

KONSTRUOVÁNÍ PŘIROZENÉHO STAVU V ROUSSEAUOVĚ FILOZOFII

KATEŘINA SVÁČKOVÁ, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha 5, ČR

SVÁČKOVÁ, K.: The State of Nature in Rousseau's Philosophy
FILOZOFIA 73, 2018, No. 3, pp. 191-200

The paper examines Rousseau's approach to the classical "state of nature" conception. Is Rousseau's system coherent or not? For Rousseau, the state of nature seems to be a hypothetical abstract concept on one hand and a real state of intersubjective relationships within specific human communities on the other.

Keywords: Rousseau – State of nature – Development of humans and society – Normativity – Model of the restoration of nature

„Nepřátelé,“ pravil po krátkém mlčení monsieur Gerber, také velmi obezřetně, „měří Jeana-Jacquesa měřítky své banální logiky. Měří některou jeho dřívější větu podle některé pozdější, měří, co tam či onde udělal nebo neudělal podle idejí, kterým učí, a pak dělají laciné vtipy.“

L. Feuchtwanger, *Bláznova moudrost*

Úvod. Teorie přirozeného stavu člověka byla jedním ze základních myšlenkových postupů jak v myšlení Jeana-Jacquesa Rousseaua, tak v celé novověké a osvícenské sociální filosofii. Popisem charakteristik a jednání jedince v jeho hypotetické původní přirozenosti před vznikem organizované společnosti tato teorie určitým způsobem odkazovala k potenciálnímu způsobu vývoje člověka i lidské pospolitosti. Rousseau se pak zdá být autorem, který pravděpodobně nejvýrazněji využíval konstrukt lidské přirozenosti jako nějaké normativní hodnoty, k níž se má jednotlivec i společnost vztahovat.

Snahou tohoto textu je vysvětlit tyto předpoklady a zaměřit se na způsob, jakým Rousseau pracuje s modelem přirozeného stavu v kontextu svého filosofického systému, a na určitou problematičnost a (zdánlivou?) absenci koherence v tomto pojetí. Text chce ukázat, že Rousseau (a potenciálně i další teoretici přirozeného stavu, jako je Hobbes,¹ Locke nebo osvícenští utopisté Morelly a Mably) s hypotézou přirozeného stavu zacházel nejen jako s konstruktem, ale také jako se svébytnou „kategorií“, které více nebo méně vědomě přiznávali určitou existenci. Na jedné straně tak stojí pojetí přirozeného stavu

¹ K otázce přirozených zákonů jako pravidel v Hobbesově teorii přirozeného stavu viz např. H. Chung ve *Filozofii*, ročník 69 (Chung 2014).

jako myšlenkové konstrukce, tedy hypotetického výkladu lidské přirozenosti, která je navržena jako abstraktní pojem. Na straně druhé se pak může zdát, jako by Rousseau těmto abstraktním hypotetickým pojmům přisuzoval nějakou více či méně reálnou existenci, a to pomocí dvou základních myšlenkových nástrojů. První takový nástroj můžeme spatřit v metodě naznačení reálného *vývoje lidské pospolitosti* a návaznosti přirozeného stavu na stávající soudobou společnost. Druhý nástroj určitého hypostazování přirozeného stavu při popisu přirozeného stavu pak může být nalezen v Rousseauově využívání jakýchsi *normativních struktur*, které se vztahují k vytvoření reálně existující společnosti.

Význam konstruktů přirozeného stavu. Důvodem, proč se v osvícenské a novověké filosofii rozvíjela hypotéza přirozeného stavu, byla především snaha vycházející z bližšího sepětí sociální filosofie a etiky s politickými ideami, a zároveň změna ohniska v postavení člověka do centra zkoumání. Tato snaha spočívala nejen v tendenci svět a společnost prozkoumat a popsat, ale především jej přetvořit, a vylepšit tak tehdejší nevyhovující poměry. Cílem osvícenských myslitelů byla kritika stávajícího řádu člověka a společnosti a snaha o jeho reformu. Holbach hlavní ideu tohoto úsilí shrnuje tvrzením, že „politická filosofie i náboženství často poskytovaly mylné představy o člověku, neznaly jeho přirozenost a nedopátraly se příčin jeho jednání“ (Holbach 1960, 63). Vyjadřuje tak jednu z klíčových myšlenek filosofie 17. a 18. století: představu „přirozenosti“ jako hodnoty (ať už pozitivní či negativní), bez jejíhož poznání není možné transformovat soudobé „umělé“ společenské podmínky. Význam konstruování přirozeného stavu pak spočíval právě ve snaze o nalezení a definování takové před-společenské *přirozenosti* člověka. Jedinec v přirozeném stavu podle těchto teorií ještě nebyl ovlivněný uměle vytvořenou společností, sociálními vztahy či vlastnictvím a na individuální rovině rozvojem rozumu a myšlení; tímto způsobem uchopené individuum mělo reprezentovat vrozené a původní vlastnosti a způsoby jednání člověka jako bytosti – přestože možná ještě nehotové a neúplné. Taková konstrukce původního stavu člověka měla vnést světlo do poznání toho, jakou cestou jedinec i společnost dospěli do kritického stavu, ve kterém se nachází, a toho, jakým způsobem lze tento stav změnit. Ideální společnost tak měla být nastavena jako nejlepší možná odpověď na takto konstruovanou „přirozenost“ člověka.

