

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie

Případ Rousseau: utváření jedné existence

Diplomová práce

Vedoucí práce doc. Mgr. Josef Fulka, Ph.D.

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně s použitím pramenů a literatury řádně citovaných a uvedených v seznamu literatury. Práci jsem nevyužila k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

Podpis

Poděkování:

Ráda bych poděkovala vedoucímu práce doc. Mgr. Josefu Fulkovi, Ph.D. za vedení práce, cenné rady a připomínky a za psychickou podporu. Mé poděkování patří také mým rodičům, bez jejichž podpory by tato práce v této podobě nemohla vzniknout. Ráda bych také poděkovala mému snoubenci za jeho laskavou podporu a péči.

Abstrakt

V této diplomní práci jsem vycházela z pozdního díla Michela Foucaulta (*Courage of truth, Fearless speech*) a zkoumala jsem, jaký vliv může mít pravda a pravdomlupnost jako aktivita na sebeutváření jedince (*Užívání slasti, Péče o sebe*), konkrétně na sebeutváření Jeana-Jacquesa Rousseaua, jenž je zachycen v jeho autobiografických dílech (*Vyznání, Dialogy: Rousseau, Soudce Jean-Jacques, Sny samotářského chodce*). Ve své práci jsem se snažila určit, za jakou pravdomlupnou osobu by mohl být pokládán (*prorok, mudrc, učitel, parrhesiastés či kynik*). Abych toho mohla dosáhnout, čerpala jsem i z jeho dalších filosofických děl a ze sekundární literatury (*Rozpravy, Esej o původu jazyků, Společenská smlouva, Emil aneb o výchově, Dopis d'Alembertovi, Jean-Jacques Rousseau, Transparency and Obstruction*) a hledala jsem důkazy o jeho skutečné povaze a myšlení, které jsem následně s pomocí *Vyznání* dávala do souvislostí.

Klíčová slova: Pravda, parrhesie, odvaha k pravdě, parrhesiastés, kynik, sebeláska, falešné mínění o sobě, srdce, vášně, představitost, lidská přirozenost, společenské nerovnosti.

Summary

This diploma thesis is based on the final works of Michel Foucault (*Courage of truth, Fearless speech*) and it focuses on how the truth and truth-telling as an activity effects self-formation of the individual, namely self-formation of Jean-Jacques Rousseau, which is recorded in his autobiographical works (*Confession of Jean-Jacques Rousseau, Dialogues: Rousseau, Judge of Jean-Jacques, Reveries of a Solitary Walker*). In my thesis, I have tried to decide as which true-telling person he could be considered (*prophet, sage, teacher, parrhesiastes or cynic*). In order to achieve that, I drew from his other philosophical works and secondary literature (*Discourses, Essay on the Origin of languages, Emile or On Education, The Social Contract, Letter to M. D'Alembert on Spectacles, Jean-Jacques Rousseau, Transparency and Obstruction*) and I was looking for evidence of his true nature and thoughts, which I put into context of his work *Confessions afterwards*.

Keywords: Truth, courage of truth, parrhesia, parrhesiastes, cynic, self-love, false meaning about oneself, heart, passion, imagination, human nature, social inequalities.

Seznam zkratek

Foucault:

Courage of truth – CoT

Dějiny sexuality II., Užívání slastí – US

Dějiny sexuality III., Péče o sebe – PoS

Fearless speech – FS

Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky - MF

Rousseau:

Esej o původu jazyků – E

Dialogy - D

Jean-Jacques Rousseau, Transparency and Obstruction - TaO

Rozpravy - R

Společenská smlouva – SM

Sny samotářského chodce – SSCH

Vyznání – V

Obsah

1 Úvod	8
Michel Foucault	
2 Jak říci pravdu?	9
2.1 Typy pravd	12
2.2 Charakteristika a vývoj parrhesie.....	15
2.3 Parrhesie a rétorika.....	18
2.4 Funkce parrhesie	18
2.5 Parrhesie v aristokratických zřízeních	19
2.6 Parrhesie v athénské demokracii.....	20
2.7 Problematizace parrhesie	22
2.8 Vymezení toho druhého	23
3 Jak poznat pravdu o sobě?	25
3.1 Sokrates.....	26
3.2 Sokratovy metody	29
3.3 Subjekt ve Foucaultově filosofii	32
3.4 Sebeřízení.....	35
3.5 Péče o sebe	37
3.6 Jak se zbavit sebelásky a falešného mínění o sobě?	41
4 Život v pravdě?	43
4.1 Charakteristika kyniků	44
4.2 Pohled současníků.....	45
4.3 Foucaultův pohled.....	47
4.4 Kynický pohled na sebe	49
4.5 Metody kynické filosofie a její funkce pro společnost	50

Jean-Jacques Rousseau

5 Rousseauův risk	53
5.1 Rousseauova kritika věd a umění	56
5.2 Rousseauova osobní reforma.....	61
5.3 Idylický přirozený svět a Zkažená společnost.....	64
6 Rousseauova parrhesiastická hra	74
6.1 Rousseauův čtenář	77
6.2 Rousseauova duševní nemoc	82
6.3 Dějiny duše	86
6.4 Konečné smíření	92
7 Závěr	96
Seznam použité literatury	99

1 Úvod

V této diplomní práci budu navazovat na svou bakalářskou práci nazvanou *Foucault soudí Jean-Jacquese*, ve které jsem se věnovala způsobu, jak se Jean-Jacques Rousseau ve svých autobiograficky laděných textech formovat etickým subjektem. Roli soudce a pozorovatele tohoto procesu jsem v této práci svěřila Michelu Foucaultovi, jelikož právě z jeho děl, zachycujících formování subjektu prostřednictvím metod sebeřízení a péče o sebe ve starověkém Římě a Řecku, jsem při svém zkoumání vycházela. Ve své diplomní práci bych si ráda také odpověděla na otázky, které mi z tohoto zkoumání vplynuly a zůstaly bez odpovědi: Jak se to má s Rousseauovou paranoiou? Kdo je čtenářem Rousseauových děl, ke kterému se ve svém díle neustále obrací? Měl být jím nalezený způsob utváření se etickým subjektem univerzálním pro všechny jedince?

V této diplomní práci se budu opět soustředit na Rousseauovo formování se etickým subjektem, přičemž zde do svého zkoumání zahrnu i jeho další filozofická díla zaměřující se na lidskou přirozenost a kriticky se vymezující vůči své době. Hlavní pozornost bych ráda věnovala Rousseauovu sdělování pravdy jako takové, ať již se jednalo o pravdu o něm samém na pozadí jeho autobiografických děl (*Vyznáních*, *Dialogů* či *Snů samotářského chodce*), anebo šlo o vyslovení a odkrytí nepřijemné pravdy týkající se soudobé společnosti (*Rozpravy*, *Společenská smlouva*, *Esej o původu jazyků*). Pro toto zkoumání si vezmu na pomoc pozdní díla Michela Foucaulta zaměřující se na pravdomluvnost jako aktivitu a osobnost pravdomluvného člověka (*Courage of truth*, *Fearless speech*). Michel Foucault si zde ve svém zkoumání povahy pravdy, pravdomluvnosti a osobnosti pravdomluvných osob pokládá tyto otázky: Kdo může říct pravdu? O čem? S jakými následky? S jakým vztahem k vědění a moci? Na jakém základě je ostatními pokládán za pravdomluvného jedince? A následně odlišuje jednotlivé typy pravd a rozpoznává různé pravdomluvné osoby. Já si stejné otázky položím při rozboru Rousseauova díla a na pozadí jeho života se na ně budu postupně pokoušet odpovídat, abych zjistila, jakou pravdomluvnou osobou byl Rousseau sám.

2 Jak říci pravdu?

V této kapitole se zaměříme na Foucaultovo pojetí pravdy zkoumané v textech a v praktikách řecko-římské kultury přednesené na Collège de France v roce 1983-84¹ a na Kalifornské univerzitě v Berkeley² v roce 1983. Michel Foucault se zde nezaměřoval na pojem pravdy jako takové, ale spíše ho zajímala pravdomluvnost jako aktivita a samotná osoba pravdomluvného člověka, která se skrze svůj pravdivý projev mohla poznat a ustanovit se etickým subjektem, a zároveň byla schopná zprostředkovat přístup k pravdě i ostatním, ať již se jednalo o celou společnost nebo pouze o jednotlivce. Já bych se zde nicméně chtěla v krátkosti zastavit u Foucaultova pojetí pravdy jako takové, abych se pokusila postihnout vývoj v jeho myšlení a zjistila, proč se pravdě a pravdomluvnosti rozhodl věnovat ve svém pozdním díle tolik pozornosti.

Pravda u Foucaulta, stejně jako lidská přirozenost, nemá ontologickou povahu, ale je spíše historicky konstruovaná: *“Pravda není mimo moc a není ani bez moci...Pravda je z tohoto světa; vytváří se zde díky četným omezením... Každá společnost má svůj režim pravdy, svou obecnou politiku pravdy...O pravdu či přinejmenším kolem pravdy se vede boj, avšak pravdou nerozumím nějaký soubor pravdivých věcí, které je třeba objevit anebo jejichž přijetí je třeba prosadit, nýbrž soubor pravidel, podle nichž se rozlišuje pravdivé od nepravdivého, a pravdivému se připisují zvláštní mocenské účinky.”*³ Právě díky tomu, že pravda nemá univerzální hodnotu, ale je poplatná své době, přichází Michel Foucault dle Michaela A. Peterse se specifickým přístupem k pravdě, kdy *“pravdu nechává 'zestárnout', nejprve hmotně v diskurzech režimů pravdy a následně v praktikách jako hry pravdy.”*⁴ V režimech, politikách a hrách pravdy každé doby se střetávají vztahy moci, formy vědění a etické nároky na sebeutváření jedince (ať již ve formě podrobení nebo subjektivizace) a společným působením vytváří specifické životní podmínky společnosti v určitém místě a čase, čímž nastavují své kultuře a jejímu světu pomyslné hranice - konkrétní horizonty myšlení, vědění a jednání.

¹ FOUCAULT, M. *The Courage of Truth. (The Government of Self and Others II), Lectures at the College de France 1983-84*. London: Palgrave Macmillan UK, 2011.

² FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).q, 2001.

³ DREYFUS, H. L. & RABINOW, P.. *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann&synové, 2010, s. 190.

⁴ PETERS, Michael A.. *Truth-Telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, Parrhesia and the Ethics of Subjectivity* [online], s. 208. Oxford Review of Education, Vol. 29, No. 2 (Jun., 2003). [cit. 21.4.2020], dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/1050611>.

Zatímco ve zkoumáních raného Foucaulta je pravda dle Peterse produktem regulací výroků v rámci diskurzů, které byly součástí, anebo se stávaly součástí vědecké disciplíny a subjekt je v této koncepci nahlížen jen v sociálních interakcích bez své vlastní svobody a možnosti efektivně za sebe jednat⁵, u pozdního Foucaulta byla svoboda jedince klíčová a zde také Foucault spatřuje smysl svého celoživotního bádání: „(Mojí rolí)⁶ je ukázat lidem, že jsou mnohem svobodnější, než se cítí být, a že lidé přijímají za pravdu, za evidenci, myšlenky, které byly přijaty v určitém okamžiku dějin, a také že tyto takzvané evidence mohou být kritizovány a zničeny.⁷“, „Historie systémů myšlení je analýzou způsobu, jak se některé neproblematizované oblasti zkušenosti nebo soubor praktik přijatých bez pochybností, které byly dobře známé a 'tiché', mimo diskuzi, staly problémy, jak vyvolaly diskuzi a debatu, iniciovaly nové reakce a způsobily krizi v předtím nezpochybňovaném chování, zvycích, praktikách a institucích. Historie systémů myšlení je historií způsobu, jak se lidé začali o něco zajímat a jak je to začalo zneklidňovat – např. šílenství, zločin, sex, oni sami nebo pravda.⁸“

Jedinci ve Foucaultově díle i nadále oscilují mezi subjektivizací a podmaněním, ale ve Foucaultových pozdějších pracích jsou schopni svým vlastním přičiněním, jednáním, mluvením a myšlením, působit na svůj žitý svět; mohou se dokonce konfrontovat se svou dobou a sami posouvat horizonty možného. Subjekty u Foucaulta byly původně dle Marka Haugaarda „...jako předměty vyplavené mořem významů, které je přenášelo od jednoho horizontu k druhému. V protikladu k tomuto pojetí má autonomnější subjekt nezávislý na dobové ideologii schopnost přesáhnout tehdejší kontext a kriticky se vůči němu vymezit...tento subjekt nemůže myšlení své doby zcela překonat, a proto by měl být spíše považován za převozníka, který má schopnost přestavět a následně přetransformovat své plavidlo, aniž by byl vůbec nucen vystoupit.“⁹ Tento subjekt je dle Haugaarda schopen v každodenním životě vidět temporální pravdy jako vůle moci, a díky tomu dokáže zpochybňovat jejich relevanci

⁵ PETERS, Michael A., *Truth-Telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, Parrhesia and the Ethics of Subjectivity*, s. 210.

⁶ Vloženo mnou

⁷ RUX, Martin. *TRUTH, POWER, SELF: AN INTERVIEW WITH MICHEL FOUCAULT OCTOBER 25, 1982*. In: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: THE UNIVERSITY OF MASSACHUSETTS PRESS, 1988, s. 10.

⁸ FS, s. 74.

⁹ HAUGAARD, Mark. *The Birth of the Subject and the Use of Truth: Foucault and Social Critique*, s. 157. In: MACKENZIE, Ian M., MALESEVIC, Sinisa. *Ideology After Poststructuralism*. London: Pluto Press. 2002.

(stejně jako Foucault). Ale aby toho byl subjekt schopen, musel projít určitou sebetransformací a nalézt přístup k pravdě o sobě a o světě: *“Aby se jedinec mohl správně chovat a správně užívat svou svobodu, musel se nezbytně zabývat technikami péče o sebe ve dvojitým smyslu; musel poznat sám sebe v intencích známé fráze ‘gnothi seauton’ – a ve smyslu zdokonalování se, překonávání se se musel naučit ovládat své touhy, které by se ho jinak mohly zmocnit... Bez vědění se jedinec nemohl věnovat péči o sebe. Péče o sebe je samozřejmě znalost sebe – ze Sokratovsko-platónského hlediska – ale je to také znalost určitého počtu pravidel chování nebo zásad, které jsou současně pravidly i pravdami. Aby si jedinec osvojil péči o sebe, musí své já vyzbrojit těmito pravdami. Zde je etika svázána s hrami pravdy.”¹⁰*

Schopností odhalit v jednotlivých pravdách konkrétní vůle k moci nejsou dle mého názoru obdařeni jen jednotlivci, ale do určité míry je toho schopná i celá společnost prostřednictvím problematizování konkrétních praktik, zvyklostí, zákonů atd. Problematizací Foucault rozumí takto: *„...Od začátku jsem se pokoušel analyzovat proces ‘problematizace’, čímž myslím: jak a proč se určité věci (chování, jevy, procesy) staly **problémem**. Proč např. byly určité formy chování charakterizovány a určovány jako ‘šílenství’ zatímco jiné podobné formy chování byly v určitém historickém momentu absolutně opomíjené; to samé platí pro zločin, delikvenci a problematizaci sexuality...Otázka, kterou si pokládám, zní takto: Jak a proč byly velmi odlišné věci ve světě shromážděné k sobě, analyzované, a nahlížené jako např. ‘duševní onemocnění’?”¹¹* Dalo by se snad tvrdit, že problematizace upozorňují na nesoulad mezi žitou realitou, přijatými normami a vyznávanými hodnotami, se kterými se lidé v určité době identifikují. Problematizace poukazují na konkrétní rozpor a nutnost změny, a jakmile je tato diskrepance jednou odhalena, je jí (ve snaze ji vyřešit) věnováno maximální množství pozornosti. Zde tkví zřejmě také důvod neobvyklého bohatství různých metod péče o sebe a rad o sebeřízení v antickém světě. Na následujících řádcích je rozebrán vývoj dvou souběžných problematizací, které se vzájemně doplňují a prostupují, přičemž obě vyvíjejí vnější i vnitřní etický nárok na jednotlivce. První se týká otázky nalezení svého vztahu k pravdě, pravdomluvnosti obecně a role pravdomluvného člověka v antické společnosti a druhá se zabývá

¹⁰ FORNET-BETANCOURT, Raúl, BECKER, Helmut, GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. *The ethic of care for the self as a practise of freedom, an interview with Michel Foucault on January 20, 1984*. In: BERNAUER, James, RASMUSSEN, David, *The Final Foucault*, London: The MIT PRESS, 1988, s. 5.

¹¹ FS, str. 171.

užíváním svobody v nesvobodné společnosti; v antickém Řecku a Římě byla svoboda a její praktikování výsadou jen pro malou privilegovanou část obyvatel (občanů polis), zatímco ostatním lidem bylo praktikování svobody (i pravdomluvnosti prostřednictvím svobodného projevu) odepřeno. Občané polis s touto svou výsadou nemohli nakládat libovolně, ale museli se umět o sebe starat a prostřednictvím poznání pravdy o sobě se museli pokusit ustavit se jako etické subjekty; jen tehdy byli schopni dobře vést sebe i ostatní. V tomto apelu k péči o sebe měl přístup k pravdě naprosto nenahraditelnou a nedocenitelnou roli.

2.1 Typy pravd

V antické společnosti Foucault nerozeznává jen jeden způsob pravdomluvnosti, ale postupně od sebe rozlišuje čtyři různé typy pravd; proroctví proroka, moudrost mudrce, techné učitele a parrhesii parrhesiasty. Tyto čtyři typy pravdomluvnosti mají různý poměr k několika základním kritériím. Prvně je důležitý osobní vztah mluvčího k tomu, co říká; skutečně sděluje to, co si sám myslí a s čím se ztotožňuje, anebo pouze zprostředkovává pravdu někoho jiného? Chápe vyřčení pravdy jako svou morální povinnost, u které se nemůže zachovat jinak, přestože si uvědomuje rizika s ní spojená, anebo se může rozhodnout zůstat zticha, skrytý v ústraní? Je pravda vyjádřena mlhavě a tajemně ve formě hádanky a je možné ji špatně pochopit? Je potřeba k jejímu rozluštění další interpretace, anebo se naopak snaží o co největší srozumitelnost a odkrývá vše, přestože riskuje vzbuzení studu, strachu a vzteku? A konečně čeho se vyřčená pravda týká; jde o kritiku současných poměrů, usvědčování jednotlivců z nevědomosti a ignorance péče o sebe, anebo jde spíše o předpověď budoucnosti? Tyto různé způsoby pravdomluvnosti nejsou od sebe neprostopupně oddělené, ale naopak se mohou překrývat a různě kombinovat; jedinec může dokonce zosobňovat více typů pravdomluvných rolí. K ilustraci této skutečnosti uvádí Foucault jako příklad Sokrata, který ve své osobě ztotožňoval všechny čtyři typy pravdomluvného člověka; proroka, protože to bylo orákulum v Delfách, které mu určilo péči o ostatní za celoživotní úkol, mudrce, jelikož Sokrates mohl odepřít svou moudrost (ať již bylo mlčení součástí jeho specifické metody v dialogu, kdy na sebe záměrně bral roli nevědoucího, anebo když mlčel ohledně politických záležitostí, do kterých se rozhodl z důvodu zajištění pokračování svého poslání nezasahovat), učitele, jelikož vedl své žáky k osvojení si konkrétních dovedností péče o sebe a svou metodou dialogu jim zprostředkoval přístup k pravdě o jejich

osobě, a konečně byl také parrhesiastou, jelikož jeho skutky dokazovaly jeho slova a zároveň za svou pravdu byl nakonec ochoten položit i život. Foucault toto prolínání různých způsobů pravdomluvnosti nazýval režimy pravdy a dle jeho názoru bylo toto rozlišení způsobů pravdomluvnosti v antické společnosti platné i pro jiné doby, kultury a civilizace, přičemž každá z nich preferovala jiné kombinace typů pravdomluvnosti; antická společnost dávala přednost moudrosti a parrhesii, středověkému křesťanství více vyhovovalo proroctví a parrhesie a v současné době je u pomyslného kormidla pravdivý diskurz vědy (*techné*), proroctví v podobě revolučního diskurzu a moudrost, kterou reprezentuje studium filosofie na univerzitách.¹²

Proroctví proroka je prvním typem pravdomluvnosti v antické společnosti. Prorok, který proroctví sděluje svým současníkům, zde figuruje jako prostředník mezi lidmi a Bohem, sám ke svému sdělení nemá žádné osobní pouto. Prorok lidem sděluje pravdu, která by jinak zůstala neřčená a jeho zprostředkující funkce mezi Bohem a lidmi je tudíž nenahraditelná. Proroctví je nicméně často ve formě hádanky, tajemné a nejasné, a ačkoli předpovídá budoucnost, jeho význam může zůstat kvůli své nesrozumitelnosti nadále skryt a potřebuje další interpretaci.

Zatímco proroctví se zabývalo budoucností, **moudrost mudrce** je zasazena v přítomnosti a poskytuje lidem i vládám pravdu o skutečném stavu věcí, které nemusejí chtít vidět. Mudrc je se svou pravdou pevně svázán prostřednictvím své vzdělanosti a sám ji svým způsobem života reprezentuje. Svému okolí může sice předávat tradiční vědění, činí tak ale jen na vyzvání, anebo pokud mu situace přijde již velmi závažná. Pokud se mudrc rozhodne intervenovat a podělí se s ostatními o své znalosti, i nadále může mít jeho sdělení jen velmi malý dopad, jelikož je podobně jako proroctví těžko srozumitelné a jeho posluchači si nemusí být jisti, zda je chápou správně. Mudrce také nic nezavazuje brát na sebe úlohu kritika místních poměrů, takže se často uchyluje raději k bádání v tichu a samotě a odmítá mít angažovanější roli ve společnosti.

Učitel je odborníkem svého oboru a na rozdíl od mudrce má povinnost předávat svou **pravdu (*techné*)** studentům a zájemcům z řad veřejnosti. Učitel nepředává jen

¹² Na vymizení role parrhesiasty v moderní době mělo dle Foucaulta velký podíl náboženství (uzurpace tématu a praktik opravdivého života) a přisvojení si pravdy vědeckým diskursem: "*Můžeme to chápat tak, že institucionalizace pravdomluvnosti ve formě vědy (normované, regulované a založené vědy reprezentované institucemi) je bezpochyby dalším hlavním důvodem pro vymizení tématu opravdivého života chápaného ve formě filozofické otázky po podmínkách přístupu k pravdě.*" In: CoT, s. 235, dalšího viníka Foucault nachází v metafyzice, jejíž rozvoj umožnilo právě upuštění od praktikování opravdivého filosofického života.

teoretické znalosti, ale učí i praktické dovednosti, a know-how jeho disciplíny mu zprostředkovává specifický vztah k pravdě. Předáváním své pravdy učitel nic neriskuje, ale zároveň mu na způsobu přijetí u ostatních záleží, jelikož si chce se svými posluchači a kolegy v oboru udržet přátelské vztahy.

Parrhesiastés je na rozdíl od učitele ochoten dát pro svou **pravdu** (*parrhesii*) vše v sázku – svůj život, svou reputaci i vztahy s přáteli. Foucault ho charakterizuje jako jedince, který se ustanovil jako etický subjekt (nalezl vztah k pravdě, poznal se, osvojit si metody estetiky existence a dosáhnul stavu sofrosyné), a právě díky tomu si získal dostatečné uznání potřebné ke svobodnému projevu.¹³ Pravda v jeho podání by měla být jasná, srozumitelná a odkrývající vše; parrhesiastés se nikdy nesnaží nikoho o správnosti svých myšlenek přesvědčit (na rozdíl od rétoriky) a nepoužívá ani žádné rétorické prostředky. Nic také nezamlčuje, jen projevuje svůj názor, se kterým se plně ztotožňuje a podle kterého i žije (to ho ostatně k Parrhesii také opravňuje). Parrhesiastés však ke své pravdomluvnosti potřebuje druhého/ostatní, kteří s ním vstupují do parrhesiastické hry. Ta od obou účastníků vyžaduje odvahu; posluchač musí mít odvahu přijmout pravdu a mluvčí musí mít odvahu pravdu říct; pro něj může být parrhesiastická hra nebezpečná, jelikož jeho výpověď je nejčastěji kritikou odsuzující místní poměry, anebo vyjadřuje nesouhlas se způsobem vedení posluchačova života. V parrhesii je posluchačem většinou lépe situovaný člověk, který má lepší přístup k moci a parrhesiastés za své rady v lepším případě sklídí nezájem, nevoli a odsouzení, v horším případě může skončit ve vězení anebo riskovat smrt. Role posluchače je v parrhesiastické hře nezbytně nutná a nesmírně důležitá, jelikož musí řečenou pravdu vyslechnout a následně se s ní nějakým způsobem vyrovnat (nejčastěji změnit svůj osobní život nebo perspektivu). Parrhesii na rozdíl od moudrosti učence a proctví proroka není těžké pochopit, ale je obtížné ji přijmout a zařít se podle ní (parrhesie také míří „přímo k věci“ a není možné si ji svévolně vykládat). Parrhesiastés zkrátka vysloví věci, které do té doby nikdo neměl odvahu říct nahlas, a je připraven za to nést následky; jeho rolí je poskytovat panovníkovi, či jednotlivcům reflexi a seznámit je i s nepříjemnými pravdami o jejich osobě.

¹³ Pokud ovšem mluvíme o parrhesii v pozitivním smyslu. Na následujících řádcích se budu věnovat i vývoji a problematizaci parrhesie, ve které nabývá parrhesie pejorativního smyslu (šlo zejména o kritiku demokratického zřízení v Athénách, kde měl kdokoliv právo vyjádřit se ke všemu, navzdory svým nedostatečným zásluhám a možným negativním důsledkům své výpovědi).

Pokud bych se nyní pokusila o srovnání, tak osobnost parrhesiasty se se snahou o transparentnost a srozumitelnost pravdy liší od proroka i mudrce, závažností pravdy a obtížností k jejímu akceptování od učitele a od všech zbývajících pravdomluvných postav svou ochotou vystavit se nebezpečí, a případně riskovat život. Parrhesiastés je pro Foucaulta zajímavý i z toho důvodu, že se v jeho osobnosti propojují formy vědění, vztahy moci a způsoby formování subjektu skrze praktikování svého já prostřednictvím nalezeného přístupu k pravdě. Právě sem Foucault v posledních přednáškách soustředí svou pozornost, když se zajímá o osobu pravdomluvného člověka a o pravdomluvnost jako aktivitu: *“Kdo je schopen říct pravdu? Jaké morální, etické a duchovní podmínky umožňují jedinci prezentovat se, a být považován, za pravdomluvného člověka? O jakých tématech je důležité říkat pravdu? (O světě? O přirozenosti? O obci? O chování? O člověku?) Jaké jsou následky pravdomluvnosti? Jaké očekávané výhody pro obec, pro vládcu obce a pro jedince pravdomluvnost přináší? A konečně: Jaké jsou vztahy mezi pravdomluvností jako aktivitou a výkonem moci? Měla by být pravdomluvnost ve shodě s výkonem moci, anebo by měly být tyto aktivity na sobě naprosto nezávislé a striktně od sebe oddělené? Jsou na sobě nezávislé, anebo spolu souvisí? Toto jsou čtyři otázky o pravdomluvnosti jako aktivitě – kdo je schopen říct pravdu, o čem, s jakými následky a s jakým vztahem k moci – které se staly filosofickými problémy na konci pátého století s osobou Sokrata, obzvláště v souvislosti s jeho konfrontací se sofisty o politice, rétorice a etice.”¹⁴*

2.2 Charakteristika a vývoj parrhesie

Zmínka o parrhesii se poprvé objevuje v řecké literatuře v pátém století př. n. l.; Foucault se ve svých přednáškách z Berkeley soustředil především na analýzu šesti tragedií od Euripida – *Foiničanek, Hippolyta, Bakchantek, Elektry a Ióna*. Na následujících řádcích se budu věnovat vývoji pojmu parrhesie a jednotlivé stupně ilustruji uvedením konkrétních tragedií, kde se parrhesie v tomto významu vyskytuje. Pokud bychom se snažili postihnout smysl pojmu parrhesie, tak slovo parrhesia se skládá ze slov 'pan rhēma' a znamená povědět vše – parrhesie je proto pevně spjata s **upřímností**, přičemž *„jedinec, který užívá parrhesii, parrhesiastés, je tím, kdo řekne vše, co má na mysli: nic neskrývá, ale otevře ostatním zcela své srdce a mysl prostřednictvím své řeči (logos).”¹⁵* Parrhesiastés nepoužívá žádné speciální výrazové

¹⁴ FS, s. 170.

¹⁵ FS, s. 12.

prostředky, ale jednoduše vyjadřuje svůj vlastní názor a odkrývá způsob svého uvažování, prožívání a myšlení druhému, či ostatním; tím jim zprostředkovává možnost nahlédnout do jeho nitra; chce, aby vyšlo najevo, čemu věří, podle jakých pravidel se řídí, kým ve skutečnosti je a jaký má vztah k **pravdě**. Parrhesiastés se tedy snaží o absolutní transparentnost, osvojení si metod sebeřízení a dosažení stavu sofrosyné, jelikož za parrhesiastu nemůže být považován jedinec, jehož činy (*ergos*) a slova (*logos*) nejsou v souladu – byl by druhými považován za nevázaného člověka, osobu podléhající svodům vášní, měnící svá stanoviska dle výhodnosti a nebyl by pro ně dostatečně důvěryhodný. I kdyby měl dostatečnou odvahu odkrýt se zrakům ostatních, ztratil by svým odhalením tvář a sklidil by posměch. I když to, co jedinec zažil, koresponduje s tím, co říká, je role parrhesiasty spojená s jistým **nebezpečím**, jelikož svým vystoupením z anonymity a naprostým odkrytím svého nitra riskuje ztrátu reputace, přátel i samotného života: *“Když přijmeš parrhesiastickou hru, ve které je tvůj vlastní život odkryt, pak k sobě zaujímáš specifický vztah: riskuješ smrt, abys řekl pravdu, místo abys spočíval v bezpečí a pravda zůstala nevyřčená. Samozřejmě, že nebezpečí smrti přichází od Druhého, a proto je potřeba ustanovení vztahu i k němu. Parrhesiastés ale raději volí specifický vztah k sobě: raději se stane pravdomluvnou osobou, než aby byl živou bytostí žijící ve lži.”*¹⁶ Nebezpečí parrhesie tkví i v tom, že „probíhá zezdola“; posluchač parrhesiasty je vždy mocnější než parrhesiastés sám, a ten proto svým pravdomluvným projevem vždy riskuje způsobení urážky, vyvolání vzteku, či ztrátu přízně. Parrhesiastovým cílem není manifestace pravdy jako takové, ale parrhesie má v jeho podání funkci **kritiky**, kterou buď poukazuje na nevhodnost chování druhého (panovníka, tyrana, sněmu, či učitele) a nabízí nápravu ve formě dobře míněné rady, anebo se parrhesiastés vyznává ze svých chyb druhému - někomu, kdo o něm rozhoduje a komu je svěřeno posouzení jeho činů: *“...parrhesie může být 'vyznáním' činů mluvčího, pokud toto vyznání sděluje osobě, která nad ním vykonává moc, je schopná ho pokárat, či potrestat za jeho skutky.”*¹⁷ Tento způsob kritiky (nejen své osobní vyznání, ale i veřejné obžalování mocnějšího aktéra z nespravedlnosti) Foucault nalézá v *Iónovi* od Euripida, kde jedna z hlavních postav Kreusa veřejně obžalovává boha Apollóna ze zločinu vůči sobě. Bůh Apollón ji totiž v jejím mládí svedl a počal s ní dítě Ióna, ke kterému se ze studu nad svým

¹⁶ FS, s. 17.

¹⁷ Tamtéž

činem nechce znát. Parrhesiastické hře se Apollón vyhýbá a odmítá o svém otcovství vyjavit pravdu; pravou skutečnost skrývá a mlčením se snaží zachovat si tvář – zde poprvé lidem prostřednictvím orákula pravdu neodkrývají bohové, jak bylo doposud zvykem, ale navzdory mlčení a zapírání bohů si pravdu o sobě odhalují sami lidé prostřednictvím parrhesie. Kreusa Apollóna veřejně obžalovává z nespravedlnosti na ní páchané a svým vyznáním se domáhá odkrytí pravdy a očistění svého jména: „Ó duše, jak mám mlčet? Jak vyzradit tajný svůj sňatek a ženského studu se zřici? Zda nějaká překážka ještě mi brání? Ó, s kým nyní o ctnost se v závod mám dát? Což nestal se zrádcem mým vlastní můj choť? Teď domu mne zbavují, zbavují dítek a naděje prchly, jež k cíli až vést já zdárně jsem chtěla, však nebyla s to, svůj smlčujíc sňatek, svůj smlčujíc tolikrát zelený plod...již nebudu skrývat svůj sňatek, bych strásla to břemeno s hrudi a úlevy došla. Ach, s očí mých řinou se krůpěje slzí a trpí má duše, s níž jednali špatně jak smrtelní lidé, tak nebešťané, jež usvědčím teď, jak nevděčné zrádce mé lásky. Ó ty, který z kithary sedmizvuké své písni rád loudíš, jež na zvířecím a neživém rohu se rozhlaholí. Mus nápěvy libohlasými, já tobě, synu Letoin, chci před tímto světlem dát výtku. Tys přišel ke mně - vlasy tvé se zlatem leskly -, v náruči když květy jsem trhala šafránové, jež září zlatu rovny. A zápěstí jav bílých mých rukou, k lůžku v sluji, co matku svou jsem volala, jsi ved' mne, božský ty svůdče, v své zpupnosti jen kyperské bohyni slouže. I zrodila jsem, nebohá, ti hochu, z hrůzy před matkou, jež vhodila jsem v lůžko, kde neblahým sňatkem jsi neblahou mne spoutal přeubohou. Teď žel mi, veta po něm, je ptáky k hodům uchvácen, on, můj i tvůj syn bědný; ty na lyru však hraješ a paiany své pjeješ. Ach, tebe volám, Foibe, jenž věštby losem řídíš, tam u zlatého stolce a země středního sídla, nechť v sluch ti zavzní má slova: ó, druhu nevěrný lůžka, jenž nyní manželů mému, ač dřív jsi nepřijal vděku, v dům syna uvádíš: a můj zatím neznámý syn a též tvůj je ztracen již; ptáky on uloupen byl a z plének, v něž matka ho vložila, vzat...“¹⁸

Důležitým aspektem parrhesie je její dobrovolnost, parrhesiastés přijímá roli parrhesiasty dobrovolně bez vnějšího přinucení. Jeho parrhesie je přirozená a zakládá se na jeho vlastním rozhodnutí - opravdový parrhesiastés chápe nutnost pravdomluvnosti jako svou **vnitřní povinnost**. Parrhesie je tudíž „verbální aktivitou, ve které mluvčí vyjadřuje svůj osobní vztah k pravdě a riskuje život, přičemž pravdomluvnost pokládá za svou osobní povinnost a přeje si sebe nebo ostatní zlepšit a pomoci jim (i sobě).

¹⁸ EURIPIDES, *Ión*, Praha: SPOLEČNOST PŘÁTEL ANTICKÉ KULTURY, 1931, s. 52-54.

*V parrhesii mluvčí užívá svou svobodu a volí upřímnost namísto přemlouvání, pravdu namísto lži a zapírání, risk života namísto života v bezpečí, kritiku namísto lichocení a morální povinnost namísto osobního zájmu a amorálnosti.*¹⁹ Na základě tohoto vymezení je zřejmé, že k praktikování parrhesie je nutná osobní odvaha, která nejprve sloužila k prokázání skutečného parrhesiasty.

