

K POJETÍ DOBRA V OSVÍCENSTVÍ (CH. DE MONTESQUIEU)

PETR JEMELKA, Katedra filozofie a občanské výchovy PF MU, Brno, ČR

JEMELKA, P.: The Enlightenment Conception of Good (Ch. de Montesquieu).

FILOZOFIA, 48, 1993, No 10, p. 618

The contribution aims at an outline of a particular perspective of the enlightenment conceptions of good. It tries to develop (at last partially) the basic hypothesis according to which the history of European thought has been predominated by a particular paradigm of good with a remarkable totalitarian tendency. This tendency (though hidden and unexpressed) is seen by the author as a universal characteristics of European thought, significant for its hierarchy of values – regardless to its formal historical variability.

Tento článek si klade za cíl nastínit určité východisko pohledu na filozofické koncepte dobra v epoše osvícenství. Je pokusem alespoň o částečné rozpracování základní výchozí hypotézy o významu a dominanci určitého paradigmatu dobra, procházejícího celou historií evropského myšlení a vyznačujícího se totalitní potencialitou. Jde o to, poukázat na konkrétním podkladu (Montesquieu) právě na tuto totalitární tendenci (byť i skrytou, neprojevenou) jako na univerzální a pro evropské myšlení i pro hodnotovou hierarchii charakteristický rys, i přes vnější výrazovou proměnlivost v toku dějin.

Daná hypotéza vychází zhruba z těchto předpokladů:

a) Univerzálnost „dobra“ (ve smyslu filosofické či etické kategorie) – „dobro“ jako 1. nejvyšší, podstatné, 2. jedno, 3. hierarchicky nadřazené všem hodnotám.

b) Legitimizující funkce „dobra“ vyplývá z předchozí charakteristiky. Prosazuje se mj. v legitimizaci společenské hierarchie a jejích mocenských projevů, v požadavku její neměnnosti, věčnosti, danosti ve smyslu řádu bytí. Odtud plynou i tendence kriminalizovat každou snahu o diferenciaci a diferentnost.

Kategorie „dobro“ tak sehrává nejen významnou roli zpětně apologetickou (vůči stávajícímu „statu quo“), ale i funkci onticky fundující a kreační – jako univerzální a současně všeobecně (všelidsky) závazný ideál a cíl. Takto pojmávané „dobro“ je již apriorně existenčně autonomní, nadřazené, lidskou rovinu bytí výrazně transcendující a modifikující. Je odcizeným abstraktním ideálem lidskosti „o sobě“, odvozovaným často od autority ne-lidské (bůh, příroda, „duch zákonů“, „duch národa“).

Osvícenství je oním zlomovým obdobím, které velice výrazně ovlivnilo nejen tzv. moderní myšlení, ale i celek praktického vztahu ke světu, charakterizovatelný snad pojmem „civilizace“ (resp. „evropská civilizace“). Novověk ve svém celku vztaženosti ke světu znamená historicky významný posun a epocha osvícenství je v tomto posunu důležitým impulsem pro vývoj určitým směrem, ať již jde o vytváření charakteristického moderního typu racionality a na ní založené technologické praxe vztahující se k přírodě či o konkrétní prakticko-politické

dopady, projevující se i výraznou revoluční vlnou, přinášející podstatné zmeny společenského uspořádání.

Chceme-li na otázku, proč nás zajímají v souvislosti s určitým pojetím „dobra“ právě osvícenské filosofické koncepce odpovědět úžeji, můžeme se zde odvolat i na názor E. Cassirera ([1], 96-8), který spatřuje jádro a vlastní důvod osvícenského rozvíjení materialistické linie myšlení ne tak v oblasti uvažování o přírodě, ale v etice. Je otázkou, nakolik je tento názor oprávněný, ale současně je jisté, že právě problémy spjaté s lidskou existencí (včetně otázek společenských vztahů) jsou v epoše osvícenství středem pozornosti, jakousi „antropologickou konstantou“, inspirující představy o pokroku, o zapojování racionality do služeb praktického života a konečkonců jsou i rozvinutím novověkého antropocentrismu, který významně mění svět jinak než údobí předcházející, který spatřuje význam bytí v lidském bytí a jeho uskutečňování, v lidském panování nad bytím.