Přirozený stav novověcí a osvícenští teoretikové ukotvovali různými způsoby. Kladli jej často kamsi do minulosti, kterou blíže historicky neupřesňovali, jako například Locke (Locke 1965) nebo jej konkretizovali v příkladech původních neevropských národů, tehdy chápaných jako „divošské“, jako Hobbes (Hobbes 2009), Holbach (Holbach 1960) nebo Mably (Mably 2011). Také Rousseau v popisech svého ušlechtilého divocha často odkazoval na tehdejší „divošské“ národy, konkrétně na národ Karaibů, kteří se podle jeho slov „ze všech existujících národů dodnes nejméně odchýlili od přirozeného stavu“ (Rousseau 1782a, 81). Kromě Rousseauových Karaibů můžeme z nejrůznějších soudobých etnografických, historických či literárních zdrojů vyčíst další přímé a pozorované zmínky o ušlechtilých divoších: o *noble savage* hovoří na začátku 17. století Marc Lescarbot v knize *Histoire de la Nouvelle-France* (Lescarbot 1886), podobně v dobovatelské hře *The Conquest of Granada* divochy popisoval John Dryden (Dryden 1987). Antropolog Grafton Elliot Smith (Smith 1938) pak ve svých *Dějínách člověka* rousseauovského ušlechtilého divocha

spatřoval například mezi Inuity, indiány kmene Dene, kalifornskými indiány nebo kanadskými Ojibwaji. Mezi různými etniky tak Smith zdůrazňoval přirozenou mírumilovnost a vrozenou dobrou vůli při jednání s druhými, když tvrdil, že „nikdo nepopírá fakt, že v moderních dobách nastalo zjemnění způsobů a ohromný vzrůst pohodlí a přepychu; ale nesmíme zapomínat, že válčení a krutosti, nespravedlnost a brutalita jsou rovněž důsledkem civilizace a že to nejsou přirozené způsoby chování. Všichni lidé bojují za svůj život a ochranu svých rodin; ale příčiny, které vyvolávají takové konflikty, jsou důsledkem toho, že byl opuštěn původní arkadický způsob života“ (Smith 1938, 204).

Přes tuto nespornou existenci konvenujících dobových podkladů, které mohou být čtenáři nabídnuty jako doklad hypotetické historie, si Rousseau byl pravděpodobně vědom problému, který rozlišení přirozeného a uměle vytvářeného přináší. Přirozený stav v rozpravě *O původu nerovnosti* sám označuje jako naprosto mimočasový hypotetický konstrukt bez reálného podkladu, který „již neexistuje, možná ani nikdy neexistoval a pravděpodobně již nikdy existovat nebude“ (Rousseau 1782a, 33). Přirozený stav takto pojatý tedy v základu není nějakým empirickým pojmem: Rousseau říká, že jen „Aristotelové a Pliniové našeho století“ mohou řešit, jaké pokusy by bylo třeba udělat, abychom ve společnosti poznali přírodního člověka (Rousseau 1782a, 34). Koncept přirozeného stavu má zde spíš charakter ideje: idea přirozenosti a přirozeného stavu člověka byla v novověké a osvěcenské filosofii využívána jako nezbytné kritérium k posouzení a zhodnocení současného stavu člověka i společnosti. Sám Rousseau však ukazuje, že „není lehké rozlišit, co je původní a co umělé v současné přirozenosti člověka“ (Rousseau 1782a, 33). To, co by předcházelo stavu, ve kterém se člověk začal alespoň sdružovat v sociální skupiny, nelze zjistit žádným přímým pozorováním, neznáme nějakou ne-sociální podobu; můžeme se o její potenciální povaze pouze dohadovat, podle rozboru intelektuálních či morálních vloh člověka (Condorcet 1970), podle „stop“, které je u civilizované bytosti podle této hypotézy možné číst (Petříček 2011, 146) a samozřejmě nutně podle jednotlivých představ toho kterého novověkého či osvěcenského teoretika, protože jejich popisy přirozeného lidského jednání se poměrně diametrálně odlišovaly. Z takového pojetí pak vychází přirozenost vždy stále jako konstrukce, jako uměle vytvořený stav pro pozdější filosofický rozbor.

