

Věk hněvu

Dějiny přítomnosti

Pankáčů Mišra

Z anglického originálu *The Age of Anger: A History of the Present*. New York: Farrar, Straus, and Giroux 2017 přeložili Ondřej Slačálek a Veronika Flanderová, připravováno k vydání v nakladatelství Karolinum.

Výňatky z rukopisu před redakčním zpracováním, necitovat a nešířit.

Kapitola 2. Vykližený prostor: Vítězové dějin a jejich iluze

(výňatky)

Ranní ptáčata modernity: Osvícenští zbohatlíci

Únik z absurdního dualismu Východu a Západu či náboženství a rozumu po nás vyžaduje, abychom si cvičili zrak na té nejosudovější události lidských dějin. Tou byl nástup průmyslové a materialistické civilizace, která vznikla v Británii a Francii a rozšířila se napříč starým světem Asie a Afriky a novým světem Ameriky a Oceánie, což vytvořilo prvotní podmínky pro náš současný stav negativní solidarity.

Naprostá novost této události je často přehlížena. Změny způsobené dvěma splývajícími revolucemi, francouzskou a průmyslovou, představovaly ostrý předěl v dějinné kontinuitě a přinesly novou éru globálního vědomí. Rychle překonávaly geografická omezení, ať už silou myšlenek nebo parních lodí, a vytvořily nový, potenciálně neomezený prostor pro lidské jednání. Ohlásily to, co dnes označujeme jako modernitu – svět masové politiky a neustálé společenské a ekonomické změny, a celý nový vesmír možností jednání a kolektivního či individuálního utváření dějin.

Revoluční tradice se svými pojetími demokracie, úsilí o svobodu a rovnost se rychle přesouvala od ekonomicky rozvinutých a politicky komplexních *ancien régimes* atlantického Západu k jednodušším *ancien régimes* Pruska, Rakouska a Ruska a posléze zakořenila i v Asii a v Africe. Supliky malé menšiny majetné buržoazie žádající o konstituční monarchii eskalovaly do masového hnutí za republikánskou demokracii a všeobecné volební právo, a nakonec do požadavků na zrušení soukromého vlastnictví a úplné zespolečenštění. „Touha po rovnosti,“ napsal Tocqueville, „se stávala tím nenasytnější, čím byla rovnost větší“. A, jak francouzský aristokrat předpovídal, tento rovnostářský impulz, tato touha po sociální nivelizaci vyvolaná revolucemi, se stávaly stále radikálnějšími, až vyvrcholily Mao Zedongem a Pol Potem a jejich strašlivým Velkým skokem vpřed a Rokem nula. Právě tak přeskakovaly historické fáze: revoluce tak propukla v preindustriální, zcela zemědělské Číně a Indie vyhlásila všeobecné volební právo, které bylo v Evropě vybojováno po dekádách agitace, okamžitě poté, co se stala národním státem.

Klišé, podle kterého Velká francouzská revoluce přivedla do světa revoluční myšlenky rovnosti, bratrství a svobody, podceňuje to, jak se politika, dlouho monopolizovaná absolutistickými elitami, začala otevírat talentovaným a dovedným nešlechticům.

Francouzské revoluční brancecké armády, které zaplavily Evropu a dostaly se až do Egypta, změnily vztah běžných lidí k času, prostoru i k sobě samotným – přinesly jim otřásající myšlenku, že lidské bytosti mohou užívat svůj rozum a zásadně tak změnit svoji situaci. Dějiny, zakoušené předtím jako série přírodních katastrof, bylo nyní možné nahlížet jako hnutí, k němuž se může přidat každý. Intelektuálové a umělci povstali poprvé jako třída, aby přiložili ruku k dílu při utváření dějin, a namísto tradičních náboženství umístili smysl života do politiky a umění. Rovnováha v evropské kultuře se posunula od náboženského k sekulárnímu – což byl významný proces, který v mnoha částech světa stále pokračuje.