V souvislosti s tímto obecnějším hodnocením zde ještě učiníme malou poznámku, která snad umožní překonání jistých zjednodušujících výkladů osvícenského myšlenkového proudu. Pro osvícenství je charakteristické, že (podobně jako v případě mnohých dalších klíčových pojmů) ani pojem „dobro“ nebývá explicitně vymezen, spíše se – víceméně intuitivně – jeho obsah ztotožňuje s dosažením „přirozenosti“ jako nedeformovaného stavu (ať již jde o člověka – individuum, či o společnost a dějiny). V souladu s celkovým pojetím je přirozený stav (tedy „dobro“) dosažitelný za předpokladu, že bude poznán, tedy že může být poznán a rozumově pochopen. Současně tento racionalistický optimismus vychází z předpokladu, že onen přirozený stav (právě díky své přirozenosti a současně i díky univerzalitě rozumu) je i něčím všeobecně přijatelným. Tento předpoklad všeobecné přístupnosti a přijatelnosti (konsensu) „dobra“ ovšem nemusí vycházet pouze z myšlení scientisticko-racionalistického, ale může být odvozován i z tzv. „zdravého rozumu“, pro nějž není třeba přirozeně jsoucí složitě zdůvodňovat a vysvětlovat, neboť je vlastně prosté. Věda může stát ve službě tomuto ideálu jako nástroj především demaskující tuto jednoduchost a prostotu věcí a zpřístupňující ji všeobecně všem. Poznání může být chápáno i jako odhalování původně prostých a jednoduchých relací jasnoživým rozumem. Původní ideál přirozenosti je tak modifikován do konsensuální podoby (obdobné např. ideálu spasení), racionalita (resp. věda) se tak ve svém fungování jako by „teologizuje“.

Tato poznámka chtěla poukázat na dualistický charakter osvícenských úvah¹, na jinou podobu osvícenského přesahu racionality se směřováním nejen přes Rousseaua k romantismu, ale i k intuitivistické filosofii, k vitalismu, k tzv. filosofii života. Tedy osvícenství zdaleka nevedlo jen ke scientistické linii moderního myšlení, ale mohlo být i významnou inspirací směrů zabarvených iracionalisticky.

Od předcházejícího pokusu o stručnou zobecňující charakteristiku osvícenství přejdeme nyní již ke konkrétnější analýze. Protože východiskem našeho zájmu bylo sledování pojmů „dobra“ jako eticky určující kategorie, obraťme svoji pozornost k jednomu z autorů velmi výrazně zaměřených na hodnocení historických peripetií uskutečňování ideálu obecného dobra.

Tímto autorem je Charles Louis de Sécondat, Baron de Bréde et de Montesquieu (1689-1755). Pro úplnost (a také jako nepřímé odůvodnění tohoto našeho výběru) zde uvedme, že

¹ Na tomto místě je vhodné upozornit na myšlenku členění osvícenství ve dvě linie – jednak mčš-ťansko-aristokratickou (voltairovskou), jednak plebejskou (rousseauovskou) ([2], 240-47).

tento autor je pro nás zajímavý i pro svoji politicky i studijně motivovanou návštěvu Slovenska v roce 1728.²

Montesquieu bývá často (poněkud nepřesně)³ spojován s původem myšlenky o nutnosti oddělení zákonodárné, výkonné a soudní moci ve státě. Toto rozdělení moci má být zárukou osobní svobody občanů a jeho míra a důslednost jsou i mírou svobody v dané společnosti. Východiskem Montesquieuových myšlenek o nejlepším možném společenském uspořádání byly ovšem starší teorie – jednak předpoklad „přirozeného práva“, jednak tzv. teorie společenské smlouvy.

