

Přesvědčit bez přesvědčování: Postava zákonodárce ve „Společenské smlouvě“

Hana Fořtová

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha
fortova@flu.cas.cz

Abstract:

To Persuade without Convincing: The Figure of the Legislator in the “Social Contract”

The article addresses the figure of the legislator in Rousseau’s *Social Contract* (II, 7), and that with regard to an analysis of the turnabout by which Rousseau states the task of the legislator: to bring people to accept laws, that is, “to persuade without convincing.” After introducing the problematic of the role of the lawgiver as a bearer of authority, we point, with the help of linguistic analysis, to the different meaning of the verbs used to express convincing, either by means of rational arguments [*convaincre*] or with an appeal to feelings and inner convictions [*persuader*]. The exceptionality of the legislator is then shown in the fact that, in the course of fulfilling his task to persuade people and guide them to adopt laws, he resorts to pretense and, by his manner, to lies. In the final part of the article, we analyze how on the linguistic level Rousseau in his political work differentiates the two moments of the emergence of political society, i.e. the moment of transition from the natural to the civil state in the *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men* and the establishment of the general will through the pact and the subsequent adoption of laws establishing a citizen body in the *Social Contract*.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, legislator, convincing, social contract, laws

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2022.4r.701>

Úvod

Postava zákonodárce, s níž Rousseau přichází v sedmé kapitole druhé knihy *Společenské smlouvy*, může ve čtenáři lehce vyvolat pochybnosti ohledně průkaznosti celého podniku: interpreti se sice shodují na klíčovém významu

tohoto momentu pro celý koncept společenské smlouvy,¹ zároveň si však všimají toho, že svým fiktivním charakterem Rousseauův zákonodárce narušuje rigorózní strukturu dosavadní argumentace.² K problematice zákona a zákonodárce přechází Rousseau poté, co v druhé knize *Společenské smlouvy* vysvětlí svoje pojetí obecné vůle. Postava zákonodárce je pro teorii společenské smlouvy ústřední, neboť jeho úkolem je dovést každého k tomu, aby přijal zákony, a aby tak byly stanoveny podmínky občanského sdružení, což sám Rousseau charakterizuje jako nadlidský úkol: „Bylo by zapotřebí bohů, aby byly dány zákony lidem.“³ Mytický charakter zákonodárce, jehož úkolem je „změnit lidskou přirozenost“⁴ Rousseau podtrhuje v závěru kapitoly, kde ukazuje, že aby mohl splnit svoji úlohu a dovést lidi k přijetí zákonů, uchyluje se zákonodárce k pověstem a věštbám. Rousseau v tomto bodě používá na první pohled zvláštní, v češtině až protirečící si obrat: zákonodárce má „přesvědčit bez přesvědčování“.⁵

- 1 Bruno Bernardi ve svých poznámkách ke *Společenské smlouvě* k závěrečné větě předchozí kapitoly, která uvádí postavu zákonodárce, píše: „Tato pasáž, která uvádí úvahu o zákonodárci, představuje rozhodující obrat ve výkladu *Společenské smlouvy*. Možná jde o obrat zásadní.“ Bernardi, B., Notes. In: Rousseau, J.-J., *Du contrat social*. Paris, Flammarion 2001, s. 210, pozn. č. 93. Srov. též Masters, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, Princeton University Press 1968.
- 2 Již uváděný Bernardi ve svém komentáři v následující poznámce (vztahující se přímo k 7. kapitole II. knihy) tvrdí: „Status zákonodárce, tohoto výjimečného muže, je jedním z nejobtížnějších míst doktríny *Společenské smlouvy*. Zdá se, že způsob, jakým Rousseau řeší vzniklý problém [Jak máme promýšlet veřejné rokování? Může sám suverénní lid vyhlásit svoji vůli a stanovit zákon?], je v mnoha ohledech jakýmsi *deux ex machina*, nebo jinak řečeno, je uchýlením se k jedinci seslanému Prozřetelností.“ Bernardi, B., Notes, c.d., s. 211, pozn. č. 94. My se v článku nezaměřujeme na obecný problém, zda takto Rousseau neredukuje úlohu lidu na pouhé vyslovení souhlasu s nabízenými zákony, což by problematizovalo jeho koncept suverenity lidu; naše úvaha se zaměřuje na výklad jediné konkrétní pasáže této kapitoly.
- 3 Rousseau, J.-J., *Rozprava o nerovnosti*. O *společenské smlouvě*. Přel. H. Fořtová. Praha, Karolinum 2022. Toto vydání přináší překlady dvou Rousseauových děl: *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* a *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*. Citovaná pasáž viz dílo: *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, kniha II, kap. 7, s. 204. Římské číslice v následujících odkazech vztahujících se k tomuto dílu, které je v textu nadále uváděno jako *Společenská smlouva*, odkazují na čísla knih, arabské na čísla kapitol. K výše citované pasáži srov. též: „Postavit zákon nad člověka, to je politický problém, který přirovnávám k problému kvadratury kruhu v geometrii.“ Rousseau, J.-J., *Úvahy o polské vládě a o její zamýšlené reformě*. Přel. H. Fořtová. Praha, OIKOYMENH 2019, I, s. 10.
- 4 „Ten, kdo má odvahu pustit se do toho, aby ustavil lid, se musí cítit na to, aby byl ve stavu změnit, abychom tak řekli, lidskou přirozenost.“ Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., II, 7, s. 204.
- 5 „Když takto zákonodárce nemůže použít sílu ani rozumové zdůvodnění, je nezbytné, aby se uchýlil k autoritě jiného řádu, která by dokázala uchvátit bez násilí a přesvědčit bez přesvědčování.“ Tamtéž, s. 206. Ve francouzštině závěrečný obrat zní *persuader sans convaincre*. Více dále v textu, kde rozebíráme též další výskyty tohoto obratu u Rousseaua. Ve starším překladu *Společenské smlouvy* J. Veselá na tomto místě překládá: „Když tedy zákonodárce nemůže užítí ani násilí, ani přesvědčování, je nutné, aby se utekl k autoritě jiného druhu, která by mohla uchvátit bez násilí a přemluvit, aniž by přesvědčovala.“ Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Přel. J. Veselá. Praha, Právnické knihkupectví a nakladatelství 1949, s. 51.

Toto sousloví se ovšem v mírných obměnách v Rousseauově díle objevuje opakovaně a při bližším zkoumání rychle vyjde najevo, že je Rousseau používá záměrně. Cílem článku je ukázat, co má tímto zvláštním obratem Rousseau na mysli, tedy jakým způsobem odlišuje přesvědčování, které se obrací na naše svědomí a které je „vírou“, od přesvědčování založeného na logických důkazech a racionálních argumentech.⁶ Je vůbec možné, aby přesvědčování, k němuž se zákonodárce uchyluje a které využívá bájí a mýtů – což znamená, že je založeno na předstírání a snad i na lži –, odkazovalo k apelu na svědomí, jež je u Rousseaua konečným kritériem pravdivého jednání? Tento problém nás dovede k otázce, zda a kdy jsme podle Rousseaua povinováni druhým říkat pravdu. Je možné ospravedlnit lež, byť milosrdnou, v tak zásadním bodě, jakým je ustavení politického tělesa a přijetí zákonů?⁷

V Rousseauově díle nalezneme dva různé okamžiky vzniku politické společnosti, tedy okamžiku přijetí institucí:⁸ ve *Společenské smlouvě* nejprve Rousseau v první knize analyzuje ustavení obecné vůle skrze pakt, jímž se lidé stávají občany a svoji přirozenou svobodu nahrazují občanskou svobodou při zachování rovnosti, aby následně ukázal, jak lidé díky apelu zákonodárce přijímají spravedlivé zákony občanského sdružení. Druhým případem je klíčová pasáž *Rozpravy o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*,⁹ která *Společenskou smlouvu* dobou svého vzniku o několik let předchází. Rousseau v jejím závěru barvitě líčí zásadní okamžik přechodu od přirozeného stavu do stavu občanského, který legitimizuje stávající nerovnosti: boháč lstí a klamem přiměje chudáka k tomu, aby sám stvrdil svoje podřízené postavení a aby se zřízením nespravedlivých institucí souhlasil.¹⁰ V poslední části

6 K odlišnému významu sloves *persuader* a *convaincre* ve francouzštině viz dále.

7 K přijetí zákonů dochází v okamžiku, kdy se již každý rozhodl přijmout společenský pakt a zavázal se vytvořit politické těleso. Slovy samého Rousseaua: „Společenským paktem jsme poskytli politickému tělesu existenci a život. Nyní jde o to mu zákonodárstvím poskytnout pohyb a vůli. Neboť tento prvotní pakt, kterým se toto těleso vytváří a sjednocuje, ještě v ničem neurčuje, co musí dělat, aby se zachovalo.“ Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., II, 6, s. 200.

8 K tomuto okamžiku a jeho srovnání s okamžikem přísahy, jak jej Rousseau rozebírá v „*Projet de Constitution pour la Corse*“, viz Bernardi, B., *La signification du serment dans les Affaires de Corse : un retour au jusnaturalisme ?* In: Rousseau, J.-J., *Affaires de Corse*. Éd. C. Litwin – J. Swenson. Paris, Vrin 2018, s. 300–302.

