

VZNIK ZLA A ODCUDZENIA ČLOVEKA V ROUSSEAUOVEJ FILOZOFII DEJÍN

(K 200. výročiu smrti Rousseaua a Voltaira)

ELENA VÁROSSOVÁ

„Teda už u Rousseaua máme nielen myšlienkový postup, ktorý sa *navlas* podobá myšlienkovému postupu, aký Marx sleduje v *Kapitáli*, ale aj v *jednotlivostiach* máme celý rad *tých istých dialektických zvrátov*, aké používa Marx: procesy svojou povahou antagonistické, obsahujúce protirečenie, zvrät jednej krajnosti vo svoj opak a napokon *ako jadro všetkého negáciu negácie*.“ (4, s. 148)

Je všeobecne známe, že v mysliteľskom a literárnom živote 18. storočia vo Francúzsku mali rozhodujúci vplyv dve veľké osobnosti: F. M. A. Voltaire a J. J. Rousseau. Dvaja veľkí duchovia, formovatelia epochy, bojovníci proti feudalizmu, historickí priekopníci buržoázneho spoločenského poriadku a ideí Veľkej francúzskej revolúcie. Pritom — paradoxne — dvaja z najvyhranenejších ideových súperov v osvietenskom storočí, protikladní, postupne až nepriateľskí v mnohých principiálnych filozofických a osobnostných postojoch.

Zhodou okolností zomreli obaja v tom istom roku, r. 1778. Historika filozofie, píšúceho pri takomto okrúhlym jubileu o jednom z nich, núti už sama vonkajšia okolnosť ku kommemorácii aj toho druhého. A keďže v našom prípade ide o problematiku Rousseauovej filozofie dejín, musíme sa dotknúť Voltaira aj z organických filozofických dôvodov. Predovšetkým sám termín „filozofia dejín“ pochádza od Voltaira, ktorý ho v *Eseji o mravoch a duchu národov* použil na označenie nového filozofického výkladu dejín. Oproti Rousseauovi má Voltaire ďalej aj časové prvenstvo v rozvíjaní tejto problematiky a patrí mu autorstvo „modelového“ chápania osvietenskej filozofie dejín, bez ktorého nemožno dostatočne porozumieť novátorstvu a originalite Rousseauovho prekonania osvietensko-racionalistického typu filozoficko-historických koncepcií.

Už pred Voltairom existovali vážne pokusy [Vico, Macchiavelli] ideových reprezentantov nastupujúcej buržoázie vysvetľovať dejiny z nových ideologických pozícií. Formujúci sa buržoázny svetonázor potreboval nevyhnutne teóriu zbavenú špekulácie a teológie nielen v otázkach sveta, prírody a hmoty, ale aj v otázkach spoločnosti a dejín, t. j. v otázke povahy a príčin historicko-vývinového procesu ľudstva. Veľmi mnoho, ba možno povedať základnú prácu urobili v tejto oblasti starší a mladší Voltairovi súčasníci — Montesquieu, Turgot, Condorcet, a to rozpracovaním myšlienok prirodzených príčin historických javov, ich vzájomnej podmienenosti a príčinnosti, vnútornej jednoty a súvislosti dejinných faktov, idey pokroku a zdokonaľovania v dejinách.

Voltaire bol už vlastne zavŕšiteľom osvieteniského náhľadu na dejiny a dal spomenutým poznatkom iba oficiálnu filozofickú podobu v zmysle osvieteniského ideálu historickej vedy. Jej cieľom bolo ukázať, že aj dejiny, javiace sa zdanlivo ako chaotický zhluk od seba nezávislých udalostí, majú svoju zákonitosť, lepšie povedané „mechanizmus“ svojho pohybu. Je ním zápas protikladných ideových princípov — rozumu a povery (alebo v inom priemete vedy a teológie, hrdinstiev a zločinov, slobody a neslobody). Súčasne je historický proces vzostupný, pretože cez tieto protiklady sa ľudský vývin posúva dopredu, v cykloch a peripetiách víťazí rozum nad nerozumom, dokonalosť nad nedokonalosťou, tak ako silnejší moment premáha slabší a väčšia váha má väčšiu príťažlivosť.

Človek a ľudstvo nie sú, pravda, podľa tejto koncepcie ešte špecificky ľudsky, t. j. spoločensky činní na realizácii vlastného dejinného pokroku. Sú vnútri celkového svetového mechanizmu a zúčastňujú sa svojho zdokonaľovania prostredníctvom tých, čo sa predovšetkým zaslужujú o rozvoj rozumu a slobody — vynikajúcich jednotlivcov, mysliteľov, osvietených panovníkov atď. Najmä vďaka takýmto osobnostiam sa rozvíja „prírodná náklonnosť ľudského rodu k pokroku rozumu, ktorú príroda do tohto rodu vložila ako vzpružinu a obnovujúcu silu“ a súčasne sa prekonáva zlo, vyplývajúce taktiež z prirodzených pudov a vášní, ktoré opäť „sama príroda vložila do ľudského srdca“. [1, s. 9—17]

Voltaire a osvieteniská filozofia dejín formovala spoločensko-historické a antropologické problémy v terminológii naturalisticko-prírodovednej, čo pre vtedajších pokrokových mysliteľov stelesňovalo ideál vedy vôbec. Okrem vedeckosti videli však v takomto postupe aj záruku úspechu v boji s náboženským a feudálnym spoločensko-politickým spôsobom života. Nová filozofia dejín naplňala ich dôverou, že v nastupujúcej epoche bude ľudstvo schopné vďaka víťazstvu rozumu poznať a ovládnuť svoje zhubné prírodné sklony a temné sily, výchovou, vzdelaním a užitočnou prácou navodiť kauzálny mechanizmus pozitívneho fungovania takých potrieb a činov, ktoré čím ďalej, tým jednoznačnejšie povedú k progresívnej orientácii. Navyše, Voltairova geniálna schopnosť formulovať myšlienky jasne, presvedčivo a sugestívne robila túto filozofiu takmer rukolapne evidentnou a uskutočňujúcou sa železnou logikou dejín.

