

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

**Antropologické základy sociální filosofie v
osvícenství**

Kateřina Sváčková

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra antropologie

Studijní program Antropologie

Studijní obor Sociální a kulturní antropologie

Bakalářská práce

**Antropologické základy sociální filosofie v
osvícenství**

Kateřina Sváčková

Vedoucí práce:

PhDr. Daniel Špelda, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

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

Plzeň, duben 2013

.....

Na tomto místě bych velmi ráda poděkovala vedoucímu mé bakalářské práce PhDr. Danielu Špeldovi, Ph.D. za jeho trpělivost, podporu a především za jeho věnovaný čas.

Obsah

1	ÚVOD.....	1
2	PŘIROZENÝ STAV	3
2.1	Význam koncepce přirozeného stavu	5
2.2	Svoboda v přirozeném stavu	7
2.3	Rovnost v přirozeném stavu	12
2.4	Morálka v přirozeném stavu	16
3	STÁTNÍ SYSTÉM	21
3.1	Svoboda ve státním útvaru	23
3.2	Rovnost ve státním útvaru	31
3.3	Morálka ve státním útvaru	35
4	ZÁVĚR.....	40
5	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....	42
6	RESUMÉ.....	45

ÚVOD

Antropologie v době osvícenství ještě nebyla pevně ustavena jako samostatný vědecký obor, začíná se nicméně v tomto období rozvíjet jako odlišné konceptuální pole, jako reakce na vědeckou kulturu osvícenství. Zabývá se lidskou bytostí jako celkem a snaží se nalézt teorie, které by vysvětlily dosud vyzorovaná fakta. Také sociální filosofie čerpá z antropologických přístupů.

Cílem předložené práce bude ukázat a vysvětlit antropologické základy v osvícenské sociální filosofii z pohledu hlavních myslitelů doby. Tento záměr vychází z předpokladu, že sociální filosofie se vždy odvozovala z nějaké antropologické koncepce přirozenosti člověka. Práce se proto pokouší zjistit, jak osvícenští sociální filosofové přizpůsobovali své představy o ideálním nebo možném sociálním řádu antropologickým předpokladům.

Velká většina osvícenských a jim předcházejících novověkých filosofů se ve svém pojetí společnosti zabývala konceptem přirozeného stavu člověka. Práce se proto bude dělit na dvě hlavní části. První se zaměří na přirozený stav a vysvětlení významu, který jeho popisu filosofové přikládali. Ve druhé části práce se přesuneme k sociální filosofii ve společnosti, po vzniku státního útvaru, který je řízen zákony.

V práci se pokusíme se ukázat, jak byl z filosofického pohledu chápán vývoj člověka od přirozeného stavu k přijetí společenského řádu. Zaměříme se na tři základní pojmy, které jsou významné pro pochopení přechodu od přirozeného stavu k občanskému. Budeme se snažit porovnat pojetí svobody, morálky a rovnosti tak, aby se jasně ukázaly rozdíly, k nimž podle osvícenské filosofie během tohoto přechodu dochází. Současně budou také porovnávány koncepce různých autorů právě kvůli poznání, jak ovlivňovaly antropologické představy sociálně-filosofické koncepce vhodného společenského uspořádání.

Práce bude vycházet z děl několika osvícenských i novověkých autorů. Zásadními pro nás bude T. Hobbes, J. Locke, CH. L. de Montesquieu, J.–J. Rousseau, Morelly, P. H. D. Holbach, G. B. Mably a filosofie markýze de Sade. K analýze těchto historických pramenů bude použito relevantní sekundární literatury od předních odborníků na toto téma. Těmito interprety budou zejména M. Duchetová, A. Honneth, U. Im Hof, J. I. Israel, Ch. Bertram, W. Röd, A. Dijn a další.

1 PŘIROZENÝ STAV

Lidská přirozenost byla jedním ze základních pojmů osvícenství. Evropští osvícenci se snažili o rozvedení konceptů společnosti, vzdělávání a politických struktur, ale i umění, hudby a literatury v souladu s lidskou přirozeností; hledali nicméně správné určení této přirozenosti. Také proto se filosofové pokoušeli nějakým způsobem definovat přirozený stav lidstva, ve kterém ještě nebyly žádné umělé prvky naučené či vnucené společností. Vychází z toho, že chronologicky by měl existovat stav, který předcházal státnímu systému, tedy stav, ve kterém neexistovaly žádné sociální instituce ani kulturní pravidla a lidé se v něm řídili výlučně vlastní přirozeností.

Většina filosofů novověku se shodovala na tom, že první úmluvy a společenské smlouvy přirozený stav ukončily a od nich že začala vznikat společnost civilizovaná, společnost zákonů. Jejich pohledy se ale různily jak na podmínky průběhu vzniku takové společnosti, tak na povahu smluv.

V této části práce se budeme věnovat přirozenému stavu ze tří různých hledisek. Budeme se soustředit na to, jak filosofové chápali svobodu, morálku a rovnost přírodního člověka. Ve svém výkladu se budeme opírat zejména o to, jak tyto koncepty pojímal Hobbes, Locke, Rousseau, Morelly, Mably a Holbach, kteří se přirozeným stavem nejvíce zabývali. Nebyli samozřejmě jediní, nicméně vzhledem k rozsahu a obsáhlosti tématu, již tak zúženého omezením na tyto tři oblasti, by měli být tito myslitelé dostačující ilustrací. Kromě výše zmíněných původních autorů bude práce vycházet ze sekundární literatury, z jejich pozdějších komentátorů a rozborů jejich děl.

Představme si nyní ve stručnosti elementární teze autorů a jejich díla, která se zabývala přirozeným stavem člověka. Hobbes o přirozeném stavu píše v díle *Leviathan* (1651). Toto dílo má čtyři části a o přirozeném stavu pojednává v díle prvním, nazvaném *O člověku*. Na přirozený stav vyslovuje Hobbes poměrně negativní názor - lidstvo se podle něj před

vznikem státně organizované společnosti nacházelo ve stavu války všech proti všem a lidé jsou trvale ohroženi. Přestože existují přirozené zákony, které nejsou dány smluvně a které nebyly vytvořeny člověkem, v tomto stadiu neexistuje moc, která by mohla donutit k jejich dodržování. Mezi lidmi tedy panoval zákon silnějšího a člověk byl člověku vlkem.

Locke rozebírá přirozený stav člověka ve *Dvou pojednáních o vládě* (1689), konkrétně v Pojednání druhém. Problém tohoto stavu ovšem nevidí v nedodržování přirozených zákonů jako Hobbes, ale naopak v právu každého člověka vykonávat je samostatně. Tím, že si je každý soudcem ve vlastní věci, dochází i v jeho podání k válce všech proti všem.

Rousseau uvádí jako přirozené zákony dva zvnitřněné principy, kterým se budeme věnovat později. O přirozeném stavu píše v díle *O původu nerovnosti mezi lidmi* (1755) a dělí jej na dvě po sobě následující části. V prvotním, *čistém přirozeném stavu*, žil podle Rousseaua člověk plně osamoceně. Závislý pouze sám na sobě, rozptýlený mezi zvířaty, putoval po lese bez nástrojů, bez jazyka, bez domova a sociálních vazeb. Tento stav Rousseau neidealizuje, není tou fází, ke které bychom se měli vrátit, je spíše antropologickou utopií sloužící ke zjištění umělých soudobých prvků. Čistý přirozený stav podle Rousseaua ale nemohl vydržet navždy. Překážky pro jeho zachování začaly být čím dál silnější, a lidský druh tedy musel změnit způsob života, jinak by vyhynul. Lidstvo se posouvá k *relativnímu přirozenému stavu*. Člověk soutěží se zvířaty i s lidmi, stává se lovcem, masožravcem, domestikuje zvířata a dochází k prvním sociálním kontaktům. Na tomto místě se dá Rousseauova filosofie vykládat dvěma způsoby. Za prvé tak, že tento relativní přirozený stav je zlatým věkem, ke kterému by se lidstvo mělo vrátit. Druhý výklad spočívá v Rousseauově myšlenkovém postupu – mezi sepsáním *O původu nerovnosti mezi lidmi* a pozdější *Společenskou smlouvou*, která se již týká ideálního státního zřízení, je rozdíl sedmi let, ve kterých autor mohl názory na ideální stav člověka pozměnit.

Přirozený stav podle Rousseaua vychází z řádu přírody. V tomto ohledu s ním souhlasí i Morelly, utopický filosof, o jehož životě nevíme téměř nic. Známe ale jeho díla – o přirozeném stavu píše v *Zákoníku přírody* (1775), v první a druhé části této knihy. Také on vychází z představy zlatého věku, kdy příroda vše moudře zařídila, nicméně soukromým vlastnictvím a následnou lakotou zákonodárců bylo toto ideální uspořádání zrušeno.

Přirozený stav dalšího utopisty Mablyho je naznačen v knize *O zákonodárství neboli Zásady zákonů* (1776) a v určitých ohledech se blíží o rok dříve sepsané filosofii Morellyho. V Mablyho podání je tento stav podobnou utopii primitivního komunismu – Mably se domnívá, že lidé bývali kočovnými, a jako takoví nemohli mít vlastnictví, že tedy soukromé vlastnictví je naprosto proti přírodě.

Na opačné straně proti představám o zlatém věku a potenciálnímu ideálu „navrácení“ se zpět stojí radikální osvícenec Holbach. Budeme vycházet z jeho díla *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy* (1773). Tato kniha je rozdělena na dvě části a o přirozeném stavu je pojednáváno v části první. Holbach v ní tvrdí, že tolik opěvované „zlaté“ období je ve skutečnosti stavem bídy, duševní tuposti a zpozdilosti, divoch je podle něj bytostí bez představ, bez důvtipu, bez ctnosti.

Ve stručnosti jsme představili přirozený v různých pojetích filosofů. Nyní se podíváme, proč bylo důležité se přirozeným stavem vůbec zabývat.

1.1 Význam koncepce přirozeného stavu

Většina filosofů klade přirozený stav buď kamsi do minulosti, kterou blíže neupřesní (Locke), nebo na něj ukazují v příkladech původních neevropských národů, které byly tehdy brané jako „divošské“ (Hobbes, Holbach, Mably), někdy je dokonce chápán jako úplně mimočasový

hypotetický konstrukt bez reálného podkladu, který „již neexistuje, snad ani nikdy nebyl a pravděpodobně již nikdy nenastane“¹ (Rousseau). Navíc, jak říká Condorcet, to, co předcházelo stavu, ve kterém se člověk začal alespoň sdružovat v kmeny, nemůžeme zjistit přímým pozorováním; můžeme se pouze *dohadovat* podle rozboru intelektuálních nebo morálních vloh člověka.² Antropologie jako věda v osvícenství ještě stála před svým zrodem a další společenské vědy nebyly natolik rozvinuté, aby dovedly detailně popsat společnosti, které by v podobném stavu ještě mohly zůstat. Proč byl tedy koncept přirozeného stavu v novověké a v osvícenské filosofii tak zásadním problémem, kterým se zabývalo tolik sociálních filosofů?

Zaměříme se tedy funkci konstruktů přirozeného stavu v dobových sociálně-politických a antropologických teoriích. Snahou většiny osvícenců, byť k tomu docházeli různými cestami, bylo nejen svět probádat, ale především vytvořit ho lepší.³ Již Holbach v 18. století napsal, že, „politická filosofie i náboženství často poskytovaly mylné představy o člověku, neznaly jeho přirozenost a nedopátraly se příčin jeho jednání“.⁴ Cílem osvícenců byla kritika stávajícího řádu a snaha o jeho nápravu. Význam konstruování přirozeného stavu spočívá v zobrazení přirozenosti, tedy ideálu, člověka. Jde o to, abychom našli a co nejlépe definovali lidskou přirozenost, protože k té se osvícenská myšlenka obrací. A jejím poznáním lze dojít k podmínkám a zákonům, které s ní budou v souladu, k těm nejpřirozenějším, a tím pádem nejlepším pro člověka.