9 Rousseau, J.-J., *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, c.d. Pasáž pochází z díla *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*, viz tamtéž, s. 80–81. Dále v českém textu je toto dílo citováno jako *Rozprava o nerovnosti*.

10 Uzavření smlouvy v *Rozpravě o nerovnosti* bývá dáváno do protikladu k ustavení obecné vůle ve *Společenské smlouvě*. Viz Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin 1983, s. 580–586; též Masters, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*, c.d., s. 181 nn; Starobinski, J., Notes. In: Rousseau, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In: *týž, Œuvres complètes*. Vol. III: *Du contrat social. Ecrits politiques*. Éd. B. Gagnebin – M. Raymond – F. Bouchardy – J. Starobinski – R. Derathé – S. Stelling-Michaud – J.-D. Candaux – J. Fabre. Paris, Gallimard 1964, s. 1351, pozn. č. 1.

článku ukážeme, že slovník, který Rousseau používá v *Rozpravě o nerovnosti*, odpovídá tomu, jak sám zachází s jazykovými prostředky ve *Společenské smlouvě*. Souvislost mezi *Rozpravou o nerovnosti* a *Společenskou smlouvou* z hlediska toho, jak Rousseau nahlíží na rozpor mezi skutečným stavem společnosti a možnostmi ustavit spravedlivou smlouvou instituce zachovávající svobodu svých členů, se tak vyjeví i v rovině jazykové.

Nezbytnost zákonodárce¹¹ ve „Společenské smlouvě“

Postavu zákonodárce můžeme u Rousseaua zařadit mezi postavy autorit, které v jeho díle zastávají významnou roli. Klasickou interpretaci problému autority u Rousseaua nabídlá Judith Shklarová.¹² Člověk je podle Rousseaua z přirozenosti svobodný, a jakékoli jeho podřízení vůli druhého proto Rousseau nahlíží jako problematické. Jsou-li však lidé ponecháni sami sobě, zkušenost ukazuje, že nevyhnutelně směřují k tomu, aby si jedni podrobili druhé a aby vytvořili společnost pánů a otroků.¹³ Podle Rousseaua jsou sami lidé původci zla ve společnosti,¹⁴ což, jak zdůrazňuje Shklarová, ponechává vždy naději na to, že se mohou svým vlastním přičiněním zlepšit.¹⁵ Pohled na skutečnost

(Pokračování pozn. č. 10) Zevrubnou interpretaci této pasáže *Rozpravy o nerovnosti* nabízí Mament, P., *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*. Paris, Flammarion 2010, s. 99–119. My se zaměřujeme na použití jazykových prostředků v těchto úryvcích. V češtině přechod od *Rozpravy o nerovnosti* ke *Společenské smlouvě* analyzoval M. Znoj: Rousseauův krok od „Původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“. In: Loužek, M. (ed.), *J.-J. Rousseau. 230 let od úmrtí*. Praha, Centrum pro ekonomiku a politiku 2008, s. 11–21.

- 11 Ve francouzštině zde Rousseau používá pojem „législateur“. V úvodním odstavci následující kapitoly (a též v kapitole IV, 4, nazvané „O římských sněmech“) používá místo toho pojem „instituteur“, český doslovně „tvůrce institucí“, „zakladatel“. Stejný pojem se objevuje i v *Úvahách o polské vládě*: „Shlížím na moderní národy. Vidím zde mnoho výjebců zákonů a ani jednoho zákonodárce.“ Rousseau, J.-J., *Úvahy o polské vládě a o její zamýšlené reformě*, c.d., II, s. 12. Rousseau zde má na mysli Mojžíše, Lykúrge a Numu. Je-li pojem „instituteur“ překládán jako „zakladatel“, spočívá obtíž v tom, že Numa nebyl zakladatelem Říma, byl však „tvůrce institucí“; proto i tento pojem překládáme jako „zákonodárce“.
- 12 Shklar, J., *Rousseau's Images of Authority (Especially in La Nouvelle Héloïse)*. In: Riley, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press 2006, s. 154–192.
- 13 K tomu směřuje *Rozprava o nerovnosti*.
- 14 Svoji tezi, že člověk je přirozeně dobrý a že lidé jsou zlí, Rousseau rozvíjí nejvíce v *Rozpravě o nerovnosti*, přičemž se k ní opakovaně vrací: „Lidé jsou zlí; smutná a přetrvávající zkušenost nás zprošťuje potřeby věc dokazovat. Přesto je člověk přirozeně dobrý, věřím, že jsem to dokázal.“ Rousseau, J.-J., *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*, c.d., s. 110 (Poznámka IX). „Jestliže je člověk ze své povahy dobrý, jak jsem, jak věřím, dokázal [v *Rozpravě o nerovnosti*]...“ Rousseau, J.-J., *Lettre à Christophe de Beaumont*. In: týž, *Œuvres complètes*. Vol. IV. Éd. H. Gouhier. Paris, Gallimard 1969, s. 945. Všechny překlady Rousseauových spisů v textu jsou naše vlastní, při překladu přihlížíme k případným existujícím českým překladům. Toto téma zevrubně rozebírají mimo jiné Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris, Presses Universitaires de France 1952; nebo Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris, Gallimard 1971.
- 15 Shklar, J., *Rousseau's Images of Authority (Especially in La Nouvelle Héloïse)*, c.d., s. 154.

však zároveň vzbuzuje pochyby o tom, že by lidé mohli být sami schopni překonat stav, do něhož se vlastní vinou dostali. Z toho vychází důležitost, nezbytnost a zároveň nejednoznačnost postav, které jsou v Rousseauově díle zdrojem autority. Shklarová se zaměřuje především na postavu pana Wolmara v *La Nouvelle Héloïse* a jen letmou pozorností věnuje úloze zákonodávce ve *Společenské smlouvě* – s poukazem na to, že tato postava, inspirovaná u Rousseaua četbou Plútarcha, je psychologicky slabá.¹⁶ V tom lze zajisté se Shklarovou souhlasit, pro nás je však postava zákonodávce důležitá z hlediska jeho politické role, neboť porozumění tomu, jaké místo zákonodávce u Rousseaua zastává, je nezbytné pro pochopení toho, jak Rousseau chápe vytvoření obecné vůle a na jejím základě přijetí zákonů politického tělesa.

Podívejme se nejprve na samotný úvod *Společenské smlouvy*. Rousseau zahajuje svůj slavný spis slovy: „Chci zkoumat, zda může v občanském řádu existovat určité legitimní a jisté pravidlo správy, bereme-li lidi takové, jací jsou, a zákony takové, jaké mohou být. Budu se v tomto výzkumu vždy snažit spojit to, co umožňuje právo, s tím, co předepisuje zájem, aby nebyly spravedlnost a užitek nijak odděleny.“¹⁷ Společenská smlouva je spravedlivá, neboť zachovává svobodu a rovnost svých členů; nikdo v ní nepodléhá vůli druhého a každý je podřízen pouze pravidlům, která jakožto členek suveréna sám přijal. Zároveň je nutné vycházet z toho, „jací [lidé] jsou“, což konkrétně znamená, že společenská smlouva musí být v souladu se zájmem každého jednotlivce, a tedy s tím, co je pro lidi užitečné. Rousseau ve *Společenské smlouvě* opakovaně zdůrazňuje, že je vždy nutné vycházet ze zájmu jedince,¹⁸ v citovaném úvodu dokonce používá silné tvrzení, když mluví o tom, že je nutné spojit právo s tím, „co předepisuje zájem“. Stejně sloveso¹⁹ použije dále v textu při srovnání přirozeného stavu se stavem občanským při shrnutí výtoky nového postavení člověka: „... K předchozímu můžeme připočít jako zisk v občanském stavu morální svobodu, která jako jediná činí člověka skutečným pánem sebe sama. Neboť pouhý impuls chtíče je otroctvím, a poslušnost zákonu, který jsme si předepsali, je svobodou.“²⁰ Může se zdát překvapivé, že Rousseau se stejnou naléhavostí mluví o poslušnosti zákonu a o vyhovění tomu, co po nás žádá náš zájem. Dokládá to však, jaký důraz klade Rousseau od počátku na uskutečnitelnost svého podniku. Tak jako tkví morální svoboda v poslušnosti zákonu, který sami sobě uložíme, tak také

16 Tamtéž, s. 156.

17 Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., I, s. 164.

18 Viz např. tamtéž, I, 7, s. 182–183.

19 Jde o sloveso *prescrire*, které podle výkladového slovníku ve francouzštině značí „předepisovat, příkazovat, ukládat, naříditi“. Neumann, J. – Hořejší, V. a kol., *Velký francouzsko-český slovník*. Díl II. Praha, Academia 1992, heslo „prescrire“, s. 336.

