

BÝT ČLOVĚKEM A BÝT FILOSOFE M PODLE J.-J. ROUSSEAU A

Hana Fořtová

Úvod

Mnozí komentátoři dlouho považovali Rousseauovo dílo za směs protikladných tezí a paradoxů, čímž navazovali na tvrzení samotného autora, který si byl paradoxnosti svých textů vědom a upozorňoval na ni.¹ Mezi význačné paradoxy byl řazen například Rousseauův vztah k filosofii a filosofům: Rousseau na jedné straně podrobuje uvedenou disciplínu i její představitele ostré kritice, na druhé straně se příležitostně k filosofii hlásí a sám se za filosofa prohlašuje. Někteří interpreti však v posledních desetiletích přesvědčivě ukázali, že ženevský autor je ve svém díle jednotný myslitel² a že je třeba brát vážně i jiná jeho tvrzení, podle nichž ve svém

¹ „Jsem raději člověkem paradoxů než člověkem předsudků.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, II, in: týž, *Œuvres complètes* (= OC), IV, vyd. P. Burgelin, Paris 1969, str. 323. Viz také týž, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, III, in: týž, OC I, vyd. R. Osmond, Paris 1959, str. 932. Čísla stránek odkazují na souborné vydání Rousseauových děl v edici La Pléiade. Všechny překlady Rousseauových spisů v textu jsou naše vlastní, při překladu přihlížíme k případným existujícím českým překladům.

² Proti tehdy převládajícímu přesvědčení o nejednotnosti Rousseauova myšlení vystoupil Gustave Lanson ve slavné studii již roku 1912: G. Lanson, *L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, in: *Annales Jean Jacques Rousseau*, 8, 1912, str. 1–32. Z novějších interpretací je třeba zmínit knihu: V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris 1974, kde je daná otázka pojednána zevrubně. Lanson ve své argumentaci vychází z Rousseauovy knihy *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, kde Rousseau proklamuje jednotu vlastního systému. Toto dlouho opomíjené dílo považují za vstupní bránu do Rousseauova myšlení umožňující uchopit jeho jednotu též překladatelé a editoři anglického vydání Rousseauových souborných děl: J.-J. Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques. Dialogues*, in: *The Collected Writings of Rousseau*, I, vyd. R. D. Masters – Ch. Kelly, Hanover – London 1990. Masters z této pasáže vychází už ve své interpretaci Rousseauova politického myšlení: R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton 1968.

díle předkládá určitý „systém“.³ To se týká i otázky po Rousseauovi-filosofovi, kterou se budeme zabývat v naší studii a jejíž zodpovězení – jak se ukazuje – nemůže být pouze řešením určitého paradoxu. Zkoumání, jak Rousseau chápe úlohu filosofie a v čem podle něj soudobá filosofie selhává, nás totiž dovádí k problému postavení rozumu v jeho epistemologii a k tomu, co je podle Rousseaua kritériem pravdy.⁴

Naše výchozí otázka je následující: jak Rousseau obhajuje sebe sama jakožto filosofa, a na čem zároveň zakládá svoje odmítnutí ostatních filosofů? Kdy a proč je podle něj nutné odklonit se od knih a následovat přírodu či přirozenost?⁵ Odpověď na tyto otázky budeme hledat napříč Rousseauovým dílem. Vyjdeme z *Rozpravy o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*,⁶ kde se Rousseau snaží vyřešit otázku, kterou sám považuje za filosofické tázání *par excellence*. Problematika druhé *Rozpravy* nás dovede ke zkoumání role rozumu a vysvětlení toho, proč podle Rousseaua soudobé filosofy jejich rozum k pravdě nevede. Toto zkoumání nám umožní uchopit základní odlišení, které se v druhé *Rozpravě* objevuje a které je určující pro Rousseauův náhled na dějiny a na postavení člověka ve světě: o přeměnu lásky k sobě samému v sebelásku a o rozpor mezi „být“ a „jevit se“. Odhalení těchto rozporů nás

³ Rousseau sám mluví o jednotě svého díla a o „systému“ na více místech, nejznámější je pasáž z jeho korespondence: J.-J. Rousseau, *Lettre à Malesherbes, le 12 janvier 1762*, in: týž, *Lettres philosophiques*, vyd. H. Gouhier, Paris 1974, str. 82–83. Stejnou myšlenku Rousseau zopakuje ve svém pozdním díle *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, II, str. 932–933, viz také předchozí poznámku.

⁴ Tématem Rousseauovy epistemologie se zabývá také Jan Maršálek v článku věnovaném především *Rozpravě o vědách a umění*, viz J. Maršálek, *Rousseauova (politická) epistemologie klamu*, in: *Refluxe*, 42, 2012, str. 43–62. Jan Maršálek je též autorem článku týkajícího se Rousseauova *Eseje o původu jazyků* a jeho českého překladu, který se v dílčích bodech překrývá s naším textem, viz J. Maršálek, *Ztracené punctum Rousseauova Eseje o původu jazyků*, in: *Refluxe*, 53, 2017, str. 175–193.

⁵ Ve francouzštině „nature“ zahrnuje jak normativní, tak deskriptivní rozměr pojmu. Více k tomuto tématu viz J. Erhard, *L’Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris 1963.

⁶ Dále v textu jako „druhá *Rozprava*“, v poznámkách pod čarou jako *Discours sur l’inégalité*. Této *Rozpravě* se v češtině věnuje především kniha M. Sobotky *Jean-Jacques Rousseau. Od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015; z poněkud odlišného hlediska pak na propojenost obou spisů poukazuje M. Znoj v příspěvku ve sborníku textů k Rousseauovi: M. Znoj, *Rousseauův krok od „Původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, in: M. Loužek (vyd.), *J.-J. Rousseau, 230 let od úmrtí*, Praha 2008, str. 11–21. My se zde zabýváme pouze jedním z aspektů tohoto v mnoha ohledech zásadního spisu v rámci celého Rousseauova díla.

postaví před otázku svědomí,⁷ jež má podle Rousseaua hrát důležitou roli při hledání pravdy, a vztahu svědomí a rozumu. Závěrem se vrátíme k úvodnímu tázání našeho textu, tedy jakým způsobem přistupuje Rousseau k možnosti být filosofem. Jak uvidíme, Rousseau se sám za filosofa považuje ve smyslu, v jakém definuje předmět filosofie v druhé *Rozpravě*, a toto přesvědčení silně stvrdí i ve svém posledním, nedokončeném díle *Dumy samotářského chodce*. Přes nesporný vývoj Rousseauova myšlení tak lze v této otázce sledovat jednotnou linii, která umožňuje zasadit problematiku úkolu filosofie do celku toho, co autor nazývá svým „systémem“.⁸

Rousseauovy paradoxy

Rousseauův kritický až odmítavý postoj k filosofii a především k filosofům je dobře známý. Nejde přitom jenom o „philosophes“ v čele s Diderotem, vůči nimž Rousseauův vztah přešel postupem času od blízkého přátelství a spolupráce až k otevřené nevraživosti.⁹ Rousseau se vyjadřu-

⁷ Ve francouzštině „conscience“, překlad tohoto pojmu do češtiny není úplně jednoduchý, překlad „svědomí“ v nás může vyvolat myšlenku na sebe-hodnocení, které však Rousseau nemá na mysli, spíše mu jde o „vnitřní přesvědčení“. Viz dále v textu a též poznámku č. 55.

⁸ V článku se omezujeme na představení základních charakteristik Rousseauova myšlení, které jsou uvedeny v tomto odstavci (láska k sobě samému, sebeláska, úloha rozumu a svědomí, protiklad „být“ a „jevit se“) pouze ve vztahu k tomu, jak Rousseau chápe úlohu filosofie. Neklademe si nijak nárok na to, představit je vyčerpávajícím způsobem. Základní interpretace v těchto otázkách přinesli ve svých komentářích k Rousseauovu dílu a v samostatných studiích především P. Burgelin, R. Derathé, R. D. Masters, J. Starobinski, V. Goldschmidt, v novější době pak B. Bernardi, A. Charrak, G. Radica, P. Riley, R. Wokler a další.