Můžeme citovat Mablyho, když říká, že „aby bylo možno posoudit, jaké zákony jsou pro společnost nejprospěšnější, je třeba poznat, k jakému štěstí příroda člověka povolala a za jakých podmínek mu

¹ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, in: *týž, Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 52.

² Condorcet, A., *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*, přel. J. Kohout, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1968, s. 33.

³ Viz např. Im Hof, U., *Evropa a osvícenství*, přel. A. Kusák, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001, s. 133–135; Bauman, Z., *Svoboda*, c. d., s. 13.

⁴ Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 63.

dovoluje být šťastným. Povinností zákonodárce je jednat tak, aby rozkvetly ty společenské vlastnosti, které nás pobízejí sjednotit se ve společnost. (...) Všechny pohromy pocházejí jenom z toho, že se nechceme přizpůsobit záměrům přírody a jejímu řádu. (...) V tom dnes spočívá celá zákonodárná činnost.“⁵ Rousseau říká, že pokud nepoznáme přirozeného člověka, budeme se marně snažit určovat, jaký zákon dostal s sebou nebo jaký je nejvýhodnější pro jeho povahu,⁶ což ještě doplňuje přímo v úvodu *Společenské smlouvy*, kde jako její smysl uvádí nalezení zákonů takových, jaké mohou být, když bereme lidi takové, jací jsou.⁷

Filosofie má člověka přivést k co nejšťastnějšímu způsobu života. Jak říká Mably, příroda přece dala člověku nepřekonatelnou touhu po štěstí.⁸ A osvícenci věřili, že individuální štěstí plyne z dobra celku. Proto je poznání přirozeného stavu a přírodního člověka nebo alespoň lidské povahy pro osvícenský cíl téměř nezbytné.

1.2 Svoboda v přirozeném stavu

Sociální a právní předpisy regulovaly v 18. stol. individuální volbu povolání, manželství, místo pobytu či vzdělání, náboženskou víru, příležitost ke vzdělání i intelektuální aktivity, osvícenství se však snažilo o vyhlášení autonomní svobody individuální osobnosti.⁹ Tento koncept je v centru diskuzí o moci, ekonomické organizaci či morálce. Myslitelé volající po větší svobodě žádají často odstranění diskriminačních předpisů sociálního postavení, náboženskou toleranci a osvobození člověka od Boha, zrušení otroctví, snaží se o dosažení co možná největší

⁵ Mably, „O zákonodárství neboli zásady zákonů“, in: týž, *Výbor z díla*, přel. J. Jermář, M. Renský, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1958, s. 9., 21, 54.

⁶ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 52.

⁷ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 202.

⁸ Halada, J., *Osvícenství – věk rozumu*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1984, s. 157.

⁹ Coreth, E., *Co je člověk? Základy filosofické antropologie*, přel. B. Vik, K. Šprunk, Zvon, Praha 1996, s. 167.

osobní svobody a bezpečnosti.¹⁰ Osvícenské skupiny ekonomů osmnáctého století, fyziokraté, vyhlášovali požadavky svobody obchodu a svobodného vlastnictví.¹¹

Kromě odstranění omezení v praktických záležitostech běžného života většina osvícenských filosofů usilovalo i o svobodu myšlení. Lidem musí být dovoleno podrobovat myšlenky vlastní kritice, tím teprve se dá dosáhnout změny a pokroku, tedy pravého osvícenství. Omezování myšlení oproti tomu dobru lidstva brání.¹² Přestože, řečeno se Zygmuntem Baumanem, ke skutečné svobodě nestačí omezení restrikcí, nýbrž potřebujeme i zdroje,¹³ osvícenství usilovalo o obojí. Další osvícenští filosofové, jako například Voltaire, hledali svobodu ve smyslu vůle člověka.¹⁴ Jak říká Montesquieu, není slova, které by nabylo rozličnějších významů a které by každého tolik zaujalo jako slovo „svoboda“.¹⁵

Otázkou svobody člověka v přirozeném stavu se filosofové zabývali již v raném novověku. Podle Hobbese, jednoho z prvních teoretiků přirozeného stavu, je to právě neomezená, absolutní svoboda, která vede k věčné válce v přírodním stavu. Každý člověk má v přirozeném stavu svobodu uplatnit svou moc, jak sám chce a na koho chce, k zachování vlastní přirozenosti, tedy svého života. Díky této svobodě a díky rovnosti, která, jak uvidíme, v přirozeném stavu podle většiny filosofů šla se svobodou ruku v ruce, se před vznikem státně organizované společnosti nachází ve stavu války všech proti všem, člověk je člověku vlkem.¹⁶

¹⁰ Im Hof, U., *Evropa a osvícenství*, přel. A. Kusák, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001, s. 142–156, 181, 201–210.

¹¹ Halada, J., *Osvícenství – věk rozumu*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1984, s. 160–162.

¹² Reill, P. H., Wilson, E. J., „Freedom“, in: týž, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts on file, New York 2004, s. 208–209.

¹³ Bauman, Z., *Svoboda*, přel. Pavel Kaas, Argo, Praha 2001, s. 10.

¹⁴ Voltaire, *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*, přel. E. Horká, Votobia, Praha 1997, s. 233–238.

¹⁵ Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2003, s. 187.

¹⁶ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Oikoymenh, Praha 2009, s. 87, s. 87–92.

Hobbes tedy užívá konstruktů přirozeného stavu jako varování před přílišnou svobodou.¹⁷

Hobbes se domnívá, že plnění přirozených pravidel a zákonů přírody je možné pouze při udržování lidí v bázni a strachu před trestem, který by následoval po jejich porušení.¹⁸ Oproti němu Locke přirozené zákony chápe jako zvnitřněné. Člověk si tato pravidla nese sám od sebe a jejich dodržování je pro něj přirozenost, ne povinnost. Oba filosofové se shodnou v tom pohledu na přirozený stav, který jej popisuje jako stav dokonalé, nekontrolovatelné svobody – svobody řídit své jednání a nakládat se svým majetkem, jak každý považuje za vhodné. Pokud by v přirozeném stavu někdo chtěl odejmout svobodu, která zde patří každému, znamenalo by to, že chce odejmout i všechno ostatní – tato svoboda je totiž v přírodním stavu základem všeho. Přesto to ovšem v Lockově podání není stav zůle. Locke říká, že „přirozená svoboda člověka je v tom, že je svoboden od veškeré vyšší moci na zemi a že není pod vůlí nebo zákonodárnou autoritou člověka, ale že má toliko zákon přirozený za své pravidlo“.¹⁹ Tento přirozený zákon je brzdou války všech, stejně jako v sociální filosofii Hobbesově, nicméně Locke se domnívá, že lidé jsou schopni rozeznat dobré a špatné, že přirozený zákon je všem *rozumným* tvorům zřejmý.

Pro tyto dva autory je svoboda v přirozeném stavu naprosto primární věcí. Stejně tak uvažuje i Rousseau. Sílu a svobodu označuje jako první nástroje sebezáchovy člověka. O svobodě obecně říká, že „vzdát se své svobody by znamenalo vzdát se celé lidské hodnosti, svých lidských práv a dokonce i svých povinností“.²⁰ W. Röd vysvětluje, že podle Rousseaua to není intelligence, ale právě svoboda a její vědomí, co

¹⁷ Israel, J. T., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752* (dále citováno jako *Enlightenment Contested*), Oxford University Press, Oxford 2006, s. 233–235.

¹⁸ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Oikoymenh, Praha 2009, s. 87, s. 117–121.

¹⁹ Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965, s. 140–141, 147–149.

²⁰ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, in: *týž, Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 208, 213

nás odlišuje od zvířat. Röd se domnívá, že u Rousseaua můžeme najít tři druhy svobody; dvě z nich mohou odpovídat přirozenému stavu.

První je právě *svoboda spontaneity*, tedy schopnost chtít a volit a vědomí této schopnosti. Toto uvědomění je duchovní, nedá se vysvětlit mechanicky a je příznakem lidství. Jako druhou Röd uvádí *svobodu libovůle*, která už se vyskytuje pouze v přirozeném stavu. V tomto stadiu, kde se žije nezávisle na právních normách, dává jednotlivci možnost činit všechno, co je mu libo.²¹ K pochopení Rousseauova – a nejen jeho – konceptu svobody se musíme zaměřit na jediné dva zákony, které si podle něj v sobě přírodní člověk nese. Právě proto je totiž jeho *l'homme naturel* ze všech nejsvobodnější.

Jedním zákonem je *pud sebezáchovy*, tedy egoismus, snaha o vlastní přežití. Člověk se staral primárně sám o sebe, protože jeho přirozené schopnosti a potřeby byly dokonale vyvážené, a nepotřeboval tím pádem k životu nikoho jiného. K ukojení sexuálních pudů se „samci a samičky setkávali náhodně, na potkání, podle příležitosti a přání (...) a stejně lehce se opouštěli.“²² Tento první pud se, jak ještě uvidíme, vyskytuje u mnoha dalších teoretiků přirozeného stavu.

Druhým zvnitřněným zákonem podle Rousseaua je *soucit s bližními*. Díky němu se člověk nemusel bát toho, že mu někdo ublíží, pokud přímo neohrozí existenci někoho jiného. S ohledem na tuto vlastnost žije podle Rousseaua přirozený člověk v souladu s okolím a neubližuje, pokud to není nutné k zachování sebe sama. Sobě potom musí dát přednost. Jak píše Rousseau, tento vnitřní zákon „vnuká přirozený odpor, když vidíme hynout nebo trpět kteroukoliv citlivou bytost,

²¹ Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Oikoymenth, Praha 2004, s. 489.

²² Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 70, 88–90.

především své bližní.“²³ Důležité tedy je, že s touto ohleduplností byl přírodní člověk nakonec svobodný i mezi ostatními.²⁴

Vraťme se ke třetímu „druhu“ svobody Rödova výkladu Rousseaua. Mluvili jsme o svobodě libovůle, díky které člověk může neomezeně činit, co se mu zlíbí. Toto chápání svobody by mohlo odpovídat výše zmíněné přirozené svobodě Lockově – neexistuje lidská autorita nebo jednotlivci nadřazená moc, která by mu v jakékoli činnosti mohla zabránit. Nicméně tuto svobodu člověk s nástupem státního systému ztrácí. Po svobodě spontaneity a svobodě libovůle Röd uvádí třetí typ svobody podle Rousseaua, *svobodu právní*. Ta již spadá do vytvořeného politického útvaru a budeme se jí, stejně jako Rousseauovým pojetím svobody morální, zabývat ve druhé části práce.

V závěru této kapitoly si můžeme položit otázku, co znamená taková neomezená svoboda, o které hovoří většina teoretiků přirozeného stavu. I přesto, že má člověk naprosté právo být svoboděn, není mu dovoleno své svobody zneužít, a to ani v nejpřirozenějším stavu. Jak říká Holbach, i když je člověk sám nebo je-li ve stavu přírodním, byl by potrestán za její zneužití, a to tím, že uškodí tomu jedinému, o co mu nyní jde, svému blahobytu.²⁵ Rousseau pak tvrdí, že i později, ve státě zřízeném společenskou smlouvou, každý je nucen být svobodný.²⁶

Viděli jsme, že v přirozeném stavu v pojetí většiny novověkých filosofů lidé disponovali poměrně velkým množstvím svobody, protože, obecně řečeno s Rousseauem, svoboda je důsledkem přirozenosti člověka.²⁷ Mínění myslitelů se ovšem rozchází v tom, jaký význam pro člověka může mít tolik svobody, je-li pro lidstvo prospěšná či naopak omezující. Každopádně stav před vznikem státního systému je se

²³ Tamt., s. 53.

²⁴ Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, François Maspero, Paris 1971, s. 376.