Otázka po původu práva a tedy i po zdroji moci ve společnosti přivádí autory spjaté duchovně s ranými emancipačními snahami buržoazie k myšlence odmítající transcendentní zakotvení společenské struktury. Ta spolu s předpokladem z lidské přirozenosti plynoucích přirozených práv každého člověka stojí u zrodu představy občanské společnosti, založené především na onom východisku závazné a všech lidí se týkající původní přirozené rovnosti. Teorie společenské smlouvy pak na tato východiska navazuje pokusem o řešení otázky vykonávání moci a jejího odvozování. Společenskosmluvní teorie se objevuje u mnoha autorů (ze starších uvedme Althusia, Langueta či Buchanana, později se touto otázkou zabývali např. Locke a Hobbes) a ve své – asi nejznámější – interpretaci Rousseauově se stává (právě spolu se závěry Montesquieuovými) i oním duchovním nábojem osvícenství, který inspiroval francouzskou revoluci.

Chceme-li zde vypočítat právě o významu Ch. de Montesquieua, zastavme se nejprve u autora, který jej inspiroval poměrně bezprostředně – u Johna Locka –, již jen proto, že požadavek náboženské tolerance, formulovaný v Lockových *Listech o snášenlivosti* (1689) bývá někdy považován za vlastní počátek osvětského hnutí.

John Locke (1632-1704) se vyjádřuje k problému společenské smlouvy a moci ve státě zejména ve svých *Dvou pojednáních o vládě* (1689-90). Proti Hobbesovu pojetí přirozeného původního stavu jako „války všech proti všem“ hovoří Locke o této době svobody jako o východisku dobrovolného⁴ přistoupení na společenskou smlouvu, která není zrušením přirozených práv (právo osobní svobody, právo soukromého vlastnictví), ale jejich garancí. Úkolem politické moci je ochrana společnosti a prosazování obecného dobra. Zákonem je vůle většiny, která jediná může rozhodnout v případě sporu výkonné moci (panovníka) s mocí zákonodárnou (zástupci občanů). Tento spor je vnímán jako porušení smlouvy ze strany moci výkonné, je tedy vnímán jako jednostranná svévolná vzpoura proti řádu. Přirozeným právem občanů je obrana, která v tomto smyslu vždy vede ke zlepšení společenských podmínek. Podle Locka je tedy nejvyšší státní mocí moc zákonodárná, nadřazená mocí výkonné, tedy i panovníku, který je povinen *sloužit* společnosti (viz např. [4], 202-208). K obecnému dobru směřující společenské uspořádání tedy předpokládá jak zřízení institutu moci zákonodárné, soudní a výkonné, tak i jejich oddělení. Mimo to hovoří ještě Locke o nezbytnosti čtvrté instituce sloužící především vnější reprezentaci státu (tzv. moc federativní – viz 12. a 13. kapitola druhého *Pojednání*). V Lockově pojetí je tato instituce fakticky personálně totožná s reprezentantem moci výkonné.

² O jeho pobytu v Bratislavě, o cestě po báňských městech i o pravděpodobném setkání s Matejem Belom viz. ([3]).

³ Sám Montesquieu není původcem této myšlenky, kterou nacházíme již u Aristotela (*Politika*) či později u Jeana Bodina.

⁴ T. Hobbes tuto „smlouvu“ – ostatně podle něj vnímanou spíše intuitivně – chápe více jako nutnost, nezbytnost, východisko z nouze (viz *Leviathan* nebo *The Elements of Law Natural and Politic*).

