

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Rousseau a osvícenství

Bc. Eva Zahradníková

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Rousseau a osvícenství

Bc. Eva Zahradníková

Vedoucí práce:

PhDr. Daniel Špelda, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014

.....

Poděkování:

Na tomto místě bych ráda poděkovala svému vedoucímu práce panu PhDr. Danielu Špeldovi, Ph.D., za odborné vedení, cenné rady a čas, který mi poskytl při psaní této diplomové práce.

Obsah

Úvod.....	1
1. Osvícenství – vymezení pojmu.....	3
2. Rousseauova kritika civilizace.....	5
2.1. Společnost.....	5
2.2. Věda a vědění.....	11
2.3. Přirozená morálka.....	19
3. Kritika náboženství.....	29
3.1. Reformistické křídlo.....	30
3.2. Revoluční křídlo.....	42
4. Teorie poznání.....	48
5. Vzdělání a výchova.....	55
5.1. Výchova ženy.....	66
Závěr.....	69
6. Seznam pramenů literatury.....	71
7. Resume.....	77
8. Klíčová slova.....	78

Úvod

Tématem této diplomové práce je *Rousseau a osvícenství*. Ve své práci jsem se pokusila odkrýt ty vrstvy Rousseauova myšlení, které unikají pozornosti historiků osvícenství, a snažila jsem se srovnat, do jaké míry se v Rousseauových textech objevují hlavní sociokulturní ideály francouzského osvícenství. Hlavní ideály osvícenství, tj. společnost, věda, morálka, náboženství a vzdělání, jsou analyzovány primárně v dílech Jeana-Jacquesa Rousseaua a následně porovnány s idejemi francouzských myslitelů François-Maria Aroueta neboli Voltaira, Denise Diderota, Paula Henriho Dietricha von Holbacha, Claude-Adriena Helvétia, Jeana Antoina Nicolase de Condorceta. V otázce morálky, teorie poznání a vzdělání jsou uvedeny i myšlenky Johna Locka, Anthonyho Ashley-Coopera neboli hraběte Shaftesburyho a Bernarda Mandevilla, protože na nich ve větší či menší míře francouzští osvícenci stavěli svá pojednání. Díla výše zmíněných autorů jsou doplněna o aktuální, zejména cizojazyčnou literaturou.

První kapitola celé práce se krátce věnuje úvodu do francouzského osvícenství. Pro lepší pochopení následujících kapitol pokládám za nezbytné vymezit pojem osvícenství a uvést jeho základní tendence, které se týkají tématu této práce. V této části je čerpáno převážně ze sekundární literatury. Především z kapitol reprezentativní publikace jakou je *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* sestavená Knudem Haakonssenem, či z hesel *Encyclopedia of the Enlightenment* Ellen Judy Wilsonové a Petera Hannse Reilla.

Následující kapitoly se zabývají výše uvedenými ideály osvícenství a komparací jednotlivých myšlenek. K analýze jsou použita jak díla všeobecně známá, tak i spisy opomíjené. V práci se soustředím na několik témat, která v Rousseauově myšlení považuji za klíčová. Jedná se zejména o společnost, vědu, morálku, náboženství, teorii poznání a vzdělání. Dále se věnuji analýze

těchto myšlenek a jejich komparaci s názory ostatních osvícenců, protože všichni tvořili ve stejné době a působily na ně stejné faktory. Oporou k těmto kapitolám jsou především zdroje primární literatury sepsané jednotlivými autory a jako doplněk je použita literatura sekundární, která pojednává o výše zmíněných autorech i jejich myšlenkách.

Závěr práce se věnuje souhrnu hlavních myšlenek a jejich zhodnocení. Záměrem této analýzy je umožnit lepší pochopení Rousseauova myšlení a jeho postoje k osvícenství.

1. Osvícenství – vymezení pojmu

Mnoho národů a kultur prodělalo v 18. století velmi výrazné změny v postojích, náboženských a vědeckých přesvědčeních, v chápání společnosti, politiky, oblasti pravomocí atd. Toto období změn je označováno jako osvícenství.¹ Označení *Enlightenment*, *Lumières*, *Aufklärung*, *Illuminismo* v sobě zahrnuje nejen pojem světla, ale také pochopení, vědění a jasnost ducha.

Toto nové světlo mělo prostoupit všemi oblastmi lidského počínání.² Kritickému pohledu byly podrobeny všechny zakořeněné tradice, ať už jde o náboženství, politiku, lidskou přirozenost, teorii poznání, vědu, filozofii, morálku či postoj k minulosti. Osvícenci se zaměřili na roztrhání starých struktur, přestavbu společnosti, institucí a také na poznání, kterým chtěli poskytnout pevné základy v přirozeném řádu věcí, což vyvolalo řadu otázek.³

Francouzské osvícenství je zvláštním splynutím domácí tradice mechanického racionalismu 17. století a Lockovy podoby britského empirismu. „Člověk tak byl v zásadě pojat jako principiálně „dobrá“ *tabula rasa* obdařená „rozvažováním“, svět jako principiálně dobrá příroda, která je dějištěm lidských kulturotvorných aktivit, a společnost jako principiálně dobrá struktura zaneřáděná předsudky a pověrami.“⁴

Hnutí ani samotní osvícenci nebyli ve svých myšlenkách jednotní. Dichotomie, napětí a naprosté paradoxy byly patrné po celé osvícenství. Někteří

¹ Dent, N. Rousseau's Legacy and Influence. s. 210-232. In: *Rousseau*. Taylor&Francis, 2005, zde s. 212.

² Im Hof, U. *Evropa a osvícenství*. Praha: Lidové noviny, 2001, zde s. 8-11.

³ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo Enlightenment s. 179-180.

⁴ Veselý, J. *Studie z francouzského osvícenství*. Praha: Karolinum, 2003, zde s. 95.

učenci charakterizují tuto dobu jako éru protichůdných názorů, například v otázce rozumu a citu.⁵

Sociokulturním ideálům, jež se týkají společnosti, vědy, morálky, náboženství a výchovy, se z pohledu francouzských a britských osvícenců věnují následující kapitoly.

⁵ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo Enlightenment s. 180.

2. Rousseauova kritika civilizace

2.1. Společnost

„Všechno jest dobré, jak vychází z rukou původce všech věcí; vše zvrhá se v rukou člověka.“⁶

Pojem sociální filosofie zavedl v polovině 17. století Thomas Hobbes. V život ho však uvedl až Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) o století později. V *Rozpravě o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* (1755) Rousseau nejobsáhleji předkládá své pojetí kritiky civilizace. Měřítka pro svou kritickou diagnózu hledal v přirozeném stavu člověka, který musel nutně předcházet veškerému společenskému vývoji.⁷ Kritické poznámky ohledně společnosti dále můžeme nalézt například v díle *Emil čili o vychování* (1762) a ve spisu *O společenské smlouvě* (1762), kde Rousseau zároveň podal ideální návod na opravu neduhů soudobé společnosti. Na obecný civilizační proces a na jeho historii nahlížel jako na příčiny zkaženosti přirozeně dobrého člověka. V jeho pohledu nebyl průběh dějin vytrvalým pokrokem vpřed, ale spíše sestupným úpadkem, který má za následek, že společnost je v 18. století taková, jaká je.⁸

Rousseau považuje znalost člověka za tu nejužitečnější, ale zároveň nejméně pokročilou lidskou znalost. Rozdíl mezi soudobým stavem lidského pokolení a původním stavem člověka považuje Rousseau za obrovský. Studium člověka přizpůsobené novým znalostem brání člověku poznat svoji podstatu.⁹

⁶ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha I. s. 5.

⁷ Honneth, A., Velek, J., ed. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha: Filosofia, 1996, zde s. 30-33.

⁸ Wilson, E. J., Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo Progress s. 475, Social Contract s. 559.

⁹ Rousseau, J.-J. *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 77.

„Pro založení společnosti lidé museli použít osvěty, která se vyvíjí jen velmi těžce a u velmi malého počtu lidí v lůně společnosti samé.“¹⁰

Rousseau nabádal k tomu, abychom vědecké spisy o člověku nechali ležet stranou, protože aby člověk poznal lidi, musí je vidět konat a nikoli se o tom dočítat z knih. Člověk má hledat v lidech to, co je přirozené, a nenechat se zmást vyumělkovaným chováním. Rousseauův přístup ke kritice společnosti spočíval v moralizování historie. Historii přičítal odpovědnost za lidské násilí a krutost, jež brání lidem ve štěstí. Poprvé tak bez teologických výmyslů nebo scholastického mlžení Rousseau ukázal rozpor člověka jako morálního a historického činitele.¹¹

Náboženství hlásá, že nerovnost mezi lidmi panuje proto, že tomu tak chtěl Bůh, když lidi ihned po jejich stvoření vymanil z přírodního stavu. Dle Rousseaua nakládá příroda s lidmi stejně tak, jako nakládal zákon Sparty s dětmi svých občanů.¹² V každém živočichu Rousseau viděl geniální stroj, který příroda obdařila smysly, aby sám sebe uváděl v činnost a uchránil se před vším, co by ho mohlo zničit nebo poškodit. Teprve slabost člověka jej vrhla do společnosti. Lidský rozum vděčí za mnoho vášním a vášně zase rozumu. Vášně plynou z lidských potřeb a rozvíjejí se na základě lidských znalostí. Dokud člověk žádal jen to, co skutečně potřeboval, panovala rovnováha. Jakmile se svými vášněmi nechal svést na scestí, nastal nepořádek, ve kterém panuje zlo.¹³

Rozdíly mezi lidmi, které bývají považovány za přirozené, jsou dílem společnosti. Přirozená nerovnost mezi lidmi se zvětšila nerovností společenskou. Není ale možné, aby rozdíly mezi lidmi byly natolik velké, že by se stal jeden člověk plně závislým na člověku druhém. Ve společnosti by měl

¹⁰ Tamtéž, zde s. 80.

¹¹ Kelly, G. A. A General Overview. s. 8-56. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, zde s. 20.

¹² Rousseau, J.-J. Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 80-87.

¹³ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde kniha IV s. 75-106.

rovnost udávat zákon. Tuto rovnost ale Rousseau nazval lichou a marnou, protože všeobecně vždy nadřazuje silnějšímu a majetnějšímu.¹⁴

„Když mravnost začala vnikat do lidských činů, když každý byl před zákonem svým vlastním soudcem i mstitelem utrpených urážek, tehdy již rodící se společnosti nevyhovovala dobrota, odpovídající čistému přírodnímu stavu.“¹⁵

Rousseau viděl mezi lidmi jen lež, pokrytectví a nespravedlnost. Osobní zájem jedince převýšil nad blaho ostatních. Nepravost se zdobí maskou ctnosti. Společnost a zákony zničily přirozenou svobodu a navždy zajistily zákon vlastnictví a nerovnosti.¹⁶

„Divoch a člověk civilizovaný se liší pouze základem srdce i sklony, tím, že pro jednoho je největším štěstím to, co druhého uvádí v zoufalství.“¹⁷

Divoch žije pro sebe, člověk společenský žije pro svět. Pro takového člověka není podstatné to, kým je, ale to, jak jej vnímají ostatní. Je proto důležité, aby se naučil rozpoznat takové chování a sám nebyl ztracen.¹⁸ Rousseau byl toho názoru, že společnost nám dává pocit vlastního já, a tak nás připravuje o naši osobní samostatnost. Zbytek našeho života tak strávíme tím, že sami sebe pozorujeme v očích jiného člověka.¹⁹

V *Emilovi* Rousseau popisoval především zkaženou pařížskou společnost, ve které nejsou ženy počestné a muži ctnostní. Varoval před zhoubným vlivem veřejného mínění, ale sám se jím nechal chvíli unášet. Rousseauova doba byla dobou salónů. Kdo je navštěvoval, o tom se mluvilo

¹⁴ Srov. Rousseau, J.-J. Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 111-112 a Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde kniha IV s. 38-40.

¹⁵ Rousseau, J.-J. Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 121-122.

¹⁶ Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde kniha IV s. 157.

¹⁷ Rousseau, J.-J. Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 144.

¹⁸ Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde kniha IV s. 23-24.

¹⁹ Hulliung, M. Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal. s. 57-77. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, zde s. 66.

a dostal se do podvědomí lidí z vyšší společnosti.²⁰ Panstvo si pak k sobě zvalo slavné filosofy a ti se nechali „vydržovat“. Běžným jevem tehdejší doby byla často doživotní renta od obdivovatelů. Sám Rousseau pobíral za svého života rentu od několika mužů i žen. Ať se mu to líbilo, či nikoli, byl na této společnosti závislý. *Emilem* se snažil podat návod, jak utvořit člověka společenského a přitom zachovat jeho dobré a ctnostné já. Uznal ale, že i sebelepší výchova nezaručí, že se člověk nenechá svést na scestí. Otráven společenskou přetvářkou odešel Rousseau na venkov, kde byl podle svých slov šťasten. Na venkově nebyly mravy ještě tak zkažené jako ve městě a člověk mohl lépe odhadnout člověka druhého.

Dle Honnetha je základem Rousseauovy kritické diagnózy společnosti teze, která tvrdí, že nerovnost, jež je výsledkem ducha společnosti, pouze mění a zhoršuje přirozenou náklonnost lidí. Honneth ve své knize *Sociální filosofie a postmoderní etika* (1996) uvádí, že tímto závěrem se Rousseau stal zakladatelem moderní sociální filosofie, jejíž směr udával způsobem kladení otázek a metodickými formami odpovědí. K ústřední myšlence své sociální filosofie Rousseau dospěl vlastními zkušenostmi, které nabyt v Paříži.²¹ Paříž byla symbolem pýchy a vrcholem civilizovaného života. Avšak hodnota společenského života byla přesně to, o čem Rousseau pochyboval. Toto skvostné město, do kterého všichni spěchají, považoval za hlučné a špinavé místo.²²

Francouzský národ nebyl pro něj tím, co byl v minulosti. Historie lidstva byla pro Rousseaua knihou, která zaznamenávala společenský úpadek. Za nástroje nápravy tohoto stavu označil mravnost a dodržování zákonů. Rousseau neusiloval pouze o vysvětlení negativních poměrů ve společnosti, ale především

²⁰ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo social institution of the Enlightenment s. 560.

²¹ Honneth, A., Velek, J., ed. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha: Filosofia, 1996, zde s. 37-38.

²² Hulliung, M. Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal. s. 57-77. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, zde s. 66.

o jejich překonání. Musel proto ukázat, že lepší společnost není jen pouhou iluzí, ale že může skutečně existovat. Návod, jak tuto společnost utvořit, obsahuje jeho spis *O společenské smlouvě*.²³

S Rousseauovým kritickým pohledem na společnost do jisté míry souhlasil i Diderot (1713-1784), který v *Doplňku k Bougainvillovu cestopisu* podal srovnání čistého člověka v podobě divocha a člověka, který šíří pohromu v podobě civilizovaných mořeplavců a objevitelů. Do světa bezelstných a šťastných lidí, kteří se podvolují přírodnímu pudu, vpadl člověk civilizovaný a ihned si nárokoval jejich území a začal dělat rozdíl mezi tím, co komu patří. Mořeplavce a objevitele přirovnal k travičům národa. Všude, kde se objevili, začali divochy přetvářet k obrazu svému. Zatímco Rousseau popsal, jak současná společnost kazí lidi, kteří se do ní už narodili v rámci jednoho národu, Diderota zajímalo, jak současná civilizace ovlivňuje nedotčené národy žijící mimo kontinent. U obou jsou výsledkem zkažení lidé. Rousseauův i Diderotův divoch považuje zákony za marné. Nedokáže pochopit, k čemu zákony jsou, když je lidé obcházejí. Chování lidí, jejich zákony a víra nakonec dovedou národ k tomu, že v něm nebude žít žádný člověk ani občan, ba ani člověk, který by byl zbožný. V *Doplňku k Bougainvillovu cestopisu* je zobrazeno, jak daleko se ve svém snažení může dostat národ, který soustředí svoji pozornost na nějaký cíl, a jak rozdílné jsou představy o kráse.²⁴

Opačný názor zastával Holbach (1723-1789), který tvrdil, že právě společnost je pro lidské blaho nezbytná a užitečná, protože člověku je nejužitečnější zase jen člověk. Odporoval tak Rousseauovu tvrzení, že by se lidé měli společnosti stranit. Divocha v Rousseauově pojetí chápal jako statné

²³ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 501-502.

²⁴ Diderot, D. et al. *Setkání s Filozofem: výbor z díla*. Praha: MF, 1984, zde s. 9-43.

dítě, které se nechce v ničem mírnit, a jeho přírodní stav nazývá pesimistickým. Člověka Holbach považoval za tvora společenského už jen proto, že vzešel ze spojení muže a ženy a že je na společnosti plně závislý – přinejmenším po celé dětství. Příklady nehledal v minulosti. Řekl, že současná společnost není dokonalá, ale dřívější národy byly nevědomější a krutější. Lidská přirozenost se ve společnosti nekazí. Kazí ji nevědomost.

„Lidé nejsou degenerovaní; jejich rozum naopak ještě není dostatečně rozvinut; jejich přirozenost není zkažená, nebyla pouze patřičně vzdělána.“²⁵

Holbach hlásal, že čím více se člověk odpoutá od přírodního stavu, tím lépe pozná práva rozumu. Stejně jako Voltaire (1694-1778) řekl, že se člověk nenarodil špatný a zlý. Příčinu zkaženosti viděl v prvním tyranovi, který národ strhne.²⁶

Rousseauova kritika společnosti je přímá, Diderotova je zahalena do cestopisu a nepřímo míří na soudobou společnost. Rousseau chtěl čistotu přirozeného stavu přenést na člověka společenského a udělat z něj ušlechtilého divocha (*noble sauvage*), kterým je jeho Emil. Diderot pouze popsal a porovnal civilizaci s životem divochů, přesto je jeho pohrdání společností patrné. Vládu přírody považoval za věčnou, člověk ji nemůže zničit, stejně jako se civilizaci nikdy nepodaří zbavit člověka jeho přirozenosti. Jak tvrdil Holbach, společnost je lidem užitečná, ale vzápětí dodal, že jen do té doby, než ji zkazí první tyran. Divoši také žijí ve společnosti a ví, že jim z tohoto stavu plyne užitek. Dle Rousseaua pak stačí, aby se lidé nenechali strhnout vášněmi ani míněním ostatních lidí, aby viděli svět svými očima, cítili svým srdcem a byli ovládnáni pouze autoritou svého rozumu.

²⁵ Holbach, P. H. D. von. *Společenský systém*. Praha: Československá akademie věd, 1960, zde s. 179

²⁶ Tamtéž, zde s. 173-182.

2.2. Věda a vědění

Rousseau vztáhl lidskou přirozenost k čistému původnímu stavu člověka. K době, kdy se člověk řídil tím, co přirozeně cítil. Upřednostňování rozumu je tedy nepřirozené, z čehož vyplývá i Rousseauův negativní postoj k samoučelné vědě.

Záležitost vědy Rousseau nejvíce rozvedl ve své *Rozpravě o vědách a uměních* (1750), kterou sepsal na podnět soutěže vypsané Dijonskou akademií, jež si kladla otázku, zda obnova věd a umění přispívá k očistě mravů. Ve *Vyznání* (1781-1788) Rousseau vzpomínal na okamžik, kdy se poprvé pozastavil nad tímto problémem. Spatřil nový vesmír a stal se z něj nový člověk. Vzpomínal, že právě Diderot ho vybídl, aby se soutěže zúčastnil. Zda mu poradil i to, aby odpověděl záporně, si Rousseau nevzpomněl.²⁷ Je ale jisté, že jeho odpověď mu přinesla vítězství v soutěži, čímž se dostal do podvědomí veřejnosti. Rousseauův místy až pesimismus vůči vědě nebo přesněji vůči naučenému vědění je patrný i v *Emilovi*. Nelze ale tvrdit, že Rousseau vědu zcela odsuzoval. Přistupoval k ní jen vlastním způsobem, který se lišil od davu.