„Realita“ hypotézy. Zároveň se nám ale může zdát, že Rousseau takové konstrukci přisuzuje určitou existenci. K tomu dochází právě ze dvou v úvodu zmíněných důvodů. Za prvé proto, že z konstrukce přirozeného stavu a společenské smlouvy dělá *normu*, kterou by se dala posoudit a napravit současnost (Sobotka 2015, 11-13): hovoří o lidských charakteristikách a přirozených vlastnostech, které by lidské bytosti měly mít, ale většinou je (díky škodlivému vývoji společnosti) již nemají. Druhým důvodem hypostazování těchto konceptů se pak zdá být to, že s touto konstrukcí pracuje v rámci *vývoje*, a to nejen jakési evoluce fenoménů, jako je svoboda, rozum či soucit, ale především v kontextu vývoje člověka či lidské společenosti.

a) Otázka vývojovosti. Nastíňme jen ve stručnosti takový vývoj Rousseauova přirozeného stavu. Počátek vývoje člověka Rousseau nezkoumá od vzniku lidské bytosti jako

druhu, protože ve své době „srovnávací anatomie učinila ještě příliš malé pokroky, pozorování přírodovědců jsou dosud příliš nejistá, abychom mohli na podobných důvodech zakládat pevný názor“ (Rousseau 1782a, 47). Rousseauův výklad začíná tzv. *čistým přirozeným stavem* z první části rozpravy *O původu nerovnosti*. V této prvotní etapě nazí divoši ukájeli své základní potřeby ze zdrojů, které měli v přírodě k dispozici, a nic a nikoho dalšího ke svému životu nepotřebovali. Protože se lidské vášně podle Rousseaua (Rousseau 1782a, 59-60, 82-83, 162; viz též Sobotka 2015, 14) rodí z představ, společně s představami potřeb se rozvíjí až v průběhu pozdějšího vývoje. Vzhledem k tomu, že jsou potřeby divocha omezené a uspokojitelné bez pomoci druhých, je jeho jedinou starostí zachování sebe sama. Proto jako první přirozenou vlastnost člověka Rousseau označuje snahu o sebezachování, lásku k sobě; druhou je pak lidský soucit, který z jednotlivců činí ušlechtilé divochy. Tyto dvě základní vlastnosti se v čistém přirozeném stavu navzájem omezují, a taková kombinace tak inklinuje k jakési nedotknutelnosti či nenapadnutelnosti člověka. Tak „lidé žijící v primitivní nezávislosti mezi sebou nemají dost stálých vztahů, aby z nich mohl vzniknout stav míru nebo stav války, a nejsou proto nepřáteli od přírody“ (Rousseau 1782b, 197). Od čistého přirozeného stavu Rousseau však postupuje dále a hovoří o počínajících překážkách, zde ještě stále fyzických, jako je rozličnost podnebí a období nebo odlišná tělesná síla jedinců, kteří spolu začínají soupeřit. Když Rousseau říká, že „mezilidské vztahy jsou z valné části dílem přírodních nahodilostí,“ (Rousseau 1782d, 395) či že „je nemožné si představit, jak by člověk mohl překonat tak velkou vzdálenost jen svými silami, bez využití komunikace a bez podnětů nutnosti,“ (Rousseau 1782a, 61), ukazuje tak zároveň na náhodnost a nepředvídatelnost takového vývoje, nutnost zasáhnutí jakési Prozřetelnosti. Kombinace takových komplikací se podle Rousseauem načrtnutého vývoje začíná stávat čím dál problematičtější pro zachovávání stávající situace. Tak se v Rousseauově popisu dostáváme k druhé etapě přirozeného stavu, již můžeme nazvat *relativním přirozeným stavem*: k etapě, kterou teprve jako přirozený stav pojímala většina ostatních teoretiků. Lidstvo se rozmnožuje a přirozená produkce jej nedokáže uživit, proto začínají vznikat první společenství, jazyky, ohraničení vlastních pozemků či identifikace druhého jako mne podobného a s tím spojené vzájemné závazky. Takový relativní přirozený stav pak může být chápán jako přechodová část mezi čistým přirozeným stavem a stavem společenským. Do stavu společenského bylo podle Rousseaua lidstvo donuceno vstoupit kvůli dalším překážkám, nyní spíše psychologickým a mezilidským, které vychází právě ze společného života skupin lidí a počínajících negativních důsledků lidského soužití: jako důsledek lidské konkurence a soupeření (Althusser 1967, 5-49), kvůli nutnosti vzájemného oceňování a sebe prezentace (Honneth 1996), jež se pojí se vzrůstající škodlivou sebeláskou, díky nesouladu mezi tím, jaký člověk je, a tím, jak se jeví (či má jevit) druhým (Petříček 2011, 137-157). Přesto však je i tento poslední přechod způsoben nahodile, jak říká Rousseau, jen nějakou nešťastnou náhodou. Rousseau (1782a, 85-86) se domnívá, že „schopnost *zdokonalování*, společenské ctnosti a ostatní vlastnosti, které přírodní člověk dostal do vínku, se nikdy nemohly vyvíjet samy sebou, že k tomu vždy potřebovaly nahodilé součinnosti jiných, neznámých příčin, které nemusely vůbec vzniknout“.