⁹ Složitý a posléze nepřátelský vztah Rousseaua k Diderotovi i ostatním osvícencům dobře popisuje Cranston ve svém třídílném životopisu Rousseaua (M. Cranston, *Jean-Jacques. The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754*, London 1983; týž, *The Noble Savage. Jean-Jacques Rousseau, 1754–1762*, Chicago 1991; týž, *The Solitary Self. Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, Chicago – London 1997). Rousseau se vyjadřuje k filosofii a filosofům odmítavě opakovaně, např. již v Předmluvě k *Rozpravě o vědách a umění* (1749): „Ve všech dobách tu budou lidé, stvoření, aby se podřídili mínění svého století, své země a své společnosti: tímto míněním je dnes mocný krasoduch a filosof, který by byl v době Ligy považován pouze za fanatika.“ (J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in: týž, *OC III*, vyd. F. Bouchardy, Paris 1964, str. 3). Ještě ostřejší je Rousseau v *Dialozích*: „Zemřel Fréron. Někdo se ptal, kdo složí jeho epitaf. *Ten, kdo jako první naplve na jeho hrob*, odpověděl okamžitě pan Marmontel. I kdyby mi neřekli,

je kriticky a odmítavě k filosofii i filosofům obecně, a to nejen ve druhé *Rozpravě*. V tomto díle však najdeme jeho snad nejpříkřejší odsouzení filosofie:

„Rozvažování obrací člověka k němu samému, odděluje jej od všeho, co jej obtěžuje a zarmucuje. To filosofie ho izoluje, to skrže ni říká ve skrytu při pohledu na trpícího člověka, zahyň, chceš-li, já jsem v bezpečí. Pouze nebezpečí společnosti jako celku ohrožují klidný spánek filosofa a burcují jej z jeho lůžka. Můžeme mu beztravně pod okny zardousit bližního, stačí, aby si filosof zacpal uši a našel si nějaký důvod, aby zabránil přirozenosti, která se v něm bouří, ztotožnit se s tím, koho vraždí. Divoch postrádá toto obdivuhodné nadání a kvůli nedostatku moudrosti a rozumu vždy vidíme, jak se zbrkle oddává prvnímu lidskému citu.“¹⁰

Tato ostrá satira je v souladu s úvodem *Rozpravy*, kde autor opakovaně tvrdí, že žádný filosof nebyl schopen dojít zpět k přirozenému stavu¹¹ a že „všechny vědecké knihy ... nás učí pouze vidět lidi tak, jak se sami utvořili“.¹² Tomu pak odpovídá i Rousseauovo poetické zvolání: „Ó člověče, ať již pocházíš z kterékoli končiny, ať již jsou tvé názory jakékoli, slyš: takové jsou tvé dějiny, jak jsem je četl, věřím, že nikoli v knihách tvých druhů, kteří lžou, ale v přírodě, která nikdy nelže.“¹³

Přesto se Rousseau k filosofii hlásí, když v Předmluvě k druhé *Rozpravě* píše: „Proto také považuji téma této rozpravy za jednu z nejzajímavějších otázek, které filosofie může nabídnout, a naneštěstí pro nás za jednu z nejnáročnějších z těch, jež by filosofové mohli rozřešit.“¹⁴ Tématem druhé *Rozpravy* je přitom otázka, „jaký je původ nerovnosti mezi

kdo je autorem těchto slov, býval bych uhl, že pocházejí z úst filosofa a že patří do tohoto století.“ J.-J. Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, str. 890, poznámka pod čarou.

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in: *týž, OC III*, Paris 1964, str. 156. Všechny citace z druhé *Rozpravy* využívají překlad, který vyjde pod názvem *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* roku 2021 v Nakladatelství Karolinum.

¹¹ „Všichni filosofové, kteří zkoumali základy společnosti, pocítovali nezbytnost vydat se nazpět až k přirozenému stavu, nikomu se to však nepodařilo.“ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 132.

¹² Tamt., str. 125.

¹³ Tamt., str. 133.

¹⁴ Tamt., str. 122.

lidmi a zda tuto nerovnost stvrzuje přirozený zákon“.¹⁵ Jak Rousseau uvádí, abychom mohli poznat zdroj nerovnosti mezi lidmi, musíme uvažovat o lidech obecně, tématem druhé *Rozpravy* je tedy člověk samotný, takový, „jakého jej stvořila příroda“,¹⁶ a toto uvažování je výsostně filosofické. Rousseau proto také v úvodu této *Rozpravy* zdůrazňuje, že jeho zkoumání není historickým, antropologickým ani theologickým studiem lidských dějin, ale tázáním po povaze člověka:

„Začněme tedy tím, že dáme stranou všechny fakty, neboť se netýkají dané otázky. Je zapotřebí nebrat výzkumy, do nichž se můžeme ohledně tohoto tématu pustit, za historické pravdy, nýbrž pouze za hypotetické a podmíněné úvahy, které jsou vhodnější k tomu, aby osvětlily povahu věcí, než aby odhalily jejich skutečný původ, a které se podobají každodenním výzkumům našich fyziků ohledně stvoření světa.“¹⁷

Ke svému slavnému tvrzení, že je třeba dát „stranou všechny fakty“, se Rousseau vrací v závěru první části druhé *Rozpravy*, kdy opět zdůrazní, že úkol, který před ním stojí, je filosofický, neboť se týká podstaty věcí a člověka a pouze filosofie je schopna dát předpoklady do příčinných souvislostí.¹⁸ Teprve budeme-li chápat, že předmět druhé *Rozpravy* je filosofický, že jejím cílem je přednést hypotézy, které by „osvětlily povahu věcí“, nikoli vytvářet dohady o možném dějinném vývoji lidského druhu od prvotního stavu samotářského divocha až k civilizovanému člověku hromadícímu majetek, porozumíme tomu, proč podle Rousseaua přírodní člověk, tak jak jej v druhé *Rozpravě* popisuje, nejspíš nikdy neexistoval.¹⁹

K tomuto paradoxu, kdy Rousseau odmítá filosofy a filosofii své doby a zároveň se sám k filosofii přihlašuje, můžeme připojit další:

¹⁵ Tamt., str. 129.

¹⁶ Tamt., str. 122.

¹⁷ Tamt., str. 132–133.

¹⁸ Tamt., str. 162–163.

¹⁹ „Není totiž jednoduchým úkolem rozplést a objasnit, co je ve stávající přirozenosti člověka původního a co umělého, a dobře poznat stav, který již neexistuje, který snad ani neexistoval, který pravděpodobně nikdy existovat nebude, a o němž je přesto nezbytné mít správné představy, abychom mohli dobře posuzovat náš současný stav.“ Tamt., str. 123. Srv. též: „Řeknete, že takový člověk [divoch] neexistuje; budiž. Můžeme však jeho existenci předpokládat.“ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, in též, *OC IV*, str. 952.

Rousseau, který byl samoukem a své vzdělání získal téměř výhradně studiem knih,²⁰ přičemž, jak ukázali moderní interpreti, jeho znalosti byly na svoji dobu velmi dobré i v takových oblastech, jako je matematika či chemie,²¹ vyzývá k odklonu od knih: „Zavřel jsem všechny knihy...“²² Tuto pasáž, kterou můžeme postavit vedle výše uvedené citace, že autoři knih na rozdíl od přírody „lžou“, nalezneme ve slavném *Vyznání víry savojského vikáře*, kde Rousseau předkládá vlastní představu víry, která se obejde bez zázraků a bez Písma a která spočívá pouze na rozumu a svědomí člověka. Je zřejmé, že chceme-li v našem uvažování postoupit kupředu, musíme se obrátit ke zkoumání lidské přirozenosti.

Úkol filosofie podle Rousseaua

V druhé *Rozpravě* spatřuje Rousseau úkol filosofie v poznání člověka,²³ přičemž jednou z možných cest k řešení úkolu má být poznání

²⁰ Rousseau pocházel ze Ženevy, své rodné město však opustil v necelých šestnácti letech roku 1728 v době, kdy zde byl v učení, a nikdy nezískal žádné vyšší vzdělání.

²¹ Co se týče matematiky, viz např. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, III,2. Na dobrou úroveň Rousseauových znalostí chemie upozornil především B. Bernardi, spolueditor Rousseauových *Institutions chimiques* (Paris 1999), který jako první poukázal na jejich význam pro celé Rousseauovo dílo (viz B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris 2006). Přítomnost chemických metafor Bernardi odkrývá ve svých poznámkách k vydání *Společenské smlouvy* (J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, vyd. B. Bernardi, Paris 2001). Vztahu Rousseaua k přírodním vědám se věnuje kniha B. Bensaude-Vincent – B. Bernardi (vyd.), *Rousseau et les sciences*, Paris 2003.

²² Celá citace zní: „Zavřel jsem tedy všechny knihy. Jen jediná kniha je otevřena zraku všech, kniha přírody.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 624. Na tento paradox upozorňuje editor druhé *Rozpravy*, J. Starobinski: J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 1298, pozn. 3. Tuto provokativní tezi je třeba zařadit právě do kontextu, v němž se v *Emilovi* objevuje. Rousseau samozřejmě četl celý život; pokud bychom měli v jeho případě mluvit o odklonu od knih, šlo by v závěru jeho života o odklon od literatury jeho doby směrem k antickým autorům (především Plútarchovi) a k botanickým spisům.