Röd ve své knize *Novověká filosofie II* (2004) poznamenal, že „*les arts*“ v *Rozpravě o vědách a uměních* nejsou chápána jako krásná a vznešená umění, ale jsou spíše synonymem toho, co dnes označujeme jako „*humanitní vědy*“.²⁸ Rousseau své úvahy v *Rozpravě* předložil jako čestný muž, který nic neví a sám sebe si příliš neváží. Jeho postoj k vědám a uměním je postojem obhájce ctnosti, protože „*mravným lidem je poctivost dražší než učenost lidem učeným.*“²⁹

²⁷ Rousseau, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, zde s. 295.

²⁸ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 492.

²⁹ Rousseau, J.-J. *Rozprava o vědách a uměních*. s. 47-73. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 48.

Rousseau přišel s tvrzením, že morální rozpoložení, navzdory tomu, jak se zdá, je v úpadku. Vítězí podlézavost a porobení. Slušné chování má svoji formu a zákony. Kvůli uhlazenému způsobu chování, pokračoval Rousseau, nevíme, jací lidé opravdu jsou a ani jaký mají charakter. Opravdové přátelství, skutečná úcta a naprostá důvěra jsou mezi lidmi zapovězeny. Pod falešným závojem ctnosti se snoubí závist s nedůvěrou, strach s obezřetností, nenávisť se lží. Základy společnosti Rousseau nalézal v tělesných potřebách lidí. Vědu a umění chápal jako předmět zábavy vládnoucí třídy.³⁰

Falešné zdokonalování mravů jde ruku v ruce s pěstováním vkusu a navyšováním znalostí. Touha po zalíbení se a uznání je tak lákavá, že jí málokdo odolá. Věda, literatura a umění tak lidem „*věncí železné okovy; dusí v lidech prvotní svobodu, pro kterou byli – jak se zdá – zrozeni, vštěpují jim lásku k vlastnímu otroctví a vytvářejí z nich to, čemu se říká civilizované národy.*“³¹ Přirozená spontaneita ustoupila. Lidé se už nenechávají vést původními pudy, ale obecným chováním. Rousseau společnost přirovnal ke stádu a jednotlivce ke zvířeti, kterého stádo zbavuje jeho individuality a redukuje ho na společenské vztahy.³²

Dle Rousseaua soudobá nestřídmost mudrců a jejich vyumělkovaná prostota nebyly hodny jeho chvály. Tak, jak se zdokonalovaly vědy a umění, tak se kazily duše lidí. Francii dává za příklad Egypt, Řecko, Řím a Čínu, o které píše: „*Kdyby vědy zušlechtovaly mravy, musely by být národy Číny moudré, svobodné a nepřemožitelné. K čemu jí byli všichni učenci? Že by byla oním plodem skutečnost, že se stala národem otroků a zlotřilců?*“³³

³⁰ Čechák, V. Místo předmluvy. s. 7-44. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 25.

³¹ Rousseau, J.-J. Rozprava o vědách a uměních. s. 47-73. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 50.

³² Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 493.

³³ Rousseau, J.-J. Rozprava o vědách a uměních. s. 47-73. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 54.

Vědecká znalost a umělecká znamenitost jako takové nebyly zdrojem Rousseauova nepřátelského postoje. Čas, který lidé nad vědou a uměním stráví, je hlavním viníkem. Ve skutečnosti nevíme, zda obnova věd a umění má za příčinu úpadek morálky nebo zda je souvislost náhodná. Rousseau považoval pokrok ve vědách a uměních za komplex jevů, který přispívá k rozmanitým sociálním procesům a obráceně. Snažil se osvětlit a odhalit pochybné zájmy, které se za nimi skrývají. Tam, kde je věda velice považována, značí akademický život cestu jedince k osobní prestiži. Získaná pozice mu ale přinese jen povrchní uznání.

„Netážeme se již, zda je nějaká kniha užitečná, ale zda je dobře napsaná. Máme tisíce cen za krásné rozpravy a ani jedinou za krásné jednání.“³⁴

Dle Rousseaua z historie vyplývá, že původ lidského poznání neodpovídá ideji, kterou si o něm rádi vytváříme. Jednotlivé vědy jako astronomie, řečnictví, geometrie, fyzika a ostatní včetně morálky vzešly z lidských vad (pověřivosti, ctižádostivosti, lakoty, zvědavosti a lidské pýchy). Rousseau polemizoval s tím, že pokud jsou vědy nicotné cílem, který si samy stanovují, ještě nebezpečnější jsou pak svými účinky, které vyvolávají. Vědy se zrodily z lenivosti a samy ji také živí. Společnost nad nimi tak akorát marní svůj čas. Ještě větší špatností než zneužívání času, jež má na svědomí literatura a umění, se stal pro Rousseaua přepych pramenící z lidské lenivosti a marnivosti.³⁵

Přepych a zahálčivost ve spojení s touhou po osobní nadvládě a obdivu ostatních jsou oním zlem. Pokrok věd je dle Rousseaua spíše projevem zhoubného účinku v honbě za bohatstvím. Skutečná díla hodná uznání jsou odsouvána do zapomnění. Většina lidí se přesto rozhodne věnovat svůj čas a úsilí tomuto způsobu života, který jim slibuje úctu a věhlas. To, oč těmto

³⁴ Rousseau, J.-J. Rozprava o vědách a uměních. s. 47-73. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 69.

³⁵ Tamtéž, zde s. 60-62.

lidem jde, je domnělá prestiž, díky níž vystoupí z davu a mohou na něj pohlížet jako na dav obyčejný a nevzdělaný. Studium a umělecká tvorba dosáhne uznání ale jen tehdy, pokud se potká se zalíbením u vyšší společnosti. Rozlišování mezi tím, kdo uspěje a kdo nikoli, je dle Rousseaua rozmarná zábava nic nedělajících boháčů. Z toho je patrné, jak moc jsou lidé svazováni tím, co si o nich myslí ostatní. Současná společnost a morálka jsou hluboce zkažené. Rousseau proto položil otázku:

„Kam se poděje ctnost, bude-li nutné obohacovat se za každou cenu?“³⁶

Mluvu o mravech a ctnostech politikové vyměnili za mluvu o obchodu a penězích. Lidé jsou oceňováni jako stádo dobytka, které dostanete na různých místech za různou cenu. Rousseau pobízí politiky, aby otevřeli oči a uvědomili si, že za mocné peníze si mravy a občany nikdy nekoupí.³⁷

Rousseau vysvětlil, že následkem přepychu je nejen rozklad mravů, ale i následná zkáza vkusu. Ve svém spise tak pokračoval vymalováním obrazu prostoty prvních časů, bez kterých nelze o mravech uvažovat. Ctnostní lidé měli v této době za svědky svého jednání bohy a obývali s nimi společně chýše. Když však do nich vstoupila špatnost, bohy zavřeli do chrámů, aby je nakonec z nich vypudili a usídlili se tam sami. Takto Rousseau popsal vrchol zkaženosti a neřesti.³⁸ Za hlavní zdroj sociálního zla Rousseau považoval společenskou nerovnost, kterou zde chápe především jako nerovnost majetkovou.

Zatímco vědy a umění v šeru pracoven vzkvétají, pravé povaze odumírají nervy a mizí vojenské ctnosti. Rousseau volal po tom, ať se děti učí tomu, co budou muset dělat, až dorostou, a nikoli tomu, co budou muset zapomenout. Nač dobrovolně zasévat v dítěti semeno neřesti. Výchova a celý školský systém je podle toho, jak ho Rousseau popsal, jen továrnou na výrobu lidí špatných

³⁶ Tamtéž, zde s. 62.

³⁷ Tamtéž, zde s. 63.

³⁸ Tamtéž, zde s. 64-65.

mravů. Cesta, kterou naznačil v *Emilovi*, je cestou zdlouhavou, na jejímž konci stojí člověk, který je schopen čelit nástrahám společnosti. Disponuje vzděláním a dobré mravy jsou mu vlastní. Vzdělání nabyt jiným způsobem než ostatní. Místo knih, považovaných za studnu vědomostí, a učení se nazpaměť je veden k poznání vědění. Umí i kreslit, nikoli však tvořit plagiáty děl.

Vrcholná umělecká díla Rousseau považoval za bloudění srdce a rozumu. Nerovnost, kterou mezi lidmi zavedlo oceňování nadání a hanobení ctností, Rousseau považoval za nejzřejmější účinek a nejnebezpečnější důsledek veškerého studia. Lidé dávají přednost před užitečnými nadáními nadáním příjemným.³⁹

„Nechť si už národy uvědomí, že nás příroda chtěla uchránit před vědou tak, jako matka vyrve nebezpečnou zbraň z rukou dítěte... Lidé jsou zvrhlí. Ještě horší by byli, kdyby se naneštěstí rodili vzdělaní.“⁴⁰

Rousseau tvrdil, že se společnost obává toho, že má příliš rolníků a nedostatek filozofů, u nichž vznáší otázku, zda bychom je neměli považovat za „šarlatány“, protože každý z nich tvrdí něco jiného. *„To jsou tedy ti báječní mužové, které za života současníci oslavovali a jimž byla po smrti vyhrazena nesmrtelnost.“⁴¹*

Dle Rousseaua však existují i lidé jako Descartes a Newton, které příroda předurčila k tomu, aby vychovali své žáky, aniž by sami měli učitelů.

³⁹ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha II.-III a Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV.

⁴⁰ Rousseau, J.-J. Rozprava o vědách a uměních. s. 47-73. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 59.

⁴¹ Tamtéž, zde s. 71.

„Je-li potřeba povolit některým mužům, aby se věnovali studiu věd a umění, tedy toliko těm, kdo se budou cítit dostatečně silní, aby samostatně postupovali v jejich stopách a aby je překonali.“⁴²

„Pokud však bude na jedné straně osamocená moc a na straně druhé osamocená osvěta a moudrost, vymyslí vědci zřídkačdy něco velkého, vládcové zřídkačdy vykonají něco krásného a národy zůstanou nadále hanebné, zkažené a nešťastné.“⁴³

Souhrmně je dle Rousseaua úpadek morálky zcela nepochybný. Na příkladech z historie dokládá, že všude tam, kde kvetly vědy a umění, mravy upadaly a říše špely k zániku. Původní ctnost se zachovala jen u hrstky národů, které svodům věd a umění nepropadly. Rozvoj věd a umění sám o sobě nenese vinu na tomto úpadku. Viníkem je společenský řád a společenská nerovnost.

Většina vědců však, bez ohledu na jejich zaměření, věřila, že by svými úspěchy mohli pomoci lidskému pokroku a osvěcenství tím, že lidem poskytnou intelektuální nástroje k ovládnutí světa.⁴⁴ Diderot zastával názor, že se blíží chvíle, kdy ve vědách dojde k velké revoluci. Když se rodí nějaká nová věda, všichni spěchají, aby v rámci ní získali slávu a uznání. Lidé, kteří se takto chovají, jsou buď leniví anebo přeběhlíci. Tím, jak se hranice vědy rozšiřují, snižuje se její vážnost. Vědě tak zbude jen námezdní síla a pár geniálních jedinců, kteří se budou těšit slávě i dlouho poté, co její lesk vyhasne. Takový je dle Diderota osud věd, které přestaly poučovat.⁴⁵

⁴² Tamtéž, zde s. 73.

⁴³ Tamtéž, zde s. 73.

⁴⁴ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo science, s. 539.

⁴⁵ Diderot, D., Binder, J. a Čechák, V., ed. *Výbor z díla Denis Diderot*. Praha: Svoboda, 1990, zde s. 60-66.

Na rozdíl od Rousseaua Diderot hodnotil pokrok věd pozitivně a doporučil, aby vědecké výzkumy byly otevřené a jejich výsledky byly hodnoceny v nejobecnějších diskuzích. Myšlenkové postupy mají být co nejjasnější, aby tím bylo usnadněno jejich přijetí nebo kritika a aby se tak získal čas pro další bádání.⁴⁶

V *Encyklopedii aneb Racionálním slovníku věd, umění a řemesel* (1751-1766) se Diderot snažil podat informace o vědách a autorech tak, aby nedocházelo k nepřesnostem. Svět věd a umění je pro člověka vzdálenou říší. Diderotovým cílem bylo spojit principy věd a umění s dějinami jejich vzniku a budoucnosti. Přál si, aby se *Encyklopedie* stala svatostánkem budoucí populace, které by podala zprávu o tom, jaký byl tehdejší stav věd a umění. Věřil, že rozvinutím pravého principu věcí se přispěje k jistotě a pokroku lidského poznání. Společnosti bude plynout užitek tím, že se zvýší počet pravých vědců, umělců a osvícených zájemců.⁴⁷

Condorcet (1743-1794) věřil v pokrok lidstva ve všech směrech a také v to, že zdokonalování lidských schopností je neomezené. Během vývoje nutně muselo dojít k rozumovým omylům, ale i když už lidé poznali prostředky k jejich vymýcení, stále se jim stavěly do cesty předsudky, které bránily pokroku vědeckých pravd. V historii se pokrok ve vědách střídal s jejím úpadkem. Významným mezníkem dle Condorceta byl vynález knihtisku, který přispěl k všeobecnému rozvoji vzdělání a tím pádem i vědeckému pokroku. Rousseau také považoval vynález knihtisku za mezník, ale v negativním slova smyslu.

Condorcet ve svém *Náčrtu historického obrazu pokroků lidského ducha* (1795), jenž poprvé vyšel až po autorově smrti, popisoval obecný vývoj vědy, jak vznikaly její jednotlivé obory, co se jí stavělo do cesty a jak bude vypadat

⁴⁶ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 241.

⁴⁷ Diderot, D., Binder, J. a Čechák, V., ed. *Výbor z díla Denis Diderot*. Praha: Svoboda, 1990, zde s. 36-44.

její budoucnost. „*Jedním slovem řečeno, všeobecný pokrok věd byl takový, že není jediné vědy, která by nemohla být zcela vybudována, a to principiálně i co do konkrétní náplně, aniž by byla nucena přijímat pomoc od všech ostatních.*“⁴⁸

Mluvil o tom, že nejdůležitější věcí, kterou vědy přinesly, je vyvrácení předsudků a v jistém smyslu i rekonstrukce lidské inteligence, která byla zahalena do závoje omylu absurdní věrouky. Věda a literatura si byly ve svém pokroku vzájemnou podporou i přes to, že se je nevědomost a hloupost snažily rozdělit a zneprátnit. Za další pokrok ve vědách považoval Condorcet zdokonalení jejich jazyka. Tvrdil, že díky tomu se vědy jednou mohou stát obecně přístupnými.

„*Dnes by snad bylo namístě zavést psaný jazyk, který by sloužil výhradně vědám, vyjadřoval by jen kombinace oněch jednoduchých idejí, které jsou v každé mysli přesně stejné, byl by používán jen v přísně logickém usuzování k přesným a vykazatelným operacím intelektu, rozuměli by mu všichni lidé všech zemí a dal by se přeložit do všech národních jazyků, aniž by se při přechodu do běžného úzu mohl porušovat jako ony.*“⁴⁹

Předpověděl, že podle toho, jak se bude každý vědní obor rozvíjet, budou se také zdokonalovat prostředky podávání důkazů stále většího počtu pravd a také se usnadní jejich pochopení. S vědou jde ruku v ruce také vzdělávání. Condorcet na rozdíl od Rousseaua vědy velebil a věřil, že jejich pokrok byl lidem v každém ohledu přínosem.⁵⁰

S vírou v rozum je u osvícenců spojena i optimistická víra v pokrok, v člověka a jeho schopnosti. Osvícenci usilovali o rozšíření lidských obzorů.

⁴⁸ Condorcet, J. A. N. de. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*. Praha: Academia, 1968, zde s. 152.

⁴⁹ Tamtéž, zde s. 28.

⁵⁰ Tamtéž, zde s. 25-186.

Nejlepším příkladem toho byla *Encyklopedie*, která se snažila obsáhnout veškeré vědění své doby. Samotný Rousseau do *Encyklopedie* také přispíval, přesto jako jeden z mála, nebo možná jako jediný, považoval pokrok ve vědách za negativní.⁵¹

2.3. Přirozená morálka

Evropští intelektuálové se během celého osvícenství snažili odpovědět na otázky týkající se morálky. Ptali se, jestli dobro a zlo má obecný základ nebo se jedná pouze o subjektivní hodnoty, které se okolnostmi mění. Odkud tyto hodnoty pocházejí a jak je můžeme rozpoznat? Co motivuje lidské jedince k tomu, aby jednali tím či oním způsobem? Morální povědomí a etické chování bylo dříve doménou teologů, kteří své myšlenky odvozovali převážně ze vztahu mezi Bohem a universem.

V 17. století se objevily skutečné problémy morální filosofie, kdy filosofové začali popisovat jednání lidské mysli mechanickými a materialistickými termíny. Na počátku osvícenství byly předkládány neuspokojivé a odporující si popisy filozofických rozřešení reprezentované racionalismem Hobbese, Spinozy, Leibnize, Malebranche, Clarka, Cudwortha. S prvním výrazným příspěvkem do osvícenské morální filosofie přišli britští filosofové. Rozpoznali, že strach z bolesti nebo trestu není vždy dostatečně silný na to, aby lidem zabránil jednat určitým způsobem. Zároveň také upozorovali, že některé způsoby jednání člověka se nezdají být prováděny jen k našemu vlastnímu prospěchu.⁵²

⁵¹ Halada, J., Geuss, A. *Čítanka z dějin filozofie*. Praha: Mladá fronta, 1978, zde s. 189-190.

⁵² Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo moral philosophy s. 400-402.

Anthony Ashley Cooper, třetí hrabě ze Shaftesbury (1671-1713), tvrdil, že smysl morálních závazků pochází z pocitů lásky a zálibení, které jsou stejně přirozené jako jakékoli sobecké pohnutky. Pro Shaftesburyho ani ctnost ani její vykonávání nejsou závislé na náboženství. Morální rozdíly dle něj pramení z různých pohnutek myslících jedinců. Tvrdil, že lidé jakožto morální stvoření jsou vybaveni morálním citem, který nám umožňuje jednat morálně a rozlišit ctnost od mravního přečinu.⁵³ Tím Shaftesbury narážel na racionalistickou morální filosofii a na její určitý intelektualismus a již na počátku osvícenství tak ohlásil onen antiintelektualismus, na nějž později navázal Jean-Jacques Rousseau.

Dle Shaftesburyho je lidské jednání mravně hodnotné pouze tehdy, pokud je konáno jen kvůli dobru samému bez postranních pohnutek a úmyslů. Morálka má být autonomní. Tímto argumentem mířil proti teologii a dodal, že její předpoklady jsou morálce překážkou. Víra nemůže být nikdy jistá. V každé nábožensky orientované morálce je hodnota ctnosti snižována a smysl slov „dobrý“ a „spravedlivý“ je rušen. Ateismus naopak není pro morálku překážkou.⁵⁴

Bernard Mandeville (1670-1733) v jistém smyslu přijal Shaftesburyho popis základů morálky, ale odmítl, že by morálka byla něco skutečného, co má pevné základy v přirozenosti člověka. Souhlasil s tím, že skutečně ctnostný člověk je ten, který vědomě jedná z nezištných motivů. Okamžitě ale popřel, že by takto někdo jednal, a proto považoval Shaftesburyho popis za správný jen z hypotetického hlediska. Dle Mandevilla jsou lidé motivováni pouze sobeckým zájmem. Mandeville sice vnímal, že některé osoby a činnosti nazýváme ctnostnými a ostatní zlomyslnými či krutými, ale stál si za tím, že

⁵³ Norton, D. F. a Kuehn, M. The Foundation of Morality. s. 939-986. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 947-948.