* * *

Zjevené náboženství dominovalo Evropě až do 17. století; všechny ostatní intelektuální a kulturní proudy byly křesťanství podřízené. Lidé se nedomnívali, že budou tvořit svůj svět, spíše jím byli sami tvořeni. Svět sám byl vnímán jako neměnný. V důsledku toho neexistovalo nic takového jako politika, jak jí dnes rozumíme: organizovaná soutěž o moc, nebo soupeření různých názorů na rovnost a spravedlnost, identitu a občanství. Veškerá legitimita se odvozovala od Boha a nadčasového přirozeného řádu. Jak pravil sv. Pavel: „Každý ať se podřizuje vládní moci, neboť není moci, leč od Boha. Ty, které jsou, jsou zřízeny od Boha, takže ten, kdo se staví proti vládnoucí moci, vzpírá se Božímu řádu. Kdo se takto vzpírá, přivolává na sebe soud.“

Objevy přírodních věd v 17. století představovaly novou výzvu křesťanské hegemonii (i když jejich představitelé, od Galileia přes Keplera a Descarta až po Newtona, byli zbožní křesťané). Zdálo se, že nahradily Boha člověkem, vyzbrojeným kritickým rozumem. Bakunin, který tuto emancipaci dovedl do extrému, pečlivě popsal její filozofické kořeny:

„Probuzený intelekt, osvobozený od pout autority, už nechtěl přijímat nic k víře, a odděluje se od skutečného světa, ponořujíc se do sebe, toužil odvodit vše ze sebe, najít počátek a základ vědění v sobě. ‚Myslím, tedy jsem.‘ Tak začala nová filozofie v osobě Descarta.“

Moderní antropocentrismus, umisťující člověka do univerzálního schématu věcí, otevírá nové způsoby zkoumání. „Příroda a přírodní zákony spočívají skryty v noci,“ jásal Alexander Pope v roce 1730. „Bůh řekl, ‚Ať je Newton‘ a bylo světlo.“ Nová empiricko-matematická metoda se zdála nabízet model pro analýzu čehokoli pomocí světských pojmů: etiky a politiky a společnosti, ale dokonce i náboženství samotného. Vskutku, náboženství bylo v 18. století poprvé rozpoznáno (a tím oslabeno) jako další lidská aktivita, která může být zkoumána spolu s filozofií a ekonomikou. Změnilo se i evropské vnímání času: víra v božskou prozřetelnost – druhý příchod či poslední dny – uvolnilo cestu přesvědčení, rovněž intenzivně náboženskému, o lidském pokroku tady a teď. Mladý Turgot zdůraznil ve známém proslovu na Sorbonně v roce 1750, že

„sebezájem, ambice a marnivost neustále mění scénu světa a zaplavují zemi krví, ale během takového pustošení se mravy zjemňují, lidská mysl se stává osvícenější... a celý lidský druh, ačkoli střídá období pokoje a neklidu, blaha a běd, jde a postupuje, ačkoli pomalou rychlostí, směrem k větší dokonalosti.“

Věda měla napomoci ovládnutí přírody a překonání společenských zel. Novému náboženství světského pokroku pomohl rychlý ekonomický a demografický růst v západní Evropě 18. století, zejména ve Francii. Tocqueville, který dlouho přemítal nad tím, proč největší světová politická revoluce propukla ve Francii a ne jinde, patřil mezi první, kdo popsali její intelektuální prehistorii:

„Králové se ruínují velkými podniky, šlechta se vyčerpává v soukromých válkách, neurození bohatnou obchodem. Vliv peněz začíná být pocíťován ve všech velkých státních záležitostech. Obchod je novým zdrojem, otevírajícím se moci a finančníci začínají být politickou silou, kterou ostatní opovrhují, nebo jí lichočí. Pozvolna se šíří vzdělanost; vidíme, jak se probouzí záliba v literatuře a v umění. Duch se tak stává prvkem úspěchu, věda je prostředníkem vlády, inteligence sociální silou; k veřejným záležitostem se dostávají vzdělanci.“¹

Tito vzdělaní muži osvícenství, kteří vedli světonázorovou revoluci, prosadili post-náboženskou představu, že lidé mohou vytvářet svůj vlastní svět. Patřili k malé menšině vzdělaných a sekulárně smýšlejících. Anonymní traktát *Le Philosophe*, který původně vyšel roku 1743 a byl posléze znovu vydán Voltairem, shrnoval jejich sebeobraz: světáctí, vtipní,

¹ Tocqueville, Alexis: *Demokracie v Americe*, Praha: Academia 2000, přeložil Vladimír Jochmann, s. 9-10.

volnomyšlenkářští, oddaní rozumu a zvláště pohrdaví vůči církvi. Nevytvořili žádnou jednotnou doktrínu: jejich názory se pohybovaly od střízlivého srovnávání (Montesquieu) přes Voltaireovo odhodlání zničit tu „hanebnou věc“ (katolickou církev) až po technicismus Diderotovy a D'Alembertovy *Encyclopédie*.