20 Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., I, 8, s. 185.

musí být společenský pakt v souladu se zájmem každého, jinak politický výzkum pozbývá na významu.²¹

Primárním zájmem každé živé bytosti je vlastní zachování, základním výrazem tohoto zájmu je láska k sobě samému. V přirozeném stavu je každý pánem toho, jaké prostředky použije k sebezáchově, a každý disponuje přirozenou svobodou a veškerou svojí silou, aby svého cíle dosáhl. V určitém okamžiku však nevýhody tohoto stavu převáží nad jeho možnými zisky a samo zachování vyžaduje přechod z přirozeného stavu do stavu občanského.²² I ve svém novém postavení je člověk veden svým zájmem, ten však nyní již nevychází pouze z instinktu, nelze jej ztotožnit s vášněmi a je nutné brát v úvahu i příkazy rozumu a odlišit nově vzniklý zájem. Rousseau ve svém díle rozeznává dva druhy zájmu: vedle zájmu „smyslového a hmatatelného, který se vztahuje výlučně k našemu materiálnímu blahu, majetku, vážnosti, fyzickým dobrům, která pro nás vyplývají z dobrého mínění druhých“,²³ existuje zájem duchovní či morální, který u člověka vzniká až postupně, právě v souvislosti s rozvojem společnosti a rozumu.²⁴

Láska k sobě samému přetrvává jako základní cit – a tento cit je ve své původní, nezkažené podobě (předtím, než se z lásky k sobě samému stane sebeláska) stále platný. Člověk je však morální bytostí a vznik politického tělesa je ospravedlněn tehdy, nahrazuje-li přirozenou svobodu svobodou občanskou a morální, kdy člověk podléhá pouze zákonu, nikoli zvlášť druhých. To znamená, že člověk nesleduje slepě svůj nízký zájem a vášně vzniklé ve společnosti, ale že je schopen tento svůj zájem korigovat rozumem a vůlí ve prospěch zájmu duchovního. Stejně jako v přirozeném stavu i zde je nejprve nutné naplnit přirozené potřeby; s rozvíjející se společností člověka zároveň dochází ke vzniku nových potřeb, a tedy závislostí, proto je potřeba přispění rozumu a vůle.

Z takto pochopeného partikulárního zájmu vyplývá, že u Rousseaua musejí sami lidé (každý jeden) přijmout zákony, které stanoví základní podmínky společenského sdružení.²⁵ V obecném zájmu přitom partikulární zájem nezaniká, zůstává jeho součástí. Vznik suveréna je v zájmu každého a lidé musejí sami přijmout zákony, kterými se mají řídit. Nejsou však schopni být

21 Podrobně k pojetí „zájmu“ u Rousseaua viz Bernardi, B., *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris, Honoré Champion 2006, s. 269–306.

22 Viz Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., I, 6, s. 178; zde Rousseau vystihuje tuto skutečnost pomocí mechanistického obrazu.

23 Rousseau, J.-J., Réponse à M. D'Offreville, le 4 octobre 1761. In: týž, *Lettres philosophiques*. Ed. H. Gouhier. Paris, Vrin 1974, s. 71. Tento prvotní zájem existuje ve své základní podobě již v přirozeném stavu, setrváním v lidské společnosti dochází k jeho proměně, jak je zřejmé z důrazu, který zde Rousseau klade na „mínění druhých“.

24 Tamtéž, s. 72.

25 Viz „Lid podřízený zákonům musí být jejich autorem.“ Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., II, 6, s. 202.

tvůrci těchto zákonů, k tomu je třeba bytosti čistě rozumové, nepodléhající lidským vášním. V tomto okamžiku Rousseau přichází s postavou zákonodárce. Jeho nezbytnost ženevský filosof uvádí obratem, že „vždy chceme vlastní blaho, ne vždy ho však vidíme“.²⁶

Poprvé se tato vizuální metafora objevuje ve třetí kapitole druhé knihy, v celé síle ji pak Rousseau rozvine v závěru šesté kapitoly téže knihy nazvané „O zákonu“: „Sám od sebe chce lid vždy dobro, ale ne vždy je sám od sebe *vidí*. Obecná vůle je vždy správná, avšak úsudek, který ji řídí, není vždy *osvícený*. Je třeba ji dovést k tomu, aby *viděla* věci tak, jak jsou, někdy takové, jaké se jí musejí *zdát*, *ukázat* jí dobrou cestu, kterou hledá, ochránit ji před svody partikulárních vůlí, přiblížit jejímu *zraku* místa a doby, vyvažovat přitažlivost přítomných a hmatatelných výhod pomocí nebezpečí plynoucího ze skrytých a vzdálených zel. Jednotlivci *vidí* dobro, které odmítají; veřejnost chce dobro, které *nevidí*. Všichni rovnocenně potřebují průvodce. Jednotlivce musíme donutit, aby své vůle přizpůsobili svému rozumu; veřejnost je třeba naučit znát, co chce. Pak z veřejného *prozření* vychází ve společenském tělese spojení chápavosti a vůle, odsud vychází přesná spolupráce částí a konečně největší síla celku. Z toho se rodí nezbytnost zákonodárce.“²⁷

Obecná vůle musí vždy vycházet z vůle každého člena. Nikoli ovšem z partikulární vůle sledující čistě bezprostřední zájem, ale z vůle „přizpůsobené rozumu“. Otázkou je, jak přimět vůli každého k tomu, aby tak jednala? Jak ukázal Derathé, problémem totiž je, že náš rozum často podléhá mínění, takže nevidí, co je správné, a i tehdy, je-li schopen to nahlédnout, není vždy schopen se tím řídit.²⁸ Vzhledem k rozumu každého je tedy úkolem zákonodárce především přimět tohoto člověka, aby dobro, které „vidí“ (tj. je schopen ho rozpoznat rozumem), následoval. U veřejnosti je úkol jiný: lidé jako množství se chtějí řídit bezprostředními „hmatatelnými“ výhodami a vlastní rozum upozadují, takže by i mají vůli dobro následovat, bez průvodce toho nejsou schopni. Jednotlivci i lid jako celek tak potřebují zákonodárce, a to jak proto, aby jim předložil zákony občanského sdružení, tak také kvůli tomu, aby je apelem na jejich svědomí přesvědčil, že tyto zákony jsou v souladu s jejich zájmem, neboť samotný jejich rozum toho schopen není.

Postava zákonodárce jako jakýsi *deus ex machina*, jak o tom mluví Bernardi,²⁹ se na první pohled zdá být v rozporu s přísně logickou argumentací dosaďadního textu *Společenské smlouvy*. Musíme však vzít v úvahu, že Rousseau tím

26 Tamtéž, II, 3, s. 192.

27 Tamtéž, II, 7, s. 203. Kurziva, doplněná autorkou stati, zde zdůrazňuje propojení optického a akustického paradigmatu v pojmu chápavosti (fr. *entendement*). Viz též Bernardi, B., Notes, c.d., s. 211, pozn. č. 93.

28 Viz Derathé, R., *Le rationalisme de Rousseau*. Paris, Presses Universitaire de France 1948, s. 127 nn.

29 Viz výše pozn. č. 2.

navazuje na dlouhou tradici politického myšlení, byť se – jak uvidíme – jeho pojetí od starších myslitelů odlišuje.³⁰ Flora Champyová při analýze úlohy přísahy v *Projektu korsické ústavy* také připomíná: „Když se při zajištění posvátnosti jejího zřízení [přísahy Korsičanů] Rousseau uchyluje ke známým náboženským odkazům, jedná tak v souladu s jednou z funkcí zákonodárce, jak ji definuje ve *Společenské smlouvě*: použít ‚jazyk lidu‘, aby dodal zákonům posvátný charakter.“³¹ Bruno Bernardi zdůrazňuje, že ve *Společenské smlouvě* nejde – na rozdíl od *Projektu korsické ústavy* a *Úvah o polské vládě* – o „naraci“ ukotvenou v čase, ale o čistě konceptuální přístup.³² Zákonodárce podle něj ve *Společenské smlouvě* využívá symbolického registru, aby umožnil přijetí institucí.³³

Naše zkoumání role zákonodárce ve *Společenské smlouvě* se omezí na otázku, jakými jazykovými prostředky Rousseau jeho činnost rámcuje. Sloveso *persuader*, které v této souvislosti používá, nás dovede k otázce pochopení vzájemného působení svědomí, rozumu a vůle.³⁴

„Přesvědčit bez přesvědčování“

Postava zákonodárce bývá u Rousseaua dáována do souvislosti s Machiavelliho pojetím zakladatele v *Rozpravách o prvních deseti knihách Tita Livia*.³⁵ Zásadním místem Machiavelliho *Rozprav* je z tohoto hlediska devátá a jedenáctá kapitola první knihy *Rozprav*. V deváté kapitole Machiavelli na příkladu Romula³⁶ dokládá, že takový člověk musí být sám: „Je všeobecným pravidlem, že nikdy nebo zřídka kdy dostane republika hned na začátku dobrou ústavu nebo nové formy, lišící se úplně od dosavadních, nedá-li jí je jediný člověk, který má

30 Tato tradice sahá až do antiky, my se omezujeme v následující části příspěvku na srovnání s Machiavelliho pojetím.

31 Champy, F., Une religion patriotique est-elle possible ? In: Rousseau, J.-J., *Affaires de Corse*, c.d., s. 312.

32 Bernardi, B., La signification du serment dans les Affaires de Corse : un retour au jusnaturalisme ?, c.d., s. 300.

33 Tamtéž, s. 301. K tomuto tématu viz též Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, c.d., s. 301 a s. 556 n.

34 Viz „Bůh nám dal svědomí, abychom dobro milovali, rozum, abychom dobro poznali, a svobodu, abychom jej zvolili.“ Rousseau, J.-J., Emile. Profession de foi du vicaire savoyard. In: *týž, Œuvres complètes*. Vol. IV, c.d., s. 473. Též Rousseau, J.-J., *La Nouvelle Héloïse*. Paris, Le livre de Poche 2002, VI, s. 746–747 (dopis VII).