⁵⁴ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 178-183.

Shaftesburyho vysvětlení této skutečnosti nemůže být správné. Morální ctnosti jsou produkty politické činnosti, jejichž lichotky zplodila pýcha.⁵⁵

Pro francouzské osvícené filosofy byla diskuse o morálních tématech úzce spojena s materialismem. Odmítali názor, že morálka je založena na náboženských základech a snažili se ukázat, že egoismus a vlastní prospěchářství nám nebrání v tom, abychom se zajímali o blaho ostatních. I když mezi francouzskými mysliteli, jako byli La Mettrie, Helvétius, D'Holbach, Diderot, D'Alembert, Voltaire, byly rozdíly, všichni konec konců zůstali uvnitř struktury myšlenek Hobbesa a Mandevilla, ale zároveň se obraceli i k myšlenkám Shaftesburyho, Hutchesona a Huma. Nikdo z nich však do debaty o základech morálky nepřispěl ničím zásadním.⁵⁶

Výjimkou mezi francouzskými mysliteli, kteří se zúčastnili této debaty, byl Jean-Jacques Rousseau. Ve své *Rozpravě o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* zpochybnil hodně názorů svých osvícených kolegů. Jeho základní myšlenka se týkala stavu přirozenosti. Rousseauův „přirozený člověk“ se lišil od toho Hobbesova. Tento člověk byl původně nevinný a vyznačoval se tím, že pociťoval soucit, svobodu a touhu zdokonalit se. Takového člověka dal do kontrastu k uměle vytvořenému a škodlivému občanskému státu, ve kterém vliv zkažené společnosti zvrátil dobrou přirozenost lidí. Tato jeho myšlenka byla originálním příspěvkem do debaty, kterou vedla morální filosofie. Rousseauova teorie byla v zásadě forma naturalismu. Trval na tom, že morální záležitosti potřebují být posuzovány z hlediska lidské přirozenosti a principů fungujících na různých stupních vývoje.⁵⁷

⁵⁵ Norton, D. F. a Kuehn, M. The Foundation of Morality. s. 939-986. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 951-953.

⁵⁶ Tamtéž, zde s. 973.

⁵⁷ Tamtéž, zde s. 974-975.

Téma morálky prostupuje i jeho dalšími díly (*Rozprava o vědách a uměních*, *Emil*, *O společenské smlouvě*). Chování člověka ve společnosti a vliv okolí na podstatu člověka je ústředním motivem Rousseauovy tvorby. V *Rozpravě o vědách a uměních* psal o negativním vlivu společnosti na mravy lidí. Čím více vědy a kultura pokročily, pokročil i úpadek lidských ctností. Civilizační proces zavínil, že lidé ztratili svoji přirozenou citovou vnímavost. V *Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi* rozpracoval civilizační proces důmyslněji než v předchozím díle. Role vášní zůstává. Co se týče morálních vášní, Rousseau zastával stejné stanovisko jako Hume. Uznával, že pud sebezáchovy a vlastního prospěchářství jsou principem lidské duše.⁵⁸

Existuje však ještě jeden princip, kterým je soucit, jenž není jen odporem k tomu vidět někoho trpět. V přirozeném stavu člověka k sobě vztahuje zákony, mravy i ctnost. Je jedinou přirozenou ctností člověka, kterou mu Rousseau přisoudil a kterou nezničí ani ty nejzkaženější mravy. V tomto smyslu lze na soucit pohlížet jako na samostatný princip.⁵⁹ „*Takové je čisté hnutí přírody, předcházející všechny úvahy, taková je síla vrozeného soucitu, kterou ani nejzkaženější mravy ještě zcela nezničily, že při svých denních příhodách vidíme, jak je dojat a jak pláče nad nehodou některého nešťastníka ten, kdo by jako tyran ještě zvětšoval utrpení svého nepřítele...*“⁶⁰ V *Emilovi* dodal, že soucit je prvním vzájemným citem, který se dotýká lidského srdce, a popsal ho jako vášeň zcela závislou. Své úvahy o soucitu Rousseau shrnul v jasné zásady:

- 1) Cítit s lidmi, kteří jsou šťastnější, není přirozené. Cítíme jen s těmi, které litujeme. Cestu ke štěstí si musí razit každý sám.
- 2) Nejvíce soucítíme s těmi, jejichž bolest jsme sami prožili.

⁵⁸ Srov. Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenth, 2004, zde s. 426 a s. 488.

⁵⁹ Rousseau, J.-J. *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 105-106.

⁶⁰ Tamtéž, zde s. 106.

3) Druhého člověka litujeme tak dlouho, dokud se nám jeví, že si náš soucit zaslouží.⁶¹

Vášně Rousseau považoval za nejdůležitější prostředky, které slouží k záchově jedince. Mohou být dobré, ale i špatné. Záleží na člověku, jak jich užije a zda jim podlehne. Původcem všech vášní je sebeláska (*amour de soi*). Rodí se s člověkem, provází ho celý život a slouží mu k sebezáchově.

*„Jest třeba, abychom sebe milovali, máme-li sami sebe zachovati; jest třeba, abychom sebe milovali více než co jiného; a přímým důsledkem téhož citu jest, že milujeme to, co nás zachovává.“*⁶²

Ostatní vášně mohou být považovány za její obměny. Některé z nich ale vznikají na základě vnější příčiny a člověku škodí. Sebeláska je v každém ohledu dobrá a Rousseau ji srovnával s pořádkem.⁶³ Sebeláska je spokojena, pokud jsou ukojeny naše skutečné potřeby. Tím má Rousseau na mysli potřeby nezbytné pro naše zachování a nikoli to, co žádáme navíc. Ve výchově se musí dát pozor na to, co dítě skutečně potřebuje, abychom v něm neprobudili škodlivé vlastnosti jako pánovitost, mstivost.⁶⁴

Jak jsem již uvedla, pozitivní a vždy dobrá sebeláska se vlivem vnějších okolností mění. Vnějšími okolnostmi jsou Rousseauem myšleny společenské poměry, které z ní tvoří negativní egoismus. Tento egoismus nazývá samoláskou (*amour propre*). Tato vášeň se srovnává s ostatními a nikdy nemůže být ukojena, protože je nemožné docílit toho, aby nás ostatní milovali víc než cokoli jiného, tzn. tak, jak milujeme sami sebe.⁶⁵

⁶¹ Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 20-23.

⁶² Tamtéž, zde s. 6.

⁶³ Srov. Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 5-7 a Rousseau, J.-J. *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 107 (Sebeláska vzniká z rozumu).

⁶⁴ Srov. Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 5-7 a Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha II s. 84.

⁶⁵ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenth, 2004, zde s. 490.

„*Samoláska, která sebe srovnává s jinými, není a nemůže býti nikdy spokojena; to proto, že tento cit, kterým sebe stavíme nad jiné, vyžaduje též, aby ostatní lidé stavěli nás nad sebe; což je nemožno.*“⁶⁶

Ze samolásky plynou city nevraživé, ze sebelásky city láskyplné. Sebelásku a samolásku nelze zaměňovat. Liší se povahou i následky. Sebeláska je vášní, která usměrňuje rozum a pozměňuje soucit, a tím se v člověku probouzí lidskost a ctnost. Relativní a umělou sebelásku zrodila společnost. Vnuká lidem zlo, které si navzájem činí.⁶⁷

Svoboda náleží k určení lidské přirozenosti. Rousseau řekl, že je to právě ona, která nás odlišuje od zvířat. Člověk si je své svobody vědom. Uvědomuje si možnost souhlasu, či nesouhlasu ve svém jednání. Pojem svobody Rousseau rozvinul ve spisu *O společenské smlouvě*. Nejhorší věc, kterou může člověk udělat, je vzdát se své svobody.⁶⁸ „*Vzdání se své svobody znamená vzdání se své lidské hodnosti, lidských práv, ba i svých povinností. Není možné žádné odškodnění za to, že se kdokoliv všeho vzdal. Takovéto vzdání je neslučitelné s lidskou přirozeností a odnítí veškeru svobodu jeho vůli, znamená odnítí veškeru mravní cenu jeho činům.*“⁶⁹

Další nezbytnou součástí lidské přirozenosti je zdokonalování. Tato schopnost se nedostaví sama sebou. Závisí na součinnosti dalších příčin, bez kterých by člověk zůstal v primitivním stavu.⁷⁰

Rousseau neopomenul ani rozum, který je také nezpochybnitelnou součástí lidské přirozenosti. Jedná se ale pouze o rozum přirozený, který je vztažen k vztyčeným cílům lidské přirozenosti jako takové. Samotný rozum

⁶⁶ Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 7.

⁶⁷ Rousseau, J.-J. Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 165-166.

⁶⁸ Rousseau, J.-J. *O Společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002, zde s. 17-20.

⁶⁹ Tamtéž, zde s. 19.

⁷⁰ Rousseau, J.-J. Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 113.

nemůže nezávisle na svědomí stanovit žádný přírodní zákon. Rousseau nese-psal žádné konkrétní dílo věnované etice. Jeho etické myšlenky jsou obsaženy v koncepci lidské přirozenosti jakožto řádu. Principy morálky tedy vztahuje k lidské přirozenosti.⁷¹

Rousseau zastával názor, že prvotní přírodní hnutí jsou vždy správná. Původní zvrácenost a neřest by se v lidském srdci hledala jen marně. Člověk se stává dobrý tím, že koná dobro a vykonané ctnosti se mu zaryjí hluboko do srdce. Se společností ale přišel nadbytek vášní, který člověka oslabil. Tím, že zájem naší samolásky rozšíříme i na ostatní lidi, se tento zájem stane spravedlivějším a nebude nás svádět na scestí. Láska k lidem, která z ní pramení, je základem lidské spravedlnosti. Člověk není od přírody zlý, jen musí v sobě znova objevit lásku k ctnosti. Pokud někdy člověk vykonal dobrý skutek, jeho srdce se na tuto slast rozpomene. Určitý mravní pořádek panuje všude tam, kde je cit a rozumnost. Rozdíl ale je v tom, že spravedlivý člověk se vypořádá vzhledem k veškerenstvu, zatímco člověk špatný pořádá veškerenstvo vzhledem k sobě. Rousseau nenapsal pojednání o morálce, protože její souhrn je dán v evangeliu souhrnem zákona.⁷²

Pro Holbacha je pravá morálka zaměřena na lidské vztahy a na poměry mezi lidmi. Hlásal, že morálka a politika jsou vzájemně propojeny. Zatímco úkolem morálky je vést lidi k ctnostnému životu, cílem vlády má být nechat lidi ctnostně žít. „*Svou přirozeností není člověk ani dobrý, ani špatný. V každém okamžiku svého života hledá štěstí, všemi svými silami se neustále snaží opatřit si požitky nebo odvrátit bolest.*“⁷³

⁷¹ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 488-491.

⁷² Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde kniha IV s. 38, 61, 65, 119.

⁷³ Holbach, P. H. D. von. *Společenský systém*. Praha: Československá akademie věd, 1960, zde s. 63.

Všechny vášně směřují k zabezpečení blahobytu a úniku ze strachu z bolesti. Záleží na tom, jak je člověk používá. Holbach na rozdíl od Rousseaua považoval všechny vášně za vrozené a měly by se usměrňovat výchovou. Člověk je bytost velice tvárná a dá se z ní vytvořit téměř cokoli. Jako příklad Holbach uvádí vojenský stav. Celá výchova je založena na napodobování, velmi tedy záleží na tom, jaký se dá dětem příklad. Právě proto v ní Holbach viděl hlavní zdroj neřestí, ale i ctností, pokud je dobře provedena. Nikoli společnost, kterou Rousseau považoval za zdroj zkaženosti lidí, ale výchova, veřejné mínění a vláda jsou u Holbacha viníky.

V současné době nelze ve společnosti hledat ctnostné a dobré lidi. Zkaženost totiž nemůže vytvářet dobro, stejně jako dobro nemůže plodit neřest. Nelze sklízet úrodu, aniž by se člověk o ni jakkoli přičinil. Všichni uznávají užitečnost morálky, ale pohledy na ni se různí. Neřesti dle Holbacha musí každý rozumný člověk nenávidět, protože vedou k úpadku společnosti i jedince, který jim podlehne.⁷⁴

„Je nepochybné, že je třeba zkušeností a návyku, abychom zdravě uvažovali o morálce, to znamená o dobrotě a kráse lidského jednání. Abychom získali morální vkus, je zapotřebí vnímavého ducha, chápajícího skutečné vztahy věcí, nutnou souvislost příčin a účinků, následky jednání a lidských zřízení ve vztahu k trvalému blahobytu společnosti a jednotlivců.“⁷⁵

Holbach stejně jako Voltaire a Helvétius (1715-1771) tvrdil, že společnost obstojí jen tehdy, když bude mít dobré zákony. Ctnost a neřest jsou synonymy dobra a zla. „...odhalit národům pravé zásady mravnosti; poučit je, že jedinými popudy morálního světa nepozorovatelně tíhnoucími k blahu

⁷⁴ Tamtéž, zde s. 63-71.

⁷⁵ Tamtéž, zde s. 117.

*zdánlivému neb skutečnému jsou bolest a slast; a že cit sebelásky je jediným podkladem, na němž je možno založit základy užitečné morálky.*⁷⁶

Zákony ale blaha společnosti nedbají a jsou závislé na dojmech, vášních a názorech těch, kteří je stvořili.⁷⁷ V *Eseji o mravech a duchu národů* (1756) si Voltaire všiml, jak se mravy napříč historií mění.⁷⁸ Občan dle Holbacha miluje svoji vlast, pokud mu poskytuje výhody. Když tomu tak není, láska k vlasti chladne. O lásce k vlasti mluvil i Rousseau v rámci svého konceptu výchovy. Za první ctnost, ze které plynou všechny ostatní, je považována spravedlnost. Tato schopnost brání člověku konat to, co by sám nechtěl, aby mu činili ostatní. Holbach také zmínil soucit, který pojal stejně jako Rousseau.⁷⁹

Pro Diderota měla etika v lidském životě ústřední význam. Stejně tak jako hledání ctnosti jakožto nejlepší cesty ke spokojenosti. V díle *Rameauův synovec*, které bylo vydáno až posmrtně a rok vydání se různí, zosobnil veškerou společenskou neřest své doby. Vyveberg ve své knize *Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlightenment* (1989) uvádí, že Diderot v tomto díle experimentoval s morálním nihilismem.⁸⁰ „*Hníť pod mramorem, hníť pod zemí, to je pořád hníť.*“⁸¹ Morální nihilismus nenalézá žádný spolehlivý zdroj nebo intelektuální jistotu etických hodnot v přírodě.

Diderotův etický systém zobrazoval četné podobnosti s Voltairem. Oba myslitelé odmítli vrozené ideje a jako prameny morálky obhajovali osvícený vlastní zájem, názory, rozum a sociální instinkt. Mimo to, stejně jako Voltaire, i Diderot docházel k závěru, že existují základní morální principy, které jsou

⁷⁶ Helvétius, C. A. *Výbor z díla*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, zde s. 97.

⁷⁷ Srov. Voltaire, F. M. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 199 a Helvétius, C. A. *Výbor z díla*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, zde s. 96-100.

⁷⁸ Voltaire, F. M. *Esej o mravech a duchu národů*. s. 227-238. In *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989.

⁷⁹ Holbach, P. H. D. von. *Společenský systém*. Praha: Československá akademie věd, 1960, zde s. 98-123.

⁸⁰ Vyveberg, H. The Uniformity of Human Nature. s. 34-52. In: *Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 1989, zde s. 42.

⁸¹ Diderot, D. *Rameauův synovec*. s. 167-244. In: *Jeptiška. Rameauův synovec. Jakub Fatalista a jeho pán*. Praha: Odeon, 1977, zde s. 185.

platné všude. Tyto univerzální principy etiky byly stejné v minulosti a budou stejné i v době, která teprve přijde. Etika má být nepochybně nezávislá na náboženských myšlenkách. Na otázku, kde se nalézají hlavní původ těchto neměnných základů morálky, Diderot odpověděl, že v člověku samém.⁸²

Osvícenští filozofové, kteří se zabývali morálkou, se museli vypořádat s problémy, jež vzešly z předpokladů racionalismu, mechanické filozofie a empiricismu. Mnoho autorů tak cítilo nutnost pátrat po přirozených základech morálky, které by je vyjmulily z náboženství. Do této doby byl svět podle křesťanské vize místem, který stvořil a ve kterém vládl Bůh. Jeho věčné a neměnné zákony lidem sdělovaly jak obecný, tak i specifický obsah morálky. Bůh dal člověku svobodu (svobodnou vůli), aby si vybral, zda bude nebo nebude tyto zákony respektovat. Ti, kteří se těmto zákonům podvolili, budou za svoji dobrotu odměněni věčným životem, zatímco ostatní lidé budou odsouzeni. Bůh tak byl pro lidi zdrojem dobroty a povinnosti chovat se morálně. Osvícenci nahradili Boha, jakožto zdroje morálních představ a chování, univerzální lidskou přirozeností, operacemi lidské mysli a fyzickou strukturou světa. Osvícenství bylo první érou, která se pokusila stanovit etické předpisy a morální úsudek spíše na světském než na náboženském základu.⁸³

Rousseau vztáhl vlastní etiku k lidské přirozenosti jakožto řádu a přijal koncept bolesti a potěšení jako instinktivní základ morální analýzy. Bolest a zlo jsou často pro Rousseaua totéž. Zlo sice může způsobit následný růst zhoubných vášní, ale až zneužití našich schopností nás činí nešťastnými a zlými. Morální zlo bezesporu plyne z lidského počínání a fyzické zlo (bolest) by nebylo nic bez našich neřestí, díky kterým jsme na něj citliví. Rousseau není

⁸² Vyverberg, H. The Uniformity of Human Nature. s. 34-52. In: *Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 1989, zde s. 42.

⁸³ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo moral philosophy s. 400-403.

iracionalista, pouze řekl, že rozum je uplatitelný. Vášně ho zkreslují do prospěchářského „rozumování“, a tak nám rozum znemožňuje poznat pravdu. Pouze vědomí nás může přimět ho milovat, to znamená považovat ho jako cíl sám v sobě.

Úsudek je nyní morální. „*Je qui pense*“ již není filosofickou konstrukcí neosobního a univerzálního rozumu, ale smyslovým „*moi qui existe*“; tedy člověkem, ve kterém příroda stále mluví.⁸⁴

3. Kritika náboženství

V 17. století byli církevní vládci katolických i protestantských národů nerozlučně spjati s myšlenkami absolutismu a pokoušeli se vzdálit od politických úmluv o toleranci a od vynucení si jednotného náboženského vyznání. V roce 1685 odvolal Ludvík XIV. edikt nantský, což vyvolalo rozsáhlou emigraci hugenotů z Francie. S těmito nesnášenlivými a dogmatickými řešeními směrem k náboženské rozdílnosti se osvícenští myslitelé v 18. století nemohli smířit. Ve stále větší míře lidé shledávali tyto přístupy odpornými. Průzkum a kolonizace regionů takzvaného Nového světa přinesla rozšířené poznání o nekřesťanských náboženstvích ve stejné době, kdy Evropa zažívala ohromující intelektuální posun v koncepci světa přírody. Rozum, srovnávací analýza a historická bádání se staly nástroji kritiky náboženství.⁸⁵

V otázce náboženství se francouzští osvícenští filosofové zpravidla rozdělili na dvě křídla. První se zaměřilo na kritiku oficiálního křesťanského

⁸⁴ Kelly, G. A. A General Overview. s. 8-56. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, zde s. 16-17.

