a vědomostí přichází do konfliktu s dobovým stavem věcí – typickým příkladem univerzitní memorování, kdy žáci často ani neví, co si vlastně zapamatovali nebo k čemu by mohli dané zkušenosti využít. Avšak pozor, přestože se Rousseau snaží

vychovávat Émila v přirozeném stylu, tak uznává, že z Émila sice bude divoch, žijící přirozeným stavem, ale ve společenském světě, nikoliv ve světě divošském. V otázce těchto společenských mravů, pak Rousseau praví, že Émile, přestože nezná konkrétní zvyky dané společnosti, je jako nástroj připraven, k tomu je převzít, pochopit a dodržovat, neboť výchovou mu byly dány schopnosti k tomu nutné. (Rousseau, 1926, 130-246; Neidleman, 2013, str. 827-828).

V kontextu společenských vazeb, do kterých má být ve své dospělosti Émile vhozen, a které nezná, jelikož byl vychováván jako „divoch“, je třeba naučit Émila správně soudit, neboť bude nucen k tomu, aby vytvářel mnohé nové soudy k poměrům, ke kterým se dostane. Zde se nám dostává nová optika Émilovi výchovy, neboť nejde jenom o to vychovávat Émila v duchu přirozeného stavu, k čemuž nám autor dává poměrně přesné instrukce, ale jde i o to Émila následně začlenit do společnosti, která funguje na principu společenském, který je zatím Émilovi neznámý. V tomto kontextu pak jde o začlenění Émila i z pohledu morálního, neboť Émile zná morální vztahy a poměry věcí k němu, k Émilovi samotnému. Není si však vědom morálních vztahů mezi jedinci. Obecně zde autor předkládá, že často nevědomost je pro člověka lepší a vydává výčet vlastností, kterými Émile bude disponovat po své výchově. Nezná metafyziku, morálku ani dějepis. Hodnotí věci podle vztahu a užitečnosti k jemu samotnému. Disponuje některými abstrahujícími metodami – dokáže generalizovat a abstrahovat, avšak jen do jisté míry. Vnímá různé vztahy mezi věcmi, nicméně nesnaží se nad nimi filosofovat. Stejně tak je závislý hlavně na svém názoru, než na názoru ostatních. Je pln ctností ve vztahu k sobě a sebeláska, první z vášní, se u něj stěží projevila (Rousseau, 1926, str. 244-246).

Sám Rousseau přiznává, že každý edukační model musí volit mezi vychováváním jedinců v muže anebo v občana, neboť v tom Rousseau vidí zásadní rozdíl. Nicméně toto rozlišení je zdánlivé, neboť sám Émile je vychováván jako muž, nicméně očekává se, že bude začleněn do společnosti a že tohoto začlenění bude schopen. V kontextu společenských modelů, o kterých se budeme bavit v následujících kapitolách, je pak nasnadě, že Émile se svojí výchovou by byl schopný zapadnout do modelu Římské společnosti. Můžeme tedy usoudit, což také vyplývá z celého konceptu Émila, že je možné

nastavit edukační model, který by stál na základech Rousseauovy etické filosofie, tedy vychovávání člověka jako muže (fyzického) a následně jeho začlenění do společnosti. Toto nám potvrzují modely společenských smluv, o kterých se budeme bavit ve stejnojmenné kapitole, jako Sparta a Řím, které ukazují mimo jiné i variace společenských smluv, ve kterých je brán přímý zřetel na edukační metodu společnosti. Tato metodika je markantní zejména u Spartského modelu a jeho sociálního inženýrství, kde jednotliví otcové (rodiče) nemají sami právo formovat výuku svých potomků, ale je to otázka ryze společenská. Poselství, které zde můžeme nalézt je takové, že dle Rousseaua je edukační model jedním ze základních principů společnosti a její konkrétní podoby společenské smlouvy a důležitost edukačního modelu je zásadní v procesu formování nejen společnosti, ale i jednotlivce v ní (Rousseau, 1926, str. 244-246; Oprea, 2019, str. 581&584).

V rámci našeho zkoumání jsme si zde ukázali, jakým způsobem redefinuje Rousseau pojem výchovy a ještě důležitější fakt, že autor tento pojem staví téměř do centra všech svých filosofických úvah. Je tomu z toho důvodu, že autor předpokládá, že povaha člověka je z podstaty dobrá (jak jsme si ukázali v kap. O Přírozeném stavu) a v kontextu formování člověka jde právě zejména o výchovu, která určuje, jakým způsobem bude člověk žít svůj život a to právě i v oblasti morální, výchova je pak v tomto pojetí zásadní pro formování člověka a jeho morality.

6. Amour propre a sentiment interieur

Dostáváme se k dalšímu ústřednímu pojmu v rámci autorovy filosofie a to: „amour propre“, což bychom volně přeložili jako sebeláska. Co tím má autor na mysli? Rousseau, bavíc se o povaze člověka, se snaží zachytit dva principy, které dle něj, diktují chování člověka. Rousseau rozlišuje dva druhy sebelásky „amour propre“ a „amour soi“. Tato kapitola sebelásky je velmi úzce spojená s dospíváním u člověka. Autor nám zde dokonce tvrdí, že člověk se rodí dvakrát, jednou při narození a podruhé v dospívání, kdy prochází pubertou, která ho zásadně mění. V tomto věku se v nás také probouzí vášně, které Rousseau vnímá poměrně negativně. Mezi těmito vášněmi pak je sebeláska tou nejpřirozenější, je to vášně původní, vrozená a všechny ostatní jsou již často pouhými derivacemi a variantami na tuto sebelásku – amour propre. V počátku je sebeláska autorem nazírána pozitivně, jde o tzv.: „amour soi“. Jde o lásku k sobě, která nás vede k tomu, abychom o sebe pečovali, což je prvotní povinnost každého člověka, činit, tak abychom byli. V dětství pak je sebeláska náš první pocit, následován láskou k blízkým, kteří o nás pečují. Rousseau hodnotí tento princip „amour soi“ velice pozitivně, dokonce tvrdí, že stojí v základech veškerých sociálních ctností, kterými lidé oplývají (Rousseau, 1926, str. 247-249; Di Palma, 2002, str. 232).