Keď r. 1741 prišiel neznámy, takmer 30-ročný (narodený 1712) syn ženevského hodinára J. J. Rousseau do Paríža, bol už Voltaire, syn zámožného parížskeho notára [narodený 1694], uznávanou autoritou nielen medzi francúzskymi osvietencami — encyklopedistami, ale slávnym a uctievaným v celej Európe. Aj Rousseau ho obdivoval, a ako sám spomína, Voltairove *Filozofické listy* boli prvou filozofickou knihou, ktorá v ňom prebudila záujem o štúdium filozofie. [2, s. 196] Z obdivu sa v Paríži zrodilo čoskoro úsilie zaradiť sa k duchovnej avantgarde, ktorej velil Voltaire a encyklopedisti. Nadviazal čoskoro známosť a spoluprácu s Voltairom, priateľstvo s Diderotom, D'Alembertom, Holbachom a Helvétiom a angažoval sa v práci na *Encyklopédii*. Jednako ich filozofické náhľady vcelku nikdy neprijal. „Ich náhľady ma nepresvedčili, ale znepokojili. Ich dôvody ma rozrušili bez toho, aby ma boli presvedčili, nenachádzal som síce na ne dobrú odpoveď, ale cítil som, že taká odpoveď je.“ [3, s. 49]

Čo bolo príčinou, že Rousseau hľadal od počiatku inú odpoveď na spo-

ločné otázky dejín, spoločnosti a človeka ako osvietenenci-racionalisti? Všetkých ich zrodila jedna doba a jedna trieda, všetkých spájaj jeden politicko-ideologický cieľ — oslobodiť spoločnosť a človeka zo starých feudálnych ideových a hospodárskych štruktúr a na novej báze rozvíjať novú kultúru, mravnosť, politiku a celý spôsob života. Čo ich teda rozdeľovalo?

V dejinách sme často svedkami toho, že sa jednotná ideológia a všeobecný svetonázorový rámec vnútorne lámu, keď príde k slovu konkrétna osobná pozícia mysliteľov v rámci jednej triedy, podmienená najmä rozličnosťou ich osobnej existenčnej skúsenosti a psychickej svojráznosti. Rousseau — príslušník remeselníckej rodiny, sám pôvodne učeň, od včasnej mladosti tulák bez domova, prebýjajúci sa ťažko životom, bol a zostal plebejcom stojacim na demokraticko-radikálnom krídle nastupujúcej buržoázie. Ani v čase najväčšej slávy sa neprestal považovať za svojho druhu robotníka a zarábať si na živobytie opisovaním nôt. „Som robotník a syn robotníka; robím len to, čo som robil od štrnástich rokov.“ (2, s. 594) Takáto životná skúsenosť prispela nielen k prehlbovaniu radikálneho sociálneho stanoviska, ale aj k zvýšenej senzitivnosti na všetky javy antropologického poľa: život, prácu, domov, náboženstvo, priateľstvo, lásku, atď.

Prešiel rozličnými zamestnaniami (bol učeň, pisár, učiteľ hudby, vychovávateľ, vyslanecký tajomník, opisovateľ nôt, atď.); žil v najrozličnejších spoločenských kruhoch (meštianskych, vidieckych, šľachtických); striedal konfesie (pôvodom kalvín konvertoval v mladosti na katolíka, neskôr sa opäť vrátil ku kalvinizmu) a pobyty (Švajčiarsko, Taliansko, Francúzsko, Anglicko), nadviazal a rozviazal mnohé priateľstvá a lásky (s Voltairom, encyklopedistami, Humom, paňou de Warens, paňou d'Houdedot, paňou d'Epinaý atď.). Nezakotviac nikde a nikdy natrvalo, videl život ľudí v pohybe jeho večne sa sváriacich stránok. Registroval živelné dialekticky nielen priepastné rozdiely medzi blahobytom a chudobou, vzdelaním a zaostalosťou, mocou a bezmocnosťou, ale aj prácou a záhľadkou, ušľachtilosťou a surovosťou, falošným leskom a prostotou, rozumom a citom, a najmä medzi mravným dobrom a zlom. Naliehavá problematika jeho doby — premena feudalizmu — nezredukovala sa u neho, ako u väčšiny jeho osvietených druhov, iba na akt deštrukcie tohto systému a nastolenia kapitalizmu ako rozumnejšieho, produktívnejšieho, demokratickejšieho, spravodlivejšieho spoločenského poriadku. Skôr vyvolala v ňom potrebu hĺbkových sond do celého dejinného vývinu ľudstva, do procesu spoločenského života a ním navodených foriem ľudského vedomia a konania, ktoré sa mu javili zlé nie v dôsledku nedostatku rozumu, ale v dôsledku skazenosti podmienok ľudského života vôbec.