⁸⁵ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo religion s. 502-503.

náboženství, fanatismu a pověřivosti. Toto reformistické křídlo v duchu deismu a koncepce přirozeného náboženství rozvíjeli Voltaire a Rousseau. Druhé (revoluční) křídlo hájili materialisté a politicky se angažující autoři pro republiku. Patřili sem zejména Helvétius, Holbach, Diderot a La Mettrie.

3.1. Reformistické křídlo

Voltaire byl odpůrcem oficiálního křesťanství a ostrým kritikem katolické církve. Nejvýraznějším rysem jeho světového názoru je antiklerikalismus. Oficiální náboženství dle Voltaira vzešlo z nevědomosti a ze zjištěných důvodů.⁸⁶ Pro Voltaira je náboženství přijatelné jen tehdy, pokud jsou splněny dvě podmínky. Náboženství musí být ve shodě s morálkou a musí být stejně obecné jako ona. Představy a věci, například ze Starého a Nového zákona či z pozdějšího křesťanství, které nejsou ve shodě s morálkou, je třeba vyloučit.⁸⁷

Pravé náboženství má být vhodné pro všechny a ozařovat národy a generace jako sluneční světlo. Voltaire zastával názor, že nejprve existoval monoteismus a až poté, co se rozpoutala lidská obrazotvornost a lidé začali množit své představy o bozích, přešli k polyteismu. O tom, že existuje Bůh, zpravila lidi příroda. Bůh je stvořitel, který dal člověku povědomí spravedlnosti. Přirozeností Boha je být mocný a dobrý.⁸⁸ Rozum má za úkol určit, co je nebo není přijatelné, a odmítat pověry, předsudky a nevědomost všech těchto prvků zjeveného náboženství, protože jsou nepochopitelné. Tyto elementy zjeveného

⁸⁶ Hejna, D. *Náboženství a společnost*. Praha: Grada, 2010, zde s. 151-156.

⁸⁷ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 228.

⁸⁸ Voltaire, F. M. *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*. Praha: Votobia, 1997, zde heslo Bůh s. 22-26, heslo Náboženství s. 172-178.

náboženství se dostávají do rozporu s rozumem už tím, že se nad něj povyšují, a proto je nemůžeme označit za pravdivé.⁸⁹

Z toho plyne, že něco, co se prohlašuje za zjevení pro nějakou skupinu lidí nebo národ, nemůže být považováno za skutečné zjevení. Pozdější křesťanství stavěl, stejně jako deisté, do protikladu k nauce Ježíšově.⁹⁰

Voltaire považoval ateismus za velice zhoubný. Společnost ateistů pokládá za nemožnou, protože Bůh musí na lidi dohlížet a lidé bez něj nemohou žít. Avšak z hlediska morálky ve srovnání s fanatismem, který pramení z víry ve zjevení a nebezpečně podněcuje vášně, byl ateismus méně nebezpečným jevem, ale i tak ohrožoval ctnost. Voltaire považoval fanatismus za nevléčitelnou nemoc. Přirovnal ho k duševnímu moru, proti kterému nezmohou nic ani zákony. Nejodpornějším příkladem fanatismu bylo dle něj chování Pařížanů během bartolomějské noci. Přitom snášenlivost je údělem lidskosti. Křesťané však chtěli svojí vírou zatlačit všechny ostatní a přitom se stali nepřáteli i mezi sebou, kteří se navzájem potírali ve všech sporných bodech článků víry.⁹¹ „*Je jasno, že každý jednotlivec, který pro jiné mínění pronásleduje člověka, svého bratra, je netvor. Proti tomu není námitek.*“⁹²

Stoupenci ortodoxní víry v 18. století obviňovali filosofické myšlení z toho, že přinejmenším podporuje ateismus. Za ateistu byl pokládán každý, kdo se jen odchýlil od scholastiky nebo znal přírodní zákony a úkazy. Za ateisty byli pokládáni například i Anaxagoras, Aristoteles, Aristofanes... „*Kdysi každému, kdo ve svém oboru znal nějaké tajemství, hrozilo nebezpečí, že ho budou považovat za čaroděje; každá nová sekta byla obviněna, že záhadně vraždí děti;*

⁸⁹ Gerrish, B. A. Natural and revealed religion. s. 641-665. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 671.

⁹⁰ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 228-229.

⁹¹ Voltaire, F. M. *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*. Praha: Votobia, 1997, zde heslo Ateista s. 13-21, Fanatismus s. 54-56, Snášenlivost s. 225.

⁹² Tamtéž, zde heslo Snášenlivost s. 226.

*každého filozofa, který se odchýlil od žargonu školy, obvinili z ateismu a hlupáci ho odsoudili.*⁹³

Pro Voltaira jsou za ateismus pro změnu odpovědní ti, kteří Bohu připisují nepochopitelné věci, kvůli kterým lidé víru v takového Boha raději odmítají.⁹⁴

Ve své kritice Bible a evangelií kladl důraz na nesmyslnost vyprávění o zázracích. Kdyby totiž Bůh v některých případech zrušil přírodní zákony, jež vycházejí z jeho podstaty, došlo by ke sporu. Samotné slovo zázrak značí něco podivuhodného. To bychom ale mohli považovat za zázrak vše kolem nás. Připisovat Bohu zázraky je jeho urážkou. Takže *„dovoliti si připisovati Bohu zázraky, znamená ve skutečnosti urážeti ho. Je tedy nesmysl věřiti v zázraky; je to jakési zlehčování Božství.*⁹⁵

Voltaire připouštěl Ježíšovu existenci zbavenou jakýchkoli božských znaků, a proto jeho zmrtnýchvstání připustit nemohl. Avšak z deistického hlediska zastával nesmrtnost duše. Voltaire předpokládal, že Bůh po smrti člověka zachovává to, co je nazýváno duší. Předpokládal to i přesto, že nevěřil tomu, co neviděl.⁹⁶ *„Dále do těchto temnot nepronikám; zastavuji se tam, kde selhává světlo mé pochodně, a stačí mi, že vidím, kam až mohu dojít.*⁹⁷ Voltaire byl znám pro své prudké vystupování vůči náboženskému pronásledování a církevnímu fanatismu. Jeho *Filosofický slovník* (1753) byl v Ženevě a později i v Paříži spálen jako kniha bezbožná, nemorální a svatokrádežná, která se vysmívá mystériím a dogmatům.

⁹³ Tamtéž, zde heslo Duše s. 43.

⁹⁴ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 230.

⁹⁵ Voltaire, F. M. *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*. Praha: Votobia, 1997, zde s. 268.

⁹⁶ Voltaire, F. M. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 183-188.

⁹⁷ Tamtéž, zde s. 189.

Rousseaua musela otázka náboženství v mládí velmi mást. Nejprve přestoupil z protestantství ke katolictví, aby se v pozdějším věku k němu opět vrátil. Tato skutečnost bezesporu měla velký vliv na jeho myšlení a odrážela se v jeho náboženských názorech. Ve *Vyznání* Rousseau popisuje, jak dle jeho vzpomínek došlo ke konvertování. Mladý šestnáctiletý hoch, který se vydal do světa, chtěl být pouze zdvořilý k těm, jež ho tak dobře přijali a pohostili. Rousseau vzpomínal, že ho ani v koutku duše nenapadlo, že by přestoupil na jinou víru. Avšak pan de Pontverre byl „pobožnůstkář“ a místo toho, aby poslal mladíka domů, poslal jej do Annecy, kam ho volal Bůh. Touha nevrátit se domů a zveličování prohřešků minulosti byly silnější než Rousseauova „rozervanost“ srdce a podvolil se.⁹⁸

„*Vyznání víry vikáře savojského*“ (*Profession de foi du vicare savoyard*), které je součástí čtvrté knihy *Emila*, není jen nutným exkurzem, kterým chtěl Rousseau ospravedlnit svá doporučení, ale výrazem trvalého zabývání se problémem náboženství.⁹⁹ Vyznání víry Rousseau vložil do úst kněze, který svůj výklad začíná slovy „*il me suffit de vous exposé ce que je pense dans la simplicité de mon coeur.*“¹⁰⁰ Vikář se ve svém vyznání nechává vést vnitřním světlem, které ho bude svádět z cesty méně než filosofové. Pokud se zmýlí, bude to jeho omyl, kterým pokazí daleko méně, než kdyby se oddal lžím ostatních. Láska k pravdě ho vede ke zkoumání poznatků, které ho zajímají. Je třeba, aby se obrátil sám na sebe a poznal nástroj, který chce užívat, a aby věděl, zda ho může užívat bezpečně. Nikomu svoji víru nevnucuje, chce ji jen vyložit tak, jak ji ve svém srdci cítí.¹⁰¹

⁹⁸ Rousseau, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, zde s. 52-71.

⁹⁹ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 495.

¹⁰⁰ Rousseau, J.-J. *Profession de foi du vicare savoyard*. s. 566-602. In: *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau II*. Paris: A. Houssiaux, 1852-1853, zde s. 566,

dostupné z WWW: < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2069919/f1.image> >.

¹⁰¹ Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 87-89.

Rousseauova rozpolcenost se projevuje nejednotností samotného vyznání víry, ve kterém lze nalézt dva syntézou navzájem nespojené aspekty.

Prvním z nich je aspekt racionalisticko-deistický, v jehož rámci se Rousseau snažil dokázat boží existenci a určité boží atributy. Rousseau navázal na Descarta, když za východisko určil pochybnost. Ať už pochybuje o větech filosofie, teologie či o vědeckých teoriích, pochybnost vždy vyplyne z omezenosti naší poznávací mohutnosti. Náš duch nedokáže uchopit podstatu věcí ani sebe sama. Tvrzením, že žádný z metafyzických systémů, které si navzájem konkurují, není ani jeden zdůvodněn lépe než ty ostatní, Rousseau zdůraznil neřešitelnost metafyzických otázek. Protože nemůžeme doufat v pravdu, musí nám v rozhodování stačit pravděpodobnost a užitečnost.

Větu „*Já existuji*.“ pokládal Rousseau, stejně jako Descartes, za mezník, kdy pochybnost naráží na své hranice. Uvažováním o nás samých, přemýšlením a souzením o poznatelnosti skutečnosti je zřejmé, že lidé, kteří soudí, tak existují. Rousseau se už ale nevyjádřil k tomu, jak se o své existenci dozvídáme. Spor materialistů a idealistů považoval za nesmyslný. Souzení nemůže být převáděno na pocitování. Nelze soudit bez toho, abychom se vyhnuli srovnávání a shrnování toho, co je různé. Za kopulu „*je*“ Rousseau označuje duchovní, mechanisticky nevysvětlitelnou aktivitu, jež má účinek při vnímání.¹⁰²

Rousseauovo náboženství je náboženství přirozené, kterým ho provádí jeho vnitřní cit. Boha vnímá pouze jako stvořitele světa a tvůrce lidstva. Tím se odlišuje od křesťanské tradice, kde Bůh zasahuje i do dění na zemi. Ve vyznání víry je člověk činný a svobodný a jedná sám za sebe. Nespadá do uspořádané soustavy Prozřetelnosti. Bůh nadal lidi schopnostmi, jak se ve světě pohybovat.

¹⁰² Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 496.

Nemůže za to, jak se lidé chovají a že špatné vlastnosti vítězí nad těmi dobrými. Nikoli Bůh, ale naše svědomí je naším soudcem v tomto světě. Rozhoduje o tom, co je dobré a co zlé. Působí na znamenitost přirozené povahy lidí i mravnost lidského konání. Je správné přemýšlet o pořádku všehomíru proto, aby se mu člověk obdivoval, ale ne, aby ho vykládal.¹⁰³

„Budme poslušni přírody; poznáme, jak něžně vládne, a jakou rozkoší nám je, když poslechnuvše jí, můžeme si o sobě vydati dobré vysvědčení.“¹⁰⁴

Deisté zpochybňovali podstaty křesťanství, které nemohly být vysvětleny přírodními zákony. Často odmítali pravost zázraků a nadpřirozených aspektů křesťanství, například příběh o zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Stoupenci tohoto směru napadali dogmatickou podstatu křesťanství kritickými metodami a skepticismem. Deismus umožňoval osvícencům setrvat ve víře v Boha i v morálku. Není divu, že byli často napadáni ze strany ortodoxních křesťanů jako ateisté nebo kacíři.¹⁰⁵

Křesťanská víra hlásá lidem, že zjevení je zapotřebí, aby lidi naučilo tomu, jak chce být Bůh uctíván. Dle Rousseaua pochází rozmanitost vyznání z výmyslů zjevení. *„Jakmile národové přišli na myšlenku, aby dali mluvit Bohu, každý mu dal mluvit po svém způsobu, a dal mu říkati, co chtěl.“¹⁰⁶* Tím, že zjevení připisuje Bohu lidské vášně, ho snižuje na úroveň lidí a hanobí jej. Dogmata slouží jen k zatemnění pojmu vznešené Bytosti a jsou příčinou lidských neřestí a bíd lidstva. Bůh chce být uctíván. Touží ale po uctívání srdcem v duchu a v pravdě. Pramáno mu záleží na všem ostatním.

¹⁰³ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 101-126.

¹⁰⁴ Tamtéž, zde s. 116.

¹⁰⁵ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo deism s. 146-148.

¹⁰⁶ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 127.

Svoji víru vikář cítí a nepotřebuje nikoho dalšího, aby mu o ní povídal. O zjeveních, zázracích a dalších příkázáních existuje celá řada knih. Ty sepsal člověk a šíří je dál. Stále se ale jedná pouze o lidská svědectví. Kdo zaručí jejich pravdu? Lidé? To, čím je Rousseau ohromen, je velebnost písma a svatost evangelia, jež promlouvají k jeho srdci.¹⁰⁷

Evangelia pokládal za božské knihy, kterým musí být ponechán volný výklad. Hlavní věcí v křesťanství je mravní humánní jádro určující jednání člověka. Stejně tak jako Rousseau hájil nepoznatelnost podstaty skutečnosti, stavěl i on na tezi, že lze dokázat trvání duše i po fyzické smrti. „*Vše se nekončí pro nás tímto životem, vše vstupuje do věčného pořádku při smrti.*“¹⁰⁸

Nelze však říct, zda duše přetrvává věčně a ani jakým způsobem přetrvává. Rousseau byl dualista. Uznával dvě substance, hmotu a vůli, v člověku pak tělo i duši.¹⁰⁹

Rousseau přijal argument deismu o boží existenci, ale s ohledem na cit, který ho přivede k víře. Rozum ustoupil citu jakožto primárnímu zdroji náboženského vzoru. Rousseau kombinací racionalistické tradice, která stimulovala původní deistické myšlenky, s kulturou smyslovosti vyvinul během osvícenství nový argument náboženské víry.¹¹⁰

Druhým aspektem, který lze ve vyznání víry odhalit, je aspekt antiintelektualistický. V protikladu k deismu se Rousseau jako vyznavač náboženství citu nemohl opřít o důkazy. Tomuto druhu religiozity jde o praxi a smysl existence, nikoli o dogmata. Svým pochybováním o smyslu existence

¹⁰⁷ Tamtéž, zde s. 127-146.

¹⁰⁸ Tamtéž, zde s. 108.

¹⁰⁹ Tamtéž, zde s. 108-109.

¹¹⁰ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo deism s. 148.

chtěl Rousseau objasnit, že takovou pochybnost nelze mít. Pokud by byl konfrontován s důvody opravňujícími takovou pochybnost, dal by přednost klamu. Praktická hlediska hrála v Rousseauově myšlení velkou roli. V praxi Rousseau nemá zapotřebí žádné argumentace.¹¹¹

„Řídě se vždycky svým postupem, neodvozuji těchto pravidel ze zásad nějaké vysoké filosofie, nýbrž nacházím je napsána přírodou v hloubi srdce svého písmem nesmazatelným.“¹¹² Rozum nás může oklamat, ale cit nikoli. Rousseau mluvil o morálním instinktu, o „*principu spravedlnosti a ctnosti, dle kterého soudíme; a tento princip nazývá svědomím.*“¹¹³

Pokus racionalistů založit ctnost na rozumu Rousseau shledal jako neúspěšný. Ctnost nelze definovat jako lásku k řádu, neboť láska nemůže být silnější než sebeláska. Ideu řádu Rousseau nezavrhoval.¹¹⁴ Jediným pravým náboženstvím pro Rousseaua bylo to, které každý člověk může poznat sám v přírodě prostřednictvím vnitřní síly citu a rozumu.

„*Vyznání víry vikáře savojského*“ přineslo Rousseauovi odsouzení jak ze strany katolických institucí, tak i ze strany protestantů. Na příkaz Christopa de Beaumonta, arcibiskupa pařížského, bylo celé dílo *Emil* spáleno na hranici. *Emila* napadl primárně pro zavrnutí dědičného hříchu, ale nezůstal jen u něj. Rousseaua dále obvinil z odmítnutí zjevení a další námitky přidal k přirozenému náboženství. Tvrdil, že Rousseau uznává dva Bohy. Dokazoval,

¹¹¹ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 498.

¹¹² Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 113.

¹¹³ Tamtéž, zde s. 117.

¹¹⁴ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 499.

že desetileté dítě již může poznat Boha a mluví o neomylnosti církve. Tvrdil, že kdo neuznává Boha, neuznává ani krále.¹¹⁵

Beaumont prohlásil, že Rousseau svým dílem otevřel dveře všem pověrám, fanatickým systémům a blouděním lidské mysli. Na toto obvinění Rousseau odpověděl vlastním výkladem „*Vyznání víry vikáře savojského*“. Ukázal na špatnou víru svého žalobce a vysvětlil jednotlivé cíle obou dvou částí, které tvoří vyznání víry. První část (delší, důležitější a údernější) má za cíl bojovat proti modernímu materialismu, ustanovit existenci Boha a přirozeného náboženství. Druhá část se soustředí na obranu proti fenoménu netolerance a fanatismu. Dle Rousseaua bylo záměrem vyznání víry bojovat proti extrémům ateismu a netolerance, neboť jak ateismus, tak fanatismus obsahuje zlo a má škodlivý vliv na obecné dobro.¹¹⁶

Ve spisu *O společenské smlouvě* Rousseau rozlišil dva druhy náboženství ve vztahu ke společnosti. Prvním druhem je náboženství člověka, které se omezuje pouze na vnitřní uctívání Boha a na mravní povinnosti. Jedná se o čisté a pravé náboženství evangelia neboli o přirozené božské právo. Jako druhý typ náboženství Rousseau uvádí náboženství občana, jež je vyznáváno v určité zemi a má svá dogmata. Obřady a uctívání jsou stanovené zákonem. Rousseau ještě zmínil kategorii, do níž spadá římské křesťanství. Toto náboženství řídí kněží, kteří brání člověku být pobožným a občanem zároveň. Křesťany považoval Rousseau za otroky a o jejich společnosti prohlásil, že je z jiného světa. „*Vědí to a neznepokojuje to; tento krátký život má příliš málo ceny v jejich očích.*“¹¹⁷

¹¹⁵ Novák, J. J. J. Rousseau, jeho doba, život a dílo. s. III-CLXXI. In: Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde LXXVII.