35 Viz Derathé, R., Notes. In: Rousseau, J.-J., Du contrat social. In: *týž, Œuvres complètes*. Vol. III, c.d., II, 7, s. 1461, pozn. č. 1; též Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, c.d., s. 301 nn.

36 Jako další zákonodárci (it. *fondatori di regne et di republique*) jsou zde zmíněni Lykurgos a Solón. Viz Machiavelli, N., *Vlády a státy (Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia)*, Přel. S. Janderka. Zlín, Tisk 1939, I, 11, s. 68. V VI. kapitole *Vladaře* pak Machiavelli uvádí mimo jiné příklad Mojžíše. Viz Machiavelli, N., *Vladař*. Přel. J. Bíba. Praha, Karolinum 2022, s. 74 nn. Stejně postavy uvádí v *Úvahách o polské vládě* i Rousseau: Rousseau, J.-J., *Úvahy o polské vládě a o její zamýšlené reformě*, c.d., II, s. 12.

jediný moc a z jehož ducha vycházejí všechny zákony a všechna zařízení.³⁷ Už u Machiavelliho se zákonodárce uchyluje k mýtu, aby prosté lidi přesvědčil o své jedinečnosti³⁸ a mohl tak zdárně uskutečnit svůj podnik, tedy dát městu „nové formy“.³⁹ Podle Machiavelliho takový člověk musí být sám a musí ve své osobě soustředit veškerou moc, neboť jeho čin je „mimořádný“⁴⁰ vybočuje z běžného chodu věcí. Zde nalézáme zásadní rozdíl oproti Rousseauovi. I u ženevského filosofa je zákonodárce solitérem stojícím nad lidem, pro nějž vytváří nové zákony a „formy“, jsou to však sami lidé, kteří tato nová nařízení přijímají, když nahlédnou, že jsou v souladu s jejich zájmem. Na rozdíl od Machiavelliho tak před Rousseauem stojí zásadní obtíž: jak toho dosáhnout?

Zde se dostáváme k úvodní otázce našeho zkoumání, tedy k potřebě zákonodárce přesvědčit lidi o správnosti zákonů a o souladu těchto zákonů s jejich dobře pochopeným zájmem. Sám Machiavelli také mluví v těchto pasážích o přesvědčování: sloveso *persuadere* se objevuje dvakrát v kapitole o Numovi.⁴¹ Tento druhý římský král, nástupce Romula, slovy Machiavelliho: „našel nevázaný lid a chtěl jej přivyknout občanské poslušnosti a míru. Aby dosáhl svého cíle, uchýlil se k náboženství jako k věci nezbytné k udržení společnosti a dokázal to, že po několik století nevládla nikde větší bohabojnost než v Římě.“⁴² Podle Machiavelliho Numa využíval náboženství k čistě k politickému účelu; nejde tu o pravdivost či pravost náboženství, ale o funkci, kterou náboženství ve společnosti zastává.⁴³ Aby o svých cílech Numa lidi přesvědčil, předstíral, že mluví s Nymfou, tedy, že je v kontaktu s božstvem.⁴⁴

37 Machiavelli, N., *Vlády a státy (Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia)*, c.d., I, 9, s. 56–57.

38 Jde o příklad druhého římského krále Numy Pompilia, který podle Machiavelliho „předstíral, že koná porady s Nymfou“ (Machiavelli, N., *Vlády a státy (Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia)*, c.d., I, 11, s. 68). Numa sice nebyl vlastním zakladatelem Říma, ale jeho role, již sehrál při přetrvání a rozmachu Říma, je dle Machiavelliho zásadní: Numa totiž zavedl v Římě náboženství. Machiavelli mluví o tom, že se Numa rozhodl dát městu „nová a neobvyklá zařízení“ (it. *ordini nuovi ed inusitati*). Tamtéž.

39 Viz tamtéž, I, 9, s. 56.

40 It. *straordinario*. K výkladu tohoto pojmu u Machiavelliho, především ve spojení s užitím násilí v politice viz Ménissier, T., *Le vocabulaire de Machiavel*. Paris, Ellipses 2002.

41 Viz níže pozn. č. 44 a č. 45.

42 Machiavelli, N., *Vlády a státy (Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia)*, c.d., I, 11, s. 66.

43 Stejně bude na Numu nahlížet i Rousseau v *Úvahách o polské vládě*: „Ti, kdo považovali Numu pouze za tvůrce rituálů a náboženských obřadů, se v tomto velkém muži velmi mylili. Numa byl skutečným zakladatelem Říma. Kdyby byl býval Romulus pouze shromáždil lupiče, které by rozehnal jeden nezdar, jeho nedokonale dřílo by nebylo mohlo odolat času. To Numa je učinil pevným a trvalým, když tyto lupiče sjednotil v nerozlučné těleso, když je proměnil v občany.“ Rousseau, J.-J., *Úvahy o polské vládě a o její zamýšlené reformě*, c.d., III, s. 14 n.

44 „Dělal to prostě proto, že chtěl dát městu nová a neobvyklá zřízení a bál se, že jeho vlastní moc k tomu nestačí. Vskutku také nebylo nikdy muže, který by byl dal národu neobvyklé zákony, aniž se uchýlil o pomoc k božstvu, poněvadž jinak by je byl národ nebyl přijal. Je totiž mnoho dobrého a blahodárného, co pozná jen moudrý muž, co však není tak zřejmé, aby o tom byli přesvědčeni i druhí.“ Machiavelli, N., *Vlády a státy (Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia)*, c.d., I, 11, s. 68.

Zákonodárce tak podle Machiavelliho „odstraní obtíže“, neboť důvěřiví lidé se tímto výmyslem dají přesvědčit. Pomoc božstva se přitom podle Machiavelliho neomezuje pouze na „nevyspělý“ a „nezkažený“ lid, pro nějž hraje náboženství zásadní roli; je možné přesvědčit i národ „civilizovaný“, jak podle Machiavelliho dokazuje příklad Savonaroly a Florencie jeho doby.⁴⁵ V obou případech však jde o přesvědčování, jehož cílem není, aby sami lidé pochopili správnost nových navrhovaných zařízení, a přijali je proto za své, ale aby uvěřili, že zákonodárce byl ke svému úkolu pověřen božstvem, a že tedy může sám konat. Fakt, že na tak mimořádný čin musí být člověk sám, Machiavelli zopakuje ve *Vladaři*: poddané je možné o dané věci na určitou dobu přesvědčit, lidé jsou však nestálí a lehce změní svůj názor, proto samotné přesvědčování nestačí a vladař musí mít možnosti a schopnosti uchýlit se v případě potřeby k síle.⁴⁶

Vidíme, že již u Machiavelliho je zákonodárce legendární postavou, která pro prosazení svého cíle využívá mýtů a věštek, jež jsou „předstíráním“, nejsou tedy založené na pravdě. Jaký rozdíl však znamená již zmiňovaný fakt, že ve *Společenské smlouvě* sami lidé přijímají zákony, které zákonodárce „pouze“ navrhne?

Vraťme se nyní ke klíčové pasáži, kterou jsme náš text otevřeli. V momentu, kdy zákonodárce potřebuje přimět lidi, aby sami přijali zákony, které navrhl, Rousseau píše: „Když takto zákonodárce nemůže použít sílu ani rozumové zdůvodnění, je nezbytné, aby se uchýlil k autoritě jiného řádu, která by dokázala uchvátit bez násilí a přesvědčit bez přesvědčování.“⁴⁷ Zákonodárce se musí obejít bez síly,⁴⁸ neboť nejde o to druhé k dobru přinutit, ale přivést je k tomu, aby sami pochopili, že přijmout zákony je pro ně prospěšné. Řešením však ani není spoléhat se na rozumové zdůvodnění, neboť rozum pod vlivem vášní klade do popředí bezprostřední zájem každého, a odmítá tak podřízení se obecné vůli; ta klade na každého vysoké nároky a může být s bezprostředním zájmem v rozporu. Proto je nutné „uchvátit bez násilí a přesvědčit bez přesvědčování“, ve francouzštině *entraîner sans violence et persuader sans convaincre*.

45 „Ačkoli nezkažené lidi přemluvíme snáze k novému zařízení nebo k nové víře, neznamená to, že by nebylo možné přemluvit k tomu i národy civilizované, které se nepovažují za primitivní.“ Tamtéž, I, 11, s. 70. V italštině se zde v obou případech, kdy český překladatel použil slovo „přemluvit“, objevuje sloveso *persuadere*.

46 „Jelikož (kromě toho, co již bylo řečeno) je povaha prostého lidu nestálá a ač je snadné jej o něčem přesvědčit, je obtížné jej v tomto přesvědčení udržet. Je proto nutné být připraven na to, aby – když mu přestanou věřit – bylo možné přimět je věřit prostřednictvím síly.“ Machiavelli, N., *Vladař*, c.d., VI, s. 76.

47 Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., II, 7, s. 206.

48 Tedy „uchvátit bez násilí“, toto sloveso se znovu objeví v obdobném kontextu v Rousseauově *Rozpravě o nerovnosti*, viz dále.