2.3 Parrhesie a rétorika

Pro Foucaulta je parrhesie v naprostém protikladu s rétorikou, jelikož ta spočívá v umění přesvědčit ostatní o čemkoliv, aniž by proklamacím mluvčí sám musel věřit a žít podle nich; jeho projev ho, i když má velký ohlas a vliv na své posluchače, k ničemu nezavazuje a mluvčí tudíž ani nemusí chtít pro ostatní jejich dobro – může je naopak přesvědčovat ze svých sobeckých zájmů, či na cizí objednávku. Rétorické umění si také zakládalo na pečlivé volbě výrazových prostředků a na vynikajícím zvládnutí techniky projevu; tím mohli být posluchači pohnuti a ohromeni, což jen zvyšovalo věhlas mluvčího a jeho úspěch. V parrhesii je také možné dosáhnout pohnutí veřejnosti, správnému naladění zde ovšem brání její kritická funkce; parrhesiastés odkrývá to, co ostatní nechtějí ani vidět, a ani slyšet - proto jím vyřknutá pravda budí hlavně negativní reakce; jde o nevyžádanou a námahu vyžadující službu. U parrhesie je také podstatným rysem její dialogická forma; výpověď parrhesiasty vždy k někomu směřuje a posluchač bývá parrhesiastem „vztažen do hry“. Rétorika zapojení druhého nepotřebuje, jelikož se jedná spíše o proslov směrem k publiku, které může zůstat pasivní a nemusí s mluvčím nijak spolupracovat.

2.4 Funkce parrhesie

Parrhesie je přirozená forma projevu, ve které se občanům polis umožňuje svobodně se vyjádřit a říct o sobě či o ostatních pravdu. Pokud bych se nyní vrátila k Euripidovi, ve *Foiničankách* a *Hippolytovi* se o parrhesii zmiňuje v souvislosti s její ztrátou; v uvedených tragédiích označují občané polis navráťivší se z vyhnanství nemožnost parrhesie za tu nejtěžší věc na vyhnanství a její ztrátu přirovnávají k otroctví. Tato skutečnost souvisí s další důležitou charakteristikou parrhesie, totiž že není v antické společnosti určena všem – ženy, cizinci, lidé ve vyhnanství a otroci na ni nemají právo a nemůžou si např. stěžovat na špatné zacházení, jelikož se

¹⁹ FS, s. 19.

s jejich hlasem de facto nepočítá²⁰. Pro občana, který považoval parrhesii za své vrozené právo, je její nemožnost nejhorším trestem a citelnou degradací jeho osoby, jelikož prostřednictvím parrhesie jedinec mohl vstoupit do her pravdy a podílet se na výkonu moci: „*Když říkám hru, myslím tím soubor pravidel pro produkci pravdy. Nejde o hru ve smyslu napodobování nebo ve smyslu zábavy...jde o komplex procedur, které mohou vést ke konkrétnímu výsledku, kde mohou být zvažované jako principy, pravidla procedur, jako platné či neplatné, jako vítězné, či překonané...to, co bylo vždy charakteristické pro naši společnost již od Řeků, je skutečnost, že nemáme kompletní a konečnou definici her pravdy, což by vedlo k vyloučení všech dalších definic. Existuje vždy možnost v daných hrách pravdy objevit něco nového a tím změnit více či méně to a to pravidlo a někdy dokonce proměnit hry pravdy jako celek.*“²¹ Jedinec postižený ztrátou možnosti parrhesie, přichází o svůj podíl na moci a o možnost jednat; nadále zůstává bez-mocný a právě z tohoto důvodu je nemožnost parrhesie chápána a vykládána jako stav otroctví.

2.5 Parrhesie v aristokratických zřízeních

Parrhesie je tedy důležitou součástí výkonu moci v obci, jejímž prostřednictvím mají občané polis právo zasáhnout a podílet se na moci. V aristokraciích měla parrhesie důležitou funkci, jelikož parrhesiastés poskytoval panovníkovi cenné rady o skutečném stavu věcí; nesnažil se na rozdíl od ostatních získat jeho přízeň, ale na vlastní nebezpečí usiloval o dobro všech a o dosažení spravedlnosti. V další tragedii od Euripida, v *Bakchantkách*, vystupuje v roli parrhesiasty pastevec, s nímž se rozhodl panovník hrát parrhesiastickou hru a navzdory jeho nízkého postavení mu umožnil užít pravdomluvného projevu. Panovník dle Foucaulta tímto způsobem dokazuje své kvality, především svou moudrost: „*Hry pravdy v parrhesii se tudíž ustanovují na základě ujednání, kde pokud parrhesiastés demonstruje svou odvahu navzdory a bez ohledu na cokoliv, pak osoba, které je parrhesie adresována, musí přijetím řečené pravdy projevit velkorysost své duše.*“²²

„**Prokázání velkorysosti**“ bylo v řeckých aristokraciích důležité ze dvou důvodů; zaprvé to byl nástroj kontroly panovníka, kterým se prostřednictvím parrhesiasty

²⁰ Ačkoli v Euripidových tragédiích je všechno jinak, zde užívají parrhesii i hrdinky, či nesvobodní lidé.

²¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl, BECKER, Helmut, GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. *The ethic of care for the self as a practise of freedom, an interview with Michel Foucault on January 20, 1984*. In: BERNAUER, James, RASMUSSEN, David, *The Final Foucault*. London: The MIT PRESS, 1988, s. 16 - 17.

²² CoT, s. 12.

efektivně bránilo zneužití moci: *“Ve zneužití moci, jedinec přestupuje legitimní výkon moci a svou moc zneužívá ke splnění svých rozmarů, chutí a tužeb. Zde vidíme obraz tyрана anebo mocného, bohatého muže, který využívá své moci a bohatství ke špatnému zacházení s ostatními a uplatňuje na ně nepřiměřené množství své moci. Ale můžeme vidět – alespoň to tvrdili řeční filozofové – že tento muž je ve skutečnosti otrokem svých choutek. Správným vládcem je ten, který užívá své moci adekvátně, což znamená, že svou moc ve stejnou dobu uplatňuje i vůči sobě. Tato moc nad sebou reguluje použití moci nad ostatními.”*²³ Parrhesiastés zde figuruje jako ochránce ostatních před svévolí panovníka; ten by měl jeho pravdomluvný projev vyslechnout a neublížit mu, protože jinak by podal důkaz o své neschopnosti se ovládat a tím pádem i o nedostatečné schopnosti řídit sebe a ostatní. Přesto ale i nadále zůstává parrhesiastés před panovníkem nebo svým posluchačem ve velmi zranitelné pozici a pokud má pochyby, může předem zpochybnit posluchačovu schopnost snést pravdu a tím se pokusit vyhnout se trestu: *“Pravdivý projev se může uskutečnit pouze prostřednictvím výzvy - vydírání: Já ti řeknu pravdu a ty mě pravděpodobně potrestáš; ale pokud předem řeknu, že mě asi potrestáš, tak tím mohu pravděpodobně potrestání zabránit a umožnit si pravdu skutečně říct.”*²⁴ Toto je druhý způsob využití dovolávání se velkorysosti, ve které se jejím upřením zpochybní panovníkova schopnost pravdu unést. Cíleným výsledkem této taktiky je vymoci si od panovníka slib, že tento scénář parrhesiastovi nehrozí. V *Elektře*, další z Euripidových tragédií, se setkáváme se situací, kdy je tento slib porušen a převrácen a nebezpečí hrozí naopak posluchači, který do parrhesiastické hry vstoupil se slibem bezpečí pro parrhesiastu (v roli posluchače je zde Klytaimnéstra, královna) a nakonec je nebezpečí vystaven on sám. Závěrem zde můžeme uvést, že parrhesia byla pro řecké aristokracie důležitým politickým nástrojem, který měl být skrze parrhesiastický slib stejnou měrou závazný pro obě strany; pro posluchače i pro parrhesiastu.

2.6 Parrhesie v athénské demokracii

V *Orestovi*, v poslední tragedii od Euripida, jsme svědky výrazného významového posunu v praktikování parrhesie; Děj *Oresta* se odehrává v athénské demokracii, kde závaznost, ale i nebezpečí s parrhesií spojené, z významu parrhesie postupně mizí.

²³ FORNET-BETANCOURT, Raúl, BECKER, Helmut, GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. *The ethic of care for the self as a practise of freedom, an interview with Michel Foucault on January 20, 1984*. In: BERNAUER, James, RASMUSSEN, David, 1988. *The Final Foucault*, London: The MIT PRESS, s. 8.

²⁴ CoT, s. 39.

V demokracii parrhesie získává svůj negativní význam, jelikož zde mají právo na pravdomluvný projev a svůj podíl na moci všichni; parrhesiastés tudíž již nevystupuje z davu, aby jménem ostatních vyjádřil nepříjemnou pravdu a vzal na sebe nebezpečí s pravdomluvným projevem spojené, ale aktérem je zde naopak celý dav lidí, jehož jednotliví členové již nemusejí dokazovat své morální kvality, nemusejí mít dostatečnou dávku odvahy k podstoupení rizika a ani nemusí přijímat závazek – zodpovědnost za svůj projev a jeho následky. Každý má nyní možnost vyjadřovat své mínění a vyžadovat splnění svých individuálních zájmů a tužeb: *“V demokracii, parrhesie všem dává prostor vyjádřit svůj názor a říct to, co je v souladu s jejich privátní vůlí a co jim umožní splnit si jejich vlastní zájmy a vášně.”*²⁵, *„Ale 'demokratická parrhesie' byla aristokracií čtvrtého století v Athénách kritizována, protože dávala právo projevu masám, těm jedincům, kteří soudili z perspektivy tužeb davu, ne z hlediska toho, co bylo pro obec nejlepší. Jejich odpor nebyl jen výrazem nesouhlasu kvůli zájmu jejich společenské vrstvy; ale odkrýval vnímanou strukturální neslučitelnost parrhesie a demokracie, která se stala po generace problémem řeckého politického myšlení.”*²⁶

V Orestovi parrhesie nabývá významu „ignorantské otevřenosti“, přičemž zde vystupují aktéři, kteří tento negativní význam parrhesie skvěle ilustrují. Tito jedinci se sice od sebe odlišují, ale i tak jsou všichni nebezpečím pro demokracii i pro celou polis. Prvním aktérem je **užvaněný (athyroglossos)**; ten říká vše, co mu přijde na mysl. Svůj neustálý proud řeči nijak neusměrňuje a je tudíž v řeči nevázaný, nezná správnou míru pro použití parrhesie. Téma jeho promluvy ani nijak nesouvisí s jeho stylem života, protože se zkrátka neustále proměňuje: *“...neumíš rozlišit ty chvíle, kdy máš mluvit a kdy máš zůstat zticha; nebo co musí být řečeno od toho, co musí zůstat nevysloveno; nebo ty okolnosti a situace, kdy je projev vyžadován a kdy je naopak nevhodný...Tito lidé neumí rozlišit, kdy by měli vyslovit dobré nebo špatné zprávy, anebo jak vymezit své záležitosti od záležitostí ostatních - a proto nediskrétně zasahují do osudů jiných.”*²⁷

Hlavním rysem druhého mluvčího je jeho **nestoudnost** a **smělá arogance**, se kterou se vměšuje bez potřebné rozumnosti i schopnosti se vyjádřit do cizích

²⁵ CoT, s. 36.

²⁶ FLYNN, Thomas. *Foucault as parrhesiast: his last course at the college de france (1984)*. In: BERNAUER, James, RASMUSSEN, David, *The Final Foucault*. London: The MIT PRESS, 1988, s. 105.

²⁷ FS, s. 63-64.

záležitostí. Posledním aktérem, kterého zmíním, je *chvástal (thorybos)*, jehož jedinou schopností je probouzet ve svém publiku vášně a jehož hlavním cílem je přitáhnout na sebe pozornost ostatních; nemá nejmenší starost o jejich dobro ani o vyjevení samotné pravdy. V *Orestovi* byly sice jednotlivé postavy imaginární, přesto ale skvěle ilustrovaly, do jaké krize se parrhesie dostala s jiným politickým zřízením a jak se její zamýšlená funkce postupně začala vytrácet.

2.7 Problematizace parrhesie

Doposud jsme byli svědky, jak pravdu nejprve vyjevovali bohové prostřednictvím orákula, aby si posléze pravdu odkrývali sami lidé v roli parrhesiastů prostřednictvím svého pravdomluvného projevu. Následně parrhesie získala v polis důležitou funkci, jelikož umožňovala jedincům intervenovat a účinně bránila uzurpaci moci ze strany tyrana, či sněmu. V athénské demokracii pozorujeme potřebu přehodnocení pojetí parrhesie, jelikož už nadále spolehlivě neslouží k odkrytí pravdy a samotné demokratické zřízení nemělo nástroje, jak odlišit pravého parrhesiastu od toho falešného; k tomu předtím stačila odvaha parrhesiasty vystavit se nebezpečí, čímž se redukoval počet parrhesiastů a zároveň se ustanovil závazek parrhesiastického slibu, který platil jen za jasně vymezených podmínek; za odkrytí pravdy, bylo parrhesiastovi garantováno bezpečí ze strany mocnějšího posluchače. Následná problematizace parrhesie v demokratickém zřízení se týkala nedostatečného institucionálního vymezení pojmu parrhesie: kdo je hoden ji užívat? Má to být občanské právo? Jak jsou parrhesiasté ve skutečnosti chráněni před důsledky svého pravdomluvného projevu?

Reakcí na tyto otázky se stává *požadavek vzdělání*; ukazuje se, že samotná upřímnost a odvaha k parrhesii již nepostačuje k odkrytí pravdy. Opravdový parrhesiastés (nebo ten, kdo o toto privilegium stojí) nyní nemá být jen odvážný a upřímný, ale musí také dokázat své morální kvality, které ho následně opravňují k pravdomluvnému projevu. Dle Foucaulta zde máme možnost sledovat přesunutí použití parrhesie z politické sféry, do sféry osobní (etické), kde její praktikování spočívá ve vzdělání jedincovy duše na pozadí tří navzájem se překrývajících polí; pravdomluvnosti (*aletheia*), vlády (*politeiá*) a úsilí na poli subjektivizace (*ethos*): "*Podmínky a formy pravdomluvnosti na jedné straně, struktury a pravidla politeie (organizace mocenských vztahů) na druhé straně; a konečně, způsoby formování ethos, ve kterém jedinec konstituuje sám sebe jako morální subjekt*

svého chování: toto jsou tři pole, která jsou neredukovatelná a neodmyslitelně spojená k sobě navzájem.“²⁸ S příchodem Sokrata budeme moci sledovat, jak tento učitel, mudrc a parrhesiastés v jedné osobě, který byl ke svému poslání pověřen bohy, bude nabádat občany polis k adekvátní péči o sebe a umožní jim poznat se pomocí jeho specifické metody, která mu sloužila k posouzení souladu mezi jejich slovy (*logos*) a stylem života (*bios*) a která jedince následně vedla k přehodnocení jeho dosavadního přístupu k sobě i k ostatním a k nalezení harmonie mezi svými skutky a slovy. Započatou misi převzou od Sokrata následně kynici v čele s Diogenem, kteří se prostřednictvím svého svérázného učení a prakticky zaměřené filozofie pokusí svým bližním změnit jejich perspektivu; sami budou vystupovat jako protipól dobových norem, jež budou svým tělem a stylem života reprezentovat; tím se budou snažit u svých současníků vyvolat překonání omezeného vidění světa a rozšíření perspektivy.

2.8 Vymezení toho druhého

Nyní bych se v krátkosti chtěla věnovat vývoji role posluchače parrhesiasty, jeho partnera v dialogu, bez jehož přítomnosti by parrhesie jako taková nebyla možná. Ve vylíčené historii pojmu parrhesie byli posluchači parrhesiasty nejprve bohové, či o mnoho mocnější osoby než parrhesiastés sám. U sněmu i u panovníků měl parrhesiastés přímo povinnost dávat dobré rady a na své mocnější posluchače dohlížet. Jakmile se parrhesie z politické sféry přesunula do sféry etické (a ta nás bude zajímat), proměnil se i posluchač parrhesiasty. Zatímco předtím parrhesiastés vyhledával svého posluchače, aby mu odkryl pravdu, jež před jeho zraky zůstávala skryta, nyní posluchači sami vyhledávají parrhesiastu, aby jim odkryl pravdu o světě, ale hlavně o jejich vlastní osobě. Posluchači jsou zde v roli žáků a parrhesiastés je v roli učitele; poznání pravdy o sobě se stává nezbytné pro dobré vládnutí sobě i ostatním (povinnosti občana polis, který měl zodpovědnost za svůj *oikos*, ženu, děti i otroky).

Parrhesiastés vystupující v roli učitele předává své znalosti svým žákům posloucháním jejich diskursu o nich samých, porovnává je s jejich činy a způsobem života. Mezi parrhesiastou a posluchačem v takto těsné blízkosti zprostředkované snahou posluchače osvojit si metody péče o sebe mnohdy vzniká pevné pouto - přátelství. Posléze bude ale i toto přátelství posluchači na obtíž, jakmile si jedinec toužící po sebepoznání začne uvědomovat důležitost volby opravdového parrhesiasty;

²⁸ CoT, s. 66.

pak již nebude chtít za parrhesiastu přítele, jelikož ten by k němu mohl být příliš vstřícný. Následně bude zjevné, že pravý parrhesiastés, schopný odkrýt jedinci pravdu o jeho osobě, musí být naprosto cizí člověk (např. kynik), neboť jen ten dokáže posluchače posoudit správně - nezaujatě. Je s podivem, že ačkoli Foucault nenachází parrhesiastu v moderní době, vztah parrhesiasty a jeho partnera v dialogu je dle něj i v současné době stále přítomný, využívají a reprezentují ho některé typy povolání, např. doktor, psycholog, terapeut apod.: *“Status a přítomnost toho druhého, který je nezbytný pro mě, abych mohl říci pravdu o sobě, očividně představuje problémy. Není lehké jeho roli analyzovat, ačkoliv je pravdou, že jsme relativně seznámeni s tím druhým, který je nezbytný pro pravdomluvnost o sobě v křesťanské kultuře, kde má institucionalizovanou formu zpovědníka nebo duchovního vůdce, a je celkem jednoduché vyznačit tuto druhou osobu v moderní kultuře, jehož status a funkce by měla bezpochyby být důkladně analyzována – tato druhá osoba, která je nepostradatelná pro subjekt k řízení pravdy o sobě, může být v roli doktora, psychiatra, psychologa nebo psychoanalytika – na druhou stranu v antické kultuře, kde je nicméně tato role dobře doložena, musíme vzít na vědomí, že je její status mnohem víc proměnlivý, vágní, nejasně ohraničený a méně institucionalizovaný”*²⁹

²⁹ CoT, s. 5.

3 Jak poznat pravdu o sobě?

Zatímco v první kapitole jsme sledovali, jak si lidé pomocí parrhesie odkrývali pravdu o skutečném stavu věcí navzdory bohům, či ku pomoci sněmu nebo panovníkovi, v této kapitole se budeme zabývat způsobem, jak jedinci odkrývají pravdu o sobě sami sobě prostřednictvím etické parrhesie; tento druh parrhesie proslavil Sokrates, „jehož parrhesie dle Foucaulta jednoduše znamenala 'objev, kým jsi' – nešlo o to, co se Ti v budoucnu stane, ale o to jaký máš nyní vztah k pravdě.“³⁰ Sokratovo učení stálo v protikladu k rétorickému umění a on sám se svým současníkům nabízel jako tazatel a v roli „antického psychologa“ jim umožňoval zbavit se neznalosti ohledně jich samotných a jejich stávající situace (jejich vztahu k pravdě). V této kapitole se nejprve zaměřím na osobnost Sokrata viděnou z Foucaultovy perspektivy a na základě platónských dialogů (*Obrany Sokrata, Faidóna, Kritóna a Lachése*) popíšu jeho specifické metody. Následně se budu věnovat charakteristice a postupům sebeřízení a péče o sebe, které na poznání pravdy o sobě plynule navazují, a nakonec se budu věnovat i způsobu, jak si pro sebe vybrat správného parrhesiastu. Nejprve nás však čeká stručné vymezení etické parrhesie jako takové.

Úlohou etického parrhesiasty bylo ve vztahu ke světu odhalovat a učit o něm pravdu (*epistemologická role*), ve vztahu k polis, politickým institucím a právům obce i nadále zastávat kritickou roli (*politická funkce*), a u jedinců zkoumat podstatu vztahů mezi jejich životy a pravdou a nabádat je v případě potřeby ke změně: „...cílem této nové parrhesie není přesvědčovat Shromáždění, ale přesvědčit jedince, že se o sebe a o ostatní má starat; a to znamená, že musí změnit svůj život...nešlo jen o změnu přesvědčení či názorů, ale o změnu jedinceva stylu života, jeho vztahů k ostatním a jeho vztahů k sobě.“³¹ Etická parrhesia byla praktikována v lidských vztazích na třech různých úrovních; v malých skupinách v rámci osobních rozhovorů a duchovního vedení (zde Foucault jmenuje např. sokratovské dialogy nebo filosofii epikurejců), ve veřejném prostranství (kynici) a v rámci metod sebeřízení a péče o sebe směrem dovnitř k sobě (důležité bylo ale rovněž vybrat si správně parrhesiastu – zde Foucault jmenuje zejména texty Galéna a Plutarcha).

³⁰ FS, s. 103.

³¹ FS, s. 107.

3.1 Sokrates

Ve Foucaultově díle má Sokrates řadu rolí, např. ve druhém díle *Dějiny sexuality*, v *Užívání slasti* je označen za **Pána Pravdy**; za jedince, který odmítá chlapce a jimi nabízenou tělesnou rozkoš a zakládaje si na svém sebeovládání jim zprostředkovává přístup k pravdě: *“Kdo je nejmoudřejší ve věcech lásky, bude rovněž pánem pravdy, a jeho úlohou bude naučit miláčka, jak zvítězit nad svými žádostmi a stát se 'silnějším sebe sama'. V milostném vztahu se jakožto důsledek onoho vztahu k pravdě, který jej nyní strukturuje, objevuje nová osobnost: osobnost pána, který zaujímá místo milovníka, ale který svým dokonalým sebeovládáním převrací smysl hry, obrací role, klade princip rezignace na afrodisia a stává se předmětem lásky pro všechny mladé lidi dychtící po pravdě.*“³² Ve *Fearless speech* Foucault o Sokratovi mluví jako o **člověku zasvěcenému múzám** (*músikos aner*), jehož činy dokazují jeho slova a není mezi nimi nejmenších rozdílů: *„V řecké kultuře a ve většině dalších platónských dialogů fráze 'músikos aner' označuje osobu zasvěcenému Múzám - vzdělaného člověka ovládajícího svobodná umění. Zde se tato fráze vztahuje k někomu, kdo vykazuje určitý druh ontologické harmonie, ve které je logos a bios v naprosté harmonii.*“³³ V *Courage of Truth* je Sokratova duše ve spojitosti s jeho metodou označována za **prubířský kámen** (*basanos*), kterým se zde neposuzovala ryzost zlata, ale ryzost duší jeho partnerů v dialogu.³⁴ Všechna tato označení odkazují ke kvalitám **etického parrhesiasty**, jedinice, který okřívá ostatním a sobě pravdu, ale zároveň se vyznačuje souladem mezi svými činy a slovy, má ustanovený vztah k pravdě, dokonale se ovládá a dokáže o sebe i o druhé dobře pečovat.

Ačkoliv je tedy pro Foucaulta Sokrates hlavně protagonistou etické parrhesie, ve své interpretaci *Obrany Sokrata* seznamuje Foucault čtenáře s jeho osobou ve chvíli, kdy předstupuje před athénský soud v roli politického parrhesiasty, někoho, kdo ke sněmu nebo k panovníkovi promlouvá s cílem odkrýt mu pravdu nehledě na následky. Sokrates zde se svými soudci započiná hrát parrhesiastickou hru - ujišťuje je, že od něj uslyší jen pravdu bez příkras a bez použití rétorických prostředků, čímž se snaží demonstrovat spojitost mezi tím, co říká a tím, v co věří: *„Oni tedy*³⁵*, jak já tvrdím,*

³² US, s. 319-320.

³³ FS, s. 100.

³⁴ CoT, s. 84.

³⁵ Sokrates zde mluví o svých žalobcích

*neřekli nic, nebo skoro nic pravdivého, ale ode mne vy uslyšíte pouhou pravdu – a bůh ví, občané athénští, nikoli řeči vykrášené výrazy i slovy a vyzdobené, jako byly řeči jejich, nýbrž uslyšíte nepřipravenou řeč, složenou z nahodilých slov – neboť věřím, že je spravedlivé, co mluvím – a nikdo z vás at’ nečeká nic jiného; vždyť by se přece ani neslušelo v mém věku, abych před vás předstupoval a jako mladíček uměle vytvářel věty.*³⁶ Přestože se zde Sokrates prezentuje jako parrhesiastés připravený odkrýt pravdu a bránit se nařčením, nemá nárok na ochranu parrhesiastům běžně přiznávanou v monarchiích či aristokraciích a ani nemůže adresovat svou úvodní řeč konkrétnímu člověku, který by mu výměnou za pravdu mohl garantovat bezpečí; svou žádost o velkorysost proto nechává otevřenou a odvolává se na schopnost soudců dobře spor rozhodnout: *“...žádám vás o tu, jak se mi zdá, spravedlivou věc, abyste způsob mluvení nechali být – snad bude horší, snad lepší -, ale dívali se jen na to a k tomu obraceli svou mysl, zdali mluvím věci spravedlivé, či ne; to je povinnost soudcova, řečnickova však mluvit pravdu.*³⁷ *„...a vám i bohu ponechávám rozhodnout o mně tak, jak má být nejlépe i pro mne i pro vás.*³⁸

Sokrates zde přijímá roli politického parrhesiasty a podstupuje riziko, činí tak ale značně nedobrovolně a pod tíhou žaloby; ve skutečnosti se Sokrates politické sféře vyhýbal celý život, ne snad proto, že by rád o samotě bádal a svou moudrost si nechával pro sebe; Sokrata od zapojení do politiky dle Foucaulta zrazovali *daimoni*, kteří mu v určitých momentech radili zůstat raději stranou dění. Foucault se domnívá, že důvodem jeho nezájmu o politické záležitosti byla ve skutečnosti probíhající krize praktikování parrhesie v demokratickém zřízení, jelikož jedinec vystupující v roli parrhesiasty čelil politickým institucím, které mu již neposkytovaly žádnou záruku ochrany života: *“Jest to ve mně již počínajíc od dětství jakýsi hlas, který kdykoli se ozve, pokaždé mě odvrací, abych nedělal to, co právě hodlám dělat, avšak nikdy mě k ničemu nepobízí. Toto jest, co mi zabraňuje zabývat se politikou, a jak se mi zdá, je velmi dobře, že zabraňuje; neboť dobře vězte, občané athénští, že kdybych byl se dávno oddal politické činnosti, byl bych již dávno zahynul a ani vám bych nebyl nic prospěl, ani sám sobě. A nehoršete se na mne, když mluvím pravdu: není možno, aby vyvázl bez pohromy, kdo by se poctivě stavěl na odpor buď vám, nebo některému jinému množství*

³⁶ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sokrata, Kritón*, s. 43 17b-c.

³⁷ Tamtéž, 18 a.

³⁸ Tamtéž, s. 64 35d.

*a zabraňoval, aby se v obci nedělo mnoho věcí nespravedlivých a protizákonných, ale kdo vsutku bojuje za právo a chce, byť jen na krátký čas, zůstat bez pohromy, nezbytně musí žít v soukromí, a ne být člověkem veřejně činným.*³⁹

Sokrata ke stáhnutí se do ústraní nevedl strach ze smrti, ale zkrátka viděl svou úlohu jinde; chtěl být lidem stále k dispozici a být jim co nejvíce k užitku – jak toho dosáhnout, Sokrates zjišťuje prostřednictvím proroctví. Proroctví, vyslovené jeho přítelem Chairefontovi, Sokrata určilo za nejmoudřejšího člověka v Athénách, ten však důvodu pro toto označení nerozuměl a ani smysl proroctví nechápal. Nevěda, co si počít, se dle Foucaulta nakonec rozhoduje zaujmout k proroctví naprosto nový postoj - nesnaží se totiž odhalit jeho skrytý význam, ale odhodlává se platnost proroctví ověřovat svými vlastními silami: *“Sokratovým přístupem k proroctví je vyšetřování a testování jeho pravdivosti ve hrách pravdy.*⁴⁰ Sokrates během svého šetření napříč athénskou společností postupně navštěvuje zástupce jednotlivých povolání (politika, básníka, mudrce a řemeslníka), přičemž postupuje od těch ve společnosti nejváženějších k těm oceňovaným nejméně. Při této příležitosti zjišťuje, že je z nich opravdu nejmoudřejší, protože nemá o sobě žádné falešné mínění a uvědomuje si na rozdíl od ostatních svou neznalost: *“Sokrates byl nejmoudřejším člověkem a tím, kdo se snažil ukázat, zdůraznit svou vlastní neznalost před předpokládaným věděním ostatních; nakonec se opravdu stává osobou, která ví víc než ostatní, jelikož si je alespoň vědomý své vlastní nevědomosti.*⁴¹ Toto prozření je pro Sokrata tak určující, že promlouvání s lidmi o jejich životě, usvědčování je z nevědomosti a nedostatečného souladu mezi jejich řečmi a činy přijímá za své celoživotní poslání - nehledě na rostoucí množství nepřátel, na jemu předcházející špatnou pověst a navzdory prohlubující se bídě, kterou mu toto poslání přináší; Sokrates za své rady totiž nepřijímá žádné peníze a vzdává se svého předchozího živobytí, jen aby sloužil Bohu a lidem. Zde Foucault nachází Sokratovu **odvahu k pravdě**, jelikož přijímá svůj úkol i s následky, a také proto, že je vždy připraven být nápomocný ostatním, vytrvale jim slouží a snaží se je učinit lepšími. Sokrates sám sebe přirovnává k *vojákov*, který je vždy na svém stanovišti,⁴² připraven sloužit ostatním, a ke střečkovi,⁴³ sedícímu na ušlechtilém, leč poněkud

³⁹ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sokrata, Kritón*, s. 59-60, 31d-e, 32.

⁴⁰ CoT, s. 83.

⁴¹ CoT, s. 84.

⁴² CoT, s. 85.

⁴³ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sokrata, Kritón*, s. 59 30e.

otupělém koňském hřbetu (athénské obci), nabádajícimu občany tímto způsobem k sebepoznání a následné lepší péči o sebe: *“Ty, výborný muži, jsi Athéňan, občan obce, která je největší a nejproslulejší svou moudrostí a mocí, a ty se nestydiš starat se o peníze, abys jich měl co nejvíce, i o pověst a čest, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, o to se nestaráš ani nepečuješ? A jestliže to někdo z vás popře a bude tvrdit, že se stará, nepustím ho hned a neodejdu, nýbrž budu se ho dotazovat a budu ho zkoušet i usvědčovat, a jestliže se mi bude zdát, že nedosáhl dokonalosti, ale říká, že ano, budu ho kárat, že si nejcennějších věcí váží nejméně, a malichernějších více. To udělám na setkání i mladému i starému, i cizinci i domácimu, avšak více vám domácím, protože jste mi rodem blíže. Neboť to přikazuje bůh, rozumějte, a já se domnívám, že se vám ještě nedostalo v obci žádného většího dobra, nežli je to mé sloužení bohu. Já totiž obcházím a nedělám nic jiného, nežli že přemlouvám mladé i staré z vás, abyste se ani o těla, ani o peníze nestarali spíše a tak horlivě jako o duši, aby byla co nejlepší, a hlásám: ‘Nevzniká z peněz ctnost, nýbrž z ctnosti vznikají peníze i všechny ostatní pro lidi dobré věci, i v soukromí i v obci.’”⁴⁴*

Zdálo by se, že výše uvedená charakteristika Sokrata odporuje tvrzení, že ve své osobě ztotožňoval všechny čtyři typy pravd (proroctví, moudrost, techné a parrhesii) pravdomluvných osob; Foucault u Sokrata opravdu tyto typy pravd nachází, ale nyní více specifikuje Sokratův postoj k nim a vysvětluje, jak se Sokrates od proroka, mudrce a učitele liší. Od proroka se Sokrates odlišuje aktivním přístupem k proroctví a svým prověřováním jeho platnosti; od mudrce zase tím, že se nezabývá primárně ontologií, ale soustřeďuje se přímo na lidi a je jim v případě potřeby neustále k dispozici. Sokrates se také liší od učitele, protože si učením nevydělává na živobytí, hrozí mu za jeho aktivity nebezpečí a primárně svým následovníkům a žákům také nepředává žádné znalosti; uznává však, že ho mohou napodobovat a naučit se jeho metody pozorováním.

3.2 Sokratovy metody

Sokratovým cílem byla podle Foucaulta kromě zdržení se jednání v politice (a udržení se tím naživu), snaha dlouhodobě pečovat o ostatní a v roli otce či staršího bratra je nabádat k větší starosti o sebe samotné, místo zabývání se bohatstvím, svou pověstí, ctí a úřady. Sokrates si přál, aby si více všímali sami sebe, budovali si

⁴⁴ PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sokrata, Kritón*, s. 57-58 29d – 30b.

vztah k sobě a pozorovali se, což jim mělo zajistit schopnost rozhodovat se správně a zbavit se svých špatných názorů: „*Tímto dalším cílem je ve skutečnosti zajistit, aby se lidé starali o sebe, aby každý jedinec byl vědomý sám k sobě a považoval se za racionální bytost se vztahem k pravdě založeným v jeho samotné duši.*“⁴⁵ Pro založení vztahu k pravdě v jedincově duši bylo nutné omezit pozornost věnovanou smyslovým počitkům a plně se koncentrovat na pravdu samotnou: „*Aby získal subjekt přístup k pravdě, musel se utvářet v určitém rozchodu se smyslovým světem, světem chybování, zainteresovanosti a potěšení, s celým světem, který se v porovnání s věčností pravdy a její průzračností, konstituuje jako univerzum nečistoty. Tato přeměna utváří přechod od nečistého k ryzímu, od nejasného k průzračnému, a od krátkodobého a pomíjivého k věčnému. Tvoří nebo v každém případě zachycuje morální vývoj subjektu, který se přetransformává do subjektu schopného pravdy (schopného poznat a mluvit pravdu).*“⁴⁶

Popis způsobu jeho metody nachází Foucault v dialogu *Lachés*, kde Lysiachos a Melesias hledají vhodné vzdělání pro své vnuky a o radu je kromě Nikia a Lachése požádán i Sokrates. Nikias již Sokrata zná a ostatním v dialogu charakterizuje jeho metodu: „*...kdokoli je nejbližší Sokratovi zájmem o pravdu a stýká se s ním v rozmlouvách, nutně zakouší to, že i když začne napřed rozmlouvat o něčem jiném, je od něho bez přestání voděn řečmi kolem dokola, až upadne do vydávání počtu o sobě samém, jakým způsobem žije nyní a jakým žil v uplynulé době svého života; a když tam upadne, že ho Sokrates dříve nepustí, dokud všechny tyto věci dobře a krásně neprozkoumá. Já jsem Sokratovi zvyklý a vím, že je nutno od něho zakoušet, a také že ještě sám to zakusím. Neboť rád se stýkám, Lysimachu, s tím mužem a nepokládám za nic zlého být upomínán, že jsme nejednali nebo nejednáme dobře; naopak nutně je pro pozdější život opatrnější ten, kdo se tomu nevyhýbá, nýbrž podle výroku Solónova chce a pokládá za žádoucí učit se, dokud žije, a nedomnívá se, že stáří, jež se mu blíží, má samo rozum.*“⁴⁷ Foucault tuto Sokratovu metodu nazývá **Sokratovou parrhesiastickou hrou** a všimá si u ní několika důležitých prvků; zaprvé jde o osobní rozhovor tváří v tvář mezi Sokratem a jeho posluchačem. Zadruhé je posluchač veden Sokratem k výpovědi o sobě a Sokrates se postupně vyptává na všechny nejasnosti

⁴⁵ CoT, s. 86.