¹¹⁶ Alberg, J. *Professing Faith*. s. 57-73. In: *A reinterpretation of Rousseau : a religious system*. Palgrave Macmillan, 2007, zde s. 62-67.

¹¹⁷ Rousseau, J.-J. *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002, zde s. 153.

Z politického hlediska má každé náboženství své chyby, ale státu záleží na tom, aby každý jeho občan měl náboženství. Rousseau hovořil o občanském náboženství jako o citech společenskosti. Stát a občana zajímají pouze dogmata, která se vztahují na mravnost a povinnosti vůči bližnímu. Z pozitivních dogmat se jedná například o jsoucnost božstva, štěstí spravedlivých a potrestání zlých. Negativní dogma jmenuje jediné: nesnášenlivost. Občanská a náboženská nesnášenlivost jsou navzájem propleteny. Ve Francii byli pronásledováni protestanti. Rousseauovi předci přišli do Švýcarska právě z Francie, odkud byli, jakožto vyznavači jiného náboženství, vyhnáni. Rousseau hovořil o tom, že se musí trpět všechna náboženství, která jsou snášenlivá k ostatním.¹¹⁸

*„Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer seroit haïr Dieu qui les punit.“*¹¹⁹

Rousseau byl jediný, kdo používal výraz občanské náboženství. Klíč k pochopení role, kterou by náboženství mělo hrát v tolerantní a vzkvétající společnosti, spočíval v myšlence občanských ctností. Náboženství bylo tedy považováno za důležitého spojence v politice. Rousseau rozvinul myšlenku občanského náboženství, jež má vzor v náboženství občana starověkých republik, ve kterých bylo dle Rousseaua náboženství výlučně spjato se zákony státu.¹²⁰

Rousseau opětovně přestoupil k náboženství svého otce v roce 1754, kdy navštívil Ženevu. Byl tam oslavován, ale styděl se za to, že byl zbaven

¹¹⁸ Tamtéž, zde s. 144-157.

¹¹⁹ Rousseau, J.-J. Du contrat social, Livre IV, chapitre VIII. s. 64-69. In: *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau, Tome 7*. Paris: J. Bry aîné, 1856-1857, zde s. 698.

Dostupné z WWW: < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5786950r/f82.tableDesMatières> >.

¹²⁰ Zurbuchen, S. Religion and society. s. 779-813. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. zde s. 799-802.

občanských práv, a tak se rozhodl, že se veřejně vrátí k protestantismu. Studium člověka a vesmíru mu všude ukazovalo konečné příčiny řízené rozumem. Četba bible, zejména evangelia, ho přiměla opovrhovat výklady lidí, kteří nebyli hodni ho vůbec pochopit. Aby Rousseau mohl být křesťanem, musel být protestantem. Tato zásada mu dle jeho slov přinesla krutá pronásledování.¹²¹

Náboženskou polemiku o existenci zla a Prozřetelnosti vedl Rousseau s Voltairem v *Dopise o Prozřetelnosti adresovaném Voltairovi* (1756) jakožto reakci na Voltairovu *Báseň o pohromě lisabonské v roce 1755 čili přezkoumání poučky: Všecko je dobré* (1756).

Rousseau vytýkal Voltairovi jeho pesimismus, když předložil obraz zmaru a chaosu, který u lidí vyvolalo zemětřesení. Tento pohled stavěl Voltaire do protikladu k filozofickému předpokladu, že „vše je dobré“ (*tout est bien*).

„*Je-li tento svět tak, jak je, nejlepším z možných světů, pak tedy nemůžeme doufat v šťastnější budoucnost. Jsou-li všechna zla, jimiž jsme zahrnuti, obecným dobrem, pak všechny vzdělané národy neprávem hledaly původ zla fyzického i morálního.*“¹²² Voltaire vystoupil proti popírání existence zla, zlehčování utrpení obětí neštěstí a pochyboval o předurčenosti lidí k utrpení. Jeho zájmem bylo zabezpečit nebo znovu nastolit naději. Tuto naději pojal jako naději v dalším životě.

¹²¹ Rousseau, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, zde s. 329.

¹²² Voltaire, F. M. *Báseň o pohromě lisabonské v roce 1755 čili přezkoumání poučky: Všecko je dobré*. s. 303-312. In: Voltaire, F. M., Kozák, J. B., ed., Miškovská, V. T., ed. *Voltaire myslitel a bojovník. I. Filosofie a náboženství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957, zde s. 304.

„Přijde čas dobra snad? Smíme v to doufati! / Mluvit tak o dnešku, to by byl sebeklam. / Lhali mi mudrci, Bohu se odevzdám. / Povzdychnu nad žaly, kterých mě nezproští, / nehledám původ zla u Prozřetelnosti.“¹²³

Rousseau ve své odpovědi bránil optimismus v původním smyslu pojmu. Tato obrana spočívala v tvrzení, že za většinu zla, které lidi sužuje, si mohou lidé sami a že tento svět je tím nejlepším možným. V případě lisabonského zemětřesení Rousseau uvedl případy, jak by se dalo tragédii zabránit.

„Cet optimisme que vous trouvez fi cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez insupportables.“¹²⁴

„Pour moi, je vois par-tout que les maux auxquels nous assujettit la nature, sont moins cruels que ceux que nous y ajoutons.“¹²⁵

Rousseauova Prozřetelnost je Prozřetelností speciální, kdy víra v Prozřetelnost je jeho základním postojem v životě. Tvrdil, že bez ní by byl ztracen. Voltaireova víra v Prozřetelnost je všeobecná, omezuje svoji působnost na ustanovení přírodních zákonů. Rousseau ukončil dopis poznámkou, že se jejich názory velmi liší. *„D'où viennent ces contradictions apparentes? Vous l'avez vous-même expliqué: Vous jouissez, moi j'espère, & l'espérance embellit tout.“¹²⁶*

Zatímco Voltaire viděl jen zlo, Rousseau shledal, že „vše je dobré“, a zastával myšlenku obyčejného běhu věcí na rozdíl od racionálních a vědeckých popisů přírody na jedné straně a nadpřirozených zásahů a zázraků na straně

¹²³ Tamtéž, zde s. 312.

¹²⁴ Rousseau, J.-J. *Lettre de J. J. Rousseau à Monsieur de Voltaire*. zde s. 5-6.

Dostupný z WWW: < <http://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-14924> >.

¹²⁵ Tamtéž, zde s. 15-16.

¹²⁶ Tamtéž, zde s. 58-59.

druhé. Rousseau ve své odpovědi odmítl tvrzení, že všemohoucí Bůh mohl zabránit nebo zcela eliminovat existenci zla.¹²⁷ Voltaireova Boha považoval za bytost zlomyslnou, která má zalíbení v trápení lidí.¹²⁸

Ve *Vyznání* Rousseau napsal, že svým dopisem chtěl ospravedlnit Prozřetelnost a dokázat, že za všechno zlo si lidé mohou sami. Přímé odpovědi se ze strany Voltaira nedočkal, ale za případnou odpověď považoval jeho román *Candide* (1759).¹²⁹

3.2. Revoluční křídlo

Revoluční křídlo francouzského osvícenství se vůči náboženství postavilo negativně a odmítavě. Existenci náboženství převádělo na různé sociokulturní faktory a principy, které mají zakládat vznik nábožensky relevantních představ a idejí. Bůh deistů, jakožto duchovní prapříčina světa udělující život a pohyb v přírodě, který ji poté ponechá sobě samé, byl pro materialisty prázdný a zbytečný pojem. Odmítali, že by příroda byla a mohla být stvořena Bohem. Zastávali názor, že příroda sama v sobě obsahuje zdroj svého pohybu a života. Deismus přirovnali k otupené zbrani a pozitivní náboženství považovali za kněžský výmysl a podvod. Náboženský klam označili za nástroj politického útisku, zotročení a utlačování mas. Materialisté byli přesvědčeni o vytvoření

¹²⁷ Gourevitch, V. The Religious Thought. s. 193-246. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, zde s. 193-217.

¹²⁸ „... Protože mě zarazilo, když jsem viděl, jak ten ubohý muž, zahrnutý, aby se tak řeklo, úspěchy a slávou, přesto přednáší hořké deklamace proti bédám pozemského života a pořád shledává, že všechno je špatné, pojal jsem nesmyslný záměr umoudřit ho a dokázat mu, že všechno je dobré. I když se vždy zdálo, že Voltaire věří v Boha, ve skutečnosti vždy věřil v ďábla, neboť jeho údajný Bůh je pouhá zlovlná bytost, která podle něho nezná jiného potěšení než škodit.“ Rousseau, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, zde s. 358.

¹²⁹ Rousseau, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, zde s. 358-359.

svobodné společnosti ateistů.¹³⁰ Rousseau byl ve styku jak s Diderotem, tak i Holbachem a komentoval jejich počínání. Proto v následujícím odstavci uvedu i jejich náboženské názory.¹³¹

Diderot byl obviněn z toho, že všechna náboženství kladl na stejnou úroveň, až nakonec neuznal ani jediné. K ateismu dospěl ve svých dílech postupně. Jeho román *Jeptiška* (vydán posmrtně poprvé roku 1796) sehrál úlohu v protináboženském boji. Rozmluvy mladé dívky s matkou připomínají rozhovory mladého Rousseaua s de Pontverrem, kdy dospělá a dobrotivá osoba dosáhla svého cíle – zviklat mladou duši. Rozdíl byl v tom, že Zuzana byla nucena násilím. Násilí, ukrutnost a zvrácenost kléru Diderot popisoval velmi detailně. Mravnost a ctnost byla kostelu na hony vzdána.¹³²

Obecný názor, že ten, kdo nevěří v Nejsvětější Trojici, skončí na šibenici, vyvrátil v *Rozhovoru Filozofa s Maršálkovou de ****. K tomu, aby nevěrec konal dobré skutky, nepotřebuje mít pádný důvod. Náboženství je plné zlořádů. Víra v nepochopitelnou bytost, o jejíž existenci lidé vedou spory a které si váží více než svého vlastního života, je dle Diderota v rozporu s přírodou. Náboženství nemá na mravnost žádný vliv. Podřizovat národ pravidlům, která vyhovují jen hrstce z nich, je nesmysl.¹³³ Víru v nesmrtelnost duše Diderot popřel slovy: „*Nemám tuto naději, protože přání mi nezastírá její marnost; ale nikomu ji neberu. Může-li někdo věřit, že uvidí bez očí; že uslyší bez uší; že bude přemýšlet bez mozku; že bude milovat bez srdce; že bude*

¹³⁰ Hejna, D. *Náboženství a společnost*. Praha: Grada, 2010, zde s. 158-159.

¹³¹ Rousseau své vztahy s Diderotem a Holbachem do hloubky popisuje v druhé části svých *Vyznání*.

¹³² Diderot, D. *Jeptiška*. s. 9-166. In: *Jeptiška. Rameauův synovec. Jakub Fatalista a jeho pán*. Praha: Odeon, 1977, zde s. 9-141.

¹³³ Diderot, D. *Rozhovor Filozofa s Maršálkovou de ****. In: *Setkání s Filozofem: výbor z díla*. Praha: MF, 1984, zde s. 92-99.

*vnímat beze smyslů; že bude existovat, a přitom nikde nebude; že bude čímsi mimo čas a prostor, pak s tím souhlasím.*¹³⁴

Boj proti náboženství vedl s největší rozhodností a důsledností Holbach, který odmítal Voltairův deismus i Rousseauovo přirozené náboženství. Náboženství považoval za skutečného nepřítele morálky a bez výjimky je všechna odmítal. V díle *Zdravý rozum* (1772) popisuje počínání Boha jako nepochopitelné, když chce, aby ho lidé znali, a přitom se jim nikdy neukáže. Představy o něm lidem vštěpují jeho ministři a nejsou s to se domluvit na jednotném výkladu.

Celou teologii považoval Holbach za ustavičnou urážku rozumu, protože nelze mít správné představy o bytosti, kterou nemůžeme vnímat smysly. Náboženské představy se nevztahují ke zkušenosti a lidem nejsou vrozeny. Náboženství chápal Holbach jako umění zaměstnávat omezený rozum člověka tím, co není schopen pochopit. Čím větší úlohu přikládá náboženství zázrakům, tím více k sobě lidi poutá, protože nepochopitelnost přitahuje. „*Pobožný člověk věří, že nesmí klást žádné meze své víře. Čím je náboženství nepochopitelnější, tím božštější se mu jeví. Čím je neuvěřitelnější, tím záslušnější je, jak se domnívá, jeho víra.*“¹³⁵ Kořeny náboženství Holbach spatřoval v době barbarské. Ačkoli se lidské poznání zdokonaluje, znalosti o Bohu jsou čím dál víc zatemňovány výmysly a fantaziemi. V tomto směru je pro lidi nejpřesvědčivějším argumentem strach.¹³⁶

V důsledku různých představ o Bohu vede náboženská víra ke konfliktům. Všechny teologické představy pokládal Holbach za fikce. Teisté ani deisté tak dle něj nemohou uniknout náboženským pověrám. Za velice

¹³⁴ Tamtéž, zde s. 99.

¹³⁵ Holbach, P. H. D. von. *Zdravý rozum neboli přirozené představy v protikladu k představám nadpřirozeným*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959, zde s. 16.

¹³⁶ Tamtéž, zde s. 11-18.

nebezpečné pokládal nesrozumitelný postoj náboženských omylů šířících se i do jiných oblastí, ve kterých člověka stále dál vtahují do iracionalismu.¹³⁷

Víru v Boha považoval za akt zoufalství. Lidé se dle Holbacha uchýlili k náboženství, protože si nedokázali vysvětlit tragické události ve světě a potřebovali cítit zdánlivý vliv tím, že si nakloní činitele, který se podle nich za vším tím děním ukrývá. Lidé se neorientují v přirozené spojitosti příčin a místo toho, aby pokračovali v pátráních, se z lenivosti obrací na Boha. Holbach se zaměřil na to, že se nesmíme zřeknout rozumu, který je naším jediným vodítkem skrze produkty náboženství, jakými jsou strach a nevědomost.¹³⁸

Idea boží bytosti dle Holbacha vzniká ze strachu před nepochopitelnými procesy, jež se vztahují k fiktivním příčinám. Holbach nabádal, aby se odpovědi na tyto nepochopitelné příčiny hledaly v přírodě. Neviděl tak rozdíl mezi přirozeným náboženstvím a pověrou. Odmítl tvrzení, že člověk, když vyšel z rukou stvořitele, byl čestný a dobrý, protože jeho přirozenost nemohla být od počátku dokonalá. Vnitřní hlas, o kterém mluvil Rousseau, považuje za zakořeněný zvyk, proti kterému je rozum bezmocný.

„Budeme-li však rozebírat tento vnitřní hlas, jemuž se přikládá taková váha, shledáme, že je pouze následkem zakořeněného zvyku, který nás nutí zavírat oči i nad nejpřesvědčivějšími důkazy a přivádí většinu lidí – často i osob nejosvícenějších – zpět k předsudkům dětství.“¹³⁹ Zbožnost pokládal Holbach za

¹³⁷ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 287-289.

¹³⁸ Hejna, D. *Náboženství a společnost*. Praha: Grada, 2010, zde s. 160 a Fonnesu, L. The problem of theodicy. s. 749-778. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 766.

¹³⁹ Holbach, P. H. D. von. *Zdravý rozum neboli přirozené představy v protikladu k představám nadpřirozeným*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959, zde s. 81.

nemoc obrazotvornosti, kterou se člověk nakazil v dětství. Náboženství je věcí zvyku a módy.¹⁴⁰

Boží existenci považoval za neslučitelnou s morálkou. Holbach měl ale na mysli morálku pravou, přirozenou, která na rozdíl od náboženské morálky používá rozum, neruší svobodu, neznehodnocuje přirozené ctnosti a nepodporuje tyranskou moc vládců a neospravedlňuje otroctví poddaných. Pravá zbožnost je identická s poslušností vůči přírodním zákonům.¹⁴¹ Náboženství hledá zásady své morálky na nebi a ustavuje vztahy lidí s neznámými bytostmi. Holbach poukázal na nesmyslnost takové morálky. Takové ustanovení uráží morálku a přičí se lidskosti.

Tvrzení teologie, že cesty boží nejsou cestou lidí, si samo sobě odporuje. Křesťanství od lidí žádá, aby v pozemském životě byli dobrovolně nešťastní, odříkali si slasti a nevykonali nic pro druhé. V posmrtném životě za tyto činy budou odměněni. Proti tomuto Holbach argumentoval slovy: „*Nic není přirozenějšího a jednoduššího než věřit, že mrtvý člověk již nežije, nic není pošetilejšího než věřit, že mrtvý člověk je stále naživu.*“¹⁴²

Lásku k bližnímu, kterou křesťanství hlásá, považoval za pouhou přetvářku. Náboženská morálka společnost rozděluje a jedince navzájem odcizuje. „*Zdá se, že tento bůh, nenávidějící lidi, zcela zapomněl ve svých chmurných a asociálních přikázáních, že mluví k lidem žijícím ve společnosti.*“¹⁴³ Holbach hlásal návrat k přírodě, zkušenostem a rozumu, aby lidé objevili své povinnosti k sobě samým i ke společnosti.¹⁴⁴ Velmi podobné

¹⁴⁰ Tamtéž, zde s. 27-82.

¹⁴¹ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 289.

¹⁴² Holbach, P. H. D. von. *Zdravý rozum neboli přirozené představy v protikladu k představám nadpřirozeným*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959, zde s. 76.

¹⁴³ Holbach, P. H. D. von. *Společenský systém*. Praha: Československá akademie věd, 1960, zde s. 74.

¹⁴⁴ Tamtéž, zde s. 73-81.

názory o náboženství a morálce zastával také Helvétius.¹⁴⁵ Za absurdní považoval Holbach pokusy definovat lidštějšího Boha s morálními vlastnostmi jako je dobrota a spravedlnost, když lidská existence je plná zla a neřesti. Další absurditou pro něj byl i koncept neproniknutelnosti božího rozhodnutí.¹⁴⁶

Všeobecně vzato Holbach pohlížel na náboženství jako na protipól vědy, pravdivého poznání, lidského rozumu a společenského pokroku. Tvrdil, že v zájmu každého jedince je, aby filozofie bojovala za odstranění vlivu církve, náboženského přesvědčení a pověr, protože hypotézu Boha pokládal za nesmyslnou a nebezpečnou.¹⁴⁷

V 18. století se ve vztahu osvícenství a náboženství ve filozofii vyskytovaly tendence, které chtěly přestavit roli náboženství ve společnosti. Na jedné straně byla většina filozofů přesvědčena, že řád lidské společnosti byl založen na víře v Boha jako poskytovateli morálního zákona, a pokoušela se oddělit náboženské záležitosti od těch společenských a politických. Druhá strana napadala náboženství, protože ho vnímala jako formu netolerantní pověry nebo fanatismu a kritizovala jeho nadpozemskou orientaci. I když francouzští *philosophes*, s výjimkou Rousseaua, projeví radikální tendence zastoupené jejich antiklerikalismem, antináboženstvím a nepřátelstvím k metafyzickým systémům, tendence k udržení střední cesty mezi ateismem a pověrou se

¹⁴⁵ Helvétius, Claude Adrien. *Výbor z díla*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, zde s. 135-148.

¹⁴⁶ Fonnesu, L. The problem of theodicy. s. 749-778. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 767.