Rousseauove náhľady boli, pravda, hlbšie podmienené aj jeho osobitnou psychicou ustrojenosťou. „Som iný ako všetci tí, čo som sa s nimi stretol, ba myslím si, že som iný ako ľudia, čo žijú teraz. Ak nie som lepší, som aspoň iný.“ (2, s. 11) Tieto slová rozhodne nie sú iba prázdnu sebaštylizáciou; ich pravdivosť presvitá z celého Rousseauovho diela a života a v ňom stelesneného osobitného typu myslenia, cítenia a konania. Rodné znaky tohto typu predstavujú v porovnaní s osvietencami-racionalistami tak materialisticko-ateistickej, ako aj voltairovsko-deistickej vetvy nový filozoficko-historický spôsob videnia a reflektovania problémov. Kým oni — napriek všetkej revolučnosti voči starému poriadku a starému svetonázoru — riešili problémy budúcnosti s istým naivným optimizmom, akoby „s konečnou platnosťou“,

Rousseau bol skeptický nielen voči minulosti, ale i voči budúcnosti, ak nastanú radikálne premeny v samých podmienkach ľudského života. Kým im sa všetko zdalo viacmenej jasné — otázka hmoty aj človeka, prírody aj kultúry, spoločnosti aj individua, dobra i zla — Rousseauovi sa táto jasnosť videla novým druhom metafyziky, vyvierajúcej z abstraktného rozumu. Jej predpokladom bol deifikovaný rozum a rozum súčasne predpokladala ako médium adekvátneho poznania, správneho konania, dobrého a šťastného života, prosperujúcej a spravodlivej spoločnosti.

Zásadná odlišnosť Rousseauovej filozofie dejín od voltairovského modelu sa začala problematizovaním racionalistickej myšlienky, že dobro a šťastie ľudského rodu a ľudskej spoločnosti sa rozvíjajú priamo úmerne zdokonaľovaním rozumu. Ku skúmaniu dejinného vývinu pristupoval Rousseau svojrázne genetickou „regresiou“, snažiacou sa vniknúť pod povrch historických faktov a hľadať za nimi základné príčiny a formy, ktoré človek rozvíjal a v ktorých sa uskutočňoval na svojej ceste od prírodného stavu až do súčasnosti. Ako ukážeme neskôr, dosiahol Rousseau v tomto hľadaní významné poznatky na príprave dialektického chápania dejín, a to, ako hovorí Engels, „takmer dva desať rokov pred Heglovým narodením“. (4, s. 145)

Súčasne s týmto odklonom od osvietenskej filozofie dejín previedol Rousseau svoj „antropologický“ obrat, ktorým teoreticky zradikalizoval voltairovský praktický humanizmus. Živelne, z pozícií plebejského radikála pochopil to, čo neskôr Marx pregnantne vyjadril, že byť v dejinách radikálnym „znamená ísť na koreň veci. Koreňom pre človeka je však sám človek.“ (5, s. 15) Rozpravu o pôvode nerovnosti medzi ľuďmi začína Rousseau vetou: „Zo všetkých ľudských poznatkov najužitočnejšie a najmenej rozvinuté zdá sa mi poznanie človeka.“ (6, s. 21). Nejde mu však o akademické poznanie, ktoré „čím viac študuje človeka, tým neschopnejším sa stáva poznať ho“ (6, s. 21); Rousseauovo dielo ako celok a všetky jeho práce osobitne majú za predmet spoznávanie človeka sondovaním špecifických vnútorných a vonkajších podmienok jeho života. Od prvej práce *Rozprava o vedách a umeniach* (1750) cez *Rozpravu o nerovnosti medzi ľuďmi* (1754), *Novú Heloizu* (1761), *O spoločenskej zmluve* (1762), *Emil alebo o výchove* (1762), *Listy z hôr* (1764), *Vyznanie* (1765—70) až po *Dumy osamelého chodca* (1776) sleduje človeka v najrozličnejších situáciách: ukazuje ho, ako vystupuje z rúk prírody slabý, nedokonalý, živočíšne primitívny, ale slobodný, neskazený, prirodzene „dobrý“, druhovo špecifikovaný možnosťami zdokonaľovania. Stopuje prvé kroky jeho cesty od prírody do spoločnosti a premeny v jeho bytostných silách, ktoré tento prechod prináša.

V diferencovaných analýzach máme možnosť sledovať historické cesty zdokonaľovania človeka v spoločnosti, na pozadí rozvoja kultúry a civilizácie Rousseau nám ukazuje jánusovskú dvojitú tvár tohto procesu, jeho lesk a biedu, vynikajúce víťazstvá a pokorujúce prehry. Uprostred prosperujúcej vedy a umenia nachádza človeka trpiaceho, zmrzačeného, rozkúskovaného, vzdialeného pôvodným vlohám k pokojnému, slobodnému a šťastnému životu. Uvažuje, ako ho opäť vychovať na bytosť celú, zjednotenú (*rendre l'homme, un*), schopnú utvárať seba, svoje najrozmanitejšie vzťahy k druhým ľuďom a prírode

v spoločenských podmienkach „na obraz ľudskej prirodzenosti“. Tuší, že táto premena človeka je premenou spoločenského bytia človeka, pretože človek je tak vo svojej činnosti, ako aj vo svojom myslení a cítení, v pocitoch uspokojenia a radosti, ale i osamotenosti a smútku determinovaný formami svojej spoločenskej existencie.