Nicméně během dospívání se tato sebeláska mění a vznikají nové vášně a citové vazby. Právě zde přichází ke slovu amour propre – sebeláska. Tato sebeláska, v kombinaci s probouzející se touhou po družce/druhovi, nás pak vede po cestě žárlivosti a závisti. Nutí nás se předhánět v otázkách módy a majetku a nutí nás myslet hlavně na sebe. V tomto věku, autor věří, mladý jedinec může být tím nejlaskavějším tvorem, pokud byl vychován dobře a vyhnul se marnivosti a pýše, která v tomto věku hrozí. Pro autora poměrně zásadní věk, v kterém se formuje mladý člověk, ne nadarmo autor tvrdí, že se rodíme dvakrát, z toho důvodu nám zde autor předvádí i tři zásady, kterých bychom se měli řídit v tomto věku plném změn.

- a) „Neleží v lidském srdci, vmyslet si na místo lidí šťastnějších než jsme sami, nýbrž pouze na místo těch, kteří jsou bídnější než my.“ (Rousseau, 1926, str. 261).

Tato zásada nám naznačuje, že proto, abychom mladíka přivedli k lidskosti, nesmíme mu představovat radosti jiných, ale spíše mu ukázat smutek ostatních, který ho vede k soucitu a lidskosti, následně pak k hledání štěstí po vlastní cestě (Rousseau, 1926, str. 261).

- b) „Máme útrpnost s bližním jen pro takové strasti, o nichž máme za to, že mohou potkat i nás.“ (Rousseau, 1926, str. 262).

V této zásadě nám autor představuje myšlenku, že lidé cítí soucit pouze s tím, o čemž si myslí, že by mohlo potkat i je. Autor dává několik případů: bohatý se nebojí, že by byl chudý a proto s nimi nemá soucit. Šlechtic nemá strach, že by se stal neurozeným, a proto s neurozenými nemá moc soucitu apod. Mladíka bychom pak měli dostat do kontaktu s těmito lidskými strasti, ať v něm vzbudíme strach a obavy z těchto stavů, pak v něm vzbudíme i soucit vůči lidem, které tyto strasti potkaly a tento proces ho pak učiní nejvíce lidským (Rousseau, 1926, str. 262-263).

- c) „Soucit, který máme s neštěstím svého bližního, neměří se velikostí tohoto neštěstí, nýbrž pocitem, který připočítáme tomu, jenž je snáší.“ (Rousseau, 1926, str. 263).

Tato zásada nám říká, jakým způsobem nahlížíme na neštěstí ostatních. Nesnažíme se, v našem soucitu, dívat na objektivní stránky neštěstí, ale spíše na subjektivní stránku toho, kdo ji prožívá a jakou lítost nad ní cítí on sám. Všechny tyto zásady nás, v kontextu výchovy mladého člověka, vedou k tomu, abychom člověka naučili soucitu a lásce k bližnímu (Rousseau, 1926, str. 263-264).

V rámci naší etické optiky, jsme si zde ukázali úryvek, který nám demonstruje, jak se Rousseau vypořádává s problematikou sebelásky, kterou vnímá jako jeden z hlavních výzev v rámci našeho morálního vývoje. Ze stejného důvodu dává i ve svých pracích velký důraz na toto období vývoje u člověka a výše nám ukazuje, jakým způsobem se k tomuto procesu, který je dle něj u člověka přirozený, postavit. Dle něj je třeba tuto amour propre konfrontovat v raném věku a dát ji do kontextu utrpení ostatních, respektive zvýšit míru empatie vůči ostatním jedincům. Tuto empatii, která má svá praktická úskalí, jak jsme si

ukázali výše, je dle autora nejlepší způsob jak reagovat na amour propre, která je do jisté míry přirozená všem lidem.

Tento morální koncept amour propre je mnohem hlouběji zakořeněný v Rousseauově filosofické koncepci a jeho názoru na moderní společnost. Moderní společnost, na základě moderních vazeb a dělby práce, nutí člověka, aby existoval ve společnosti v souladu s mocenskými, psychologickými a ekonomickými vazbami. Tyto vazby pak nutí člověka, pro dosažení úspěchu v hierarchické struktuře, aby žil neautentický život pro dosažení uspokojivého společenského statusu – respektive pro uspokojení principu amour propre v něm samém (Moore, 2019, str. 394).

Rousseauova optika, kterou nazírá společnost je značně kritická. Jakým způsobem má tedy člověk uniknout společenským tlakům, které člověka nutí žít v moderní společnosti neautenticky pod nátlakem amour propre? Zdánlivě nám Rousseau předkládá dva nekompatibilní principy. Prvním principem, který jsme popsali, je navrácení člověka k jeho přírodnímu stavu, nicméně v praxi nemůžeme úplně utéct zpátky do lesů. Dalším principem, který nám Rousseau předkládá, jsou jeho zcela denaturalizované republikánské hodnoty, které ovšem také nemůžeme přijmout a prakticky realizovat. Jaká je tedy odpověď na tuto otázku? Marco Di Palma nám přináší interpretaci, která odpovídá na tuto otázku syntetickým přístupem. Syntéza těchto dvou principů jako odpověď na problematiku moderní člověka, kdy skrze tento dialektický přístup máme posílit oba tyto principy, které v sobě člověk, dle Rousseaua, má. V kontextu amour propre je pro člověka nutné, aby se odtrhl od vnějších věcí a vztahů a soustředil se více na své vnitřní já. V kontextu republikánských hodnot je nutné, aby člověk posílil své vazby vůči lidem a okolnímu světu. Tento dialektický přístup spojuje vnitřní a vnější povahu člověka, vnitřní princip, který má pomoci při zvládnutí principu amour propre a vnější princip, který má naplnit jedincovo poslání vůči společnosti, a které samo posiluje jedincův pocit uspokojení, který plyne z kvalitních mezilidských vztahů. Tento dialektický přístup je, dle Rousseaua, nutný, aby moderní člověk byl schopný vést dobrý a autentický život (Di Palma, 2002, str. 230-231 & str. 245).