¹⁴⁷ Halada, J. a Geuss, A. *Čítanka z dějin filozofie*. Praha: Mladá fronta, 1978, zde s. 202.

projevovala ve Voltairově opozici vůči bojovnému ateismu Holbacha a jeho přátel.¹⁴⁸

4. Teorie poznání

Může se zdát, že osvícenství je především dobou rozumu. Ale po delším uvážení tento závěr není už tak zřejmý. Co je přesně míněno pojmem rozum? Je to lidská schopnost poznání nebo schopnost myslet podle pravidel? Je to pořádek věcí sjednaný Bohem nebo množina prvních a vrozených pravd? Racionalismus byl napadán skepticismem, pokoušen zkušeností, svobodou, zlem, veřejnou politikou. Locke se od racionalistického pojetí odpoutal a ve větší či menší míře na něj později navazovali francouzští myslitelé.¹⁴⁹

Teorie poznání Johna Locka (1632-1704) si klade za cíl vyřešit dva úkoly, kterými je vymezení tohoto oboru a poskytnutí základů poznání. Racionalismus byl v Lockových očích neúspěšný, a tak musel razit jinou cestu k možnosti našeho poznání. Ve svém díle *Esej o lidském poznání*¹⁵⁰ (1690) otevřeně položil zkušenost jako základ poznání. V díle popsal to, o čem se domníval, že jsou fakta o lidském vnímání (počtcích), a zaměřil se i na jejich vztah k tvoření idejí. Odkazoval na Baconův koncept přírodní historie jako proces sbírání a popisování faktů.¹⁵¹

Dle Locka je užitečné zkoumat rozum, protože povyšuje člověka nad ostatní bytosti. Sám od sebe rozum nic nezaznamenává. Musí být podsunut do

¹⁴⁸ Zurbuchen, S. Religion and society. s. 779-813. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. zde s. 779-793.

¹⁴⁹ Malberbe, M. Reason. s. 319-342. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 319-320.

¹⁵⁰ dříve překládáno jako *Esej o lidském rozumu*.

¹⁵¹ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo John Locke, str. 350.

pozice, kde sám sobě bude předmětem. Slovo „*idea*“ nejlépe slouží k označení toho, co je předmětem rozumu. Locke tvrdil, že pokud se člověk bude zabývat pouze tím, co ho zajímá a co mu může být k užitku, nebude si stěžovat na omezenost své mysli. Základní myšlenkou Lockovy teorie je, že lidské mysli nejsou vrozeny žádné principy. Argumentoval tím, že děti a lidé duševně zaostalí neznají žádné principy „*a už tento nedostatek postačí, aby se rozpadl onen všeobecný souhlas, který jinak nutně musí být nezbytným průvodním jevem všech vrozených pravd.*“¹⁵²

Lidská mysl dospívá k pravdám prostřednictvím smyslů, které propouštějí jednotlivé ideje. Ty se ukládají v paměti a získávají jména. Přestože některé pravdy poznáváme záhy po narození, nejde o ideje vrozené, ale získané. Jsou to ideje vnějších věcí, se kterými přicházejí batolata do styku a které se vtisknou do jejich smyslů. Mysl je činná daleko předtím než používá slova nebo rozum.¹⁵³ Racionalisté předpokládali, že základem objektivního poznání jsou evidentní věty. Locke zastával názor, že věty, které vypovídají o skutečnostech, se vždy zakládají na zkušenosti a nikdy nejsou evidentní, nedají se tedy odvodit z jiných evidentních vět. Tato teze staví Locka do jasné opozice vůči racionalismu. Výpovědi o skutečnosti nemohou být poznatky z čistého rozumu. Poznatky, které mají vliv na poměry ve skutečnosti, nelze získat nezávisle na zkušenosti. Tyto poznatky jsou důsledkem existence věcí, které mají za následek to, že prostřednictvím smyslů vyvolávají v našem duchu ideje.¹⁵⁴

Idea je předmětem přemýšlení, který se do mysli dostává skrze smyslové vnímání (pozorování vnějších objektů) nebo reflexi (vnitřní činnost mysli). Veškeré lidské poznání je založeno na zkušenosti. Rozum pouze přebírá ideje z výše zmíněných dvou zdrojů. Lockova teorie poznání je analytická, rozčleňuje složené ideje na jednoduché. Tyto jednoduché ideje (pozorovaná data) poskytují

¹⁵² Locke, J. *Esej o lidském chápání*. Praha: Oikoymenh, 2012, zde s. 34-35.

¹⁵³ Tamtéž, zde s. 33-50.

¹⁵⁴ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 38.

člověku jasný a zřetelný vjem a slouží jako základna pro rekonstrukci poznání obecně. Dle Locka nic pochopitelnějšího není. Mysl tyto ideje nemůže tvořit ani je zničit. Jednoduché ideje Locke nadále dělil podle způsobu, kterým přistupují do lidské mysli a umožňují, abychom je vnímali. Jen málo z těchto idejí má jméno.¹⁵⁵

Do tohoto pozorování spadají nejenom počítky (sensations), jakými jsou zrak, hmat, sluch atd., ale také reflexe, tj. prožívání psychologických stavů a procesů. Reflexe je možná jen tehdy, pokud jsou prostřednictvím počitků dány nějaké obsahy. Reflexí tedy odkazoval na lidskou schopnost uplatňovat rozum.¹⁵⁶ Dle Locka je těžké určit, kde smyslové a racionální začíná a kde nesmyslové a iracionální končí. Proto Locke vyzdvihoval prostý selský rozum, který může lidstvu přinést daleko větší užitek než jakýkoli jasně daný postup myšlení.¹⁵⁷

Poznání plyne z pátrání po tom, jaké jsou věci ve skutečnosti. Nikoli z toho, co nám namlouvá naše obrazotvornost, nebo z toho, co nám učení předurčuje si představovat. Poznání se zabývá pouze našimi idejemi, které zároveň ohraničují jeho rozsah. Locke ho popisoval jako vnímání shody nebo neshody dvou idejí, k nimž docházíme intuicí, důkazem a smysly. Víru nebo mínění Locke nepovažoval za poznání, protože poznání nemůžeme mít ve věcech, o kterých nemáme žádnou představu. Lidská neznalost je obrovská. To, co ale jednou poznáme, se uloží v paměti a můžeme si tím být jisti. Když o nějaké věci usuzujeme, měli bychom v úsudku používat shovívavost a brát ohled na své okolí. Tím Locke nemyslel, abychom neměli vlastní názor a slepě se podřídili ostatním. Naše zkušenost společně se zkušeností ostatních lidí v nás vyvolává ujištění, které se blíží poznání. Tato skutečnost budí v lidech důvěru.

¹⁵⁵ Locke, J. *Esej o lidském chápání*. Praha: Oikoymenh, 2012, zde s. 95-113.

¹⁵⁶ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 43.

¹⁵⁷ Locke, J. *Esej o lidském chápání*. Praha: Oikoymenh, 2012, zde s. 705-726.

Ve chvíli, kdy smysly nemohou víc odhalit, nás vede analogie. Zahrnuje jak konečná nehmotná jsoucná, tak i ta hmotná.¹⁵⁸

Locke velmi ovlivnil francouzské myslitele. Mnozí z těch nejvýznamnějších považovali sami sebe za Lockovy následovníky, nebo lépe za pokračovatele práce, kterou započal.

Voltaire, v souladu s Lockovým požadavkem na empirický základ filosofie a vědy, se vzdal veškerého poznání nesouvisejícího se vztahy mezi pozorováními. Oběma autorům byla společná i kritika vrozených idejí a zavržení teze, že duše neustále myslí. Lockův empiricismus tvrdil jen to, co lze pochopit, a proto dle Voltaira nemohl mít neblahé důsledky pro náboženství. Voltaire nepochyboval o tom, že první ideje jsou smyslové vjemy, ze kterých se postupem času vytváří ideje složené, jež paměť zadržuje a skládá. Odtud pochází lidské vědomosti. Pokud někomu chybí smysly, nemůže mít ideje. Dle Voltaira máme v podstatě jen jeden smysl – hmat. Ostatní smysly se k člověku dostávají zprostředkovaně.¹⁵⁹

„Každý, kdo si provede výčet všeho toho, co prošlo jeho rozumem, snadno uzná, že jeho smysly mu dodaly všechny jeho ideje.“¹⁶⁰

Voltaire byl agnostik a z toho plyne i jeho hodnocení metafyziky, pokud jde o podstatu věcí. Tvrdil, že podstatu věcí nedokážeme poznávat, tj. ani ducha ani materii. Svoji skepsi rozšířil i na problémy metafyziky poznání, kde svoji kritiku mířil zejména na předpoklad vrozených idejí. Röd upozorňuje na fakt, že Voltairovo pojetí tohoto problému je v podstatě variantou innatismu. Voltaire na jedné straně odmítal vrozené ideje, ale na druhé straně se domníval, že rozumem nás obdařil Bůh. Jedná se ale pouze o určitou variantu teorie innatismu, stejně jako o určitý druh metafyziky v tvrzení, že všechny

¹⁵⁸ Tamtéž, zde s. 551-601.

¹⁵⁹ Voltaire, F. M. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 174-180.

¹⁶⁰ Tamtéž, zde s. 174.

metafyzické snahy mají za následek skepsi. Od metafyzické skepse se Voltaire odklonil v předpokladu boží existence. Věty metafyzického typu nemají podléhat skepsi. Voltaire se domníval, že tyto věty mají být považovány za evidentní.¹⁶¹

Rousseau v otázce teorie poznání vycházel z anglického senzualismu. Korekci smyslových poznatků ale dle něj neobstarává rozum, nýbrž cit. Původní přirozený člověk jen žije a cítí. Dokud se člověk řídí citem, je šťasten. Na svět člověk přichází se schopností cítit. Už od narození na nás nějakým způsobem působí věci, které nás obklopují a které rozlišujeme na příjemné a nepříjemné, na ty, s nimiž souhlasíme, či nesouhlasíme. Čím více je člověk schopný cítit, tím více se tyto duševní dispozice upevňují. Rousseau je nazývá přírodou. Tento vnitřní hlas vychází ze srdce. Nemůžeme ho odůvodnit, ale víme, že nás neklame.¹⁶²

Když se člověk narodí, neví a nezná nic, jen vnímá. Žádné představy ani principy mu nejsou vrozeny. Zkušenost k člověku přichází dříve než vyučování. Nejprve je potřeba využívat smysly, které vedou k poznání. První počitky, které se dostaví u dítěte, jsou založeny čistě na citu. Rousseau mluví o pocitu radosti a žalosti. Počitky jsou první látkou lidského vědění. Je důležité dbát na to, aby dítěti byly podány ve správném pořádku a paměť je v témže pořádku předala rozumu. Rousseau si stejně jako Locke nejvíce ze smyslů považoval hmat. Hmat může nahradit zrak i sluch. Neustálým zapojováním smyslů získáváme ideje o předmětech. Dětem by se tak nemělo bránit v tom si cokoli ohmatat a prozkoumat.¹⁶³

¹⁶¹ Röd, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004, zde s. 223-224.

¹⁶² Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha I s. 8.

¹⁶³ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha I s. 42-46 a Kniha II s. 150-166.

Úsudky o hmatu Rousseau považoval za „nejspolehlivější, právě poněvadž jsou nejomezenější; neboť nesahajíce dále než pokud naše ruce mohou dosáhnouti, opravují ukvapenosti ostatních smyslů, které vrhají se do dálky na předměty, jež sotva vidí; kdežto vše, co hmat pozoruje, pozoruje dobře.“¹⁶⁴

Poznáváme pomocí smyslů, a právě proto by se člověku mělo nejdříve dostat této výchovy, aby poznal to, co vnímá. Důležité je smysly cvičit. Od počitků vede cesta k pojmům, to znamená, že od citu přecházíme k úsudku. Počitek udává, že to, co cítíme, cítíme skutečně. Pojem sblížuje a srovnává vztahy, které smysly neurčují. Omyly pocházejí jen z našich nesprávných soudů. K dobrému úsudku se nejsnáze dojde zjednodušením zkušenosti. Vědomí o počitku je soud (věta). Umění soudit a usuzovat je u Rousseaua totéž.¹⁶⁵

Jean-Jacques Rousseau šel Lockovým směrem po stopách vzniku, vývoje a postupného zdokonalení lidských idejí. Pro Rousseaua bylo tvoření obecných idejí sociálně historickým fenoménem. V těsné návaznosti na Locka ukázal historii vývoje lidské mysli v každém stádiu sociální reprodukce, v němž se formují odlišné ideje (morálky, vlastnictví atd.).¹⁶⁶

I když Rousseau stavěl na první místo cit, rozum zcela nezavrhoval. Jeho racionalismus ale nebyl jednomyslný. Jednou považoval přírodu nebo svědomí a rozum jako protikladné a podruhé nikoli. Rozum je přírodní síla, která se vyvíjí k lepšímu nebo k horšímu prostřednictvím vzdělávání jednotlivců, pokrokem společnosti a civilizace. Rozum nás učí poznávat, co je dobré a co zlé. Svědomí se bez rozumu nevyvine.¹⁶⁷ Rozum často slouží vášním, které se vyvíjejí z našich znalostí. Přát si můžeme jen to, o čem máme nějakou

¹⁶⁴ Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha II s. 150.

¹⁶⁵ Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha III s. 242-247.

¹⁶⁶ Brandt, R. Philosophical methods. s. 139-159. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 146-147.

¹⁶⁷ Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha I s. 50.

představu. Rozum musí být vyvinut, ale kontrolován. Každá obecná myšlenka, kterou máme, je čistě intelektuální a rozum ji chápe pouze ve větách.¹⁶⁸

Rousseau nemyslel, že rozum je schopen vládnout sám a řídit naše myslí a životy. Dle jeho názoru nám povinnosti, ale také pravdy musí být známy a schváleny naším srdcem. Například v náboženských záležitostech, jak vikář savojský vysvětluje v *Emilovi*, jsou pravdy o boží existenci, přirozenosti a původu světa, které mohou být rozhodnuty pouze vnitřním souhlasem.¹⁶⁹

Vnitřní cit nás vede v záležitostech, které jdou za rozum. Ukazuje tak limity racionální činnosti a řídí rozum svým schvalováním závěrů, které jsou racionálně ověřeny. Dále nás informuje o našich povinnostech a je jak láskou k řádu, tak sebeláskou, která není zkažená. Tento vnitřní cit je schopen bojovat proti transportu vášni a nadbytku rozumu.¹⁷⁰

V Rousseauově díle se objevuje také skepticismus. Jeho vlastní verze se projevuje ve *Snech samotářského chodce* (1776), které napsal na sklonku svého života. Rousseau v něm předložil obraz člověka ponořeného a pohlčeného osobní krizí pyrrhonismu (skepse). Nevěřil, že by se společnost mohla přiklonit na jeho stranu. Svě poslední dny chtěl prožít zkoumáním své vlastní osoby a rozmlouváním se svojí duší.

*„Na zemi pro mne vše skončilo. Nemohou mi již udělat nic dobrého ani zlého. Na tomto světě mi již nezbývá nic, v co bych doufal nebo čeho bych se bál, jsem tu teď klidný na dně propasti, ubohý nešťastný smrtelník, avšak bezcitný jako samotný Bůh.“*¹⁷¹

¹⁶⁸ Rousseau, J.-J. Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, zde s. 94-100.

¹⁶⁹ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 127-128.

¹⁷⁰ Malberbe, M. Reason. s. 319-342. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 337-338.

¹⁷¹ Rousseau, J.-J. *Sny samotářského chodce*. Praha: K+D Svoboda, 2002, zde Procházka první s. 21.

Možná ve svém životě vykonal málo dobrého, ale pochyboval, že by existoval někdo, kdo by způsobil méně zla než on. Zároveň si byl ale jistý, že svůj život dožije v zavržení, protože spiknutí je všeobecné a není od něj návratu.¹⁷²

Ezequiel de Olaso tvrdí, že Rousseau šel za běžný pyrrhonismus své doby tím, že se spoléhal na přírodu jakožto řešení nebo způsob zdolávající pochybnosti. Dle jeho názoru Rousseauova originalita spočívala ve zjištění, že příroda není pouze zbytkové, nečinné skupenství nedotčené utrpením, které je podněcované míněním. Rousseauův velký objev tkvěl v naslouchání hlasu přírody v nejskrytější části lidské intimity. Tato skrytá část, náš vnitřní pocit, není nezbytně příznivým, racionálním nebo přirozeně dobrým úsudkem. Rousseau se domníval, že jen naše přirozenost je to, co nás chrání před přijetím takových názorů, jako jsou ty Berkeleyho.¹⁷³

Empirická teorie poznání ukazuje, jak moc jsou pro člověka důležité smysly. Locke a Rousseau na tuto teorii nadále navázali ve svých pedagogických pojednáních.

5. Vzdělání a výchova

Vzdělání a výchova obecně byly jedním z ústředních témat v 18. století. Tato skutečnost vysvětluje hojnost, s jakou filozofové psali pojednání o výchově a vzdělání. Školství v době Rousseauově bylo zcela položeno na scholastických základech. Cílem bylo to, aby žáci uměli plyně mluvit a psát latinsky. Vědám

¹⁷² Rousseau, J.-J. *Sny samotářského chodce*. Praha: K+D Svoboda, 2002, zde Procházka osmá s. 129-144.

¹⁷³ Popkin, R. H. Scepticism. s. 426-450. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 437.

se vyučovalo podle klasických starověkých autorů – matematice dle Eukleida, přírodním vědám dle Plinia, rétorice dle Cicerona a Demosthena, filosofii dle Aristotela. Osvícenští filozofové do jisté míry odmítali minulost a tím i myšlenku napodobování, která byla tradiční pro humanistickou vzdělávací filosofii. Poukazovali na to, že žáci umí z paměti citovat starověké autory, ale neznají dobu vlastní, že jsou jako doma v Římě a Aténách, ale neznají přírodu. Volali po zapojení přírody a rozumu do výuky. Pojednání o výchově a vzdělání se netýkala nejhudších obyvatel a přístup k výchově žen a jejich vzdělání byl nadále rozpolcený.

Nejvýznamnější postavou v 18. století v historii filosofie výchovy byl John Locke, který položil základ pro své mladší následovníky. Byl jakýmsi apoštolem tělesné výchovy, všeobecného vyzbrojení těla i ducha pro život práce.¹⁷⁴ Svě pedagogické názory rozpracoval ve spisu *O výchově* (1693), jenž vznikl na základě výchovných rad, které Locke poskytoval svému krajanu. Dle Locka vedou chyby ve výchově k nenapravitelným následkům, a proto se v ní nesmí trpět. Právě výchovou se člověk stává dobrým nebo špatným, prospěšným nebo neúčinným. Základním heslem Lockovým je „*zdravý duch ve zdravém těle*.“¹⁷⁵ V rámci tělesné výchovy se má od malička začít s otužováním. Jakmile dítě začne chodit, doporučuje běhání na boso. Důraz klade na dovednost umět plavat a na pobyt na čerstvém vzduchu.

Kritizuje tehdejší módu v oblékání, když říká, že jedinci jsou úzkoprsí, mají nemocné plíce a zkřivenou páteř jako následek sešňorování těla do těsných šatů. Strava má být prostá a jednoduchá. Jídla se dle něj nemají podávat ve stejnou dobu a k pití pro chlapce doporučuje jen slabé pivo. Se zdravým tělem souvisí také dostatečné množství spánku. Tím, že dítě brzy ulehne a časně bude

¹⁷⁴ Novák, J. J. Rousseau, jeho doba, život a dílo. s. III-CLXXI. In: Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde s. CXXVI-CXXVII a Parry, G. Education. s. 608-638. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 608-609.

¹⁷⁵ Locke, J. *O výchově*. Praha: SPN, 1984, zde s. 78.

vstávat, se vyhne hodinám prostopášným. Tvrdé lože taktéž posiluje tělo a chovanec nebude mít problém při cestování se vyspat kdekoli. Varuje také před preventivním podáváním léků.¹⁷⁶ Taková je Lockova představa o tělesné výchově.