V Roussauovom antropologickom obrate je pozoruhodné práve to, že na jednej strane odhaľuje úplne novým spôsobom mnohotvárnosť a zložitosť ľudského subjektu a podôb ľudskej subjektivity (jeho city, vášne), na druhej strane analyzuje ich obsah a stav ako výraz spoločenského života. Preto u neho nejde ani pri vyslovene subtilných analýzach vnútorných stavov a záchvov ľudského „ja“ v pravom slova zmysle o subjektivismus, únikový romantizmus či existenciálnu negáciu vonkajšieho sveta, ako sa jeho postoj interpretuje často v súvislosti s modernými iracionalistickými a existenciálnymi hnutiami (aj keď evidentne existujú styčné body medzi Rousseauom a všetkými subjektometálnymi smermi). Pod povrchom všetkých týchto analýz sa vypovedá o človeku formovanom (a deformovanom) spoločnosťou, o „neľudských“ pomeroch medzi ľuďmi a o potrebe zmeniť ich. V predstihu pred klasickou nemeckou filozofiou, a ako priamy vzor Herdera a Kanta [7, s. 626 a ďalej], formuluje Rousseau aj explicitne teoreticky spoločensko-historické chápanie človeka. Celá *Rozprava o pôvode nerovnosti medzi ľuďmi* (ale aj *Spoločenská zmluva*) je rozvedením myšlienky, že všetko, čo sa týka človeka v dobrom i zlom, je jeho vlastným dielom: „Človek pozná a prežíva iba tie dobré a tie zlé, ktoré si sám spôsobil“ (6, s. 101); „Šialenci, čo sa večne ponosujete na prírodu, všetko zlo pochádza od vás“ (2, s. 347); „Človeče, nehľadaj pôvod zla mimo seba, pretože tým pôvodcom si ty sám.“ (8, s. 22) Aby sme však poznali príčiny a motívy ľudského konania, musíme poznať formy ich existencie: „Ľudí treba študovať cez spoločnosť a spoločnosť cez ľudí; tí, ktorí chcú posudzovať morálku a politiku oddelene jednu od druhej, neporozumejú nikdy nič ani z jednej, ani z druhej“ (8); „Všetko má svoj pôvod v politike a nech to vezmeme z ktoréhokoľvek konca, každý národ bude vždy iba tým, čím ho urobí forma jeho vlády“ (2, s. 362); „V spoločnosti sa ľudské schopnosti vyvíjajú, cvičia, myslenie sa rozširuje, city zušľachťujú...“ (3, s. 27–28)

Rousseauovo chápanie spoločenskej podstaty človeka je však na rozdiel od nemeckej klasickej filozofie v hodnotení negatívne alebo prinajmenej ambivalentné: človek je dobrý, vychádzajúc z rúk prírody, skazený v rukách spoločnosti, aj keď iba v spoločnosti môže rozvinúť pôvodné vlohy zdokonaľovania do bohatstva foriem a tvarov a nahradiť pudovo inštinktívny základ kultúrno-morálnym konaním. Príčiny Rousseauovho dvojznačného vzťahu k spoločnosti človeka treba hľadať taktiež v jeho sociálnom radikalizme a čiastočne utopizme. Vyjadruje ním nielen odpor proti feudalizmu, ale aj protest proti rozvíjajúcemu sa kapitalizmu s jeho „vládou peňazí“ a exploatačným vzťahom k prírode, ale najmä k faktu, ktorý Marx nazval „zvecnenými, odcudzenými formami zospoločenšenia“. Rousseau z pozícií plebejského radikála prvý živelne vystihol spoločenské odcudzenie človeka, t. j. situáciu, ktorá sa podľa Marxa pripravovala od 16. storočia a vyústila v „občianskej spoločnosti 18. storočia“ v dôsledku rozvoja kapitalistickej výroby, industrializácie a akumulácie. Bola to etapa, v ktorej rozličné formy spoločenských súvislostí začali vystupovať voči jednotlivcovi ako „vonkajšia nevyhnutnosť“, keď sa rodilo vedomie „izolovaného jednotlivca“, ktorému spoločnosť vnucuje

formy jeho existencie zvonku, keď sa preto aj „súčinnosť týchto indivíduí javí ako cudzia sila mimo nich a nie ich vlastná spojená moc, keď medzi jednotlivými indivíduami, ako aj medzi ľudskými skupinami začínajú vystupovať vzťahy cudzoty, odcudzenia a keď aj vzdelanie a kultúra vystupujú ako spoločenská bariéra medzi ľuďmi a voči nim“ (10, s. 393—94), keď sa zdá, že „čím viac si ľudstvo podrobuje prírodu, tým viac sa stáva otrokom druhých“ ľudí alebo svojho vlastného zla a keď víťazstvá na poli vzdelanosti ako by boli vykúpené stratou charakteru“. (10, s. 379—380)

V týchto Marxom presne analyzovaných skutočnostiach majú živelný pôvod originálne filozoficko-historické postrehy Jeana-Jacqua. Tu má teoretický počiatok aj významná myšlienková línia, vedúca od Rousseaua cez utopických socialistov k Marxovi, ktorej spoločným menovateľom je kritika odľudštenej spoločnosti ústiaca do nádeje, že „po veľkej sociálnej revolúcii prestane sa ľudský pokrok podobáť odpornému pohanskému bôžikovi, ktorý nechcel piť nektár inak než z lebiek zavraždených“. (10, s. 377—8)

Keď r. 1749 vypísala Akadémia vied v Dijone súťaž na tému „Či vedy a umenia prispeli k zlepšeniu alebo zhoršeniu mravov“, J. J. Rousseau „pocítil nutkavý popud“ (2, s. 314—315) vystúpiť so svojimi dlho dozrievajúcimi náhľadmi. Napísal, ako je známe, do súťaže prácu, ktorá dostala prvú cenu a takmer z neznámeho autora spravila rýchlo slávnu, no i nenávidenú osobnosť. V tejto práci — *Rozprave o vedách a umeniach* — dôvodí, že vedy a umenia pôsobia na ľudský rod zhubne a že sa ľudské šťastie a mravnosť zhoršujú priamo úmerne k zdokonaľovaniu vied a umení. Tento v základe protiosvietenský filozoficko-historický postoj (Diderot však prácu schvaľoval, „vynášal ju do neba“ a podujal sa vydať ju tlačou — 2, s. 325) má už začínajúce črty dialektického prístupu k ľudskému vývinu. Človek, opustiac prírodný stav, nastupuje rozpornú cestu zdokonaľovania: rozmnožuje svoje vedomosti, poznatky o svete, buduje svoj blahobyť, vonkajší lesk, čo mu zaisťuje rozvoj vied a umenia, no tým súčasne stráca svoju prirodzenú slobodu a nezávislosť, prostotu a nevinnosť a v jeho živí a súžití s inými ľuďmi sa nastoľujú vzťahy umelosti, pokrytectva, zbabelosti, vypočítavosti, slabošstva, vedúce k morálnemu zlu a frustrácii. Teoretický „skrat“ tejto Rousseauovej úvahy je v tom, že príčiny rozoklanosti, protirečivosti historického procesu pripisuje — napriek všetkému osvietencky — vplyvu vied a umení na človeka (sám vznik tejto tvorivej aktivity považuje za sublimáciu negatívnych vlastností človeka — ctižiadostivosti, panovačnosti, ziskuchtivosti, násilnosti atď.).