Myšlenky o trojí rovině moci ve státě a o nutnosti jejich oddělení pro zachování základní státní funkce – péče o obecné blaho – byly také přímým východiskem pro Charlese de Montesquieu, s teoriemi i realitou anglického prostředí velmi dobře obeznámeného. Poprvé se tato tematika (na historickém pozadí) objevuje v jeho *Úvahách o příčinách velikosti a pádu Římanů* (1734). Ve své nejrozsáhlejší práci *O duchu zákonů* (1748, česky 1947) Montesquieu považuje oddělení moci zákonodárné a výkonné za jedinou záruku bezpečnosti občanů, odstraňující riziko nastolení tyranie. Výkonná a zákonodárná moc se vzájemně omezují ve svém působení. Zákonodárná moc přináležející sice všem občanům, ale z praktických důvodů je realizována v zástupné podobě – uplatněním všeobecného hlasovacího práva. Tato reprezentace má současně být i zárukou dodržení kvality,⁵ Montesquieu ovšem pocituje nutnost ještě jedné pojistky. Proto navrhuje vytvoření zcela zvláštního „dozorčího orgánu“ z lidí „vynikajících rodem, bohatstvím nebo funkcemi“ ([5], 176), majícího právo veta na všechny navrhované zákony. Je příznačné, že tento speciální společenský útvar má být prostředkem společenského fungování šlechty – Montesquieu předpokládá samozřejmost dědičnosti funkcí v tomto útvaru. Co se týče konkrétní podoby výkonné moci, je Montesquieu přívržencem konstituční formy monarchie, která se mu jeví nejspolehlivější zárukou dostatečné síly, nezávislosti a akceschopnosti: na této části Montesquieuových úvah je současně patrná i jeho silná inspirace anglickými vlivy. Nejde pouze o J. Locka, ale i o výsledky vlastního studia anglického života a podrobné analýzy anglické ústavy. Montesquieu se na základě těchto zkoumání dobírá jak ke konkrétním požadavkům na podobu státní moci, tak i k neméně konkrétním představám o optimální podobě soudnictví, v němž spatřuje prostředek k zajištění funkčnosti společenského systému ve smyslu harmonizování společnosti uskutečňováním obecného dobra, uskutečňováním spravedlnosti (ve vztahu státu k občanům a konečkonců i občanů mezi sebou). Tato představa je konkrétním naplňováním etického modelu občanské společnosti.

V sevrené podobě můžeme autorovy závěry formulovat pomocí následujících citací z práce *O duchu zákonů*: „Politická svoboda záleží na určitém rozdělení trojí moci“ ([5], 203), občanská svoboda „... hlavně na jakosti trestních zákonů“ ([5], 204) a „... každý národ nazval svobodou ten vládní systém, který nejlépe odpovídal jeho mravům nebo jeho sklonům“ ([5], 169).

Z hlediska naší další analýzy Montesquieuova díla je zejména poslední z uvedených citací pozoruhodná a podnětná, neboť otevírá další okruh problémů, které bude vhodné podrobněji rozebrat. Jedná se o soubor otázek, který je souhrnně obsažen v jednom z autorových ústředních pojmů, jímž je tzv. „duch národa“. Tento pojem slouží k pokusu o vyjádření nejširší a nejobecnější charakteristiky konkrétních společností. Tzv. „duch národa“ není však pouhou deskripcí zvláštností odlišujících jednotlivá společenská uskupení v dosaženém stupni vývoje (naplňování ideálu pokroku), ale má i sám o sobě významný etický rozměr.⁶

Pokusme se však nejprve poznat cestu, po které Montesquieu k užití této charakteristiky dospěl.

⁵ „Moc ve státě, byť i lidovém, nesmí se dostat do moci nejnižších vrstev lidu“ ([5], 274).

⁶ J. Kudrna v článku *Zu den Grundprinzipien Machiavellis Geschichtsauffassung* ([8], 56-71) upozorňuje, že tento Montesquieuův pojem má svého předchůdce v Machiavelliho pojetí *ctnosti* (Virtu), přesahujícím individuální rámec a zahrnujícím všechny oblasti státního, politického a hospodářského života. Pro úplnost ještě dodejme, že je z tohoto hlediska neméně pozoruhodné Rádlovo hodnocení Machiavelliho jako zakladatele novověké filosofie viz ([6], 58an).