⁴⁶ CoT, s. 125.

⁴⁷ PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés.*, s. 63-64, II,187e -188b.

a nesrovnalosti v proudu jeho řeči. Zde Foucault nachází jasnou paralelu s autobiografickým vyznáním omylů a chyb, které je nám dobře známé z křesťanské zpovědi. Foucault zde ale upozorňuje na skutečnost, že Sokratovi nešlo o to, aby přiměl posluchače k vyznání jeho hříchů, ale spíše ho zajímalo posluchačovo racionální zdůvodnění svého chování: *“Tady, při výpovědi o svém životě, o tvém bios, nejde o vypravování historických událostí tvého života, ale spíše o to, jestli jsi schopen dokázat, že existuje vztah mezi racionálním diskursem (logos), který jsi schopen použít, a způsobem, jak žiješ. Sokrates zkoumá způsoby, jak logos formuje jedincův způsob života; a chce zjistit, zda jsou mezi nimi harmonické vztahy.”*⁴⁸ Sokrates v rozhovoru využívá svou proklamovanou nevědomost jako výchozí bod, čímž zbavuje své partnery v dialogu studu a pobízí je k vysvětlování. Ve skutečnosti však Sokrates testuje soulad mezi jejich činy a slovy; je proto přirovnáván k prubířskému kameni (basanos), kterým se prověřovala ryzost zlata: *“Rovněž, Sokratova 'basanická' role mu umožňovala určit pravou povahu vztahu mezi logos a bios těch, kdo s ním přišli do kontaktu.”*⁴⁹ Sokratovská parrhesie tedy jedinci umožňovala poznat o sobě pravdu a na základě této znalosti k sobě zaujmout nový postoj vedoucí k přehodnocení stylu jeho života.

V tomto duchu také Foucault chápe význam a poslání Sokratových posledních slov v dialogu *Faidón*. Sokrates zde po požití jedu nejprve nabádal své druhy k péči o sebe a posléze Kritónovi vzkázal: *“Kritóne, Asklépiovi jsme dlužni kohouta; dejte mu ho a nezapomeňte!”*⁵⁰ Tato poslední slova je dle českých překladatelů i Foucaulta těžké interpretovat,⁵¹ Foucault se zde ovšem o výklad pokouší; opíraje se o Dumezilovu knihu *Mýty a bohové Indoevropanů* tato slova vykládá tak, že Sokrates bohům děkuje za jejich péči a za vysvobození sebe i ostatních z otěží veřejného mínění: *“...neměli bychom se starat (Sokrates používá slovo frontidzein) o názor všech nebo někoho, ale pouze o názor, který nám umožní rozhodnout, co je správné a co ne. A zde jmenuje pravdu. Pravda je to, co rozhoduje o správném a chybném. Takže bychom se neměli řídit názorem všech, pokud si přejeme zabývat se sami sebou, pečovat o 'své já, ať již je*

⁴⁸ FS, s. 97.

⁴⁹ FS, s. 97-98.

⁵⁰ PLATÓN. *Faidón*, s. 90, 118.

⁵¹ Další možnou interpretaci uvádí čeští překladatelé, ve které je kýženým uzdravením (za které Sokrates bohu děkuje) uzdravení duše od nemoci těla. Foucault se ve své interpretaci Sokratových posledních slov vrací zpět v ději *Faidóna* k pasáži, kde Faidón Sokrata vybízí k útěku z vězení, což Sokrates odmítá navzdory veřejnému mínění, na které se Faidón odvolává.

jakékoli' a pokud se chceme vyhnout jeho zničení a zkreslení...⁵², „...byl zde osvobozen od veřejného mínění, které je schopné zničit duši, na rozdíl od názorů, které si vybral, pro které se rozhodl, a které zaujímá na základě založení vztahu mezi jeho já a pravdou.⁵³ Sokrates zde, ve Foucaultově interpretaci, děkuje za osvobození sebe i ostatních od veřejného mínění a za nalezení nástroje k odlišení falešných názorů od těch správných. Falešné názory jsou zde chápány jako nemoc duše a jejího vyléčení je možné dosáhnout v této Foucaultově interpretaci Sokrata prostřednictvím společného vydařeného diskursu s ostatními a následného společného porozumění pravdě (homologia): “Sokrates říká: je porážkou pro všechny, pokud zvítězí špatný diskurs, ale všichni jsou vítězové, pokud převáží ten dobrý...princip homologie, který Sokrates vyjadřuje v dialogích tak často, se zde také nachází: mít stejný logos jako ti, s kterými diskutuji, znamená přijímat tu samou pravdu za platnou pro všechny a stvrzovat ji, a tím vstupovat do určitého druhu paktu, kde když je pravda objevena, všichni ji uznávají...v principu homologie byli zapojeni všichni. Tato uzdravující operace je obecnou formou, ve které je Sokrates chycen, ačkoliv je to ve skutečnosti on, kdo ji řídí.⁵⁴ Sokrates tedy dle Foucaulta bohům děkuje za sebe i ostatní za jejich péči, za možnost nalezení a zaujmutí vztahu k pravdě a za vyléčení své duše od falešných názorů, kterého dosáhnul prostřednictvím podařeného diskursu s ostatními, ve kterém společně porozuměli pravdě, a stvrzením její platnosti se ustanovilo jejich spojení založené na společném porozumění.

3.3 Subjekt ve Foucaultově filosofii

V následujících podkapitolách se střetávají dvě mnou vytyčené problematizace: jak nalézt svůj vztah k pravdě a jak zacházet se svou svobodou v nesvobodné společnosti. Na základě Foucaultových knih *Užívání slasti* a *Péče o sebe* si ukážeme, jaké metody jedinci toužící po sebepoznání v antické společnosti používali a čeho se svým sebeřízením a svou péčí o sebe snažili dosáhnout. Nejprve se však pokusím metody péče o sebe a sebeřízení zasadit do Foucaultovy filosofie a následně načrtnu vývoj těchto praktik i jejich proměny.

⁵² CoT, s. 104-105.

⁵³ Tamtéž.

⁵⁴ CoT, s. 109.

V textu *Subjekt a moc*⁵⁵ Foucault prohlašuje, že cílem jeho bádání bylo „vypracovat historii různých způsobů, jimiž jsou v naší kultuře lidské bytosti přetvářeny v subjekty“⁵⁶, a v rozhovorech o *Dějínách sexuality* zveřejněných ve stejné knize tento svůj záměr ještě upřesňuje a více radikalizuje; „...píšu genealogii etiky. Genealogii subjektu jakožto subjektu etických aktů (jednání), nebo genealogii touhy jakožto etického problému.“⁵⁷ Aby toho dosáhl, zkoumá Foucault nejprve vědecký a lingvistický diskurs a všimá si, jak se o subjektech píše a jakou zde mají roli (píše např. o promlouvajícím nebo pracujícím subjektu). Následně se ve svém díle věnuje analýze objektivace a zkoumá, jak se prostřednictvím „praktik dělení“ ze subjektu stává objekt, ať již uvnitř něho samotného, anebo jeho oddělením od ostatních, kdy byl označen např. za šílence, zločince, nemocného nebo naopak za „hodného hochu“. Nakonec se Foucault ve svém pozdním díle zabývá způsobem, jak jedinec sám sebe mění v subjekt (když se např. poznává jako toužící subjekt) a jak si prostřednictvím poznání pravdy o sobě ustanovuje specifický vztah k sobě a proměňuje se (např. utváří ze svého života umělecké dílo). Ve všech těchto zkoumáních hrají zásadní roli mocenské vztahy; Foucault je podrobuje analýze v antagonických dvojicích, protože jen tímto způsobem je dle něj možné dojít k úplnému pochopení např. Osvícenství (doby rozumu); aby jí bylo možné chápat, je zapotřebí porozumět i tomu, co z ní bylo vytěsněno a co bylo označeno za protiklad k dobovým normám (zde za nerozumné): „*Chceme-li například zjistit, co naše společnost míní rozumností, měli bychom zkoumat, co se děje v oblasti nerozumu.*“⁵⁸

Na pozadí vzájemných vztahů moci, dobového vědění a možného jednání se ve hrách, politikách a režimech pravdy odehrávají vyjednávání mezi těmito protiklady (mezi rozumem a nerozumem, uměřeností a nevázaností, anebo mezi legalitou a ilegalitou) a konkrétním zpracováváním *etické substance*⁵⁹ se hledá odpověď na otázku, kým vlastně ve skutečnosti jsme a kým být chceme. Jádrem problému je odpor subjektů vůči určité technice nebo formě moci: „*Tato forma moci se uplatňuje*

⁵⁵ Text byl poprvé zveřejněn v rámci knihy Michel Foucault. *Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*.

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Subjekt a moc*, s. 312. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P., *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann&synové, 2010.

⁵⁷ MF, s. 354.

⁵⁸ MF, s. 316.

⁵⁹ *Etickou substancí (substance éthique)* Foucault myslí určitou citlivou oblast, která je nevyjasněná a je potencionálně ohrožující a ke které jedinec či společnost zaujímá konkrétní postoj vypovídající tím o nich samotných (např. k afrodisiím) a kterou musí v sobě rozpoznat a přetvořit ji v základní látku svého mravního chování (US, s. 37-8).

v každodenním životě, který jedince kategorizuje, označuje jej jeho vlastní individualitou, svazuje ho s jeho vlastní identitou, vnucuje mu zákon pravdy, který musí identifikovat a který musí ostatní rozeznat v něm.⁶⁰ Na základě analýzy **způsobu podřízení**⁶¹ jedinců této formě moci a jejich reakce na ni Foucault rozeznává dva významy pojmu *subjekt*; v případě pasivity jedince se jedná o *podmanění*, ve kterém je jedinec podřízený někomu jinému skrze kontrolu a závislost, přičemž mocenský vztah působí nepřímě a jedinec si jeho působení na své chování neuvědomuje⁶² a u aktivního vystupování subjektu jde o *subjektivizaci*, ve které je jedinec svázán se svou identitou prostřednictvím vědomí, sebepoznání anebo vlastní volby (jedinec se např. rozhodne praktikovat metody estetiky existence). Tato identita, jak Foucault připouští, není stálá, ale může se proměňovat v závislosti na situaci: „...je to forma,⁶³ která není vždy neměnná. Vy nemáte k sobě stejný typ vztahu, když se utvoříte jako politický subjekt, který jde a volí, nebo jedná na poradě, jako když se pokoušíte uspokojit své touhy v sexuálních vztazích. Bezpochyby existují různé vztahy a překrývání mezi těmito dvěma druhy subjektů, ale v přítomnosti nejsme těmi samými subjekty. V každém případě, hrajeme se sebou, ustavujeme se jako jiné formy vztahů. A přesně tyto historické konstituce různých forem subjektů vztahujících se ke hrám pravdy je to, co mě zajímá.“⁶⁴

Foucault se tedy zaměřuje na samotné aktérství subjektu; konkrétně na jeho **praktikování sebe sama** a jeho vlastní působení na sebe (např. snahu se vychovat, zapamatovat si zásady, kontrolovat se), nicméně i do této praxe vnější svět aktivně vstupuje, jelikož „...tyto praktiky však nejsou něčím, co by jedinec sám vymyslel. Tyto modely chování jedinec nachází ve své kultuře, jsou mu navrhovány, naznačovány a vnuceny jeho kulturou, společností a jeho sociální skupinou.“⁶⁵ Pokud je jedinec úspěšný, pak si osvojuje určitý způsob mravního chování, který přetransformovává jeho způsob bytí; Foucault tento proces nazývá **teleologii mravního subjektu**.

⁶⁰ MF, s. 318.

⁶¹ V *Užívání slasti* Foucault vypočítává možné postoje jedinců k této podřizující moci – někdo se může podřídít, aby lépe zapadl do své sociální skupiny, či požadavek akceptuje ze zvyku či z úcty, aniž by mu sám přikládal větší váhu. Jiný jedinec tento požadavek může opravdu z hloubi duše ctít a přijímat rád (např. manželskou věrnost).

⁶² MF, s. 328.

⁶³ *Mluví se o subjektu*.

⁶⁴ FORNET-BETANCOURT, Raúl, BECKER, Helmut, GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. *The ethic of care for the self as a practise of freedom, an interview with Michel Foucault on January 20, 1984*. In: BERNAUER, James, RASMUSSEN, David, *The Final Foucault*, London: The MIT PRESS, 1988, s. 10.

⁶⁵ Tamtéž, s. 11.

Etická substance, způsob podrobení, praxe sebe sama a teologie mravního subjektu jsou jednotlivými aspekty **vztahu jedince k sobě samému** (*rapport à soi*); a zachycují jeho postupnou proměnu k péči o sebe: *“...tento vztah není jednoduše 'sebe-vědomím', ale konstitucí sebe sama jakožto 'mravního subjektu', v níž jedinec vymezuje onu část sebe sama, která představuje předmět této morální starosti, definuje její postavení vzhledem k předpisu, jehož je poslušna, vytyčuje si určitý způsob bytí, v jehož dosažení bude spočívat morální seberealizace; aby toho všeho dosáhl, působí sám na sebe, usiluje o sebepoznání a sebevládu, podstupuje zkoušky, zdokonaluje se, proměňuje se. Všechny morální skutky se bez výjimky vztahují k jednotě morálního chování; každé mravní chování vede k ustanovení sebe sama jako morálního subjektu; a žádné ustanovení není možné bez 'způsobů subjektivace' a bez 'asketičnosti' nebo 'utváření sebe sama', o něž se tyto způsoby opírají.*“⁶⁶

3.4 Sebeřízení

Zde se již dostáváme k Sokratovi a k jeho etické parrhesii; jeho partneři v dialogu jím byli vedeni k tomu, aby se sebou hráli hry pravdy, a tím se měli možnost poznat (najít svůj vztah k pravdě), a aby se aktivním postojem k sobě osvobodili od tužeb svého horšího já⁶⁷ a vědomě zacházeli se svou svobodou: *“Tyranská moc je důsledkem toho, že se jedinec nestaral o sebe a stal se otrokem svých tužeb. Pokud se o sebe staráte správně, pokud ontologicky víte, kdo jste, čeho jste schopen, pokud víte, co pro vás znamená být občanem obce, hlavou domácnosti v oikos, pokud víte, jakých věcí se máte obávat a jakých ne a víte, v co je možné doufat a jaké věci vám mají být naprosto lhostejné, pak také víte, že se nemáte bát smrti a ani nemůžete zneužít moc nad ostatními.*“⁶⁸ Dle Foucaulta se Řekové v antické společnosti ve 4. století př. n. l. nezaobírali bohy ani nesmrtelností, ale jejich pozornost byla nejprve upřená na **správný způsob vedení života** (*techné tú biú*), přičemž jejich cílem bylo ze svého života učinit umělecké dílo, na které budou ostatní vzpomínat a které pro ně bude vzorem: *“Avšak jestliže vztah k pravdě, který je určující pro uměřený subjekt, nevede*

⁶⁶ US, s. 40.

⁶⁷ Foucault ve svých *Užívání slasti* na straně 95 'Já' jedince rozděluje mezi tu lepší část, která je zastoupena rozumem a tu horší část, ve které podléháme slabostem a máme k sobě pasivní roli: *“... osobním životě jsou jedinci nepříteli sami sobě; největší vítězství zvítězit sám nad sebou, nejhorší porážka je podlehnout sám sobě, být přemožen sebou samým.*“

⁶⁸ FORNET-BETANCOURT, Raúl, BECKER, Helmut, GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. *The ethic of care for the self as a practise of freedom, an interview with Michel Foucault on January 20, 1984.* In: BERNAUER, James, RASMUSSEN, David, *The Final Foucault*, London: The MIT PRESS, 1988, s. 8.

k hermeneutice žádosti, jak tomu bude u křesťanské spirituality, otevírá naopak určitou estetiku existence. Tu je třeba chápat jako způsob života, jehož morální hodnota netkví v konformitě s nějakým vzorcem chování, ani v očistění, ale v určitých podobách či spíše principech v užívání slastí, v jejich distribuci, v mezích, které se dodržují, v hierarchii, která se respektuje. Prostřednictvím logu, rozumu a vztahu k pravdě, jež takovému životu vládne, se tento život vepisuje do udržování či reprodukce určitého ontologického řádu; na druhé straně se mu dostává trpytu krásy, jež se vyjevuje před očima těch, kdo ji dokážou nazírat nebo si na ní uchovat vzpomínku.⁶⁹ Ačkoliv se Foucaultova analýza metod praxe sebe sama v *Užívání slastí* odvíjela na pozadí uspokojování *afrodisií*⁷⁰, hlavní pozornost zde byla zaměřena na pasivní či aktivní roli vůči sobě a druhým v sexuálních vztazích a v péči o své zdraví, na nalezení svého místa ve společnosti a osvojení si adekvátního chování vzhledem ke svému postavení ve společnosti (problematizace užívání svobody v nesvobodné společnosti) a nakonec bylo třeba posoudit i správnou míru (více či méně), účel, uměřenost (zdrženlivost nebo nestřídmost) a úlohu svého jednání. K vhodnému chování měli občanům polis pomoci tři strategie správného hospodaření s tělesnými slastmi: **strategie vhodného okamžiku** umožňující určit, kdy je např. vhodná doba k sexuálnímu aktu nebo k jídlu, **strategie potřeby** umožňovala odhalit vhodnou míru a pomáhala odolávat nutkání k vyvolání umělých potřeb a **strategie postavení** určující jaké chování je pro svobodné občany žádoucí a čeho by se měli vyvarovat. Pokud se jedinci povedlo osvojit si sebeovládání pomocí metod **výcviku** (sebeopozorování, meditacemi, ovládání představ, zkouškou mysli a vedení duše) pak dosáhl stavu **sofrosyné**, kdy se osvobodil od svých žádostí a vášní, získal uměřené chování i jednání a jeho život se následně mohl stát **uměleckým dílem**; v opačném případě se jedinec stal otrokem svých tužeb – pudy jsou zde přirovnávané k hordám obléhajícím tvrz (duši) a obléhaný je zde považován za špatného hospodáře: *“špatný hospodář, neschopný vládnout sám sobě, působí zkázu jejich majetku – špatní, neoblomní vládci (požívačnost, pijáctví, chlípnost, chtivost) zotročují v duši nevázaného člověka toho, kdo by jí měl vládnout, a zatímco jej zneužívají v mládí, připravují mu bědné stáří.”*⁷¹ Takový jedinec za své jednání sklízí posměch, jelikož se zmítá ve své slabosti a v nevázanosti a zaujímá k sobě pasivní roli.

⁶⁹ US, s. 122-3.

⁷⁰ *Afrodisia* jsou v *Užívání slastí* definovány jako skutky bohyně Afrodity – šlo o úkony, dotyky, pohyby vyvolávající tělesnou rozkoš.

⁷¹ US, s. 98

Kolem pasivity se točila i problematizace sexuálních vztahů, u kterých byla reciprocita předem vyloučena – role byly jasně rozdělené na aktivní (penetrující) a pasivní (penetrován/a) a pro tělesnou rozkoš jedince v pasivní roli zde nebyl prostor⁷². Proměna milostných vztahů přišla až spolu se Sokratem s nalezením přístupu k pravdě, kdy v milostném vztahu tělesnou rozkoš nahradilo reciproční přátelství, založené na vzájemném porozumění pravdě (Sokrates zde vystupoval v roli Pána pravdy).

3.5 Péče o sebe

Zatímco ve 4. před n. l. šlo v antické morálce hlavně o osvojení si adekvátního chování v rámci svého místa v hierarchické struktuře polis a o získání uznání na základě dokonalého, uměřeného a vždy predikovatelného chování (estetiky existence), čímž jedinec prokazoval svou schopnost dobře vést sebe i ostatní, ve 2. st. n. l. se s postupným rozvolňováním pevných vazeb v rámci polis začal klást větší důraz na jedincovu schopnost nakládat se svou vlastní svobodou (problematizace realizace svobody v nesvobodné společnosti). Již nebylo podstatné jedincovo chování vůči druhým, ale pozornost byla zaměřena na jedincovo chování vůči sobě; Foucault toto období ve svém třetím díle *Dějiny sexuality* dokonce přímo nazývá **kulturou sebe sama**⁷³ a v rozhovorech o *Dějínách sexuality* otevřeně dodává, že hlavním tématem *Péče o sebe* bylo samotné Já: *“Při četbě Seneky, Plútarcha a všech těchto autorů jsem zjistil, že kolem já, etiky já či technologie já vyvstávalo množství problémů, a napadlo mě napsat knihu uspořádanou jako soubor separátních studií, článků o různých aspektech starověku, knihu o pohanské technologii já.”*⁷⁴ Cílem souboru vědění, praktik a institucí zaměřených na péči o sebe bylo jedince za pomoci *změny v perspektivě a modifikací činností* osvobodit od všech na něm nezávislých vazeb k okolí a prostřednictvím jeho sebepoznání a příklonu k jeho já pozitivně ovlivnit jeho *životní cestu* takovým způsobem, že si osvojil jistou *etiku vlády*

⁷² V rozhovorech o *Dějínách sexuality* zveřejněných v knize Michel Foucault. *Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky* Foucault dokonce uvádí, že pro chlapce bylo v milostném aktu přímo potupné tělesnou rozkoš zažívat. Žádalo se od nich, aby jen pasivně sledovali prožívání rozkoše u svého milovníka – zde vedla jedna z problematizací užívání svobody, jelikož chlapci v dospělosti byli předurčení k aktivní roli. A ačkoliv v *Užívání slasti* Foucault zmiňuje, že „poznání pasivní role“ v milostných vztazích bylo součástí jejich výchovy, i přesto to bylo i pro jejich dobu kontroverzní téma budící otázky a pochybnosti.

⁷³ PoS, s. 58.

⁷⁴ Rozhovor autorů s Michelem FOUCAULTEM, Berkeley duben r. 1983. *O genealogii etiky: nástin rodícího se díla*, s. 339. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P., *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann&synové, 2010.

nad sebou samým; jedinec pak zažíval absolutní svobodu ve svém životě a stálou radost vyvěrající ze svého sebevlastnění a vnitřního, ničím nenarušitelného míru: *“Zkušenost sebe sama, jež se utváří v tomto sebevlastnění, není jen zkušeností ovládnuté síly či svrchované vlády nad mocí, která je připravena se bouřit, nýbrž je to zkušenost potěšení ze sebe sama. Ten, kdo si nakonec tímto způsobem zjednal přístup sám k sobě, je sám sobě předmětem radosti. Je nejen spokojen s tím, čím je, a přijímá svá omezení, ale rovněž se 'těší' ze sebe sama. Toto veselí...je stav, který neprovází ani nenásleduje žádná forma neklidu v těle ani v duši; je definován tím, že není vyvolán ničím, co by bylo nezávislé na nás, a tedy by se vymykalo naší moci; rodí se z nás a v nás. A je pro něj rovněž příznačné, že nezná stupně ani změnu, nýbrž je dán 'celý naráz', a jakmile je dán, žádná vnější událost jím nemůže otrást.”⁷⁵, „Stejně jako rozzářeně jasné nebe nemůže být ještě jasnější, stejně tak dosáhl dokonalého stavu člověk, jenž správně pečuje o tělo i duši (*hominis corpus animumque curantis*), učiniv obojí prostředkem k získání nejvyššího dobra; člověku, jehož duše je zbavena vášně a tělo utrpení, již nezbyvá, co by si ještě mohl přát.”⁷⁶*

Na první pohled se může zdát, že tato doba rozvolňování tradičních vazeb byla nadmíru příznivá pro rozvoj individualismu. Této skutečnosti si všímá i sám Foucault a na základě tří kritérií (důrazu kladeného na *individualistický postoj* zdůrazňující jedinečnost a nezávislost individua, na *soukromý život* a rodinné vazby jedince, a *na vztah k sobě*) vymezuje tři podoby individualismu v průběhu dějin, čímž se snaží zasadit tuto proměnu v konceptu péče o sebe do historického kontextu. V antických aristokraciích byl dle Foucaulta individualismus přítomný ve snaze jedince vyniknout nad ostatními; život na veřejnosti zrcadlil jedinci jeho sebe-hodnotu a on se tudíž nemusel tolik zabývat vztahem k sobě nebo svým soukromým životem. V raném křesťanství se individualismus projevoval v silném vztahu jedince k sobě samému; jedinec se snažil svým působením na sebe dosáhnout svého očištění a za pomoci své vnitřní proměny se pokoušel získat spásu pro svou duši. V tomto pojetí individualismu nehrál soukromý život jedince a ani jeho výjimečnost roli, jelikož důraz byl kladen především na zřeknutí se jeho individuality a na zakoušení pokory. Poslední typ individualismu Foucault zasazuje do prostředí měšťanských tříd na Západě

⁷⁵ PoS, s. 89-90.

⁷⁶ PoS, s. 62.

v 19. století, které si v první řadě vážily svého soukromí; na vztahy jedinců k sobě samým a ani na jejich výjimečnost se nebral zřetel.

Ve 2 st. n. l. se dle mého názoru v novém pojetí péče o sebe střetával doznívající požadavek polis na vynikání jedince nad ostatními, jelikož metody a praktiky péče o sebe stále praktikovala jen část vzdělané populace, a zároveň se ale nově objevoval apel k rozvinutí vztahu k sobě týkající se všech racionálních bytostí; všichni lidé by měli plně v sokratovském smyslu poznat pravdu o sobě a pečovat o svou duši: „*Péče o sebe je pro Epiktéta privilegium i povinnost, dar i závazek, který nám zajišťuje svobodu a nutí nás, abychom sami sebe učinili předmětem naší péče.*“⁷⁷ Ta dávala jedincům možnost získat absolutní svobodu prostřednictvím budování intenzivního vztahu ke svému já a umožňovala jim získat nezávislost na svém okolí (v soukromém i ve veřejném životě) - jedinci sami se stávali objekty svého poznání a jednání, které se snažili pochopit a následně zlepšit.

Posloužit jim k tomu mohla řada rozličných metod; četba, rozhovory s přáteli a důvěrníky, dobrovolné strádání s cílem najít pomyslný práh své výdrže způsobující utrpení, jehož překonáváním se mohli zbavovat strachu z chudoby, meditace a přemýšlení o sobě, učení se pouček a jejich připomínání v průběhu dne, tělesné cvičení, ale i „*ustavičné přesívání představ, které je třeba studovat, ovládat a třídit.*“⁷⁸ Foucault zmiňuje i *zkoušku svědomí* rozvrženou do celého všedního dne; ráno si jedinec připomínal své úkoly a povinnosti, přes den si je v ústraní oživoval a večer kontroloval jejich splnění otázkami vznesenými k sobě samému: „*Kterou svou špatnost jsi dneska vyléčil? Které neřesti ses postavil? V které části své bytosti jsi lepší?*“⁷⁹ Tyto večerní hodnocení chování mohou dle Foucaulta připomínat soudní přelíčení a skutečně pro tento svůj závěr nachází Foucault u Seneky důkazy, spočívající ve specifické volbě výrazových prostředků (Foucault uvádí např. „dostavit se před soudce“, „soudkyně mravů“, „zodpovídat se“ apod.), stejně tak je ale možné si toto večerní bilancování nad sebou vyložit jako činnost inspektora, který „*chce 'přehlédnout' vykonaná jednání a vyřčená slova, aby je mohl 'přeměřit' (remetiri), jako se přeměřuje vykonaná práce, abychom zjistili, zda je taková, jak jsme si představovali.*“⁸⁰

⁷⁷ PoS, s. 64.

⁷⁸ PoS, s. 85.

⁷⁹ PoS, s. 83.

⁸⁰ PoS, s. 84.

Foucault se posléze kloní spíše k tomuto výkladu, protože cílem zkoumání sebe sama nebylo se odsoudit a následně se potrestat, anebo se začít nesnášet; šlo spíše o to, jak se příště zachovat lépe: *“Zkouška nezpřítomňuje chybu proto, aby konstatovala provinilost a probudila výčitky, nýbrž aby připomenutým a reflektovaným konstatováním nezdaru posílila nadání rozumu jakožto záruky moudrého chování.”*⁸¹

Všechny tyto aktivity byly sdružené pod pojmem *epimeleia heautú*, který se netýkal jen péče o své já, ale používal se v mnoha dalších oblastech vyžadujících vědomou pozornost a cílenou aktivitu např. při panování, správě domu, péči o nemocného, povinnostech k bohům či k mrtvým. Spojitost s medicínou není náhodná; jedinec byl v péči o sebe v rámci například epikurejské praxe povzbuzován, aby na sebe nahlížel jako na nemocného, potřebného a vždy ohroženého svou slabostí, uvědomujícího si svou křehkost. Díky tomuto stálému a nikdy nekončícímu imperativu, se péče o sebe netýkala jen mladých lidí hledajících své budoucí uplatnění, ale týkala se všech; často byli jejími adepty muži, kteří již odešli z veřejného života do ústraní a rozhodli se strávit zbytek života zabýváním se sami sebou. Péče o sebe ve 2. st. n. l. se od svých předchozích forem lišila nejenom rozsáhlou sociální praxí, ale i svým *recipročním charakterem*; mezi praktikujícími navzájem, ale i mezi žáky a učitelem často panovalo *přátelství* – šlo o jasnou paralelu k sokratovskému principu společného porozumění pravdě mezi všemi diskutujícími prostřednictvím podařeného diskurzu (*homologia*). Toto přátelství mohlo být umocněné vzájemným duchovním vedením, poskytováním si uznání a povzbuzováním se k péči o sebe osobně či prostřednictvím korespondence; takto si např. Seneca dopisoval se svým chráněncem Luciliem: *“Počítám Tě za svého, jsi mým výtvozem”, ale vzápětí dodává: ‘pobízím již běžícího a navzájem se vybízejícího’...‘Nejobratnější zápasníci se stále cvičí vzájemným zápasením, hru hudebníka podněcuje ten, kdo ho doprovází, Stejně tak má i mudrc potřebu živého osvědčování svých ctností; stejně jako podněcuje sebe, je podněčován druhým mudrcem.”*⁸²

Pokud jedinec nikoho takového ve svém okolí neměl, mohl navštěvovat např. epikurejskou školu, přidat se ke stoikům, anebo si mohl najít osobního rádce mezi filozofy a čerpat z jeho moudrosti ponaučení a povzbuzení. Nejjednodušším řešením však bylo vedení si vlastního deníku. V rozhovorech o *Dějinách sexuality* Foucault

⁸¹ PoS, s. 85.

⁸² PoS, s. 73.

nazývá tento typ „*psaní individua o něm samém*“ výrazem *hypomnémata* a dle jeho názoru to byl přímo revoluční vynález: *“Tato nová technologie byla stejně přelomová jako dnes zavedení počítačů do každodenního soukromého života.”*⁸³ Tyto *hypomnémata* Foucault charakterizuje na základě dialogu *Faidros* jako záznamníky vhodné pro osobní i úřední užití, a proto velmi dobře posloužily i jedinci rozvíjejícímu vztah ke svému já. Mohlo jít jak o účetní knihy a veřejné registry, tak o individuální zápisníky sloužící k zachycení anekdot, aforismů, úvah, vzpomínek, zajímavých pouček a myšlenek, snů, vlastních pokroků v péči o sebe či citací; dle Foucaulta *„tvořily materiální paměť věcí čtených, slyšených nebo promyšlených; a činily z těchto záznamů akumulovanou zásobu, určenou pro nové čtení a pozdější meditaci.”*⁸⁴ Pokud si jedinec takový deník vedl, mohl se ke svým záznamům neustále vracet a sledovat svůj pokrok nebo prohru a dříve či přesněji rozpoznat místo, kterému je třeba v rámci péče o sebe věnovat větší pozornost. Cílem *hypomnémata* nebylo odhalit to, co je skryto, a prostřednictvím vyznání svých hříchů se očistit a ulevit si, nýbrž šlo o to: *„...sesbírat již řečené, znovu shromáždit, co člověk už mohl slyšet nebo vidět, a sice k žádnému jinému účelu než k utváření sebe sama.”*⁸⁵ Cílem *hypomnémata* bylo dle Foucaulta znovu propojit vyhaslé vzpomínky a opětovným nalezením polozapomenutých pravidel (fragmentární logos) navázat na započatou práci na sobě a znovu zaujmout dokonalý vztah k sobě samému.

3.6 Jak se zbavit sebelásky a falešného mínění o sobě?

Ve *Fearless speech* si Foucault všímá, že ani praxi péče o sebe se nevyhnula problematizace; jedinci praktikující metody péče o sebe si časem uvědomili, že ani přátelé, sjednaní duchovní rádci a ostatně ani opětovné čtení soukromých deníků nezaručuje opravdové poznání pravdy. Původní osvědčené metody již nevedly k vyvrácení falešného mínění o nás samých a nejenom přátelství založené na recipročním uznání, ale i naše náklonnost k nám samým dokonce aktivně brání našemu poznání pravdy o sobě. Mnozí jedinci ovlivnění těmito vazbami k sobě samým i k ostatním často nechtěli vidět své nedostatky a přijmout nepříjemnou skutečnost: *„My sami jsme našimi vlastními lichotníky, a abychom se zbavili tohoto spontánního*

⁸³ Rozhovor autorů s Michelelem FOUCAULTEM, Berkeley duben r. 1983. *O genealogii etiky: nástin rodícího se díla*, s. 361. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P., *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann&synové, 2010.

⁸⁴ Tamtéž, s. 362.

⁸⁵ Tamtéž, s. 363.

vztahu, který k sobě máme, potřebujeme se zbavit naší sebelásky (*filautia*) s pomocí *parrhesiasty*. Je ale obtížné uznat potřebu a přijmout péči *parrhesiasty*. Nejenom proto, že je obtížné rozlišit pravého *parrhesiastu* od lichotníka, ale také díky naší sebelásce o to vlastně ani nemáme zájem...⁸⁶ Foucault při hledání řešení této problematizace čerpal z Plútarchova díla *Moralia*, konkrétně z textu *Přátelé a pochlebníci*, a nakonec přichází s tímto řešením: je třeba nalézt pravého etického *parrhesiastu*, ke kterému nemáme žádný vztah. Plútarchos ve svém díle přichází s dvěma hlavními kritérii, jež mají jedinci pomoci odhalit pravého *parrhesiastu* od toho falešného, který se do přízně jedince jen vemlouvá; nejprve je třeba posoudit, zda to, co *parrhesiastés* říká, koresponduje s jeho činy. Druhým důležitým znakem pravého *parrhesiasty* je jeho konzistentní světonázor projevující se v jeho volbách, názorech a v myšlení: *“Lichotník, nemá stálost charakteru a nevede život podle svých zásad, ale přizpůsobuje se a tvaruje se do mnoha různých podob a jako voda přelévající se z jedné nádoby do druhé, je neustále v pohybu od jednoho místa k druhému a mění svůj tvar, aby vyhovoval svému příjemci.”*⁸⁷ Tato dvě kritéria spolu souvisela a mohla vypovídat hodně i o situaci samotného jedince – pokud jeho mysl tékala od jednoho podnětu k druhému a byl závislým na vnějších podnětech, pak se nebyl schopen zbavit falešného mínění o sobě a užívat si své sebevlastnění, a naopak pokud je člověk schopen poznat sám sebe a přijmout se, pak ho už nic nevyvede z míry a jeho mysl zůstane klidná. Jedinec praktikující metody péče o sebe a snažící se zbavit své sebelásky a falešného mínění o sobě tohoto pravého neutrálního *parrhesiastu* mohl najít v osobě kynika – filozofa zakládajícího si na dobrovolné chudobě a životu bez domova, rodiny i jiných vazeb na své okolí, žijícího životem v pravdě vepsaným přímo do jeho těla. Jedince vždy připraveného lidem kolem sebe pomoci poznat pravdu o sobě a o světě.