²³ Tak se Rousseau vyjadřuje například ve svém posledním díle, *Dumy samotářského chodce*: J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire* (dále jako *Rêveries*), vyd. A. Grosrichard – F. Jacob, Paris 2018, str. 213 (Troisième Promenade). Rousseau napříč celým svým dílem ve shodě s dalšími francouzskými osvícenci (např. Montesquieu) odmítá metafyziku, o níž se vyjadřuje sarkasticky.

sebe samého.²⁴ Hned v úvodu Předmluvy Rousseau odkazuje na nápis v delfském chrámu a uvádí, že znalost člověka je zároveň „nejužitečnější a nejméně pokročilou ze všech lidských znalostí“.²⁵ „Nejužitečnější“, protože pouze ona nám umožní správně pochopit neutěšený stav, v němž se podle Rousseaua nacházíme, a dokud neporozumíme příčinám tohoto stavu, nemůžeme se pokusit naše postavení zlepšit; „nejméně pokročilou“, neboť všichni starší autoři podle Rousseaua vkládali do člověka v přirozeném stavu vlastnosti a znalosti, které získává až postupným vývojem,²⁶ takže, slovy samotného autora, činili „z člověka filosofa dříve, než z něj učiníme člověka“.²⁷ Cílem je tudíž pravda o člověku. Důležité však je, že Rousseau tuto pravdu hlásá na dvou rovinách. Jednak jde o rovinu obecnou – k tomuto poznání směřuje celá druhá *Rozprava*, konečného rozvinutí se jí dostane v Rousseauových vrcholných dílech, ve *Společenské smlouvě* z pohledu člověka jakožto občana a v *Emilovi*, jehož tématem je výchova dítěte v muže (a skrze Sofii i v ženu). Jednak jde o rovinu osobní – má-li být jeho teoretické rozvažování platné, je podle Rousseaua nezbytné, aby byl pravdivý též on sám jako člověk. Z tohoto hlediska zastávají jeho posmrtně vydané autobiografické spisy (*Vyznání*, *Dialogy* a *Dumy*) srovnatelné postavení se základními spisy jeho „systému“, který je završen právě vydáním *Společenské smlouvy* a *Emila* roku 1762. Tato pravda o něm samém se podle autora týká nejprve jeho

²⁴ V úvodu k novému kritickému vydání knihy *Rousseau, juge de Jean-Jacques* editor knihy J.-F. Perrin píše, že v Rousseauově díle nalzáme postupně čtyři pokusy, jak uchopit přirozeného člověka skrze člověka společenského: kromě uvážené knihy, která celý podnik završuje, to je nejprve deduktivní postup druhé *Rozpravy*, dále výchova dítěte v souladu s přírodou v *Emilovi* a konečně vývoj jedince a jeho postupné zcizení ve *Vyznáních*, viz J.-F. Perrin, *Introduction*, in: J.-J. Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, Paris 2019, str. 76.

²⁵ Týž, *Discours sur l'inégalité*, str. 132–133.

²⁶ Určitou výjimku představuje v tomto ohledu Montesquieu, ovšem jeho představení přirozeného stavu v *Duchu zákonů* zabírá pouze dvě strany a je v duchu Puffendorfa vedeno stoickou myšlenkou přirozené sociability. Viz Montesquieu, *O duchu zákonů*, I, 2, přel. H. Fořtová, Praha 2010, str. 17–19. Rousseau navazuje na Montesquieuovy výhrady k představení přirozeného stavu u Hobbese. Viz V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, str. 189–217.

²⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 126. Protimluv, který věta obsahuje, prozrazuje rétorickou povahu celé *Rozpravy*, ale odkazuje též na samotný problém toho, co činí člověka člověkem, viz Rousseauova debata v poznámkách k *Rozpravě* (především Poznámka X.) ohledně tvorů nalezených v pralesích a podobajících se přírodním lidem. K tomuto tématu viz R. Wokler, *Perfectible Apes in Decadent Cultures. Rousseau's Anthropology revisited*, in: týž, *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*, Princeton 2012, str. 1–28.

zevnějšíku a způsobu života, k jehož reformě Rousseau v určitém okamžiku přistupuje,²⁸ ústřední je však samozřejmě jeho vnitřní reforma, pravdivost, přímost a spravedlnost v jednání a psaní.²⁹ Tímto způsobem je také možné vykládat heslo, které Rousseau počínaje apologetickým spisem *Lettres écrites de la montagne* (Dopisy z hory, 1764) vkládá do záhlaví svých spisů: *Vitam impendere vero*.³⁰ To je tradičně překládáno jako „zasvětit život pravdě“, může to však také znamenat „ručit svým životem za pravdu“.³¹

Operace vedoucí k „osvětlení povahy věcí“,³² kterou Rousseau vyhlášíje v úvodu druhé *Rozpravy* obratem „začneme tedy tím, že dáme stranou všechny fakty“ a která má vést k poznání přirozenosti člověka, má

²⁸ „Opustil jsem svět a jeho okázalost, zřekl jsem se veškeré parády, již žádný kord, žádné hodinky, žádné bílé punčochy, zlaté prošívání, pokrývka hlavy; prostičká paruka, dobrý, hrubý soukenný šat, a ještě lépe než to vše, ze svého srdce jsem vyrval všechny žádosti a tužby, jež dávají cenu všemu tomu, co jsem opouštěl. Vzdal jsem se místa, které jsem tehdy zastával a na něž jsem se vůbec nehodil, a začal jsem opisovat noty od stránky, což je zaměstnání, k němuž jsem vždy měl rozhodnou chuť. Svoji reformu jsem neomezil na vnější věci. Cítil jsem, že ona sama vyžaduje jinou reformu, bez pochyby těžší, ale nutnější, v mém smýšlení, a rozhodnutý nedělat ji nadvakrát, rozhodl jsem se podřídit své nitro přísnému zkoumání, které je mělo upravit pro zbytek mého života tak, jak jsem je chtěl mít v hodině smrti.“ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 217–218 (Troisième Promenade). Rousseau se živil opisováním not prakticky až do své smrti. Podle Hulliunga Voltaire v Rousseauovi kvůli jeho odmítnutí společnosti pařížských salonů spatřoval hrozbu pro osvícenství, za jehož vůdce se považoval. M. Hulliung, *Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge 2001, str. 57.

²⁹ Viz mimo jiné *Lettre à M. de Franquières*, kde o sobě Rousseau prohlašuje: „jsem spravedlivý“, viz J.-J. Rousseau, *Lettre à M. de Franquières*, le 15 janvier 1769, in: týž, *Lettres philosophiques*, H. Gouhier (vyd.), str. 172. To, že je dobrý (nikoli však ctnostný), Rousseau tvrdí opakovaně ve *Význáních* i v *Dumách*. Pravdivost vůči sobě samému však při líčení vzpomínek nutně neznamená exaktnost či shodu se skutečností. Viz Ch. Kelly, *Rousseau's Confessions*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, str. 302–328.

³⁰ Viz J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in: týž, *OC* III, str. 683. Původně jde o verš z Juvenaliových *Satir* (IV,91); Rousseau se k tomuto heslu hlásí již v *Dopise d'Alembertovi* (1758).

³¹ To ukazují vydavatelé *Rêveries* v úvodu ke kritickému vydání: A. Grosrichard – F. Jacob, *Introduction*, in: J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 35. *Impendere* podle slovníku značí „vážit“, „odvažovati“, možný český překlad je tedy také „Životem vážit pravdu“. J. M. Pražák – F. Novotný – J. Sedláček, *Latinsko-český slovník*, Praha 1933, s. v. *impendo*.

³² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 133, viz citace výše, str. 101.

být operací rozumu, jak na to ukazuje použití slovesa „dokázat“ v pasáži, kde se Rousseau sám k tématu druhé *Rozpravy* vrací.³³ Jestliže však jde o rozumovou operaci a jestliže v ní všichni dosavadní filosofové selhali, musíme si položit otázku, v čem jsou rozumové postupy filosofů mylné, v čem jejich rozum chybuje? Rousseau na to odpovídá jednoznačně: rozum filosofů podléhá *mínění*.³⁴

Ještě předtím, než přistoupíme k bližšímu rozboru toho, co Rousseau myslí tímto obratem, který ve svých spisech opakuje v rozmezí mnoha let, zdůrazněme jeho předpoklady: mínění vzniká uvnitř lidské společnosti, v níž se její členové vzájemně pozorují a hodnotí. Jestliže však u filosofů jejich rozum podléhá mínění, můžeme nalézt rozum mezi lidmi dříve, než se lidé začali vzájemně srovnávat? Nebo jsou rozum a vzájemné soupeření mezi lidmi propojeno? Pak by ovšem bylo otázkou, zda mohou filosofové svůj rozum vůbec kdy vysvobodit z tlaku, jenž ve společnosti vytváří názory jejích členů.