Montesquieu vychází z předpokladu existence trvale platných, nutných, objektivních zákonů, jimiž se řídí veškeré bytí – i bůh ve své kreativitě.⁷ Stejně tak se těmito zákony řídí ve svém bytí i člověk, ale ten může současně podléhat omylům, plynoucím z nesprávného pochopení (rozumového) těchto zákonů. Důsledkem omylů je neustálé lidské porušování těchto přirozených zákonů – a to jak přírodních (!), tak i společenských. V jejich případě je ovšem hlavní příčinou lidský egoismus. Současně je také společenské sdružování lidí neméně zákonitě povahy.⁸ Tato zákonitost je ovšem doplněna uměle vytvářenými pravidly mezilidských vztahů – tzv. pozitivním právem, eliminujícím následky druhotně vytvořené nerovnosti mezi lidmi. Toto pozitivní právo zahrnuje jak oblast civilní, individuální, tak i politickou a mezinárodní. Konkrétní podoba těchto lidmi vytvořených právních norem je zakotvena v podmínkách života toho kterého společenství či národa. K těmto podmínkám patří zejména klima a geografické poměry, způsoby získávání obživy, tradice, mravy a zvyky, četnost dané populace i bohatství společnosti, podoba její vlády a zákonodárství. Tedy „duch“ společenských zákonů má vždy konkrétní podobu, založenou na objektivních podmínkách existence společnosti.

Za nejdůležitější faktor, utvářející podobu společnosti, považuje Montesquieu klimatické vlivy, podnebí. Montesquieu zkoumá jejich působení na lidskou fyziologii i na rozličné jevy ze sociální sféry – podobu manželských svazků, typy náboženství, možnost vzniku otroctví, ale i oblibu požívání alkoholu či sklon k povalečství a lenosti. V této naturalizující analýze Montesquieu dospívá až k závěru, že sama podoba státního zřízení přímo závisí na klimatických podmínkách, neboť je odvozena od celku životního způsobu jako relativně nejlépe odpovídající, jako výsledek vpodstatě přirozeného vývoje, který je determinován vnějšími (zejm. přírodními) podmínkami. Tento celek pak Montesquieu nazývá „duchem národa“ – je tvořen všemi podmínkami bytí národa včetně jeho minulosti, mravů a zvyků.

V souvislosti s námi zkoumaným problémem ještě poznamenejme, že Montesquieu shledává jako společenskému vývoji nejpriznivější mírné klima, čímž přispívá i k formulování pocitu „evropanství“, nadřazenému v novověku ostatním kulturám. Současně tak Montesquieu vyjádřuje nepřímo i přesvědčení o správnosti a závaznosti své teorie, reflektující a jako všeobecný ideál postulující z autorova hlediska optimální evropský model – konstituční monarchii. Odtud ostatně vychází i jeho optimismus, když je přesvědčen o tom, že dané nepřiznivě podmínky jsou překonatelné a že je tedy vhodné usilovat o jejich překonání na cestě za společenským pokrokem. Pouze špatní vládcové a zákonodárci se odvolávají na vlivy prostředí. Tyto negativní vlivy jsou kompenzovatelné především vytyčením moudrých pravidel – zákonů. Jejich moudrost potom spočívá ve schopnosti realistické rozvahy, v tom, nakolik tyto zákony budou odpovídat reálným podmínkám života, tradičnímu způsobu uspokojování základních potřeb (zde chápáno zejména technologicky), národním obyčejům a mrávům. Skutečně moudré zákony tedy respektují mravy národa, ne naopak, neboť mravy odpovídají skutečným podmínkám života, zatímco zákony se dotýkají „občanského“ života a vůči mrávům jsou v podstatě (tématicky) indiferentní. Montesquieu na základe předpokladu, že tzv. „duch národa“ má víceméně objektivní, stabilizovaný charakter, odděluje tedy oblast práva (jako umělou konstrukci) od etiky, reflektující zvyklosti, mravy, svým bytím původnější a přirozenější než právo. Stejně přirozenou, objektivním podmínkám odpovídající povahu

⁷ „Bylo by pošetilé tvrdit, že by mohl Stvořitel řídit svět bez těchto pravidel, protože svět nemůže bez nich trvat“ ([5], 16).