Lidstvo je tak vnitřním i vnějším nátlakem přinuceno k dohodě o utvoření společnosti na základě společenské smlouvy a určených domluvených pravidel obecné vůle.

Na tomto místě nalézáme jeden ze zásadních rozporů, kterých je Rousseauovo myšlení plné: společnost je zdrojem největšího neštěstí člověka a důvodem, kvůli kterému se člověk stal „špatným“ (viz *O původu nerovnosti*), ale je zároveň jedinou možností, jak se člověk může svobodně realizovat a stát se plně lidským (viz *O společenské smlouvě*). Jde tedy o rozpor mezi obhajobou individuální přirozenosti člověka v před-společenském stavu nedotčeném civilizací na straně jedné a jeho sociální povahy ve společnosti, v níž je jedinec subjektem konsenzu, kterému se svobodně podvoluje, na straně druhé (Sobotka 2015, 9-12). V rozpravě *O původu nerovnosti* Rousseau první, čistý přirozený stav chápe spíše jako utopii, která slouží „pouze“ k definování lidské přirozenosti.² Vnějšími okolnostmi se však lidstvo posunulo k relativnímu přirozenému stavu ležícímu „mezi nečinností primitivního stavu a mezi živou působností naší sebelásky“ (Rousseau 1782a, 97), o němž Rousseau v rozpravě *O původu nerovnosti* hovoří jako o potenciálně nejšťastnějším, nejtrvalejším a nejlepším pro člověka. Přirozený stav je tak či tak jakýmsi zlatým věkem nezkaženosti, jemnosti a nepoškozené duše. Nicméně, sedm let po druhé Rozpravě v díle *O společenské smlouvě* už Rousseau popisuje ideální a nejlepší lidské společenství vzniklé na základě společenské smlouvy a obecné vůle. Zde již ukazuje, že uspokojení pouhé žádosti či pudu je „otroctvím“, zatímco poslušnost zákonu, který jsme si sami uložili, je teprve svobodou (Rousseau 1782b, 109);³ a dokonce, že přijetím objektivních morálních zákonů se duše jedince povznáší a city se zušlechťují tak, že „kdyby nebylo toho, že je tento nový stav zneužíván, což jej často snižuje pod stav, z něhož vyšel, musel by bez ustání žehnat šťastné chvíli, která jej z něho navždy vytrhla a která udělala z hloupého a omezeného zvířete myslící bytost a člověka“ (Rousseau 1782b, 208-209). Zde již Rousseau poznatků získaných při zkoumání konstruktu přirozeného stavu využívá k vytvoření nejlepších pravidel pro soužití lidí, když je bereme „takové, jací jsou, a zákony takové, jaké mohou být“ (Rousseau 1782b, 189).

Vysvětlení tohoto protirečení mohou být různá: někteří interpreti jej chápou jako kontradikci Rousseauovy filosofie jednotlivce a společnosti (Ansell-Pearson 1996, 53), jako dichotomii mezi ideou „být člověkem“ a „být občanem“ (Canivez 2004, 393-412), či jako odlišné teoretické využití konceptu přirozeného stavu (Neuhouser 2014, 26-32). Vysvětlením může být i myšlenkový posun Rousseaua samotného, jenž mohl začít klást důraz na odlišné priority při určení člověka, např. posunout svůj popis ideálu od důrazu na individuum k důrazu na společnost – a zase zpátky, jak se ukazuje v pozdějších *Snech samotářského chodce* (Rousseau 1782e). Nabízí se však také možnost chápat tyto kontradikce

² Zde můžeme číst další z rozporů v Rousseauově filosofii: v *Eseji o původu jazyků* oproti druhé *Rozpravě* právě fázi čistého přirozeného stavu označuje jako „zlatý věk“: „ne proto, že by lidé byli jednotní, ale proto, že byli separováni“ (Rousseau 1782d, 387).