Jak se autor vypořádává s komplikovanějšími etickými problémy? Zde je určitě si třeba zmínit tzv.: „sentiment interieur“, neboli svědomí. Na které autor staví velkou část svého etického modelu. Neboť je to právě toto svědomí, které v kombinaci s naší dobrou podstatou a snahou vést život blíže našemu přirozenějšímu stavu, nás mohou dovést k řádnému morálnímu životu. Již jsme si zde také ukázali, že v důležitém procesu výchovy bychom měli u dětí tento sentiment budovat a budovat schopnosti souzení u našich mladých lidí. Svědomí je intuitivní nástroj, na který Rousseau spoléhá i při řešení komplikovanějších morálních problémů, jeho důraz tkví opět v praktičnosti, neboť jeho snahou není budovat složité filosofické struktury. I zde můžeme vidět inspiraci antickým modelem, kde se také objevuje motiv intuitivního a vnitřního morálního principu, příkladem Sokratův Daimión. Toto pojetí svědomí nám zapadá do zatím nastíněné povahy autorovi filosofie, jejíž prostředky jsou zejména intuitivní a praktické, proto také filosofie srdce.

7. Emoce a slzy

Oba dva tyto termíny, o které budeme v této kapitole zkoumat, jsou jedněmi z ústředních termínů Rousseauovi etické koncepce. Již jsme zde zmínili, že o Rousseauovy, se často mluví jako o filosofovi srdce, není proto překvapivé, že v této koncepci hrají významnou roli i emoce. Můžeme zde užít i srovnání vůči Descartovi, který byl často ve filosoficko-etických otázkách vnímán jako oponent vůči Rousseauovi, neboť jejich koncepce se v mnohém rozcházel. Není tomu jinak ani v otázce emocí, které pro Descarta byly spíše otázkou těla, které má právě rozum zklidnit a uvést na své pravé místo. Oproti tomu Rousseauova koncepce vnímá emoce jako něco základnějšího, co je v pravdě součástí naší lidské existence a je také nedílnou součástí lidské zkušenosti a interakce (Menin, 2012, 110.)

Rousseauův pohled na emoce je komplexní, my se zde budeme zabývat zejména jeho pohledem na emoce ve společenském stavu. Emoce jako takové jsou expresí našeho života ve společnosti a jsou expresí našeho vnitřního vztahu k ostatním jedincům a světu vůbec. Jako takové pak Rousseau vnímá emoce jako komunikační prostředek, který nám pomáhá vyjadřovat interní vztahy vůči světu okolo. V tomto kontextu pak Rousseau zmiňuje, bavíce se o přirozeném stavu a jeho jazyce, že právě jazyk v přirozeném stavu nebyl zdaleka nějakým jazykem matematickým, jak mnohé, nejen dobové, teorie uváděly, ale že se jednalo spíše o jazyk básníků a, dle Rousseaua, první věty, které kdy lidé vytvářeli, byly větami stížností a pláčů nad světem a našim vztahem k němu, tedy větami vyjadřující emoce. To nám ukazuje poměrně rozdílný pohled na přirozený jazyk, než bylo zvykem. Nejde ani tolik o to, jestli tento přirozený jazyk vůbec byl, ale spíše o to, co pro první lidi bylo důležité sdělit svým společníkům. Dle Rousseaua pak právě emoce byly to důležité, co bylo třeba sdělit ostatním. Je také třeba zmínit, že Rousseau odmítal objektivizaci jazyka. Respektive tvrdil, že v emocích a jejich expresích tkví jakási dvojznačnost, která spočívá v tom, že přestože emoce a jejich exprese je proces vyjádření vnitřních vztahů jedince vůči světu, tak odmítal, že by se emoce nějak podepisovaly na světu okolo nás, tedy že by emoce dotvářely svět okolo nás, přestože se k němu vztahují.

Naše emoce jako takové nemohou nikdy plně opustit svého strůjce (Menin, 2012, 113-116).

Již jsme zde etablovali, že emoce jsou pro Rousseaua expresí vnitřních vztahů jedince vůči světu, také jsme si řekli, že emoce jsou pro Rousseaua důležité a nejsou pouze otázkou těla, jak se v dobové filosofii často uvádělo. Proč je teď pro nás důležité si říci, co jsou slzy a jak je máme v kontextu této etické koncepce vnímat? Slzy jako prostředek exprese našich emocí, zvláště těch silných, často spojených s negativními emocemi, neboť jsme si výše uvedli, že i v přirozeném stavu byly emoce důležité pro vyjádření zejména stížnosti a pláče nad tvrdou realitou světa a našeho poměru k němu. V naší snaze porozumět Rousseauovy koncepci jsou pak slzy důležitým nástrojem, na kterém si můžeme ukázat, jak autor vnímá citlivost a morálnost člověka (Menin, 2012, 107-108).

Využijeme zde dalšího srovnání vůči René Descartovi, jehož pojetí emocí je mechanistické a bylo velmi vlivné v dobové Evropě, kdy duši ženou kupředu různé kombinace těch nejzákladnějších emocí - údiv, láska, nenávisť, chtíč. V tomto kontextu pak René Descartes vnímá emoce jako pouhé afekty, kterým by měl rozum vládnout. V tomto pojetí jsou pak slzy ryze somatickým jevem, který nemá hlubšího významu. Oproti tomuto pojetí, přichází Rousseau, který nám říká, že emoce pomáhají vnímat, rozlišovat okolní svět a etablovat jaký postoj k ostatním individuím tohoto světa zaujímáme. Tento fakt je poměrně zásadní, vždyť je nedílnou součástí naší společnosti schopnost vyjádřit náklonnost či nenávisť vůči ostatním jedincům a nejen to, ale je zde společenská potřeba pro vyjádření našeho vnitřního stavu. Tato schopnost je pro autora základem komunikace a také jedním z předpokladů vytvoření společenského stavu. Díky tomuto aspektu našeho bytí se pak vytváří ve společnosti i dimenze morální a politická, která dle Rousseaua stojí právě na citlivosti, respektive možnosti člověka vnímat emoce jiného člověka (Menin, 2012, 108-109).