⁸⁶ FS, s. 135.

⁸⁷ FS, s. 136.

4 Život v pravdě?

V této kapitole se na základě knih *Fearless speech* a *Courage of truth* budu zabývat filosofií kyniků, čímž uzavřu Foucaultův výčet pravdomluvných osob a jejich pojetí parrhesie v antické společnosti. Doposud jsme v kapitole *Jak říci pravdu* viděli, jak se jednotlivci prostřednictvím své odvahy stávali ve veřejném prostoru parrhesiasty a odkrývali skrytou pravdu ostatním i sobě. Ve druhé kapitole nazvané *Jak poznat pravdu o sobě* jsme pozorovali jednotlivce, kteří se pomocí metod sebeřízení a péče o sebe stávali svou prací na sobě etickými subjekty; osvobozovali se tím od svých žádostí a nástrah vnějších vazeb, díky čemuž dosahovali dokonalého sebeovládání a trvalého štěstí vyvěrajících z nich samých. V této kapitole si představíme kyniky, kteří ve své filosofické praxi politickou i etickou parrhesii propojí a rozvinou ji do třetího typu parrhesie, který je dle názoru Frédérica Grose⁸⁸ naprosto unikátní, jelikož zde jednotlivci netestovali jako Sokrates platnost proroctví, ale ověřovali svým žitím v pravdě samotnou svou existenci. Foucault ve svém *Fearless speech* tento závěr ještě více radikalizuje, když dodává: “...musíme si uvědomit, že kynický přístup je v základu jenom extrémní radikalizací řecké koncepce mezi vztahem jedincova stylu života a jeho znalost pravdy. Kynickou představou je to, že osoba není nic víc než její vztah k pravdě, a tento vztah k pravdě utváří či formuje její vlastní existenci....”⁸⁹

Kynikové do své filozofie začlenili jak imperativ politické parrhesie (mít odvahu říct veřejně nepopulární pravdu mocnějším posluchačům), tak i apel péče o sebe zvoucí k vědomému utváření svého já; oba tyto požadavky ale ještě více radikalizují – ve veřejném prostoru se svým současníkům snaží nejen pomocí svého vystupování, ale i jen svým odlišným vzhledem ukázat jinou perspektivu života a chtějí jim rozšířit obzory jejich žitého světa. V rámci práce vykonané na nich samých (mluvím o subjektivaci) aspirují na absolutní nezávislost na svém okolí prostřednictvím radikálního odmítání všeho, co přímo nesouvisí s jejich holým přežitím, a navrací se svým zaměřením se pouze na jednoduché a snadno uspokojitelné potřeby k přirozenému způsobu života, ve kterém zavrhnou veškeré formy přizpůsobení se své kultuře a době (zde mám na mysli podmanění). Ve vztahu rozvíjeném směrem k sobě intenzivně pracují na svém vlastním já s cílem dosáhnout prostřednictvím praktikování své specifické parrhesie, *alethurgie* - života v pravdě, absolutní svobody a pevného spánku

⁸⁸ GROS, Frédéric. *Course Context*, s. 352. In: CoT.

⁸⁹ FS, s. 117.

s čistým srdcem: *“Večer po celém dni práce...se kynik může uložit ke spánku s čistým srdcem uvědomující si, že 'všechny jeho myšlenky jsou myšlenkami přítele nebo služebníka bohů, někoho, kdo se podílí na vládě Dia.“*⁹⁰, „...suverenita se projevuje v jasu spokojenosti někoho, kdo přijal svůj osud, a proto nepocituje nedostatek, výčitky nebo strach. Všechny těžkosti existence, všechna frustrace a deprivace jsou převedeny na pozitivní nácvik suverenity nad sebou samým.“⁹¹

V této kapitole se nejprve zaměřím na charakteristiku kyniků, poté vyličím jejich metody a funkci jejich filozofické praxe pro společnost a nakonec ukážu, co mají kynikové dle mého názoru společného s filosofií Jeana-Jacquesa Rousseaua, a popíšu důvody, proč se budu v analýze Rousseauova autobiografického díla a filosofie opírat především o kynické pojetí parrhesie.

4.1 Charakteristika kyniků

Kynikové si nezakládali na kodifikaci své filosofie, a proto u nich nenajdeme sepsané kánony filozofických zákonů či knih o nich samých; místo toho o nich vzniklo velké množství zmínek v předávané verbální paměti zobrazující různé příklady kynického chování v rozmanitých situacích, které za pomoci vtipů, komických či ironických průpovědek (*paigna*), vyprávěných anekdot (*chreiai*) zachycujících pomocí gest, pár slov či odseknutí kynický přístup. Vzpomínky ze života kyniků (*apomnemeumata*) také uchovávaly smysl jejich učení a propagovaly styl jejich života. Lze s jistotou tvrdit, že kynikové byli etickými parrhesiasty; u představení jejich dalších podstatných znaků se však již názory rozcházejí: byli kynikové spíše žebráky, anebo je možné považovat je za pravé krále žijící skrytě mezi lidmi? Jde o jedince vybraných způsobů (*músikos aner*), kteří si zaslouží uznání a respekt, anebo jde jen o pobudy, podvodníky a buřiče, odmítající slušné chování i lidské způsoby, kteří vedou na veřejnosti život jako zvířata? Vzhledem k množství protichůdných názorů se u další charakteristiky omezím na odpovědi těchto otázek: jak kynikové působili na své současníky? Jak je viděl a popsal ve svém díle o pravdomluvnosti sám Foucault? A jak vystihovali kynikové sami sebe?

⁹⁰ CoT, s. 308.

⁹¹ Tamtéž, s. 308-309.

4.2 Pohled současníků

Na své současníky kynikové působili ambivalentně a budili v nich rozporuplné reakce; negativní ohlasy nesklízeli jenom proto, že nerespektovali zásady slušného chování, ale i proto, že se potulovali, žebrali a neměli ve stále ještě hierarchicky založené společnosti své stálé místo. Kynikové také nebývali upravení, vlastnili jen velmi málo osobních věcí (misku na jídlo, hůl, starý plášť) a celý jejich život se odehrával na veřejnosti včetně uspokojování základních fyziologických potřeb. Jedinec praktikující kynický způsob života se dobrovolně uchýlil k chudobě a vzdával se veškerého nabytého zázemí, domova i rodiny – snažil se totiž nemít nic, o co by mohl přijít. Tento způsob života mu zároveň od chvíle zaujetí kynického životního postoje garantoval, že ani v budoucnu nebude ve vnějším světě nic, co by si býval mohl přát – toto radikální odmítnutí tužeb a vazeb je výchozí pozicí kynické etické parrhesie; všichni zúčastnění měli jistotu její neutrality a v případě pochybností si to také mohli velmi snadno ověřit. Ačkoliv byla kynická parrhesie schopná zbavit jedince hledajícího pravého parrhesiastu sebelásky a falešného mínění o něm samém, ne každý kynik byl schopen ji použít; kynický vzhled totiž napodobovala část žebráků a zhoršovala jim již tak špatnou reputaci. Tito **nepraví kynikové** neměli nejmenší zájem zastávat roli etických parrhesiastů a ani se nesnažili říct svému okolí pravdu. Jejich jediným cílem bylo si svou sebestylizací ve své nouzi trochu přilepšit. **Praví kynikové**, etičtí parrhesiasté, byli skromní, rozdávali užitečné rady a vzdělávali jednotlivce v praktických dovednostech nutných pro život (učili jen principy vzdělání, nesnažili se jedinci poskytnout komplexní vědění) a konečně byli schopni své obci říct pravdu a svá slova doložit činy; toho jejich napodobitelé nebyli ani zdaleka schopni.

Ačkoliv kynikové získávali za svou schopnost parrhesie od ostatních uznání; Foucault uvádí v *Courage of truth* příběh kynika Demonaxe⁹², o kterého se v nemohoucnosti stáří občané polis postarali na své náklady, anebo se ve *Fearless speech* zmiňuje v této souvislosti o Diogenovi, jehož i jeho současníci považovali za jakéhosi mytického filosofického hrdinu⁹³, přesto však byli kynikové často ve své době označováni za „**psy**“ pro svůj specifický styl existence - **psí život** (*bios kynikos*). Ten měl podle Foucaultovy analýzy čtyři elementární kritéria: uspokojování základních životních potřeb bez studu na veřejnosti: „...*psí život je život bez umírněnosti, studu*

⁹² CoT, s. 199.

⁹³ FS, s. 118.

a lidského respektu. Je to život na veřejnosti, přede všemi, kde dělají to, co se jenom psi a zvířata odváží dělat a co lidé většinou skrývají.“⁹⁴ Kynikové zkrátka neviděli důvod, proč by se za své potřeby těla měli stydět, stejně se týkaly všech a byly naprosto přirozené; všichni by se tudíž měli přenést přes své pokrytectví a neměli by se nad utišením jejich potřeb pohoršovat. S potřebami byla spojená i druhá charakteristika; kynikové se zaměřovali jen na ty potřeby, které byly jednoduché, a bylo možné je ihned uspokojit; toto jednoduché pravidlo jim umožňovalo rozlišovat potřeby na přirozené a nepřirozené - kulturně nabyté (mluvíme o umělých potřebách). Třetí kritérium se týkalo jejich projevu na veřejnosti; kynikové si nebrali servítky a zpříma a agresivně upozorňovali na lži, podvody a nekalosti dějící se v obci - dle Foucaulta doslova „štěkali“ na nepřítel a svou parrhesií pomáhali ostatním rozhodnout, co je pro obec dobré a špatné. A konečně svým nabádáním k péči o sebe a odkrýváním nepravostí ve veřejných záležitostech jako psi střežili ostatní a hlídali naplňování jejich lidského potenciálu (zda o své já adekvátně pečují).

Ne všichni se však s tímto pejorativním označením ztotožňovali; např. Epiktétos ve svých *Rozpravách* zdůrazňuje mravní čistotu a slušnost kyniků a nahlíží na ně jako na **filosofy ve válce**, kteří se pro tento způsob života sami nerozhodli, ale byl jim podobně jako Sokratovi přidělen Bohy: „...stejně jako bůh každé věci ve světě určil její místo a roli, tak bůh si mezi lidmi stejným způsobem vyvolil určitá individua a pověřil je k jisté misi. Tato mise je metaforicky charakterizována těmito prvky: filosof je jako slunce, dávající světu světlo a osvětlující vše v pohybu, malé i velké; filosof je jako býk, který se blíží a bojuje (bojovnost); filosof je také tím, kdo může velet lidem, stejně jako Agamemnón vedl tažení proti Tróji; a nakonec filosof je schopný obstát v té nejtěžší bitvě proti svým nedostatkům a neřestem, stejně jako Achilles byl schopen bojovat s Hektorem. Slunce, býk, Agamemnón a Achilles byli bohem předurčení ke své roli a funkci. Stejným způsobem je ke své roli povolán i kynický filosof, jeho způsob života není otázkou jeho osobní volby.“⁹⁵

⁹⁴ CoT, s. 243.

⁹⁵ CoT, s. 294.

4.3 Foucaultův pohled

S Epiktétovým názorem na kyniky se ztotožňoval i sám Foucault; i on na ně pohlíží jako na *filosofy ve válce* bojující na dvou frontách; uvnitř sebe se svými slabostmi a neřestmi a ve společnosti s dobovými konvencemi: *“Kynická vojenská nebo atletická bitva je bojem jedince s jeho tužbami, chutěmi a vášněmi. Ale je to také zápas proti zvykům, obyčejům, institucím, zákonům a proti stavu lidstva jako celku. Je to boj s neřestmi, ale nejenom těmi individuálními. Jsou neřesti, které postihují celé lidstvo jako celek, neřesti lidí, které je formují, na které se spoléhají, nebo z nich vychází jejich zvyky, to, jak se věci dělají, zákony, politické organizace či pravidla společenského chování. Kynická bitva tedy není jen vojenskou nebo atletickou bitvou, ve které jednotlivci skrze své mistrovské sebeovládání pozitivně ovlivňují ostatní. Kynická bitva je explicitní, záměrný a neustálý útok namířený proti lidskosti obecně, na lidskost odehrávající se v reálném životě, jejíž horizont nebo záměr se má změnit v jejím morálním postoji (jejím ethos) a tím se mají současně proměnit i její zvyky, obyčeje a způsob života.”*⁹⁶ Aby mohl kynický filosof v této válce s mravy a se svými slabostmi obstát, musel věnovat dostatečnou pozornost sám sobě a své přípravě, která spočívala v získávání větší odolnosti (k lepšímu snášení bídy), prostřednictvím podrobování se neustálému testování sebe sama. Tato kontrola svých schopností měla několik podob: kynik musel neustále dbát na soulad mezi svými slovy a činy, proto se také jeho život odehrával zcela na veřejnosti, kde nemohl nic skrýt a kde ho všichni mohli při čemkoli vidět. Kynik se měl dobře znát a vyhýbat se situacím, ve kterých by mohl být přemožen; musí sám k sobě zachovávat ostražitost a bdělost a neustále se kontrolovat, uvědomovat si své nedostatky a neuspokojené potřeby: *“Veškerý jeho pohled má být zaměřen na něho. Epiktétos dodává: ‘Musí prověřit, zda nedal něčemu ukvapený souhlas, nemá nějaké bezmyšlenkovité tendence, neuspokojené touhy, nepřekonatelné averze k něčemu, ...bezúčelné chování, znevažování, nízkost duše či závist? Sem kynik soustředí svou pozornost a energii (prosoché kai entasis).’”*⁹⁷ Kynik také musel dbát o svou svobodu a nezávislost; má se při péči o svou duši soustředit jen na sebe a do sebe: *“...Je to život pod sluncem, měsícem a hvězdami, život plný hovoru s bohy, naslouchání*

⁹⁶ CoT, s. 280.

⁹⁷ CoT, s. 311.

*snů a chápání znamení. Ale mimo to, je to život bez vazeb k čemukoliv; jde o 'adiaphoros', nezávislý život...život v chudobě a bídě.*⁹⁸

Na základě všech těchto vnitřních morálních povinností, o jejichž splnění kynikové usilovali, je Foucault ve své knize *Courage of truth* tituluje různě; díky bdělé pozornosti hodnotící naplňování lidskosti v každodenním životě obce i jednotlivce je označuje za „**noční hlídače dohlížející na spící lidskost**“⁹⁹, za ochotu snášet urážky a bídu a přitom se neustále neúnavně snažit sloužit lidem a kultivovat se jsou pro něj oni ti **praví králové**: *“Kynik je pravý král; je jenom nedoceněný, neznámý, díky tomu jaký život vede, způsobem existence, kterou si zvolil, díky bídě a odříkání, kterému se vystavuje záměrně, aby skryl skutečnost, že je králem. V tomto smyslu je králem, ale králem pohrdání, králem chudoby, králem, který skrývá svou svrchovanou moc ve svém nedostatku. Nejen v bídě, ...ale i v záměrné odolnosti, nekonečné práci na sobě, ve které neustále posouvá hranice toho, co snese. V srdci této kynické monarchie najdete ve skutečnosti neochabující práci subjektu na svém já.*¹⁰⁰, na základě jejich služby a sebeobětování je považuje za **lékaře**¹⁰¹, poskytující léčbu duše ostatním prostřednictvím dobrých rad a psychické intervence. Foucault je zkrátka považuje za **filosofy hrdiny**¹⁰², tvořící přechodný vývojový článek mezi mudrci antického Řecka a svatými muži raného křesťanství.

Nejzásadnější roli jim ovšem přiznává, když je označuje za **svědky či proroky pravdy**. Praktikování parrhesie se v jejich pojetí netýkalo mluveného projevu, ale byla zastávána **alethurgii** - samotnou existencí jedince založené na pravdě (jeho *alethes bios*): *“Kynismus zde vystupuje jako manifestace pravdy praktikováním alethurgie, produkcí pravdy ve formě života.*¹⁰³“ Kynikova existence v alethurgii sloužila jako svědectví či výpověď pravdy a představovala unikátní formu etické parrhesie. Jedinec, který si přál vést život v pravdě (*alethes bios*), mu musel vtisknout tu správnou formu na základě čtyř kritérií samotné pravdy (esenciální hodnoty pravdy): zaprvé žít neskrytě a bezprostředně všem na očích, zadruhé jeho existence si musela zachovat svou přirozenost – nesměla být ovlivněná, doplněná nebo zkreslená cizím elementem,

⁹⁸ CoT, s. 297.

⁹⁹ CoT, s. 301.

¹⁰⁰ CoT, s. 278.

¹⁰¹ CoT, s. 279.

¹⁰² CoT, s. 210.

¹⁰³ CoT, s. 218.

zatřetí musela být rovná a poctivá, a ne rozmanitá a komplikovaná, a konečně se měla vyznačovat svou stálostí a neměnností stejně jako pravda sama: *“Díky této skutečnosti, která je bez odchylek, ukryvání, příměsí, zakřivení či narušení...může tudíž tato neskrytá, ryzí a jasná pravda zůstat stejná jako to, co tvoří její nezměnitelnou a neporušitelnou identitu.”*¹⁰⁴ Zatímco existence jedince praktikujícího život v pravdě se vyznačovala neexistencí rozdílů mezi tím, co si myslí, co říká a co dělá; šlo o život beze změn v harmonii a jednotě, jelikož v něm nebylo smíšeno dobré se zlým, příjemné s utrpením a neřesti se ctnostmi¹⁰⁵, opakem tohoto životního postoje byl život plný kolísání a změn, ve kterém jedinec podléhá svým slabostem a není schopný poznat a vydržet pravdu o sobě. Foucault tohoto nevázaného jedince charakterizuje na základě citace z VIII. knihy Platónovy *Ústavy* takto: *„...rozmístí své slasti do jakýchsi stejných údělů a žije tak, že slasti, která mu přijde náhodně, jako by mu připadla losem, odevzdá vládu nad sebou vždycky na tak dlouho, až se nasytí, a potom zas jiné – žádné neodnímá její právo, nýbrž se všemi zachází stejně...jednou se opijí a unáší se tóny flétny, tu zase pije vodu a nutí se k hubnutí, jindy se opět věnuje cvičení; někdy se straní veškeré činnosti a vůbec o nic nejeví zájem, a tu opět zase jako by se horlivě věnoval filosofii. Často se projevuje jako politik, vystupuje na řečniště a mluví a dělá, co ho právě napadne”*¹⁰⁶

4.4 Kynický pohled na sebe

Imperativ k životu v pravdě i kritika jedince nestarajícího se o sebe nám může připomenout Sokratovu parrhesii; tato podobnost není náhodná, kynikové se skutečně pokládali za **Sokratovy následníky**, jelikož svou praxí pokračovali v jeho poslání. V následující podkapitole toto jejich navázání na sokratovské poslání prověříme, přičemž se zaměříme na rozdíly sokratovské a kynické parrhesiastické hry. Kynikové se také považovali za **pravé krále**, jelikož na rozdíl od těch skutečně vládnoucích získali svou roli od bohů a svým vlastním přičiněním (prostřednictvím svého sebe-utváření, oproti zdědění trůnu a získaného vzdělání), neporáží ve svých bitvách jen své vnější nepřátele (jako vládnoucí král), ale zaměřují se i na ty vnitřní (své slabosti a žádosti) a konečně postavení panovníka je závislé na ostatních a na celkové situaci království,

¹⁰⁴ CoT, s. 219.

¹⁰⁵ CoT, s. 222.

¹⁰⁶ PLATÓN. *Ústava, VIII. Kniha*, s. 384-5, 561 b-d. Praha: Oikoymenh, 2019.

zatímco král kynik nemá co ztratit, a proto ví, že si své království bídy uchová až do své smrti.

4.5 Metody kynické filosofie a její funkce pro společnost

Na veřejnosti kynikové nezastavovali kolemjdoucí jako Sokrates, ale raději vyhledávali místa plná lidí (shromáždění, divadelní představení, centrum města), kde se ujímali slova a vedli k davu spektakulární **provokativní kázání** na téma osobní svobody či zřeknutí se bohatství. Vznášeli v takových chvílích kritiku vůči dobovým politickým institucím a zákonům, jež omezují lidskou svobodu, a upozorňovali na nespravedlnost dějící se v obci. Důvodů pro tato dramatické vystoupení měli více; chtěli své kázání o svobodě a soběstačnosti nabídnout všem, bez ohledu na jejich postavení a vzdělání, zároveň měla mít jejich společenská kritika co největší dosah (usilovali o co největší množství posluchačů). Zábavná či parodující forma měla obtížná témata více zpřístupnit, porušovat nedotknutelnost určitých témat a propagovat kynické učení a přirozený způsob života. Kynikové se nicméně nevyhýbali ani rozhovorům **v soukromí**, kde jedince vzdělávali a poskytovali jim cenné rady. Tyto dialogy byly nicméně vedené značně agresivním a provokativním způsobem, jelikož zde kynikové jedince nutili vzdát se toho, na čem si zakládali: *“Kynická odvaha k pravdě spočívá v umění přimět lidi k odsouzení, odmítnutí, pohrdání, a urážení samotného projevu toho, co uznávají, nebo o čem tvrdí, že to v principech přijímají.”*¹⁰⁷ Foucault tuto jejich odvahu k pravdě ilustruje na základě setkání dvou králů Diogena a Alexandra Velikého vylíčeného Dióneem z Prúsy. Alexandr Veliký zde vstupuje s Diogenem do **kynické parrhesiastické hry**; ta se ale od té sokratovské liší například tím, že si oba aktéři vyměňují otázky a odpovědi, načež Alexandr Veliký se převážně ptá a Diogenes převážně odpovídá – dochází zde tudíž k převrácení rolí. Cílem sokratovské parrhesie bylo zbavit jedince jeho nevědomosti o sobě a pomoci mu poznat pravdu; v kynické parrhesiastické hře je poznání pravdy jen vedlejším produktem této rozmluvy, hlavním cílem kynika je zranit posluchačovu pýchu (sebelásku), znejistit ho (zbavit ho jeho falešného mínění o sobě), a donutit ho k zvnitřnění probíhající dialogu; od této chvíle bude tuto parrhesiastickou hru hrát sám proti sobě a svým neřestem (u Alexandra šlo v této rozmluvě konkrétně o boj proti bohatství, fyzickému potěšení a nástrahám slávy či politické moci): *“V tomto boji parrhesiastés přijímá a čelí neustálému nebezpečí:*

¹⁰⁷ CoT, s. 234.

Diogénes je vystaven Alexandrově moci od začátku rozmluvy až do jejího konce. Cílem tohoto parrhesiastického boje s mocí není ukázat posluchači novou pravdu, anebo mu zpřístupnit větší povědomí o něm samém; posluchač je veden k tomu, aby si vštlpíl tento parrhesiastický boj – a bojoval uvnitř sebe proti svým vlastním chybám, a napřístě se k sobě choval stejně, jako když s ním mluvil Diogénes.“¹⁰⁸

Diogenova metoda se od té sokratovské lišila ještě v jednom ohledu – zatímco Sokrates předstíral při své parrhesiastické hře nevědomost a tím své posluchače motivoval k vysvětlování, Diogenes se ve svých výpadech proti svému posluchači uchyluje ke hře s city; ve chvíli, kdy má posluchač chuť mu ublížit anebo rozhovor ukončit, řekne něco pozitivního a tím posluchače uchlácholí a přesvědčí ho k pokračování v rozmluvě. V případě nebezpečí přistupuje dle Foucaulta k „odvážnému vydírání“, ve kterém posluchači hrozí odepřením poznání pravdy o něm samém: *“S ohledem na to, co říkám, se vztekej a zpěčuj se...považuj mě za největšího lotra a pomluv mě po celém světě, pokud to bude tvé potěšení, protni mě svým kopím; neboť jsem jediný člověk, od kterého se dozvíš pravdu, nikdo jiný Ti ji neřekne, protože všichni ostatní jsou k Tobě méně upřímní než já a více Ti podlézají.*“¹⁰⁹

Na základě této ukázky je možné tvrdit, že snést kynickou parrhesiastickou hru bylo obtížné a kynik sám se často pohyboval na hraně toho, co je jeho posluchač ještě ochoten od něj tolerovat. Tímto setrváváním na mezi snesitelnosti se kynikové nevyznačovali jen při rozhovorech tváří v tvář, ale i při jednání na veřejnosti, přičemž jejich cílem bylo pomocí dramatizace a skandalizace života **změnit lidem perspektivu** (*paracharattein to nomisma*)¹¹⁰. V rámci této **skandalizace života** kynikové uspokojovali své přirozené potřeby na nepřipustných místech (Diogénova masturbace v agoře¹¹¹), parodovali to, co ostatní ctili (Diogénova korunovace koně během isthmických her¹¹²), na svém těle ukazovali opak toho, na čem si jejich kultura nejvíce zakládala (tělesná krása byla nahrazena ošklivostí a neupraveností, dobré postavení nejhorší chudobou a slušné vychování bezectným životem¹¹³) a platná pravidla

¹⁰⁸ FS, s. 133.

¹⁰⁹ FS, s. 128.

¹¹⁰ 'Paracharattein to nomisma' se pojí s Diogenem a tato fráze na změnu či falsifikaci měny může nabývat mnoho významů. Foucault se ve *Courage to truth* přiklání k interpretaci vykládat měnu jako za dobou perspektivu, díky jejíž změně se nakonec mohou proměnit i zvyky, zákony a práva dané společnosti.

¹¹¹ FS, s. 122.

¹¹² FS, s. 121.

¹¹³ CoT, s. 259.

uplatňovali v nesouvisejících oblastech, aby demonstrovali jejich svévolnost a nahodilost.¹¹⁴ Kynikové chtěli ukázat možnosti jiného života – přirozeného života založeného na pravdě. Kynikové nejenže svým vynikáním v sofrosyné převrací téma suverénního života, ale i svou samotnou vlastní existencí překonávají dobový horizont možného: „...kynikové, nazí a žebrající a jejich zvířecí život, život plný nemravnosti, chudoby a animality se vynořuje na hranici toho, co byla více či méně antická filosofie navyklá myslet...kynismus se objevil jako místo konvergence některých zcela standardních témat a zároveň toto zosobnění jiného života, nemravného života bez úcty a jeho animalita, je to, co bylo pro antickou filosofii, myšlení, etiku a celou antickou kulturu nejtěžší přijmout. Kynismus je tedy tímto druhem úšklebku, s nímž se filosofie obrací sama na sebe, je pokřiveným zrcadlem, ve kterém se má filosofie najednou poznat a je přitom neúspěšná. Takový je tedy paradox kynického života, jak jsem se jej pokusil definovat; je to naplnění pravého života, požadavek života, který je radikálně jiný.¹¹⁵

Kynikové zastávali ve společnosti důležité místo – jsou vůči ní v protikladu a pomocí her pravdy a nepravdy posouvají hranice možného a myslitelného ve své době. Svými šprýmy osvobozují sebe i ostatní od dobových konvencí, mravů a mínění a mění ostatním jejich pohled na život. Stejnou roli zastával ve své době dle mého názoru i Jean-Jacques Rousseau; i on měl jiné vidění světa než jeho současníci. Nebál se být jiným a propagovat ho. I on prosazuje upřednostňování přirozených potřeb před těmi umělými a volá po jiném (přirozeném) způsobu života. Rousseau se podle mě snažil vtisknout své existenci pomocí své práce na sobě specifický výraz, se kterým se odvažuje vést prostřednictvím svého života dialog se svou dobou. Přijímá roli parrhesiasty i riziko s ní spojené a sepsáním svých myšlenek usiluje o změnu perspektivy i u svých čtenářů.

¹¹⁴ Tamtéž

¹¹⁵ CoT, s. 270.

5 Rousseauův risk

Jean-Jacques Rousseau se narodil v Ženevě v roce 1712 do rodiny hodináře a zemřel na srdeční příhodu na panství markýze de Girardin v Ermenonville v roce 1778. Rousseau během svého rozmanitého života vystřídal řadu povolání; byl např. komorníkem, vychovatelem, tajemníkem velvyslance, učitelem hudby, opisovačem not, skladatelem i spisovatelem a celý jeho pestrý život byl velmi bohatý na paradoxní situace: např. ačkoli v šesti letech přečetl celou knihovnu (zamiloval si především romány po matce a antické klasiky), v mládí nedokončuje vyučení u rytce a nadobro utíká z domova, kam se již nikdy nevrátí. Při následném toulání se krajinou zpívá árie pod okny hradů a vyčkává na znamení přízně od krásné slečny či hradní paní, ale také se odhaluje na veřejnosti, příležitostně krade a lže. Později Rousseau přednáší francouzské Akademii věd nový způsob zápisu not, skládá úspěšné opery a získává za ně dokonce i rentu od krále; tu ovšem nepřijímá a posléze divadlo i představení jako takové zcela zavrhně. Rousseau se také stává slavným spisovatelem a filosofem; podílí se např. na tvorbě osvícenské Encyklopedie, ale je zároveň díky svým románům¹¹⁶ významným představitelem preromantismu. Ačkoliv je Rousseau zván do salónů francouzské inteligence, dopisuje si s předními učenci své doby a po celý život nachází azyl na šlechtických sídlech svých mecenášů, zároveň proti šlechtě, jejímu okázalému přepychu, zahálčivému způsobu života a koncentraci moci, během svého života aktivně vystupoval a přesvědčoval veřejnost o zhoubném vlivu bohatství a civilizace, jelikož prosazoval návrat k přirozenému životu, zbavení se umělých potřeb a vypovězení nevýhodné společenské smlouvy. Rousseau je díky svému *Emilovi*, stěžejnímu a velmi vlivnému dílu o přirozené výchově, považován za průkopníka v pedagogice, ačkoliv on sám dal všech svých pět dětí do nalezince a jejich existenci při přímé otázce popíral.

V druhé polovině svého života píše Rousseau svá autobiografická díla ve snaze očistit své jméno a promluvit hlasem svého srdce k srdcím čtenářům; hledá u nich pochopení, soucit, přijetí, odpuštění, porozumění a uznání, ačkoliv on sám se již řadu let v té době vyhýbá životu ve společnosti; namísto svého přímého vystupování Rousseau v úkrytu horečně produkuje další a další důkazy o svém dobrém srdci a nevinosti; zapomíná přitom, že již před mnoha lety společenské konvence zcela odmítl: paruku, hodinky i punčochy nahradil arménským oděvem s kožešinovou čepicí, rezignoval

¹¹⁶ Zde mám na mysli román v dopisech *Julie aneb nová Heloisa* a pedagogický román *Emil, čili o výchově*.

na své vlastní jednání ve společnosti a zbytek času si krátil procházkami v přírodě, sbíráním lučního kvítí a oddáváním se dennímu snění ve splynutí se svým okolím. Tento v rychlosti načrtnutý život patří jedinému člověku; Rousseau budil kontroverze ve své době a budí je i dnes; je za svůj život a svou filosofii milován i nenáviděn, ctěn i opovrhován; lidé se k jeho odkazu hlásí i celé jeho životní dílo zcela bagatelizují s poukázáním na jeho životní peripetie, považují ho za osamělého blázna bloudícího v krajinách své chmurné představivosti, žijícího raději ve snech mezi přízraky své fantasmie a ve vzpomínkách, než v přítomnosti mezi lidmi.

V této kapitole se na pozadí Rousseauovy životní cesty a částečném rozboru jeho díla pokusím odpovědět na tuto otázku: může být Jean-Jacques Rousseau považován za parrhesiastu či přímo kynika své doby? Předtím než se pokusím o odpověď, chtěla bych se podívat na Rousseauovu dobu jeho očima. Jean-Jacques Rousseau se narodil do doby, kdy se společnost začala vymaňovat z vlivu církevních dogmat a snažila se konkrétním zpracováním etické substance nalézt svou vlastní identitu nezávislou na učení církve vymezenou těmito otázkami; co dělá člověka člověkem? Je lidská přirozenost dobrá nebo zlá? Co člověka nejvíce odlišuje od zvířat? Na tuto otázku si společnost 18. století odpověděla osvícenstvím; rozumem se člověk odlišuje od zvířat a v rozvinutých vědách, v kráse dobového umění, ve vytříbené morálce si Rousseauovi současníci pro správnost tohoto stanoviska nacházeli zdánlivě nevyčerpatelnou zásobu důkazů. Rousseau nadšený z rozumu a vyspělosti vlastní kultury s ostatními nesdílel; díval se na dobové poměry kriticky a viděl kolem sebe ve vybrané společnosti přetvářku a klam a v celé společnosti ho zarážela zejména nespravedlnost sociálních nerovností: *“Byl jsem v Chevrette v den svátku pána domu. Na jeho oslavu se sešla celá rodina a využilo se veškerého lesku těch nejhluchnějších kratochvílí. Hry, představení, hodování, ničím se nešetřilo. Nikdo neměl čas si vydechnout, a místo abychom se bavili, tak jsme se ohlušovali. Po obědě jsme se šli projít na hlavní třídu...Prodávaly se tam perníky. Jednoho mladíka ze společnosti napadlo je nakoupit a jeden po druhém házet doprostřed davu; všechny velmi bavilo, když viděli, jak se vesničané na sebe vrhají, perou se, padají přes sebe, aby se na ně dostalo a každý člen společnosti si chtěl takové potěšení dopřát. Perníky litaly napravo nalevo, děvčata i chlapci běhali, padali přes sebe a mrzčili se; všem se to zdálo okouzující.”*¹¹⁷ Rousseauovi také dělá potíže

¹¹⁷ SSCH, s. 155.

vyznat se ve zdvořilostech dobových konvencí, proto raději prchá ze společnosti pryč do přírody a na venkov; zde se mezi prostými lidmi cítil přirozeně a nenučeně.