²⁵ Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy* (dále citováno jako *Společenský systém*), přel. A. Šabatková, D. Palátová, nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 209.

²⁶ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 217.

²⁷ Tamt., s. 204.

svobodou nerozlučně spojen. Míra svobody nicméně musela být, ať už to životu občanů pomohlo či nikoliv cokoliv, v politicky řízeném sdružení alespoň částečně omezena. O svobodě ve vzniklém politickém tělese budeme mluvit v kapitole věnované státnímu zřízení.

1.3 Rovnost v přirozeném stavu

Pojem rovnosti je prastarý a v historii býval různě aplikován, připisují se mu etické, ontologické i matematické konotace, koncept rovnosti sahá až do starověkého Řecka. Již tehdy existovala společenská hierarchie a jejím pozdějším východiskem se stalo přirozené právo a racionalismus, ze kterých mnoho teoretiků vycházelo. Z toho plynou hlavní zásady pro moderní politickou rovnost – rozum vládne vesmíru podle univerzálních, neměnných pravidel, která musí být pro všechny stejná. Pokud máme jednat rozumově na základě takových pravidel, která se mezi lidmi neliší, dochází alespoň k psychologické, když ne přímo k sociální rovnosti. Rovnost je každopádně i základním principem osvícenství, které se snaží překonat starý hierarchický nepořádek v Evropě.²⁸

Podíváme se nyní na pojetí rovnosti v přirozeném stavu. Ukázali jsme, že v představě Locka je tento stav stavem dokonalé svobody; jde podle něj i o maximální rovnost. Veškerá moc a pravomoc je vzájemná a žádný člověk nemá víc než někdo jiný. Přestože Locke, stejně jako před ním Hobbes nebo později Rousseau, podotýká, že existují jisté faktory, díky kterým může mít člověk mezi ostatními výhodu (věk, ctnost nebo schopnosti, Hobbes dokonce poukazuje i na rovnost ve schopnostech mysli²⁹), lidé jsou podle něj všichni stejně bez rozdílu stvořeni využívat výhod přírody, a jsou si tedy rovni i mezi sebou, bez podřízení nebo podrobení. Podle přirozeného zákona „ježto všichni jsou si rovni a

²⁸ Reill, P. H., Wilson, E. J., „Equality“, in: týž, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts on file, New York 2004, s. 185–187.

²⁹ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Oikoymenh, Praha 2009, s. 87.

nezávislí, nikdo nemá právo poškozovati druhého v jeho životě, zdraví, svobodě nebo majetku.“³⁰ Přirozený zákon je podle této zásady rovnosti vložen do rukou každého člověka, protože díky ní má každý právo dělat cokoli z toho, co může dělat druhý. Problémy tohoto rovného přístupu si ukážeme později, například ve filosofii markýze de Sade.

Locke ve shodě s ostatními tvrdí, že se rodíme svobodní a sobě rovní, že nikdo nemá od přírody právo poroučet nikomu jinému, a naopak nikdo nemá povinnost poslouchat něčí příkazy. Domnívá se (a po něm například i Morelly), že člověk nemá ani vrozené představy, ani vrozené sklony, po narození je jeho mysl pouhá *tabula rasa* (přestože toto slovní spojení Locke ve svém díle sám nikdy nepoužil), která se teprve v průběhu života zaplňuje výsledky osobních zážitků či vlivů prostředí. Lockově smyslové filosofii se nicméně v této práci vzhledem k tématu věnovat nebudeme. Pro nás postačí, že z hlediska sociální filosofie to znamená, že mezi lidmi nemůže existovat žádná přirozená hierarchie.³¹

Zmínili jsme, že Locke připouští existenci jisté nerovnosti v přirozeném stavu, která nicméně nevychází z jednání žádné vyšší lidské autority. Ve shodě s Lockem Rousseau pak hovoří o nerovnosti *přirozené* neboli *tělesné*, která je vytvořena přírodou a týká se rozdílnosti ve věku, zdraví, tělesných silách a vlastnostech. Tuto nerovnost odlišuje od nerovnosti *mravní* či *politické*. Ta již závisí na společenské úmluvě a skládá se z výsad díky bohatství, slávě či moci.

Oba dva druhy nerovností již z definice nelze srovnávat. Rousseau na konci předmluvy *Druhé rozpravy* dokonce tvrdí, že mravní nerovnost je opakem přirozeného práva, protože nevychází z nerovnosti tělesné.³² Rousseau tím chce říct, že v přirozeném stavu je nerovnost takřka znatelná. Existují rozdíly mezi lidmi ve fyzické síle či zkušenostech daných věkem, nicméně nejsou natolik zásadní, aby vytvořili hierarchii.

³⁰ Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965, s. 141, 164.

³¹ Bertram, Ch., *Rousseau and the Social Contract*, Routledge, Londýn 2004, s. 43.

³² Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 55, 119.

Původ a vývoj nerovnosti se ukazuje až v pokroku společnosti, která se pojí s rozvojem lidské mysli.³³ Tento druhý typ nerovnosti mezi lidmi se tedy již netýká přirozeného stavu, proto jej spolu s jeho potenciálními příčinami a třemi vývojovými stupni nerovnosti podrobněji rozebereme ve druhé části práce.

Podobně jako u Rousseaua je celá Mablyho filosofie postavena především na rovnosti, která vychází z přirozeného stavu. Mably argumentuje stejně jako většina ostatních filosofů jeho doby, že příroda určila, aby si lidé byli rovni a že právě s rovností příroda spojuje zachování našich vlastností a štěstí celkově, že našim předkům příroda učinila rovnost zákonem. Přestože svobody (ve smyslu nezávislosti) se v určitém společenském uspořádání můžeme částečně vzdát, rovnost je neredukovatelná.³⁴ Podle Mablyho veškerá nerovnost pochází z bohatství, tedy z nerovnosti majetku, a tím pádem i nerovnosti postavení. To může téměř rozložit člověka a měnit jeho přirozenost, protože, jak jsme si ukázali, Mably se domnívá, že lidé na počátku žádné soukromé vlastnictví mít nemohli. Soukromé vlastnictví je proti přírodě. Problémy s vlastnictvím předpokládá také Hobbes, i když z jiného důvodu. Podle Hobbese vlastnictví v přirozeném stavu není garantováno žádným sociálním řádem, závisí zcela a plně na brutální síle a moci jednotlivce. „Každému může patřit jen to, co může získat a tak dlouho, dokud si to může udržet,“³⁵ píše v *Leviathanovi*.

Vraťme se ještě k Mablymu. Mably říká, že jsme nebyli stvořeni rovnými proto, abychom mohli zůstat nezávislími, ale zrodili jsme se nezávislími, protože pro nás bylo důležité zrodit se v rovnosti a zůstat v ní. V přirozeném stavu před zřízením vlastnictví bohatství spočívalo jen v plodinách, které se rychle kazily, a bylo by proto nesmyslné jich sbírat a

³³ Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, François Maspero, Paris 1971, s. 324.

³⁴ Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Oikoymenth, Praha 2004, s. 517.

³⁵ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Oikoymenth, Praha 2009, s. 90.

hromadit více, než lze okamžitě spotřebovat.³⁶ Mably tedy podobně jako Rousseau ukazuje, jak umělý je institut soukromého vlastnictví. Tím pádem musí být nesprávný, protože co nevychází z lidské přirozenosti, není pro život lidstva podle většiny dobových filosofů vhodný.

Velmi podobné Mablyho filosofii je v tomto ohledu Morellyho pojetí přirozeného stavu. Ve shodě oba tvrdí, že vlastnictví u přirozeného člověka nemohlo být, a Morelly dodává, že „tam, kde by neexistovalo žádné vlastnictví, nemohl by existovat ani žádný z jeho zhoubných následků.“³⁷ Oba dokonce říkají, že splňuje-li společenský systém podmínku přirozenosti, má být uskutečněn, i kdyby s ním měly být spojeny ekonomické nevýhody.³⁸ Přesto je však podle Morellyho názoru idea rovnosti v rozporu se *současným* lidským charakterem – že lidé se rodí, aby rozkazovali nebo poslouchali, a střední cesta je jim na obtíž. Teorie morálky tedy podle něj neodpovídají skutečnosti.³⁹

Nicméně Mably jakožto radikální republikán na rozdíl od Rousseaua píše, že přirozená rovnost a svoboda, které jsou charakteristické pro přírodní stav, v žádném případě neposkytují životaschopný základ pro stát. V tomto případě totiž nejde o institucionalizovanou rovnost a svobodu, je to pouze rovnost v nejistotě, nebezpečí a strachu.⁴⁰ Podobný názor na totální rovnost má i Hobbes, první teoretik rovnosti v přírodním stavu, jak ho nazval Israel.⁴¹ Problém rovnosti Hobbes spatřuje v tom, že z ní povstává nedůvěra, ze které povstává válka. „Kdykoliv dva lidé touží po téže věci, z níž se však oba

³⁶ Mably, G. B., „O zákonodárství neboli Zásady zákonů“, in: týž, *Výbor z díla*, přel. J. Jermář, M. Renský, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1958, s. 26–37.

³⁷ Morelly, E. G., *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické filosofie, Praha 1958, s. 39.

³⁸ Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Oikoymenth, Praha 2004, s. 517–519.

³⁹ Morelly, E. G., *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické filosofie, Praha 1958, s. 46.

⁴⁰ Israel, J. T., *Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 284.

⁴¹ Tamt., s. 553.

zároveň nemůžou těšit, stávají se nepřáteli.“⁴² Rovnost všech lidí tedy nemůže vést k jejich klidnému soužití.

Rovnost se pojívá se svobodou – stejně jako byla podle velké většiny filosofů společnosti v přirozeném stavu nejsvobodnější, souhlasí osvícenští a novověcí myslitelé často i s tím, že si lidé byli také nejrovnější. Řekli jsme nicméně, že neomezená svoboda řízená státem nemůže existovat. Stejně tak později ukážeme, že ani absolutní rovnost ve státním zřízení pravděpodobně nepřetrvá. Vyjádřeno Voltairovou větou, za současných poměrů „rovnost jest tedy nej přirozenější a zároveň i nejutopičtější věc.“⁴³

1.4 Morálka v přirozeném stavu

Existují objektivní kategorie dobra a zla nebo jsou to jen subjektivní hodnoty, které se s různými okolnostmi mění? Odkud pochází tyto hodnoty a jak je člověk může poznat? Co motivuje člověka, aby jednal tak, jak jedná? To jsou otázky, které si kladli osvícenci osmnáctého století.

Tradiční morálka pocházela od Boha, Bůh byl autorem morálních zákonů, což se mění až s materialistickou filosofií. Hobbes lidskou mysl, do té doby dualisticky oddělenou od materiálního těla, popisuje mechanicky – neexistují žádné morální příkazy ve vesmíru, nýbrž jen nutně existující společenské morální kódy. Spinoza tuto teorii rozvádí dále, mluví o determinaci veškerého chování lidskou touhou, která je podmíněna právě těmito přirozenými mechanickými zákony. Opačný názor mají britští empirici – Locke souhlasí s tím, že touha motivuje lidské

⁴² Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Oikoymenh, Praha 2009, s. 87.

⁴³ Voltaire, *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*, přel. E. Horká, Votobia, Praha 1997, s. 217.

jednání, ale morální chování je podle něj definováno lidmi, ti označují, co je dobré a co špatné. Morálka je z tohoto pohledu užitečná jednotlivci.⁴⁴

Tuto myšlenku v osvícenství rozvádí Holbach. Morálka má v jeho podání praktický účel – jít naproti lidskému štěstí, které je smyslem života každého jednotlivce.⁴⁵ Protože morálka, kterou Holbach navrhuje, má člověku vyhovovat tak, aby se podle ní mohl co nejlépe řídit a chtěl ji zachovávat, měla by být založena na lidské přirozenosti. V osvícenství Boha jako zdroj morálních idejí a chování nahrazuje univerzální lidská povaha, činnost lidské mysli a fyzická struktura světa.⁴⁶ Morální základ je v přírodě, tvrdí většina filosofů doby. Ve druhé části práce nicméně ještě ukážeme, že ani morální ideje nemusí mít nutně v lidském životě místo.