Ale budoucnost patřila jim a jejich odhodlání nenechat v politickém a společenském světě nic posvátného, zkoumat všechny fenomény ve světle rozumu a pokládat všechno za podléhající změnám skrze lidskou vůli a moc. *Philosophes* doufali, že se jim podaří uplatnit vědeckou metodu objevenou v předcházejícím století na jevy mimo přírodní svět, na vládu, ekonomiku, etiku, zákon, společnost i na duševní život. Jak řekl D'Alembert, „filozofie je experimentální fyzika duše“. Nicolas de Condorcet doufal, že věda zajistí „nekonečnou zdokonalitelnost lidského druhu“.

Slova *perfectibilité* a *civilisation* se skutečně v padesátých letech 18. století objevily ve všech evropských jazycích. Přibližně ve stejné době se dostalo do širšího oběhu adjektivum „sociální“, odkazující na světský řád a občanskou společnost, která byla odlišená od státu a od náboženství. Pouhých pár let od sebe dělilo vydání takových stěžejních děl osvícenské filozofie jako Buffonovu *Natural History*, Condillacovo *Treatise on Systems* v roce 1749 a Montesquieuův velmi vlivný *Duch zákonů* v roce 1748. V roce 1751 začalo vydávání *Encyclopédie* stvrzující osvícenskou představu, že znalost lidského světa a identifikace jeho základní principů může dláždit cestu pokroku.

Jak zdůrazňoval Diderot, „všechny věci musí být zkoumány, diskutovány, promyšleny bez výjimky a ohledů na pocity kohokoli... Musíme tvrdě postupovat kupředu bez ohledu na dávná dětinství, překračovat překážky, které rozum nikdy nevztyčil, a vrátit svobodným uměním a vědám svobodu, která jim je tak drahá.“

Philosophe měl stát v čele boje za světský řád. Pro něj, jak ho *Encyclopédie* definovala, „občanská společnost je, v jistém smyslu, božstvem na zemi“.

* * *

Jako vždy tu pod povrchem velkolepých filozofických argumentů proti starým bohům a požadavků na větší svobodu projevu byly i hlubší boje o moc a odlišení se. Podobně, jako to platí pro všechny moderní intelektuály, utvářely vědomí francouzských *philosophes* konkrétní okolnosti jejich života. (Nikoli náhodou právě jeden z *philosophes*, Helvetius, přišel s moderní *teorií* ideologie: představou, že ideje vyjadřují konfliktní zájmy jedinců nebo skupin.)

V tomto případě formovaly nové myšlenky zájmy lidí, které Tocqueville popsal jako „neurozené občany, kteří bohatli obchodem“. Těmto mužům, kteří se objevili po dlouhém období strachu a frustrace zapříčiněném evropskými náboženskými válkami, se obchod a prosperita ve světských režimech jeví jako správná protilátka vůči náboženskému fanatismu. Zištný a konkurenční duch této nastupující obchodnické třídy také narážel na náboženské tradice, které dlouho idealizovaly chudobu.

Tato nová třída se vesměs cítila vyloučena z tradiční hierarchie navzdory svým často nadřazeným schopnostem a individuálnímu talentu. Resentiment a závist přiměly tyto neurozené občany žíznit po rychlé změně ke svobodě. V jejich očích představoval sociální a náboženský řád západního křesťanstva bariéru, kterou je třeba zbořit a nahradit novou stavbou založenou na rozumných principech a vědeckém poznání.