³ Samotné pojetí svobody v přirozeném stavu (svoboda od- ve smyslu autonomie člověka) a společnosti (svoboda k- chápána jako realizace lidství) je dalším z rozporných míst Rousseauovy filosofie. Zde ale sám Rousseau na některých místech odlišuje svobodu přirozenou od svobody občanské.

jako pouze zdánlivé: ne jako rozpor, ale jako syntézu a vývoj. V takovém případě by ve výkladu nutně nemuselo jít o nesoulad mezi dvěma tvrzeními o nejlepší etapě pro lidskou bytost. Zmíněný konflikt mezi oběma díly by byl nahlédnut jako vývojový. Tak by tento moment byl Rousseauovou optikou jednoduše uchopen v rámci nutnosti vzniku občanské společnosti v určitém bodě lidského vývoje, jehož další zachování už není možné.

Další otázkou navazující na rozporná místa v Rousseauově filosofii pak je, jak v takovém kontextu chápat samotný model či strukturu přirozeného stavu. Nyní se tedy dostáváme blíže k oněm dvěma myšlenkovým nástrojům uvedeným v úvodu. Za prvé, pokud bychom celý tento model chápali jako nastíněným způsobem *vývojový*, pak s modelem přirozeného stavu Rousseau nutně zachází nejen jako s abstraktní hypotézou, ale spíše jako se samostatnou kategorií, s epochou, která má snad jakýsi nárok na realitu. Především nastíněnou návazností přirozeného stavu na současnost tak dáváme společně s Rousseauem této hypotéze určitou existenci, protože z ní odvozujeme konkrétní stopy, od povahy člověka přes povahu lidských vztahů po ideální státní zřízení. Takové stopy pak už v důsledku nemají mít povahu pouze abstraktní, ale určitým způsobem i reálnou, protože na nich se bude stavět, jak dále uvidíme, reálné státní zřízení a mezilidské vztahy.

b) Otázka normativity a nároku na „obnovu“. Také druhý Rousseauův nástroj vede k podobnému závěru ohledně používání konstruktů přirozeného stavu. Teorie přirozeného stavu měla, jak jsme uvedli, sloužit ke kritice stávajícího společenského řádu, ale také k jeho nápravě: tato náprava měla spočívat v tom, že uchopíme lidskou přirozenost a podle ní navrhne ideální společenskou formu, která bude této přirozenosti nejlépe vyhovovat. Proto je přirozený stav částečně chápán jako normativní: určitou normou přirozeného stavu může být například onen soulad mezi přirozenými potřebami a jejich naplňováním, důraz na lásku k sobě spíše než na umělou sebelásku či v určitém ohledu i přirozený soucit. Právě to, že se jedná o něco „přirozeného“, v Rousseauově filosofii takové charakteristiky ospravedlňuje a legitimizuje.⁴ Takto pojatý už model přirozeného stavu dostává jaksi normativní a regulační význam.

Pak bychom snad i tomuto modelu přirozenosti v Rousseauově pojetí mohli přisoudit jakýsi nárok na obnovu. Taková obnova zde rozhodně není chápána ve smyslu renovace celého přirozeného před-společenského stavu. Ten sice byl nevinný, šťastný a stabilní, ale jak sám Rousseau uznává, vrátit se k němu nelze: vrátit se k původnímu stavu, „k životu v lesích mezi medvědy“ je podle Rousseaua jen důsledek, který z jeho filosofie vyvodí jeho protivníci – nepřátelé (Rousseau 1782a, 150). Tuto ztracenou nevinnost získat zpátky není možné, změna od stavu přirozeného ke stavu společenskému je nevratná. Pravděpodobně tedy v Rousseauově filosofii nemá jít o možnost návratu do přirozeného stavu, ale spíše o odvození sociálních pout a jejich úpravu do formy nejlepší pro člověka na základě přirozené svobody a rovnosti. Nárok na obnovu je tak chápán výlučně ve smyslu obnovy přirozenosti samotné, kterou se Rousseau v hypotéze přirozeného stavu snaží

⁴ K rozporu normativního a explanačního výkladu přirozeného stavu viz např. F. Neuhaus (Neuhaus 2014) či L. Siep (Siep 2000).