V kontexte celkového Rousseauovho odporu voči feudalizmu a snobsko-bezduchým formám literárno-umeleckého života parížskych salónov možno však považovať túto plamennú kritiku ideovej nadstavby za prípravu a súčasť širšieho zámeru. Už na konci práce totiž pripúšťa, že: 1. existuje aj pravá veda a umenie, ktoré vyjadrujú najlepšie pohnútky ľudského ducha; 2. sama veda osebe nie je zlá (ani dobrá), zhubný vplyv na človeka má iba v dôsledku spoločenských podmienok.

V polemike, ktorá sa okolo tejto prvej *Rozpravy* rozvinula, precizoval filozof svoju myšlienku tak, že primárny zdroj zla a skazenosti človeka nespočíva vo vedách a umeniach, ale v „spoločenskosti“ človeka, ktorá ho vzdaluje od pôvodných tendencií jeho „prírodnosti a prirodzenosti“. Ďalší krok ku

skonkrétneniu otázky vzniku zla robí Rousseau v druhej práci, v *Rozprave o pôvode nerovnosti medzi ľuďmi*, v ktorej zdôvodňuje svoj názor o zásadnom rozpore prírody a spoločnosti. Rousseau dokazuje, že existuje priamo esenciálny protiklad medzi „prirodzeným uspošobením“ človeka, ktorým ho vybavila príroda, a „spoločenskou“, ktorá sa konštituuje v priebehu inštitucionálneho vývinu ľudstva ako vonkajšia nevyhnutnosť na upevnenie neprirodzených umelých vzťahov a pomerov medzi ľuďmi. Z tohto hľadiska sú zdrojom zla pre ľudstvo chyby spoločenského zriadenia, pretože ono v svojej podstate nie je primerané pokojnému, šťastnému a prostému životu, po akom človek túži a v ktorom ostáva slobodný. Naopak, spoločnosť je založená na ovládaní a zotročovaní človeka, na zdanlivej vláde jedných nad druhými, no v skutočnosti na strate slobody všetkých.

V Rousseauovej kritike „spoločenskosti“ človeka nie je ťažko objaviť konkrétny historický kontext, kritiku existujúcej „odcudzenej“ formy zospoločenšenia („spoločenský človek žije vždy pre svet, vie žiť iba cez mienku iných a svoju vlastnú existenciu cíti takmer iba podľa ich úsudku... zalieča sa veľkým, ktorých nenávidí, a bohatým, ktorými pohŕda, pýši sa svojím otroctvom a hovorí s pohŕdaním o tých, ktorí toto otroctvo s ním nezdieľajú... z tohto usporiadania vzniká ľahostajnosť voči dobru i zlu, rodí sa množstvo falošných rečí o morálke..., všetko sa stáva hraným a umelým, priateľstvo, česť, ctnosť, ba často aj chyby. V takto zrodenej filozofii, humanite, zdvorilosti a vznešených maximách máme iba lživý a ľahkomyselný zovňajšok, česť bez cnosti, rozum bez múdrosti, radosť bez šťastia.“ [6, s. 90, 91] Touto skvelou analýzou *odcudzenej spoločenskosti človeka* odhaľuje však Rousseau predovšetkým kauzálny vzťah medzi „skazenou“, zlou spoločnosťou a „falošným“ vedomím človeka. Má na mysli spoločnosť, kde miesto a osud každého jednotlivca určuje „veľkosť jeho majetku a možnosť slúžiť alebo škodiť, krása, sila, obratnosť, nadanie alebo zásluha,“ a kde iba tieto vlastnosti mu mohli získať vážnosť, „musel ich preto človek mať alebo aspoň predstierať, vo vlastnom záujme musel sa tváriť niekým iným než kým bol v skutočnosti; byť a javiť sa stali sa dvomi celkom rozličnými pojmami“.

V genealógii vzniku zla začína sa postupne na prvé miesto dostávať namiesto abstraktnej spoločenskosti konkrétny zdroj ľudských bied, t. j. spoločenská nerovnosť a na nej vybudovaná občianska spoločnosť. Obe súvisia, podľa Rousseaua, so vznikom súkromného vlastníctva. „Onen človek, ktorý si obsadil istý kus zeme a prehlásil — toto je moje — a našiel dosť prostoduchých ľudí, ktorí mu to uverili, bol skutočným zakladateľom občianskej spoločnosti. Koľko zločinov, vojen, vrážd, utrpenia, kríz bolo by si ľudstvo ušetrilo, keby bol niekto vytrhol tie koly, zasypal priehradu a zavolať na svojich druhov: chráňte sa tohto podvodníka, nepočúvajte ho, lebo budete zatratení, ak zabudnete, že ovocie patrí všetkým, zem však nikomu.“ [6, s. 61]