Kde, v tomto pro nás důležitém etickém konceptu, stojí tedy slzy? Již jsme si uvedli, že René Descartes a karteziánství obecně se dívá na tuto problematiku značně mechanisticky a vnímá slzy ryze ze somatického hlediska, také je to úhel pohledu, který

vítězí, coby vědecké paradigma na mnohá staletí. Nicméně v kontextu Rousseaua budeme muset dojít hned k několika dělením, které nám ukážou několik aspektů principu “slz”. Hned prvním rozdělením, které je nasnadě, je rozdělení na slzy fyzické a morální. Ty fyzické jsou poměrně zřejmé, jde o pouhou reakci na fyzické podněty. Oproti tomu slzy morální jsou pro nás zvláště zajímavé. Je také třeba zmínit, že Rousseau si je vědom komplexního vnitřního života, který člověk vede a jehož expresí jsou právě emoce. Morální slzy jsou pak takové, které, dle Rousseaua, jsou vždy okamžité a nedobrovolné. Další charakteristikou, kterou Rousseau zmiňuje, je altruismus těchto morálních slz. Nemají nic za cíl a jejich úkolem je pouze naše emoční souznění s jiným člověkem, situací či emocí. Zde narážíme na nevyhnutelnost lidské citlivosti, neboť člověk, dle Rousseaua, je opravdu nevyhnutelně zasažen osudem a zejména utrpením jiné (nejenom) lidské bytosti a v tomto kontextu nedokáže být slepý vůči jejich utrpení. Tento princip není výsledkem sebelásky, ale je to výsledek soucítění s jiným a tento instinktivní princip nám dává možnost, právě skrze tyto morální slzy, nahlédnout samotnou vnitřní moralitu člověka (Menin, 2012, 109-111). Tento princip je jedním z centrálních v etické koncepci, kterou nám autor předkládá, neboť nám zde ukazuje jakým způsobem reagovat na problematiku amour propre, tedy sebelásky a odpovědí je, jak jsme výše avizovali, právě soucit a vůbec možnost člověka být citlivý vůči emocím ostatních tvorů a zcela bezelstně s nimi soucítit.

Co jsme si zde tedy uvedli? Několik základních principů v kontextu morality u Rousseaua - emoce jako exprese vnitřního života, citlivost člověka vůči emocím ostatních lidí a zejména pak vůči jejich utrpení a morální slzy jako prostředek lidské empatie, kterým můžeme nahlédnout opravdovou moralitu člověka. Dále musíme zmínit další rozdělení slz a problematiku, kterou zde Rousseau nastiňuje. Toto rozdělení můžeme podat jako slzy pravdivé a lživé. Jaké jsou tyto slzy lživé? Zde Rousseau ukazuje svojí značně kritickou optikou prostředí a profesi divadla a herců, které využívají tohoto aspektu lidského bytí, který však Rousseau označuje za nepřirozený, což, jak už víme, v jeho kontextu je značně kritické. Rousseau upozorňuje, že právě herci, kteří svojí činností emulují různá spektra lidských emocí, které ovšem používají nikoliv k vyjádření opravdového vnitřního rozpoložení, ale využívají je ke strategickým účelům, herci tímto jednáním přináší klam do

této interakce. Toto použití samozřejmě není nutně jenom v režii herců, ale může být využito každým, často například ženami. Obecně toto strategické použití slz a strategická emulace emocí a vnitřního prostředí člověka Rousseau atakuje a dehonestuje. Není tomu tak jenom v prostředí divadla, ale například u rétorů, kteří dle Rousseaua, také využívají tento proces umělé simulace emocí, který není přirozený a stěžuje nám poté identifikaci opravdových emocí a vnitřního prostředí lidí okolo nás. Může se nám zdát, že tato kritika je od Rousseaua příliš příkrá, když si však uvědomíme, jaký důraz dává autor na emoce, které dle něho působí jako esence autentického vztahu mezi individui, pak také pochopíme, proč taková kritika (Menin, 2012, str. 111-115).

Závěrem snad jen dáme znovu důraz na důležité filosofické pojmy a vztahy, které jsme si zde ukázali. Rousseau je opravdu filosofem srdce a v jeho etické koncepci jsou emoce jedním z hlavních pilířů. Máme zde společenský stav světa, lidé tedy žijí ve společnostech a pro jejich dobré fungování je, dle autora, nutná komunikace svých emocí, neboť emoce jsou vlastně vyjádření - exprese našeho vnitřního světa a jeho vztahu ke světu okolnímu. Povšimněme si tedy zásadně rozdílného chápání emocí oproti zmíněnému Descartovo mechanistickému pojetí, které bylo v souladu s dobovou racionální interpretací povahy člověka. Oproti tomu zde emoce hrají zásadní roli, kdy stojí v základech komunikace a vůbec možnosti existence lidských společností, které nutně potřebují tuto možnost exprese a vnímání rozpoložení vnitřního stavu jedinců, aby mezi jedinci mohli řádně interagovat a komunikovat. Z toho důvodu můžeme také chápat autorovu kritiku umění a chování, které se snaží simulovat tyto emoce, což pak v širší perspektivě nutně vede ke ztížení schopnosti rozeznat autentické emoce a vnitřní rozpoložení jedinců ve společnosti ergo stěžující společenskou komunikaci a interakci. Pojem citlivosti, tedy schopnosti vnímat a hlavně soucítit se silnými emocemi ostatních bytostí, je zásadní předpoklad v autorově interpretaci lidské společnosti, je to poměrně zásadní schopnost a rys povahy člověka a slouží jako zakládající prostředek pro komunikaci mezi lidmi. V oblasti exprese emocí pak člověk disponuje celou škálou prostředků, jak své emoce projevovat, nicméně jednou z těch nejsilnějších jsou právě slzy, na kterých nám autor demonstruje negativní vliv civilizačních trendů, které se projevují právě snahou o umělou