Čeština neumožňuje oba pojmy (*persuader*; *convaincre*) jednoduše odlišit a i v současné francouzštině se rozdíl stírá: moderní výkladový slovník při definici jednoho pojmu odkazuje na druhý. Jisté odlišení je přesto zřejmé: *convaincre* značí „přivést někoho k tomu, aby uznal pravdivost určitého tvrzení či skutečnosti“,⁴⁹ zatímco *persuader* slovník definuje takto: „přivést někoho k tomu, aby věřil, myslel, chtěl, udělal (určitou věc) na základě naprostého přitakání (citového stejně tak, jako intelektuálního).“⁵⁰ Abychom lépe pochopili, jak odlišně vnímali tyto dva pojmy lidé ve Francii 18. století, musíme se podívat do dobového výkladového slovníku. Ten definuje pojem *convaincre* takto: „akt, jímž někoho přesvědčujeme pomocí zřejmých a průkazných důvodů. Nikdo není tak neústupný, aby se nedal *presvědčit* geometrickými důkazy. Tento zločinec byl dopaden a *usvědčen* z případů, které mu byly přičítány. O této pravdě jej *presvědčila* zkušenost a jeho vlastní zrak.“⁵¹ Oproti tomu sloveso *persuader* pak též slovník vymezuje následujícím způsobem: „přivést někoho k tomu, aby určité věci věřil. Tento důvod, tento příklad mě *presvědčují*. Řečník není ten, kdo *presvědčuje*, ale ten, kdo říká věci vhodné k tomu, aby *presvědčily*. Dá se snadno *presvědčit* o tom, co si přejeme. Tato žena je skutečně *presvědčená*, že ji její muž miluje. Křesťan musí být pevně *presvědčen* o pravdě svého náboženství.“⁵²

Rozdíl je zde zřetelný: zatímco *convaincre* značí přesvědčení obracející se na náš rozum, případně zkušenost, pomocí racionálních argumentů (nebo rovnou důkazů), *persuader* označuje přesvědčení řízené primárně apelem na naše city, na soulad s naším vnitřním přesvědčením (určité věci věříme). Druhým rozdílem je pak pravdivost tvrzení, o něž jde: zatímco *convaincre* odkazuje na pravdivou propozici, přičemž jde o to, aby druhý tuto její pravdivost připustil a tím se k ní přiklonil, *persuader* ohlašuje vnitřní přitakání k tvrzení, které však samo o sobě nutně pravdivé být nemusí, jak je zřejmé z předkládaných příkladů.

49 Viz Rey, A., *Le Grand Robert de la langue française*, elektronická verze, 2022, heslo *convaincre*. Viz <https://grandrobert.lerobert.com/robert.asp>; [cit. 14. 10. 2022].

50 Tamtéž, heslo *persuader*.

51 „Acte de persuader quelqu'un par raisons évidentes et démonstratives. Il n'y a point de si opiniâtre qui ne se laisse *convaincre* par les démonstrations de géométrie. Ce criminel a été atteint et *convaincu* des cas à lui imposés. Il a été *convaincu* de cette vérité par expérience, par le témoignage de ses yeux. Ce mot vient du latin *convincere*.“ Furetière, A., *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts. Divisé en trois tomes*. Paris, Chez Arnout et Reinier Leers 1690, heslo „*convaincre*“.

52 „Obliger quelqu'un à croire quelque chose. Cette raison, cet exemple me *persuadent*. Un orateur n'est pas celui qui *persuade*, mais celui qui dit des choses propres pour *persuader*. On le *persuade* aisément de ce qu'on souhaite. Cette femme est bien *persuadée* que son mari l'aime. Un chrétien doit être bien *persuadé* de la vérité de sa religion.“ Tamtéž, heslo „*persuader*“.

Rousseau využívá rozdílu a napětí mezi oběma pojmy ve svém díle opakovaně; zásadním odlišením je přítom u něj přesvědčení pomocí racionálních argumentů (*convaincre*) a příklon apelem na náš vnitřní cit (*persuader*). Možná nejjasnějším dokladem jeho postoje je citace, v níž je sloveso *convaincre* přímo navázáno na rozum, zatímco *persuader* souvisí s naším srdcem: „Můj rozum by mohl být přesvědčenější (*convaincu*), avšak moje srdce by přesvědčenější (*persuadé*) být nemohlo.“⁵³ Jinými slovy řečeno, v dané věci by mohly být přineseny dodatečné racionální argumenty a důkazy, příklon srdce, ve smyslu svědomí, je však již absolutní. Zajímavým způsobem tento protiklad osvětluje též citace z *Eseje o původu jazyků*, která popisuje postavení prvních lidí, u nichž ještě není rozvinutý rozum, a je tedy možné je přesvědčit výhradně apelem na srdce: „Tento [první] jazyk [by] ... obsahoval mnoho nepravdivosti a anomálií, zanedbával [by] gramatickou analogii, a naopak [by] lpěl na libozvučnosti, počtu, harmonii a zvukové kráse. Namísto argumentů [by] měl sentence, přemlouval [by] bez přesvědčování a vykresloval [by] bez rozvažování, v jistých ohledech [by] připomínal čínštinu, v jiných řečtinu a v jiných arabštinu.“⁵⁴ Na jedné straně zde máme řetězení rozumového přesvědčování zahrnujícího i jazyková vyjádření: „gramatická analogie – argumenty – přesvědčování (fr. *convaincre*) – rozvažování“, na straně druhé je slovník citového a estetického prožitku: „libozvučnost, počet, harmonie, zvuková krása – sentence – přesvědčoval (fr. *persuader*) – vykresloval“.⁵⁵ Jazyk prvních lidí se obrací na city a na naši představivost, jeho přesvědčování nemůže vycházet z návaznosti logických konstrukcí. Konečně třetí výskyt, který najdeme v Rousseauově korespondenci, ukazuje na vazbu mezi vědění, které je vlastní přesvědčení – *convaincre*, a vírou, kterou zahrnu-

53 „Ma raison pourrait être plus convaincue mais mon coeur ne saurait être plus persuadé.“ Rousseau, J.-J., Lettre à Christophe de Beaumont, c.d., s. 1018. Podobně můžeme interpretovat výskyt obou pojmů v „Dopise Voltairovi“: „Mezi těmito dvěma protikladnými postoji je ten rozdíl, že přestože mi oba připadají stejně přesvědčivé, pouze druhý postoj mě přesvědčuje.“ („Mais il y a cette différence entre ces deux positions opposées, que bien que l'une et l'autre le semblent également convaincantes, la dernière seule me persuade.“) Rousseau, J.-J., Lettre à Voltaire. In: týž, *Œuvres complètes*. Vol. IV, c.d., s. 1071.

54 „Cette langue [la première] ... elle aurait beaucoup d'irrégularité et d'anomalie, elle négligerait l'analogie grammaticale pour s'attacher à l'euphonie, au nombre, à l'harmonie, et à la beauté des sons ; au lieu d'arguments, elle aurait des sentences, elle persuaderait sans convaincre et peindrait sans raisonner; elle ressemblerait à la langue chinoise à certains égards, à la grecque à d'autres, à l'arabe à d'autres.“ Rousseau, J.-J., Essai sur l'origine des langues, IV. Éd. J. Starobinski. In: týž, *Œuvres complètes*. Vol. V. Paris, Gallimard 1995, s. 383; česky: *Esej o původu jazyků*. Přel. M. Pokorný. Praha, Prostor 2011, s. 27–28. V souladu s francouzským originálem vkládáme do vět v hranatých závorkách sloveso „být“ v podmiňovacím způsobu. Na tuto nepřesnost překladu upozornil J. Maršálek ve své studii „Ztracené punctum Rousseauova *Eseje o původu jazyků*“. *Reflexe*, 2017, č. 53, s. 175–193. U Rousseaua jde tedy o předpoklad podoby prvního jazyka.

55 M. Pokorný překládá *persuader* jako „přemlouval“, zde se držíme našeho překladu, víc viz níže.

je sloveso *persuader*: „...abych byl upřímný, jsem mnohem spíše přesvědčen (*persuadé*) než přesvědčený (*convaincu*); věřím, ale nevím.“⁵⁶ Je-li člověk přesvědčen ve smyslu *persuadé*, dotyčné věci „věří“, je pro něj v souladu s jeho vnitřním citem, zároveň je však možné, aby o ní neměl „vědění“, zatímco u přesvědčení jakožto *convaincu* tomu tak být nemůže.

Z uvedených výskytů je zřejmé, že Rousseau používá sloveso *persuader* v protikladu ke *convaincre* tehdy, chce-li zdůraznit příklon srdce ve smyslu svědomí, vnitřního přitakání.⁵⁷ Nejde tedy vzhledem ke *convaincre* o protiklad „přemlouvání“ a „přesvědčování“, jak překládá ve *Společenské smlouvě* Veselá a v *Eseji o původu jazyků* Pokorný.⁵⁸ Přesto tento český pojem poukazuje na důležitý rozměr přesvědčování ve smyslu *persuader*, totiž na jeho rétorický aspekt, na „umění přesvědčovat“, které nutně nepředpokládá pravdivost věci, o níž se jedná.⁵⁹ V přesvědčování-*persuader* je vždy přítomný aspekt okouzlení, snad můžeme říci i svádění.