Když Rousseau hodnotí své filosofické soupeřníky, uznává, že mnoho z nich filosofuje učeněji než on a snaží se poznat uspořádání vesmíru i lidské přirozenosti. Avšak tito lidé podle něho „studovali lidskou přirozenost, aby mohli hovořit učeněji, nikoli aby poznali sebe; pracovali na tom, aby poučili druhé, nikoli aby v nitru sami sebe osvětili“.³⁵ Cílem filosofů je tedy pouze vyniknout a ukázat svoji nadřazenost nad druhými;

³³ Rousseau použije stejné sloveso dokonce dvakrát ve stejném kontextu, poprvé v poznámkách k *Rozpravě*, podruhé v již zmiňovaném *Lettre à Christophe de Beaumont*, v němž hájí svoje předchozí díla: „Lidé jsou zlí; smutná a přetrvávající zkušenost nás zprošťuje potřeby věc dokazovat. Přesto je člověk přirozeně dobrý, věřím, že jsem to dokázal.“ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 202 (Note IX). „Jestliže je člověk ze své povahy dobrý, jak jsem, jak věřím, dokázal [v druhé *Rozpravě*]...“ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 945. Jde o tezi, kterou můžeme v jistém slova smyslu chápat jako shrnutí Rousseauova zkoumání v druhé *Rozpravě*, neboť v tomto tvrzení je obsažen jak přechod od lásky k sobě samému (amour de soi) v přirozeném stavu k sebelásce (amour propre) ve společnosti, tak rozpor mezi „být“ (être) a „jevit se“ (paraître). Více viz dále v textu. Co se týče pojmu „démontrer“, podle francouzského výkladového slovníku značí: „stanovit pravdu zřejmým a přesným způsobem“; „prokázat pomocí důkazu“, „dokázat [příklad] pomocí přesvědčivých argumentů“, viz *Le Petit Robert de la langue française*, elektronická verze, 2017, s. v. *démontrer*. V komentáři k *Lettre à Christophe de Beaumont* klade H. Gouhier důraz na racionální povahu celého podniku: H. Gouhier, *Notes*, in: J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 945, pozn. 1.

³⁴ Ve francouzštině „opinion“. Viz např. J.-J. Rousseau, *Lettre à Voltaire*, in: týž, *OC IV*, str. 1063–1064; stejný názor se objevuje i ve třetí procházce *Dum samotářského chodce*, která se věnuje tématu filosofie a filosofů.

³⁵ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 213 (Troisième Promenade).

filosofové nehledají pravdu, ale cestu k prosazení sebe sama.³⁶ Důvodem je, že jsou vedeni sebeláskou, nikoli láskou k sobě samým.

Rozlišení mezi sebeláskou a láskou k sobě samému je jedním z ústředních bodů druhé *Rozpravy*. V přirozeném stavu divoch nejprve pociťuje touhu zachovat sebe sama:

„Spatřuji v ní [v lidské duši], jak se domnívám, dvě zásady předcházející rozumu, z nichž první nás vroucně vede k zájmu o naše vlastní blaho a zachování nás samých a druhá v nás vzbuzuje přirozený odpor k tomu, být svědkem smrti či utrpení jakékoli bytosti nadané citem, a především bytostí nám podobných.“³⁷

Přestože se zde samotný pojem láska k sobě (*amour de soi*) neobjevuje, je to první místo, kde Rousseau tento cit (spolu se soucitem) zmiňuje. Podle Rousseaua tyto dva principy tvoří základ přirozeného práva; rozum i touha žít ve společnosti v tomto stavu chybí a nejsou ani potřebné, neboť princip lásky k sobě samému a k druhým (který se projevuje skrze slitovnost)³⁸ sám o sobě zajišťuje pokojné soužití: člověk je samozřejmě veden nejprve snahou zachovat sám sebe, pokud však nemusí, druhým neškodí. Catherine Larrèreová tak v této souvislosti mluví o funkční dobrotě divocha, resp. slovy samotného Rousseaua, „divoši nejsou zlí právě proto, že nevědí, co je to být dobrým“.³⁹ Rozlišení dobrého a zlého přichází až tehdy, když se u člověka začíná rozvíjet rozum.

³⁶ „Filosofie bude však vždy pohrdat rozumem, pravdou i samotným časem, protože jejím zdrojem je lidská pýcha, která je silnější než všechny tyto věci.“ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts, Observations (Réponse à Stanislas)*, in: týž, *OC III*, str. 46.

³⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 125–126. Podrobně pak Rousseau analyzuje protiklad *amour de soi* a *amour propre* v poznámce XV i jinde ve svém díle (*Emile*, IV, str. 489; *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 936; *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, I, str. 669). K tomuto protikladu viz např. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris 1971.

³⁸ Zásadní otázkou zůstává, zda jde o jeden, či dva principy. Bernardi se v komentáři k *Rozpravě* kloní k tomu, že Rousseau záměrně nechává otázku otevřenou a že jestliže *Rozprava* analyzuje zkažení těchto principů a jejich oddělení, *Emil* a *Společenská smlouva* ukazují na jejich možnou jednotu. Viz B. Bernardi, *Notes*, in: J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris 2008, str. 208, pozn. 33.

³⁹ Týž, *Discours sur l'inégalité*, str. 154. Viz C. Larrère, *J.-J. Rousseau [s. v.]*, in: P. Raynaud – S. Rials (vyd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris 2003.

Rozum je však podle Rousseaua přirozený, a je proto nezbytné přesně vymezit, jak autor řeší otázku postavení rozumu v rámci lidské přirozenosti. V předchozí citaci Rousseau uvádí, že oba uvedené principy „předcházejí rozumu“; člověk podle něj rozum v přirozeném stavu má, aniž by jej používal.⁴⁰ Rousseau též mluví o tom, že rozum existuje u divocha jako možnost čekající na své rozvinutí.⁴¹ K tomu dochází díky lidské schopnosti se zdokonalovat (perfectibilitě) a svobodné vůli, kterou člověk na rozdíl od ostatních živočichů disponuje. Ze stejného důvodu však nejde o vývoj nevyhnutelný a Rousseau tvrdí, že k přechodu do společenského stavu, v němž se rozum u lidí rozvíjí, jsou nutné „jedi- nečné a náhodné souběhy příčin... , k nimž by nikdy nemuselo dojít“.⁴² Interpreti zdůrazňují těžkosti, jimž Rousseau v této otázce čelí,⁴³ neboť v celé své úvaze o přirozeném stavu zdůrazňuje soběstačnost a spokojenost divocha spolu s přirozenou hojností země a jejich plodů.⁴⁴

Spolu s rozvojem mezilidských vztahů přichází nové vášně, jež jsou spojené se životem v přítomnosti druhých a jež vycházejí ze sebelásky, dále rozum a stále více se rozvíjející společenskost. Rousseau se vyjadřuje v tom duchu, jako by sebeláska byla transformací lásky k sobě samému pod tlakem společnosti; její zdroj by tak byl týž. Tuto hypotézu

⁴⁰ V *Lettre à M. de Franquières* Rousseau píše: „divoký člověk bez kultury, který ještě nijak nepoužil svůj rozum a kterého vedou pouze jeho choutky...“, viz J.-J. Rousseau, *Lettre à M. de Franquières, le 15 janvier 1769*, in: *Lettres philosophiques*, vyd. H. Gouhier, str. 175. Rousseau zde zřetelně polemizuje s Pufendorfem a s celou přirozenoprávní tradicí 17. století, která nahlíží na člověka v přirozeném stavu jako na racionální bytost, slovy Pufendorfa morální bytost, vybavenou od počátku rozumem a vůlí. Viz S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, přel. J. Barbeyrac, I,1, § 2. K vlivu Pufendorfa a celé přirozenoprávní tradice na Rousseaua viz R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1950.

⁴¹ Tak se Rousseau vyjadřuje především ve druhé *Rozpravě*.

⁴² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 140. V závěru první části autor uvádí „nahodilý souběh více cizích příčin, které se nemusely nikdy zrodit“ (tam., str. 162). Právě tyto „cizí příčiny“ vedou podle Rousseaua ke vzniku nových potřeb a zároveň dovedností, jejichž vývoj nakonec vyústí v hrozivý stav vzájemného nepřátelství ne nepodobný Hobbesovu líčení přirozeného stavu. Viz T. Hobbes, *Leviathan*, XIII.

⁴³ Např. R. Derathé (*Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1948, str. 20) považuje tento bod za nejslabší část celé Rousseauovy teorie.