simulaci emocí, ztěžující celý proces lidské interakce a komunikace, nicméně také nám ukazuje, že právě skrze nahlédnutí do těchto opravdu silných emocí – morální slzy, můžeme nahlédnout a zkoumat opravdovou morální povahu člověka, můžeme tedy řádně usoudit, že tyto silné exprese nejsou jenom silným komunikačním prostředkem, ale také vhodným objektem našeho pozorování při snahách o bližší zkoumání lidské morálnosti.

8. Společenská smlouva

Již jsme si zde popsali markanty etické koncepce u Rousseaua, nicméně je třeba také zmínit, jak zapadají do jeho širší filosofické koncepce, neboť Rousseauovy morální reflexe nemůžeme vnímat odděleně od jeho sociologických úvah, neboť se navzájem doplňují (Di Palma, 2002, str. 229). Dobové poměry a zejména pak poměry ve Francii diktovaly poptávku po společenské změně, stávající nastavení společnosti se ukazovalo jako nedostatečné, kdy generovalo přílišné střety mezi společenskými vrstvami a vyústilo v mnohé revoluční snahy napříč Evropou, což je samozřejmě proces, který neproběhl ze dne na den, ale byl spíše výsledkem desítek až staletí revolučních snah, myšlenek a rostoucí nespokojenosti. V tomto dobovém kontextu a v souladu s dobovým paradigmatem, se začaly ve společnosti objevovat nové pohledy na interpretaci lidských dějin a nové otázky po organizaci a povaze společnosti a lidí v ní. V tomto duchu nám autor přináší novou perspektivu, se kterou se máme dívat na proces vzniku naší společnosti a na povahu člověka. V této kapitole se zaměříme na pojem „Společenská smlouva“, který je jedním z hlavních pojmů, které autor etabluje. Tento termín přímo navazuje na téma přirozeného stavu a můžeme ho vnímat jako kontinuální pokračování autorovy historické explikace lidských dějin.

Jedním z nejdůležitějších myšlenkových konceptů, které nám Rousseau předkládá ve svých dílech, je právě koncepce společenské smlouvy jako principu, na kterém byla založena společnost. Již jsme se zde bavili o konceptu přirozeného stavu a ukázali jsme si, jak paradigmatata vědeckého diskursu, tak Rousseauovy vlastní myšlenky, které podporují tezi, že přirozený stav je pouze teoretickým konceptem a nikoliv historicko-faktickou interpretací dějin. Ve stejném duchu se můžeme tázat po koncepci společenské smlouvy, se kterou Rousseau pracuje zejména v dimenzi teoretické, nicméně přidává ji místy také určitou úroveň historičnosti. Můžeme říci, že autor obecně věřil, že v lidských dějinách nastal moment, kdy lidé přestali žít v naprosté svobodě a založili společnost, nicméně Rousseau se nesnaží historicky popisovat tuto relaci, spíše operuje s tímto myšlenkovým konceptem, na jehož základech staví své zásadní společenské, filosofické a politické teze

jako první teoretik, který operoval s tímto konceptem už zcela teoreticky, se považuje Immanuel Kant (Miscevic, 2013, str. 511-513).

Co je tedy tato teze společenské smlouvy? Rousseau tvrdí, že existoval přirozený stav, ve kterém lidé byli fyzičtí a existovali harmonicky v rámci přírody. V tomto přirozeném stavu pak byli lidé velice samotářští, respektive můžeme říci, že samota pro ně nebyla překážkou a přestože mohli existovat různá společenství lidí tak šlo spíše o menší skupiny a v rámci jejich organizace nešlo o komplexní společenské normy, ale spíše o intuitivní základní a prosté morální jednání. V tomto přirozeném stavu se tedy bavíme o fyzickém dobru a zlu, základní morální interakce a spíše o animálním vztahu mezi zvířaty, než o tradičním společenském chování moderních lidí (Scott, 1992, str. 702-703).

Tento status quo přirozeného stavu je narušen právě společenskou smlouvou, jejíž velice prostá definice káže, že jedinec se zbavuje části svých práv ve prospěch společnosti. Toto je jednoduchá a však revoluční myšlenka, která v kontextu transformace Rousseauovy dobové společnosti mohla znamenat, že je možné a vlastně historicky nutné tuto společenskou smlouvu pravidelně aktualizovat. Pro větší ilustraci si zde budeme interpretovat Rousseauův argument pro společenskou smlouvu, tak jak jej sleduje Miscevic, který také naráží na jeden z mnoha problémů tohoto myšlenkového pokusu.

MISCEVIC, Nenad. In Search of the Reason and the Right – Rousseau's Social Contract as a Thought Experiment. In: Acta Analytica, 2013, 28(4), str. 516:

0. Jedinec se snaží zachovat sebe sama
1. Okolnosti jsou takové, že jedinec se nedokáže zachovat pouze vlastní silou (předpoklad).
2. Lidé nedokážou vytvořit nějaké nové síly, ale pouze kombinovat a ovládat ty, které už existují.
3. To znamená:
 - a. Zformovat skrze agregaci součet sil, který dokáže vzdorovat odporu.