Rousseau si toho je dobře vědom, jak je zřejmé z této citace z *Projektu korsické ústavy*: „Přestože vím, že korsickému národu jsou vlastní předsudky, které jsou zcela protikladné mým zásadám, nemám vůbec v úmyslu používat umění přesvědčovat [fr. *l'art de persuader*], abych jej přivedl k přijetí těchto mých zásad. Chci mu naopak sdělit svůj názor a své důvody s takovou prosto-

56 „Mais à parler sincèrement, je suis bien plus persuadé que convaincu ; je crois mais je ne sais pas.“ Rousseau, J.-J., Lettre à Dom Deschamps, le 25 juin 1761. In: týž, *Lettres philosophiques*, c. d., s. 66. Nejde o vyčerpávající seznam, dvojice *persuader* – *convaincre* se u Rousseaua nalézají i jinde.

57 Ve francouzštině *assentiment intérieur*. Rousseau používá pro označení lidského svědomí různé pojmy, dovolujeme si zde odkázat na náš článek (Fořtová, H., Být člověkem a být filosofem podle J.-J. Rousseaua. *Reflexe*, 2021, č. 60, s. 97–119), kde se danému tématu věnujeme podrobněji; tento text se s uvedeným článkem částečně překrývá v otázce svědomí jako kritéria pravdivého jednání, viz následující oddíl.

58 Viz výše v textu a pozn. č. 5. V češtině výraz „přemlouvat“ klade důraz na jazykovou obratnost, kterou zde Rousseau nechává stranou. Viz „přemlouvat: řečí, uváděním důvodů naváděti, vybízetí někoho k něčemu, získávatí pro něco“. Hujer, O. et al., *Příruční slovník jazyka českého*. Díl IV, část 2. Praha, Státní nakladatelství 1944–1948, s. 165. Proti tomu „přesvědčovati“ vymezuje slovník takto: „důvody, důkazy přiváděti k nějakému názoru.“ (Tamtéž, heslo „přesvědčovati“, s. 238.) Ovšem Rousseauovo odlišení, jak jsme ukázali, proti sobě staví přesvědčení založené na vnitřním přitakání (fr. *persuader*) a přesvědčení vycházející z racionálních argumentů (fr. *convaincre*).

59 Viz též výše v textu příklad s řečníkem, který najdeme ve slovníku Furetière u definice slovesa *persuader*. Použitím *persuader* v uvedených citacích Rousseau navazuje na starší tradici a na francouzské moralisty 17. století. Viz též Pascal a jeho krátký text *O umění přesvědčovat* (*De l'art de persuader*). Pascal ovšem pod „umění přesvědčovat“ zahrnuje jak přesvědčování pomocí důkazů obracejících se na naši chápavost (fr. *entendement*; v tomto případě Pascal používá pojem *convaincre*), tak přesvědčení, jehož cílem je se zalíbit (fr. *agréer*), a působit tak na naši vůli. Ve svém textu se pak zabývá pouze prvním typem přesvědčování. Viz Pascal, B., *De l'art de persuader*. In: týž, *Œuvres complètes*. Éd. M. Le Guern. Paris, Gallimard 1963, s. 356. Česky: Pascal, B., *O umění přesvědčovat*. Přel. P. Horák. In: Horák, P., *Svět Blaise Pascala*. Praha, Vyšehrad 1985, s. 254–255.

tou, aby zde nebylo nic, co by jej mohlo okouzlit, neboť je zcela možné, že se mylím, a byl bych proto velmi rozzlobený, kdyby přijali můj náhled k vlastní škodě.“⁶⁰

Proti „umění přesvědčovat“, které se uchyluje k „okouzlení“ a které může být „omylem“, Rousseau staví „prostotu“ důvodů. Navzdory tomu, že ctí určité zásady, které považuje za správné, zdržuje se toho, učinit z těchto zásad obecné pravidlo, neboť „je zcela možné, že se mylí[m]“. Jeho pozice je tedy odlišná od pozice zákonodárce, který je schopen věci nahlédnout čistě rozumem, bez nánosu vášní, a proto se Rousseau záměrně zdržuje „umění přesvědčovat“.

Je však možné obhájit přesvědčování zákonodárce pouze správností věci, je-li toto přesvědčování založeno na mýtu? Svým apelem na city v sobě přesvědčování ukrývá rétorický rozměr, přičemž ne vždy vychází z toho, co je pravdivé. Judith Shklarová dokonce ukazuje, že umění přesvědčování v politice s sebou vždy nese jistou dávku předstírání, a dokonce pokrytectví a lži.⁶¹ O předstírání jde i u Rousseaua: aby lidi přesvědčil, zákonodárce o sobě prohlašuje, že promlouvá s Bohem, k čemuž využívá lidské důvěřivosti a prostoty. Rousseau přímo netvrdí, že jde z hlediska zákonodárce o lež, uvádí však, že pravdivost zde není podstatná. Celou kapitolu následně uzavírá tvrzením, že „v počátku národů jedno (tj. náboženství) slouží jako nástroj druhému (tj. politice)“.⁶² Tak jako u Machiavelliho, i zde je náboženství pouhým „nástrojem“, bez ohledu na svoji pravdivost je použito pouze za politickým účelem: dodává posvátný charakter přijímaným zásadám. Jestliže se však zákonodárce uchyluje k předstírání a okouzlení, jak je možné, že jím prosazované přesvědčení zároveň získává příklon srdce a svědomí, které jsou pro Rousseaua konečnými kritérii pravdivého a správného jednání? Jestliže podle Rousseaua nedostačuje, přesvědčíme-li pomocí důkazů rozum, neboť ten může koneckonců dát přednost bezprostřednímu zájmu před skutečným zájmem člověka,⁶³ jak může být jako řešení této situace představeno přesvědčení zakládající se na zjevném klamu (výkladu letu ptáků atd.)?

Naše zkoumání nás tak dovedlo k potřebě zjistit, jak Rousseau nahlíží na povinnost člověka říkat druhým pravdu. Existují situace, kdy je možné

60 Rousseau, J.-J., *Projet de constitution pour la Corse, Fragments séparés*. Éd. S. Stelling-Michaud. In: Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*. Vol. III, c.d., s. 947.

61 Shklar, J., *Let Us Not Be Hypocritical*. In: *táž, Ordinary Vices*. Cambridge, MA – London, Harvard University Press 1984, s. 75.

62 Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., II, 7, s. 208.

63 *Dát přednost svému skutečnému zájmu umí podle Rousseau pouze mudrc*. Viz: „Dokazuje se, že nejspokutnější [fr. *le plus véritable*] zájmem despoty je vládnout v souladu se zákonem; to bylo uznáváno ve všech dobách. Kdo se však řídí podle svých skutečných zájmů? Jenom mudrc, existuje-li.“ Rousseau, J.-J., *Lettre à M. de Mirabeau, le 26 juillet 1767*. In: *táž, Lettres philosophiques*, c.d., s. 167.

druhé klamat a zároveň zůstat pravdivým? Je podle Rousseaua možné pocítit svědomím jako pravdivé takové jednání, které se zakládá na lži? A je vůbec možné mluvit o tomto činu zákonodárce jako o lži?

„Nevinná“ lež

Oproti Machiavellimu zde Rousseau čelí skutečnému problému, neboť italský myslitel v celém svém díle ukazuje, že v politice je občas nutné přistoupit k jednání, které není eticky správné (uchýlit se k předstírání, lži, úskoku, a dokonce i k násilí), vyžaduje-li to věc jako taková. Důležitý je účel celého konání a ten je u zákonodárce předstírajícího styk s božstvem správný: je jím dát lidem zákony, a vymanit je tak z podřízenosti arbitrární vůli druhého ve prospěch poslušnosti institucím a mravům. Může však být chvályhodná intence dostačujícím důvodem i pro Rousseaua? Ženevský filosof učinil heslem svých spisů i svého osobního života citaci z Juvenalia, *Vitam impendere vero*,⁶⁴ což, jak ukazuje ve *Vyznáních*, nutně neznamená shodu se skutečností (neboť paměť nás někdy klame),⁶⁵ ale vždy to vyžaduje shodu s vnitřním přesvědčením, s naším svědomím – a to spíše než s rozumem, jak Rousseau opakovaně zdůrazňuje.⁶⁶ Naše jednání má být „pravdivé“, tedy správné a spravedlivé. Tomu odpovídá i to, jak Rousseau ve svém díle používá sloveso *persuader*. Je ovšem možné najít shodu s naším svědomím ve věci, v níž zákonodárce záměrně lže, byť s chvályhodným úmyslem?

Rousseau se snaží tento problém vyřešit ve čtvrté procházce svých *Dum samotářského chodce*.⁶⁷ Východiskem jeho úvah je zde zdůraznění významu pravdy pro to, aby byl člověk morální bytostí. Ve skutečném životě člověk podle Rousseaua čelí dvěma otázkám: 1, kdy jsme druhým povinováni pravdou; 2, je možné druhého klamat „nevinně“?⁶⁸ Rousseau nejprve problému vytyčuje zřejmé meze: není přípustné lhát, je-li cílem osobní prospěch nebo prospěch druhého, stejně tak je nutné odmítnout lež, která druhého jakkoli poškozuje. Jak tomu však je u případů, které jsou z tohoto hlediska indiferentní? Láska k pravdě je podle Rousseaua totožná s láskou ke spravedlnosti,

64 Doslovně „zasvětit život pravdě“, možný význam je však též „ručit svým životem za pravdu“. Viz Grosrichard, A. – Jacob, F., Introduction. In: Rousseau, J.-J., *Rêveries du promeneur solitaire*. Paris, Classiques Garnier 2018, s. 35.