Mluvčími nové třídy se stali *les hommes à talents*, talentovaní muži, kteří už nezáviseli na vojenské či byrokratické službě a kteří „dobyli“, slovy Madame de Staël, „svým nadáním svobodu tisku, která nebyla udělena zákonem.“ Každý z těchto mužů, jak o nich tvrdil Tocqueville, „denně pociťoval, jak je jeho štěstěna, blahobyt či hrdost omezována nějakým zastaralým politickým zvykem, nějakým reliktem starých mocí“. Skrze svá přátelství, sdílené zájmy a zdroje vytvořili síť – první tohoto druhu na světě. Typickým představitelem této nové republiky vzdělanců byl Voltaire, syn právníka. Jako bystrý mladý muž v roce 1726 s

pohrdáním vyhrál soudní spor nad aristokratem, načež ho zmrskali jeho lokajové a přinutili utéct do Anglie. Brzy se stal anglo-maniakem, adorujícím své útočiště jako zářný příklad obchodnické společnosti, která chrání individuální svobodu. „Obchod, který obohatil anglické občany,“ psal Voltaire, „také přispěl k jejich svobodě.“ Voltaire dělal ozvěnu

Montesquieuovi, který na konci dvacátých let 18. století také cestoval do Anglie, aby poznal tajemství země, která se po slavné revoluci stala naprosto zjevně nadřazenou nad Francií.

Philosophes se snažili reorganizovat společnost tak, aby se v ní vnitřní hodnota člověka cenila více než tradiční status. Měli svobodu, jak s politováním poznamenal Tocqueville, „téměř bez omezení filozofovat o původu společnosti, o základní povaze vlády a o prvořadých právech všeho lidského druhu“.² V jejich rukou se filozofie stala kritikou dědičných privilegií ve prospěch všech těch – později ve Francii označovaných jako třetí stav –, kdo nepatřili ke staré elitě. Stala se také, s tím, jak se zlepšovalo jejich postavení na společenském žebříčku, oslavou a obhajobou jejich vlastního materiálního pohodlí a hédonismu.

Tito zbohatlíci museli původně tvrdě pracovat, aby získali prostředky k mobilitě směrem nahoru a vytvořili podpůrnou infrastrukturu svých časopisů, novin a knihoven. Nezbylo jim než usilovat o pozornost a podporu bohatých aristokratů. Během 18. století se osvícenští *philosophes* vypracovali z pozice vyděděnců na lidi v centru dění: dostávali místa na akademiích a ve vládních úřadech. Knížata, ruská a německá právě tak jako francouzská, je zvala na své dvory. Publikum bylo lačné vědět, co si myslí.

A tak jejich představa neustálé expanze – skrze neomezený růst výroby a rozšíření produktivních sil – postupně v 18. století nahrazovala všechny ostatní představy o lidském dobru. Spolu s odpovídajícími postoji, normami, hodnotami a kvantitativním pojetím reality definované tím, co se počítá, a tím, co se nepočítá, se neustálá expanze stala hlavním smyslem bytí.

V tomto schématu, nyní plně internalizovaném, využívali lidé nástroje teoretického a praktického rozumu k rozšíření svých schopností a všechna jejich východiska a normy byla určena imperativem expanze. Pokrok v něm označoval nekonečný růst společnosti, v níž jsou jedinci svobodní, ale zodpovědní egocentričtí osvícenci. Adam Smith založil svou politickou ekonomii na pojetí člověka, jehož touhy jsou zprostředkovávány touhami druhých lidí a který usiluje o bohatství ne snad pro svůj blahobyt, ale protože o něj usilují ostatní. V *Ideji všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* (1800) byl Kant vděčný za „závistivě soupeřící ješitnost“, za „neukojitelný chtíč vlastnit nebo i panovat“,³ protože společensky zprostředkované ambice „po cti, moci či majetku“ vedly lidské bytosti k tomu, že procházely „procesem osvětlení“. Bylo jim zjevné, jak mohla vzniknout občanská společnost morálně a racionálně autonomních jednotlivců. Voltaire sám ukázal, jak mohou univerzální dějiny dobře fungovat s kosmopolitním cílem (přínejmenším pro některé): když v roce 1778 umíral, byl jedním z nejbohatších nešlechticů v Evropě své doby.

Ušlechtilý barbar

Meritokratickou společnost, v níž by se dařilo lidem, jako jsou oni sami, pokládali *philosophes* za racionální. Při prosazování tohoto racionalismu se pokládali za „stranu lidstva“. Jejich smysl pro „literární politiku“, napsal Tocqueville, „pronik(l) až k těm, jež povaha nebo podmínky přirozeně nejvíce vzdalovaly od abstraktních spekulací“ a které rozhrála „ide(a), že všichni lidé si musí být rovni“ a že rozum bez rozdílu odsuzuje všechna privilegia“.⁴ A tak se „každé veřejné pobouření takto přetvářelo ve filozofii“.⁵

² Tocqueville, Alexis: *Starý režim a revoluce*, Praha: Academia 2003, přeložili Vladimír Jochmann a Adriena Borovičková, s. 174.