- b. Součet sil uvést v pohyb jednotnou motivující silou
 - c. Uvést součet sil v akci a v souladu.
4. Tento součet sil může být vyprodukován pouze kombinací mnoha (jedinců)
 5. Síla a svoboda každého jednotlivce je hlavním instrumentem jeho přežití.
 6. Zdá se, že jedinec se nemůže stát součástí součtu sil, aniž by ohrozil sám sebe a nebral zřetel na své vlastní zachování, které si dlužíⁱ

V této ukázce nám Miscevic interpretuje autorovo pojetí společenské smlouvy, je zde hned několik problematických bodů, které v mnohem větší šíři rozebírají další teoretikové společenské smlouvy, neboť je to téma, které se stalo jedním z hlavních paradigmat politické filosofie na další staletí. Zakládající myšlenka tohoto myšlenkového konceptu je však z tohoto argumentu zřejmá. Úkol jedince je zachovat sebe sama, však nastal moment v lidských dějinách, kdy to již nebylo prakticky možné provádět individuálně či v malých skupinách. Z toho důvodu lidé vytvořili společnost a část svých práv předali společnosti a jejímu vůdci, který koordinoval jejich společné úsilí. Avšak je zde stále fakt, že za každé přežití jedince je zodpovědný zejména sám jedinec. Z toho plyne i paradox, který vidíme v bodu číslo šest, tedy, že může nastat situace, kdy bude ohroženo přežití jedince pro blaho společnosti. Nad touto problematikou kontempluje i Rousseau, který dle Micevice dochází k závěru, že ve výsledku jedinec dostává ze společnosti víc, než ji dává a proto je pro něj i společenská smlouva výhodným procesem (Miscevic, 2013, str. 516-517). Je třeba si také uvědomit, že tento myšlenkový koncept je zcela zásadní pro evropské myšlení a jeho vývoj, neboť zde již vidíme, že garantem státu není Bůh, ale lidé sami. Stát je vytvořen lidmi a jejich společenskou smlouvou a nabízí se otázka, zda je možné tuto společenskou smlouvu redefinovat a aktualizovat, jak se vlastně v nadcházejících staletích mnohokrát v Evropě stalo.

8.1. Praktické modely společenské smlouvy

V dalších odstavcích se blíže podíváme na podobu společnosti a její rysy, jak ji Rousseau popisuje. Sám autor přiznává, že základem společnosti je potřeba ukojit tělesné potřeby svých občanů a jakékoliv duševní potřeby vytvářejí nadstavbu, která přináší společnosti její půvab, ale není již esenciální pro její fungování. V této optice můžeme chápat značnou ideovou inspiraci pro marxisticko-komunistická hnutí. Rousseau nám překládá svůj pohled na civilizační prvky jako je věda, literatura a jiné, které jeho optikou jsou pouze přítěží a okovy pro civilizovaného člověka. Velký důraz na fyzičnost je typický pro autora, který také na příkladu Sparta – Athény ukazuje, jak slavné národy necvičila ducha, ale byly ctnostné, protože k tomu byly vedeny v rámci jejich každodenního života. Shrnujícím tvrzením by pak mohlo být, že v Rousseauovu pojetí přílišná civilizace (rozumějme uspokojování duševních potřeb) kazí společnost (Rousseau, 1989, str.48-53).

Tyto myšlenky autor rozvíjí například ve svých „Rozpravách“. Zde rozvíjí tuto myšlenku negativního vlivu civilizace a literátů obecně, respektive těch nekvalitních, na společnost. Stejně jak umění, tak vědy mají negativní vliv na společnost, kdy autor argumentuje konkrétními případy historických civilizací jako Řím, Egypt a další, na kterých ukazuje, jak právě s nástupem zvyšující se míry „civilizace“ (resp. věd a umění) upadají tyto velké civilizace v nevyhnutelný úpadek. Zásadní pak v kontextu společnosti a jejího vnitřního rozvoje je pro autora válečnou ctnost, která právě často umírá v přílišně civilizovaných společnostech, které se topí v přepychu. V kontextu výchovy, kterou se autor intenzivně zabýval, pak dochází často k tomu, že se občané (respektive děti) učí spíše svým právům, než svým povinnostem, což autor označuje jako další klíčový bod úpadku těchto velkých říší. Tato morálka, která se objevuje v říších s nastupující mírou civilizace a touto morálkou práv, je pak nezdravá pro společnost a ztrácí se láska k vlasti a přirozené ctnosti, kterými člověk disponuje. Autor totiž nedefinuje člověka nějak negativně, ba naopak říká, že člověk i v přirozeném stavu nebyl o nic lepší, ale tyto vztahy byly přirozenější a mnohem méně lstivé, než je tomu tak v moderních společnostech, které se zvyšující úrovní věd a umění, také zvyšují míru lsti ve společnosti v rámci našich mezilidských vztahů. Sám autor nám říká, že vědy a umění jsou pro něj devastujícím

vlivem na společnostech, než že by zvyšovali lidské ctnosti. Lidské ctnosti se zvyšují tam, kde není přílišná věda a umění, ale tam kde vládne jasná morálka povinností a práv. V kontextu tohoto vlivu autor zmiňuje také lidský vztah ke vkusu, který se úměrně zhoršuje právě s ubývající mírou lidských ctností ve společnosti, tedy přirozenější společnost bude mít i vhodnější a lepší vkus, než ty přehnaně civilizované (Rousseau, 1989, str. 61-68).

Otázka po správném a řádném nastavení společnosti je snad tak stará jak společnost sama. I Rousseau adresuje tuto problematiku, kdy v kontextu představení své koncepce společenské smlouvy autor hovoří také o nejlepších modelech společnosti a jejím vnitřním uspořádáním. Tato otázka je zejména otázkou politické filosofie, která řeší ve větší hloubce pojmy, které autor etabluje v kontextu organizace a řízení společnosti. Nicméně je vhodné zmínit, alespoň autorův pohled na příklady ideálních podob společenské smlouvy, které stojí na morálních základech, které zde zkoumáme. Již jsme zde zmínili, že autor za vhodné rysy společnosti a její smlouvy pokládá zejména válečnou ctnost, není proto překvapením, když nám dává za příklad ideálního nastavení lidské společnosti antickou Spartu a Řím.