65 Viz Rousseau, J.-J., *Confessions*, VIII. In: týž, *Œuvres complètes*. Vol. I. Éd. B. Gagnebin – M. Raymond – R. Osmont. Paris, Gallimard 1959. Blíže k tomuto tématu viz např. Kelly, Ch., *Rousseau's Confessions*. In: Riley, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, c.d., s. 302–328.

66 Viz Rousseau, J.-J., *Rêveries du promeneur solitaire*, c.d., Quatrième promenade, s. 251; též týž, *Emile*. Profession de foi du vicairre savoyard, c.d., s. 594.

67 Rousseau, J.-J., *Rêveries du promeneur solitaire*, c.d., Quatrième promenade, s. 240–277.

68 Fr. *tromper innocemment*. Tamtéž, s. 251.

oba pojmy jsou v tomto kontextu synonymní,⁶⁹ a je tudíž možné lhát v záležitostech, které se netýkají spravedlnosti, nebo – lépe řečeno – ve chvíli, kdy jsou vyřčeny, se nejedná o lež, ale o pouhý výmysl, fabulaci. Rousseau sám o sobě tvrdí: „Často jsem si vymýšlel, ale jen velmi zřídka kdy jsem lhal.“⁷⁰ Pravda je podle Rousseaua ctností jen s ohledem na spravedlnost, jinak je pouhou metafyzickou hodnotou, z níž pro nás nevyplývá ani dobro, ani zlo.⁷¹

Sám Rousseau se však s touto odpovědí (jíž omlouvá své vlastní konání) nespokojuje. Jak totiž můžeme vědět, že se skutečně jedná o nevinnou lež a že není zasažen něčí zájem? Druhým, pro Rousseaua osobně větším, problémem pak je pravdivost vůči sobě samému: vůči druhým jsme povinováni spravedlností, pravdiví však musíme být i sami k sobě, abychom si uchovali důstojnost. Omlouvat fabulace poukazem na slabost vlastní povahy, jak to Rousseau činí, je tedy pro něj samého nedostatečné a – jak upozorňují editoři francouzského vydání *Dum samotářského chodce* – požadavek říkat pravdu Rousseau v závěru tohoto textu formuluje v duchu Kantova kategorického imperativu jako absolutní. Činí tak ovšem s jednou důležitou změnou, neboť podle Rousseaua tento požadavek formuluje srdce,⁷² nikoli rozum, který má naopak tendenci obcházení pravdy v nedůležitých záležitostech omlouvat.⁷³

Pro náš výzkum je důležitější první Rousseauova námitka, totiž otázka nevinnosti faktu, že neříkáme pravdu. Rousseau sám připouští, že nelze naprosto vědět, zda výmysl, k němuž se uchylujeme, je nevinný, proto je fabulace přípustná právě jen u výjimečných osob, jakými jsou zákonodárci: jejich záměrem je sdělit pravdu, kterou by lidé nebyli jinak schopni přijmout, jejich smyšlenka tudíž není lží, jde pouze o to „zahalit užitečné pravdy do smysly uchopitelné a příjemné podoby“.⁷⁴ Důležitá je právě tato nezbytnost „smyslové“ podoby pravdy, která nás má přesvědčit. Věc je totiž v souladu s naším skutečným zájmem (shodným se zájmem obecným), je tedy zásadní, aby záležitost přijalo naše svědomí, které následně ukáže správnou cestu rozumu. K tomu je nutné zasáhnout srdce, což je možné výhradně skrze naše smysly.

Shrňme: Rousseau v sedmé kapitole druhé knihy *Smlouvy* pomocí použití slovesa *persuader* vyzývá zákonodárce, aby se při svém úkolu přednést lidem zákony politického tělesa obracel na jejich srdce, namísto toho, aby se je snažil přesvědčit rozumovými argumenty. Důvodem je nedostatečnost rozumu v mezních situacích, na rozum podle Rousseaua nelze spoléhat jako

69 Viz tamtéž, s. 260.

70 Tamtéž, s. 275.

71 Tamtéž, s. 273.

72 Tedy svědomí, nebo též Rousseauovým slovníkem „vnitřní přesvědčení“ (fr. *assentiment intérieur*).

73 Viz Grosrichard, A. – Jacob, F., Notes. In: Rousseau, J.-J., *Rêveries du promeneur solitaire*, c.d., s. 545, pozn. č. 56.

74 Rousseau, J.-J., *Rêveries du promeneur solitaire*, c.d., Quatrième promenade, s. 253.

na konečné kritérium správného jednání. Řešením je apel na srdce, tedy svědomí každého, které rozezná správnost věci a skutečný zájem člověka. Zákodárce k tomu využívá výmyslů, předstírání, okouzlení, odchyloje se tedy od pravdy v zájmu toho, aby lidi přiměl spravedlivá (tj. pravdivá) nařízení přijmout. Podle Rousseaua přitom nejde o lež ve vlastním slova smyslu, neboť zákonodárce přesvědčuje o správné věci a ze své pozice jedince stojícího nad obyčejnými lidmi je schopen posoudit, zda daná věc někomu škodí, či ne. Uchýlení se k mýtu tak není výrazem zákonodárcovy slabosti, neboť jde o jediný způsob, jak lze přesvědčit lidi, kteří vyžadují hmatatelné důkazy.

Moment přijetí zákonů: „Rozprava o nerovnosti“ a „Společenská smlouva“

Dospěli jsme nyní k závěrečnému bodu našeho zkoumání. Jak jsme uvedli v úvodu textu, v Rousseauově díle nalezneme dva popisy okamžiku vzniku politické společnosti a přijetí zákonů.⁷⁵ Vedle rozebírané pasáže *Společenské smlouvy*, v níž Rousseau ukazuje možnost vytvoření spravedlivé politické společnosti prostřednictvím vzniku obecné vůle a uzavření společenského paktu uchováajícího důstojnost člověka, kdy každý získává morální svobodu nahrazující přirozenou svobodu divocha, jde o klíčovou pasáž *Rozpravy o nerovnosti*, kde Rousseau předkládá úvahu o tom, jak mohli lidé přejít od stavu přirozené rovnosti a svobody k institucionalizaci nerovností a k otroctví, tedy k podobě soudobé společnosti.

Dříve než se dostaneme ke klíčovému okamžiku souhlasu se smlouvou, velmi schematicky připomeneme Rousseauovo pojetí přirozeného stavu, které se znatelně liší od dřívějších teorií, ať již máme na mysli přirozenoprávní koncepce,⁷⁶ nebo pojetí Thomase Hobbesa.⁷⁷ Rousseau popisuje člověka v přirozeném stavu jako silného, statného a osamocенého jedince, a přede-

75 Abychom mluvili přesně, u zákonodárce ve *Společenské smlouvě* nejde přímo o uzavření smlouvy, ale o přijetí tělesa zákonů, přičemž zákony jsou „podmínkami občanského sdružení“. Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., II, 6, s. 202.

76 Tedy např. pojetí S. Pufendorfa, J.-J. Burlamaquiho či J. Barbeyraca. Navzdory nutné zkratce se nám zdá důležité před analýzou okamžiku přijetí zákonů připomenout hlavní východiska Rousseauovy pozice. K tomuto tématu a detailnímu rozboru *Rozpravy o nerovnosti* viz například Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, c.d., s. 229–393.

77 Rousseau se snaží odlišit od svých předchůdců již v úvodu *Rozpravy o nerovnosti*: „Všichni filosofové, kteří zkoumali základy společnosti, počítávali nezbytnost vydat se nazpět až k přirozenému stavu, nikomu se to však nepodařilo.“ Rousseau, J.-J., *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*, c.d., s. 30. Hlavní chybou těchto autorů podle Rousseaua bylo, že „přenesli do přirozeného stavu představy, které si přinesli ze společnosti“ (tamtéž; jde např. o pojem spravedlnosti, autority, vlastnictví atd.). Ve slavném obratu Rousseau vyzývá k tomu, abychom odhlédli od všech stávajících faktů a rozvinuli úvahy, které by nám „osvětlily povahu věcí“ (tamtéž, s. 31).

vším jako soběstačného tvora. Rozum existuje u člověka pouze jako možnost čekající na své rozvinutí a vzhledem k tomu, že divoch žije sám, nepotřebuje jazyk, aby se domlouval se svými druhy. Jako základ všech zásad přirozeného práva podle Rousseaua postačují dva principy, které člověk sdílí s ostatními živočichy: touha po zachování sebe sama (láska k sobě samému) a slitovnost, jež je definovaná jako „přirozený odpor k tomu, být svědkem smrti či utrpení jakékoli bytosti nadané citem, a především nám podobných bytostí“.⁷⁸

Ahistorický stav, v němž divoch žije, by býval mohl přetrvat: nebýt vnějších okolností, které rozptýlené lidi donutily se shromáždit, k žádné změně by nikdy nedošlo. Rozvoj rozumu, jazyka a společenskosti jde podle Rousseaua ruku v ruce: rozum umožňuje zrod jazyka a užívání jazyka umožňuje a usnadňuje operace ducha. Jedno závisí na druhém a musíme mít stále na paměti, že se jazyk rozvíjí současně s rozumem: „Neboť jestliže lidé potřebovali řeč, aby se naučili myslet, tím více potřebovali umět myslet, aby našli umění řeči.“⁷⁹