V tomto duchu Holbach dále tvrdí, že pravá morálka je jen jedna; musí být pro všechny obyvatele zeměkoule stejná, je to věda zřejmá každému.⁴⁷ Tato „univerzalistická“ teorie byla v osvícenském myšlení poměrně běžná, stejně tak si ideální morálku pro člověka představuje například i Morelly – jako vědu jednoduchou a zřejmou, která by svými axiomaty a jejich důsledky připomínala matematiku.⁴⁸

Holbachova myšlenka tedy znamená, že člověk v přirozeném stavu funguje na podobných morálních principech jako člověk, který se již socializoval, dostal se do státního zřízení. Sám nicméně říká, že ideální morálku je teprve třeba vynalézt.⁴⁹ U Morelly dokonce nalezneme zmínku,

⁴⁴ Reill, P. H., Wilson, E. J., „Moral philosophy“, in: týž, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts on file, New York 2004, s. 400–403.

⁴⁵ Holbach, P. H. D., *Systém přírody neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 91–92.

⁴⁶ Reill, P. H., Wilson, E. J., „Moral philosophy“, in: týž, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts on file, New York 2004, s. 402.

⁴⁷ Tamt., s. 7.

⁴⁸ Morelly, E. G., *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické filosofie, Praha 1958, s. 31.

⁴⁹ Holbach, P. H. D., *Systém přírody, neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 57.

že morálka vznikla na troskách zákonů přírody, a bylo by tedy třeba ji úplně zvrátit, aby tyto zákony opět nabyly platnosti.⁵⁰

V souladu s Holbachem Rousseau tvrdí, že v přirozeném stavu není žádné kategorické rozdělení morálního dobra a zla. Již jsme ukázali, že *l'homme naturel* podle Rousseaua má v sobě zakódované dva prvotní zvnitřněné zákony, pud sebezáchovy doplněný soucitem s bližními jako přirozenou ctností. A právě uvědomění si dobrého a špatného vyplývá z tohoto prvotního vnitřního „příkázání“, z přirozeného soucitu a lítosti.⁵¹ Ukázali jsme, že je tato zásada významná pro svobodu člověka, nyní vidíme, že má i svou morální funkci.

Obě dvě zvnitřněné zásady se omezují navzájem. Soucit s ostatními lidmi trvá do té míry, dokud nenaruší první zákon.⁵² Na druhou stranu boj v přírodním stavu může mít pouze umírněnou formu všestranného ponechání volnosti.⁵³ Filosofie Rousseaua je tím částečně v rozporu a částečně ve shodě s učením Hobbesovým. Také Hobbes předpokládá přírodního člověka jako bytost zajímavící se především o sebe, starající se o zachování vlastní existence. Touhu po sebezáchově oba filosofové podobně chápou jako přirozený lidský pud, který vyplývá z místa člověka v přírodě. Nicméně Hobbesovi chybí právě tato koncepce *zvnitřněného* přirozeného soucitu s bližními. Podle něj lidské sebezáchovné pudy nejsou původně ve vzájemném souladu, dojdou k němu až nutnou povinností. Proto je díky egoismu v Hobbesově podání stav před vznikem státního systému válkou všech proti všem.⁵⁴ Podobný názor na lidské zásady mají i dva utopičtí filosofové osvícenství, Morelly a Mably. Oba ve svých dílech hovoří o *sebelásce* jako o důležitém pudu člověka. Mably tento cit převádí i do společnosti státního systému, když

⁵⁰ Morelly, E. G., *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické filosofie, Praha 1958, s. 43–44.

⁵¹ Israel, J. T., *Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 552.

⁵² Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 53.

⁵³ Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*, přel. A. Bakešová, J. Velek, Filosofia, Praha 1996, s. 33–34.

⁵⁴ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Oikoymenh, Praha 2009, s. 87–92.

ho vysvětluje tím, že by člověk nemohl milovat sobě podobné, neměl-li by rád sám sebe. Nicméně jak jsme již viděli, bez vlastnictví bylo v jeho podání v přirozeném stavu hlavním motivem obecné blaho, takže nikdo nikomu záměrně neškodil.⁵⁵ I v dalším kroku souhlasí Mablyho filosofie s filosofií Rousseauovou – říká, že příroda obdařila naši duši ještě dalšími instinkty, které „nám činí drahé potěšení našich bližních“. Zde je jasná paralela s Rousseauovým zvnitřněným soucitem. Slouží tedy, stejně jako v Rousseauově podání, jako uzdy pro naši sebelásku. Oba se však částečně rozcházejí v tom, že podle Mablyho tyto zásady vedou ke sblížení lidí,⁵⁶ kdežto, jak jsme mohli vidět, Rousseau tvrdí, že s přirozeným soucitem vede člověk klidný život v osamění.

Vraťme se nyní ještě jednou k interpretaci Axela Honnetha. Honneth vidí v Rousseauově díle jiný rozměr sociálně-morální filosofie. To, co podle něj Rousseau staví do centra svého obrazu přirozeného stavu, je, že „divoch žije pro sebe, kdežto člověk civilizovaný vždy pro svět“.⁵⁷ Protože přírodní člověk žije nezávisle na vzájemném působení dalších lidí, neohlíží se na to, co od něj jiné osoby očekávají. Vztah k sobě samému je zde potom podle Honnetha monologický a poskytuje vlastně etické měřítko pro hodnocení celého civilizačního procesu. Honneth tím ukazuje druhou, vnitřní vrstvu Rousseauovy kritiky opuštění přírodního stavu – totiž vehnání člověka do vztahu sebeodcizení.⁵⁸

V úvodu této části jsme popsali průběh přírodního stavu v Rousseauově podání. V čistém přirozeném stavu žil člověk sám, nezávislý na komkoliv jiném, naprosto bez touhy někomu ublížit, dokonce ani nepotřeboval mít někoho sobě podobného. Překážek pro zachování tohoto stavu nicméně bylo čím dál více, až se lidstvo se musí posunout k relativnímu přirozenému stavu. Lidé si navzájem začínají být konkurencí.

⁵⁵ Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Oikoymenth, Praha 2004, s. 516.

⁵⁶ Mably, G. B., „O zákonodárství neboli Zásady zákonů“, in: týž, *Výbor z díla*, přel. J. Jermář, M. Renský, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1958, s. 19–20.

⁵⁷ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 119.

⁵⁸ Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*, přel. A. Bakešová, J. Velek, Filosofia, Praha 1996, 34–35.

Ještě neexistují žádné nadřazené autority, ale dochází již k prvním sociálním interakcím.⁵⁹ Michèle Duchetová říká, že v tomto stadiu lidé již definují sebe samé díky podobnosti s ostatními.⁶⁰

A dále již přirozený stav nemůže pokračovat. Po vzniku společenských forem musí být definitivně ukončen a dosavadní způsob života mizí. Řečeno s Honnethem, orientační bod lidského jednání se nyní přesouvá vně, místo uspokojování vlastních žádostí se člověk řídí tím, co od něj očekává partner, místo své jistoty přichází na řadu neklid z nutnosti stálé sebe prezentace a strach, aby očekávání nezklamal. V této myšlence vidí Honneth základní protiklad filosofie Rousseaua a Hobbese – v přirozeném stavu v Hobbesově podání převládá strach a ohrožení, zatímco v Rousseauově panuje klid a mír. V životě v neklidu a strachu se pak podle Rousseaua člověk ocitá vstupem do stavu společenského, kdežto u Hobbese je tento neklid právě nyní společenskou smlouvou překonán.⁶¹

⁵⁹ Bertram, Ch., *Rousseau and the Social Contract*, Routledge, Londýn 2004, s. 48.

⁶⁰ Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, François Maspero, Paris 1971, s. 376.

⁶¹ Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*, přel. A. Bakešová, J. Velek, Filosofia, Praha 1996, s. 35–38.

2 STÁTNÍ SYSTÉM

Problém vztahu jednotlivce a společnosti se ve filosofických i politických teoriích stále vrací. Zasahuje do sféry rovnosti, svobody, spravedlnosti i morálky.⁶²

I názory na vztah mezi přirozeným stavem a státním zřízením se různily. Na jedné straně stojí Rousseau s představou zlatého věku. Na něm ukazuje kontrast přírodního člověka v jeho přirozeném prostředí s civilizovaným člověkem v rozvinuté společnosti, opozici původního sklonu k laskavosti a vlídnosti s pozdější krutostí a záští.⁶³ Druhý pól představuje Holbach. Jako přední představitel radikálního osvícenství nepokládá „divošský“ stav za zlatý věk; proti Rousseauovu ideálu „navrácení“ se zpět do relativního přírodního stavu se staví i z hlediska nutného vývoje. Kdyby totiž bylo možné vrátit se do lesů a žít opět mimo společnost, lidé by pak museli postupně procházet stejnými stavy a etapami, kterými prošli jejich předkové. Za několik staletí by tím pádem stáli na stejném stupni, kde stojí dnes.⁶⁴

Aristoteles definoval člověka jako politického živočicha a my budeme v této kapitole vycházet z toho, co pro člověka znamená stav společenský, život ve státě mezi dalšími občany. Podle Holbacha je sice třeba poznat lidskou přirozenost, nicméně „pověry, vládní systémy, zákony, předsudky nejcivilizovanějších národů nesou ještě známky následků přírodního stavu a velmi zřetelné stopy násilnické, surové, pošetilé povahy divochů.“⁶⁵

Jaký byl průběh přechodu od přírodního stavu do stavu socializovaného? Státní zřízení své doby, která kritizovali naši myslitelé, ideu souladu s lidskou přirozeností zjevně nesplňovala. Jak by tedy měla vypadat společnost a její zákony uspořádané podle záměrů přírody a

⁶² Heywood, A., *Politická teorie*, přel. Z. Masopust, Eurolex Bohemia, Praha 2005, s. 29.

⁶³ Dent, N., *Rousseau*, Routledge, New York 2005, s. 60.

⁶⁴ Holbach P. H. D., *Společenský systém*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 174–176.

⁶⁵ Tamt., s. 176.

uzpůsobené člověku? Na tyto otázky se pokusíme odpovědět v následující části práce.

Vycházet budeme opět z děl novověkých a osvícenských filosofů a jejich interpretů. Primárními prameny bude stejně jako v první části Hobbesův *Leviathan* (tentokrát budeme vycházet především z jeho druhé části nazvané *O státě*), Lockovo *Druhé pojednání o vládě*, Morellyho *Zákoník přírody*, Holbachův *Společenský systém* (konkrétně druhá část této knihy nazvaná *Přirozené zásady politiky*) a Mablyho kniha *O zákonodárství neboli Zásady zákonů*. V ukázkách Rousseauovy filosofie budeme v této části práce vycházet převážně z díla *Společenská smlouva* (1762). Oproti první části se budeme věnovat ještě dalším dvěma autorům – jedním je Montesquieu, jehož základní myšlenky společenského zřízení jsou sepsány v knize *O duchu zákonů* (1748); druhým bude markýz de Sade jakožto myslitel, který dovádí do extrému „odvrácenou stranu osvícenství“⁶⁶. Sade se sice nezabýval vyloženě přirozeným vztahem nebo vznikem společnosti, zkoumal nicméně přirozenost člověka vzhledem k jeho současnému životu. Jeho filosofii budeme zkoumat převážně z díla *Filosofie v budoáru* (1795).