„odkrýt“, aby na ní mohl společenské státní zřízení postavit. Kromě zmíněných drobných norem především v přirozenosti spatřuje základní svobodu a rovnost, na nichž by měla být ideální společnost vystavěna. S takovými charakteristikami přirozenosti, jako je svoboda, rovnost, přirozené potřeby a láska k sobě pak Rousseau zachází jako s normami pro společnost a společenskost. Podobně v díle *Emil čili o výchování* Rousseau ukazuje normativitu přirozenosti, když jako hlavní úkol vzdělávání označuje právě realizaci přirozenosti v člověku v kontextu rodiny a společnosti (Rousseau 1782c).⁵ V takovém zvažování možností obnovy (na jedné straně obnovy přirozeného stavu, která je zamítnuta, a na druhé reaktualizace přirozenosti člověka, která je žádoucí) opět spatřujeme, jak Rousseau připisuje přirozenému stavu jakýsi nárok realitu a na existenci.

Model obnovy této přirozenosti pak Rousseau ukazuje na teorii společenské smlouvy. Koncept společenské smlouvy měl v novověkém a osvícenském myšlení sloužit k formulování společenského řádu státu a k překonání rozporu mezi lidskou přirozeností a společností. Měl v tehdejší filosofii směřovat v podstatě k nalezení souladu mezi individualismem přirozeného stavu a nutně vzniklou společenskostí.

Při takovém pojetí se nám ukazuje, že takto uchopený model společenské smlouvy je vlastně podobným pojmovým konstruktem a podobnou hypotézou jako přirozený stav. Uzavření společenské smlouvy není umístěno už vůbec do žádného času, neodkazuje k žádnému historickému aktu; vychází jednoduše z premisy, že jedinci v nějaké své „sociální evoluci“ dospěli do takového bodu, kdy museli opustit přirozený stav a zformovat kolektivní, morální těleso. Locke ohledně tématu existence společenské smlouvy spekuluje, Hobbes připouští, že nikdy žádná být ani nemusela. Rousseau její vznik popisuje opět jako chronologicky navazující: překážky, částečně nahodilé, pro zachování přirozeného stavu byly příliš silné, a lidé tedy museli sloučit své síly a nechat je působit pouze jedním směrem. V teoretické rovině šlo o snahu „nalézt takovou formu sdružení, které by společnou silou bránilo a ochraňovalo osobu a majetek každého člena, v němž by však každý poslouchal jenom sebe samého, i když se sloučí se všemi, a zůstal svobodný jako dříve“ (Rousseau 1782b, 203). Zdá se tak, jako by Rousseau konstruktu společenské smlouvy přisuzoval ještě více reality a jakési možné existence než konceptu přirozeného stavu, už jen proto, že pojem společenské smlouvy zde vystupuje právě jako vysoce normativní a regulativní ve vztahu ke stávající společnosti.⁶ Společenská smlouva je jakousi odpovědí na

⁵ K otázce specifického kontextu individua a rodiny ve výchově viz např. J. Fulka ve *Filozofii*, ročník 68 (Fulka 2013, 34-46).

⁶ Na tomto místě se nabízí dvě možnosti, jak chápat vztah normativity k realitě či k existujícímu. Jednou je klasické kantovské pojetí normativismu, které striktně odděluje mezi tím, „co jest“, a tím, „co být má“, tzn. mezi normativním a faktickým (Kelsen 1999). Jako druhá možnost se nabízí jakési bližší sepětí normativního s oblastmi reality, které mají být normovány: právě proto, že normativita vždy slouží určitému záměru, a proto se nejen nějakým způsobem musí k realitě vztahovat, ale již v procesu formování je nezbytné z nějaké reality vycházet (Štěpán 1981). Viz také M. Risjord, (Risjord 2016) či R. Wedgewood (Wedgewood 2007). Při takovém druhém pojetí normativity by bylo jasné, že by Rousseau konstruktu přirozeného stavu a konstruktu společenské smlouvy musel určitou formu reality více či méně přikládat.

konkrétní a specifickou historickou problematiku buržoazní společnosti. V Rousseauově podání určuje závazné normy, které jedinec musí dodržet, jinak je (přestože k hypotetické smlouvě přistoupil svobodně) k jejich dodržování donucen. Je něčím, co členy společnosti zavazuje, její souhlas má být až jakýmsi legitimizujícím důvodem existence států. Určitou normativitu tak pravděpodobně Rousseauovým konceptům v tomto smyslu nemůžeme upřít.