Rousseau detailně popisuje život divocha i postupný rozvoj jeho kognitivních, sociálních i lingvistických schopností. Spolu se zdokonalením dovedností a rozvojem společenských styků přicházejí první nerovnosti a ztráta soběstačnosti, neboť člověk, původně svobodný a nezávislý jedinec, začíná pociťovat nové potřeby, které není schopen sám naplnit. Nejenže se tak stává „podřízeným takřkajíc celé přírodě“,⁸⁰ ještě důležitější je pro Rousseaua nově vzniklá závislost na druhých lidech. Není tomu přitom tak, že by pouze chudák ztrácel svoji původní nezávislost s tím, jak se stává služebníkem boháče, nezávislost ztrácí především boháč, neboť je svými potřebami závislý na těch, které si podmaňuje. V obou případech Rousseau mluví přímo o „otroctví“, tedy o ztrátě svobody: „[jedinec... podřízený] svým bližním, jejichž otrokem se v určitém smyslu stává, přestože se stává jejich pánem.“⁸¹ Myšlenka soběstačnosti je pro Rousseaua zásadní vzhledem k možnosti dosažení svobody a štěstí jak na rovině individuální, tak kolektivní. Ovšem ve stavu, v jakém se nachází rodící se společnost, dochází k opaku. Pouhé rozlišení lidí na pány a otroky činí svobodu nedosažitelnou i pro pány; v tomto duchu můžeme chápat úvodní věty *Společenské smlouvy*: „Člověk se rodí svobodem, a všude je v okovech. Ten, kdo věří, že je pánem ostatních, je přitom větším otrokem než oni.“⁸²

78 Tamtéž, s. 25–26.

79 Tamtéž, s. 48.

80 Tamtéž, s. 78.

81 Tamtéž, s. 78. Podle Rousseaua je tak boháč dokonce v závislejší postavení než chudák, neboť jeho potřeby způsobují, že není pánem sebe sama, ale pouze pánem druhých; ovšem být pánem druhých znamená záviset na nich kvůli naplnění vlastních potřeb.

82 Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., I, 1, s. 165.

V tomto stadiu je rodící se společnost prostoupena soupeřením a vypjatou žárlivostí; nedochází totiž pouze k rozvoji rozumu a jazyka, spolu s tím se rozvíjejí i společenské vášně, které divoch dříve nepocítoval. Rousseau v této fázi mluví o hrozivém zmatku, v němž již zmizela rovnost a kde je přirozený soucit udušen, stejně tak jako „slabý hlas spravedlnosti“.⁸³ Boháč pocituje podle Rousseaua nevýhody svého postavení citelněji než lidé bez prostředků, neboť může lehce vše ztratit, a proto přijde s návrhem, jak přesvědčit druhé o tom, že i pro ně by bylo výhodné ustavit politickou společnost: „Konečně boháč, zbavený platných důvodů, aby se ospravedlnil, a dostatečných sil, aby se bránil, schopný potlačit snadno jedince, avšak sám rozdrcený tlupou loupežníků, sám proti všem a bez možnosti spojit se kvůli vzájemné žárlivosti se sobě rovnými proti nepřátelům semknutým společnou nadějí na plenění, pojmal ten nejpomyšlenější plán, který kdy vstoupil do lidské mysli. Plán použít ve svůj prospěch samé síly těch, kdo jej napadali, učinit ze svých protivníků své obhájce, vnuknout jim jiné zásady a vybavit je jinými institucemi, které by mu byly k takovému prospěchu, v jakém rozporu k němu bylo přirozené právo.“⁸⁴

Nejde zde v žádném případě o to „přesvědčit shromážděné lidi“ [fr. *persuader des hommes assemblés*], což je role, kterou Rousseau v úvodu *Rozpravy o nerovnosti* přisuzuje jazyku.⁸⁵ Rousseau se má velmi na pozoru, aby zde sloveso *persuader* nepoužil. Když líčí projev boháče k chudákům, spokojuje se s neutrálním „řekl jim“,⁸⁶ stejně tak jako o několik stránek dříve, když se svou obvyklou rétorickou vervou líčí zrod občanské společnosti: „První, kdo se poté, co ohradil určitý pozemek, odhodlal říci *toto je mé*, a našel dostatečně prosté lidi, aby mu uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské společnosti.“⁸⁷

O co přesně jde v projevu boháče? O promluvu vycházející z „promyšleného plánu“ určité skupiny, který se týká jejich specifické situace. V žádném okamžiku zde nevstupuje do hry obecný zájem, a jestliže s tímto návrhem ostatní souhlasí, je tomu tak proto, že jsou to prostí lidé, natolik ovládaní sobeckými vášněmi, ctižádostí a lakotou, že věří tomuto lživému návrhu, který jim slibuje svobodu, a ve skutečnosti institucionalizuje jejich podřízenost.

Podle Rousseaua v tomto okamžiku sice existuje menšina moudrých lidí, kteří pochopí skutečný záměr boháče, tito lidé si však uvědomují, že jejich

83 Rousseau, J.-J., *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*, c.d., s. 79.

84 Tamtéž, s. 79–80.

85 „Prvním jazykem člověka, nejobecnějším, nejsilnějším a jediným, který potřeboval předtím, než bylo zapotřebí přesvědčit shromážděné lidi, je výkřik přírody.“ Tamtéž, s. 49.

86 „„Spojme se,“ řekl jim, „abychom zajistili chudé před útlakem, abychom zadrželi ctižádostivce a abychom každému zajistili vlastnictví toho, co mu náleží...““ Tamtéž, s. 80.

87 Tamtéž, s. 66.

odpor je marný, a proto se ani oni proti této nespravedlivé smlouvě nepostaví: „Všichni běželi vstříc svým okovům v domněnání, že si tak zajišťují svoji svobodu. Měli totiž dost rozumu, aby pocítovali výhody politického zřízení, neměli však dost zkušeností, aby předvíдали jeho nebezpečí. Ti, kdo byli nejvíce schopni předvídat jeho zneužití, byli právě ti, kdo počítali s tím, že z něj budou těžit, a moudří lidé sami viděli, že je třeba rozhodnout se obětovat část vlastní svobody v zájmu zachování její další části, stejně tak jako si raněný dá useknout ruku, aby zachránil zbytek svého těla.“⁸⁸

Stejně jako ve *Společenské smlouvě*, i zde je výsledkem zrodu politické společnosti přijetí zákonů, které však pouze „vztyčily nové zábrany před slabým a bohatého vybavily novou silou“.⁸⁹ Projev boháče je ze své podstaty lživý: boháč navrhuje instituce, které jsou příznivé pouze pro něj a které se protiví přirozenému právu, čímž zcela obrací situaci, v níž byl původně ve skutečnosti nejzranitelnější on sám. Svou lstí tak stvrzuje nespravedlivý stav, společnost tvořenou pány a otroky.

V obou případech, které jsme v našem textu zkoumali, jde o lest: zákonodárce i boháč se uchylují ke klamu, ovšem boháč se obrací na rozum, zatímco zákonodárce na srdce.⁹⁰ U zákonodárce jde o to, aby apelem na city, které zasahují svědomí, zajistil posvátnost přijímaných zákonů, k čemuž je nutná „autorita jiného řádu“, zatímco cílem boháče v *Rozpravě o nerovnosti* je zajistit si pomocí kalkulu přispění síly opírající se o zákony, aby bylo možné zachovat nespravedlivou situaci; ke vzniku politického tělesa zde vůbec nedochází.⁹¹

Závěr

V *Rozpravě o nerovnosti* je podle Rousseaua účelem jazyka „přesvědčit shromážděné lidi“. Sám tento akt ve svém politickém díle popisuje na dvou různých místech, přičemž tyto dva zásadní okamžiky přijetí zákonů odlišuje i na úrovni jazykové. Prvním případem je *Rozprava o nerovnosti*, v níž Rousseau popisuje, jak dochází ke vzniku institucionalizované politické společnosti legitimizující nespravedlnosti a nerovnosti společnosti nacházející se v pokročilém přirozeném stavu. Na druhé straně popisuje přijetí zákonů a institucí politické společnosti ve *Společenské smlouvě*, kde jde o to, že dochází

88 Tamtéž, s. 81.

89 Tamtéž, s. 81.

90 Odkaz na lidské srdce jako základ společenského pouta se objevuje v první kapitole čtvrté knihy *Společenské smlouvy*: Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě aneb zásady politického práva*, c.d., IV, 1, s. 263.

91 Rousseau v tomto případě nepoužívá sousloví „corps politique“, tedy politické těleso, který se opakovaně vrací ve *Společenské smlouvě*.

k ustavení politického tělesa, v němž se člověk stává morální osobou, svobodnou a rovnou druhým. Přijetí zákonů je vždy aktem jazyka, který strhne vůli lidí. Ať již se jazyk obrací výhradně na vášně (jako v případě prostých lidí v *Rozpravě o nerovnosti*), nebo na rozum (jako u moudrých lidí tamtéž), vždy se jedná v nejlepším případě o hobbesovský kalkul. Aby bylo možné vytvořit politické těleso, je třeba se obrátit na svědomí, na onen vnitřní cit, který slouží jako vůdce rozumu. Použitím slovesa *persuader* v první části *Rozpravy o nerovnosti* tak Rousseau ohlašuje analýzu politického problému, jeho řešení předestře ve *Společenské smlouvě*.