Toto konštatovanie je metodicky veľmi dôležité, pretože Rousseau oň opiera piliere svojej filozofie dejín. 1. Vznikom súkromného vlastníctva a občianskej spoločnosti uskutočňuje sa disociácia „človeka“ a „občana“; tým sa končí obdobie prirodzenej rovnosti ľudí (nerovných iba pokiaľ ide o schopnosti, sily, zdravie atď.) a začína obdobie nerovnosti občanov, lišiacich sa spoločensky kodifikovanou nerovnosťou majetku a moci. 2. Pred týmto momentom existoval stav, o ktorom sa dá hypoteticky predpokladať, že bol nielen stavom prirodzenej rovnosti, ale aj prirodzeného dobra, prirodzenej

sebalásky a prirodzeného súcitu — ako psychických vlastností tvoriacich základ ľudskej povahy, smerujúcej rovnako k sebazáchove, ako aj k rešpektovaniu iných bytostí. 3. Tento stav, o ktorom aj Rousseau pripúšťa, že je hypotetický, že „možno nikdy skutočne neexistoval“ (6, s. 22), považuje za potrebné zrekonštruovať ako dôkaz, že súčasná spoločnosť nerovnosti tu nebola odvždy a nie je navždy a že nezodpovedá zákonu najvýhodnejšiemu pre morálno-duchovný život človeka a spolunažívanie ľudí. 4. Napriek viacnásobnému používaniu pojmy „prírodný stav“, „prírodný človek“, „prírodzená podstata“ konvergujú v konečnom pláne u Rousseaua do istého „teoretického modelu“, aký by bolo treba realizovať v ľudských záležitostiach a spoločenských pomeroch podľa podstaty pojmu „človek“. Je to teda určitý spoločenský ideál a pozitívna norma s praktickým revolučným dosahom. Nielen ľavicové sily Veľkej francúzskej revolúcie sa inšpirovali ideou prirodzenej rovnosti, ale, ako upozorňuje Engels (4, s. 113), všetky moderné sociálne hnutia (ale i právne, pedagogické, etické teórie) profitovali z týchto Rousseauových myšlienok. 5. Napokon Rousseau argumentuje svojou koncepciou prirodzeného stavu proti Hobbesovej teórii vzniku spoločnosti a štátu ako východiska z prírodného boja všetkých proti všetkým. Odvolávajú sa aj na Locka (6, s. 67), dokazuje, že tam, kde nebolo a niet súkromného vlastníctva, nemôže byť nepriateľstva medzi ľuďmi. „Nepriateľstvo a vojny tvoria vzťahy medzi vecami a nie medzi ľuďmi, preto neexistuje vojna človeka proti človeku a ani boj všetkých proti všetkým v prírodnom stave.“ (9, s. 17) Občianska spoločnosť sa začala rodiť podľa neho z konfliktu záujmov jednotlivcov vtedy, keď sa objavil problém vlastníctva, z ktorého vzniklo všetko otroctvo a bieda.

V súvislosti s takto postaveným problémom vzniká otázka, prečo historicky ku vzniku občianskej spoločnosti (a teda vlastníctva a nerovnosti) došlo a či naozaj jej vznik znamená pre ďalšie osudy ľudstva iba negatívu. V jednotlivostiach nemôže Rousseau, keďže nepozná objektívne zákonitosti spoločenského vývinu, zodpovedať túto otázku správne, aj keď celkový charakter vývinu líči už dialekticky. Vznik spoločnosti súvisiaci so vznikom súkromno-vlastníckych vzťahov pripisuje „nejakej nešťastnej náhode, ktorá nemala nikdy príst“, „rozličným náhodám“ a „neznámym príčinám“. (6, s. 68) Objektívne to však súviselo s nevyhnutnými existenčnými potrebami a okolnosťami, do ktorých sa človek dostal (ubúdanie prírodných zásob, objavenie nových zdrojov obživy, výroba nástrojov a pod.) a reálne znamenalo „revolúciu“ v dovtedajšom spôsobe života. Súčinnosťou potrieb a ich náhodne objavenej saturácie navodila sa neskôr uvedomelá a zámerná dialektika rozvoja výroby a poznania, náročnejších potrieb a deľby práce, vášní a egoizmu, ktoré mali za následok rozvoj vedy, umenia a tzv. „kultivácie“ spôsobov ľudského života. V princípe však, najmä podľa *Rozpravy o nerovnosti*, vedie tento proces „ku zdánlivému zdokonaľovaniu jednotlivca, no v skutočnosti ku skaze ľudského rodu“. (6, s. 68)

Z iného zorného uhla, najmä keď Rousseau konkrétne uvažuje o človeku ako antropologickej štruktúre, označuje za jeho hlavný prírodne rodový znak schopnosť zdonaľovať sa a slobodne, t. j. tvorivo a originálne konať. Súčasne považuje tieto schopnosti za otvorené a takmer neobmedzené v možnostiach rozvoja. (6, s. 38) To znamená — Kant a Herder v tomto bode nadväzujú na Rousseaua — že príroda, vybaviac človeka dynamickou a tvorivou schopnosťou zdokonaľovania, sama dala impulz, ktorý v jednotlivcoch i celom druhu

pracuje nevyhnutne k prekonávaniu daného stavu. Prechod od prírody k spoločnosti a celý spoločenský vývin je teda zákonitý a v schopnosti ľudského druhu zdokonaľovať sa je zakódovaný budúci pokrok ľudstva v celej jeho protirečivosti. „Ona (t. j. schopnosť zdokonaľovať sa) nás vyviedla priebehom času z pôvodného postavenia, rozvinula našu osvetu i naše chyby, naše ctnosti i nectnosti a urobila nás nakoniec tyranmi seba i prírody.“ (6, s. 39)