⁴⁴ Rousseau zde polemizuje s Pufendorfem, podle něhož přirozená slabost člověka v přirozeném stavu zakládá jeho společenskou povahu (sociabilitě), a tedy přirozené právo (S. Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, II, II, par. 15). O přirozené slabosti a plachosti mluví v *Duchu zákonů* též Montesquieu (*O duchu zákonů*, II, str. 18). Viz V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, str. 133–156.

podporuje skutečnost, že Rousseau někdy dokonce oba pojmy zaměňuje.⁴⁵ Avšak rozdíl mezi oběma je zásadní, neboť zatímco láska k sobě samému je cit přirozený, který vyjadřuje základní touhu zachovat sebe sama a který umožňuje pokojné soužití ve vzájemné netečnosti, „sebeláska je cit pouze souvztažný, strojený, zrozený ve společnosti“.⁴⁶ Sebeláska tedy vzniká společně s rozvíjením společenských vztahů, kdy lidé začínají hledět jeden na druhého, shlížet na sebe očima druhých, porovnávat se a kdy dochází ke zrodu mínění:

„Pokud tomu takto správně rozumíme, tvrdím, že v našem původním stavu, ve skutečném přirozeném stavu, sebeláska neexistuje. Neboť každý člověk sám o sobě na sebe nahlíží jako na jediného diváka, který ho pozoruje, jako na jedinou bytost na světě, která se o něj samého zajímá, jako na jediného soudce jeho vlastních zásluh, takže není možné, aby v jeho duši mohl vyklíčit cit, vyvěrající z porovnání, jichž není schopen. Ze stejného důvodu nemůže tento člověk pociťovat ani nenávisť, ani touhu po pomstě, vášně, které se mohou zrodit pouze na základě mínění o nějaké utržené urážce.“⁴⁷

Právě mínění, jak jsme výše viděli, je tím, co vede filosofy na scesti. Musíme si však uvědomit, že problémem zde není samotný fakt závislosti našeho jednání na mínění: „Co máme dělat, závisí velmi na tom, v co máme věřit, a ve všem, co se netýká prvotních přirozených potřeb, jsou naše mínění pravidlem našeho jednání.“⁴⁸ Divoch v přirozeném stavu pociťuje pouze základní potřeby, které je schopen sám naplnit, je

⁴⁵ „Jediná člověku přirozená vášeň je láska k sobě samému neboli sebeláska pochopená v širokém významu. Tato sebeláska sama o sobě nebo ve vztahu k nám je dobrá a užitečná...“ J.-J. Rousseau, *Emile*, II, str. 322.

⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 219 (pozn. XV).

⁴⁷ Tamt., str. 208–214 (pozn. X). Rozvoj sebelásky a s tím spojené proměny mezilidských vztahů vedou ke zrodu protikladu mezi „být“ a „jevit se“, který Rousseau shrnuje na vlastní zkušenosti těmito slovy: „Jakmile jsem byl schopen pozorovat lidi, díval jsem se, jak jednájí, a poslouchal jsem, jak mluví. Viděl jsem, že jejich jednání se vůbec nepodobá jejich promluvám, takže jsem hledal důvod této nepodobnosti a zjistil jsem, že být a jevit se pro ně byly dvě tak odlišné věci, jako konat a mluvit, takže tento druhý rozdíl byl příčinu prvního rozdílu a měl sám v sobě příčinu, kterou mi zbývalo nalézt.“ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 966–967. Zásadní interpretaci těchto dvou rozporů nabízí v klasické knize J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*.

⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 215 (Troisième Promenade).

tudíž soběstačný a ve svém postavení spokojený, neboť tento stav mu umožňuje život v zahálce.⁴⁹ S rozvojem společenských vztahů přichází zásadní zlom: vznikají nové potřeby a s tím související počátek závislosti na druhých.⁵⁰

Tedy je nutné, abychom měli pravidlo, podle něhož se máme řídit. Podle Rousseaua je tímto pravidlem téměř vždy mínění. Potíž tak nespočívá ve faktu spolubytí s ostatními, který je podle něj nevyhnutelný, ale v tom, že u lidí ve společnosti vychází jejich mínění ze sebelásky. Jak uvádí Rousseau, jde o to, „čemu máme věřit“, a lidé věří především tomu, jak o nich smýšlejí druzí.⁵¹ Ve své existenci tak závisejí na uznání ze strany druhých a na neustálém srovnávání se s nimi, což je vzdaluje hledání pravdy a spravedlnosti.⁵² Rozvoj rozumu je tak podle Rousseaua neoddělitelně spjat s rozvojem ve společnosti, ten však stejně neodvratně vede k rozvoji sebelásky a zhoubných vášní, mezi nimiž u filosofů převažuje pýcha.⁵³ Proto podle Rousseaua nemůže být rozum konečným zdrojem pravdy.⁵⁴

Je-li však rozum neoddělitelně spjat s životem ve společnosti, a tedy s rozvojem sebelásky a společenských vášní, co jiného nás podle Rousseaua může dovést k pravdě? A jak může Rousseau sám svůj rozum používat, aniž by upadl do pastí, která podle něj čeká na každého filosofa?

⁴⁹ V druhé *Rozpravě* Rousseau často zdůrazňuje zahálčivost divocha. Tento rys lidské povahy pak vztahuje, pokud jde o k mentální aktivitu, i na sebe: „Občas jsem přemýšlel dost hluboce; zřídka kdy však s potěšením, téměř vždy proti své vůli a jakoby násilím; snění mě osvobozuje a baví, přemýšlení mě unavuje a rozesmutňuje; přemýšlet pro mě vždy bylo pracným a nepůvabným zaměstnáním.“ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 333 (Septième Promenade).

⁵⁰ Viz J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in: týž, *OC* III, str. 842 (dopis VIII).

⁵¹ Roli mínění Rousseau široce rozebírá v *Emilovi*, viz např. *Emile*, II, str. 185. K tomuto tématu též P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris 1952, str. 292 nn.

⁵² „Pravda“ a „spravedlnost“ jsou pro Rousseaua v tomto kontextu synonyma, viz J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 260 (Quatrième Promenade).

⁵³ „Rozšiřte tyto myšlenky a uvidíte, odkud naše sebeláska získává podobu, kterou považujeme za přirozenou, jak přestává láska k sobě samému být absolutním citem a jak se stává ve velkých duších pýchou, v malých duších marnivostí a jak se ve všech bez ustání vyživuje na úkor bližního.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 494.

⁵⁴ Viz např. J.-J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, III, vyd. J. Goulemot, Paris 2002, str. 401 nn. (dopis XVIII), a *Význání víry savojského vikáře* (srv. citace týkající se instinktu níže). Rousseau v této souvislosti uvádí pojem „věracitě“, tedy „pravdivost“, která je praktickým principem, viz následující poznámku.

Nejprve se podíváme na to, jak tento autor řeší otázku přístupu člověka k pravdě, poté se navrátíme k tomu, jakou roli ve vztahu k pravdě podle něj zastává rozum.

Svědění jako kritérium pravdivosti

Navzdory tomu, že není možné se při hledání pravdy spolehnout na rozum, existuje podle Rousseaua neomylný zdroj pravdy a dobra v nás samých: je jím svědomí.⁵⁵ V návaznosti na Malebranche⁵⁶ je Rousseau přesvědčen, že duši poznáváme citem: „Existovat pro nás znamená cítit; naše citlivost nepochybně předchází naši inteligenci a máme pocity dříve, než máme představy.“⁵⁷ Podle Rousseaua je svědomí neomylné, je však třeba dobře odlišit jeho „hlas“, jež tento autor charakterizuje jako hlas duše, od vášní, které jsou hlasem těla. Rousseau tak definuje svědomí následujícím způsobem: „V hloubi duší je tedy vrozený princip spravedlnosti a ctnosti, podle něhož, bez ohledu na naše vlastní zásady, posuzujeme vlastní jednání a jednání druhých jako dobré, či špatné, a tomuto principu dávám jméno svědomí.“⁵⁸

Rousseau se vztahu svědomí a rozumu věnuje zevrubně v *Emilovi*, především ve *Vyznání víry savojského vikáře*, kde svědomí přirovnává k instinktu.⁵⁹ Bruno Bernardi v návaznosti na tuto citaci rozvíjí parale-

⁵⁵ Rousseau mluví střídavě o svědomí (conscience, případně dictamen de [ma] conscience, tedy příkaz [mého] svědomí), o vnitřním (po)citu (sentiment intérieur), případně o vnitřním přitakání/přiklonu (assentiment intérieur), někdy též o hlasu srdce, případně o hlasu duše (la voix du coeur, la voix de l'âme). S myšlenkou, že podle Rousseaua nelze nalézt správný rozum ve zkaženém srdci a že svědomí je principem, který rozum řídí, přišel R. Derathé v knize *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, z něhož v našem výkladu vycházíme. Konečně je třeba upozornit na to, že svědomí není kritériem „pravdy věcí“, nýbrž pravdivého (ve smyslu správného) jednání, jde tedy o pravidlo praktické, které nám ukazuje, jak máme konat, viz J.-J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, VI, str. 762–763 (dopis VIII).

⁵⁶ Vliv Malebranche na Rousseaua rozebírá např. R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, str. 50–52; též P. Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton 1986.

⁵⁷ J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 600.

⁵⁸ Tamt., IV, str. 597–598.