Abychom si mohli Rousseaua představit jako parrhesiastu, musíme se v jeho životě přesunout do roku 1749. V tomto roce Rousseau zažívá zvláštní prozření, podoben Sokratovi, po kterém začíná psát. Rousseau tak sděluje svým současníkům pravdu a čelí kritice za svá díla a odsouzení za svůj způsob života. Rousseauovi je právě 37 let a jde navštívit svého přítele Diderota, uvězněného ve Vincennes. Rousseau svižným krokem prochází v parném létu alejí a za chůze si listuje si v časopise *Mercure de France*: *“...a jak jsem si v něm v chůzi četl, připadl jsem na otázku, kterou vypsal dijonská Akademie jako námět rozprav soutěžících o její cenu na příští rok: Zda pokrok věd a umění přispěl k tomu, aby se mravy zkazily, či očistily. V okamžiku, kdy jsem tuto otázku přečetl, spatřil jsem nový vesmír a stal jsem se jiným člověkem...”*¹¹⁸ Na Rousseaua tato výzva mocně zapůsobí a hned si načrtává možnou odpověď. Jakmile dorazí k příteli, tak mu, stále otřesen, vyličí, co se stalo a na jeho nabádání se nakonec rozhoduje soutěže zúčastnit: *“Učinil jsem tak, a od té chvíle jsem byl ztracen. Celý zbytek mého života a mých neštěstí byl následkem onoho chvilkového poblouznění. Moje city se rychlostí věru neuvěřitelnou přizpůsobovaly mým ideám. Všechny mé drobné vášně udusilo nadšení pro pravdu, svobodu a čest; a nejpodivnější na tom je, že tento kvas trval v mém srdci čtyři nebo pět let, a to ve stupni tak vysokém, v jakém snad nikdy neexistoval v srdci kohokoliv jiného.”*¹¹⁹

Od této chvíle se Rousseau stává spisovatelem; získává za svá díla slávu, uznání, ale i pohrdání a přichází o anonymitu a vřelé přijetí mezi neznámými lidmi, kterým byl během svých toulek na venkově tak okouzlen: *“Dokud jsem žil neznám, milovali mě všichni, kdo mě znali, a neměl jsem jediného nepřítele; ale jakmile jsem získal jméno, již jsem přátele neměl.”*¹²⁰ Přes tyto neblahé následky své literární dráhy, vědom si důsledků, bere Rousseau opakovaně pero do ruky a vyjadřuje se kriticky k aktuálním otázkám své doby; považuje to totiž za svou morální povinnost. Nebojí se stát si za svým a být jiným; jelikož *„cítí své srdce a zná lidi”*¹²¹, a proto pevně věří tomu, co sděluje; Rousseau svými díly dle svého názoru vstupuje do dobových her pravdy

¹¹⁸ V, s. 342.

¹¹⁹ V, s. 343.

¹²⁰ V, tamtéž.

¹²¹ V, s. 7.

a nepravdy a prezentuje své, radikálně jiné závěry, které jsou v opozici k dobovým normám. Ví, že říká pravdu a myslí si, že tím lidem prospěje – chce jim dokázat, že se mylí, a že mají naslouchat jen svému srdci, zabývat se svými přirozenými potřebami a že mají způsob vedení svého života zcela přehodnotit. Myslím si, že je možné tvrdit, že Rousseau ve svých dílech aspiruje na roli parrhesiasty, jelikož se dobrovolně vystavuje riziku spojenému s touto společenskou rolí; a snad i oživuje problematizace trápící antickou společnost, ačkoliv se s nimi potýká v jiné době a v jiných souvislostech: s pravdomluvností, s rolí pravdomluvného člověka a s nalezením svého vztahu k pravdě se Rousseau vyrovnává na pozadí otázky bytí a jevení ve své filosofii i svých autobiografických dílech a s užívání svobody ve stále ještě nesvobodné společnosti se Rousseau setkává při zkoumání původu sociálních nerovností.

5.1 Rousseauova kritika věd a umění

Ve své první rozpravě nazvané *O vědách a uměních neboli o tom, zda obnova věd a umění přispěla k očistě mravů* se Rousseau zdá být opatrný; ačkoliv píše o zbytečných znalostech¹²², lenivých vědcích¹²³, o špatném systému vzdělávání¹²⁴ a nevhodném původu věd¹²⁵ přesto vědu jako takovou nezavrhuje, ale pouze zkoumá, zda (ne)rozvíjí ctnost: „Řekl jsem si, že neútočím na vědu, ale obhajuji ctnost před tváří ctnostných mužů.“¹²⁶ Na konci svého soutěžního příspěvku po vyloučení kladné odpovědi na tuto otázku dokonce sám přichází s návrhem, jak tuto nešťastnou situaci vyřešit; pár vybraných vědců by mělo mít zajištěnou podporu od panovníka, a díky tomu

¹²² „Postavme proti tomuto obrazu obraz malého počtu národů ušetřených náklady zbytečných vědomostí, které si svými ctnostmi vytvořily vlastní štěstí a staly se vzorem národům ostatním“ In: R, s. 54

¹²³ „Co to pravím lenivých? Dej bůh, aby byli skutečně leniví! Mravy by tím získaly na zdraví a společnost na klidu. Tito marniví a nicotní mluvkové však šíří zhoubné paradoxy, jimiž jsou vyzbrojeni, na všechny strany, podkopávají základy víry a ničí ctnost.“ In: R, s. 62.

¹²⁴ „Na všech stranách vidím obrovské ústavy, kde se velice nákladně vychovává mládež tak, že se jí vštěpuje vše, vyjma povinností. Vaše děti nebudou znát vlastní jazyk. Zato budou mluvit jazyky jinými, jichž se nikde neužívá. Naučí se skládat verše, jimž sotva porozumí. Nerozpoznají pravdu od omylu, ale nabudou umění, jak ji lichými argumenty zatemňovat druhým.“ In: R, s. 67.

¹²⁵ „Podle staré tradice, jež přešla z Egypta do Říma, vynalezl vědy bůh, který je nepřítelem lidského pokoje. Jaký tedy názor na ně měli asi sami Egypťané, u nichž se zrodily? Viděli totiž zblízka zdroje, z nichž povstaly. A vskutku, ať už listujeme anály světa, anebo nahradíme nejisté kroniky filozofickými výzkumy, shledáme, že původ lidského poznání neodpovídá ideji, již si o něm rádi vytváříme. Astronomie se zrodila z pověry, výmluvnost ze ctižádosti, nenávisti, pochlebování a lži, geometrie z lakomství, fyzika z nicotné zvědavosti a všechny vědy, ba i morálka, z lidské pýchy.“ In: R, s. 60.

¹²⁶ R, s. 48.

by mohli nerušeně přispívat svým nadáním k blahobytu obyvatelstva v jím spravované zemi.¹²⁷

O náboženství se zde téměř nezmiňuje, ale umění vyčítá průměrnost a umělcům touhu po uznání, která snižuje kvalitu jejich děl: „*Každý umělec chce sklidit úspěch. Chvála současníků je nejvzácnější částí jeho odměny...Co tedy učiní, vážení pánové? Sníží genialitu na úroveň století a raději budou sklízet obyčejná díla, jež mu zajistí obdiv za života, nežli díla nádherná, za něž by se dočkal obdivu až dlouho po smrti.*“¹²⁸ Kritičtější přístup k umění či jeho přímé odmítnutí, jaké můžeme zpozorovat např. v *Dopise d’Alembertovi*, přichází až mnohem později; v tomto díle se Rousseau bouří proti postavení kamenného divadla v rodné Ženevě¹²⁹ (bere to jako hrdý Ženevan za svou povinnost) a odsuzuje tentokrát i představení jako takové, jelikož umožňují lidem realizovat svou lidskost v sále a prožít zde při představení i svůj soucit (jevení se), což jim dává možnost zůstat slepými a nečinnými k bídě kolem sebe (bytí): „*Tím, že jsme zaplakali nad fikcí, učinili jsme zadost veškeré lidskosti, aniž bychom k ní přidali cokoliv ze svého; namísto aby nebožáci od nás osobně žádali péči, úlevu, útěchu, práci, jež by nás spojila s jejich trápením a připravila nás alespoň o naši netečnost; té se však snadno a rádi vyhneme. Dalo by se říci, že zatvrdíme svá srdce z obavy, abychom se k vlastní škodě neobměkčili.*“¹³⁰

Přes tuto opatrnost a mírnější tón zůstává však Rousseau neoblomným a trvá na svém stanovisku, že vědy a umění kazí ctnost, protože jejich působením není pozornost jedince zaměřena do jeho nitra – do srdce (bytí), ale upíná se k vnějšímu světu ve snaze zajistit si uznání a dobré postavení ve společnosti; lidé, snažící se zapůsobit, proto dle Rousseaua maskují, kým ve skutečnosti jsou: „*Neustále se*

¹²⁷ „*Těm, které příroda určila k tomu, aby si vychovali žáky, nebylo zapotřebí žádných učitelů. Verulamové, Descartové, Newtonové, tito učitelé lidského rodu, sami žádných neměli...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. Právě tato hrstka je určena k tomu, aby stavěla pomníky na počest lidského ducha.*“ In: R, s. 73. Tuto citaci bych ráda doplnila drobnou poznámkou; Rousseau na stejné straně o pár řádků dál píše, že lidé obyčejní (mezi které zahrnuje v této rozpravě i sebe) mají zůstat stranou a snažit se jen správně jednat. Přesto je zajímavé, že i Rousseau by mohl být považován (sám sebou či druhými) za jednoho z těchto výjimečných mužů, sám totiž školní docházku nikdy neabsolvoval.

¹²⁸ R, s. 64.

¹²⁹ Rousseau se zde vymezuje vůči divadlu z více důvodů; zpochybňuje jeho vzdělávací a osvětovou funkci vzhledem k množství představení prezentujících a velebících záporné hrdiny a dávající lidem tudíž špatný příklad k jednání. Druhým a možná závažnějším důvodem jeho kritiky bylo vyloučení chudých z účasti na představeních – Rousseau divadelní představení z tohoto důvodu nahrazuje ve svých dílech svátky a veřejnými zábavami, které jsou volně přístupné všem.

¹³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Dopis d’Alembertovi*. Praha: Akademie múzických umění v Praze & KANT – Karel Kerlický, 2008, s. 47.

*podřizujeme zvyklostem, nikdy vlastní hlavě. Neodvažujeme se už jevit tím, čím jsme, a pod takovým ustavičným nátlakem učiní lidé, tvořící stádo, jež se nazývá společnost, v týchž podmínkách totéž, pokud je od toho neodvrátí mocnější pohnutky. Nikdy se tedy nedozvíme, s kým máme tu čest... Vytratilo se upřímné přátelství, vytratila se reálná úcta, vytratila se důvodná důvěra. Pod jednotvárným a věrolomným závojem zdvořilosti, pod tolik vychvalovanou slušností, za niž vděčíme osvětě našeho století, se neustále skrývají podezření, nedůvěra, obavy, chlad, rezervovanost, nenávisť a zrada.*¹³¹

Zkrátka slovy Jeana Starobinského je lidská přirozenost pro Rousseaua dobrá a nevinná, ale vztahy mezi lidmi jsou narušené falešným zdáním a pokřivené krutou nespravedlností. Zlo jevení zasahuje dobrotu lidských srdcí, narušuje jejich vzájemné spojení a průzračnost bytí; lidé se k sobě navzájem nadále chovají jak k cizím (sobecky a krutě) a skrývají své skutečné úmysly. Změnu této přirozenosti v srdci zachycuje Jean Starobinski takto: *“Zlo jevení nejprve zasahuje ego a až poté působí ve světě. V srdci jedince se nachází jeho přirozenost. Jakmile jeho srdce ztratí svou transparentnost, přirozenost potemní a zašmodrchá se. Obraz světa je utvářen způsobem, jak se mysl jednoho vztahuje k mysli druhého; jakákoliv změna v tomto vztahu pokříví tento vjem. Jakmile epizoda v Bossey¹³² skončí, transparentnost srdcí stejně jako jasná záře jejich přirozenosti je nenávratně pryč. Zmizela i téměř božská schopnost vychovatelů spočívající ve 'čtení v srdcích'. Krajina je zahalena závojem a světlo, které ji osvětlovalo, zhaslo.*¹³³

Tento problém bytí a jevení je samotným základem Rozpravy, jelikož lidé se dle Rousseaua zabývají hlavně formou, ale nezabývají se již obsahem a nestarají se o sebe samotné: *“Netážeme se již, zda je někdo počestný, ale zda je nadaný, ani zda je nějaká kniha užitečná, ale zda je dobře napsána. Odměny udělujeme krasoduchům a ctnost zůstává bez pocty. Máme tisíce cen za krásné rozpravy a ani jednu za krásné jednání.*¹³⁴ Jedinci se podle něj oblékají do luxusního oblečení, ale už zapomínají

¹³¹ R, s. 51- 52.

¹³² Jean Starobinski se zde odkazuje na dětství J. J. Rousseaua trávené na venkově u pastora, spolu s bratrancem, kde je jim poskytována maximální péče a jejich vychovatelé mohou přímo číst motivy jejich jednání v průzračnosti jejich srdcí. Tuto idylu ničí křivé obvinění ze strany dospělých, které tyto vzájemné harmonické vztahy naruší. Dle Starobinského způsobila tato událost Rousseauovi doživotní trauma, se kterým se vyrovnával svým celoživotním odsuzováním falešných zdání.

¹³³ TaO, s. 9-10.

¹³⁴ R, s. 69.

trénovat své těla k větší zdatnosti: *“Pravý muž je atletem a rád zápasí nahý. Opovrhuje mrzkými ozdobami, jež by mu překážely při vynakládání síly a které byly většinou vymyšleny toliko proto, aby zakryly nějakou tělesnou vadu.”*¹³⁵ Ze stejného důvodu Rousseau své době také vyčítá zálibu v přepychu a posedlost penězi, jež jedincům zabraňuje aktivně se věnovat sobě samým a navíc vede k nesprávnému přehlížení jedněch a nespravedlivému protežování druhých: *“Starověcí politikové mluvili neustále o mravech a ctnosti; ti naši mluví jen o obchodu a penězích... Oceňují lidi jako stádo dobytka.”*¹³⁶ Lidé dle něj získávají vědomosti a zkoumají tisíce jednotlivostí, přičemž nevidí, že pravda je pouze jedna¹³⁷ a zdroj této pravdy naleznou uvnitř sebe v hlasu k nim promlouvajícího srdce.

Přesto se Rousseauovi zdá, že společnosti tento stav takto vyhovuje a dokonce oslavuje, opojená rozumem, vykročení z temnot nevědomosti: *“Veliký a krásný je pohled na to, jak se člověk vlastními silami v jistém smyslu vymaňuje z nicoty, jak světlem svého rozumu rozhání temnoty, do nichž ho zahalila příroda, jak se povznáší nad sebe sama, vrhá se duchem až do nebeských krajin, podoben slunci prochází obřímí kroky obrovskou rozlohu všehomíra a...navrací se do sebe, aby tu prozkoumal člověka a poznal jeho přirozenost, jeho povinnosti a jeho účel.”*¹³⁸ Rousseaua tyto oslavné ódy na rozum dráždí a varuje před vynášením předčasných závěrů, jelikož dle něj pěstování věd a umění upevňuje podrobení společnosti a rozšiřuje nesvobodu jejich obyvatelstva, čímž jedince zbavují schopnosti jednat v případě nebezpečí - Rousseau zkrátka viděl ve vědách a umění různé formy foucaultovské *vůle k moci*, které jedince oslabují, rozměňují jejich pozornost, oddělují je od sebe a činí je závislými: *“Zatímco vláda a zákony poskytují lidem, žijícím pospolu, bezpečnost a blahobyt, méně despotické a možná mocnější vědy, literatura a umění věncí železné okovy, jež lidé nesou, trsy květů, dusí v lidech prvotní svobodu, pro kterou byli – jak se zdá – zrozeni, vštěpují jim lásku k vlastnímu otroctví a vytváří z nich to, čemu se říká civilizované národy. Potřeba vztyčila trůny, vědy a umění je upevnily.”*¹³⁹, „*Jestliže tyto národy*¹⁴⁰ *raději cvičily něco jiného než ducha, nebylo tomu z hlouposti. Věděly o tom, že v jiných*

¹³⁵ R, tamtéž.

¹³⁶ R, s. 62-63.

¹³⁷ R, s. 61.

¹³⁸ R, s. 49

¹³⁹ R, s. 50.

¹⁴⁰ Rousseau na předchozích řádcích pojednává o úpadku Egypta, Řecka, Říma a Číny a vyzdvihuje hrdinství nerozumných národů, jmenovitě prvních Peršanů, Skytů a Germánů.

končinách tráví zahálčiví muži život ve přích o svrchovaném dobru, o neřestech a ctnostech, a že nadutí rozumáři, vynášející sami sebe do nebes, zahrnují ostatní národy pod hanlivé označení barbari.¹⁴¹

Rousseau svou rozpravu do soutěže odeslal; nečekal za ni však zřejmě ocenění, jelikož předem avizoval, že největší cenu již našel ve svém srdci¹⁴² a že si je vědom odsouzení, kterému se zveřejněním této rozpravy vystavuje: „*Předpokládám, že mi bude stěží odpuštěn názor, který jsem se odvážil obhajovat. Útočím otevřeně na vše, co je dnes předmětem lidského obdivu, a tak mohu očekávat toliko obecný odsudek... Ve všech dobách se objevují lidé určené k tomu, aby propadli v očích svého století, své země a své společnosti... Pro takové čtenáře nesmí psát ten, kdo chce žít nad svým stoletím.*“¹⁴³, „*Obhajoval-li jsem pravdu na základě vědomostí, jež do mě vložila příroda, je jedna cena, která mi nemůže uniknout, ať se setkám s jakýmkoli výsledkem. Tuto cenu naleznou v hloubi svého srdce.*“¹⁴⁴ V úvodu dokonce cituje Ovidia a zcela se s touto citací ztotožňuje: „*Jsem považován za barbari, protože nejsem pochopen.*“¹⁴⁵

O to překvapivější pro něj muselo být, když cenu získal a stal se proslulým. Wilda Anderson se ve svém článku nazvaném *Starobinski on Rousseau, or the Heuristic Power of Opacity* domnívá, že Rousseau touto citací¹⁴⁶ ve skutečnosti vyjadřoval své přání stát mimo společnost, být uslyšen, ale přesto zůstat jedinečným, jelikož slovo „*compris*“, které uvedl, ve francouzštině znamená chápat i začlenit se. Členům komise následně dle jejího názoru dokazuje, že ne on, ale oni jsou ve skutečnosti morálními barbary: „*Výsledkem bylo, že se nahlíželi sentimentálně, posuzovali se a došli k názoru, že jsou mravně zkažení. Rousseau se od té chvíle již nenacházel v pozici barbari, ale oni sami se nahlíželi jako morální barbari. A navíc nemohlo být předpokládáno, že by se mohli vrátit do prvotního stavu nevinnosti, na to si příliš dobře uvědomovali svou vlastní vinu.*“¹⁴⁷ Rousseau svým rétorickým uměním podle Anderson převrací

¹⁴¹ R, s. 55.

¹⁴² Tuto skutečnost je možné vyložit i jinak; Rousseau se, podobně antickým parrhesiastům, již předem odvolává k neochotě hodnotících se důkladně zabývat jeho příspěvkem právě proto, aby je donutil tuto jeho předpověď vyvrátit a tím svůj možný úspěch v soutěži zvýšit.

¹⁴³ R, s. 47.

¹⁴⁴ R, s. 48.

¹⁴⁵ ANDERSON, Wilda. *Starobinski on Rousseau, or the Heuristic Power of Opacity* [online], s. 822. MLN, Vol. 128, No. 4, French Issue (sept. 2013). [cit. 10. 3. 2020], dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/24463517>.

¹⁴⁶ „*Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis.*“

¹⁴⁷ ANDERSON, Wilda. *Starobinski on Rousseau, or the Heuristic Power of Opacity* [online], s. 824. MLN, Vol. 128, No. 4, French Issue (sept. 2013). [cit. 10. 3. 2020], dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/24463517>.

vztahy dominance a podřízení a *zakládá nové paradigma*, ve kterém se vzdělaný jedinec obrací proti vědě jako takové a bojuje proti ní jejími vlastními prostředky: „...Rousseau zde hovoří jasným a velmi vzdělaným hlasem, který odsuzuje vzdělání jako zdroj celé historie, rozehrává zde nicméně virtuózní rétorickou hru, která by bez tohoto vzdělání nebyla možná a zároveň se situuje do pozice génia, který nepotřebuje vzdělání k tomu, aby byl přesvědčivý.“¹⁴⁸ Rousseau následně v této pozici vzdělaného odpůrce vzdělání, myšlení a rozumu setrvává a vystupuje v ní i ve svých dalších kriticky laděných dílech.

5.2 Rousseauova osobní reforma

V roce 1753 se Rousseau přihlašuje do soutěže Dijonské akademie podruhé; tentokrát bylo tématem zvoleno objasnění původu nerovnosti mezi lidmi. Rousseau je ohromen tímto odvážným výběrem; Akademie upozorňovala dle něj na velmi závažné téma, a proto se dlouho nerozpakuje a rozhodně bere pero do ruky. Svou práci na druhé rozpravě, nazvané *O původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*, zachycuje takto: “Odkrýval jsem malé lidské lži; osmělil jsem se odhalit v celé její nahotě přirozenou lidskou povahu, sledovat pokrok času a věci, které ji znetvořily, a srovnáním člověka lidského s člověkem přírodním ukázat v jeho údajném zdokonalování skutečný zdroj jeho běd. Má duše povznesená těmi křehkými úvahami, stoupala do výše božství; a když jsem odtamtud viděl, jak moji bližní, kráčejíce po slepé cestě předsudků, jdou po cestě omylů, neštěstí a zločinů, křičel jsem na ně slabým hlasem, který nemohli slyšet: 'Vy nerozumní, kteří bez ustání nařikáte na přírodu, vězte, že všechna vaše zla pocházejí z vás!'“¹⁴⁹

Tentokrát již je však Rousseau příkřejší a nenabízí společnosti žádné záchranné řešení, které by bylo možné uskutečnit bez radikálních změn. Rousseau si později svou příkrost ve *Vyznáních* vyčítá a obviňuje Diderota ze špatné rady a ze snahy poštvat veřejnost proti němu¹⁵⁰, já však původ této nekompromisnosti nacházím v *Rousseauově osobní reformě*, kterou prodělal po svém onemocnění ledvin v roce 1749.

¹⁴⁸ ANDERSON, Wilda. *Starobinski on Rousseau, or the Heuristic Power of Opacity* [online], s. 823. MLN, Vol. 128, No. 4, French Issue (sept. 2013). [cit. 10. 3. 2020], dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/24463517>.

¹⁴⁹ V, s. 379-80.

¹⁵⁰ „V době, kdy jsem psal tyto řádky, neměl jsem ještě ani potuchy o velkém komplotu Diderota a Grimma; jinak bych snadno rozpoznal, jak Diderot zneužívá mé důvěry, aby dal mým dílům ten ostrý tón a tu chmurnou náladu; od chvíle, kdy mě přestal vést, už v nich nejsou.“ In: V, s. 380

Rousseau tehdy zůstal upoután na lůžko po několik týdnů a osobní lékař, který byl k němu povolán, mu předpovídal pouhý půlrok života. Rousseau se s vědomím, že mu zbylo k prožití již jen pár měsíců, rozhoduje k rozchodu se společností a k úplnému odmítnutí svého podrobení, jenž po odeznění nemoci realizuje a nadále se již nepokouší zapadnout mezi lidi; snaží se naopak žít a psát bez ohledu na nároky společnosti: *“Ty myšlenky kvasily v mé horečnaté hlavě tak účinně, kombinovaly se s takovou silou, že mi je od té doby nemohlo nic vyrvat z hlavy; a během léčení jsem se chladnokrevně utvrzoval v rozhodnutích, která jsem učinil ve chvílích blouznění. Navždy jsem se vzdal jakéhokoli pomyšlení na úspěch a vzestup. Jsa rozhodnut strávit tu krátkou dobu, která mi zůstávala k životu, v nezávislosti a chudobě, vynaložil jsem všechny duševní síly na to, abych zlomil pouta veřejného mínění a abych odvážně provedl vše, co se mi zdálo dobré, aniž bych se jakkoli staral o lidský úsudek.”*¹⁵¹ Po rozhodnutí „vyrvat ze svého srdce jakýkoli ohled na úsudek lidí“¹⁵² se Rousseau stěhuje na venkov a snaží se vykonávat povolání opisovače not; zaujímá přitom ryze individualistický postoj, pro který byl údajně zrozen a který zachycuje při zpětné rekapitulaci života ve *Vyznání* a *Snech* takto: *“...rostl ten svobodný a republikánský duch, ten nezkrotný a hrdý charakter, nesnášející jařmo ani služebnost, ...”*¹⁵³, „Výsledkem těchto úvah je, že jsem se nikdy doopravdy nehodil do uhlazené společnosti plné rozpaků, donucení a povinností a že mi má svébytná povaha nikdy nedovolila se podrobit, což je nezbytné pro každého, kdo chce žít s lidmi.“¹⁵⁴

Ačkoliv Rousseau prezentuje svou vnitřní proměnu jako definitivní rozchod se společností¹⁵⁵, Jean Starobinski ho ve svém díle *Transparency and Obstruction* považuje pouze za zdánlivý, jelikož se Rousseau ve skutečnosti chtěl pouze vyhnout dle jeho názoru nespravedlivému posouzení svých kvalit veřejností, založenému na jeho neschopnosti vystupovat (jevit se) mezi lidmi: *“Jean-Jacques je ve společnosti neobratný. Postrádá sebejistotu a nezbytný bontón... Nemotorný a v rozpacích,*

¹⁵¹ V, s. 353.

¹⁵² V, s. 355

¹⁵³ V, s. 11.

¹⁵⁴ SSCH, s. 108.

¹⁵⁵ Na nemožnost tento rozchod uskutečnit, poukazuje ve svých *Vyznáních* i sám Rousseau; je sice pravdou, že se odstěhoval z centra dění na periferii, nicméně u mnoha lidí vzbudil právě tímto svým krokem zvědavost, a proto byl na venkově na své samotě neustále oblažován návštěvami lidí z města. Mimo to se Rousseau odstěhoval ze svého bytu do domů své mecenášky paní d'Epinaý, které byl tímto krokem zavázán a pravidelně s ní proto musel trávit čas. Nevyžádaným důsledkem tohoto kroku bylo množství pomluv a vzrůstající nepřátelství ze strany veřejnosti, které po vydání *Emila, Společenské smlouvy* přerostlo v pronásledování a pálení Rousseauových děl, díky čemuž byl nucen měnit svůj pobyt a stěhovat se z místa na místo.

vystavuje jen zlomek svého charakteru: jeho pocity o sobě ho ujišťují, že je lepším, než se zdá, ale ostatní ho již odsoudili, nebo špatně odhadli a ukradli mu tím právo na to stát se sebou samým, ukázat světu jinou tvář.¹⁵⁶ Rousseau se chce podle něj vyhnout těmto nespravedlivým soudům, ale zároveň nechce přijít o pozornost, obdiv a uznání společnosti, jež se mu po první Rozpravě dostalo; Starobinski tento Rousseauův paradoxní stav vystihuje slovy: *“Nesud’te mě, říká, ale ani mě zároveň nepřestávejte spouštět z očí.”*¹⁵⁷ A všimá si, že Rousseau pro sebe nakonec nachází ideální řešení, spočívající v rozvíjení jeho literární dráhy, umožňující mu se ve společnosti vyskytovat pouze virtuálně prostřednictvím svých děl: *“Jean-Jacques se rozhoduje být nepřítomným a psát. Paradoxně, se začne se skrývat, aby se učinil více viditelným, a svěří se psanému světu: ‘Měl bych rád společnost jako kdokoliv jiný, kdybych si nebyl jist, že se v ní ukazuji nejen ke své vlastní škodě, ale docela jinaký, než ve skutečnosti jsem. Rozhodnutí psát a skrývat se mi právě vyhovuje. Kdybych byl přítomen mezi lidmi, nikdy by nezvěděli, zač stojím.’...Jean-Jacques se rozchází se společností proto, aby se prezentoval prostřednictvím psaní.”*¹⁵⁸

Tento způsob zastupování se na veřejnosti, je v případě Rousseaua překvapivý, jelikož on sám písmo odsuzoval a považoval ho za upadlou formu řeči¹⁵⁹. Zatímco řeč a hudba se dle Rousseaua odehrávají bezprostředně v přítomnosti a zasahují druhého přímo do srdce, písmo působí prostřednictvím myšlenek na jedincův rozum, odvádí jedincovu pozornost pryč od něho samého a mění přirozenost řeči jako takovou: *“S tím, jak narůstají potřeby, společenské záležitosti se stávají složitějšími a rozumové pochopení nabírá na dosahu, mění svou povahu i jazyk: je spravedlivější a méně vášnivý, pocity nahrazuje myšlenkami a namísto k srdci teď promlouvá k rozumu.”*¹⁶⁰, *„Mohlo by se zdát, že písmo jazyk fixuje, ale právě písmo jej mění.”*¹⁶¹ *Nemění slova, ale ducha jazyka: výrazovou sílu nahrazuje přesností. Přímou řečí se sdělují city a pocity, písmem se sdělují myšlenky.”*¹⁶² Je zarážející, že ačkoliv Rousseau písmo

¹⁵⁶ TaO, s. 123.

¹⁵⁷ TaO, s. 124.

¹⁵⁸ TaO, s. 125.

¹⁵⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil alebo O výchově*, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2002, s. 120.

¹⁶⁰ E, s. 29.

¹⁶¹ Uvedu zde i poznámku překladatele, která je pro nás podstatná: *“Francouzský význam ‘altérer’ označuje nepatřičnou proměnu, deformaci, falšování: zdálo by se, že písmem je jazyk fixován ve své vlastní povaze, ale ve skutečnosti písmo jazyk o jeho přirozenost obírá, pokrývá jej, vyvolává úpadek.”* In: E, s. 38.

¹⁶² Tamtéž.

zavrhoval a sám poukazoval na jeho zhoubný vliv a klamnou povahu, sám si pro sdělování pravdy o světě a o pravé povaze svého já (*bytí*) vybírá tuto formu projevu a zcela písmem nahrazuje své vystupování na veřejnosti.

5.3 Idylický přirozený svět a Zkažená společnost

V *Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi* Rousseau píše o skutečnostech, ke kterým dospěl na základě svého pozorování¹⁶³. Rousseau se dívá kolem sebe a vidí, že někteří lidé si žijí v nadbytku a zahálce, sužováni civilizačními nemocemi způsobenými nadbytkem potravy a nedostatkem pohybu i práce, zatímco jiní lidé pracují až do úmru, čímž si poškozují zdraví a jejich nekvalitní a zcela nedostatečná výživa ani zdaleka neodpovídá jejich základním životním potřebám; *“Když pomyslíme na duševní bolesti, které nás šírají, na prudké vášně, které nás nahlodávají a skličují, na vyčerpávající práce, jimiž jsou chudí přetíženi, na lenost, jež je ještě nebezpečnější a které se oddávají bohatí, takže jedni umírají pro svou výživu, druzí nedostatkem práce... všimneme-li si nakažlivých nemocí, které vznikají ze špatného vzduchu mezi množstvím shromážděných lidí, a nemocí, které občas způsobuje zjemnělost našeho způsobu života... pocítíme, jak draze nás příroda nutí platit za to, že pohrdáme jejím naučením.”*¹⁶⁴ Rousseau spatřuje, že ve městech dochází ke koncentraci moci, přepychu a k rychlejšímu rozvoji, zatímco venkov chudne, zaostává a vylidňuje se; lidé z něj odchází hledat lepší životní příležitosti ve městech, kde se však jejich očekávání zpravidla nenaplní a oni pak rozšiřují řady početné městské chudiny, umírajíce zcela zbídačením: *“Čím více se šíří průmysl a umění, tím častěji opovržený rolník, zatížený daněmi nutnými pro udržení přepychu a odsouzený trávit svůj život v práci a hladu, opouští svá pole a odchází do města hledat chléb, který by tam měl donášet. Čím více hlavní města udivují hloupé oči lidu, tím více by bylo třeba zařikat, když vidíme opuštěný venkov, nezoraná pole, cesty naplněné nešťastnými občany, kteří se stali žebráky nebo zloději a jsou odsouzeni skončit svou bídu na kole nebo na hnoji.”*¹⁶⁵ Rousseau na základě tohoto pozorování rozeznává dva druhy nerovnosti; **přirozenou** (*tělesnou*), způsobenou nemocemi, věkem, rozdílnými schopnostmi ducha i duše

¹⁶³ V *Doslovu k Rousseauovo Eseji o původu jazyků* Miroslav Petříček společně s Claudem Lévi-Straussem neváhá označit Rousseaua za etnologa; tato pozice nebyla podle něj v Rousseauově době výjimečná, nicméně Rousseau k ní přidává i něco nového ze svého: „Rousseau však přináší cosi navíc: na tomto pozadí vidí i sebe sama jako jiného – a téměř se zdá, jako by pochopil, že protiklad být a jevit se je cosi, co je základem lidské bytosti...“ In: E, s. 157.

¹⁶⁴ R, s. 152.

¹⁶⁵ R, s. 154.

a *politickou* (mravní)¹⁶⁶, kde jsou jedni proti druhým zvýhodněni na základě společenského konsenzu: „...*tato se skládá z různých výsad, z nichž někteří těží na újmu druhých tím, že jsou bohatší, uctívanější, mocnější, než oni, nebo je dokonce nutí k poslušnosti.*“¹⁶⁷ Tato úmluva je lidmi respektovaná a stvrzená na základě dobového vědění, zákonů a náboženství; a právě proto je Rousseau ve svém výzkumu nerovnosti zcela přechází – je si dle mého názoru vědom, že jde o něco, co Foucault později ve svých pracích označí jako *vůle k moci*, jenž zavedené pořádky jen upevňuje a žádné řešení nerovností ve společnosti nenabízí.

Rousseau si v této Rozpravě klade za cíl poznat pravou povahu člověka před vznikem náboženství¹⁶⁸ a rozvinout teorii přirozeného práva¹⁶⁹, zaručující lidem při jejich zrození právo na svobodu¹⁷⁰. Tímto zkoumáním chce dosáhnout restaurace společenských institucí prostřednictvím vypovězení nevýhodné společenské smlouvy¹⁷¹. Civilizace tuto prvotní přirozenost změnila, deformovala, překryla, až ji téměř zcela nahradila; na civilizovaném člověku není podle Rousseaua téměř nic původního: „...*lidská duše byla poškozena v lůně společnosti tisícerými a stále se opakujícími příčinami tím, že přijala množství znalostí a omylů, že změnami těla i stálými otřesy vášní změnila, abychom tak řekli, svůj vzhled tolik, že ji téměř nemůžeme poznat...*“¹⁷² Aby Rousseau mohl prozkoumat původní přirozenost člověka, přenáší se s pomocí své představivosti do původního přirozeného stavu, existujícího před vznikem náboženství, a snaží se zde o alternativní objasnění původu člověka, jež mu nadále bude sloužit

¹⁶⁶ U této umělé (získané) nerovnosti Rousseau dále rozlišuje čtyři hlavní specifika, které členové společnosti musí rozeznávat a vzájemně se podle nich porovnávat; jde o bohatství, urozený původ, dispozice moci a osobní zásluhy: „...*jakmile shromáždění v jedné společnosti museli mezi sebou porovnávat a uznávat rozdíly, které spočívají v tom, že se stále vzájemně využívají. Tyto rozdíly jsou různého druhu. Protože však bohatství, šlechtictví nebo řád, moc a osobní zásluha jsou hlavními rozdíly, jimiž se společnost měří, dokázal bych všeobecně, že shoda nebo neshoda těchto rozdílných sil je nejjistějším znamením, je-li stát dobře nebo špatně ustaven.*“ In: R, s. 140.

¹⁶⁷ R, s. 83.

¹⁶⁸ „*Náboženství nás nutí věřit, že lidé jsou nerovni proto, že tomu tak chtěl sám bůh, když vymanil lidi z přírodního stavu hned po jejich stvoření. Nebrání nám však vytvářet si ze samotné přirozenosti člověka a bytosti, jež ho obklopují, domněnky o tom, čím by se lidstvo mohlo stát, kdyby bylo ponecháno samo sobě.*“ In: R, s. 84.

¹⁶⁹ „*Pokud však nepoznáme přirozeného člověka, budeme se marně snažit určovat, jaký zákon dostal s sebou nebo jaký je nejvýhodnější pro jeho povahu. Jasně vidíme jen to, že k tomu, aby zákon byl zákonem, je třeba, aby nejen vůle toho, kterého zákon zavazuje, se mu uvědoměle podrobovala, ale aby byl též přirozený, aby mluvil bezprostředně hlasem přírody.*“ In: R, s. 80.