³ Kant, Immanuel: *Studie k dějinám a politice*, Praha: Oikoymenh 2013, přeložili Milan Sobotka, Karel Novotný, Jaromír Loužil, Petra Stehlíková, s. 13.

⁴ Tocqueville, Alexis: *Starý režim a revoluce*, Praha: Academia 2003, přeložili Vladimír Jochmann a Adriena Borovičková, s. 174-175.

⁵ Tamtéž, s. 175.

Ale nová společnost, ačkoli zbavená iracionálních starých hierarchií, nebyla zamýšlena jako demokratická. Svoboda byla míněna především jako svoboda sociální mobility pro talentovaného člena společnosti, prostředek, jak řekl bez obalu Rousseau k „přisvojování bez překážky a vlastnění v bezpečí“. Společenská a intelektuální moc jeho sítě měla sloužit i společnosti jako celku, ale nebyla dostupná každému či komukoli. Naopak, přístup k ní vyžadoval peníze, vlastnictví, konexe a nadání.

Hierarchie by v nové společnosti stále měla význam: lidová masa by nutně zůstala podřízena těm skutečně osvíceným u moci. Peter Gay ve svých studenoválečnických dějinách osvícenství tvrdí, že se *philosophes* společně podíleli na „nesmírně ambiciózním programu“ s cílem prosadit „svobodu v jejích mnoha formách“. Jejich politika byla podle něj v podstatě „moderní liberální politikou“, která požadovala „parlamentní režimy, politické strany, rozšířenou gramotnost a svobodu tisku“. Až do roku 1789 ale skoro všichni evropští myslitelé vnímali pokrok jako něco vnuceného shora, skrze legislativu a nařízení, ne tvořeného masou lidu zdola. Silný vládce byl potřeba nejen kvůli omezení moci církví, stavů a korporací, ale také proto, aby potlačoval nevědomou a pověřčivou masu lidu, která ohrožovala civilizaci. Ta totiž znamenala společenský pořádek, zákon a intelektuální svobodu pro vybranou hrstku spíše než svobodu v mnoha různých formách pro všechny.

Voltaire, který velmi stál o „vztah s pány této země“, jak napsal Goethe v *Básni i pravdě*, opakovaně vyjadřoval svou nenávisť ke *canaille* – „prostým masám, které respektují jen sílu a nikdy nepřemýšlí“. Osvícenští *philosophes* usilovali o patronát Fridricha Velikého a ruské carevny Kateřiny a těšili se z něj. S radikální výjimkou Rousseaua je společenská rovnost nezajímala. „Nikdy jsme nechtěli,“ napsal Voltaire, „přinést osvícenství ševcům a služkám.“ Je zjevné, že Voltaire sotva toužil po revoluci nebo i jen zastupitelské vládě. Jeho cílem byla moudrá monarchie, která odsune aristokraty a klérus na vedlejší kolej a vytvoří prostor pro lidi, jako byl on. Jak tvrdil v *Eseji o způsobech a duchu národů* (1756), evropské monarchie vytvořily oslabením šlechty a církve řád zákona a míru. Umožnily činnost intelektuálních a obchodnických tříd – skutečný pokrok, pro nějž byla silná ústřední autorita nepostradatelná. Ve snaze změnit institucionální a politický systém pro dobro jedinců sledujících svůj sebezájem, jako byli oni sami, hledali encyklopedisté funkční model jak v despotickém Rusku a Prusku, tak v Anglii. Voltaire začal svou intelektuální dráhu chvalozpěvem na britskou ústavní monarchii. V roce 1750, kdy se stal dvorním filozofem Fridricha Velikého, oslavoval století Ludvíka XIV. Pomáhal popularizovat lichotivé přizvisko „le Grand“ pro osvícenského a válčením posedlého pruského krále Fridricha. Ve své dvousvazkové biografii Petra Velikého představil Voltaire tohoto svévolného cara jako skvělého vladaře, který svou vlastní iniciativou nutil svou zemi, aby se na škále mezi barbarstvím a civilizací posunula směrem k tomu druhému.