Objavnosť Rousseauovej filozofie dejín oproti voltaírskej spočíva práve v analýze dialektickej povahy historického pokroku, ktorý na jednej strane spôsobujú rozpory v sociálnom bytí človeka, na druhej strane samy tieto rozpory živí a podnecuje večne dynamická schopnosť perfektibility, spredmetňujúca sa v konaní ľudí ako spoločenských bytostí. Rozum nie je prvotný činiteľ, ani znak človeka. Podľa Rousseaua je u človeka primárne konanie súvisiace s existenčnými potrebami. Ako ďalšie sú city, vášne, predstavy a rozum prichádza iba na určitom stupni. Pravda, Rousseau pod „rozumom“ často označuje teoretickú reflexiu, kým myslenie je mu konštitutívnym momentom človeka ako zmyslovo činnej bytosti. „Príroda rozkazuje všetkým živočíchom a oni poslúchajú. Aj človek poslúcha, ale cíti, že má slobodu súhlasu alebo nesúhlasu. Práve vedomie tejto slobody ukazuje jeho duchovnosť. Fyzika vysvetľuje mechanizmus zmyslu a tvorenia myšlienok, ale schopnosť chcieť alebo skôr vyberať si a vedomie tejto moci sú činy celkom duchovné a nemožno ich vysvetliť nijakým zákonom mechaniky.“ (6, s. 38)

Z hľadiska systematických výsledkov Rousseauovej filozofie dejín možno uzatvárať, že historický vývin ľudstva je náhodný iba, pokiaľ ide o javové, prípadne časové formy, no nevyhnutný a zákonitý v „pláne prírody — stvoriteľa“, ktorá ľudský druh odlišila nielen schopnosťou zdokonaľovať sa, ale i schopnosťou duchovnosti, t. j. výberu, súhlasu alebo nesúhlasu. S tým však súvisí aj „postupnosť“ a „ireverzibilita“ tohto vývinu, pretože zdokonaľovanie má za následok pokrok a výber a súhlas implikuje vedomú účasť človeka na celom tomto procese. Ľudstvo, keď už raz prekročilo prírodný stav, nemôže sa zastaviť (trvale) na nijakom bode, vrátiť sa (v rovnakej podobe) k predchádzajúcemu štádiu, alebo sa pohybovať (ako to robia zvieratá) v okruhu daného mechanizmu. Rousseau upozorňuje, že mu nepriatelia zlomyseľne pripisujú názory, akoby „chcel zničiť spoločnosť, zrušiť rozdiel medzi mojím a твоjim a vrátiť sa k životu v lese medzi medveďov“. (6, s. 105) Myšlienka „takéhoto“ regresu v skutočnosti protirečí Rousseauovej antropologickej koncepcii; prírodný stav človeka je tak fylogeneticky, ako aj ontologicky blízky zvieraťu, čiste biologicko-inštinktívnemu životu. (6, s. 39) Nemôžu sa v ňom aktualizovať práve tie vyššie schopnosti, ktoré sú podstatnou charakteristikou človeka, totiž duchovnosť spočívajúca v rozumnosti, morálnom svedomí, morálnych ctnostiach. Preto onen prirodzený stav ľudstva (a mutatis mutandis človeka pri narodení), aj keď je stavom „nevinosti, kľudu vášní, neznalosti hriechu, bezpečnosti inštinktu“, za ktorým Rousseau na jednej strane želie, nie je v skutočnosti nijakou hodnotovou pozitivitou: v princípe je kontradiktorický pojmu človeka ako morálnej bytosti, ktorá vedome a rozumove koná, volí a hodnotí svoje činy iba ako bytosť spoločenská.

Nech sa to zdá akokoľvek paradoxné — vlastne za paradoxné to vyhlasujú metafyzickí interpreti Rousseauovho diela — aktualizácia a neustále

podnecovanie vyšších schopností človeka, teda zrod človeka ako človeka sú spojené so spoločensko-občianskym životom. Ak v *Rozprave o nerovnosti* je kontrapozícia prirodzeného a spoločenského stavu akcentovaná z dôvodov kritiky spoločenskej nerovnosti ako zdroja morálneho zla, deprivácie a frustrácie, v *Spoločenskej zmluve* sa poukazuje na druhú stránku spoločenského života: to, čo z istého hľadiska disociuje (človek — občan), na vyššom stupni spája (občan — morálna bytosť). A tak je vlastne jedinou humanizačnou cestou človeka pôvodne nevediaceho o hriechu a zle k bytosti, ktorá uvedomele môže konať ctnostne a mravne.

V tomto zmysle píše: „Prechod zo stavu prírodného do stavu občianskeho vytvára v človeku významnú zmenu tým, že nahrádza v jeho správaní pud spravodlivosťou, a tým dáva jeho činom morálny význam, ktorý mu dovtedy chýbal. Iba vtedy človek, ktorý mal dovtedy zreteľ len na seba, vidí, že musí konať podľa zásad iných a radí sa s rozumom skôr, než uposlúchne svoje sklony, keď hlas povinnosti nastúpi na miesto fyzického popudu a právo na miesto žiadosti. A hoci sa v tomto stave zbavuje mnohých výhod, ktoré má od prirodzenosti, získava tým veľké výhody: jeho schopnosti sa cvičia a vyvíjajú, jeho myslenie sa rozširuje, jeho city sa zušľachtujú, jeho celá duša sa povznáša tak, že keby zneužívanie tohto nového stavu ho často neznižovalo pod stav, z ktorého vyšiel, musel by bez prestania žehnať šťastný okamih, ktorý ho z neho *navždy vyrval a ktorý urobil z hlúpeho a obmedzeného zvieraťa mysliaču bytosť a človeka.*“ (9, s. 27—28)