Závěrem: Otázka čtení Rousseauova díla. Zdá se proto, že pokud jsme se rozhodli Rousseauovu filosofii v takových rozporných místech chápat jako *vývojovou* (ať už ve smyslu vývoje historického, genealogického nebo vývoje filosofického, myšlenkového) a *normativní*, povyšujeme právě nejen abstraktní hypotézu přirozeného stavu, ale i podobně konstruovanou ideu společenské smlouvy, na jakousi kategorii; tedy jí dáváme určitou existenci. Nejde už jen o konstatování „jak by to bylo, kdyby“, ale o fázi, z níž má být odvozeno závazné současné pojetí, a to jak pojetí pospolitosti, tak například tematizování lidského soucitu. Obě hypotézy jsou tak umístěny někde mezi imaginární minulostí a reálnou přítomností a obsahují elementy obojího (Wokler 2001). Přirozený stav je popisován jako nejšťastnější období a společenská smlouva, která na tento přirozený stav, nebo na jeho konec, v Rousseauově ideálním vývoji navazuje, je ukázána jako jediná správná možnost vzniku pospolitosti. Z obou metahistorických konstruktů pak Rousseau vyvozuje důsledky pro další vývoj, který je již reálně historický, má se dít v určitém čase a směřuje až ke kritice současného stavu a jeho vylepšení a překonání. Tak vzniká hypotetický vztah mezi přirozeným a politickým, a tím vlastně Rousseauovo myšlení kolísá mezi ideálně typizovanou konstrukcí a historickou rekonstrukcí s nárokem na realitu.

Přestože se Rousseau zjevně opíral o dobové etnografické zprávy a přestože na čtenáře apeloval: „človče, ať už jsi odkudkoliv, ať jsou tvoje názory jakékoliv, slyš: toto jsou tvé dějiny“ (Rousseau 1782a, 46), stále se zdá, jako by chtěl nadále dodržet hypotetický charakter u výpovědi o počátku lidského vývoje. Vztahování svého ušlechtilého divocha k národu Karaibů či jiným tak může být zčásti jeho autorskou strategií, jak přesvědčit čtenáře. Nicméně vlastní filosofické konsekvence, které z těchto hypotéz vyvozoval, pokládal Rousseau za jisté, neklamné a evidentní (Masters 1968, 117).

Tímto způsobem tedy pracujeme s pojetím přirozeného stavu, který je hypotetický, ale z něj vyvozené normy už jsou chápány jako reálně využitelné. Rousseauova teze o přirozeném stavu nemusí zastupovat skutečný stav věcí ve skutečném čase, nicméně vztahuje se nutně k otázkám, které jsou aktuální, časové a reálné. Jakási historičnost či konkrétnost těchto hypotéz se tak zdá být metaforou pro morální soudy, obrazným pozadím této argumentaci (Kelly 2001, 17). Takový kontrast už se však samozřejmě žádným „vývojem“ či vývojovým pojetím vysvětlit nedá. Odtud vychází, že přirozený stav tak může mít v Rousseauově pojetí *dvě role*. Jednou rolí je přirozený stav jako fikce, která nás nutí přemýšlet, jako by takový stav existoval, abychom pochopili přirozenost a povahu společenského člověka. Druhým protipólem je pak role jakéhosi historického stavu

v určitém čase, který by reálně měl předcházet vzniku společnosti,⁷ jenž ukazuje přirozenost empiricky a z nějž je ve společnosti třeba vyjít.

Už sám Rousseauem popsáný proces vývoje je plný „překvapivých zvrátů“: v každé přechodové části hrají poměrně podstatnou roli náhody a přírodní i lidské nepředvídatelnosti. Zdá se, že k tomu, co by se nepodařilo vysvětlit pouhým přímým vývojem lidských schopností a vlastností, si Rousseau vypomůže „vypravěčskou“ rolí náhody a Prozřetelnosti, která vše nasměruje ke kýženému obrazu. Podívejme se na úvodní citát z Feuchtwangerovy *Bláznovy moudrosti*: otázkou tedy je, jak Rousseauův čtenář může či chce postupovat. Chce být „nepřítelem“ a hledat v jeho dílech nenapadnutelnou logiku, nebo bude uspokojený záměrem a konkrétní strategií, které nemusí být zcela koherentní? Přes nastíněné možnosti směřování k historicitě a reálné dějinnosti a empirických příkladech Karaibů pravděpodobně nelze Rousseauův koncept přirozeného stavu banálně číst jako reálně historický: člověk pravděpodobně nikdy neexistoval v Rousseauem popisovaných izolovaných, ne-sociálních podmínkách (Neuhouser 2014, 142-150). Přikloníme-li se tedy k první ze dvou výše zmíněných rolí přirozeného stavu v Rousseauově myšlení, tedy k pojetí přirozeného stavu jako fiktivního konstruktů, s tím, že reálné příklady směřující k potenciální roli druhé jsou jen strategií Rousseaua jako autora, jak svou teorii efektivně podložit, nezdá se takový postup být úplně nekoherentním. Podobně je pak pravděpodobně pracováno s myšlenkou vývoje lidské pospolitosti. Konstrukt přirozeného stavu má sloužit zmíněným cílům primárně prostřednictvím možnosti porovnání: „porovnejte bez předsudků stav civilizovaného člověka a divocha a hledejte, můžete-li...“ (Rousseau 1978a, 144), přestože se jedná o porovnání v základě neporovnatelného, kdy je srovnávána stávající reálná situace s hypotetickým myšlenkovým konstruktem jakési imaginární minulosti. Nicméně, koneckonců hledání přirozenosti určitých fenoménů bylo esenciální pro otázky sociální filosofie 17. a 18. století. Jakousi koherenci díla a určitý rousseauovský způsob logiky pak dílu může přidat právě konstruování určité strategie, jak získat čtenáře svým vlastním původním způsobem poplatným částečně filosofii své doby, částečně Rousseauovi jako autorovi samotnému.