⁸ Zde se Montesquieu výrazně liší od Hobbese, když dokládá, že na počátcích lidského společenství stály pocity slabosti a strachu, neústíci však v agresivitu, která je výsledkem teprve dalšího rozvoje společnosti.

mají podle něj i podoby vlády. Každá společnost má takovou vládu, jaká odpovídá jejím podmínkám života a tedy i její „povaze“. Despotie vzniká jako nutnost v určitých klimaticko-geografických podmínkách, v jejichž následku jeví lidé přirozený sklon k lenosti. Národy pracovitě vytvářejí formy demokratického zřízení. Různé podoby vlád tedy nejsou nahodilé (a nejsou v tomto pojetí ani výsledkem historického vývoje), ale vyplývají ze základu „ducha národa“, zakotveného v objektivních podmínkách života. Ctnostný je potom občan, který tuto objektivnost plně respektuje, občan, který dodržuje a miluje zákony své vlasti. Míra ztotožnění se s těmito zákony je i mírou nutnosti jejich prosazování jakožto zákonů (násilím) a je reálně vyjádřena sestupnou triádou demokracie – monarchie – despotie.

Demokracie je chápána jako uskutečnění etického ideálu oné občanské ctnosti. Monarchie je založena na rytířské cti, vnímající zákony jako sice striktně a neoddiskutovatelně závazné, ale přes všechno jen *vnější* příkazy a normy, a přistupující k nim s pocitem *povinnosti*. Despotie je založena především na strachu a na pocitu méněcennosti.

Zkáza každé vlády začíná zkázou těchto zásad, na nichž je vláda založena a ustanovena. Monarchie bez *cti* degeneruje v despotii či v aristokracii, nevázanou již pocity povinnosti. Demokracie zblázněná ctností končí despotií.⁹ Udržitelná je jen ta forma vlády, která nejobjektivněji vychází z „ducha národa“, která jej respektuje a odpovídá mu (včetně charakteristických lidských *vášní*, které se na jeho celkové podobě také významně podílejí). Existence a zachování určitého typu vlády jsou tedy závislé na tom, jak vláda odpovídá této objektivitě, jak jsou její zákony moudré, ne tedy – jak bylo již výše naznačeno – nakolik odpovídají mravním zásadám.

Přesto však Montesquieu neodděluje sféru politickou od morálky absolutně. Je to patrné zejména v jeho úvahách o lidské svobodě. Pravou občanskou svobodu spatřuje v uměřenosti, v odříkání ve smyslu upřednostňování zájmu obecného před zájmem individuálním, ne ve voluntaristickém egoismu, který je ve svých důsledcích likvidační svobody: „...politická svoboda nezáleží v tom, že se dělá, co se chce. Ve státě, to jest ve společnosti, která je ovládána zákony, záleží svoboda jen v tom, že každý může dělat to, co má chtít dělat, a že není nikdo nucen dělat to, co nemá chtít dělat...Svoboda je právo dělat všechno, co dovolují zákony...“ ([5], 170).

Etický přesah nalezneme i v autorově odmítnutí otroctví ([5], 264). I když se dá vznik otroctví v některých zemích odvodit z oněch objektivních podmínek klimaticko-geografického rázu, je otroctví něčím *nemravným*, neboť je porušením přirozené rovnosti lidí.

Chceme-li se nyní pokusit o vytčení role, kterou sehrál Charles de Montesquieu v myšlenkovém vývoji osvícenství,¹⁰ pak je možné jej hodnotit jako autora, který tento ideový proud inspiruje rozpracováním (až naturalizujícím) představy všeobecně platné lidské přirozenosti, závislé víceméně jen na přírodních podmínkách života. Odtud Montesquieu vychází ve svém hodnocení jednotlivých typů uspořádání lidské společnosti i ve svém pojetí svobody jako lidské seberealizace, směřující k sebepřesažení, k naplňování nadindividuálního ideálu – obecného dobra. Svůj podíl na tomto naplňování dobra mohou uplatnit všichni členové společnosti – v tom spočívá jejich občanská svoboda. Proto chápe Montesquieu konkrétní státní zřízení jako víceméně stabilizovaný konsens občanů, vlády a přírody, proto neodmítá monarchii, ale uvažuje o možnostech jejího zlepšování. V tomto pojetí se Montesquieu přibližuje duchu reformních snah pruských a rakouských, které představují „osvícenství

⁹ Úpadek demokracie může nastat dvojím způsobem. Buď se ztrácí duch rovnosti a demokracie se mění v aristokracii či monarchii, nebo naopak tento duch rovnosti přebývá, nastává nejprve despotismus všech – anarchie, aby se nakonec zvrhla v tyranii.