Podívejme se, jak někteří z těchto filosofů pohlížejí na vznik společnosti řízené zákony. Hobbes spatřuje vznik státu jako „nutný důsledek přirozených vášní lidí“⁶⁷. Viděli jsme, že Hobbes přirozené zákony nechápe jako zvnitřněné, nýbrž jako povinné. Je proto nezbytné, aby existovala viditelná moc, která by občany strachem před trestem připoutala k jejich plnění.⁶⁸

I podle Locke lidé opustili přirozený stav díky válce všech proti všem, která se v něm odehrávala, ovšem její zdůvodnění je jiné než u Hobbese. Jak jsme viděli, Locke nevidí problém v dodržování přirozených zákonů, protože ty jsou v jeho podání lidem přirozené. Válku a nutnost

⁶⁶ Reill, P. H., Wilson, E. J., „Sade, marquis de“, in: *týž, Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts on file, New York 2004, s. 529.

⁶⁷ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Oikoymenh, Praha 2009, s. 117.

⁶⁸ Tamt.

vzniku státu jako její ukončení spatřuje naopak v jejich dodržování – pokud každý tyto zákony přírod vykonává sám za sebe, nikde neexistuje nestrannost a válka propuká. Cílem státu je tedy podle Locke posun ve vymáhání spravedlnosti od individuálního ve prospěch státní moci.⁶⁹

Všechna ostatní práva by nicméně podle Locka měla zůstat v rukách jednotlivců. Rousseau, jehož podání vývoje od stavu přirozeného ke společenskému jsme si již vyložili v první kapitole, ve *Společenské smlouvě* oproti Lockovi za základní jednotku nepokládá individuum, ale celou společnost.⁷⁰ Obecná vůle se sice skládá z vůlí jednotlivců, působí ale jako jedna jejich souhrnem. Je jako celek už nadřazena zájmům soukromým.⁷¹

Viděli jsme, jak negativně pohlíží na člověka v přirozeném stavu Holbach. Je tedy zřejmé, že i z jeho pohledu se společnost jeví jako užitečná a nutná. Z podání výše zmíněných filosofů nám vyplývá, že společnost má zákonitá práva na své členy, protože jim poskytuje výhody. Z oboustranného závazku přijatého společenskou smlouvou, dobrovolným aktem všech členů, vyplývají pro ně určitá práva a povinnosti. Společnost vzniklou touto smlouvou můžeme tedy s Holbachem definovat jako „sdružení lidí spojené svými potřebami tak, aby ve shodě pracovali ke své sebezáchově i ke společnému štěstí“⁷².

2.1 Svoboda ve státním útvaru

V 18. století osvícenští panovníci ve svých zemích zakazují útrpné právo. Výpověď a přiznání viny, které ani nemusí být pravdivé, rozhodně není svobodné. Takto postupoval například Fridrich II. a ke konci století

⁶⁹ Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965, s. 179–182.

⁷⁰ Riley, P., „Social contract theory and its critics“, in: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Goldie, M., Wokler, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 362–369.

⁷¹ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, in: *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 225–226.

⁷² Holbach P. H. D., *Společenský systém*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 188.

ho následovala Francie a habsburská monarchie vydáním humánnějších trestních zákonů. Stejně tak doznívají procesy pronásledování a popravy „čarodějnic“.⁷³ Vzmáhá se snaha o zajištění co možná největší právní svobody jednotlivce.

V předchozí kapitole jsme si ukázali podobnosti rovnosti a svobody. Bauman ukazuje opačný pohled – svoboda nemusí znamenat rovnost, v určité době naopak vzniká jako privilegium. Svoboda může rozdělovat. Získat svobodu, stát se svobodným, také znamenalo být pozdvižen z podřadných společenských podmínek do stavu výrazně nadřazeného. Má-li být jeden člověk svobodný (v ohledu jednání závislého na vůli druhých), musí na to být nejméně dva. Diskriminace v míře svobody je podle Baumana základním prvkem, z něhož je společenský systém utvořen.⁷⁴

Takový výklad svobody by se dal převést na společnost ve státním zřízení. Holbach říká, že svoboda nespočívá v domnělé rovnosti mezi spoluobčany. Pravá svoboda podle něj tkví v přizpůsobení se zákonům, které však zařizují, aby svoboda byla stejně prospěšná všem členům společnosti. Potom je člověk svoboden všude tam, kde nikomu není dovoleno prosazovat svou vůli či porušovat zákony. Až zákon tedy zajišťuje svobodu, být svobodný znamená být poslušný zákonů. Stejně tak Locke uvádí, že „kde není zákona, tam není svobody. Svoboda totiž znamená býti svoboden od útlaku a násilí druhých, což nemůže býti, kde není zákona.“⁷⁵ Zákony podle něj nemají svobodu omezovat nebo dokonce rušit, ale naopak zachovávat a rozšiřovat.

Podobně chápe svobodu Montesquieu. Z pohledu státu ovládaného zákony zakládá svobodu na tom, že každý může dělat to, co má chtít dělat, a že není nikdo nucen dělat to, co nemá chtít dělat. Člověk má tedy právo dělat to, co dovolují zákony. I kdyby totiž mohli občané všechno to, co zákony nedovolují, neměli by víc svobody, nebyli by již vázání

⁷³ Im Hof, U., *Evropa a osvícenství*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001, s. 156.

⁷⁴ Bauman, Z., *Svoboda*, přel. Pavel Kaas, Argo, Praha 2001, s. 18–33.

⁷⁵ Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965, s. 165.

zákonem. Znamená to tedy, že zákon plodí svobodu. V přirozeném stavu podle něj svoboda neexistovala, lidé nebyli svobodní, nýbrž nezávislí.⁷⁶ Toto je myšlenka, ze které ve svém pozdějším díle vychází i Rousseau, když se od zlatého věku přirozeného stavu začíná přiklánět ke stavu společenskému.

Vraťme se ale k filosofii svobody podle Montesquieuho. Montesquieu rozděluje svobodu na dva „druhy“: na politickou svobodu lidí, kterou se v díle *L'Esprit des lois* zabývá převážně, a na filosofickou svobodu, která se týká výkonu vůle jednotlivce.

K jeho dalšímu rozdělení svobod je nutné udělat krátkou odbočku k základům jeho politického myšlení, které je založeno na sociální geografii. Na rozdíl od utopisty Morellyho, který se snaží vymyslet jednotný systém zákonů pro všechny národy, ať jsou seberozličnější,⁷⁷ se Montesquieu domnívá, že neexistuje univerzální právo. Veškeré zákony by měly odpovídat rozdílům v charakterech a vášních způsobených odlišnými klimatickými podmínkami.

Montesquieu zde opět vychází z lidské přirozenosti. Protože ta je podle něj odlišná v různých druzích podnebí, i zákony na tom musí záviset.⁷⁸ Lišícím se podmínkám pak odpovídají typy vládnutí, každé se svojí vlastní povahou a zásadami. Povahou je míněna struktura státu, v rámci které člověk nebo skupina lidí držící moc musí fungovat; zásady Montesquieu chápal jako to, co vládu díky lidským vášním nutí jednat.⁷⁹

Montesquieu hovoří o třech typech vládnutí podle povahy státu: o republice, monarchii a despotismu. Republiku, má-li v ní svrchovanou

⁷⁶ Tomaselli, S., „The spirit of nations“, in: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Goldie, M., Wokler, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 28–31.

⁷⁷ Morelly, E. G., *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické filosofie, Praha 1958, s. 54.

⁷⁸ Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2003, s. 262–266.

⁷⁹ Richter, M., „The comparative study of regimes and societies“, in: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Goldie, M., Wokler, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 154. Viz. Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2003, s. 52.

moc národ, nazývá demokracií, má-li moc jen jeho část, aristokracií. V despotismu jeho veškerý chod určuje jeden člověk, a to pouze svou vůlí a svými vrtochy, bez zákonů a bez pravidel. V monarchii pak vládne jeden člověk, ale vládne podle pevně stanovených zákonů, kontrolován zprostředkujícími cestami, kterými se moc ubírá.⁸⁰

Jakožto zjevný propagátor monarchie Montesquieu odmítá republikánskou koncepci svobody – podle něj republika není stát svobodný svou povahou. V republice je svoboda totiž založena na mylném předpokladu, že lid bude volný, pouze pokud si bude sám vládnout.⁸¹ Zaměňuje se zde svoboda lidí s jejich mocí.⁸² Stejně tak je očividné, že Montesquieu odmítá i možnost svobody v despotických státech. Panovník zde rozhoduje z vlastního rozmaru, proto je v despocii svoboda a bezpečnost už z definice nemožná.⁸³ Jediným typem vládnutí, ve kterém bude národ svobodný, se tedy zdá být vláda monarchistická.

Svobodu ve smyslu politickém Montesquieu pojímá jako bezpečnost. Tato svoboda by se potom ve státním aparátu měla udržovat rozdělením moci mezi tři složky státu – řečeno dnešními slovy, výkonnou, zákonodárnou a soudní. Především oddělení třetí složky je revoluční myšlenka, která dodnes hledá uplatnění, přestože formálně je ve většině států již zavedena; pokud usilujeme o ideální státní formu, rozsuzovat spory by neměl ani vladař, ani jeho ministři. Jde totiž o to, aby soudci na věc nahlíželi „chladnokrevně a bez osobního zájmu“, aby byli naprosto nezávislí a nezaujatí ničím, co se kolem stále se měnící a ovlivnitelné vlády děje.⁸⁴

⁸⁰ Tamt., 40–51.

⁸¹ Dijn, A., *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville. Liberty in a Levelled Society?* (dále citováno jako *French Political Thought*), Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 28.

⁸² Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2003, s. 188.

⁸³ Dijn, A., *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville. Liberty in a Levelled Society?* Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 29.

⁸⁴ Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2003, s. 114–115, 222, 241.

Vraťme se nyní ještě jednou k úvodu kapitoly. Bauman o svobodě hovoří jako o produktu společnosti⁸⁵. Ukázkovým příkladem takového myšlení může být Hobbes: úkolem státu podle něj je, aby zabezpečil svobodu, která, jak jsme ukázali, je v přirozeném státu stále ohrožena.⁸⁶ Pod vládou absolutního suveréna je pak ovšem svoboda redukována na tu oblast, kterou suverén nebo zákony jím dané nekontrolují.⁸⁷ Locke je v tomto ohledu umírněnější. Říká, že společenskou smlouvou se lidé nevzdali svých přirozených práv, jen kvůli bezpečnosti svou svobodu omezili na stupeň nezbytný k socializovanému životu, který bude prospěšný pro každého člena společnosti. Svoboda ve státním zřízení podle Locka znamená, že člověk není pod žádnou jinou zákonodárnou mocí než tou, která byla zřízena dohodou ve státě, tedy společenskou smlouvou. Od přirozeného zákona přírodního stavu občané přecházejí k dodržování zákonů daných touto smlouvou, které jsou pro každého člena společné a které vydá zákonodárná moc smlouvou zřízená. A jako u Hobbese, ve věcech, na které se zákony nevztahují, se občané řídí svou svobodnou vůlí.⁸⁸

Podobně na společenskou smlouvu pohlíží Rousseau. V přirozené svobodě meze tvoří síly jedince, jak jsme ukázali, svoboda občanská je potom ohraničena obecnou vůlí. Podobně jako Locke Rousseau píše, že společenskou smlouvou člověk ztrácí původní svobodu a neomezené právo na vše, co ho svádí a čeho může dosáhnout. Získává však svobodu občanskou a vlastnické právo ke všemu, co už má.⁸⁹ *Právní svoboda*, jak ji v interpretaci Rousseaua označuje Röd, předpokládá vzdát se nepodmíněné svobody přirozené a podřídit se zákonu. S tímto zákonem jedinec společenskou smlouvou souhlasil.⁹⁰ Rousseau později

⁸⁵ Bauman, Z., *Svoboda*, přel. Pavel Kaas, Argo, Praha 2001, s. 40.

⁸⁶ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Oikoymenth, Praha 2009, s. 87, s. 117–121.

⁸⁷ Israel, J. I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 258–259.

⁸⁸ Locke, *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965, s. 149–150.