¹⁷⁰ „*Aby se tedy ustavilo otroctví, bylo třeba změnit a znásilnit přírodu, aby se toto právo stalo věčným. Právníci, kteří vážně prohlásili, že dítě otroka se rodí jako otrok, rozhodli jinými slovy, že se člověk nerodí jako člověk.*“ In: R, s. 136.

¹⁷¹ „*Dokud je národ donucován poslouchati dělá dobře; jakmile může setřásti jho a jakmile je setřese, dělá ještě lépe; neboť když nabývá znovu své svobody tímž právem, kterým se mu uloupila, buď je oprávněn k tomu, aby se opět chopil své svobody, nebo nebylo zde práva k tomu, aby se mu odňala.*“ In: SP, str. 12.

¹⁷² R, s. 77.

k porovnání přirozeného původního stavu s umělým stavem civilizace: “*Není totiž snadné rozlišit, co je v současné lidské přirozenosti původní a co umělé, a dobře poznat stav, který již neexistuje*¹⁷³, který snad ani nebyl, který pravděpodobně již nikdy nenastane, o němž však musíme mít nezbytně správný pojem, abychom správně posoudili svůj nynější stav.“¹⁷⁴

Člověk v přirozeném stavu byl samotář, žil v přírodě mezi zvířaty, ale hlavně se zabýval jen jednoduchými, snadno uspokojitelnými potřebami: “*Vidím, jak ukájí hlad pod dubem a žízeň v prvním potoce, své lože nachází u paty téhož stromu, který mu poskytl potravu; tím jsou jeho potřeby ukojeny.*“¹⁷⁵ Nepřemýšlel a proto ani nerozlišoval dobré či zlé; řídil se dvěma základními instinkty a jejich kombinacemi; **láskou k sobě**¹⁷⁶, kterou dbal o svou sebezáchovu, a **soucitem**, jelikož nesnesl pohled na jiné trpící jedince svého druhu¹⁷⁷. **Vášně** iniciovaly jeho jednání a pomáhaly mu naplnit jeho potřeby, zatímco **představivost** byla aktivní složkou soucitu, bez jejíhož zapojení by soucit zůstal nečinný: “*Soucit je sice lidskému srdci vštípen od přírody, avšak bez obrazotvornosti, která ho uvede do hry, zůstane navždy nečinný. A jak se necháváme pohnout k soucitu? Tím, že se oprostíme od sebe sama a ztotožníme se s trpící bytostí. Trpíme jen do té míry, nakolik soudíme, že trpí ona; ne my sami – to skrze ni trpíme.*“¹⁷⁸

Tento přírodní člověk byl zcela soběstačný, nacházel kolem sebe to, co potřeboval, léčil se tím, co nabízela příroda, byl díky svému životnímu stylu odolný a silný; jediným nástrojem, který používal, bylo jeho tělo. Rousseauův divoch nemluví - pouze svými výkřiky a posunky vyjadřuje své emoce a vášně (k rozvoji řeči došlo

¹⁷³ Tento stav je imaginární; nejlépe se snad dá představit jako umělý konstrukt podobný weberovskému *ideálnímu typu*, přesto se však Rousseau při líčení podrobností ze života divocha odvolává na v té době známé domorodé kmeny a národy; zmiňuje Laponce, Indiány, černochoy, Hotentoty, nejčastěji jmenuje Karaiby, kteří jsou dle názoru Milana Sobotky Rousseauovo prototypem dobrých divochů (viz. SOBOTKA, Milan, *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*. Praha: nakladatelství Karolinum, 2005, s. 14). Toto odvoláváním se na existující domorodé národy není neuvědomělé; Rousseau jím chce dokázat platnost své hypotézy, která praví, že přírodní stav byl dle něj nejlepším lidským zřízením zamýšleným pro lidstvo samotnou přírodou, a proto se tudíž izolované, právě objevené národy se většinou nachází v tomto stavu.

¹⁷⁴ R, s. 78.

¹⁷⁵ R, s. 86.

¹⁷⁶ Rousseau rozeznává přirozenou lásku k sobě (*amour de soi-même*) potřebnou k soucitu a získanou sebelásku (*amour-propre*) vedoucí k oceňování sebe i druhých a vzájemnému porovnávání ve společnosti.

¹⁷⁷ Mezi vnímající bytosti pociťující bolest Rousseau řadil i zvířata, a proto přiznával, že i ony jsou hodny soucitu. In: R, s. 81.

¹⁷⁸ E, str. 55.

až ve větších skupinách), hodně odpočívá¹⁷⁹, lehce spí: *“Osamělý, zahálčivý divoch, jemuž stále hrozilo nebezpečí, jistě rád spal, ale měl spánek lehký jako zvířata, ...”*¹⁸⁰ i umírá: *“...umírají, aniž někdo zpozoruje, že přestali žít, a oni sami to také sotva vnímají.”*¹⁸¹ Zatímco zvířata jsou uzpůsobena k určitému druhu potravy a pro její získání jsou vybavena i specifickými schopnostmi, Rousseauův divoch nemá žádné specifické schopnosti a ani nároky na předem jasně vymezenou výživu; tím se od zvířat odlišuje a mohl by být považován i za slabšího. Dle Rousseaua je to pro člověka naopak výhoda, ve které je uzpůsoben nejlépe ze všech tvorů, jelikož zatímco zvířata zůstávají vždy stejná a jsou pokaždé jen přesným zástupcem svého druhu, člověk se může, na rozdíl od nich, **zdokonalovat** a **učit se** nové věci. Co víc, povely přírody člověk může přijmout anebo odmítnout a tím si určovat svůj průběh života; disponuje totiž dle Rousseaua svou vlastní **svobodnou vůlí**: *“Podstatným rozdílem mezi zvířaty a člověkem není ani tak rozum, ale spíše vlastnost, že člověk může svobodně jednat. Příroda poroučí všem živočichům; zvíře poslouchá. Člověk zakouší stejný dojem, ale cítí, že má volnost souhlasu nebo nesouhlasu, a právě vědomí této svobody ukazuje jeho oduševnělost.”*¹⁸²

Stručně řečeno má Rousseauův divoch kolem sebe vše, co potřebuje, vše je pro něj snadno dostupné a on je v zajištění svých potřeb zcela soběstačný, žije bezprostředně a s lehkostí. V původním přirozeném stavu se zcela neznatelně projevují přirozené nerovnosti, jelikož jednotliví jedinci žijí osamoceně a spokojeně. Neberou si nic navzájem, jelikož mají kolem sebe všeho dostatek a vše je pro ně snadno dostupné. Navíc jsou obdařeni soucitem, který by jim v tom aktivně bránil a odrazuje je i od ubližování slabším. Jedinci nemají ponětí o dobrém či zlém, protože se tím ve skutečnosti nepotřebují zabývat a dnešní významy zla a dobra si ani nedokážou představit: *“Jediné dobro, které na světě zná, je potrava, samička a odpočinek, jediné zlo, jehož se obává, je bolest a hlad.”*¹⁸³ , „*Jeho obraznost mu nic nelíčí, jeho srdce nic*

¹⁷⁹ V *Eseji o původu jazyků* Rousseau mění pořadí přirozených instinktů a „sladké nicnedělání“ nadřazuje soucitu: „Nelze si ani představit, do jaké míry je člověk od přírody zahálčivý. Jeden by řekl, že člověk žije jen proto, aby spal, přežíval, setrval v nehybnosti; jen tak tak se dokáže odhodlat k pohybům nezbytným proto, aby se vyhnul smrti hladem... Vášně, které člověka činí neklidným, předvídatým, aktivním, se rodí až ve společenství. Nicnedělání je první a nejsilnější lidskou vášní hned po sebezáchově.“ In: E, s. 66.

¹⁸⁰ R, s. 92.

¹⁸¹ R, s. 89.

¹⁸² R, s. 93.

¹⁸³ R, s. 94.

nežádá. *Své skromné potřeby má na dosah ruky a je tak daleko od toho stupně znalosti, kterého je třeba, aby si přál víc, že nemůže mít ani předvídavost, ani zvědavost.*“¹⁸⁴

Postupně se jedinci začali sdružovat do větších skupin¹⁸⁵; zde se začala dle Rousseaua vyvíjet řeč, ale jinak si jedinci uchovávali podobný způsob života jako předtím; pojitkem skupin bylo zjištění, že spolu sdílí stejné potřeby. Neexistovala práce ani vlastnictví; lidé trávili čas zahálkou a hrami, děti své rodiče rychle opouštěli a sexuální potřeby jedinci uspokojovali bez preferencí: *“V onom přírodním stavu však neměli ani domy, ani chýše, ani jakékoli vlastnictví, každý se uložil nazdařbůh, často jen pro jednu noc. Samci a samičky se spojovali náhodně, na potkání, podle příležitosti a přání, aniž by nezbytně potřebovali řeči vyjádřit to, co si chtěli sdělit, a stejně lehce se i opouštěli.*“¹⁸⁶ Tento stav Rousseau pokládá za mládí světa a v něm jsme dle něj měli setrvat, jak s tím příroda počítala: *“...pozorujeme, že tento stav byl nejlepší pro člověka a nejméně vhodný pro revoluci, a že ho lidstvo opustilo jen nějakou nešťastnou náhodou, která vzhledem k všeobecnému užitku neměla nikdy přijít...lidstvo bylo stvořeno k tomu, aby v něm navždy zůstalo, že tento stav je skutečným mládím světa a že všechny pozdější pokrok, vedoucí zdánlivě ke zdokonalení jedince, vedl ve skutečnosti ke zkáze lidského pokolení.*“¹⁸⁷

Člověk ale toto nabádání přírody odmítnul, vývoj společnosti pokračoval dál a nové způsoby života začaly postupně ukrajovat z původní nezávislosti a bezprostřednosti přirozeného života. S rozvojem řeči se ustanovilo abstraktní myšlení a jedinci začali preferovat rady rozumu namísto hlasu svého srdce. Myšlení člověku sice pomohlo porazit silnější nepřítel, než byl on sám, ale zároveň vedlo k rozvoji pýchy,

¹⁸⁴ R, s. 95.

¹⁸⁵ Rousseau se v této fázi obšírně věnuje poznávání a potkávání nepřibuzných lidí, kteří nejprve nevěděli, co znamená člověk, a pokládali druhé za hrozbu a podle toho se k nim také chovali: *„Měli představu otce, syna, bratra, ne však představu člověka. Ve vlastní chýši nacházeli všechny tvory sobě podobné; cizinec, zvíře, obluda pro ně bylo jedno a totéž; kromě sebe samých a vlastní rodiny pro ně celý vesmír nebyl ničím. Odtud zdánlivé rozpory, jež nacházíme mezi otci národů; mravy tak dravé a srdce tak jemná; tolik lásky k rodině, tak silný odpor k vlastnímu druhu.“* In: E, s. 57. Aby vzápětí přešel k romantickému potkávání mladých lidí u zdrojů vody v jižních krajích, kde byla tato nevráživost překonána a byly navázány vztahy na základě náklonnosti a okouzlení druhým: *“Dívky se vydávaly hledat vodu pro domácnost, mladíci chodili napájet stáda – a právě tam se oči navyklé od dětství na stále totéž začínaly vidět cosi libějšího. Srdce se pohnulo za těmito novotami, neznámá přitažlivá síla je učinila méně divokým a ono s rozkoší cítilo, že není samo. Potřeba vody nepozorovaně vzrůstala, dobytek měl žízeň častěji, přicházelo se chvatem a odcházelo se s lítostí...Zde se konaly první svátky: nohy skákaly radostí, chvatný posunek už nestačil, hlas byl provázen vášnivými důrazy. Rozkoš a touha, navzájem prolnuté, se nechaly pocítit zároveň. Zde nakonec byla pravá kolébka národů a z ryzího krystalu studánek vyšlehly první prameny lásky.* In: E, s. 76-77.

¹⁸⁶ R, s. 98.

¹⁸⁷ R, s. 122.

povýšenosti a sebelásky¹⁸⁸, která ho vzdalovala od sebe sama a od původní lidské přirozenosti: „Z rozumu vzniká sebeláska, již posiluje uvažování. Rozum soustřeďuje člověka na sebe sama a oddaluje ho od všeho, co ho tíží a trápí.“¹⁸⁹ Pod vlivem sebelásky jedinci hodnotí sebe sama, ostatní i různé situace a zvažují výhodnost svého angažování, přičemž poměřují možné přínosy a ztráty před každým jednáním a až na základě této úměry se odhodlávají k akci; rozdílné založení sebelásky a lásky k sobě Rousseau demonstruje na příkladu ze života: „Při vzpourách, při pouličních hádkách se shromáždí luza, ale opatrní lidé se vzdalí; chátka a trhovkyně oddělují rváče od sebe a brání počestným lidem, aby se rdousili.“¹⁹⁰

Vynález nástrojů a dělba práce se podílí na tvorbě domova a vzniku pohodlí, které snižovalo jedincovu odolnost a tělesnou zdatnost. Lidé těmito vynálezy získali velké množství volného času, díky čemuž se mohli ve volných chvílích věnovat svým zálibám, čímž se v určitých činnostech stávali lepšími než ostatní a získávali za své schopnosti uznání, které jim bylo přáno i záviděno: „Každý se díval na druhé a sám chtěl být obdivován, lidé si cenili veřejné úcty. Kdo nejlépe zpíval nebo tančil, kdo byl nejkrásnější, nejsilnější, nejobratnější nebo nejmluvnější, stal se nejváženějším, a to byl první krok k nerovnosti a zároveň k nectnosti. Z této první přednosti vznikly jak ješitnost a opovrhování, tak hanba a závist.“¹⁹¹ Pokud nebyli jedinci více nadaní nebo bohatí, museli své nadání či majetky alespoň předstírat, aby mohli ve společnosti druhých obstat: „A protože jen tyto vlastnosti¹⁹² mohly získat vážnost, bylo třeba je mít nebo je alespoň předstírat. Pro vlastní prospěch se musel člověk tvářit někým jiným, než kým byl ve skutečnosti, být a jevit se se staly dvěma zcela rozličnými pojmy.“¹⁹³ Tento rozdíl Rousseau zdůvodňuje tím, že u lidí se žitím ve společnosti rozvíjí i jejich představitost a jejím prostřednictvím i množství potřeb (např. uznání), které jedinci touží uspokojit; to se ovšem stává stále těžší a uspokojení svých nových potřeb je stále nedostupnější. Jedinec si posléze dle Rousseaua začíná uvědomovat, že se stal závislým, slabým

¹⁸⁸ „Nesmíme zaměňovat sebelásku a lásku k sobě, dvě vášně velmi odlišné svou povahou i svými následky. Lásky k sobě je cit přirozený, který nutí každého člověka bdít nad vlastním zachováním a který, usměřňován rozumem a pozměňován soucitem, probouzí u lidí lidskost a ctnost. Sebeláska je cit jen relativní a umělý, zrozený ve společnosti, který nutí každého jednotlivce vážit si sebe víc než všech ostatních, vnuká lidem všechno to zlo, které si vzájemně činí, a je skutečným pramenem cti.“ In: R, s. 165.

¹⁸⁹ R, s. 107.

¹⁹⁰ Tamtéž.

¹⁹¹ R, s. 120-121.

¹⁹² Rousseau v předchozí větě mluví o jmění, moci, duchu, kráse, síle, obratnosti, zásluze a nadání.

¹⁹³ R, s. 126.

a deficientním a to ho učinilo **zlým**: *“Uchvatitelství bohatých, krádeže chudých a bezuzdné vášně všech potlačily přirozený soucit i prozatímní hlas spravedlnosti a udělaly lidi lakomými, ctižádostivými a zlými.”*¹⁹⁴

Vlastnictvím se dle Rousseaua zakládá občanská společnost¹⁹⁵, která rozdílné postavení lidí ve společnosti upevňuje a vzdělání tyto rozdíly mezi lidmi i nadále rozvíjí, jelikož se prostřednictvím předávání zbytečných vědomostí rozlišují nadaní jedinci od těch nadaných méně, čímž se, s poukázáním na jejich osobní charakteristiky, ospravedlní rozdílný přístup lidí ke zdrojům a k možnosti dosáhnout ve společnosti úspěchu a uznání. Zodpovědnost za tuto nespravedlnost se přičte postiženým jedincům, aniž by se kdo byl zajímal, jací ve skutečnosti jsou a zda se chovají ctnostně: *“Skutečně snadno poznáme, že rozdíly, kterými se lidé liší, jsou většinou považovány za přirozené, ač jsou dílem zvyků a různých způsobů života, které lidi přijali ve společnosti...nejenže výchova způsobí rozdíl mezi duchem kultivovaným a nevzdělaným, ale větší ještě rozdíl mezi vzdělanými: když obr a trpaslík půjdou stejnou cestou, každý jejich krok přinese obrovi novou výhodu.”*¹⁹⁶ Zákony tyto nespravedlivé poměry ve společnosti kodifikují¹⁹⁷ a posilují a jedinec je jimi dočista zbaven o svou prvotní nezávislost a soběstačnost. Tuto skutečnost Rousseau dokládá i závěrečným srovnáním divocha a civilizovaného člověka: *“...divoch žije pro sebe, ale člověk společenský vždy pro svět, umí žít jen v mínění druhých a dovede cítit svou vlastní existenci takřka jen podle jejich úsudku.”*¹⁹⁸ Jediným východiskem z této situace je dle Rousseaua právo jedinců na vypovězení nespravedlivé společenské smlouvy a návrat do původního stavu, kde by mohli lidé zkusit založit novou spravedlivější společnost.

Ačkoliv z tohoto srovnání vychází divoch lépe, Milan Sobotka se ve svém spisu *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“* domnívá, že Rousseau sám se k původnímu přirozenému stavu člověka

¹⁹⁴ R, s. 127.

¹⁹⁵ „Onen člověk, který obsadil jistý kus pozemku, prohlásil: Tohle je mé! A našel dost prostoduchých lidí, kteří mu to uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské společnosti. Kolika zločinů, válek, vražd, béd a hrůz by bylo lidstvo ušetřeno, kdyby byl někdo vytrhal kůly, zasypal příkopy a zavolaal na své druhy: Chraňte se poslouchat toho podvodníka. Jste ztraceni, jestliže zapomenete, že ovoce patří všem a země žádnému.“ In: R, s. 115.

¹⁹⁶ R, s. 111.

¹⁹⁷ „Nejschopnější předvídat zneužití byli právě ti, kteří z něho hodlali těžit...takový byl asi původ společnosti a zákonů, které přinesly nov překážky slabým a novou sílu bohatým, zničily nenávratně přirozenou svobodu, zajistily navždy zákon vlastnictví a nerovnosti, z obratného uchvatitelství učinily neodvolatelné právo a zisk pro několika ctižádostivých podrobily od té doby celé lidstvo práci, služebnosti a bídě.“ In: R, s. 129.

¹⁹⁸ R, s. 144.

kriticky vymezoval a toto své tvrzení dokládá Sobotka řadou citací: *“Pro Rousseaua je charakteristické, že ač je celý tento výklad podán ve formální souvislosti s líčením osudového 'neštěstí' (115), jehož mohl být člověk ušetřen, přesto jsou jeho charakteristiky divocha nelichotivé: 'Na tomto stupni člověk není zvědavý ani předvídatý'(95). O Karaibovi, jehož si Rousseau oblíbil jako prototyp dobrého divocha, se říká, že ráno prodá svou postel a večer by ji chtěl koupit zpět (95). Kvůli nezájmu o cokoli jiného, než své nutné potřeby je divoch 'těžkopádný a hloupý' (96). Divoch 'málo myslí a prospí téměř celý čas, kdy nemyslí [...], jeho vlastní zachování bylo téměř jedinou jeho starostí' (92). 'Umírají, aniž někdo zpozoruje, že přestali žít, a oni sami to také sotva vnímají.' (89). Nicotnost života divocha může být sotva lépe vyjádřena.“¹⁹⁹ Divoch dle Sobotkova názoru ještě zcela nevyužil svůj potenciál spočívající ve vlastní svobodné vůli a schopnosti učit se novým věcem, přičemž tato nadání mohou jedinci pomoci rozvíjet ctnostné chování a stát se lepším, anebo může dojít ke zneužití, jež popisoval v druhé Rozpravě, ve kterém si silní zotročí slabé a lidé se již neodvažují jevit taková, jací skutečně jsou. Dle Sobotky je Rousseau prvním filosofem **intersubjektivit**²⁰⁰, jelikož ve filosofii Rousseaua subjekt v druhém jedinci rozpoznává osobu se stejnými právy a povinnosti jakou je subjekt sám a uznává bez jakýchkoli pochyb jeho rovnocennost se sebou samým, přičemž důkazy pro toto pochopení Rousseauova pojmu uznání nachází především v pojmu **obecné vůle** na pozadí *Společenské smlouvy*: „Kritika Rousseaua z tohoto hlediska však nerespektuje, že Rousseau je...prvním systematickým filosofem intersubjektivit. Předznamenává změnu filosofie od subjektivit k intersubjektivitě, což je nejvýznamnější změna, již novověká filosofie prošla od Descarta k pokantovské filosofii. Z hodnoty druhého, který je pojímán nejprve jako spolusoutěžící o přízeň druhých a poté jako autonomní, soběstačný a svobodný člen obecné vůle konstituující společenství, vyplývají Rousseauovy požadavky na společenské uspořádání.“²⁰¹, „Rousseauovo pojetí vztahů mezi lidmi ve společnosti lze označit jako organické. Je akcentována nezastupitelná hodnota každého, která se ovšem nevylučuje s jeho občanskou rovností vzhledem k druhým.“²⁰²*

¹⁹⁹ SOBOTKA, Milan. *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, s. 15. Milan Sobotka ve své práci čerpal z ROUSSEAU, J.-J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989.

²⁰⁰ SOBOTKA, Milan, *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, s. 9.

²⁰¹ Tamtéž, s. 30.

²⁰² Tamtéž, s. 31.

Dle mého názoru záleží, jakou optikou se na tento spor díváme; Rousseauův civilizovaný člověk má rozvinuté ctnosti i neřesti, a uznání, na kterém je intersubjektivita založena, si proto zachovává svou ambivalentní povahu. Uznání je druhým přiznáváno na základě sebelásky, která jedince vzdaluje od naslouchání hlasu jeho srdce a vede ho k porovnávání a k hodnocení sebe i ostatních: *“Ukázal bych, jak této horlivosti, s níž usilujeme, aby se o nás mluvilo, této vášni odlišit se, která nás skoro stále vzrušuje, vděčíme za všechno, co je nejlepší i nejhorší mezi lidmi: za své ctnosti i nectnosti, za svou vědu i své omyly, za své dobytele i své filozofy, čili za množství špatných a za málo dobrých věcí.”*²⁰³ Divoch je, v porovnání s civilizovaným člověkem řízeným zákony rozvinuté společnosti, veden soucitem, který je dle Rousseaua bezprostřední, vychází ze srdce a z přirozené lásky k sobě. Jedinec se s jeho pomocí vciťuje do trpících; představuje si sebe sama na jejich místě a spontánně jim pomáhá, aniž by se u toho pokusil naplnit také své vlastní soukromé zájmy. Ze soucitu také dle Rousseaua pochází všechny dobré ctnosti: *“Skutečně, co jiného je velkomyslnost, milostivost, lidskost, ne-li soucit, poskytovaný slabým, viníkům nebo celému lidstvu? Nebo dobrosrdečnost a přátelství – to jsou následky stálého soustředěného na jeden zvláštní předmět, protože co jiného je přát si, aby někdo netrpěl, než přát si, aby byl šťasten?”*²⁰⁴. Domnívám se, že není podstatné, kdo vyjde ze srovnání lépe – to, o co Rousseauovi jde, je ve skutečnosti vymizení nebo minimalizování mravních nerovností mezi lidmi; v přirozeném stavu vliv nerovností vyrovnává soucit²⁰⁵, zatímco v civilizovaném světě mravní nerovnosti může vyřešit dobrá společenská smlouva, ve které budou mít jedinci ze zákona stejná práva i povinnosti a nezpochybnitelný status občana, jenž jim bude zaručovat volné nakládání se svou vlastní svobodou a bude jim umožňovat naplno využít svůj potenciál. Dobrá společenská smlouva dokáže vliv jednotlivých nerovností prostřednictvím dobré vlády a vhodného vzdělání a výchovy²⁰⁶ zcela zrušit: *“...základní smlouva místo aby zničila přirozenou rovnost, nahradí naopak rovností mravní a legitimní to, kolik příroda*

²⁰³ R, s. 141.

²⁰⁴ R, s. 106.

²⁰⁵ „Soucit nás nutí spěchat bez uvažování na pomoc těm, které vidíme trpět. V přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i ctnost, s tou výhodou, že se nikdo nepokouší neuposlechnout jeho sladký hlas.“ In: R, s. 107.

²⁰⁶ Právě proto Rousseau píše svůj pedagogický román *Emila*, ve kterém se snaží nalézt způsob nejlepší výchovy a výuky. Jeho metoda se snaží rozvinout vrozenou dobrou přirozenost jedince a zároveň ho ochránit, v nezranitelnější fázi jeho života, před negativními dopady žití ve společnosti.

*mohla vložiti nerovnosti fyzické mezi lidmi, a že se stávají všichni rovnými dohodou a podle práva, byť byli nerovnými silou a nadáním.*²⁰⁷

²⁰⁷ SP, s. 33. Zde připojím i Rousseauovu poznámku, která varuje před koncentrací majetku a zneužitím společenské smlouvy: *“Za špatných vlád je tato rovnost jen zdánlivá a ilusorní: slouží jen k tomu, aby udržovala chudého v jeho bídě a bohatého v tom, co uchvátil. Zákony ve skutečnosti jsou užitečné těm, kteří něco mají v držení, a škodlivé těm, kteří nemají nic: z toho plyne, že společenský stav je výhodný pro lidi, jen pokud mají všichni něco a pokud nikdo z nich nemá příliš.”*

6 Rousseauova parrhesiastická hra

Rousseau byl v následujících letech velice plodným autorem; během deseti let od vydání Druhé rozpravy vydává *Dopis d'Alembertovi* v roce 1758, *Julii aneb Novou Heloisu* na přelomu let 1760-61, *Emila a Společenskou smlouvu* v roce 1762 a *Dopis panu de Beaumontovi, arcibiskupu pařížskému*, kterým v roce 1763 odpovídá na censuru *Emila*. V těchto dílech rozvíjí své paradigma a kritizuje stávající poměry, čímž chce odkrývat svým současníkům pravdu. V návaznosti na tuto kritiku nastiňuje vhodné řešení jím odhalených problematizací a následně čelí negativním následkům svého angažmá²⁰⁸. Zde je namístě se ptát po povaze této jím odhalené pravdy, jelikož právě kvůli jejímu vyřčení byl Rousseau pronásledován. Pokud bychom se pokusili určit, o jaký typ pravdy se jedná ve foucaultovo vymezení na základě posouzení charakteristických rysů této pravdy, mohli bychom ji částečně považovat za **moudrost**, jelikož Rousseau ve svých dílech svým vzdělaným hlasem promlouvá k lidem i vládám a upozorňuje je na současné problémy společnosti. Navrhuje také svou vlastní ontologii²⁰⁹, odlišnou od dobového myšlení, a snaží se žít nezávislý život v ústraní (obzvláště po své osobní reformě). Rousseau také usiluje o roli **učitele**, jelikož chce psát díla poučná, lidem užitečná²¹⁰. Většina z nich je z tohoto důvodu velmi srozumitelná (mimo *Společenskou smlouvu*²¹¹) a jsou doplněná řadou příkladů ze života pro větší názornost (*Emil, Rozpravy i Vyznání*).

²⁰⁸ Pokud nepočítáme narušování soukromí častými návštěvami cizích lidí toužících spatřit slavného spisovatele, tak především po vydání *Emila a Společenské smlouvy* je na Rousseaua pařížským parlamentem vyhlášen zatykač (8. 6. 1762) a Rousseau prchá z Francie do Ženevy. Zde jsou však jeho knihy demonstrativně spáleny a i zde čelí Rousseau zatčení (18. 6. 1762). Rousseau proto nakonec odchází do Motiers, které se nachází v hrabství neuchâtelském, kde nalézá na pár let klid. Po vydání *Listů z hor* (1764) se situace radikálně mění, Rousseau zažívá kamenování svého domu vesničany a prchá přes moře do Anglie do azylu nabízeného Davidem Humem.

²⁰⁹ V *Dialozích* Rousseau charakterizuje své dílo jako ucelený systém těmito slovy: „*Chci, abyste si přečetl pravdivý systém lidského srdce, načrtnutý slušným člověkem a publikovaným pod jiným jménem. Žádám Vás, abyste nebyl předpojatý proti dobrým a užitečným knihám, jenom proto, že muž nehodný je čist, měl tu opovržlivost nazývat sám sebe autorem.*“ In: D, s. 30., „*Prohlašoval jste, že tato osoba je stejným člověkem, který se po 40 let těšil vážností a úctě všech, autor těch jediných prací, které v této éře vnáší do duše svých čtenářů přesvědčení, které na ně působí svou nenapodobitelnou výřečností a při jehož čtení čtenář cítí lásku ke ctnosti a zanícení pro pravdu.*“ In: D, s. 74. Dá se samozřejmě spekulovat, zda tyto důkazy postačují k tomu, abychom Rousseauovu filosofii nazývali „ontologií“. Já tak činím proto, že Rousseau jí vytváří nový filosofický systém, který je vnitřně koherentní a vymezuje jinak založenou lidskou přirozenost.

²¹⁰ „*Cítil jsem, že se do tohoto díla mohu pustit s odvahou; vzbuzovala ji ve mně naděje, že vytvořím knihu opravdu pro lidi užitečnou, ba jednu z nejužitečnějších, jakou jim kdo mohl poskytnout... v průběhu života se lidé často stanou nepodobní sobě samým a promění se v lidi zcela odlišné.*“ In: V, s. 399., „*Člověče, ať již jsi odkudkoli, ať je tvé myšlení jakékoli, slyš: toto jsou tvé dějiny, tak se domnívám je čist ne v knihách lidí tobě podobných, kteří lžou, ale v přírodě, jež nelže nikdy.*“ In: R, s. 85.

²¹¹ Ve třetí knize Rousseau přímo nabádá čtenáře k pozornému čtení: „*Upozorňuji čtenáře, že tato kapitola se musí čísti rozvážně a že nedovedu býti jasný pro toho, kdo nechce býti pozorný.*“ In: SP, s. 67.

Nejlépe však Rousseauem vyřčená pravda odpovídá charakteristice *parrhesie*, jelikož se Rousseau vždy snaží o srozumitelnost a ve své upřímnosti odkrývá vše; chce dosáhnout naprosté *transparentnosti*: *“Chtěl bych nějakým způsobem učinit svou duši očím čtenáře průhlednou; a proto se snažím ukázat mu ji ze všech hledisek, osvětlit mu ji různým světlem, počínat si tak, aby zpozoroval kdejaký pohyb, který se v ní udál, a aby mohl sám posoudit, jakými zásadami se ty pohyby řídí.”*²¹² Nic nezamlčuje, ztotožňuje se s tím, co tvrdí, a jeho výklad se v řadě rétorických obrátů obrací ke čtenáři - neopomíná tudíž ani na roli druhého, která je pro parrhesiastickou pravdomluvnost nezbytná. Je nicméně třeba dodat, že se ve svých dílech snaží své čtenáře všemožnými způsoby naklonit.

Rousseau se ve svých spisech nejčastěji *kriticky* vymezuje proti své době, má odvalu říci nevyřčené a velmi nepopulární závěry (např. poukázat na sociální nerovnosti). Uvědomuje si, že tím čelí *nebezpečí*, ať již v podobě ztráty přátel, přízně čtenářů či trestního stíhání. Navzdory tomuto nebezpečí pokračuje ve psaní, jelikož poskytnutí svého vyjádření ve veřejných záležitostech považuje za svou *morální vnitřní povinnost*: *“Musel bych se velice mýlit, jestli tentokrát nesahám po peru z nutnosti. Nemůže pro mě být ani výhodné, ani příjemné zaútočit na pana d’Alemberta. Vážím si jeho osoby, obdivuji jeho nadání, mám rád jeho díla...měl bych mu být na oplátku poctivě zavázán a brát vůči němu ve všem všudy ohledy; avšak ohledy převažují nad povinnostmi jedině u těch, kteří se řídí morálkou jen naoko.”*²¹³

V některých ohledech by bylo možné Rousseaua považovat i za kynika, protože stejně jako kynici se Rousseau (z donucení) často stěhuje, což mu znemožňuje si na konkrétním místě vytvořit a udržovat vazby, jenž by mu mohly bránit v jeho pravdomluvnosti. Žije také z vlastního přesvědčení mimo společnost v nezávislosti a chudobě a veškeré dary a penze odmítá, jelikož si je vědom recipročních závazků plynoucích z přijetí daru či penze: *“Neviděl jsem jiné pomoci než velké i malé dary odmítat a žádnou výjimku nepovolovat, ať by se týkala čehokoliv. To však jen přilákalo dárce, kteří se chtěli proslavit tím, že můj vzdor přemohou, a donutit mě, abych jim byl zavázán i proti své vůli.”*²¹⁴ Rousseau stejně jako kynici promlouvá prostřednictvím

²¹² V, s. 173.

²¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Dopis d’Alembertovi*, s. 23.

²¹⁴ V, s. 358. Na stejné straně si Rousseau stěžuje, že ačkoli on nic nepřijímal, přesto dary za něj přijímala jeho družka Tereza a její matka p. Le Vasseurová, což Rousseau těžko snášel, jelikož k nim neměl důvěru a nevěděl, co se děje doma za jeho zády.

svých děl nekompromisně a agresivně k většímu množství lidí, snáší nelibost a urážky a svou samotnou přítomností ve filosofickém diskursu i společnosti (obzvláště poté, co si obléká svůj arménský oděv) ukazuje ostatním jinou perspektivu na život (zejména svým skandálním způsobem odhalování pravdy ve *Vyznáních*, kde odkrývá vše). Přesto Rousseauovi k tomu, aby mohl být považován za parrhesiastu či kynika, chyběl nalezený a prokázaný **subjektivní vztah k pravdě**, získaný jeho prací na sobě samém. Právě tento ustanovený vztah k pravdě umožňoval občanům polis stát se parrhesiasty a dával jejich slovu patričnou váhu. Rousseau se sice ve své době situoval do role parrhesiasty, ale během psaní svých děl upíral svou pozornost směrem ven, do společnosti, málokdy do sebe samého s cílem na sobě něco změnit či zlepšit. Své právo mluvit pravdu a vstoupit do dobových her pravdy zdůvodňoval svým občanstvím²¹⁵, svou odvahou (*Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi*) a svým záměrem obhajovat ctnost (*Rozprava o vědách a uměních*), čímž ale jinak nijak neprokazoval svůj osobní vztah k pravdě jako takové.