Zde využijeme interpretaci od Alexandry Oprea, která argumentuje tím, že autor svým Spartským modelem odpovídá na některé závažné problémy své doby a stejně tak na některé důležité body jeho vlastní filosofie, kterou zastával. Spartský model je modelem malého městského státu, který řádným nastavením společnosti, která byla postavena na silném patriotismu, sociálním inženýrství, kdy obyvatelé města měli sdílenou výuku dětí, společné stravování a téměř žádné soukromé vlastnictví, dále neustálými aktivitami spojenými se životem města – dobývání, svátky a další společenské události – je dosaženo stavu, kdy jedinec je vystaven homogenizujícímu tlaku ze strany společenských institucí. Tento princip posiluje patriotismus a občanské ctnosti, které jsou pro Rousseau opravdu zásadní ve zdravém vývoji společnosti. Dle Oprea pak tento status společenské smlouvy ve Spartě zamezuje fragmentaci společnosti na společenské vrstvy, jejichž střety tíží právě dobovou Francii (Oprea, 2019, str. 580-581).

Problém Spartského modelu je zřejmý, jeho velikost. Spartský model mluví o relativně jednoduché, homogenní společnosti městského státu, na kterých Rousseau demonstruje principy, které proklamuje ve svých pracích – občanské ctnosti, militantní patriotismus, ale také velký důraz klade na (společnou) metodiku vzdělávání. Nicméně tento model neodpovídá dobové realitě Rousseaua, jehož společnost již v té době byla značně diverzifikovaná, heterogenní a komplexní na mnoha úrovních, jak politických, tak ale i náboženských a sociálních. Jako odpověď na tento problém Spartského modelu můžeme vnímat Římský model, na kterém nám autor ukazuje podobu společenské smlouvy v mnohem rozmanitější a složitější společnosti. Rozdíl mezi těmito dvěma modely je v několika úrovních. Spartská ekonomie byla založena na zotročených Hélotech, jejichž naprosté zotročení garantovalo opravdovou svobodu pro Spartské občany. Oproti tomu Římský model je založený na zemědělství, které v kombinaci s vojenskou službou tvořily hodnotovou páteř celého modelu. Stejně tak pluralita společnosti, která ve Spartě byla takřka neexistující je oproti tomu nedílnou součástí Římského modelu. Odpovědí tohoto modelu na problém heterogenní společnosti je jednak jeho postup při dobývání nových území, kdy Římský model integroval různé víry a zákony. Dále však důležitou roli hrálo vnitřní rozdělení celé říše, kterému se Rousseau blíže věnoval. Římský model je vybalancovaný právě za předpokladu, že je vnitřně rozdělený na základě zeměpisných, mocenských a militantních atributů, které přímo korespondují s volebním systémem Římského modelu, který je zde prezentován jako republikánský. Správné administrativní rozdělení říše je pak dle Rousseaua zásadní, aby nedošlo k přílišnému posílení jedné společenské skupiny na úkor jiné (Oprea, 2019, str. 582-585).

Ukázali jsme si, jaké praktické modely společenské smlouvy Rousseau proklamuje a jaké hodnoty v nich prosazuje. Nicméně je třeba alespoň okrajově zmínit jeho nazírání mocenských vztahů ve společnosti a to zejména v etickém kontextu. Jedním z prvních východisek pro tuto problematiku byla v Rousseauových očích rodina jako tzv. základní jednotka státu. Autor popisuje její základní mocenské stanovy, jak by měla dle něj správně fungovat i její vztah ke státu. V rovině mocenských vztahů dává autor do čela rodiny otce, argumentuje jeho povinností poskytovat obživu své rodině, ale také důležitostí jednoho

rozhodujícího hlasu, který v případě nejasnosti rozhodne a stejně tak potřebou mít odpovědnou osobu, která nese veškerou vinu za případné nedostatky v rodině. Tuto rodinu, jako základní stavební jednotku státu nebo společnosti, pak Rousseau porovnává s fungováním státu. Dochází k tomu, že nejsou stejné a že zde musí platit rozdílná pravidla. Nicméně u rodiny ještě chvíli zůstaneme, neboť je třeba se zeptat, podle jakého etického rámce by měl otec vést svoji rodinu. Zde nám autor říká, v kontextu svých myšlenek, které zde probíráme, že otec by měl vést svoji rodinu na základě „hlasu přírody“. Tedy vnitřního morálního hlasu, který operuje na základě intuitivního poznání dobrého a zlého, než na nějakých racionálních modelech a poučkách, kdy autor věří, že člověk má již všechny morální předpisy v sobě zakořeněné, základem je však správná výchova, která by měla naučit jedince tento intuitivní morální kompas vnímat. Když se už jen slovem vrátíme k Rousseauovu pohledu na stát, je důležité zmínit, že Rousseau přiznává, že otec by měl svou rodinu řídit podle svého srdce, nicméně panovník by tak činit neměl, nebo dokonce nemůže, protože by tím mohl dovést stát ke katastrofě. Můžeme tedy usoudit, že stát a zejména jeho řízení nepodléhá morálně intuitivnímu kompasu, který nám autor předkládá, ale právě řízení státu a potažmo ekonomika, vládnutí a politika jsou oblasti, kde je nutné aplikovat vědecké prostředky a metody, které jinak autor vnímá značně negativně (Rousseau, 1989, str. 172-176).

9. Závěr

Cílem této práce bylo soustředit se na klíčové filosofické pojmy a vztahy, to zejména optikou etickou, které se objevují v komplexu autorových prací a obhájit či vyvrátit předpoklad, který jsme vznesli, že autor svými úvahami redefinuje tyto zásadní filosofické vztahy a pojmy. Soustředili jsme se zejména na tyto pojmy a vztahy: *Upřímnost a pravda; Přirozený stav; Výchova; Sebeláska; Emoce; Společenská smlouva*. Cílem, u všech těchto pojmů a vztahů, bylo ukázat autorovo pojetí a definice, tak jak je uvádí ve svých dílech a jak je vnímají ostatní autoři vědeckého prostředí, dále pak dát tyto pojmy do kontextu jak k dalším autorům a tradičním diskursům, tak k autorově širšímu komplexu prací a myšlenek.