⁸⁹ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 218.

⁹⁰ Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Oikoymenth, Praha 2004, s. 498.

ve prospěch občanského stavu zmiňuje ještě svobodu mravní, která podle něj jediná činí člověka opravdu pánem sebe samého. Nyní již Rousseau vysvětluje, že popud pouhé žádosti je jen otroctvím a teprve poslušnost zákona, který si člověk sám uložil, je pravou svobodou.⁹¹

Rousseau *Společenskou smlouvu* začíná slavnou větou „Člověk se narodil svobodný, ale všude je v okovech.“⁹² První část této věty o přirozené nepodmíněné svobodě jsme si již ukázali v první části práce v kapitole 2.1. Na té se shodne většina teoretiků přirozeného stavu. Co ale znamenají Rousseauovy okovy? Podle Bertrama mohou mít dva významy. Prvním spoutáním člověka jsou právě zákony. K metafoře okovů ve významu zákonů můžeme citovat i Hobbesa, který říká, že občanské zákony jsou řetězem vedoucím od úst suveréna k uším občanů.⁹³ Přesto Rousseau nakonec neříká, že by veškeré státní právo bylo v rozporu se svobodou. Jedná se pravděpodobně o nerovnost vzniklou z „falešné“ společenské smlouvy.

Na tomto místě uděláme stručnou odbočku k možnostem vzniku státu podle Rousseaua, jak je vykládá Brandt. Společnost podle založení může být *přirozená* a *umělá*, a každou z nich lze dělit ještě dále. Společnost přirozená může vzniknout buď sama od sebe ze svého původu, nebo díky nějaké přirozené autoritě; umělá ze smlouvy o podlehnutí (kdy chudí přijmou společnost, kterou jim předloží bohatí), nebo společenskou smlouvou. První tři podle Rousseaua nesplňují podmínky oprávněnosti státního sdružení. Až poslední forma společnosti je možná a prakticky nezbytná.⁹⁴ Z prvních tří typů společností tedy vychází Rousseauovy okovy.

Druhé vysvětlení okovů může spočívat v závislosti. Rousseau zde podle Bertrama propojuje materiální a psychologickou formu závislosti.

⁹¹ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 218–219.

⁹² Tamt., s. 203.

⁹³ Hobbes, T., in: Bertram, Ch., *Rousseau and the Social Contract*, Routledge, Londýn 2004, s. 43.

⁹⁴ Brandt, R., „Philosophical methods“, in: K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 147

Jak jsme viděli, s příchodem státního systému jsou lidé čím dál víc závislí na vzájemné obživě, a psychologickou závislostí jednoho člověka na druhém se dostáváme zpět k ohrožení sebelásky, o které jsme hovořili v předchozí kapitole. Lidé přestávají být svobodní kvůli závislosti na dobrém mínění druhých o sobě samém.⁹⁵

Rousseau tedy chápe závislost jako omezení svobody. Na druhé straně Morelly říká, že svobodu nelze chápat jako naprostou nezávislost. Taková svoboda by vedla ke stavu úplné opuštěnosti, zde by již neexistovala společnost. Ta závislost, ve které žijí lidé ve státě, není omezením nebo absencí svobody. Podle Morellyho tyto svazky naopak podporují občanskou svobodu a zvětšují její moc, svou funkcí tedy usilují o blaho lidí. Nicméně Morelly dodává, že „v mravním světě, jak je vytvořen rukama smrtelníků, není ani skutečné podřízenosti, ani skutečné svobody.“⁹⁶ Skutečná politická svoboda člověka podle něj spočívá v tom, že se každý může bez překážek a obav těšit tomu, co vychází z jeho přirozenosti.⁹⁷ Tím se opět vracíme k myšlence, že je třeba vytvořit takové státní uskupení, které by z lidské přirozenosti vycházelo.

Jak jsme ukázali, osvícenství se snaží o co největší míru svobody. Většina osvícenských intelektuálů nicméně neusiluje o morální anarchii. Svoboda má mít svou morální složku.⁹⁸ Proti tomuto hlavnímu proudu stojí filosofie markýze de Sade. Lidský svět konstruuje na totální lidské svobodě místo společenských svazujících kódů.⁹⁹ Cílem života člověka je podle něj projevovat *všechny* své touhy a uspokojovat je, nic víc ani míň od života nežadá. Tomu je nutné přizpůsobit i státní zákony.

Eugénie se ve *Filosofii v budoáru* ptá: „Ale jsou-li všechny pobloudilosti, které hlásáte, v přírodě, proč se proti nim staví zákony?“ Na to se jí dostává odpovědi: „Protože zákony se nevytváří pro jednotlivé,

⁹⁵ Bertram, Ch., *Rousseau and the Social Contract*, Routledge, Londýn 2004, s. 42–44.

⁹⁶ Morelly, E. G., *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické filosofie, Praha 1958, s. 70.

⁹⁷ Tamt., s. 67.

⁹⁸ Reill, P. H., Wilson, E. J., „Freedom“, in: týž, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts on file, New York 2004, s. 208–209.

⁹⁹ Tamt., s. 528.

nýbrž pro všeobecné, což je uvádí do trvalého rozporu s jednotlivými zájmy, neboť se očekává, že zájem osobní je vždy zájmem obecným. Ale zákony dobré pro společnost jsou špatné pro jednotlivce, kteří ji tvoří; neboť na jeden případ, kdy ho ochraňují či mu něco zaručují, ho tři čtvrtě života omezují a svazují.¹⁰⁰ Sade se domnívá, že by příroda nemohla zakázat nic z toho, co zákony přísně trestají, pokud by v tom člověk nacházel své naplnění.¹⁰¹

K uspokojení své touhy je podle markýze možné použít všechny cesty a prostředky. Hovoří o *svobodě činu*, která musí přijít po svobodě svědomí a tisku.¹⁰² Pokud cizí bolest a neštěstí slouží člověku k dosažení blaha, pak neexistují zločiny a vše je dovoleno. Nabízí se ale stejná otázka, kterou jsme si pokládali u tématu neomezené svobody v přirozeném stavu – jak bude vypadat lidská společnost, pokud každý postaví na první (a jediné) místo sebe? Svoboda podle Sada by sice měla být naprosto neomezená, nicméně se týká pouze jedince samotného. Něco jako svoboda skupin či celého státu u Sada neexistuje, protože nezvažuje přirozený soucit, o kterém jsme hovořili. Svět v jeho podání je poměrně nebezpečné místo, protože pokud mají všichni jedinci stejnou míru svobody, kdykoliv jim může kdokoliv udělat cokoli, a pokud jim to bude ke slasti, v tomto výkonu své svobody by nemělo nic bránit.

Na závěr kapitoly si můžeme položit otázku, co všechno může ohrožovat svobodu. Holbach říká, že stejně jako dosud neexistuje vhodná morálka, neexistuje zatím ani způsob vlády, kterým by byla veřejná svoboda vhodně zajištěna a který by držel na uzdě ctižádostivost vůdců.¹⁰³ Většina filosofů se shodne na tom, že v přirozeném stavu je sice člověk svobodný, nicméně nový druh svobody získá společností, kdy mu svobodu zajišťují spravedlivé zákony. Podle Hobbese svobodě brání především lidský egoismus, ve filosofii Locka je tím nebezpečím souzení

¹⁰⁰ Sade, D. A. F. de, *Filosofie v budoáru*, přel. A. Pech, Concordia, Praha 1995, s. 130–131.

¹⁰¹ Tamt., s. 70.

¹⁰² Tamt., s. 155.

¹⁰³ Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 210–211.

vlastních věcí každým jednotlivcem. Montesquieu vidí překážky občanské svobody v nerovnoměrném rozdělení moci ve státě. Dalším omezením svobody je podle Mablyho a Morellyho soukromé vlastnictví – lidé jsou vystaveni lákadlu zbohatnutí a omezují svou svobodu navzájem.¹⁰⁴ Podle markýze de Sade jsou to nesmyslné předsudky a špatné zákony, co omezuje svobodu jednotlivce. Tímto vymezením se pak osvícenští filosofové snažili o vytvoření co nejlepšího a nejsvobodnějšího světa.

2.2 Rovnost ve státním útvaru

Různé politické i filosofické teorie upřednostňují svobodu před rovností, jiné naopak říkají, že rovnost musí přetrvávat na i na úkor svobody. Boj o rovnost navíc už v osvícenství neprobíhal mezi těmi, kdo tento princip schvalují a těmi, kdo ho odmítají; týkal se různých názorů na to, kde a jak by měla rovnost existovat.¹⁰⁵

Začněme opět chronologicky novověkými filosofy. Hobbes i Locke chápou v otázce rovnosti přechod od přirozeného stavu ke státnímu jako ztrátu nebo převod přirozené rovnosti a přirozeného práva člověka. Stejně tak smýšlí i Montesquieu, když píše, že „v přirozeném stavu se lidé rodí naprosto rovni, ale nedovedou takoví zůstat. Ve společnosti rovnost ztratí, a opět se stanou sobě rovnými vlivem zákonů.“¹⁰⁶ Holbach, Spinoza a další filosofové se oproti tomu domnívají, že rovnost vzniká až díky společnosti.¹⁰⁷ Locke uvádí, že lidé vstupem do společnosti dobrovolným aktem, tedy společenskou smlouvou, odevzdají rovnost, svobodu a především výkonnou moc, kterou v přirozeném stavu měli, aby tímto zákonodárná moc disponovala v co nejlepší prospěch společnosti.

¹⁰⁴ Mably, G. B., „O zákonodárství neboli Zásady zákonů“, in: *Výbor z díla*, přel. J. Jermář, M. Renský, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1958, s. 16–17.

¹⁰⁵ Heywood, A., *Politická teorie*, přel. Z. Masopust, Eurolex Bohemia, Praha 2005, s. 243.

¹⁰⁶ Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2003, s. 147.

¹⁰⁷ Israel, J. T., *Enlightenment Contested. Philosophy. Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 552–554.

Moc společnosti se vztahuje na osobní dobro. Je ale nutné zajistit i vlastnictví každého tak, aby uspokojovala i zájem jednotlivce.¹⁰⁸

Locke vlastnictví pojímá jako to, co člověk získá svou prací, čím oddělí „své“ od „společného“. Kolik půdy může obdělávat, tolik je jeho vlastnictvím. Míra vlastnictví jednotlivce je tak omezena mírou jeho práce a způsobu života. Nikdo si nemůže podmanit úplně všechno. Pokud si člověk pro sebe přivlastní více, než je schopen zkonzumovat nebo spotřebovat, a produkty tím přijdou vniveč, proviní se proti společnému zákonu a může očekávat trest, protože poškodil potenciální díl svého souseda.¹⁰⁹ V tomto smyslu společnost řízená zákony upevňuje rovnost svých občanů v možnosti nabytí soukromé vlastnictví.

Zatímco Locke pojímá vlastnictví jako cestu k rovnosti, Rousseau tento institut v díle *O původu nerovnosti mezi lidmi* označuje jako počátek společenské nerovnosti, která je hlavním zdrojem všeho zla ve společnosti. Vznik institutu soukromého majetku vyvolal protikladnost lidských zájmů, konkurenci a snahu o obohacení se na úkor druhých. Duchetová později napsala, že další revolucí je vznik a rozvoj těžby kovů a soukromého zemědělství,¹¹⁰ které vede k dělení půdy, nerovnosti zdrojů a tím pádem k rivalitě.¹¹¹ To rozpoutá majetkovou nerovnost, ze které plyne nerovnost politická, kdy se vlády ujmou nejmocnější a nejbohatší, a z této nakonec nerovnost sociální. Veškerá ušlechtilost lidského života mizí a stejně tak mizí i rovnost.

Jediná rovnost se podle Rousseaua nacházela v přirozeném stavu, kdy lidé neznali majetek a soukromé vlastnictví. Tato rovnost by se dala obnovit správnou společenskou smlouvou a z ní vyplývající obecnou vůlí.¹¹² Rousseau soukromý majetek nechce úplně odstranit, jen se snaží

¹⁰⁸ Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965, s. 199–201.