¹⁰ O autorově spolupráci s „Encyklopedisty“ na sklonku života podrobněji viz ([3], 228-9).

shora“ – jako reformní politiku mající za cíl upevnění státní autority (v tomto smyslu má systematické vytváření byrokratického aparátu racionalizační funkci).

Montesquieu není tedy radikálním kritikem a bořítelem¹¹ řádu, naopak, „dobro“ je pro něj v podstatě uvědoměným ztotožněním s řádem, který je (v tom ideálním stavu, kdy řád je skutečně řádem) aktualizovaným přirozeným stavem.

Montesquieu se neodvolává nostalgicky na „zlatý věk“, který nenávratně pominul. Díky jistě své ahistoričnosti v pojmání „ducha národa“ považuje Montesquieu každou vládu za víceméně přirozenou, pokud není extrémním projevem svévolle. Tímto přístupem se také Montesquieu poněkud liší od tematicky obdobně zaměřeného Vica (1668-1744), pohlézejícího na lidské dějiny jako na objektivními zákony se řídící *vývojový proces* (koncepte tzv. ideálních dějin). Svým pojetím „ducha národa“ se Montesquieu odlišuje i od chápání d'Alembertova, hovořícího o nahodilém charakteru zákonů u jednotlivých národů [7]. Současně však svým zdůrazněním role rozumu (moudrosti) i svým nadnárodně univerzalistickým pohledem na lidskou společnost se Montesquieu zařazuje v onu celkovou tendenci myšlenkového proudu osvícenství zaměřenou k úsilí o racionální společenské uspořádání.

Tento univerzalizující racionalismus však může vést i k problematickým závěrům, které se stávají častým předmětem kritiky osvícenských koncepcí. Uveďme tendenci k jistému zvýznamňování sama sebe, ke zvýznamňování a legitimizování pouze určitých typů (např. evropské či – což je pro osvícenství typické – scientistní) racionality či dokonce – poněkud paradoxně – i tendenci opačnou, degenerující racionalitu na tzv. „zdravý rozum“, měšťácky žoviálně sebevědomý a tvořící pragmatický a současně velmi omezený protiklad k „nepraktické“ a zesměšňované „učenosti“. Tento univerzalizmus může vést v širším smyslu k preferenci určitého způsobu vztahu ke skutečnosti přírodní i kulturně-sociální. Tato *totalitní potence*, projevující se v osvícenství snad nejsilněji v rozporuplném hledání řešení vztahu obecného dobra a individuální svobody¹² je současně i mezi tohoto období a jeho ambic. Konkrétnějším projevem mohou být např. Leibnizovy výzvy ke sjednocení Evropy v křížáckém tažení proti nekřesťanskému světu. Na stejnou etickou hranici naráží i sám Rousseau, když požaduje tvrdé sankce vůči těm, kdo se nepodřídí nejen obecné vůli, ale i oficiálnímu státnímu náboženství. A tak ani osvícenství a jim nesená koncepce dobra se nevymyká onomu základnímu problému naší východí hypotézy o totalitní potencialitě „dobra“ jako člověka i společnost transcendingícího a zavazujícího vnějšího ideálu. A ani Ch. de Montesquieu, jakkoliv usiluje ve svém pohledu na jednotlivé typy společenského uspořádání o objektivnost, se tomuto základnímu paradigmatu nevymyká, naopak, aktivně se na něm podílí svým aktualizovaným pojetím přirozenosti.