Dle názoru Judith Butler v knize *Giving an Account of Oneself* jedinec vstupující do dobových her pravdy a vystupující z anonymity musí prokázat svou věrohodnost tím, že dá sám sebe všanc (a prostřednictvím své subjektivizace nalezne svůj vztah k pravdě): „*Zpochybňovat režimy pravdy, které řídí subjektivizaci jako takovou, znamená zpochybnit i samotnou pravdu o mě samém a zároveň zpochybnit i svou schopnost tuto pravdu o sobě říct, schopnost vypovídat o sobě samém pravdu.*“²¹⁶ Podle názoru Butler je zpochybňování dobového chápání pravdy zavazující a dříve nebo později je kritik poměrů předveden před otázkou, kým je ve skutečnosti on sám pro sebe a jak se jeví ostatním: „*Ukazuje se, že sebe-zkoumání tohoto druhu v sobě zahrnuje i vystavení se riziku, spočívající v ohrožení možnosti získat uznání od ostatních, jelikož pokud zpochybňuji normy, jejichž prostřednictvím je možné uznání získat, které určují, kým mohu být, a pokud pátrám po tom, co opomíjí a v čem by se mohly proměnit, pak riskuji, že jako subjekt nedosáhnu uznání, anebo budu postaven před otázku, zda ho mohu či nemohu získat.*“²¹⁷

²¹⁵ „*Zeptáte se mne, jsem-li knížetem nebo zákonodárcem, když píši o politice. Odpovím, že nikoliv, ale že právě proto píši o politice. Kdybych byl knížetem nebo zákonodárcem, neztrácel bych čas tím, že bych říkal, co se má činiti; učinil bych to, nebo bych mlčel. Jelikož jsem se narodil jako občan svobodného státu a jako člen suveréna, stačí hlasovací právo k tomu, aby mi ukládalo povinnost poučiti se o veřejných záležitostech...*“ In: SP, s. 11-12.

²¹⁶ BUTLER, Judith. *Giving an Account of Oneself*, s. 23.

²¹⁷ Tamtéž.

K tomuto prozření dochází i Rousseau a nakonec přijímá nabídku svého nakladatele Reye a začíná vážně uvažovat o napsání svých pamětí. Tyto paměti však neměly být pouhým zachycením Rousseauova života, ale měly čtenářům ukázat lidskou přirozenost jako takovou: „*Ačkoliv až do té doby nebyly mé paměti zajímavé, pokud jde o události, pocítil jsem, že se zajímavými stát mohou, a to díky upřímnosti, jakou bych v nich byl schopen projevit; rozhodl jsem se udělat z nich dílo svou bezpříkladnou opravdovostí ojedinělé, aby čtenáři mohli alespoň jednou uvidět člověka takového, jaký byl v mém nitru.*“²¹⁸ Rousseau se prostřednictvím svého vyznání čtenářům a odhalením svého nitra odhodlává povědět o sobě pravdu (*bytí*), čímž by mohl jak vyvrátit nepravdivé zvěsti kolující mezi lidmi o jeho osobě (*jevení*), tak dokázat svou nevinnu a ctnost: „*Uvidíte lidskou podobiznu vykreslenou přesně podle skutečnosti a docela pravdivě, jedinou, která existuje a pravděpodobně bude kdy existovat.*“²¹⁹. Zároveň si tím může odpovědět si na otázku, kým je vlastně on sám. Ze všech těchto důvodů začíná následně Rousseau hrát se svými čtenáři na stránkách *Vyznání parrhesiastickou hru*.

6.1 Rousseauův čtenář

K parrhesiastické hře jsou potřeba minimálně dva; jeden naslouchá, druhý mluví. Druhý musí mít odvahu říct o sobě neskrytě vše, odhalit i pravdu, za kterou se stydí nebo která ho tíží. První zase musí mít odvahu odhalenou pravdu přijmout, proto druhému naslouchá, poměřuje soulad mezi jeho vyličenými činy a již řečenými slovy, posuzuje jeho duši a následně mu radí, jak dále naložit se svým životem, aby se mohl ustanovit jako etický subjekt a nalézt svůj přístup k pravdě. Pro oba je tato situace závazná a náročná; má potenciál je dle Judith Butler vnitřně nenávratně proměnit: „*...Já je vždy proměněné setkáními, která absolvuje; uznání je procesem, ve kterém se stane jiným, než dosud bylo a ze kterého se nemůže vrátit k tomu, kým bývalo.*“²²⁰ Kdo je ale ten druhý, se kterým Rousseau ve svých dílech rozmlouvá? S kým hraje Rousseau ve svých *Vyznáních* parrhesiastickou hru?

V Rousseauových dílech se osoba čtenáře neustále mění: v *Rozpravě o původu věd a umění* jde o „ctnostné muže a vážené pány“, v *Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi* již Rousseau mluví s vidinou brzkého odsouzení přímo o „svých soudcích“

²¹⁸ V, s. 505-506.

²¹⁹ V, s. 5.

²²⁰ BUTLER, Judith, *Giving an Account of Oneself*, s. 23.

a ve *Vyznáních* se Rousseau prostřednictvím svého pera obrací jak ke zrakům „svých nesmiřitelných nepřátel“²²¹, tak k „lidem sobě podobným“²²². Neopomíná však ani „pocitivé lidi“²²³ a dokonce myslí i na své „budoucí čtenáře“: „*Kdyby moje památka měla zhasnout zároveň s mým životem, tehdy bych nespravedlivou a přechodnou potupu strpěl, protože však má moje jméno žít dále, musím usilovat o to, abych s ním předal vzpomínku na nešťastného muže, který je nosil a na takového jaký ve skutečnosti byl.*“²²⁴ V Rousseauových filosofických dílech je čtenářům vyhrazena pasivní role posluchačů; Rousseau k nim promlouvá, vysvětluje jim své myšlenky, vybízí je k větší ostražitosti²²⁵ a dokonce si sám si jejich jménem klade námitky²²⁶.

Ve *Vyznáních* mají čtenáři již mnohem aktivnější roli - sami se stávají pro Rousseaua parrhesiasty. Rousseau jim vypráví svůj život, nechává je nahlédnout do nitra svého srdce a ukazuje jim všechna zákoutí své duše: „*Jestliže jsem se však rozhodl ukázat na veřejnosti celý, nesmí čtenáři na mně zůstat nic nejasného ani skrytého; musím se mu neustále ukazovat na očích; musí mě sledovat ve všech poblouzněních mého srdce, ve všech tajných zákoutích mého života; nesmí mě ani na okamžik ztratit z očí, neboť se obávám, že kdyby v mém vyprávění našel sebemenší mezeru, sebemenší prázdno, mohl by se zeptat, co jsem v té době dělal a obvinil mě, že jsem nechtěl říct všechno.*“²²⁷ Na oplátku od nich očekává správné posouzení své osoby, za jehož přesnost nesou čtenáři plnou zodpovědnost: „*Čtenář si musí ty prvky sám uspořádat a pak určit, jakou bytost dohromady vytvářejí: výsledek musí být jeho vlastním dílem; a jestli se přitom zmýlí, musí omyl přičíst sobě.*“²²⁸ Přestože Rousseau od svých čtenářů vyžaduje spravedlivý obraz sebe samého, není schopen se do procesu posouzení své osoby nevkładat a často se snaží úsudek čtenářů ovlivnit, či si je jinak naklonit: „*Rousseau nejčastěji omlouvá své chování; 'Stal jsem se lakomým, ale z pohnutky velmi ušlechtilé', volí sebe-ironii: 'jsa hloupější než osel z bajky', v roli průvodce dílem promlouvá ke čtenářům: 'Soucitný čtenáři, sdílejte*

²²¹ „*Kdybyste konečně i Vy sám byl jedním z těch nesmiřitelných nepřátel, přestaňte být nepřítelem mého popela a neprodlužujte svou krutou nespravedlnost až do doby, kdy už Vy ani já nebudeme žít...*“ In: V, s. 5.

²²² V, s. 7.

²²³ V, s. 557.

²²⁴ V, s. 391.

²²⁵ SP, s. 67.

²²⁶ E, s. 23.

²²⁷ V, s. 60.

²²⁸ V, s. 60.

můj zármutek!, 'Čtenáři, se svým soudem o důvodech, které mě k tomu nutí, posečkejte! Budete je moci posoudit, teprve až mé dílo dočtete.' anebo v roli svého posuzovatele vystupuje on sám, jelikož od určité chvíle se mu do textu vloudí Jean-Jacques – jeho literární já, jehož pocity a počínání Rousseau komentuje: '...ubohý Jean-Jacques neměl, čím by se mohl uprostřed toho všeho pochlubit a čím by mohl zazářit.', 'Tak tady Jean-Jacques na mou věru zábavu hledat nebude.'²²⁹ Rousseau zkrátka hledá u svých čtenářů pochopení, dojetí a uznání, a svými *Vyznáními* aspiruje na napravení svého obrazu ve veřejném prostoru, aby se mohl do společnosti zpátky vrátit, a nedokáže si pomoci, musí se za sebe neustále přimlouvat.

Tento cíl je ovšem pro Rousseaua nedosažitelný ze dvou hlavních důvodů; prvně Rousseau nesměřuje *Vyznání* sobě s cílem přiznat si své přečiny a napravit je, ale jsou určené především pro vnější publikum. Zadruhé, Rousseauovi čtenáři zachycení na stránkách *Vyznání* jsou zcela imaginární a Rousseau jejich očima posuzuje jen sám sebe, tudíž se nezbavuje ani sebelásky a ani svého falešného mínění o sobě, ačkoliv *Vyznání* pro něj samotného mohou být užitečná; Rousseau by je mohl použít stejně, jako se dříve používala hypomnémata, mohl by jejichž prostřednictvím během chvíle spatřit celý svůj uplynulý život a zjistit, zda odpovídá jeho představám či nikoli. Zdánlivost přítomnosti čtenářů – parrhesiastů ve *Vyznáních*, je dobře patrná ve chvíli, kdy Rousseau předloží svá *Vyznání* skutečným osobám – jedinou jejich reakcí a odpovědí na ně je nesnesitelná tíha ticha: "Tím jsem své předčítání dokončil a všichni zmlkli. Jediná paní d'Egmont se mi zdála dojata: zřetelně se zachvěla; ale velice rychle se vzchopila a mlčela stejně jako celá společnost. Tolik jsem z toho předčítání a ze svého prohlášení vytěžil."²³⁰

Rousseaua neúspěch *Vyznání* roztrpčuje, ale ještě svůj boj o své jevení se na veřejnosti nevzdává; namísto psaní třetího dílu *Vyznání*²³¹ začíná v roce 1772 pracovat na *Dialogích*, ve kterých se role čtenáře opět radikálně proměňuje: čtenář zde přichází o svou aktivní roli soudce - parrhesiasty, jelikož ho v této roli vystřídá Rousseau sám. Rousseau své čtenáře v souzení sám sebe zcela zastupuje a sám se sebou

²²⁹ KOJANOVÁ, Anna. *Foucault, soudí Jean-Jacquese*. Praha 2018. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze. Fakulta humanitních studií. Vedoucí práce Jakub CHAVALKÁ.

²³⁰ V, s. 642.

²³¹ V, s. 641.

pokračuje v rozehrané parrhesiastické hře; dokonce svého čtenáře *Dialogů* učí, jak by měl správně posoudit dílo i jeho Autora²³².

V *Dialozích* je Rousseau notně rozzloben; ztrácí s veřejností trpělivost. Toto jeho dílo již není určeno pro všechny, ale jen pro ty čtenáře, kteří ho umí náležitě docenit: „*Pro ty, kteří chtějí jen příjemné rychlé čtení, kteří jen toto viděli a našli v mých Vyznáních, a kteří nemohou tolerovat trochu únavy nebo nedokáží zaměřit svou pozornost a zájem na spravedlnost a pravdu, ti nejlépe udělají, když se nebudou obtěžovat se čtením tohoto díla a ušetří se nudy. Nejsou těmi, ke kterým si přeju mluvit, a ani zdaleka se jim nechci zavděčit, alespoň se vyhnu naprostému rozhořčení, které zažívám, když vidím, jak vyobrazení mého životního utrpení slouží někomu jako předmět zábavy*“²³³ a pokud se snad nějakí čtenáři neumí dostatečně dojímat nad ctností, neváhá je Rousseau dokonce označit za morální mrtvoly: „*Ale někdo, kdo může chladně přemýšlet o ctnosti a všech jejích krásách, kdo může vyobrazit její nejdojímavější kouzlo a není jimi dojímán, bez pocitu zasažení láskou ke ctnosti, takové stvoření, pokud existuje, je beznadějně zkažené; je morální mrtvolou.*“²³⁴ Rousseau se kromě odsuzování chladných čtenářů v *Dialozích* domáhá vyřešení své neblahé situace; chce slyšet obvinění, které ho poškodilo a na jehož základě byl ostatními lidmi odsouzen, aby se mohl bránit a prolomit nesnesitelné ticho, jež ho svírá: „*Je vždy nespravedlivé a uspěchané odsoudit obviněného člověka, ať již je kýmkoli, bez ochoty ho vyslechnout. Ale kdokoli, kdo soudí muže, který způsobil rozruch ve světě, bez soudního slyšení, a dokonce se před ním skrývá právě proto, aby ho mohl odsoudit, ať již pod jakoukoli záminkou, i kdyby ten muž byl ve skutečnosti spravedlivý a ctnostný či byl samotným andělem na zemi, ať hledá tento jedinec hluboko v sobě: ačkoliv to neví, nepravost se skrývá na dně jeho srdce.*“²³⁵

Zajímavé změny zde doznává i samotná parrhesiastická hra; Rousseau zde sobě nakloněného čtenáře *Rousseaua* posílá k sobě domů, aby mohl na vlastní oči posoudit Rousseauovy kvality a zjistit, zda jeho vyobrazení ve *Vyznáních* sedí a případně touto osobní návštěvou u Autora vyvrátit pomluvy šířené lidmi. *Rousseau* (čtenář) své

²³² Toto dílo je složeno ze tří dialogů a vystupují zde tři postavy; Jean-Jacques v roli samotného Rousseaua, Rousseau, čtenář Rousseauových děl, který se navrácí se zahraničí a proto není obeznámen s Rousseauovou špatnou pověstí a Francouz, který knihy nečetl, ale udělal si na Rousseaua názor na základě zvěstí, které o něm kolují. Rousseau v těchto třech dialozích Francouze přesvědčuje o ctnostech a dobrém srdci Jean-Jacquese, až ho nakonec přiměje si dílo autora přečíst, čímž Francouz prozře a změní na Jean-Jacquese názor; začne ho považovat za dobrého člověka.

²³³ D, s. 7.

²³⁴ D, s. 9.

²³⁵ D, s. 57.

pozorování zachycuje takto: „*Chtěl jsem postupovat jinak, abych mohl bez ohledu na sebe studovat muže, který je tak krutě, tak povrchně a tak všeobecně souzen... rozhodl jsem se ho zkoumat podle jeho sklonů, jeho mravnosti, vkusu, zálib a zvyků; abych mohl sledovat detaily jeho života, směřování jeho povahy, sklon jeho citů, pozorovat ho, zatímco mluví, nahlížet do jeho nitra, pokud by to bylo možné...*“²³⁶ a dochází následně nepřekvapivě ke kladnému zjištění; nachází v něm přirozeného člověka: „*Mezi všemi lidmi, co znám, je J. J. povaha nejvíce podobná jeho temperamentu. Je takový, jakým ho stvořila příroda. Vzdělání ho změnilo pouze velmi málo. Kdyby se všechny jeho vlohy a síly rozvinuly hned po jeho narození, byl by stejný, jako když dosáhl dospělosti a nyní po šedesáti letech starostí a trápeních, času, nepřízní osudu ho i lidé změnili jen velmi málo. Přestože jeho tělo stárne a přestává fungovat, jeho srdce zůstává stále mladé.*“²³⁷ Až na základě průběhu této návštěvy se Francouz konečně pouští do čtení a mění na skutečného Rousseaua názor. Rousseau se zde již tudíž zcela nespolehá na svou virtuální přítomnost ve společnosti zprostředkovanou svým psaním, ale umožňuje své vlastní literární postavě osobní setkání a bezprostřední prověření souladu Rousseauových slov s činy.

Vysněným adresátem *Dialogů* měl být bůh, jelikož se u něj Rousseau chtěl po selhání lidských soudů domoci spravedlnosti. Aby toho dosáhl, plánuje Rousseau položit jeden rukopis na oltář katedrály Notre-Dame, kde ovšem osudného dne naráží na překážku, které si nikdy předtím nevšiml a která mu najednou brání ve vstupu. Rousseau si tuto překážku vyloží jako boží znamení; vidí v ní dle Jeana Starobinského odmítnutí Boha se v jeho záležitosti angažovat: „*Vstoupením do katedrály postranními dveřmi Rousseau naráží na mříž, která mu stojí v cestě směrem do presbyteria. Najednou objevuje **materiální** přítomnost domnělého obrazu, kterým byl tak dlouho posedlý; stojí před osudným **závojem**, tváří v tvář nepřekonatelné **překážce**. Je konfrontován se znamením, že ani sám Bůh sám s ním nechce nic mít a rozhoduje se v jeho záležitosti mlčet.*“²³⁸ Po této finální porážce Rousseau zdrceně odchází a vzdává se svého marného úsilí o nápravu své reputace. Stahuje se ještě více do sebe.

²³⁶ D, s. 95.

²³⁷ D, s. 107-8.

²³⁸ TaO, s. 227-8.

Teprve na sklonku svého života, v roce 1776, se vrací ke psaní a píše své poslední dílo *Sny samotářského chodce*, jehož jediným zamýšleným čtenářem má být on sám.²³⁹

6.2 Rousseauova duševní nemoc

Předtím než se ponoříme do Rousseauových autobiografických *Vyznání*, nás čeká ještě jedna odbočka; budeme se zabývat psychickými obtížemi Jeana-Jacquesa Rousseaua, jejichž vliv je od druhé části *Vyznání* v jeho dílech téměř všudypřítomný: *“Pro všechno na světě bych chtěl to, co mám říci, pohřbít v noci času; jsa nucen proti své vůli mluvit, musím se ještě skrývat, užívat lsti, svádět na pravou stopu, snižovat se k věcem, pro něž jsem byl nejméně zrozen. Stropy, pod kterými jsem, mají oči; zdi, které mě obklopují, mají uši; jsa obklíčen vyzvědači a zlomyslnými, bdělými strážci, neklidně a roztržitě vrhám ve spěchu na papír několik vět; mám stěži kdy je po sobě přečíst, a ještě méně opravit. Víím, že i když lidé kolem mě ustavičně kupí ohromné ohrady, pořád se ještě bojí, aby pravda nějakou štěrbinou neunikla.”*²⁴⁰, „...čas mě nutí spěchat, špióni po mně slídí, a tak jsem nucen dělat spěšně a špatně práci, která by si žádala volnost a klid; ale ty mi chybějí.”²⁴¹, „Postavili zdi temnoty kolem něj, skrz které nemůže nic vidět; pohřbili ho zaživa mezi živými.”²⁴², „Jakmile se někde zabydlí, což je vždy předem známo, stěny, podlaha, zámky, vše kolem něj je přichystáno pro předpokládaný účel; není opomenuto zajistit vhodné sousedy, jedovaté špióny, chytré podvodníky, do mise se zapojí i dobře ustrojené ženy.”²⁴³, „V ulici naproti přímo mým dveřím byla pro tento účel zřízena galerie umění, a na mé dveře, které zůstávají zamčené, byla připevněna tajná zpráva, tudíž kdokoli, kdo chce vejít do mého domu, musí nejprve navštívit mé sousedy, kteří jim dají instrukce a rozkazy.”²⁴⁴

Když Rousseau pracoval na svých *Vyznáních*, chtěl svým naprostým odkrytím dosáhnout u svých čtenářů dojetí, které by ho s nimi emočně spojilo, ve kterém by však mohl být středem pozornosti a mohl by hovět ve své jedinečnosti; přál si dosáhnout sokratovského podařeného diskursu (*homologie*) a mít v něm vůdčí úlohu; otevřená

²³⁹ „Při psaní svých *Vyznání* a svých *Dialogů* jsem měl neustále starost, jak bych je vyrval z dravých rukou mých pronásledovatelů, abych je, pokud možno, mohl předat dalším generacím. Pro tento spis mne už stejně obavy netrápí, víím, že by byly zbytečné, a nadto v mém srdci již vyhasla touha být lidmi lépe pochopen a zanechala v něm jen hlubokou lhostejnost...” In: SSCH, s. 24.

²⁴⁰ V, s. 271.

²⁴¹ V, s. 316.

²⁴² D, s. 36.

²⁴³ D, s. 41.

²⁴⁴ D, s. 42.

srdce všech jeho čtenářů by sdílela kladné emoce a on by byl s obdivem přivítán zpět mezi ně. Tento ideální stav si můžeme přiblížit, když se podíváme na provedení Rousseauovy opery *Vesnický věštec* na královském dvoře: Rousseau nejdříve čelí své podezřívavosti, ale nakonec se mu ji podaří přemoci: *“Sedě, obklopen dámami, jako jediný muž, v popředí lóže, nemohl jsem pochybovat, že mě tam usadili proto, aby mě bylo vidět. Když se rozsvítila světla a když jsem se viděl v té své výstroji uprostřed lidí vesměs skvěle vyšňořených, začalo být mi úzko; ptal jsem se, zda tam jsem na svém místě, zda bylo vhodné mě tam posadit; po několika minutách neklidu jsem si odpověděl kladně, ...'Jsem tu na svém místě, protože uvidím, jak hrají můj kus, protože jsem byl pozván, protože jsem ten kus složil jen pro tento účel a protože ostatně nikdo nemá větší právo než já těšit se z plodů mé práce a mého nadání.”*²⁴⁵ Opera se následně vyvíjela dobře a Rousseau je posléze zcela opojen svým úspěchem; užívá si momenty slávy a pohnutí všech srdcí kolem sebe: *“Slyšel jsem kolem šuškot dam, které se mi zdály krásné jako andělé; říkaly si mezi sebou: 'To je kouzelné! To je úchvatné! Není v tom jediný tón, který by nepromlouval k srdci!' Radost z toho, že jsem vzbudil dojetí u tolika milých osob, dojala i mne samotného až k slzám; a vůbec jsem pláč nemohl potlačit při prvním duetu, vida, že nepláči sám.”*²⁴⁶ V této souvislosti Jean Starobinski dodává, že Rousseau neustále potřeboval být ujišťován od svých přátel o vřelých citech ke své osobě; často je obviňoval ze ztráty přízně, aby pak mohl nedočkavě očekávat jejich pobouřenou, ale zároveň i konejšivou reakci: *“Jean-Jacques chce vědět, že je milován a pokouší se získat jistotu tvrzením o vřelých citech od svých přátel tím, že bude tvrdit opak, čímž nutí obviněného přítele obnažit své srdce a vyčerpávajícím způsobem dosáhnout usmíření. Ne! Říká. Nemiluješ mě, nerozumíš mi, stal ses pro mě cizincem. A pak netrpělivě čeká na opětovné ujištění, přičemž doufá, že mu bude vynadáno či bude přímo za své pochybnosti potrestán.”*²⁴⁷

S postupem *Vyznání* je s nimi Rousseau čím dál tím méně spokojen, jelikož se začíná vzdalovat od jejich vysněného ideálního účinku. Rousseau je nucen sledovat, jak se na jejich stránkách odcizuje jemu drahým lidem a jak ho z nepochopitelných důvodů opouští. Je nucen sám čelit pronásledování a cítí se být na každém kroku sledován. Jeho materiály jsou mu odcizeny a veškeré jeho dobré činy a záměry jsou

²⁴⁵ V, s. 368-69.

²⁴⁶ Tamtéž

²⁴⁷ TaO, s. 132-33.

najednou obráceny proti němu, svět se mu halí do temnoty: *“Tady se začíná dílo temnot; jsem v nich zahrabán už osm let, a ať jsem dělal cokoli, nemohl jsem jejich děsivým neznámem prohlédnout. V propasti zel, do níž jsem se propadl, cítím sice zásahy ran, které dostávám, a pozoruji jejich bezprostřední nástroje, ale nemohu dohlédnout na ruku, která rány podněcuje, ani na prostředníky, kterých používá...vypadám jako člověk, který si nařiká bezdůvodně, a původci mého zhroucení nepochopitelným způsobem dokázali učinit z veřejnosti spoluviníka při spiknutí, aniž veřejnost o tom má potuchy a aniž pozoruje jeho účinky.”*²⁴⁸ Rousseau této proměně *Vyznání* i života nedokáže zabránit; obklopuje ho nepřekonatelné ticho, ze kterého není, jak se zdá, úniku.

Abychom mohli správně popsat situaci, ve které se Rousseau ocitá, musíme se vrátit zpět k *Emilovi*. V tomto díle Rousseau popisuje přirozenou výchovu, která minimalizuje negativní dopady žití ve společnosti na vyvíjejícího se jedince. Dítě se zde samo učí zkušeností o dobrém a špatném, prospěšném a škodlivém a mimoto je mu nechávána volnost. Tato svoboda je však jen zdánlivá, protože mu dle názoru *Jean Starobinského* jeho vychovatel (Rousseau) zcela organizuje prostředí kolem něj: *„Posuďme následující pasáž z Emila: 'Měl by si vždy myslet, že on je pánem situace, ale ve skutečnosti jím budeš vždy ty sám. Není lepšího podmanění, než když má jedinec zdání svobody; vůle samotná se stane rukojmím. Chudák dítě, nic neví, nic nezmuže, ničeho si není vědomo – není ti snad vydáno na milost? Nemáš snad plnou kontrolu nad jeho prostředím? Nejsi snad pánem, schopným vše naaranžovat podle svých představ? Jeho práce, jeho hry, jeho potěšení, jeho bolesti – nejsou snad plně ve tvých rukou, bez jeho vědomí?’”*²⁴⁹ Starobinski tuto vychovatelovu (Rousseauovu) úlohu neváhá označit za roli demiurga, který naprosto ovládá Emilův žitý svět, čímž ve skutečnosti zcela Emilovi upírá možnost používat svobodnou vůli. Stejným způsobem Jean Starobinski nahlíží i na duševní obtíže samotného Rousseaua: *„Jeho představy o pronásledování se staly temnou parodií na šťastný vztah mezi Emilem a jeho učitelem. Jean-Jacques zmanipulován svými pronásledovateli připomíná Emila manipulovaného svým vychovatelem.”*²⁵⁰ Toto srovnání dle mého názoru sedí; neznámí lidé (špehové ve *Vyznáních* či gentlemani v *Dialogích*) jsou vždy o krok

²⁴⁸ V, s. 576.

²⁴⁹ TaO, s. 217.

²⁵⁰ Tao, s. 216-17.

napřed: znemožňují Rousseauovi svobodné jednání, ukrývají mu materiály a vydávají jeho díla pod cizími jmény. Rousseauovi zbývá jediná možnost obrany a tou je psaní o sobě samém. Rousseau proto horečnatě píše a doufá, že se mu podaří svou neblahou situací zvrátit.

To se mu nedaří hned z několika důvodů: Zaprvé se Rousseau snaží obhájit ve chvíli, kdy je společnosti již známo jeho podivínství a nebere ho kvůli němu vážně²⁵¹; zdá se, že Rousseau svým neobratným vystupováním a publikováním svých děl kritizujících dobové hry pravdy pod svým pravým jménem²⁵², aniž by dokázal dostatečně prokázat své mravní kvality, o část svých čtenářů²⁵³ přichází velmi brzy a je pro ně nadále již jen *bez-mocným jedincem*, přišel u nich totiž o své právo na parrhesii.

Další problém spočíval v odmítání darů a lpění na nezávislosti; Antoine Lilti se ve svém textu nazvaném příspěvkem *The writing of Paranoia: Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity* domnívá, že toto odmítání bylo pro jeho současníky zcela nepochopitelné a ještě před vznikem autobiografických textů mu vysloužilo pověst, že se pomátí²⁵⁴, jelikož z jejich perspektivy vehementně odmítal způsob, jak si finanční nezávislost naopak získat a jak se moci postarat o svou rodinu (včetně svých dětí).²⁵⁵ Posledním důvodem, který zmíním, byla jeho proslulost a sláva. Rousseau byl doslova posedlý rozporem mezi svým jevením se na veřejnosti a svým skutečným bytím v soukromí. Od chvíle, kdy se stal slavným, nebyl již spokojený se svým obrazem na veřejnosti, obviňoval své nepřátele z nespravedlivého posouzení svých kvalit a všude viděl špehy. Jakmile se stal spisovatelem, byl zkrátka ochuzený o své soukromí, jelikož se dle názoru Antoine Lilti stal *celebritou*. Význam tohoto pojmu se ustálil teprve za Rousseauova života a znamenal v té době *“privilegium být známý lidem, které*

²⁵¹ Toto například Voltaire napsal d'Alembertovi, když se dozvěděl, že odpovídá na Rousseauův spis o divadlech *Dopis d'Alembertovi*: „Cože? Vy vážně odpovídáte tomu bláznovi, tomuto bastardovi Diogenova psa (batard du chien de Diogene)?“ In: *Dopis d'Alembertovi*, s. 7.

²⁵² Lilti Antoine ve svém příspěvkem *The writing of Paranoia: Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity* uvádí, že Rousseau si byl dobře vědom možnosti publikování svých děl anonymně, obzvláště pokud byla kritická, ale on sám tuto možnost bez váhání odmítl se slovy: „*nejenom, že je povinností autora pišícího o obecném blahu podepsat své texty - čímž, potvrzuje svou politickou zodpovědnost – ale zároveň samotný autor funguje jako ručitel důvěryhodnosti toho, co píše.*“ In: LILTI Antoine, *The writing of Paranoia: Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity*, s. 72.

²⁵³ Nicméně Lilti Antoine se ve svém výše uvedeném příspěvkem na straně 64 zmiňuje i o čtenářích, které si svým dílem získal – títo stoupcí Rousseaua, jejich myšlenky a literární tvorba je označována souhrnně pojmem *rousseauismus*.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 61.

²⁵⁵ Odmítnutí penze bylo také jedním s důvodem, proč se mu jeho přítel Diderot odcizuje (V, s. 372). Rousseau měl celkem pět dětí a všechny, i z důvodu nestabilního příjmu, odložil do nalezince.

neznáte'...Celebrita, může být definována jako specifická forma známosti, ve které je osoba během svého života dobře známa mezi lidmi, kteří ji sice osobně neznají, ale mohou se s ní identifikovat.²⁵⁶ V tomto kontextu se zdá, že se Rousseau, namísto s nemocí, celoživotně vyrovnával s nevídaným zájmem o svou osobu a čelil stejnému problému jako jakákoliv jiná celebrita: tento problém je pevně spjatý se slávou kvůli neustálým soudům cizích neznámých osob, kterým se není možné vyhnout – vždy a všude je člověk, porovnáván, hodnocen a případně odsuzován. Na druhou stranu je třeba poznamenat, že Rousseau si tyto neblahé následky své proslulosti sám přiřivoval svou neschopností kontrolovat svou představitost a i svou obsedantní snahou mít vše pod kontrolou: jakmile se jí vzdá, tak konečně dosahuje vytouženého klidu: „Naučil jsem se totiž snášet járho nutnosti bez reptání. Nutil jsem se ještě lpět na tisícerych věcech, protože mi však všechny postupně unikaly, zůstal jsem odkázán sám na sebe a znovu jsem našel svou rovnováhu.“²⁵⁷

6.3 Dějiny duše

Když Rousseau začal pracovat na svých *Vyznáních*, věděl, že každé lidské nitro skrývá něco nepěkného; „...já jsem cítil, že vůbec neexistuje lidské nitro, i kdyby bylo sebečistší, aby v sobě netajilo nějakou ošklivou neřest.“²⁵⁸ Byl si proto jist, že svým pravdivým odkrytím může jenom získat: „Věděl jsem také, že mi na veřejnosti připisují rysy tak málo podobné mým a někdy rysy od mých tak odlišné, že i když jsem nechtěl zamlčet nic ze své špatnosti, mohl jsem jen získat, ukáží-li se takový, jaký jsem.“²⁵⁹ Rousseau si zároveň uvědomoval, že musí doložit soulad mezi svými činy a slovy: „Má hloupá pýcha mi vnukala iluzi, že jsem stvořen k tomu, abych všechny tyto klamy rozptýlil; a soudě, že mají-li mi lidé naslouchat, musím své chování uvést v soulad se svými zásadami, vzal jsem na sebe zvláštní vzezření; nebylo mi dovoleno si je podržet, jeho příklad mi moji údajní přátelé nemohli odpustit; nejdřív mě učinilo směšným, ale kdybych v něm byl mohl vytrvat, bylo by mi nakonec získalo úctu.“²⁶⁰, čímž by mohl prokázat autorství svých děl, vysvětlit původ svých myšlenek a citů, ukázat přirozeného člověka žijícího ve společnosti a tím, že o sobě sdělí pravdu, jednou provždy vyřeší

²⁵⁶ LILTI Antoine, příspěvku *The writing of Paranoia: Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity*, s. 55.

²⁵⁷ SSCH, s. 134.

²⁵⁸ V, s. 506.

²⁵⁹ Tamtéž.

²⁶⁰ V, s. 407.

předsudky šířící se společností o něm samém. Ačkoli jsou Vyznání velmi otevřená a zábavná, Rousseau usiloval v první řadě o to, aby byla užitečná a dokázala lidem i jemu samotnému zachytit pravdivou proměnu jedince žijící ve společnosti v průběhu jeho života. Čtenář měl být svědkem této transformace a jejím posuzovatelem; tato role mu však měla být přiznána teprve až po přečtení celých *Vyznání*: „*Nejsem-li lepší, jsem alespoň jinaký. Zda příroda učinila dobře, či špatně, když rozlomila kadlub, v kterém mě ulila, to nemůže nikdo rozsoudit, dokud nepřečte toto moje dílo.*“²⁶¹

Snaha o prokázání správnosti Rousseauovy přirozené filosofie je na celém díle patrná, přestože mu zde první řadě šlo o vylíčení událostí ze svého života. Čtenář proto pozoruje, jak se probouzí k životu jeho srdce četbou románů po matce: „*Nic jsem rozumově nepojímal, všechno jsem prociťoval... Tato zmatená dojetí, která jsem prožíval jedno za druhým, vůbec neoslabovala můj rozum, protože jsem ještě žádný neměl; ale utvářela ve mně rozum jiného druhu a poskytla mi podivné, romaneskní představy o lidském životě; pozdější zkušenost ani úvahy mě z nich nikdy nevyhlídily*“²⁶², sleduje, jak se Rousseau vžívá do svých knižních hrdinů a rozvíjí svou představivost, jenž mu bude nadále po celý život umožňovat únik z nevyhovující reality: „*...pokládal jsem se za Řeka nebo Římana; stával jsem se osobností, jejíž životopis jsem četl: když jsem vyprávěl o projevech vytrvalosti a nebojácnosti, které mě ohromily, svítily mi oči a hlas sílil*“²⁶³, jak je o něj láskyplně pečováno rodinou: „*...ani o děti královské by se nemohlo pečovat horlivěji, než se v mých prvních letech pečovalo o mě, ...jednalo se mnou jako s dítětem milým, nikdy jako s dítětem zhýčkaným...nikdy ve mně nemuseli potlačovat ani uspokojovat kteroukoli z těch roztodivných nálad, které se přičítají lidské povaze, ale které se rodí jen a jen z výchovy*“²⁶⁴, a jak byly na venkově u jeho vychovatelů v Bossey rozvíjeny a živeny jeho přirozené sklony: „*Všechno v mém srdci živilo jeho přirozené sklony. Nic mě tak netěšilo, jako když jsem viděl, že jsou všichni spokojeni se mnou a se vším.*“²⁶⁵.

Tuto idylu však náhle ukončí první prožitá nespravedlnost a Rousseau poprvé ve svém životě zažívá rozpor mezi jevením a bytím; je totiž křivě obviněn ze zlámání hřebene a následně nespravedlivě potrestán: „*Nechť si někdo představí povahu*

²⁶¹ V, s. 7.

²⁶² V, s. 10.

²⁶³ V, s. 11.

²⁶⁴ V, s. 12.