⁵⁹ „Rozum nás velmi často klame, až příliš jsme přijali za své právo ho odmítat; svědomí nás však neklame nikdy; je skutečným průvodcem člověka; je pro duši tím, čím je instinkt tělu; ten, kdo jej následuje, poslouchá přirozenost a neobává se toho, že by zbloudil.“ Tamt., IV, str. 472–473.

lu ozřejmující postavení rozumu v Rousseauově systému: je-li svědomí určitým instinktem (duše), srovnatelným se zvířecím instinktem (těla), který Rousseau podle Bernardiho charakterizuje jako „přirozenou schopnost úsudku“, pak je rozum „důsledkem působení kultury na tuto naší přirozenou schopnost soudit“.⁶⁰ Proto je podle Rousseaua role rozumu nejednoznačná: rozum nás může stejně tak dovést k pravdě, jako nás klamat, podle toho, zda následuje naší přirozenost, nebo vášně, které se rozvíjejí ve společnosti.⁶¹ Rousseau tak sice vyjadřuje k působení rozumu nedůvěru a pochyby, rozum je však pro něj zároveň schopností, která nám umožňuje poznat, co je správné: to sice pocítíme svědomím, poznáváme to však rozumem.⁶² Rousseau proto často svědomí a rozum spojuje:⁶³ je důležité, aby jedno působilo spolu s druhým, abychom rozum kultivovali, tedy cvičili jej správným způsobem.⁶⁴ Jsme-li toho schopni, pak nás rozum dobře vede mezi různými míněnými: pomocí argumentů stvrzuje to, co jako správné cítíme svědomím.

⁶⁰ B. Bernardi, *Notes*, in: J.-J. Rousseau, *Profession de foi du vicar savoyard*, Paris 1995, str. 147, pozn. 74.

⁶¹ Viz následující výrok: „Svědomí! Svědomí! Božský instinkt; nesmrtelný a nebeský hlas, jistý průvodce bytosti nevědomé a omezené, ale inteligentní a svobodné; neomylný soudce dobrého a zlého ... bez tebe v sobě pocítuji pouze chmurnou výsadu bloudit od jednoho omylu k druhému pomocí chápavosti zbavené pravidla a rozumu zbaveného principu.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 446.

⁶² „Bůh nám dal svědomí, abychom dobro milovali, rozum, abychom dobro poznali, a svobodu, abychom je zvolili.“ J.-J. Rousseau, *Emile*, IV, str. 473. Též J.-J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, VI, str. 746–747 (dopis VII).

⁶³ Např. „Upadl jsem do ochablosti a duševní tuposti, takže jsem zapomněl na samotné rozumové důvody, na nichž jsem zakládal svoji víru a svoje zásady, ale nikdy nezapomenu na závěry, které jsem z nich vyvodil se schválením svého svědomí a svého rozumu, a těch se od té doby držím.“ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 237 (Troisième Promenade). Sepětí rozumu a svědomí je jedním ze zásadních témat *Vyznání víry savojského vikáře*. Derathé zdůrazňuje, že zde Rousseau nikdy nestaví do protikladu rozum a vnitřní cit, nýbrž rozum a Zjevení. Viz R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, str. 37.

⁶⁴ Zásadní je v tomto ohledu role výchovy, toto téma Rousseau rozvíjí především v *Emilovi* (a následně v obhajobě knihy v *Lettre à Christophe de Beaumont*), kde zdůrazňuje důležitost negativní výchovy; tu přitom charakterizuje právě s ohledem na postupný vývoj rozumu u dítěte: „Pozitivní výchovou nazývám takovou výchovu, která utváří mysl před dosažením věku a která dítěti poskytuje znalost povinností člověka. Negativní výchovou nazývám tu výchovu, která směřuje k tomu, aby zdokonalovala orgány, nástroje našich znalostí, předtím, než nám poskytne znalosti, a která chystá rozum cvičením smyslů.“ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 945. Viz též G. Parry, *Emile. Learning to Be Men, Women, and Citizens*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, str. 247–271.

Filosofové tak ale podle Rousseaua nepostupují: jejich rozum podléhá mínění, které nevychází z nich samých, ale z porovnání s druhými, je tedy veden sebeláskou. Může však filosof vůbec poznat, co je správné a „pravdivé“? Příklad samotného Rousseaua ukazuje, že ano. Možné řešení se zdá být dvojí: sepětí rozumu a sebelásky by nemuselo vždy být špatné; druhou možností by bylo přeměnit sebelásku zpět v lásku k sobě samému, tedy v bezprostřední vztah k sobě, který díky hlasu svědomí umožňuje, aby člověk pravdu pocítil. Pak by rozum mohl kráčet při hledání důkazů po správné cestě, filosofie by byla možná a vedla by nás k pravdě o nás samých.

V druhé *Rozpravě* se zdá, jako by Rousseau připouštěl první možnost, když v závěru textu při vylíčení toho, jak se podle něj uzavírá kruh nerovnosti a jak se z prvotní rovnosti svobodného divocha stávají lidé rovnými v otroctví, popisuje působení sebelásky takto:

„Ukázal bych, že této horlivé touze, aby se o nás mluvilo, že této zuřivé snaze vyznamenat se, která nás drží téměř vždy vně nás samých, vděčíme za to, co je mezi lidmi nejlepšího i nejhoršího, za naše ctnosti i neřesti, za naše vědy i omyly, za naše dobyvatele i filozofy, tedy za mnoho špatných věcí a málo věcí dobrých.“⁶⁵

Nelze jít proti proudu času a vrátit se zpět do přirozeného stavu; Rousseau tuto interpretaci své teorie přirozeného stavu rázně odmítá.⁶⁶ Řešení našeho postavení musíme nalézt uvnitř života ve společnosti: Rousseau mluví o tom, co je mezi námi „nejlepšího“, a o „malém počtu věcí dobrých“, přičemž explicitně jsou v této souvislosti uvedeni filosofové. Je tedy podle něj možné využít sebelásky (která v sobě zahrnuje všechny vyjmenované touhy) „dobrým způsobem“? Rousseau tuto možnost připouští při diskusi o možnosti udržení dobré ústavy posílením citu vlastenectví, který vychází z řevnivosti a soupeření: je to případ Poláků a v menší míře Korsičanů.⁶⁷ Sebeláska zde skrze touhu vyniknout po-

⁶⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 189.

⁶⁶ „Lidská přirozenost nikdy nejde [v čase] zpět a nikdy se nelze vydat do času nevinosti a rovnosti, když už jsme se jim jednou vzdáčili.“ J.-J. Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, III, str. 935.

⁶⁷ V *Úvahách o polské vládě* Rousseau v této souvislosti používá pojem „émulation“, do češtiny obtížně přeložitelný, který podle výkladového slovníku značí „vyrovnat se někomu nebo jej překonat v zásluhách, ve vědění, v práci“. *Le Petit Robert de la langue française*, elektronická verze, 2017, s. v. émulation. V republikánské vládě jde o důležitou složku výchovy, viz J.-J. Rousseau, *Úvahy o polské vládě*, přel.

siluje vazbu ke společenskému tělesu, a tím umožňuje, aby přetrvalo.⁶⁸ Jde však o projev ctižádosti regulovaný společností, o „politickou“ vášeň, kterou nemůžeme vztáhnout na individuální úroveň. O tu nám však vzhledem k filosofii jde především.

Rousseau v celé svojí teorii při odlišení „dobroty“ divocha a zkaženosti civilizovaného člověka staví do protikladu člověka (v singuláru) a lidi (v množném čísle): člověk je ze své přirozenosti dobrý, zatímco lidé jsou špatní (zlí).⁶⁹ Rousseau zde využívá sémantické nejednoznačnosti. Jeho teze o přirozené lidské dobrotě může být chápána tak, že člověk jakožto druh byl kdysi dobrý, ovšem jeho zkažením došlo v dějinách k tomu, že se lidé, žijící ve společenství s druhými, rodí špatní/zlí. Je však možný také výklad, že i dnes se každý člověk rodí dobrý a svým přičiněním by takový mohl zůstat, pokud by nevstoupil do souručenství s druhými lidmi.⁷⁰ Takový se zdá být smysl citace, v níž se Rousseau vrací k druhé *Rozpravě*:

„Jestliže je člověk přirozeně dobrý, jak jsem, jak věřím, dokázal, vyplývá z toho, že takovým je, dokud jej nic jemu cizího nezmění k horšímu; a jestliže jsou lidé zlí, jak se namáhali mi dokázat, vyplývá to z toho, že jejich špatnost k nim přichází odjinud; zamezte tedy vstupu neřesti a lidské srdce bude vždy dobré.“⁷¹

H. Fořtová, Praha 2019, str. 28 nn. Též J.-J. Rousseau, *Affaires de Corse*, vyd. C. Litwin – J. Swenson, Paris 2018. Brooke se domnívá, že sebelásku účinně potlačuje i samotné uspořádání společenské smlouvy: C. Brooke, *Rousseau's Political Philosophy. Stoic and Augustinian Origin*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, str. 115.