¹⁰⁹ Tamt., s. 154–157.

¹¹⁰ Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, François Maspero, Paris 1971, s. 354–376.

¹¹¹ Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, in: *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 96–99.

¹¹² Reill, P. H., Wilson, E. J., „Equality“, in: týž, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts on file, New York 2004, s. 185–187.

změnit jeho charakter a strukturu. Stejně tak hovoří Mably, který se na rozdíl od Morellyho domnívá, že návrat lidstva k přirozenému řádu věcí bez existence soukromého vlastnictví již není možný.¹¹³ Říká ovšem, že štěstí lze dosáhnout jen díky společnému majetku, kterým se lze bojovat proti nerovnosti. Jako většina ostatních filosofů podotýká, že příroda určila, aby si lidé byli rovni, proto je primárním úkolem zákonodárců soustředit svou pozornost na to, aby zařídili rovnost jak v majetku, tak v postavení občanů.¹¹⁴ Stejně jako Rousseau a Locke, kteří hovoří o tělesné nerovnosti v přirozeném stavu, jak jsme ukázali výše, ji připouští i Mably. V souladu s nimi říká, že tato nerovnost nemá takovou sílu, aby dokázala úplné zrušení rovnosti. Lidé neztratili rovnost vinou přírody, tím, že by využili nerovných sil, ale až nerozumnou politikou a zákony, které hodnostáři obrátili ve svůj prospěch.¹¹⁵

Podívejme se tedy na otázku, v jakých typech vládnutí hledali osvícenští filosofové rozumnou politiku. Rozumná politika je monarchistická, říká Montesquieu, jak jsme viděli v kapitole 2.1. Tím, že panovník přenesou část své autority na jiné subjekty, zvyšuje svobodu a stabilitu státu.¹¹⁶ Monarchii upřednostňoval i Hobbes, ovšem tyto brzdy se v jeho pojetí nenachází. Hobbes navrhuje přidělit rozhodující svrchovanou moc absolutnímu suverénu a ostatní občany nechat jako poddané.¹¹⁷ Nemůže se tedy jednat o absolutní sociální rovnost. Ani Montesquieu ji však nepožaduje. „Pravá rovnost nespočívá v tom, že každý rozkazuje a nikdo neposlouchá, ale v tom, že každý poslouchá i rozkazuje sobě rovným. Není jejím cílem, aby nebylo pánů, ale aby pány byli ti, kteří jsou nám rovni,“¹¹⁸ píše. Rovnost se podle něj nachází v republice a despocii, zde se tyto dva typy paradoxně podobají.

¹¹³ Halada, J., *Osvícenství – věk rozumu*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1984, s. 158.

¹¹⁴ Mably, G. B., „O zákonodárství neboli Zásady zákonů“, in: *Výbor z díla*, přel. J. Jermář, M. Renský, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1958, s. 26–44.

¹¹⁵ Tamt.

¹¹⁶ Dijn, A., *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville. Liberty in a Levelled Society?* Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 21–23.

¹¹⁷ Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přel. K. Berka, Oikoymenh, Praha 2009, s. 121–129.

¹¹⁸ Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2003, s. 147–148.

V republice jsou lidé vším, v despotii ničím. V monarchii se určitá sociální hierarchie předpokládá.¹¹⁹ Morelly staví nejvýše demokracii, protože v ní vidí největší záruku autonomie pro individuum a především nejbližší přiblížení člověka přírodnímu stavu. Demokracie podle něj zajišťuje maximální přiblížení k rovnosti všech občanů.¹²⁰ Rousseau píše, že pokud je základním principem státu suverenita lidu, lid jako suverén může vládnout třemi způsoby: demokraticky, aristokraticky nebo monarchicky. Stejně jako Montesquieu se potom Rousseau domnívá, že pro různé typy států jsou vhodné různé vlády.¹²¹

S jiným důsledkem rovnosti než všichni ostatní přichází opět markýz de Sade. Ten stejně jako většina filosofů vychází z předpokladu, že všichni jedinci jsou si od přírody rovni. Tím vysvětluje také to, co jsme ukázali v předchozí kapitole, totiž neexistenci zločinu. Jeden člověk z činu získá požitek a druhý bolest. Jak by se však dalo dokázat, je-li přírodě vzácnější poškozená bytost než ta, které škoda slouží? Proto skutek, který jednoho blaží a druhému ubližuje, je přírodě zcela lhostejný.¹²² S touto myšlenkou se extrémně odklání od většiny osvícenských filosofů. Například Montesquieu sice nechápe právo jako univerzální po celém světě, nicméně uvádí některé zločiny, které beztrestně přestoupit nelze nikde. Jedním takovým je i „zločin proti přírodě“¹²³, který Sade jako zločin neuznává ani v nejmenším, spíše naopak.

Nicméně protože člověk je podle Sada přirozeně sobecký a jeho cílem je primárně jeho vlastní uspokojení, přílišná rovnost by potom zabraňovala jeho štěstí. Jak Sade říká v knize *120 dnů Sodomy*, pouze při pohledu na někoho, kdo trpí, si člověk může říct, že on je šťastnějším než ten trpící. Tam, kde si jsou lidé rovni a kde nejsou žádné rozdíly,

¹¹⁹ Tamt., s. 58, 109.

¹²⁰ Israel, J. T., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 252.

¹²¹ Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, in: *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 260–271.

¹²² Sade, D. A. F. de, *Filosofie v budoáru*, přel. A. Pech, Concordia, Praha 1995, s. 125.

¹²³ Viz Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2003, s. 228–229.

nemůže nikdy existovat štěstí.¹²⁴ Tím se ale již dostáváme k pojetí morálky ve státním zřízení, o které pojednáme v další kapitole.

Závěrem této kapitoly si položíme otázku, jaká je ideální míra rovnosti (dá-li se rovnost „stupňovat“) ve společenském zřízení. Je jisté, že přirozená rovnost přírodního stavu nemůže nadále fungovat ve státě vedeném zákony. Na prvním stupínku v požadavcích na rovnost by mohl stát sociální utopista Morelly, pro nějž je maximální rovnost zásadní, a pokračoval by Rousseau. Ti volají po zrušení jakékoliv hierarchie. Oproti nim Mably, přestože sám rovnost prosazoval, dodává, že největší rovnost zároveň znamená největší anarchie.¹²⁵ Ve shodě s ním Montesquieu ukazuje, že přílišná rovnost všech lidí, ať už všech mezi sebou nebo pod jhem despoty, neprospívá státu jako celku, a tím pádem zpětně nemůže zajistit štěstí jeho členů. Přes rozličné názory je nicméně stále očividné, že osvícenství se snaží zbourat staré a pevné hierarchické principy a nastolit nějakým způsobem rovnováhu.

2.3 Morálka ve státním útvaru

Osvícenství chtělo vytvořit nejen lepší podmínky pro život, ale i lepšího člověka se vším všudy, tedy i z morálního hlediska. Hobbes z jistých morálních důvodů (ač utilitárních) vysvětluje i vznik společnosti. Vzhledem k nesouladu lidí v přirozeném stavu, jak jej líčí, v klidných chvílích lidé poznávají, že k větším výhodám si dopomohou přátelským spojením a společenstvím než svárem. Z toho jim vyplývá základní zákon mravnosti: Máme se starat o mír a nemůžeme-li ho dosáhnout, musí být válka vedena společně.¹²⁶

Zatímco Hobbesova morálka směřuje ke vzniku společnosti, k etice podle Holbacha i podle Rousseaua lze dojít pouze generalizací

¹²⁴ Sade, D. A. F. de, *120 dnů Sodomy*, přel. A. Wolf, Ottovo nakladatelství, Praha 2000, s. 94.

¹²⁵ Tamt., s. 284.

¹²⁶ Höffding, H., Král, J., *Přehledné dějiny filosofie*, přel. M. Novotný, Česká grafická unie, Praha 1947, s. 150.

konkrétních zkušeností v průběhu dějin.¹²⁷ To znamená, že morálka se ve společnosti tvoří postupně a až teprve zobecněním našich poznatků a zkušeností můžeme dospět k pravému mravnímu chování. Holbach morálku s politikou společnosti úzce pojí. Píše, že morálka není dost silná, nepodporuje-li ji politika, a politika je vratká a bloudí, není-li podporována a vedena ctností. Úkol morálky podle Holbacha spočívá v uvědomění lidí, že jejich největší zájem vyžaduje, aby vedli ctnostný život; cíl vlády je nechat je ctnostně žít. Morálka lidi pouze vyzývá ke konání dobra, politika je k tomu donutí zákony nebo povzbudí odměnami.¹²⁸

Ve shodě s Rousseauem i Holbachem také Morelly přikládá vznik morálky společenským vlivům. Příroda chtěla, abychom se obraceli na bližní v případě těžkostí, říká. Proto se v nás vyvinula láska ke všemu, co nám pomáhá, tedy láska ke společnosti a odpor k opuštěnosti.¹²⁹

Chápání mravů v podání Rousseaua a Holbacha se nicméně rozchází v „protikladu“ *rozum – cit*. Holbach se domnívá, že rozum, kterého lze nabýt právě spolehlivými a opakovanými zkušenostmi, je poznáním pravé morálky, štěstí a prostředků k němu vedoucích.¹³⁰ Rousseau v opozici s Holbachem říká, že korektorem poznatků, které vedou k nalezení morálky, není rozum, ale cit. Jako první operace duše uvádí chtění a nechtění, touhu a strach; rozum svým postupným vývojem potlačil nakonec i přírodu.¹³¹ V této úvaze se odklání od hlavní myšlenkové vlny osvícenství, od „věku rozumu“.

Morálka podle Rousseaua musí vycházet z přirozené vnímavosti člověka. V jeho pojetí je to tedy rozum, který ideální morálce brání. Maby z pohledu sociálně-utopistického vidí jinou překážku mravnosti, nerovnost

¹²⁷ Bertram, Ch., *Rousseau and the Social Contract*, Routledge, Londýn 2004, s. 49.

¹²⁸ Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 57–60.

¹²⁹ Morelly, E. G., *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické filosofie, Praha 1958, s. 36–38.

¹³⁰ Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 67.

¹³¹ Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, François Maspero, Paris 1971, s. 340.

vyplývající z bohatství. Již jsme ukázali, že Mably bojuje proti soukromému vlastnictví jednotlivce; staví se nicméně do opozice i proti bohatství národa jako celku. Říká, že čím bude stát bohatší, tím více si vytvoří zlodějů, které ho budou okrádat. Mravnost je z jeho pohledu s bohatstvím nespojitelná.¹³² Morelly navíc říká, že jedinou neřestí na světě je lakota, která z bohatství vzniká. Z té pak vychází všechny ostatní špatnosti.¹³³ S touto myšlenkou Rousseau souhlasí. Původní mravní neporušenost lze najít pouze v přirozeném stavu, protože s objevením vlastnictví, jak jsme viděli, idyla končí.

Přestože i podle Rousseaua společenská morálka vzniká zkušenostmi a osvojením zákonů, jak jsme ukázali, základní povinnosti vůči druhým nejsou dány pozdějším poučením moudrosti, jsou vrozené. Řečeno s Rödem, Rousseauovy principy morálky formujeme tím, že reflektujeme lidskou přirozenost, ve které se nachází přirozený soucit s druhými, a explikujeme její určení.¹³⁴

Jak Rousseau, tak Holbach se shodnou na tom, že správná morálka je jen jedna, že je univerzální. V opozici proti nim stojí Montesquieu s rozdíly podle sociální geografie. Viděli jsme, že podle tohoto filosofa se pro různé typy podnebí hodí různé zákony, a stejně tak ani morálka nemůže být všude na světě stejná pro všechny. V zásadě by měl každému typu vlády odpovídat určitý způsob chování. Ukázali jsme, že vládu můžeme dělit podle její struktury; podle jejích zásad potom ctnost odpovídá republice, čest monarchii a strach despotismu.¹³⁵

S myšlenkou rozdílnosti zákonů částečně souhlasí markýz de Sade, protože ani podle něj neexistuje univerzálnost mravů. Místy se dokonce dá chápat tak, že neexistují vůbec žádné mravy, žádná morálka,

¹³² Mably, G. B., „O zákonodárství neboli Zásady zákonů“, in: *Výbor z díla*, přel. J. Jermář, M. Renský, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1958, s. 16–17.