²⁶⁵ V, s. 16.

v běžném životě bojácnou a poddajnou, ale v citech vroucí, hrdou, nezkratnou; dítě vždy ovládané hlasem rozumu, dítě, s kterým se jednalo něžně, slušně a laskavě, které nemělo ani potuchy o nespravedlnosti, ale které teď poprvé zakouší nespravedlnost tak strašnou, a to právě od lidí, které nejvíc miluje a ctí! Jaký zvrát představ prožívá! Jaký citový zmatek! Jaký rozruch nastane v jeho srdci, v jeho mozku, v celé jeho malé bytosti rozumové a mravní!“²⁶⁶ Tato první nepříjemná zkušenost způsobí rozkol v mezilidských vztazích a přivede na svět první²⁶⁷ Rousseauovy neřesti: „...méně jsme se styděli konat zlo a více báli soudu; začínali jsme se skrývat, vzdorovat a lhát. Všechny neřesti našeho věku poskvřily naši nevinnost a zošklivily naše hry.“²⁶⁸ Tyto neřesti, jak se zdá, každá další prožitá nespravedlnost v mládí jen násobí; Rousseau uvádí např. svá učednická léta pod mistrem Ducommunem, kde je s ním dle něj často jednáno pod jeho úroveň a je za své lumpárny krutě trestán a bit: „Tak jsem se tedy naučil mlčky po něčem toužit, skrývat se, zatajovat, lhát a konečně krást; dříve mě to nikdy nenapadlo, ale od té doby jsem se toho nemohl zbavit. Žádostivost a nemohoucnost vedou k tomu vždy.“²⁶⁹ Rousseau je v té době se vším kolem sebe i se sebou samým nespokojen, vžívá se proto do svých knižních hrdinů a stahuje se do imaginárního světa. Jakmile mu zásoba nových knih dojde (přečtením všech knih v krámku paní Tribunové), prchá úplně; v šestnácti letech opouští Ženevu a jde lehkomyšlně vstříc dobrodružstvím skutečného světa. Následně v dospělosti a mládí potkává lidi dobré i zlé; dobří jsou téměř bez výjimky vedeni svými přirozenými sklony, naslouchají hlasu svého srdce a s Rousseauovými problémy soucítí: „Čím víc jsem tu skvělou duši zaujal, tím víc naříkala nad mým osudem, který mě očekával. Její něžný soucit bylo vidět v její tváři, v jejím pohledu, v jejích gestech.“²⁷⁰ „Je pravda, že je dával najevo jen proto, aby politoval můj osud, na který jsem si sám vůbec nenaříkal, aby projevil soucit s mým smutným údělem, s kterým jsem byl spokojen, a aby si sám mohl naříkat, že příkře odmítám dobrodiní, jež prý mi chce prokázat.“²⁷¹ Pokud mají nějaké chyby, jsou způsobeny vlivem společnosti,

²⁶⁶ V, s. 21.

²⁶⁷ Rousseau ještě dříve zmiňuje podobné přečiny, ale nazývá je „poklesky svého věku“: „Měl jsem vady svého věku: byl jsem tlachal, mlsoun a někdy i lhář. Snad jsem kradl ovoce, cukroví a lahůdky; ale nikdy jsem s potěšením netropil zlo ani škodu, nepřitěžoval jiným, netrápil ubohá zvířata.“ In: V, s. 12.

²⁶⁸ V, s. 23.

²⁶⁹ V, s. 34.

²⁷⁰ V, s. 54.

²⁷¹ V, s. 456.

anebo rozumem: *“V stavech vyšších jsou tyto přirozené city docela udušeny a pod maskou citu vždy promlouvá jen vlastní zájem nebo marnivost.”*²⁷² „Byla by s klidným svědomím spala denně s dvaceti muži a byla by přitom pocítila stejně málo zábran jako touhy. Víím, že mnohé zbožné ženy nejsou v tom to bodě svědomitější, ale rozdíl je v tom, že je svádějí vášně, zatímco ji sváděla jen její sofismata.”²⁷³

Rousseau v průběhu *Vyznání* vysloví tři skutky, které ho tíží a od kterých si chce přiznáním ulevit: jde o krádež stužky a následné křivé obvinění služebné Marion (s. 85), nevděčné chování k rodině hraběte de Gouvon (s. 100) a opuštění svého přítele Le Maîtra, bezvládně ležícího na dlažbě lyonských ulic, během jeho záchvatu (s. 129); všechny tyto činy Rousseau přiznává, aby se z nich následně mohl vyvléknout: *“Poněvadž mé povaze nebylo nikdy nic vzdálenější než takovýto čin, zaznamenávám ho, abych ukázal, že jsou okamžiky jakéhosi deliria, v nichž vůbec nelze lidi posuzovat podle jejich činů.”*²⁷⁴ Tento zvrát vysvětluje poukázáním na své přirozené sklony, které nad ním získaly moc: *„Kdyby chtěl někdo pochopit, jaký jsem byl v té chvíli bloud, musel by vědět, do jaké míry je mé srdce schopno zapálit se pro úplné maličkosti a s jakou silou se noří do představy lákavého cíle, ať je jakkoli pošetilý. Nejpodivnější, nejdětinštější, nejpošetilejší nápady mou oblíbenou představu podporují a přesvědčují mě o tom, jak je její uskutečnění pravděpodobné, jestliže se jim oddám.”*²⁷⁵

Tyto přirozené sklony utváří jeho charakter, a pokud jsou v klidu, je Rousseau bázlivý a pasivní: *“Podívejte se však na mě, když jsem klidný: tu jsem netečnost a ostýchavost sama; všechno mě leká, všechno mě odpuzuje; letící moucha mě postraší; mám-li pronést slovo, udělat gesto, poděsí to mou lenost; strach a stud mě ovládají do té míry, že bych se rád všem smrtelníkům ztratil z očí.”*²⁷⁶ Pokud se však se probudí, stane se Rousseau radikálně jiným: *“Jsem schopný citů velmi prudkých, a pokud mě ovládají, nic se nevyrovná mému zápalu: neznám ohleduplnost ani úctu, strach ani laskavost; jsem drzý, prudký, nebojácný; není hanby, která by mě zarazila, ani nebezpečí, které by mě zastrašilo; mimo jediný předmět, který mě zaujal, celý vesmír už pro mě ničím není.”*²⁷⁷ Následně Rousseau pobídkám vášni nechává zcela volný

²⁷² V, s. 146.

²⁷³ V, s. 227.

²⁷⁴ V, s. 40.

²⁷⁵ V, s. 100-101.

²⁷⁶ V, s. 38.

²⁷⁷ V, s. 37.

průběh: *“Jsem v svém podání takový, jaký jsem byl ve skutečnosti: hodný opovržení a mrzký, když jsem takový byl; dobrý, šlechetný a vznešený, když jsem takový byl...”*²⁷⁸, jelikož vášně jsou v jeho filosofii přirozenou součástí chování; díky vášním může přirozený člověk jednat. Vášně jsou ale i Rousseauovým nevyřešeným problémem²⁷⁹, jelikož jsou hlavními protagonistkami celých *Vyznání*; zaplavují jeho srdce²⁸⁰ a oslepují ho: *“Cit prudší než blesk mi plní duši, ale místo aby mě osvětlil, spaluje mě a oslňuje. Cítím vše, a nevidím nic.”*²⁸¹, čímž ho naprosto pohltí, až Rousseau na své původní jednání zcela zapomene: *„...i když mám nějaký silný zvyk, nějaká nicůtka mě rozptýlí, změní, upoutá, nakonec ve mně vzbudí vášně: a tu na předešlý zvyk zapomenou; nemyslím už na nic jiného než na nový předmět, který mě zaujal.”*²⁸² a on se stává následně jejich zajatcem a zaujímá naprosto **pasivní postoj k sobě samému**. To doznává i ve svých *Snech samotářského chodce*, když se znovu opětovně zamýšlí nad svým uplynulým životem: *“...byl jsem tolik rozechvěn, zmitán a vláčen cizími vášněmi, byl jsem téměř pasivní v životě tak bouřlivém, že bych jen špatně rozeznával, co je v mém chování opravdu mého...”*²⁸³

Tento **pasivní přístup k sobě samému** má však velmi závažné dopady na Rousseauův život; Rousseau často jedná v rozporu se svým smýšlením a pro malou drobnost zahazuje náklonnost lidí, jejich získané uznání, již vydobytou dobrou pozici v jejich středu a naději na klidný a šťastný život. Co si v takové chvíli počít? Rousseau se nechává unášet svým denním sněním a představivostí a hledá nové místo, kde by mohl začít znovu, hledá nová jemu otevřená srdce. Představivost zde hraje velmi důležitou roli, jelikož ho dokáže zbavit nejistoty a načrtává mu jiný svět plný nových příležitostí; *“V mé mysli se bez konce a bez ustání střídaly hory, louky, lesy, potoky a vesnice, obdařeny novými kouzly; ta blažená cesta jako by pohlcovala celý můj život.”*²⁸⁴, nahrazuje mu chybějící předměty: *“Kolikrát jsem zlíbal své lože*

²⁷⁸ V, s. 7,

²⁷⁹ Tento problém se Rousseauovi podaří vyřešit ve *Snech samotářského chodce* tím, že přijímá zásady, kterými se nadále bude řídit ve všech situacích ve chvíli, když vášně mlčí.

²⁸⁰ Ve *Společenské smlouvě* u tématu práva suveréna na udělení milostí (s. 45) se Rousseauovo srdce vkládá do jeho psaní a zadržuje jeho jednání, má v této chvíli schopnost jednat a nenechat se vášněmi ovlivnit. Jde ale dle mého o ojedinělou zmínku v Rousseauovo díle, kde srdce vystupuje v roli aktéra: *„...cítím, že mé srdce reptá a zadržuje mě pero: ponechme diskusi o těchto otázkách spravedlivému člověku, který se nikdy neprovinil a který sám nikdy neměl zapotřebí milosti.”*

²⁸¹ V, s. 133.

²⁸² V, s. 40.

²⁸³ SSCH, s. 165.

²⁸⁴ V, s. 99.

při pomyšlení, že v něm kdysi spala; záclony a všechn nábytek v svém pokoji při pomyšlení, že patří jí, že se jich dotýkala její krásná ruka; ba i podlahu, na niž jsem si lehal v pomyšlení, že po ní kráčela!“²⁸⁵ a dokonce fungovala nejlépe při naprosté absenci jejích podnětů: “Chci-li líčit jaro, musí být zima; chci-li popsat nějakou krásnou krajinu, musím být v domě; a řekl jsem stokrát, že kdybych byl býval uvržen do Bastily byl bych tam namaloval obraz svobody.“²⁸⁶ Tento neukotvený život byl Rousseauovi umožněn jen tehdy, dokud byl ve společnosti neznámý, jakmile se však stal proslulým, již nové otevřené dveře nenachází a začínají ho dobíhat důsledky jeho činů. On sám si tyto souvislosti neuvědomuje a je z této změny značně rozčarován; najednou přichází o přátele a nové nachází ztěžka. Všude kolem sebe se setkává s předsudečným jednáním a cítí se být sledován na každém kroku. Představivost mu již nepomáhá, ale naopak jeho obavy dále rozvíjí a živí jeho podezřívavost: “Má krutá představivost, která vždy předbíhá neštěstí, ukazovala mi neustále toto příští neštěstí v celé jeho výstřednosti a se všemi jeho následky.“²⁸⁷ Rousseau tápe v temnu a je sám.

Jak asi mohl tento experiment dopadnout? Bylo vůbec možné uspět se životem vedeným pouze přirozenými sklony a hlasem svého srdce uprostřed civilizace? Rousseau si svou zranitelnou pozici částečně uvědomoval. Nejprve svým odchodem ze společnosti minimalizoval dopady svého nemotorného vystupování na veřejnosti a následně neúnavně psal a skládal; osvědčil se jako umělec, bylo chváleno jeho nadání, ale na obhájení role parrhesiasty to společnosti nestačilo, jelikož bylo zřejmé, že se těmito kroky nedokázal zbavit své sebelásky a falešného mínění o sobě (čtenáři *Vyznáních* byli nejprve zcela imaginární) a ani se prozatím nedokázal ustanovit prostřednictvím své práce na sobě samém etickým subjektem. Rousseau snad dokazuje svou filozofii vyličením průběhu svého života, říká o sobě pravdu, ale také tím podává **důkaz o absenci svého stabilního chování a jednání**: chová se naopak často proměnlivě a nahodile. Rousseau se nechává řídit přirozenými složkami chování ve své filozofii (srdcem, soucitem, vášněmi a představivostí), čímž jen prokazuje absenci uvědomělého vedení svého života, a to na prokázání práva na parrhesii nestačí. Pokud bychom se nyní podívali na techniky sebeřízení a umění existence a porovnali bychom je s Rousseauovým životem, viděli bychom, že neovládá ani *strategii vhodného postavení*,

²⁸⁵ V, s. 108.

²⁸⁶ V, s. 170.

²⁸⁷ V, s. 217.

ani *strategii potřeby* a ani *strategii vhodného okamžiku*, je naopak **nevázaným jedincem**, jehož mají vášně zcela ve své moci. *Technikami péče o sebe* se Rousseau prozatím nezabývá, jelikož veškerou svou pozornost směřuje ven ze sebe a málokdy dovnitř; nesnaží se ze svých chyb poučit. Cítí se být naopak přirozeným člověkem a je rád, že jeho srdce vzdělání a žití ve společnosti změnily jen velmi málo. Rousseau se sice skandálně odkrývá, zmiňuje své nedobrovolné homosexuální zkušenosti (s. 67), masturbaci (s. 108), odhalování se na veřejnosti (s. 88) a i žití v milostném trojúhelníku se svou Maminkou, paní de Warens, a s jejím zahradníkem Claudem Anetem (s. 176), čímž **ukazuje možnost jiného života** a navrácí lidem svým příkladem i svou filosofií pozornost k jejich přirozeným potřebám, ale svému vysněnému žití v pravdě, který chtěl prokázat, se neustále vzdaluje. Jeho odvíjející se život čím dál tím víc přichází o svůj pevný řád, průzračnost a neměnnost. S postupem času se stále více zahaluje a i pro samotného Rousseaua se jeho žití ve světě stává nerozluštitelným.

6.4 Konečné smíření

Po odmítnutí *Dialogů* bohem v katedrále Notre-Dame se Rousseau vzdává marné snahy o napravení své reputace a ztrácí naději založenou na návratu do společnosti. Cítí se sám a uzavírá se do sebe: „*Tak jsem tu na zemi opuštěn, nemám již bratra, bližního, přítele ani jinou společnost nežli sebe sama.*“²⁸⁸, „*Vše, co mne obklopuje, je pro mne napříště cizí. Nemám již na tomto světě bližní, sobě podobné ni bratry. Jsem na zemi jako na neznámé planetě, kam jako bych spadl z té, kterou jsem obýval.*“²⁸⁹ Uznává svou porážku v dobových hrách pravdy a ztrácí zájem vystupovat na veřejnosti v roli parrhesiasty; dokonce i přiznává, že se mu nedařilo být kvůli vlastní slabosti zcela pravdomluvný, jelikož se občas nechával strhnout psaním a svou pravdomluvnost tím překroutil: „*...a když, stržen potěchou ze psaní, jsem k pravdivým věcem přidával smyšlené ozdoby, dělal jsem chybu ještě větší, protože přikrášlovat pravdu bajkami znamená ji ve skutečnosti překroutit...Měl jsem mít odvahu a sílu mluvit pravdu vždycky, při každé příležitosti, aby nikdy nevyšly smyšlenky ani bajky z úst či pera tolik zasvěcených pravdě.*“²⁹⁰ Nezajímá se, jak prohlašuje²⁹¹, již o veřejné mínění a připouští si, že se mu asi nepodaří mít vše pod kontrolou; stahuje se proto

²⁸⁸ SSCH, s. 7.

²⁸⁹ SSCH, s. 21.

²⁹⁰ SSCH, s. 80.

²⁹¹ SSCH, s. 19.

do sebe, aby se mohl nadále zabývat ve svých *Snech samotářského chodce* jen sám sebou: „*Ale kdo jsem já sám, odpoután od nich a od všeho? To mi teď zbývá zjistit.*“²⁹²

Tato změna má na něj dalekosáhlé následky: Rousseau odhaluje u svého dřívějšího já skrytou sebelásku: „*Tento objev nebylo tak jednoduché učinit, jak by se mohlo zdát, neboť nevinně pronásledovaný dlouho považuje pýchu vlastní osůbky za čistou lásku ke spravedlnosti... Sebeúcta, je tou nejsilnější hnací silou hrdých duší, sebeláska, jež si potrpí na klamně iluze, se zastírá a vydává se za sebeúctu; jakmile je však tento podvod odhalen a sebeláska se už nemá kam schovat, nemusíme se jí obávat, a třebaže se špatně potlačuje, můžeme jí alespoň lehce ovládnout.*“²⁹³ a nyní prohlašuje, že se mu jí ztrátou vazeb na své okolí podařilo přeměnit zpátky na původní lásku k sobě: „*Zaměřila*²⁹⁴ *se na mou duši a přerušila všechny vnější vztahy, které ji činily náročnou, vzdala se srovnávání a upřednostňování a nakonec se spokojila s tím, že jsem byl dobrý sobě samému. Má sebeláska se tedy znovu stala láskou ke mně samému, vrátila se tak do přirozeného řádu a zbavila mě jařma cizího mínění.*“²⁹⁵

Rousseauovi nezávislost svědčí; již se netrápí věcmi, které nemůže změnit a dokonce na svých toulkách krajem doslova splývá se svým okolím: „*Cítím nevýslovné vytržení a uchvácení, když se takřka rozplývám v soustavě všech bytostí a ztotožňuji se s celou přírodou.*“²⁹⁶, jindy je pevně zahlobán do svých vzpomínek či radostí svého srdce a navrácí se ze svých procházek zpět zcela spokojen se sebou samým: „*Se zalíbením jsem se vracel ke všem náklonnostem svého srdce, k těm přilnutím tolik něžným, ale tak zaslepeným, k myšlenkám spíše utěšujícím než smutným, jimiž se má mysl živila již po několik let...*“²⁹⁷ Společnost lidí dokonce nahrazuje společností rostlin²⁹⁸ a tvorbou herbáře si připravuje jakousi sbírku afektivních vzpomínek, které ho, až nebude moci na své výpravy vyrážet, na požadované místo snadno přenesou: „*Části rostlin, jež jsem tam nasbíral, mi stačí k tomu, aby mi připomněly celé to úžasné divadlo. Herbář je pro mne deníkem mých botanických vycházek, které mne nechává s novým kouzlem znovu prožít a má na mě takový účinek, jako kdyby mi je před očima*

²⁹² SSCH, s. 15.

²⁹³ SSCH, s. 137.

²⁹⁴ Rousseau zde má na mysli sebelásku.

²⁹⁵ SSCH, tamtéž.

²⁹⁶ SSCH, s. 117.

²⁹⁷ SSCH, s. 29.

²⁹⁸ D, s. 103.

někdo vymaloval.²⁹⁹ Rousseau má také dostatek času a prostoru věnovat pozornost sám sobě, a proto se začne zkoumat a pozorovat: *“V jistém směru budu sám sebe pozorovat podobným způsobem, jakým přírodovědci pozorují počasí, aby každý den zjistili jeho stav. Budu přikládat barometr na svou duši, a pokud bych tato pozorování prováděl správně a často je opakoval, mohla by přinést výsledky stejně přesné, jako jsou ty jejich.”*³⁰⁰. Na základě těchto pozorování se rozhodne řídit své srdce ve spolupráci se svým rozumem a přijímá pevné zásady a názory, o kterých již nebude pochybovat a po každém zakolísání se k nim bude vracet: *„Po zbytek svého života se ve všem budu držet rozhodnutí, která jsem učinil, když jsem si byl lépe schopný si vybrat. Tato opatření mi dodávají klid a se sebeuspokojením v nich nacházím naději a útěchu, kterou ve své situaci potřebuji”*³⁰¹, *„Vždy jsem si řekl: Tohle všechno jsou jen metafyzické vytáčky a jemňůstky, které nemají žádnou váhu vedle základních principů, jež přijal můj rozum, a potvrdilo mé srdce, a jež nesou pečeť vnitřního souhlasu při mlčení vášni.”*³⁰² To, co Rousseau najednou objevuje, je **aktivní postoj k sobě samému**³⁰³, který mu vždy opětovně umožňuje „nalézt svou rovnováhu“, dosáhnout jakéhosi *stavu sofrosyné*, ve kterém se může těšit sebou samým: *“...vlastní zkušeností jsem se naučil, že zdroj opravdového štěstí je v nás a že lidé nejsou schopni udělat opravdového nešťastníka z toho, kdo dokáže chtít být šťastný.”*³⁰⁴

To ovšem neznamená, že by se touto prací na sobě samém Rousseau zbavil svých duševních obtíží; vidí všude kolem sebe i nadále své pronásledovatele a jejich spojení. Často se jimi ve svých myšlenkách zaobírá a blahopřeje si, že prohlédnul včas rozsáhlost spiknutí proti své osobě, čímž svůj předem prohraný boj ukončil a získal více času na zaobírání se sebou samým: *„Ve svých Dialozích jsem řekl, na čem jsem své očekávání zakládal. Mýlil jsem se. Naštěstí jsem si to uvědomil dost včas, abych dříve, než nastane má poslední hodina, našel mezidobí úplného klidu a naprostého odpočinku.”*³⁰⁵, *„Po zbytek života budu sám, a protože jen v sobě nacházím útěchu,*

²⁹⁹ SSCH, s. 128.

³⁰⁰ SSCH, s. 23.

³⁰¹ SSCH, s. 56.

³⁰² SSCH, s. 50.

³⁰³ *„Ctnost spočívá v tom, že své sklony dokážeme překonat, když nám tak povinnost káže, a udělat to, co nám předepisuje...”* In:SSCH, s. 99.

³⁰⁴ SSCH, s. 26.

³⁰⁵ SSCH, s. 20.

*naději a mír, musím a chci se zabývat pouze sebou.*³⁰⁶. Tyto stále ještě příležitostně ohrožující nesnáze přizívuje i Rousseauova představivost, které se nakonec nikdy nedokázal zcela vzdát. Obklopuje se díky ní dětmi svého srdce (s. 140) a dobarvuje si jejím prostřednictvím své vyhasínající vzpomínky. Občas mu ale představivost nefunguje správně; když funguje málo, jsou její výtvary mdlé: „...*má vyschlá představivost a pohaslé vzpomínky nedodávají již potravu mému srdci.*“³⁰⁷, anebo naopak pracuje příliš a pak Rousseauovo neštěstí násobí: „*Skutečné zlo mě trápí jen málo, lehce zvládám to, jež zakouším, ne však to, kterého se obávám. Má polekaná obrazotvornost jej kombinuje, převrací, rozšiřuje a rozmnožuje.*“³⁰⁸ Tento problém Rousseau umí již díky stálosti svého charakteru překonat; ví, že ataka jednou odezní a pak bude moci být opět sám sebou: „*Co se mne týče, klidně mohu vědět, že budu trpět zítra, k tomu, abych byl klidný, mi stačí, že netrpím dnes.*“³⁰⁹

³⁰⁶ SSCH, s. 21.

³⁰⁷ SSCH, s. 131.

³⁰⁸ SSCH, s. 18.

³⁰⁹ SSCH, s. 139.

7 Závěr

Je tedy možné považovat Rousseaua za parrhesiastu či přímo kynika své doby? Na předcházejících stranách jsme viděli, jak Rousseau po prožití zvláštního stavu myslí v roce 1749 najednou rozpoznává ve vědění, myšlení a vztazích moci své doby jednotlivé foucautovské *vůle k moci*; uvědomuje si jejich temporálnost a nahodilost. Na základě tohoto prozření se Rousseau rozhoduje odvážně a neohroženě vstoupit do *dobových her pravdy* se záměrem odkrývat svým současníkům pravdu o společnosti a jich samých, přičemž poukazuje na zhoubný vliv věd, umění, bohatství, pohodlí i celé civilizace na lidskou přirozenost. Nekompromisně své čtenáře ve svých dílech vyzývá k návratu k přirozeným potřebám, k naslouchání svému srdci namísto hlasu rozumu a k aktivnímu užití soucitu prostřednictvím solidárního přístupu k trpícím, jejichž přehlížení odmítá. Rousseau si je vědom nespravedlnosti sociálních nerovností ve společnosti a nabízí ve svých dílech řešení; píše pedagogický román *Emila* o přirozené výchově a *Společenskou smlouvu* zabývající se lepším politickým zřízením, ve kterém by si mohli být všichni rovni, a vliv nerovností by byl neznatelný. Uskutečnění svého ideálního světa následně společnosti prezentuje ve svém románu *Julie aneb Nové Heloisa*.

Během práce a publikování těchto děl by Rousseau mohl být považován za *politického parrhesiastu*, ale i za *kynika*, jelikož nabízel lidem kolem sebe *jinou perspektivu na život*, nabádal je k návratu k přirozenosti, zbavoval je sebelásky a falešného mínění o sobě samých, kritizoval nespravedlnosti ve společnosti a nebál se vystavit pohrdání i odsouzení za své myšlenky i svůj zjev (obzvláště poté co začal nosit arménský oděv). Sám se cítí jím být; poslouchá svou vnitřní morální povinnost a vyjadřuje se k aktuálním problémům beze strachu a vnitřních pochybností. Jeho slova mají skutečně svou váhu; rezonují ve společnosti, proslavují ho a vracejí se k němu nazpět prostřednictvím oslavných či kritických reakcí. Rousseau se stává slavným a žije, ač nerad, život *celebrity* – nemá již nárok na soukromí. Ve svém ústraní je neustále navštěvován zvědavci a všude a ve všem je posuzován neznámými lidmi. Rousseau tudíž svým vstoupením do *dobových her pravdy* přichází o svou anonymitu a z jeho života se stává veřejné téma, ačkoliv on sám se po prožití své vnitřní osobní reformy touží vrátit k jednoduchému a nezávislému životu opisovače not.

Navzdory své snaze o nezávislost se Rousseau nedokáže zcela zbavit své touhy po uznání. Cítí, že jeho *jevení se* na veřejnosti neodpovídá kvůli jeho neohrabanosti jeho

skutečným kvalitám (*bytí*) a domnívá se, že ho veřejnost dostatečně nedoceňuje. Tento rozpor řeší nápaditě - snaží skrývat a psát. Výsledkem této strategie bylo množství důkazů zdůrazňující jeho skutečné přednosti, čímž se společnost snažil ukázat jaký je skutečností je a přesvědčit je o svém ustanoveném *vztahu k pravdě*. Tyto díla sice dokazují jeho nesporné nadání, ale přesto se Rousseauovi jejich prostřednictvím nedaří prokázat své právo na pravdomluvný projev. To si posléze uvědomuje i on sám. Přistupuje k tvorbě autobiografických děl, ve kterých, podoben *etickému parrhesiastovi*, zdánlivě hraje se svými nejprve zcela imaginárními *čtenáři parrhesiastickou hru*. Rousseau zde chce o sobě říct pravdu, přeje si ukázat život přirozeného člověka (sebe) ve společnosti a svou naprostou otevřeností usiluje o pochopení a uznání, které by mu umožnilo opětovný návrat do společnosti.

Rousseau však ve svých *Vyznáních* dokazuje především *pasivní postoj k sobě samému*, svou *nevázanost, sebelásku, falešné mínění o sobě* a příznaky *duševní nemoci*. Tímto neúspěchem Rousseau selhává v očích veřejnosti³¹⁰ v roli etického i politického parrhesiasty a přichází o své právo na pravdomluvný projev. Od této chvíle je bezmocný a zůstává obklopen pro něj nepřekonatelným tichem. Rousseau se však s touto prohrou nehodlá smířit a píše *Dialogy*, ve kterých své čtenáře poučuje, jak ho mají správně posoudit a domáhá se v nich vyřčení obvinění, na jehož základě je neustále nespravedlivě odsuzován. Až ve *Snech samotářského chodce* se Rousseau smiřuje se svou situací a konečně rezignuje na své právo mluvit k veřejnosti pravdu. Uvědomuje si, že je již nadobro zbaven vazeb na své okolí a že zůstal zcela odkázán sám na sebe. Svůj čas pak tráví meditacemi ve svých vzpomínkách, procházkami, ve kterých zcela splývá s přírodou kolem sebe, a zabývá se tvorbou herbáře. Ve svých volných chvílích zkoumá své nitro a pátrá v sobě po své opravdové identitě, až nakonec nalézá svůj osobní vztah k pravdě. Díky němu se mu daří zbavit se své sebelásky a falešného mínění o sobě a zaujmout sobě *aktivní postoj*, ve kterém se řídí srdcem ve spolupráci s rozumem a přijímá pevné zásady chování při mlčení vášní. Ty mu budou nadále umožňovat chovat se ve všech situacích stejně a budou mu poskytovat obranu při atakách duševní moci.

V tomto rychlém vylíčení Rousseauova života vidíme, že se mu nakonec podařilo stát se etickým subjektem, osvojil si metody sebeřízení a péče o sebe, dosáhl stavu

³¹⁰ Je třeba dodat, že ne v očích všech svých čtenářů. Rousseau měl své následovníky a založil směr zvaný rousseauismus.

sofrosyné a mohl se těšit radostí vyvěrající z jeho samého. Tato změna nicméně přichází až ve chvíli, kdy on sám ve společnosti již v dobových hrách pravdy prohrál a o své právo na roli parrhesiasty přišel. Rousseaua nadále obklopuje ticho a nezájem současníků o jeho osobu a není mu již umožněno se do společnosti vrátit; Rousseau naplno pocítuje nebezpečí plynoucí z parrhesie a umírá v zapomnění, vědom si svého všeobecného odsouzení. Přesto je zajímavé, že se svého způsobu života a svých zásad nikdy nevzdal a tvrdošijně zůstával sám sebou; podmanění společnosti odmítal. Domnívám se, že Rousseauovo dílo i život je možné považovat za specifický výraz, ve kterém je v dialogu se svou dobou a odvažuje se zůstat jiným. Tento závěr potvrzuje i osud jeho díla, jelikož ho přežilo a Rousseau jeho prostřednictvím může i nadále promlouvat ke svým budoucím čtenářům, kterým tím může proměňovat jejich perspektivu na život.

Seznam použité literatury

ANDERSON, Wilda. *Starobinski on Rousseau, or the Heuristic Power of Opacity* [online]. MLN, Vol. 128, No. 4, French Issue (sept. 2013). [cit. 10. 3. 2020], dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/24463517>.

BUTLER, Judith. *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

DREYFUS, H. L. & RABINOW, P.. *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Přeložili HASALA, Jan, NOVÁ, Lucie, POLÁČEK, Stanislav a TOMAN, Pavel. Praha: Herrmann&synové, 2010.

DREYFUS, H. L. & RABINOW, P.. *O genealogii etiky: nástin rodičího se díla, rozhovor autorů s Michelem FOUCAULTEM*, Berkeley duben r. 1983. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P., *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Přeložili HASALA, Jan, NOVÁ, Lucie, POLÁČEK, Stanislav a TOMAN, Pavel. Praha: Herrmann&synové, 2010.

EURIPIDES, *Ión*. Přeložil STUNA, Stanislav. Praha: SPOLEČNOST PŘÁTEL ANTICKÉ KULTURY, 1931.

FLYNN, Thomas, *Foucault as parrhesiast: his last course at the collège de france (1984)*. In: BERNAUER, James, RASSMUSSEN, David. *The Final Foucault*. London: The MIT PRESS, 1988.

FORNET-BETANCOURT, Raul, BECKER, Helmut, GOMEZ-MÜLLER, Alfredo. *The ethic of care for the self as a practise of freedom, an interview with Michel Foucault on January 20, 1984*. In: BERNAUER, James, RASSMUSSEN, David. *The Final Foucault*. London: The MIT Press, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Přeložili THEIN, Karel, DARNADYOVÁ, Natálie a FULKA, Josef. Praha: Herrmann& synové, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*. Z francouzského originálu přeložili PETŘÍČEK, Miroslav, Šerý, Ladislav a FULKA, Josef. Praha: Herrmann& synové, 2003.

FOUCAULT, Michel. *FEARLESS SPEECH*. Edited by PEARSON, Joseph. Los Angeles: Semiotext(e).q., 2001.

FOUCAULT, Michel. *Subjekt a moc*. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P., *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Přeložili HASALA, Jan,

NOVÁ, Lucie, POLÁČEK, Stanislav a TOMAN, Pavel. Praha: Herrmann&synové, 2010.

FOUCAULT, Michel. *The Courage of Truth. (The Government of Self and Others II), Lectures at the College de France 1983-84*. London: Palgrave Macmillan UK. 2011.

GROS, Frédéric. *Course Context*. In: FOUCAULT, Michel. *The Courage of Truth. (The Government of Self and Others II), Lectures at the College de France 1983-84*. London: Palgrave Macmillan UK. 2011.

HAUGAARD, Mark. *The Birth of the Subject and the Use of Truth: Foucault and Social Critique*, s. 157. In: MACKENZIE, Ian M., MALESEVIC, Sinisa. *Ideology After Poststructuralism*. London: Pluto Press. 2002.

KOJANOVÁ, Anna. *Foucault, soudí Jean-Jacques*. Praha 2018. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze. Fakulta humanitních studií. Vedoucí práce Jakub CHAVALKÁ.

LILTI, Antoine. *The writing of Paranoia: Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity* [online]. Representation, Vol. 103, No. 1 (Summer 2008). [cit. 17. 6. 2020], dostupné z: <https://histoire.ens.fr/IMG/file/Lilti/Lilti-Representations.pdf>

PETERS, Michael A.. *Truth-Telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, Parrhesia and the Ethics of Subjectivity* [online], s. 208. Oxford Review of Education, Vol. 29, No. 2 (Jun., 2003). [cit. 21. 4. 2020], dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/1050611>.

PLATÓN. *Faidón*. Přeložil NOVOTNÝ, František. Praha: Oikoymenh. 2005.

PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sokrata, Kritón*. Přeložil NOVOTNÝ, František. Praha: Oikoymenh. 2005.

PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. Přeložil NOVOTNÝ, František. Praha: Oikoymenh, 2019.

PLATÓN. *Ústava*. Přeložil NOVOTNÝ, František. Praha: Oikoymenh, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Dopis d'Alembertovi*. Přeložil Bartoš, Zdeněk. Praha: Akademie múzických umění v Praze & KANT – Karel Kerlický, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil alebo O výchově*. Přeložil CHRAPPA, Karol. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Esej o původu jazyků*. Přeložil POKORNÝ, Martin. Praha: PROSTOR, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě neboli O zásadách státního práva*. Přeložila VESELÁ, Jarmila. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau. Judge of Jean-Jacques: Dialogues*. Přeložili BUSH, Judith R., KELLY, Christopher a MASTERS, Roger, D. UNIVERSITY PRESS OF NEW ENGLAND, HANNOVER AND LONDON, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. Přeložili BERKOVÁ, Eva, ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. Praha: Nakladatelství Svobodná Praha, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Sny samotářského chodce*. Přeložila BERKOVÁ, Eva. Praha: K + D Svoboda, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Vyznání*. Přeložil KULT, Luděk. Praha: Rybka Publishers, 2017.

RUX, Martin. TRUTH, POWER, SELF: AN INTERVIEW WITH MICHEL FOUCAULT OCTOBER 25, 1982. In: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: THE UNIVERSITY OF MASSACHUSETTS PRESS, 1988.

SOBOTKA, Milan. *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*. Praha: nakladatelství Karolinum, 2005.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau, Transparency and Obstruction*. Přeložil GOLDHAMMER, Arthur. Chicago: The University of Chicago, 1988.