⁶⁸ Rousseau zde svým způsobem navazuje na pojetí cti, jak je najdeme u Montesquieua (*O duchu zákonů*, III, 6–8; IV, 2).

⁶⁹ Toto odlišení najdeme v *Emilovi* a též v *Lettre à Christophe de Beaumont* (viz například citace v následujícím odstavci). Objevuje se též v Rousseauově korespondenci i jinde.

⁷⁰ Na podobnou nejednoznačnost a možný dvojí výklad upozorňují překladatelé *Společenské smlouvy* do angličtiny v případě slavného úvodního tvrzení: „člověk se rodí/narodil svobodný a všude je v okovech“. Překlad „člověk se narodil svobodný“ odkazuje na dobu před existencí občanské společnosti, kdy člověk není vázán žádným zákonem k druhým, výrok tedy znamená, že člověk jako druh byl původně svobodný, ovšem dnes už je „všude v okovech“, zatímco zvolíme-li překlad „člověk se rodí svobodný“, ukazuje to, že každý člověk se rodí svobodný a sám se rozhoduje, zda svoji existenci podřídí životu v politickém společenství. Viz J.-J. Rousseau, *The Collected Writings of Rousseau*, IV, vyd. R. D. Masters – C. Kelly, Hanover (N.H.) 1994, str. xiii–xiv.

⁷¹ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, str. 945.

Člověk je tudíž dobrý, nakolik zůstane sám se sebou, a stačilo by mu zabránit v tom, aby jej něco „cizího“ zkazilo. Zároveň však nutně žije ve společnosti druhých a ve svých potřebách na nich závisí. Jak tedy chce Rousseau dosáhnout toho, aby člověk zůstal dobrý i mezi lidmi? Zde se musíme zaměřit na člověka jako jednotlivce a na Rousseauův vztah k sobě samému.

Rousseau jako filosof

Rousseau sám přiznává, že v určitém období svého života podlehl sebelásce, nahlížel na sebe očima druhých a srovnával se s nimi. Jde o období, kdy byl „autorem“, čímž Rousseau bezpochyby myslí roky, které strávil v Paříži po vydání první *Rozpravy*, předtím než pařížské salony i hlavní město definitivně opustil.⁷² Podle svých slov byl však schopen uvědomit si svoji tehdejší závislost na mínění druhých, na srovnávání s nimi a obrátit se sám do sebe, být dobrý sám k sobě, osvobodit se od „jha mínění“.⁷³ Rousseau tento návrat popisuje obratem: „[sebeláska] se opět stala láskou k sobě samému a navrátila se tak do řádu přírody“.⁷⁴ Z této citace je zřejmé to, že sebelásku skutečně můžeme chápat jako transformaci lásky k sobě samému, a že je-li možná přeměna jedním směrem, je možný i opačný pohyb. Také z ní plyne, že tento pohyb je přirozeným návratem, tedy něčím, co je obnovením původního stavu a co je dobré.⁷⁵ Co tento návrat znamená ve skutečném životě?

Rousseau opakovaně mluví o potřebě vyživovat se pouze sám ze sebe.⁷⁶ To mimo jiné značí posuzovat sebe sama nikoli očima druhých, ale svým vlastním pohledem, slovy Pierra Burgelina: „dobrota je tedy vý-

⁷² Rousseau se odstěhoval z Paříže v dubnu 1756, usadil se v l'Ermitage v údolí Montmorency, severozápadně od Paříže. O svém odchodu z Paříže píše ve *Vyznáních* (*Confessions*, IX, in: *týž, OC I*, str. 403). Do Paříže se nakonec vrátil roku 1770 pod slibem, že už nesepíše nic týkajícího se politiky či náboženství. Pár měsíců před svou smrtí se přestěhoval do Ermenonville, kde 2. července 1778 zemřel.

⁷³ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 379 (Deuxième promenade).

⁷⁴ Tamt.

⁷⁵ Burgelin upozorňuje na určitý pleonasmus rousseauovského obratu „bonté naturelle“ („přirozená dobrota“), neboť Rousseau podle něj ve svém díle kombinuje teoretickou pozici: „jako dobré nazývám to, co je přirozené“, s praktickým postojem: „jako přirozené nazývám to, co je dobré“. Viz P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, str. 325.

⁷⁶ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 185 a 365 (Deuxième promenade).

značně bezprostřední přilnutí k sobě samému: být sám sebou bez trhliny a bez odcizení“.⁷⁷ Plně je toho schopen pouze Bůh, který je svrchovaně soběstačný. Rousseau se však domnívá, že člověk (on sám) je ze zkušenosti alespoň schopen sebelásku přeměnit zpět na lásku k sobě samému a na tom vystavět svůj vztah k druhým. Biologická metafora „vyživování“ sebe samého, kterou Rousseau používá, totiž neznačí nutně samotu a odklon od společnosti – i když i to je v ní obsaženo –, ale to, že pouze tento odklon nám umožňuje vztáhnout se k druhým lidem a tuto lásku rozšířit na ostatní. Možnost být filosofem tak Rousseau zakouší sám na sobě jako snahu odkrýt nános, kterým vášně zrozené ve společnosti zakryly původní přirozenost, a jako možnost obrátit se ke svému svědomí. Tento obrat v první fázi znamená samotu, která však jako jediná umožňuje vybudovat si k druhým ryzí vztah. Rousseau sám je toho podle svého přesvědčení schopen, může se tedy prohlásit za filosofa v tom duchu, jak jej definuje v odpovědi na jednu reakci na druhou *Rozpravu*: „Když jde o to, rozvažovat o lidské přirozenosti, skutečným filosofem není indián, Tatar, Ženevan ani Pařížan, ale člověk.“⁷⁸

Rousseauův závěr se tak zdá být optimistický: všichni filosofové jeho doby sice mohou být ovládnáni sebeláskou, jejich rozumové postupy jsou z toho důvodu chybné a pravdu o člověku nám neodhalí. K filosofování však není potřeba hluboká vzdělanost a znalost knih, základním předpokladem je obrátit se k vlastní přirozenosti, čehož je po vzoru Rousseaua schopen každý.⁷⁹ Umíme-li naslouchat hlasu svědomí, které nás podle Rousseaua nikdy neklame, rozum nám umožní dobro poznat (a vůle je následovat).

⁷⁷ P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, str. 307.

⁷⁸ J.-J. Rousseau, *Lettre de J.-J. Rousseau à Monsieur Philopolis*, in: týž, *OC III*, str. 234. Všimněme si, jak Rousseau svůj výrok stupňuje: jako prvního uvádí člověka, který stojí nejbliž přirozenému stavu, přes „barbarský národ“ Tatarů se dostává k člověku žijícímu v republikánském zřízení (Ženeva) a vše završuje Pařížan, člověk nejvíc „umělý a strojený“. Stejně kriticky se staví k Evropanům v *Úvahách o polské vládě* (kap. 2).

⁷⁹ Rousseau si zároveň v *Réveries* všímá toho, jak obtížné a náročné je být pravdivý sám k sobě (viz Quatrième Promenade). Nesmíme ztratit ze zřetele, že Rousseauův obrat k přirozenosti má též rozměr „přírodní“, viz dvojznačný význam pojmu „nature“ ve francouzštině. Rousseauův vztah k přírodě, jeho procházky, zájem o botaniku, ale též třeba odmítání nahlížet na rostliny utilitárně skrze jejich případné lékařské využití (viz Septième Promenade), jde tímto směrem a je součástí téhož obratu. K tomuto tématu viz J.-M. Drouin, *Les herborisations d'un philosophe. Rousseau et la botanique savante*, in: B. Bensaude-Vincent – B. Bernardi (vyd.), *Rousseau et les sciences*, str. 77–92 a M. Spallanzani, *Rousseau et l'histoire naturelle*, in: tamt., str. 115–132.

Ve skutečnosti je však Rousseau přesvědčen, že být člověkem ve vlastním slova smyslu, a tudíž být filosofem, tím, že přemění sebelásku zpět v lásku k sobě samému, lidé jeho doby schopni nejsou.⁸⁰ Již v závěru druhé *Rozpravy* přichází Rousseau s tvrzením, že filosofové nemohou vyřešit otázky morálky a politiky,⁸¹ svůj pesimismus pak stupňuje až k výroku, že v jeho době už žádný člověk neexistuje: „[Čtenář] pocítí, že lidský rod určitého věku nebyl lidským rodem jiného věku, takže důvodem pro to, že Diogenés nenašel člověka, je, že mezi svými současníky hledal člověka z doby, která již minula.“⁸² Tato narážka na Diogena⁸³ a na nemožnost „najít člověka“ se objevuje též v Rousseauově korespondenci⁸⁴ a Rousseau jí zahajuje *Dumy samotářského chodce*: „Byl bych miloval lidi i navzdory jim samým. Mohli uniknout mé lásce jen tím, že jimi přestali být.“⁸⁵ Přestali být „jimi“, tj. „lidmi“: ty je možné milovat jen tehdy, vycházíme-li z lásky k sobě samým, nikoli ze sebelásky. Můžeme zde rozvinout myšlenku, kterou Bruno Bernardi formuluje vzhledem k Rousseauovu argumentu proti otroctví: vlastní svobodu nelze chápat jako něco, co „máme“, a co tudíž můžeme „zcizit“: svoboda je konstituující částí nás samých a o sobě samých nemůžeme uvažovat jako o „věci“.⁸⁶ Stejně tak můžeme říci, že nemáme nahlížet na lidi z hlediska „mít“, tedy spatřovat v nich pouze prostředek k nahlédnutí sebe samého. Podle Rousseaua však právě toho lidé schopni nejsou, a to platí pro všechny, filosofové se liší pouze v tom, že spíše než marnivostí

⁸⁰ Burgelin nazývá fakt, že se lidé nechávají vést sebeláskou, „přitakání zcizenému já“, viz P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, str. 317.