Z iného hľadiska „spoločenskou zmluvou stráca človek svoju prirodzenú slobodu a neobmedzené právo na všetko, čo ho zvädza a čo môže dosiahnuť, získava však občiansku slobodu a vlastnícke právo na všetko, čo má... V prospech občianskeho stavu mohli by sme ešte pripojiť *mravnú slobodu*, ktorá jediná robí človeka skutočne pánom samého seba, lebo holý pud žiadosti je otroctvom a poslušnosť zákonov, ktoré sme si sami uložili, je slobodou.“ (9, s. 28) Späťne možno uzatvárať — Kant to ostatne v Rousseauovi jasne pobadal — že ani pre neho neexistuje v dejinách dokonalý ideálny stav, a to ani ako východisko, ani ako konečný cieľ. V *Spoločenskej zmluve* rieši síce otázku možnosti a znakov dobrého, rozumného štátu a vlády, no činí tak s vedomím praktického politického cieľa: bola ním príprava buržoáznodemokratického spoločenského zriadenia a revolučné zvrhnutie otrokárskeho feudalizmu. Vo filozoficko-historickom pláne považuje otázku absolútne ideálneho stavu (a podobne i konkrétneho spoločenského systému) za definitívne neriešiteľnú. (9, s. 95) Osobitne v *Emilovi* to zdôvodňuje svojím geneticko-historickým hľadiskom, podľa ktorého každá doba a stav človeka majú svoje objektívne vývinové príčiny a opodstatnenosť a v tomto zmysle svoju „dokonalosť“. No súčasne každý ľudský stav je nedokonalý, obmedzený, pretože povaha zdokonaľovania je protirečivá: vždy čosi strácame a nadobúdame, s každým dobrom je spojené aj zlo, v každom odcudzení je potenciálna možnosť vyššieho prisvojenia; vývoj našich schopností a pokrok ľudského ducha deje sa vôbec iba tak, že protirečivá situácia núti človeka premáhať ju novým zvratom zdanlivej rovnováhy atď.

Vynikajúcim spôsobom vystihli túto črtu Rousseauovej filozofie dejín klasiци marxizmu. Engels doslovne píše: „Rousseauovo učenie vo svojom prvom podaní sa priam honosí znakom svojho dialektického pôvodu. V prírodnom a divčeskom stave ľudia si boli rovní. Ale títo navzájom si rovní zvieraci

ľudia mali oproti ostatným zvieratám jednu výhodu: boli schopní zdokonaľovať sa, ďalej sa vyvíjať; a táto schopnosť sa stala príčinou nerovnosti. Rousseau vidí teda vo vzniku nerovnosti pokrok. Ale tento pokrok bol antagonistický, bol súčasne aj krokom späť. — Každý ďalší krok vpred bol práve tak krokom ku zdanlivému zdokonaľovaniu jednotlivca, ako fakticky k úpadku rodu. Spracovanie kovov a pôdohospodárstvo boli tie dva druhy schopnosti, ktorých objav vyvolal túto veľkú revolúciu (premenu palesa na kultivovanú pôdu, ale aj vznik biedy a poroby v dôsledku vlastníctva). Podľa básnika zlato a striebro, podľa filozofa železo a obilie civilizovali ľudí a zničili ľudský rod.

Každý ďalší krok vpred v oblasti civilizácie je zároveň novým pokrokom nerovnosti. Všetky ustanovizne, ktoré si zriaďuje spoločnosť vzniknutá spolu s civilizáciou, menia sa v opak pôvodného zmyslu. Je nepopierateľným a základným znakom celého štátneho práva, že národy si ustanovili kniežatá, aby si chránili svoju slobodu, nie aby ju zničili.

A jednako sa len tieto kniežatá stávajú nevyhnutne utláčateľmi národov a stupňujú tento útlak až po bod, na ktorom sa krajne vyhrotená nerovnosť zase mení na svoj opak, stane sa príčinou rovnosti: pred despótom sú si všetci rovní, totiž rovní nule. Ale despota je pánom len dovtedy, dokedy má moc, a preto, keď ho vyženú, nemôže protestovať proti násiliu... násilie ho držalo pri moci, násilie ho zvrhlo, všetko ide svojou správnou cestou.

A tak sa nerovnosť mení zasa zvratom na rovnosť, lenže nie na starú živelnú rovnosť praľudí bez reči, ale na vyššiu rovnosť spoločenskej zmluvy. Utlačatelia sú utlácaní. Je to negácia negácie.

Teda už u Rousseaua máme nielen myšlienkový postup, ktorý sa navlas podobá myšlienkovému postupu, aký Marx sleduje v Kapitáli, ale aj v jednotlivostiach máme celý rad tých istých dialektických zvrátov, aké používa Marx: procesy svojou povahou antagonistické, obsahujúce protirečenie, zvrát jednej krajnosti vo svoj opak a napokon ako jadro všetkého negáciu negácie.“ (4, s. 145—6)

Engelsovo ocenenie Rousseauovho chápania dejín je významné nielen tým, že ho kladie do priamej súvislosti s Marxovým historickým materializmom, ale odhaľuje aj pravý dôvod, prečo sa tento filozof jediný zo všetkých osvietených filozofov stal skutočne politickým otcom Veľkej francúzskej revolúcie. Práve tieto súvislosti Rousseauovho diela nás podnietili k pohľadu na jeho filozofiu dejín pri jeho tohoročnom významnom jubileu.

LITERATÚRA

1. VOLTAIRE: Mysliteľ a bojovník II. Praha 1957.
2. ROUSSEAU, J. J.: Vyznania. Bratislava 1964.
3. ROUSSEAU, J. J.: Dumy samotárskeho chodce. Praha 1962.
4. ENGELS, F.: Anti-Dühring. Bratislava 1976.
5. JAROSZEWSKI, T. M.: Osobnosť a spoločnosť. Praha 1975.
6. ROUSSEAU, J. J.: O pôvodu nerovnosti medzi ľuďmi. Praha 1949.
7. VÁROSSOVÁ, E.: Východiská a problémy Kantovej filozofie dejín. In: Filozofia 29, 1974, č. 6.
8. ROUSSEAU, J. J.: Emil, čiže o vychovaní. Praha 1910.
9. ROUSSEAU, J. J.: O spoločenské smlouvě. Praha 1949.
10. MARX, K. — ENGELS, B.: Vybrané spisy 2. Praha 1977.