Závěrem bych se vrátil ke klíčovým pojmům, které jsme vyjmenovali výše, a uvedl k nim pár shrnujících slov. Téma upřímnosti a pravdy jsme zde uvedli jak z důvodu důležitosti v rámci etického diskursu, tak z důvodu unikátnosti autorova pojetí, kdy se k pojmu pravda staví zcela jinak, než jeho (nejen) doboví kolegové, kteří tento pojem nazírali z více racionalistické úhlu pohledu. Autor se mnohem více soustředí na otázku životní a morální pravdy, než na otázku objektivní, faktické a poznatelné pravdy, jak velela jeho doba vzniku a rozvoje tradičních vědeckých oborů. Pojmy přirozeného stavu a společenské smlouvy jsou už akademicky spojovány s naším autorem jako s jedním z průkopníků těchto teoretických konstruktů, ukázali jsme si však, jakým způsobem se k tomuto pojmu staví náš autor a jaká rozdílná východiska z toho v rámci jeho filosofie pro nás plynou. Důraz na vztah k přírodě a idealizace přírodního stavu jako kontrastu k problémům rozvíjejících se civilizací je unikátní filosofický vhled, stejně tak konkrétní společenské modely, které autor hodnotí kladně, a na kterých je dobře vidět, jaké společenské hodnoty autor proklamuje, a které naopak zavrhuje.

Téma výchovy, které autor sleduje zejména ve své knize *Émile* je pak i v následujících kapitolách této práce interpretováno jako jeden z centrálních pojmů celého komplexu a snad i jako odpověď na problematiku civilizačních procesů a to nejen

v otázkách morálních, ale celkově životních. Na pojmu sebeláska jsme si ukázali, jaké společenské chování a období hodnotí autor jako nejrizikovější a také tendence, které máme právě výchovou umocňovat, a které zeslabovat, pojem sebeláska pak autor staví do základů společenských a mocenských vztahů, které, v jeho pojetí, jsou pouze derivací či pokračováním tohoto lidského pudu a tendence, která nás nutí se navzájem poměřovat a předhánět v komplikovaných mocenských vztazích moderních společností.

Na tématu emocí pak bylo, dle mého, nejvíce vidět rozdílný přístup dobových autorů a Rousseaua, který staví emoce do centra lidské interakce a do základů komunikace a společnosti vůbec. Ze všech těchto příkladů a argumentů je zřejmé, že Jean-Jacques Rousseau byl unikátním autorem, který se nebál jít jiným směrem, než velel jeho tradiční dobový diskurs.

Bibliografické zdroje:

BERTRAM, Christopher. Jean-Jacques Rousseau. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. ©The Metaphysics Research Lab, 2017, [cit. 31. 1. 2021]. ISSN 1095-5054 . Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/rousseau/>

DI PALMA, Marco. The Ethics of the „Lettres Morales“ and Rousseau’s Philosophical Project. In: *Modern Philology*, 2002, 100(2), str. 227-257. ISSN: 0026-8232.

KELLY, Christopher. Rousseau’s „peut-etre“: Reflections on the status of the state of the nature. In: *Modern Intellectual History*, 2006, 3(1), str. 75-83. ISSN: 1479-2451.

KUKLA, Rebecca. The Antinomies of Impure Reason: Rousseau and Kant on the Metaphysics of Truth-Telling. In: *Inquiry*, 2005, 48(3), str. 203-231. ISSN: 1945-7243

NEIDLEMAN, Jason. The Sublime Science of Simple Souls: Rousseau’s Philosophy of Truth. In: *History of European Ideas*, 2013, 39(8), str. 815-834. ISSN: 1873-541X.

MENIN, Marco. „S’éclairer en dedans“: Rousseau and the autobiographical construction of truth. In: *Life Writing*, 2018, 15(3), str. 321-334. ISSN: 1448-4528

MENIN, Marco. L’Ambiguité des larmes: Rousseau et la moralité de l’emotion. In: *L’Esprit Créateur*, 2012, 52(4), str. 107-119. ISSN: 1931-0234.

MISCEVIC, Nenad. In Search of the Reason and the Right – Rousseau’s Social Contract as a Thought Experiment. In: *Acta Analytica*, 2013, 28(4), str. 509-526. ISSN: 1874-6349.

MOORE, Greg. Adam Smith and Rousseau: Ethics, Politics, Economics. In: *Economic Record*, 2019, 95(310), str. 393-396. ISSN: 0013-0249.

OPREA, Alexandra. Pluralism and the General Will: The Roman and Spartan Models in Rousseau’s Social Contract. In: *The Review of Politics*, 2019, 81(4), str. 573-596. ISSN: 1748-6858.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil, čili, O vychování*. KRECAR, Antonín překladatel. V Přerově: Fr. Bayer, 1907. 2., opravené a doplněné vydání.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. TAILLET-SEDLÁČKOVÁ, Henriette překladatelka. PRAHA: Svoboda, 1949.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. BLAŽKOVÁ, Eva & VESELÝ, Jindřich & ZAMAROVSKÝ Vojtěch překladatelé. PRAHA: Svoboda, 1989.

SCOTT, John T. The Theodicy of the Second Discourse: The „Pure State of Nature“ and Rousseau’s Political Thought. In: *The American Political Science Review*, 1992, 86(3), str. 696-711. ISSN: 00030554

ZEMPLÉN, Gábor. A. Autobiography and Natural Science in the Age of Romanticism: Rousseau, Goethe, Thoreau - by Kuhn Bernhard. In: *Centaurus*, 2011, 53(1), str. 63-65. ISSN: 1600-0498.

ⁱ Jedná se o volný překlad citace z autorova díla.