V těchto souvislostech je však pozoruhodné učinit ještě jednu závěrečnou poznámku. Osvícenstvím prosazovaná koncepce humanity jako *samozřejmého* ideálu dobra je nesmírným impulsem, o jehož významu (a to pozitivním i negativním¹³) není pochyb. Že i tento ideál v sobě nese možnosti arogance a totality, o tom nás přesvědčuje historická retrospektiva. Tato totalitární potence samozřejmě nemusela být pocítována a uvědomována, ale naopak, idea pokroku ve smyslu uskutečňování občanské společnosti byla chápána jako jednoznačně daná a nediskutovatelná, neboť „přirozeně“ zdůvodněná. A právě v těchto souvislostech je zajímavé, že jeden z autorů, jehož myšlenek jsme se dotkli pouze letmo, autor nespádající rozhodně do epochy osvícenské, ale v jistém smyslu (viz výše) osvícenství (a také Montes-

¹¹ Stejně však neváhá kritizovat odchylky a výstřelky – viz jeho *Perské listy* (1721, česky 1955), kritizující poměry za vlády Ludvíka XIV. jakoby z pohledu cizince.

¹² Viz např. 2. díl Rousseauovy *Společenské smlouvy* (česky např. 1929).

¹³ Viz např. zintenzivnění civilizační exploatace přírody.

quieua) předznamenávající, také jistým způsobem snad osvícenskou úroveň jako by přesáhl. Tímto autorem, k němuž bude potřebné sa znovu vracet, je Nicolo Machiavelli. V této naší malé poznámce se omezíme jen na velmi stručné načrtnutí myšlenky o jeho jistém přesahu osvícenské roviny myšlení.

Tento přesah je snad možno spatřovat v Machiavelliho demystifikačním pokusu¹⁴ o zapojení racionalismu do služeb humanistického principu svobody. Zda tuouto demystifikací, odhalováním reálných kořenů „velkých ideologií“ Machiavelli pouze předjal úkol, který na sebe později berou osvícenci ve své snaze o očistění lidské přirozenosti, či zda Machiavelli ve své deideologizaci jde i za rámec osvícenství, je otázkou, kterou nyní ponecháme otevřenou. Zdá se však, že zatímco osvícenství deideologizuje především náboženství a jeho společenskou a historickou roli, Machiavelli snad stojí u kořene odhalení totalitní potence v jádru samé novověké koncepce humanity. Současně je však třeba upozornit i na to, že i sám Nicolo Machiavelli ve své demystifikační snaze obdobné mystifikaci propadá, chápe-li jako jediný legitimní nástroj jistou formu racionality, kterou tím – což je ostatně pro novověk charakteristické – nadřazuje formám jiným. Nakolik je tento přístup metodologicky zdůvodnitelný, je problémem, zvážíme-li, že opět tato jediná legitimní forma racionality, sloužící jako nástroj legitimizace určitých praktik, je pro tyto praktiky samotné znovu *axiomatic*, který již není nutné dokazovat, který je *prohlášen* za legitimní.

Touto malou poznámkou tu nechceme naznačit pouze příští možný směr další konkrétní analýzy pramenů, ale i celkovou perspektivu přístupu k danému problému rolí a fungování určitých koncepcí „dobra“ v rámci stejného (či minimálně modifikovaného) paradigmatu, rolí a fungování necharakterizujících jen evropskou racionalitu novověkou, ale tzv. evropský přístup k řešení problému „dobra“ vůbec, tradicí kotvený až ve filosofii antické.

LITERATURA

- [1] CASSIRER, E.: *La philosophie des Lumieres*. Paříž 1970.
- [2] KALIVODA, R.: *Komenského myšlenkový model a problém osvícenství* (Kalivodův sborník Husitská epocha a J. A. Komenský). Praha 1992.
- [3] VANTUCH, A.: *Ch. L. Montesquieu, zápas o dílo*. Bratislava 1977.
- [4] LOCKE, J.: *Dvě pojednání o vládě*. Praha 1965.
- [5] DE MONTESQUIEU, CH.: *O duchu zákonů*. Praha 1947.
- [6] RÁDL, E.: *Dějiny filosofie II*. Praha 1933.
- [7] D'ALEMBERT, J.: *Esej o základech filozofie*. Bratislava 1982.
- [8] *Sborník prací FF brněnské university* 1967.
- [9] *Sborník prací FF brněnské university* 1970.

¹⁴ Viz hodnocení přínosu N. Machiavelliho v článku L. Menzela *Co je Kantův normativní humanismus?* ([9], 47-76).