Petr sice nařídil hromadnou popravu vzbouřených palácových stráží, připouštěl Voltaire, ale zároveň zasadil prudký úder náboženskému fanatismu zabavením církevního majetku. Když měl Fridrich pochybnosti o tom, že Voltaire zahrnul takovou chválou tyрана, filozof přišel se svou ranou verzí argumentu „ale koneckonců, za Mussoliniho alespoň jezdily vlaky načas“: „Uznávám, že byl barbar, ale alespoň to byl barbar, který dělal dobro pro lidi: zakládal města, stavěl kanalizaci...“

Voltaire také horlivě podporoval plán Kateřiny Veliké „kázat toleranci bajonety na konci pušek“ v Polsku. Když pobízela Kateřinu, aby se naučila řecky v době, kdy se připravovala napadnout osmanskou říši, dodal, že „je absolutně nezbytné vyhnat z Evropy turecký jazyk, právě tak jako všechny, kteří jím hovoří“.

Kapitola 3. Milovat skrze druhé sebe sama: Pokrok a jeho protimluvy

Nesnásíme nikoho... kdo nás napadá zezadu, kdo nám brání v pokroku nebo nás nechává za sebou. Řečeno jasněji: všichni naši současníci jsou odporní.

Emil Cioran

Zámožná univerzální společnost

V roce 1736 Voltaire vydal „Le Mondain“, výmluvnou ódu na vlastní odvážné a originální pojetí dobrého života. Tato filozofická báseň neohlašovala nic menšího než morální revoluci, která měla změnit povahu západní kultury a v konečném důsledku podobu moderního světa. Byla to koneckonců doba, kdy převládaly životní ideály, které lze datovat zpět až do středověku – klasická víra ve zlatý věk, chudobu a život v pastorální idyle. Honba za bohatstvím, nemluvě o požitcích z jeho užívání, vyvolávala opovržení světských i náboženských moralistů. Voltaire ovšem odvážně odmítl celou křesťanskou minulost jako dlouhou dobu temna plnou nevědomosti, předsudků a nedostatku.

Vyzýval lidské bytosti, aby se těšily na přítomnost a budoucnost. Zlatý věk, tvrdil, nastal právě teď, je smyslovou utopií, kde „nutnými se zbytečné věci jeví“. Oceňoval civilizující účinky obchodu, materiální prosperity a konzumerismu na celý svět. Ve skutečnosti Voltaire přispěl k tomu, aby se život v luxusu a pohodlí stal legitimním, ba dokonce nezbytným politickým a ekonomickým cílem. Nejlépe jej bylo možné dosáhnout globálním obchodem a spotřebou:

Hle, na křídlech z plátna flotila
Přináší z Texelu, Bordeaux, Londýna
Dík radostnému obchodu Indu a Gangy poklady,
K našim břehům přináší
Zatímco Francie, prorazivše tureckou linii,
Sultány těžkým vínem opíjí.

Voltaire bez obalu přiznával svou lásku k okázalé spotřebě a opovrhoval Rousseauovým tvrzením, že bohatí mají povinnost „nikdy nedopustit, aby si lidé uvědomili nerovnosti v bohatství“. Ale tehdy měl tento neurozený muž navíc pocit, že je na správné straně univerzálního pokroku. A nebyl sám, a ani se zcela nemýlil.

Od poloviny 18. století se dějiny začaly periodizovat způsobem, který je dnes už konvenční: antika, středověk a moderní doba. V té se společnost zdánlivě vyvíjí od válek a xenofobie ke kosmopolis definované obchodem, vzájemnou tolerancí a rafinovanou kulturou. Bohatství, tradičně soustředěné a demonstrováno skrze nemovitosti, se začalo přesouvat do společenství obchodníků a postupně tam skončilo zcela. Ještě Montaigne žil například v domnění, že z obchodu může mít jedinec prospěch pouze na úkor někoho jiného. V průběhu 18. století se ale vydělávání peněz prostřednictvím obchodu a směny začalo jevit jako více žádoucí než starší podoby bohatství.