⁸¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 192.

⁸² Tamt.

⁸³ Jde o narážku na historku, podle níž se Diogenés ze Sinopé za bílého dne procházel se svítilnou v ruce Athénami se slovy, že hledá člověka, viz Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995, kap. Diogenés ze Sinopé.

⁸⁴ „Všude jsem marně nosil svoji svítilnu, nenašel jsem člověka ani lidskou duši.“ J.-J. Rousseau, *Correspondance complète. Lettre à la marquise de Mesme, le 14 août 1772*. Citováno podle A. Grosrichard – F. Jacob, *Notes explicatives*, in: J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 446.

⁸⁵ J.-J. Rousseau, *Rêveries*, str. 167 (Première Promenade). Tuto větu rozebírají editoři svazku a odkazují na druhý výskyt stejné myšlenky v *Dumách*: „Když jsem marně deset let hledal člověka, bylo konečně zapotřebí, abych zhasil svoji svítilnu a zvolal: Už žádný není.“ Tamt., str. 373. Viz A. Grosrichard – F. Jacob, *Notes explicatives*, str. 446.

⁸⁶ Viz B. Bernardi, *Notes*, in: J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris 2001, str. 189 n.

jsou ovládnání pýchou⁸⁷ a že mají moc řídit mínění druhých. Vracíme se tak k úvodu našeho zkoumání: učenci Rousseauovy doby „činí z člověka filosofa dříve, než z něj učiníme člověka“. Problém je však ve skutečnosti opačný: v Rousseauově době žádný člověk ve smyslu vztahu k sobě samému neexistuje, a tudíž už neexistuje žádný filosof, neboť filosofem je každý, kdo je schopen být člověkem, tj. kdo je schopen dosáhnout vnitřní jednoty a být cele sám sebou.⁸⁸ Člověk Rousseauovy doby však umí žít pouze „vně sám sebe“,⁸⁹ ovládnán sebeláskou, která mu znemožňuje správně používat rozum.

Přestože povzdech nad tím, že mezi současníky není možné najít člověka, prochází celým Rousseauovým dílem, jeho náhled na možný osud člověka v jeho době není vyčerpán pesimistickým závěrem druhé *Rozpravy*. Za poslední slovo k této otázce nelze bezvýhradně považovat ani *Dumy samotářského chodce* (přestože jejich místo v Rousseauově filosofii je zásadní, jak ukazuje nové kritické vydání spisu). Rousseau rozvíjí svůj „systém“ ve dvou vrcholných dílech, která se vzájemně doplňují, v *Emilovi* a ve *Společenské smlouvě*. Obě díla ukazují možnou cestu k tomu, jak se stát člověkem, případně občanem.⁹⁰ Podle Judith Skhlarové pak Rousseauův pesimistický náhled na jeho současníky a zároveň na možnost dosažení štěstí v jeho době nejvíce dokresluje román *Julie aneb Nová Heloisa*, kde Rousseau líčí soběstačnou komunitu řízenou panem Wolmarem, jejíž členové se dobrovolně podřizují jeho velení a stranou světa žijí prostý, avšak spokojený život.⁹¹ Cesta k poznání sebe samého, která je podle Rousseaua skutečnou filosofií, by tak vedla skrze život v omezeném kruhu druhých, kde je člověk

⁸⁷ Derathé uvádí, že Rousseau se staví nejen proti pýše spočívající v přesvědčení, že je možné vše vědět, ale též proti přesvědčení, že by vědění bylo cílem lidského života. Viz R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, str. 43.

⁸⁸ Srv. výrok: „Učiňte lidi důsledné vůči sobě samým, aby byli takovými, jak chtějí vypadat, a aby vypadali tak, jací jsou.“ J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, VI, *Du bonheur public*, in: týž, *OC III*, str. 510. Viz také týž, *Emile*, I, str. 9–10.

⁸⁹ „Divoch žije v sobě samém, zatímco společenský člověk, vždy vně sebe samého, umí žít pouze v mínění druhých, a abychom tak řekli, pouze z jejich úsudku získává pocit vlastní existence.“ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, str. 192.

⁹⁰ Ke zrodu občana je ovšem podle Rousseau nutná změna lidské přirozenosti, což otevírá řadu dalších otázek, které zde necháváme stranou; viz J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, II,7. Co se týče *Emila*, nedokončené pokračování spisu posiluje přesvědčení o tom, že Rousseau je vůči možnému východisku skeptický, viz J.-J. Rousseau, *Emile et Sophie, ou les Solitaires*, str. 879–924.

⁹¹ J. Shklar, *Rousseau's Images of Authority (Especially in La Nouvelle Héloïse)*, in: P. Riley (vyd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, str. 154–192.

schopen bezprostředního vztahu k sobě samému, a díky tomu i skutečné náklonnosti k lidem.

ZUSAMMENFASSUNG

In dem vorliegenden Artikel soll analysiert werden, wie Rousseau die Möglichkeit begreift, ein Philosoph zu sein und wie er die Aufgabe der Philosophie sieht. Obwohl Rousseau den zeitgenössischen Philosophen und der Philosophie im Allgemeinen sehr kritisch gegenübersteht, beschreibt er seine eigene Untersuchung als eine philosophische. Seiner Ansicht nach liegt die eigentliche Aufgabe der Philosophie in der „Kenntnis des Menschen“, die auch als eine „Kenntnis seiner selbst“ verstanden werden kann. Wie Rousseau im *Zweiten Diskurs* feststellt, soll diese (Er)Kenntnis durch unsere Vernunft erreicht werden, doch die Philosophie seiner Zeit scheitert an dieser Aufgabe, weil sich die Philosophen von ihren Meinungen beherrschen lassen. Diese Behauptung hängt mit Rousseaus Unterscheidung zwischen der Selbstliebe (*amour de soi*) und der Eigenliebe (*amour-propre*) zusammen. Während die Vernunft im Menschen von Natur aus vorhanden ist, entwickelt sie sich nur unter der Notwendigkeit, die mit dem Fortschritt der Gesellschaft und den sozialen Leidenschaften zusammenhängt. Daher kann sie nicht als Kriterium für rechtes Verhalten dienen; diese Aufgabe fällt dem Gewissen zu. Wie von Derathé gezeigt wurde, kann nur derjenige Mensch seine Vernunft richtig gebrauchen, der wirklich auf sein Gewissen hört. Anstatt die Eigenliebe in eine richtige Richtung zu lenken, scheint die Lösung des Problems für einen Philosophen darin zu bestehen, die Eigenliebe wieder in die Liebe zu sich selbst umzuwandeln, um die ursprüngliche Einheit seiner Person wiederherzustellen. Menschsein und Philosoph sein wird so zu ein und demselben, und die Hinwendung zu sich selbst kann zur Grundlage wahrer Selbsterkenntnis wie auch wahrer Beziehung zu anderen werden.

SUMMARY

The present paper aims to analyse how Rousseau conceives the possibility of being a philosopher and how he views the task of philosophy. While Rousseau is very critical towards contemporary philosophers and philosophy in general, he describes his own enquiry as a philosophical

one. In his view, the proper task of philosophy is “the knowledge of man” that can be also understood as “the knowledge of oneself”. As Rousseau states in the *Second Discourse*, such knowledge is to be accomplished through our reason, yet the philosophy of his time fails in this task because the philosophers let themselves be dominated by their opinions. This claim is related to Rousseau’s distinction between love of oneself (*amour de soi*) and self-love (*amour-propre*). While reason is present in people naturally, its development is necessarily tied to the progress of society and social passions. Therefore, it cannot serve as the criterion of rightful conduct; this task belongs to conscience. As has been shown by Derathé, only man truly listening to his conscience can use his reason properly. Rather than to direct one’s self-love in a right direction, it seems that the solution of the problem for a philosopher is to convert self-love back to love of one-self to recreate the original unity of his person. Being human and being a philosopher thus becomes the same thing and the turn towards oneself can become the foundation of true self-understanding as well as true relationship to others.