Mravní výchovu považuje Locke za důležitější než vzdělání. V jeho pojetí se mravní výchova vymaňuje z náboženství. Dítě je velice tvárné, a tak má výchova nesmírný vliv na utvoření jeho charakteru. Toto tvrzení o tvárnosti a celkový pohled na dítě se zdá, že plyne z jeho odmítnutí existence vrozených idejí a stavu mysli při narození. Mysl získává myšlenky ze zkušeností, které se objevují už uvnitř lůna. Dítě po narození neoplývá žádnou znalostí logických nebo morálních pravd a ani není poznamenáno dědičným hříchem. Dítě se rodí se schopností objevovat poznání.¹⁷⁷

Z tohoto tvrzení je zřejmé, jakou moc výchova má. Dávat dětem dobrý příklad je nezbytné jak pro rodiče, tak i pro vychovatele. Dětský věk je dobou napodobování a návyk, který si odnesou z dětství, si nesou celý život. K tomu, aby se člověk stal dobrým, schopným a ušlechtilým, musí ale přispět i on sám. V rámci utváření dobrých návyků vyzdvihuje domácí výchovu. Říká, že utváření vědomí a způsobů musí být pod neustálou kontrolou a chlapci musí být věnována pozornost. Před dítětem se nesmí dělat nic, co nechceme, aby napodobovalo, a to ve škole ohlídat nelze. „*Musíte si vždy pamatovat, že děti touží být dospělými dříve, než si myslíme. Co říkám o otcově chování před dětmi, to se musí vztahovat na všechny, kdo chtějí mít u dětí autoritu nebo si přejí získat jejich úctu.*“¹⁷⁸

Locke domácí výchovou nechce mladého jedince zcela izolovat od společnosti. Aby člověk ve společnosti obstál, musí se mu nejprve vštípit zásady ctnosti a dobrého chování. Rozvíjení dobrých duševních návyků je

¹⁷⁶ Tamtéž, zde s. 78-93.

¹⁷⁷ Locke, J. *Esej o lidském chápání*. Praha: Oikoymenth, 2012, zde s. 38-46.

¹⁷⁸ Locke, J. *O výchově*. Praha: SPN, 1984, zde s. 121-122.

lékem proti neřestem a zahálčivosti. Ušlechtilost je pro Locka nejpotřebnější vlastností, bez které by nemohl dosáhnout štěstí. Základem pro ušlechtilost je chlapci vštípit správný pojem o Bohu, a to co nejdříve. Náboženská výchova je v Lockově pojetí součástí výchovy mravní. Koncipuje ji v duchu deismu, když žádá, aby děti k přesvědčení o Bohu došly rozumem ze studia přírodních zákonů.¹⁷⁹

Při výchově i vzdělání musí být s dětmi zacházeno jako s dětmi. Poučky nesmí přesahovat dětské chápání. Locke se staví proti dosavadnímu modelu výuky a hlásá, že děti by měly být učeny formou her. Učení pro ně musí být příjemné a nikoli formou trestu. Lepších výsledků se vždy dosáhne, když děti budou dychtit po poznání. Locke je zastáncem *pozitivního přístupu* ke vzdělání. Po celou dobu by děti měly být motivovány k učení.¹⁸⁰ Pozitivní výchova spočívá v tom, že na dětskou mysl nahlíží jako na prázdný papír, na který se dají vytisknout představy o světě a společnosti. Dítě si tak může velmi rychle osvojit dovednosti, které společnost považuje za nezbytné. Učení se tak stává technikou přenosu myšlenek.¹⁸¹

Rozumová výchova a vzdělání je u Locka posledním stupněm před tím, než může být chovanec vypuštěn do společnosti. Čtení, psaní i vědomosti jsou nutné, ale ne nejdůležitější. Za nejvhodnější knihu pro děti považuje Ezopovy bajky. Čtení Písma se pro ně nehodí. V rámci výuky jazyka klade na první místo jazyk mateřský, protože pokládá za ostudu, když člověk vládne cizími jazyky, ale s mateřštinou má problémy. Při výuce jazyků dbá Locke na mechanické cvičení a tím pádem vyzdvihuje konverzaci a gramatiku odsouvá. Tuto formu učení považuje za nejefektivnější. Latinu vnímá jako mrtvý jazyk,

¹⁷⁹ Tamtéž, zde s. 95-121, 168-177.

¹⁸⁰ Parry, G. Education. s. 608-638. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 612-613.

¹⁸¹ Parry, G. *Émile: Learning to Be Men, Women, and Citizen*. s. 247-271. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, zde s. 253.

kteřý je vhodný jen pro učence. Staví se proti nelogickému učení se zpaměti. Ve všem, co se dítě učí, by se mělo začínat od toho nejjednoduššího.¹⁸²

Nutno poznamenat, že Lockova výchova je zaměřena na výchovu a vzdělání mladého anglického gentlemana v duchu zdravého rozumu a praktických potřeb tehdejší buržoazie. Rodičovskou povinnost vychovat dítě vyvozuje Locke ze stejného principu jako svoji koncepci státu – z přirozeného práva. Hlavní cíl výchovy spatřuje v rozvíjení moudrosti a dobrého chování. Ušlechtilost mu je milejší než učenost. Tvrdí, že s výchovou se má pokračovat až do dospělosti a dbá i na osvojení řemesla. Prosazuje individuální výchovu domácím vychovatelem. V jeho představách má být vychovatel moudrý a vzdělaný, musí se umět dobře chovat a měl by mít ušlechtilé mravy. Zdůrazňuje autoritu rodičů i vychovatele. Locke otevřel dveře diskuzi o důležitosti nalezení pravdy pro žáky a tvárnosti charakteru prostřednictvím výchovy. Odmítnutí tradičního učení také umožnilo alternativní a více *negativní pohled* na výchovu, který v rámci sebepoznání vypracoval Rousseau.

Myšlenka negativního vzdělávání odsuzuje všeobecné uznání síly pozitivního přístupu k „převýchově“ lidstva jako pokus o vytržení člověka z přirozenosti a pokřivení lidských schopností. Zastánci pozitivního přístupu vzdělávání nepochybovali o tom, že vláda má na výchovu značný vliv v tom smyslu, že by měla podporovat zásady ctnostného chování tím, že sama půjde příkladem. Vykonávání povinností by mělo být spjato s pocitem osobního štěstí. Tím se ctnost stane druhou přirozeností člověka. Negativní výchova spočívá v ochraně dítěte před neřestí a omylem. Rousseau chtěl vytvořit alternativu výchovy, která by byla ve shodě s přírodou a která by skrze sebepoznání

¹⁸² Locke, J. *O výchově*. Praha: SPN, 1984, zde s. 178-209.

vytvořila osobu schopnou odolat tlakům moderní společnosti a schopnou samostatně myslet.¹⁸³

Rousseau rozvádí své pedagogické myšlenky v románu *Emil čili o vychování*. V díle popisuje, jak by měla vypadat ideální výchova chlapce a také dívky. Výchovou ženy se budu samostatně věnovat v následující podkapitole. Svoji výchovu vede v duchu myšlenky, že člověk se rodí dobrý, ale kazí se vinou společnosti, kterou rozvíjí jak v *Rozpravě o vědách a uměních*, tak i v *Rozpravě o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. Na každý krok, který Emil udělá, dohlíží už od narození jeho vychovatel - Rousseau. Vychovává a vzdělává ho tím, že ho vede k jeho vlastnímu poznání. Z tohoto konstatování plyne, že výuka nemůže spočívat v předpisech, ale naopak ve cvičeních. První výchova má být dle Rousseaua čistě negativní. Nezáleží mu na naučení ctnosti a pravdy, jde mu o záchranu srdce před neřestí a ducha před bludem.¹⁸⁴

Ve shodě s Lockem dbá na tělesnou výchovu. Mluví o otužování, chození na boso a zdravé stravě. Samozřejmostí je pro chovance pobyt na čerstvém vzduchu. Stykem s přírodou se docílí toho, že dítě nebude závislé na věcech. Co se týká této části výchovy, tak jsou oba autoři stejného názoru. Liší se jen v malých detailech jako například kdy dát chovanci napít a najíst. Detailnost věnovaná tomuto období je v podstatě popisem novodobého způsobu zdravého životního stylu. Tradiční systém vytváří jedince, kteří jsou navzájem závislí a tím pádem nejsou svobodní ani morální. Až Emil vyrostе, tak přijme pouze taková pravidla a zákony, jež se mu budou jevit jako nezbytné a správné. Nepřijme nic jen proto, že je to zvyk nebo něčí názor.¹⁸⁵ Stejně jako Locke, tak i Rousseau učí svého chovance formou hry, protože není nic horšího než dítě

¹⁸³ Parry, G. Education. s. 608-638. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 619-620.

¹⁸⁴ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha II s. 85.

¹⁸⁵ Parry, G. Education. s. 608-638. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, zde s. 620.

nutit k tomu, aby se něco naučilo. Zásadní myšlenkou u obou je pozorovat dítě v dětsti.¹⁸⁶

Důležité je, aby vše, co chceme dítě naučit, nepřesahovalo možnosti jeho chápání. Před věkem, kdy člověk dosáhne rozumu, nemůže mít žádné představy o mravnosti ani o společenských vztazích. Rousseau říká, že rozumovat neboli dávat rozumový výklad dětem je zásadou Locka.¹⁸⁷ Rousseau toto zpochybňuje. Výchovou se má člověk stát rozumným, a proto dělat z díla nástroj pokládá za nesmysl. Říká, že při každém předčasném naučení, které se dostane do hlavy dítěte, je položen zárodek neřesti do jeho srdce. Dítě se má učit zkušeností. Veškeré poznání se děje skrze smysly. Raný rozum člověka je tedy rozumem smyslovým, který bude sloužit jako podklad pro pozdější rozum intelektuální.

V této rané fázi nás učí naše ruce, nohy, oči, uši... Emil získává své poznání v přírodě, protože Rousseau je zarputilým odpůrcem šedých pracoven a sám se cítil nejšťastněji na venkově. Právě v přírodě Emil najde své poznatky z astronomie, zeměpisu, fyziky... Za jedinou užitečnou knihu, která je vhodná pro jeho chovance, shledává Rousseau *Robinsona Crusoe*. Jedná se o knihu, která je dle jeho názoru nejbližší k výchově přírodou. Rousseau nemá rád knihy. Alespoň to tak píše ve třetí knize Emila. Přesto to je ale on, kdo velice rád vzpomíná na probdělé noci, které strávil se svým otcem četbou knih.¹⁸⁸

V období, kdy chovanec získává vědomosti, se Rousseau a Locke od sebe vzdalují. Rousseau vzdělává svého Emila pouze v přírodě a sám s ním sestavuje potřebné přístroje. Locke svému chovanci neváhá dát v první řadě glóbus. Rozdíl mezi autory je i v přístupu k nauce jazyků. Zatímco Locke dbá na brzké osvojení jak mateřského, tak i cizího jazyka, popřípadě jazyků,

¹⁸⁶ Abbé de Saint-Pierre se ke svým čtenářům (dospělým lidem) choval jako k velkým dětem. Rousseau říká, že pak by obráceně šlo nazvat děti malými lidmi. Rousseau, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, zde s. 341.

¹⁸⁷ Srov. Locke, J. *O výchově*. Praha: SPN, 1984, zde s. 178-210.

¹⁸⁸ Srov. Rousseau, J.-J. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978, zde s. 21-22 a Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha III s. 213.

Rousseau na Emila nijak nespěchá. Nejde mu o to, aby jeho chovanec používal slova, o kterých neví, co znamenají. S výukou cizích jazyků u dětí tedy vůbec nesouhlasí. „*Věci, jež dítě říká, nejsou jemu tím, čím jsou pro nás; nespojuje s nimi tytéž pojmy. Tyto pojmy, má-li vůbec jaké, nemají v hlavě jeho ani důslednosti ani souvislosti; nic není pevného, nic není jistého ve všem tom, co myslí.*“¹⁸⁹

Jakmile Emil začne cítit své mravní bytí, je čas přejít od zkoumání jeho vztahů k věcem, k jeho vztahům k lidem. Do Emilova srdce pronikají první city a stává se schopný náklonnosti. V rámci získání mravní výchovy Rousseau svému chovancovi popisuje zkaženou pařížskou společnost, kde vládne obecné mínění a neřest. Pravdivost citů velmi souvisí se správností představ. Pocity lásky a nenávisti se rodí z prvních poznatků dobra a zla. Spravedlnost a dobrota jsou dle Rousseaua skutečnými city duše osvícené rozumem. Lásky k lidem je základem pro lidskou spravedlnost. Nyní přichází čas i na výklad pojmu Boha. Rousseau uvádí, že Lockova brzká náboženská ponaučení vedou člověka k omylu. Jakmile jednou obraznost uzřela Boha, je velmi nepravděpodobné, že ho rozum pochopí. Rousseau varuje před kázáním pravdy těm, kteří ji nejsou schopni pochopit.¹⁹⁰ Mravní a náboženská výchova je dalším bodem, kde se Rousseau s Lockem neshoduje. Jejich názory se od sebe odlišují jak obdobím, ve kterém by jejich chovanci měli získat o těchto věcech pojem, tak i způsobem, jakým by toto naučení mělo být provedeno.

V poslední kapitole svých pedagogických pojednání nastává mezi oběma autory shoda. Oba jsou toho názoru, že výchova by měla trvat až do dospělosti. Pokud vychovatel svého žáka opustí příliš brzy, nastává v chovancově hlavě zmatek. To, co se doposavad naučil, se neshoduje s životem ve společnosti a mladý člověk snadno podlehne. Cílem obou autorů je dovést svoji výchovu až

¹⁸⁹ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha II s. 103-104.

¹⁹⁰ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha IV s. 7-15, 35-40, 70-75.

do zdárného konce, kdy se jejich chovanec ožení. Než tomu ale učiní, je důležité, aby cestoval.¹⁹¹

Ve svém díle se Rousseau pokusil sdělit to, co cítil, že musí být vysloveno. Sám uvádí, že je mu vytýkán románový charakter páté knihy *Emila*. Obhájí se tím, že spíše než román vytvořil historii rodu, která líčí skutečnost. Pokud se má účinek šťastné výchovy udržet po celý život, je důležité si po dobu mládí udržet dobré návyky z dětství. Mravní poučení, které dává Emilovi, je, aby byl mužem a sevřel své srdce v meze svého postavení.¹⁹²

Kromě Locka a Rousseaua, dvou nejvýraznějších autorů pedagogických spisů, se otázkami výchovy zabýval také Diderot, Holbach, Voltaire a Helvétius.

Diderot o vychování pojednával v *Dopise hraběnce de Forbach* a v *Dopise kněžně Nasavsko-saabrücké*. U Diderota, stejně jako u ostatních autorů, bylo cílem vychovat šlechtěného a dobrého člověka. Ve shodě s Rousseauem upřednostňuje to, aby jeho domnělý syn měl pouze znalosti, které mu budou k užitku. Říká, že používáním smyslů a nabýváním vědomostí se lidský duch stane osvíceným. Zdůrazňuje, že je nezbytné dodat duchu dostatečnou šíři, která pramení ze smyslu pro hierarchii hodnot. Ctnost a šíři ducha považuje za důležitější než vědomosti. Diderot při výchově klade důraz na vytříbenost vkusu, která je pro něj symbolem ctnosti a řádu, a proto nesmí být opomenuta. „*Vkus je smysl pro pravdu, dobro, krásu, velikost, vznešenost,*

¹⁹¹ Srov. Locke, J. *O výchově*. Praha: SPN, 1984, zde s. 215-219 a Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha V s. 353-396.

¹⁹² Rousseau, J.-J. *Emil čili o výchování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha V s. 303-345.

*slušnost a mravnost v dílech ducha, v napodobování nebo užívání plodů přírody.*¹⁹³

V rozporu jak s Lockem, tak i Rousseauem Diderot u svého jedince pěstuje také umění líbit se neboli umění získat sympatie. Z toho plyne, že bere ohled na to, co si o něm myslí lidé a nikoli na to, jaký ve skutečnosti je. Dalším rozporem s výše zmíněnými autory je požadavek na to, aby se s dětmi mluvilo jako s dospělými, a žádá přesný režim denních povinností.¹⁹⁴

V druhém dopise je zavrhována výchova vychovatelem a vyzdvihována výchova matčina. Locke také žádal, aby se na výchově podíleli rodiče, ale jejich úloha a autorita by neměla přesahovat autoritu vychovatele. Rousseau se o výchově rodičů nezmiňuje vůbec a výchovu jedince zcela vkládá do rukou vychovatele. Vychovatel a chovanec by se dle Rousseaua neměli od sebe vzdalovat, protože je pro ně důležité získat vzájemnou lásku a důvěru. Říká, že *„chovanec se pak nestydí následovati v dětství svém přítele, který mu bude přítelem i ve věku dospělém; vychovatel se zájmem bere na sebe starosti, jichž ovoce jednou sklídí, a cokoliv dobrého vloží do svého chovance, jest kapitál, který ukládá pro svá stará léta.*“¹⁹⁵

Holbach pojednává o výchově pouze teoreticky a hodnotí dopady kněžské výchovy na život člověka. Během osvícenství školské systémy stále z velké části spadaly pod správu církví. V římskokatolických zemích byla výchova v rukou jezuitů, kteří poskytovali důkladné, ale staromódní vzdělání v oblasti filozofie, klasického studia Řecka a Říma a matematiky. Jezuité bránili zahrnutí nových předmětů do svých výukových programů navzdory tomu, že

¹⁹³ Diderot, D. Dopis hraběnce de Forbach. s. 115-119. In: *Setkání s Filozofem: výběr z díla*. Praha: MF, 1984, zde s. 117.

¹⁹⁴ Srov. Diderot, D. Dopis hraběnce de Forbach. s. 115-119. In: *Setkání s Filozofem: výběr z díla*. Praha: MF, 1984 a Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha II s. 142.

¹⁹⁵ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910, zde Kniha I s. 30.

v 16. a 17. století byli ve vzdělání iniciátory.¹⁹⁶ Holbach kněžskou výchovu považuje za omezenou a kněze za nejméně způsobilé lidi k výchově člověka. Náboženská morálka je neslučitelná s tím, co se děje ve společnosti, a mysl člověka naplní omyly, kterých se člověk zbavuje velmi těžko. Výchova, která se řídí náboženstvím, činí lidi nadutými, podlými a zlými. Správná výchova by dle Holbacha měla vychovat tělo, srdce a ducha a uvést je v soulad. Říká, že pokud chceme mít šťastné a dobré občany ve společnosti, musíme nejprve zasít a obdělávat půdu, abychom mohli sklízet úrodu. Dětem mají být ukazovány jen dobré příklady k následování. Výchova má vznítit jejich srdce a rozvinout jejich duševní činnost tak, aby se bály zahálky a pěstovaly užitečnou zálibu.¹⁹⁷

Voltaire ukázal paradox světské výchovy v *Rozhovoru mezi soudním radou a ex-jesuitou*. Jezuitský řád byl rozpuštěn v roce 1773 papežem Klementem XIV. a jezuitské školy a jejich další majetek byly zkonfiskovány.¹⁹⁸ Vychovatel vychoval žáka podle návodu, který mu poskytoval jeho řád a podle kterého byl sám vychován. Chovanec svému učiteli vytýká, že mu jeho výchova nepřinesla žádný užitek. Uměl citovat chvalozpěvy na Ligurina a Křesťanského vychovatele, ale neznal svoji zemi, její základní zákony ani zájmy. Dle jeho slov znal latinu a pár hloupostí.¹⁹⁹

Helvétius považuje výchovu za všemocnou, protože „*výchova nás dělá tím, čím jsme.*“²⁰⁰ Stejně jako Locke je i Helvétius zastáncem pozitivního přístupu ke vzdělávání. Shodně odmítal studium mrtvých antických jazyků a zdůrazňoval jazyk mateřský. Na rozdíl od Locka i Rousseaua dával Helvétius přednost veřejné výchově před výchovou domácí. Zastával názor, že jen od

¹⁹⁶ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo education s. 170-171.