¹³³ Morelly, E. G., *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické filosofie, Praha 1958, s. 39.

¹³⁴ Röd, W., *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, přel. J. Karásek, Oikoymenth, Praha 2004, s. 491.

¹³⁵ Richter, M., „The comparative study of regimes and societies“, in: *The Cambridge History of Eighteen-Century Political Thought*, Goldie, M., Wokler, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 154.

žádné zvnitřněné zákony, které by člověka omezovaly. Sade zamítá obecnou víru v existenci pravdy a univerzálních morálních standardů, rozhodnutí jednat podle společenských norem by mělo vycházet z nahého sobectví, ne z nějakých etických povinností.¹³⁶ Blanchot definuje v Sadově filosofii jakousi *Erotickou deklaraci* - dávat se všem, kteří nás chtějí, brát si všechny, po kterých toužíme my.¹³⁷ S tou souvisí podle Blanchotovy interpretace Sada další pravidlo – ublížím vám, jakkoliv budu chtít, a vy mi tím pádem můžete ublížit, jak budete chtít vy.¹³⁸

Individuální štěstí jednotlivce tedy Sade staví nad morální či náboženské kontroly ctností. Popírá údajně přirozené sexuální role své doby, místo nich vystavuje opravdové „přirozené“ vášně - touhu a individuální naplnění.¹³⁹ Sadův přístup k požitkům života můžeme porovnat Holbachem, který nám v tomto ohledu zastupuje „většinový názor“ osvícenství. Holbach říká: „Nic není pro člověka přirozenější, než milovat požitky; jedná však proti své přirozenosti, oddává-li se jim nadměrně; jedná proti přirozenosti lidské bytosti, oddává-li se požitkům, jež mohou vzbudit odpor, tresty, pohrdání jeho druhů, protože člověk ke svému štěstí a ke své trvalé radosti potřebuje souhlasu a laskavosti svých druhů.“¹⁴⁰ Sade by souhlasil s první částí věty, dále se oba radikálně rozcházejí. Ve *Filosofii v budoáru* hovoří nejen o absolutní netečnosti k pohrdání svých druhů. „Směšné to a neopodstatněné pocity, nad něž bychom se měli povznést tak dalece, abychom bez zaváhání dali přednost lidskému pohrdání, když jednání, jímž si je vysloužíme, nám přinese malinko rozkoše,“¹⁴¹ říká postava „učitele“ Dolmancého. Dostává se až ke lhostejnosti k jakémukoliv jejich utrpení. K uskutečnění cíle, totiž

¹³⁶ Reill, P. H., Wilson, E. J., „Sade, marquis de“, in: týž, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts on file, New York 2004, s. 529.

¹³⁷ Blanchot, M., *Lautréamont a Sade*, přel. M. Dospíšilová, Garamond, Praha 2008, s. 34.

¹³⁸ Tamt., s. 38.

¹³⁹ Garrett, A., „Human Nature“, in: K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 207.

¹⁴⁰ Holbach, P. H. D., *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*, přel. A. Šabatková, D. Palátová, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 126.

¹⁴¹ Sade, D. A. F. de, *Filosofie v budoáru*, Concordia, Praha 1995, s. 47.

k dosažení co největšího množství slasti, může lidská bolest i posloužit. Zde Sade ústy Dolmancého mluví o mizerách, kteří jsou zvyklí považovat sebe při aktu rozkoše za všechno a druhé za nic. Proto je podle něj zcela přirozené dát přednost tomu, co cítí, před tím, co necítí, jako je bolest bližního, která naopak může další naše libé pocity vyvolat.¹⁴²

Závěrem této kapitoly můžeme ukázat, že podobně jako u konceptů rovnosti a svobody můžou existovat jisté rozdíly mezi morálkou přírodního a stavu a stavu společnosti. Člověk v sobě může mít jisté zvnitřněné ctnosti, kterými se sám od sebe řídí, jak jsme viděli například u Locka i Rousseaua. V řízeném společenství však začíná existovat ještě státní morálka získávaná zkušenostmi a přizpůsobováním. V osvícenství se však chápání morálky mění celkově. Nejen, že se boří tradiční puritánské standardy o cudnosti, autoritě a rodinné ctnosti,¹⁴³ ale především religiózní a metafyzické tradice přestávají platit a absolutní zdůvodnění ctností (a vlastně čehokoliv dalšího) již není možné. Víra ve vyšší pravdy padla nebo jsou tyto pravdy přijímány pouze určitými skupinami; nemohou si již činit nárok na obecnost. Osvícenství si podle Tugendhata kladlo otázku, je-li možné vysvětlení alespoň částečné a jaké by bylo, nebo zda se máme morálky zřeknout úplně.¹⁴⁴ Tím se můžeme vrátit k filosofii markýze de Sade, jehož filosofie morální cítění k životu vůbec nepotřebuje.

¹⁴² Tamt., s. 89.

¹⁴³ Israel, J. I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 92.

¹⁴⁴ Tugendhat, E., „Pojem morálky a její zdůvodnění“, *Reflexe 10*, přel. P. Rezek, Praha 1993, s. 2.

3 ZÁVĚR

Smyslem předložené práce bylo pojednat o třech pojmech sociální filosofie osvícenství, které byly nejpodstatnější pro výklad přechodu od přirozeného k občanskému stavu. Cílem bylo představit vybrané základní koncepty, které se v novověkém a osvícenském myšlení užívaly k výkladu stavu přirozeného a společenského.

Nejprve jsme se pokusili ukázat, proč byla koncepce přirozeného stavu pro osvícenskou a novověkou sociální filosofii tak zásadní. Ukázali jsme, že výchozím bodem většiny těchto filosofů byla lidská přirozenost. Osvícenci se domnívali, že pouze na základě pochopení lidské přirozenosti je možné teoreticky zformulovat návrhy optimálního společenského uspořádání, které by z přirozenosti mělo vycházet. Proto se filosofové snažili nalézt a definovat přírodní, předstátní stav člověka.

V další části práce jsme naznačili chápání svobody, morálky a rovnosti tak, jak ho filosofové pojímali v přirozeném stavu a později ve společnosti. Přirozený stav byl povětšinou pokládán za stav absolutní svobody a rovnosti, v tomto bodě se většina filosofů shodovala. To ovšem nutně neznamená, že proto byl pro člověka nejlepší. Názory osvícenců se rozcházely i v důsledcích absolutní svobody, nezávislosti a rovnosti, které přirozený stav přinášel.

Nejvíce se pojetí přirozeného stavu lišilo v případě morálky. Neshody byly v tom, byl-li člověk sám o sobě „hodný“ nebo „zlý“, a zda je vůbec lidská bytost od podstaty morální či dodržuje mravní příkazy pouze z povinnosti, nebo zda morální chování člověk k životu obecně vůbec nepotřebuje.

Osvícenci byli přesvědčeni, že přirozený stav nebyl pro člověka udržitelný a že člověk musel vstoupit do stavu občanského. V něm se ale měly objevit jiné formy svobody, rovnosti a morálky než v přirozeném stavu. Pojetí svobody, rovnosti i morálky se se vstupem do společnosti muselo nutně změnit. V druhé části práce jsme se pokusili ukázat, jak by

tyto tři koncepty měly vypadat ve státním útvaru. Ani zde se filosofové neshodli na jednotném pohledu. Jednotlivá hlediska se lišila nejen ve vyzdvižení různých politických útvarů a způsobů vlády, které navíc každý trochu jinak definoval, ale především v konkrétní míře svobody, morálky a rovnosti ve společnosti. Práce se tedy zabývala chápáním těchto tří pojmů nejen v tom ohledu, do jaké míry jsou člověku přirozené, ale také jaká jejich míra je ve společnosti vhodná a vůbec možná.

4 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

Bauman, Z., *Svoboda*, přel. Pavel Kaas, Argo, Praha 2001

Bertram, Ch., *Rousseau and the Social Contract*, Routledge, Londýn 2004

Blanchot, M., *Lautréamont a Sade*, přel. M. Dospíšilová, Garamond, Praha 2008

Brandt, R., „Philosophical methods“, in: K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006

Condorcet, A., *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*, přel. J. Kohout, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1968

Coreth, E., *Co je člověk? Základy Filosofické antropologie*, přel. B. Vik, K. Šprunk, Zvon, Praha 1996

Dijn, A., *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville. Liberty in a Levelled Society?* Cambridge University Press, Cambridge 2008

Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, François Maspero, Paris 1971

Garrett, A., „Human Nature“, in: K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006

Halada, J., *Osvícenství – věk rozumu*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1984

Heywood, A., *Politická teorie*, přel. Z. Masopust, Eurolex Bohemia, Praha 2005

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

Höfding, H., Král, J., *Přehledné dějiny filosofie*, přel. M. Novotný, Česká grafická unie, Praha 1947

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

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

Im Hof, U., *Evropa a osvícenství*, přel. A. Kusák, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001

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

Israel, J. I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001

Locke, J., *Dvě pojednání o vládě*, přel. J. Král, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965

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

Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Aleš Čeněk, Dobrá Voda 2003

Morelly, *Zákoník přírody*, přel. M. a V. Rauscherovi, Státní nakladatelství politické filosofie, Praha 1958

Reill, P. H., Wilson, E. J., *Encyclopedia of the Enlightenment*, Facts on file, New York 2004

Richter, M., „The comparative study of regimes and societies“, in: *The Cambridge History of Eighteen-Century Political Thought*, Goldie, M., Wokler, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2008

Riley, P., „Social contract theory and its critics“, in: *The Cambridge History of Eighteen-Century Political Thought*, Goldie, M., Wokler, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2008

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

Rousseau, J. J., „O původu nerovnosti mezi lidmi“, in: *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978

Rousseau, J. J., „O společenské smlouvě“, in: *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978

Sade, D. A. F. de, *120 dnů Sodomy*, přel. A. Wolf, Ottovo nakladatelství, Praha 2000

Sade, D. A. F. de, *Filosofie v budoáru*, přel. A. Pech, Concordia, Praha 1995

Tomaselli, S., „The spirit of nations“, in: *The Cambridge History of Eighteen-Century Political Thought*, Goldie, M., Wokler, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2008

Tugendhat, E., „Pojem morálky a její zdůvodnění“, *Reflexe 10*, přel. P. Rezek, Praha 1993

Voltaire, *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*, přel. E. Horká, Votobia, Praha 1997

5 RESUMÉ

The aim of the study was to describe and explain the anthropological foundations of social philosophy in the Enlightenment. There were three main themes that relate to the socio-anthropological and philosophical thinking – freedom, morality and equality. Topics were viewed in terms of selected European Enlightenment philosophers and their interpretations. The study aims at comparing these three concepts in the state of nature and in society.

The concept of the state of nature was essential for the Enlightenment and modern social philosophy. The thoughts of the Enlightenment were directed to criticize, correct and create a better society. It is founded on the natural condition of mankind. Therefore the philosophers of the Enlightenment tried to define the hypothetical condition that preceded governments.

It is clear that the state of nature of mankind was not sustainable forever. The concept of freedom, equality and morality would necessarily change following the evolvement of government and society. This study therefore dealt with the understanding of freedom, morality and equality not only in regard to whether these concepts are natural for mankind, but also to what extent they are suitable for society or even possible in the society.