Literatura

- ALTHUSSER, L. (1967): *Sur le Contrat Social (Les Décalages). Cahiers pour l'analyse: L'impensé de Jean-Jacques Rousseau*, (8), 5-42.
- ANSELL-PEARSON, K. (1996): *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CANIVEZ, P. (2004): Jean Jacques Rousseau's Concept of People. *Philosophy and Social Criticism*, 30 (4), 393-412.
- CONDORCET, N. (1970): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- DRYDEN, J. (1987): The Conquest of Granada. In: Loftis, J. – Rodes, D.: *The Works of John Dryden. Volume XI*. Berkeley: University of California Press.
- FULKA, J. (2013): Individu et famille dans les fictions pédagogiques du XVIIIe siècle. *Filozofia*, 68 (Supplementary Issue 2: L'Individu et la famille), 34-46.

⁷ K roli historicity v Rousseauově díle viz např. K. Ansell-Pearson (Ansell-Pearson 1996, 56).

- HOBBS, T. (2009), *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přel. K. Berka. Praha: OIKOYMENH.
- HOLBACH, P. H. D. (1960): *Společenský systém neboli Přírozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*. Přel. A. Šabatková – D. Palátová. Praha: ČSAV.
- HONNETH, A. (1996): *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová – J. Velek. Praha: Filosofia.
- CHUNG, H. (2014): Understanding Rationality in Hobbes and Hume. *Filozofia*, 69 (8), 687-696.
- KELLY, G. A. (2001): A General Overview. In: Riley, P., *Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KELSEN, H. (1999): *General Theory of Law and State*. Přel. A. Wedberg. Union, N. J.: Lawbook Exchange.
- LESCARBOT, M. (1866): *Histoire de la Nouvelle-France*. Paris: Librairie Tross.
- LOCKE, J. (1965): *Dvě pojednání o vládě*. Přel. J. Král. Praha: ČSAV.
- MABLY, G. B. (2011): *De la Législation: ou Principes des loix*. Charleston: Nabu Press.
- MASTERS, R. D. (1968): *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton: Princeton University Press.
- NEUHOUSER, F. (2014): *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PETŘÍČEK, M. (2011): Doslov. In: Rousseau, J. J.: *Esej o původu jazyků*. Praha: Prostor.
- RISJORD, M. (2016): *Normativity and Naturalism in the Philosophy of the Social Sciences*, New York: Routledge.
- ROUSSEAU, J. J. (1782a), Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. In: Rousseau, J. J., *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tome première*, Genève: sans nom.
- ROUSSEAU, J. J. (1782b): Du contrat social. In: Rousseau, J. J., *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tome huitième*, Genève: sans nom.
- ROUSSEAU, J. J. (1782c): Émile ou de l'Éducation. In: Rousseau, J. J., *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tome quatrième*. Genève: sans nom.
- ROUSSEAU, J. J. (1782d): Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale. In: Rousseau, J. J., *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tome huitième*. Genève: sans nom.
- ROUSSEAU, J. J. (1782e): Les rêveries du promeneur solitaire. In: Rousseau, J. J., *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tome dixième*. Genève: sans nom.
- SIEP, L. (2000): Rousseau's Normative Idea of Nature. *Finnish Yearbook of Political Thought*, (4), 53-72.
- SMITH, G. E. (1938): *Dějiny člověka*. Přel. B. Sekla. Praha: Jan Laichter.
- SOBOTKA, M. (2015): *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*. Praha: Karolinum.
- ŠTĚPÁN, J. (1981): Normativní teorie a realita. *Studia philosophica*, (B28), 71-77.
- WEDGEWOOD, R. (2007): *The nature of normativity*, New York: Oxford University Press.
- WOKLER, R. (2001): *Rousseau*. New York: Oxford University Press.

Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2017 – 260472-03.

Kateřina Sváčková
 Fakulta humanitních studií
 Univerzita Karlova
 U Kříže 8
 158 00 Praha 5
 Česká republika
 e-mail: katerina.svackova@gmail.com