¹⁹⁷ Holbach, P. H. D. von. *Společenský systém*. Praha: Československá akademie věd, 1960, zde s. 351-359.

¹⁹⁸ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo education s. 171 a Jesuits s. 309.

¹⁹⁹ Voltaire, F. M. *Rozhovor mezi soudním radou a ex-jesuitou*. s. 449-452. In: *Voltaire myslitel a bojovník. I, Filosofie a náboženství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957.

²⁰⁰ Helvétius, C. A. *Výbor z díla*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, zde s. 163.

veřejné výchovy může společnost očekávat vlastence.²⁰¹ V rámci mravní výchovy člověka klade důraz na to, aby mládeži byly podány přesné a zdravé zásady mravnosti, kdy pomocí katechismu počestnosti lze dovést tuto část výchovy k dokonalosti. To, co brání zdokonalení mravní výchovy, jsou kněží a nedokonalost většiny vlád.²⁰²

5.1. Výchova ženy

Už z pojmenování Rousseauovy knihy *Emil* plyne, že primární zájem o výchovu směřuje spíše na chlapce než na dívky. Nicméně v páté knize tohoto díla prohlašoval, že muži a ženy jsou až na jednu výjimku shodné „stroje“. Tou výjimkou je jejich sexuální povaha, která se zdá být všudypřítomná a v tomto ohledu se muži a ženy navzájem doplňují. Oba požadují vzdělání pro své sexuálně podmíněné role, a proto se vzdělání žen liší od vzdělání mužů.²⁰³ Rozdíly mezi mužem a ženou působí na mravní stránku. Žena je dle Rousseaua stvořena zejména proto, aby se líbila muži. Žena vládne z vůle přírody a je nutné, aby byla věrná (i v očích okolí), skromná, pozorná a zdrženlivá. „*Žena, která jest zároveň ctnostná, milá i moudrá, která si u svých ctitelů dovede vynutiti úctu, která je zdrženlivá a skromná, ta, která si zkrátka udržuje lásku úctou, posílá muže jediným pokynem na konec světa, do boje, k slávě, k smrti, kamkoli chce.*“²⁰⁴

Studium ženy se má omezit na praktické vědomosti. Teoretické vědecké učení Rousseau u ženy neschvaluje, protože abstraktní myšlení neodpovídá povaze a ustrojení ženského ducha. Proto také ženu odkazoval na autoritu

²⁰¹ Tamtéž, zde s. 162-181.

²⁰² Parry, G. *Émile: Learning to Be Men, Women, and Citizen.* s. 247-271. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001, zde s. 253.

²⁰³ Tamtéž, zde s. 261.

²⁰⁴ Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování II.* Praha: Dědictví Komenského, 1911, zde Kniha V s. 270.

rodičů a lidí ostatních. „*Veřejné mínění jest hrob ctnosti u mužů, ale trůn její u žen.*“²⁰⁵

Dle Holbacha celoživotní výchova nezbaví ženy jejich lehkovážnosti, nestálosti, rozmarů a nerozumu dětského věku. Ženy by se dle něj měly věnovat nejen domácnosti a výchově dětí, ale měly by taktéž poznat cenu rozumu a moc ctností. V nemravném národě se muži bojí vstoupit do manželství, které náboženství považuje za nezrušitelné. Ženy, „*budete-li váženy a milovány, budete se ve společnosti těšit mnohem větší vážnosti, než byste získaly tím, že dobudete srdcí mnoha lehkomyšlných mužů, s jejichž stálostí vůbec nemůžete počítat.*“²⁰⁶

V dějinách filozofie výchovy je Rousseau považován jako jeden ze zakladatelů „pokrokového“ vzdělání. Jeho přínos spočívá v rozvoji vzdělávání se zaměřením na dítě, kterému musí být ponechána svoboda, aby se mohlo rozvíjet svým vlastním tempem a učilo se spíše stylem objevování věcí než formou uložení. Rousseau byl přesvědčen, že v oblasti vzdělávání by měl být základním principem pravý opak toho, co v soudobém školství převládalo. Na vzdělávání je pohlíženo jako na efektivní sílu v šíření převládajících sociálních a politických hodnot. Rousseau v něm viděl opak, tedy prostředek k jejich nápravě. Trval na tom, že vzdělávání nesmí být nakaženo zkažeností soudobé společnosti. Jeho představou byla idea vzdělávání, která by nekazila přírodní dobrotu lidstva.²⁰⁷

Emil byl v osvícenských intelektuálních kruzích uvítán s nadšením, ale u náboženských cenzorů vyvolal bouři protestů. Rousseau položil své pedagogické myšlenky na dva předpoklady:

²⁰⁵ Tamtéž, zde s. 228.

²⁰⁶ Holbach, P. H. D. von. *Společenský systém*. Praha: Československá akademie věd, 1960, zde s. 367.

²⁰⁷ Parry, G. Émile: Learning to Be Men, Women, and Citizen. s. 247-271. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, zde s. 248-250.

1) myšlenku, že dětství a mládí se skládá z několika fází vývoje, které vyústí ve zralou dospělost a

2) přesvědčení, že formování pocitů a smyslů by mělo předcházet formování rozumu.

Při popisování vývojového procesu dětí Rousseau vyvracel tradiční praxi zacházení s dětmi jako s malými dospělými tím, že odložil trénování rozumu nebo intelektu až na pozdější dobu. Podle Rousseaua se vývoj jedince rovná vývoji lidstva v celém průběhu dějin. Teorie a postupy, které jsou uvedeny v *Emilovi*, jsou označovány jako zlom v pojmání vzdělávání během osvícenství.²⁰⁸ Označení Rousseauova způsobu raného vzdělávání jako „negativní výchova“ nebo „neaktivní metoda“ mohou být zavádějící, pokud jsou chápány v tom smyslu, že vychovatel nechává všem událostem volný průběh. Lepší označení by mohlo být „obranná“ nebo „ochranná“ výchova. Rousseau svůj přístup přirovnal k tomu, co je označováno jako „pozitivní výchova“, která převládala mezi osvícenci v otázce vzdělávání. Rousseau ji odsoudil, protože z jeho pohledu působila na dítě externími podněty a posilovala v něm společenské zvyklosti. Navíc nebrala ohled na způsob vývoje dítěte a usilovala o jeho předčasnou dospělost.²⁰⁹

²⁰⁸ Wilson, E. J. a Reill, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, ©2004, zde heslo Émile s. 172-173.

²⁰⁹ Parry, G. Émile: Learning to Be Men, Women, and Citizen. s. 247-271. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, zde s. 253.

Závěr

V 18. století byl Jean-Jacques Rousseau označován za „*enfant terrible*“ francouzského osvícenství. Sám sebe stylizoval do role pronásledovaného člověka a podezříval všechny kolem sebe. Rekce na jeho díla byly rozporuplné. Dalo by se říct, že každý si v jeho dílech našel to, co se mu líbilo, a buď to velebil, nebo kritizoval.

Tato diplomová práce se pokusila odkrýt Rousseauovy ideje o sociokulturních fenoménech osvícenství a porovnat je s myšlenkami francouzských philosophes i britských osvícenců.

Z rozboru textů vyplynulo, že Rousseauův negativní postoj ke společnosti do jisté míry sdílel také Diderot, který tvrdil, že civilizace nemůže člověka zbavit přirozenosti. V tomto směru zastával, do jisté míry, opačný názor Holbach. Společnost v jeho pojetí byla člověku prospěšná, ale jen do té doby, než podlehne prvnímu tyranovi.

Z Rousseauova upřednostňování citu na úkor rozumu plynul i jeho odmítavý postoj k vědě a vědění obecně. Samotné poznání, které věda přináší, neodsuzoval. Zavrhoval čas, který nad nimi lidé stráví. Pokrok ve vědách považoval za zhoubný účinek v honbě za přepychem. V protikladu k tomuto tvrzení stál Diderot a především Condorcet, jenž věřil v neomezený pokrok lidských schopností ve všech směrech. Rozdíl mezi Rousseauem a Condorcetem byl v tomto ohledu skutečně veliký.

Chování člověka ve společnosti a vliv okolí na jeho podstatu byl hlavním motivem Rousseauovy tvorby. Mravní úpadek považoval za přímý následek pokroku ve vědě i ve společnosti. Tímto je vysvětlen jeho negativní přístup k prvním dvěma pojmům. V otázce morálky nepovažují rozdíly mezi autory za tak velké jako v předchozích případech. Holbach, Voltaire i Helvétius shodně

tvrdili, že ctnost se dostaví s dobrými zákony. Svými myšlenkami nijak zvlášť nevybočoval ani Diderot.

Zato v přístupu k náboženství se názory jednotlivých filozofů různily. Rousseau byl přívržencem přirozeného náboženství srdce a citu. V polemice o Prozřetelnosti a existenci zla ve světě se Rousseau dostal do sporu s Voltairem. Navzdory tomu oba dva boží existenci nezavrhovali. Diderot, Holbach a Helvétius se stavěli proti této myšlence a v rámci materialismu byli přesvědčeni o vytvoření svobodné společnosti ateistů. Obecně vzato celý osvícenský proud bojoval proti zakořeněným tendencím a předsudkům týkajících se náboženství a jeho přikázání. Jednotliví autoři se lišili přístupem, který k této kritice zaujali.

V teorii poznání byl všem autorům společný výchozí bod v podobě Lockovy empiristické epistemologie. Tato teorie byla základem i pro Lockovy a Rousseauovy pedagogické názory. Tento ideál výchovy v osvícenství se dle mého názoru velmi projevuje v dnešní době. Názory, které zastávali Locke s Rousseauem, jsou aktuální především z hlediska důrazu na tělesnou výchovu. Řčení, že ve zdravém těle je zdravý duch, je obecně platná zásada, která platila v minulosti a platit bude i v budoucnosti.

Z celkové analýzy této diplomové práce plyne, že Rousseau se vymykal z řady francouzských osvícenců svým důrazem na cit, který prostupuje jeho názory na společnost, vědu, morálku, teorii poznání i výchovu. Rousseauův přírodní stav, po kterém volá u společnosti a morálky, není totožný s přirozeným stavem přírodních národů a jejich chováním.

6. Seznam pramenů literatury

- ALBERG, J. Professing Faith. s. 57-73. In: *A reinterpretation of Rousseau : a religious system*. Palgrave Macmillan, 2007. ISBN 0-230-60055-7.
- BRANDT, R. Philosophical methods. s. 139-159. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 0-521-41854-2.
- CONDORCET, J. A. N. de. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha: dodatek: ukázka ze stati Úvahy o otroctví černochů*. 1. vyd. Praha: Academia, 1968. 219 s. Filosofická knihovna.
- ČECHÁK, V. Místo předmluvy. s. 7-44. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. 2. rozš. vyd. Praha: Svoboda, 1989. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0064-2.
- DIDEROT, D. Dopis hraběnce de Forbach. s. 115-119. In: *Setkání s Filozofem: výbor z díla*. Praha: MF, 1984. ABC marxismu-leninismu. Prameny; Sv. 52.
- DIDEROT, D. et al. *Setkání s Filozofem: výbor z díla*. Praha: MF, 1984. 185 s. ABC marxismu-leninismu. Prameny; Sv. 52.
- DIDEROT, D. Jeptiška. s. 9-166. In: *Jeptiška. Rameauův synovec. Jakub Fatalista a jeho pán*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1977.
- DIDEROT, D. Rozhovor Filozofa s Maršálkovou de ***. In: *Setkání s Filozofem: výbor z díla*. Praha: MF, 1984. ABC marxismu-leninismu. Prameny; Sv. 52.
- DIDEROT, D. Rameauův synovec. s. 167-244. In: *Jeptiška. Rameauův synovec. Jakub Fatalista a jeho pán*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1977.

- DIDEROT, D., BINDER, J., ČECHÁK, V., ed. *Výbor z díla Denis Diderot*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1990. 287. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0117-7.
- FONNESU, L. The problem of theodicy. s. 749-778. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 0-521-41854-2.
- GERRISH, B. A. Natural and revealed religion. s. 641-665. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 0-521-41854-2.
- GOUREVITCH, V. The Religious Thought. s. 193-246. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-57615-6.
- HALADA, J., GEUSS, A. *Čítanka z dějin filozofie*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1978. 468 s.
- HEJNA, D. *Náboženství a společnost: Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada, 2010. 200 s. ISBN 978-80-247-2427-0.
- HELVÉTIUS, C. A. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953. 180 s.
- HOLBACH, P. H. D. von. *Společenský systém, neboli, Přirozené zásady morálky a politiky s kritickým pojednáním o vlivu vlády na mravy*. 1. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1960. 387 s. Filosofická knihovna.
- HOLBACH, P. H. D. von. *Zdravý rozum neboli přirozené představy v protikladu k představám nadpřirozeným*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959. 175 s.

- HONNETH, A., VELEK, J., ed. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1996. 143 s. Morální a politická filosofie; Sv. 1. ISBN 80-7007-082-X.
- HULLIUNG, M. Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal. s. 57-77. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-57615-6.
- KELLY, G. A. A General Overview. s. 8-56. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-57615-6.
- LOCKE, J. *Esej o lidském chápání*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2012. 767 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 69. ISBN 978-80-7298-304-9.
- LOCKE, J. *O výchově*. 1. vyd. Praha: SPN, 1984. 228 s. Z dějin pedagogiky; sv. 24.
- MALBERBE, M. Reason. s. 319-342. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 0-521-41854-2.
- NORTON, D. F., KUEHN, M. The Foundation of Morality. s. 939-986. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 0-521-41854-2.
- NOVÁK, J. J. J. Rousseau, jeho doba, život a dílo. s. III-CLXXI. In: Rousseau, J.-J. *Emil čili o vychování*. Praha: Dědictví Komenského, 1910.
- PARRY, G. Education. s. 608-638. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 0-521-41854-2.

- PARRY, G. Émile: Learning to Be Men, Women, and Citizen. s. 247-271. In: Riley, P. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-57615-6.
- POPKIN, R. H. Scepticism. s. 426-450. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 0-521-41854-2.
- RÖD, W. *Novověká filosofie II, Od Newtona po Rousseaua*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2004. 579 s. Dějiny filosofie; sv. 9. ISBN 80-7298-109-9.
- ROUSSEAU, J.-J. Du contrat social, Livre IV, chapitre VIII. s. 64-69. In: *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau, Tome 7*. 12 vol. Paris: J. Bry aîné, 1856-1857. Bibliothèque nationale de France. Digitální kopie dostupná také ze systému Gallica : < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5786950r/f82.tableDesMatières> >.
- ROUSSEAU, J.-J. *Lettre de J. J. Rousseau à Monsieur de Voltaire*. [pdf.]. Bibliothèque de Genève. Digitální kopie dostupná ze systému e-rara: < <http://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-14924> >.
- ROUSSEAU, J.-J. Profession de foi du vicaire savoyard. s. 566-602. In: *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau II. La nouvelle Héloïse. Émile. Lettre à M. de Beaumont / avec des notes historiques et une table analytique des matières*. 4 vol. Paris: A. Houssiaux, 1852-1853. Bibliothèque nationale de France. Digitální kopie dostupná také ze systému Gallica : < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2069919/f1.image> >.
- ROUSSEAU, J.-J. *Emil čili o výchování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910. 249 s.
- ROUSSEAU, J.-J. *Emil čili o výchování II*. Praha: Dědictví Komenského, 1911. 471 s.

- ROUSSEAU, J.-J. *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Reprint původního vydání z roku 1949. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002. 157 s. Knihovna společenských věd. ISBN 80-86473-10-4.
- ROUSSEAU, J.-J. *Sny samotářského chodce*. Vyd. 1. Praha: K+D Svoboda, 2002. 167 s., [4] s. složené obr. příl. ISBN 80-903140-0-7.
- ROUSSEAU, J.-J. *Vyznání*. 3. vyd., v Odeonu 1. Praha: Odeon, 1978. 544 s.
- ROUSSEAU, J.-J., *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. s. 77-167. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. 2. rozš. vyd. Praha: Svoboda, 1989. 292 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0064-2.
- ROUSSEAU, J.-J., *Rozprava o vědách a uměních*. s. 47-73. In: Rousseau, J.-J., Čechák, V., ed. *Rozpravy*. 2. rozš. vyd. Praha: Svoboda, 1989. 292 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0064-2.
- VOLTAIRE, F. M. *Báseň o pohromě lisabonské v roce 1755 čili přezkoumání poučky: Všecko je dobré*. s. 303-312. In: Voltaire, F. M., Kozák, J. B, ed., Miškovská, V. T., ed. *Voltaire myslitel a bojovník. I, Filosofie a náboženství*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957. Živé odkazy. Řada 2; sv. 19.
- Voltaire, F. M. *Esej o mravech a duchu národů*. s. 227-238. In: *Výbor z díla*. 2.vyd. Praha: Svoboda, 1989. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0009-X.
- VOLTAIRE, F. M. *Rozhovor mezi soudním radou a ex-jesuitou*. s. 449-452. In: Voltaire, F. M., Kozák, J. B, ed., Miškovská, V. T., ed. *Voltaire myslitel a bojovník. I, Filosofie a náboženství*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957. 599 s. Živé odkazy. Řada 2; sv. 19.
- VOLTAIRE, F. M. *Filozofický slovník čili rozum podle abecedy*. Praha: Votobia, 1997. 277 s. Velká řada. ISBN 80-7220-061-5.

- VOLTAIRE, F. M. *Výbor z díla*. 2.vyd. Praha: Svoboda, 1989. 246 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0009-X.
- VYVERBERG, H. The Uniformity of Human Nature. s. 34-52. In: *Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 1989. ISBN 0-19-505864-X.
- WILSON, E. J., REILL, P. H., ed. *Encyclopedia of the Enlightenment*. Revised edition. New York: Facts On File, ©2004. 670 s. ISBN 0-8160-5335-9.
- ZURBUCHEN, S. Religion and society. s. 779-813. In: Haakonssen, K., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 0-521-41854-2.

7. Resume

This diploma thesis deals with *Rousseau and the Age of Enlightenment*. In the 18th century Jean-Jacques Rousseau was called the *enfant terrible* of the French Enlightenment. He posed himself in the role of a persecuted man who suspected all people around him. The reaction to his work was full of contradiction. One could say that everyone found in his works what he liked and either praised Rousseau or criticized him.

The opening chapter provides reader with the conception and with the basic tendencies of the Enlightenment to make easier to understand the following chapters. The main content of this thesis is to analyze the main socio-cultural ideals of the Enlightenment – society, science, morality, religion, theory of knowledge and education, in works of Jean-Jacques Rousseau and their subsequent comparison with the ideas of other authors primary like Voltaire, Diderot, Holbach, Helvétius, Condorcet. There are also mentioned ideas of Locke, Shaftesbury and Mandeville because of their huge influence on the above listed thinkers.

The final chapter is the evaluation of the analyzed ideas itself.

8. Klíčová slova

Jean-Jacques Rousseau

Osvícenství