Už Montesquieu psal souhlasně v *Duchu zákonů* (1748), více než dvě dekády před *Bohatstvím národů* (1776), že politici „nám mluví jen o továrnách, obchodu, financích, bohatství a dokonce také o přepychu“.⁶ Rousseau mu nespokojeně přizvukoval v *Rozpravě o vědách a uměních* (1750), kde psal, že „starověcí politikové mluvili neustále o mravech a ctnosti; ti naši mluví jen o obchodu a penězích“.⁷ Navzdory značnému Rousseauovu nesouhlasu se i intelektuál stal hlasatelem nové obchodnické společnosti (a začal také žárlivě střežit svůj nově nabytý vyšší status). Když se Voltaire roku 1694 narodil, slovo *philosophe* označovalo osamocenou postavu, vzdálenou frivolitě dvora. Když roku 1778 zemřel, slovo *philosophe* odkazovalo k někomu, kdo aktivně utváří společnost. „Duch století,“ jak poznamenal Voltaire, „udělal muže vzdělanosti vhodnými pro společnost stejně tak jako pro studium, a právě to je činí nadřazenými nad těmi z předchozích století.“

⁶ Montesquieu, Charles Louis: *O duchu zákonů*, Praha: Aleš Čeněk 2003, přeložil Stanislav Leyer, s. 5.

⁷ Rousseau, Jean-Jacques: *Rozpravy*, Praha: Svoboda 1989, přeložili Eva Blažková, Jindřich Veselý, Vojtěch Zamarovský, s. 62.

Německý filozof a teolog Herder napadl domyšlivost francouzských *philosophes*, která se později projevovala u intelektuálů v řadě mocných zemí a spočívala v přesvědčení, že žijí v nejlepším ze všech světů a jsou ztělesněním dobra:

„Filozof zpravidla není nikdy takovým oslem, než když si se sebedůvěrou touží hrát na Boha, když s pozoruhodnou jistotou prohlašuje, že svět je dokonalý. Plně přesvědčen, že všechno běží hezky po jedné přímce, že každá další generace se zdokonalí ve zcela lineárním pokroku, podle jeho vlastních ideálů ctnosti a štěstí. A tak je on sám vždy *ratio ultima*, poslední, nejvyšší článek v řetězci bytí, jeho samotným vyvrcholením. Jen pohled, k jakému osvětlení, ctnosti a štěstí se svět propracoval! A zde, užři, jsem já na vrcholu kyvadla, pozlacený jazyček vah světa!“

Když psal Herder tato slova, byl jen málo známým obyvatelem politicky nesoudržné země. To samé platilo o tehdy náctiletém Fichtovi, synu venkovského tkalce, který v roce 1788 fantazíroval o napsání ničující satirické kritiky nového ideálu luxusu. Ke konci století se intelektuálové atlantického Západu nadchli pro obchodnický étos a polemizovali se strohými křesťany a občanskými republikány, kteří zdůrazňovali morální hrozby ekonomického egoismu a smyslového požitkářství.

Otevřela se celá nová sféra lidské činnosti, nám nyní známá pod názvy „ekonomika“ a „ekonomie“, a rychle získala hlavní význam. Její propagátoři trvali oproti Montaignovi na tom, že individuální zájmy nestojí proti sobě. Nejenže je lze harmonizovat prostřednictvím volného obchodu, ale také jsou v souladu s veřejným dobrem. Adam Smith předpovídal otevřený globální systém obchodu poháněný závistí a obdivem vůči bohatým. Tvrdil, že lidský instinkt k soutěži s druhými lze skrze mechanismus, kterému říkal „neviditelná ruka“, změnit v konstruktivní morální a společenskou sílu. Montesquieu se domníval, že obchod, který činí „zbytečné věci užitečnými a užitečné věci nezbytnými“ by „vyléčil ničivé předsudky a podporoval „dorozumění mezi národy“. V *Dovětku k Bougainvillovu cestopisu* (1772) si Diderot představoval nového drze smyslového člověka jako znalce:

„zábav společnosti. Miluje ženy, divadla, vybraná jídla, nechává se unášet vírem společenského života právě tak lehce jako tímto vrtkavým živlem, jenž kymácel jeho loď. Je milý a veselý; je to skutečný Francouz, schopný na jedné straně pojednání o diferenciálním počtu a na druhé straně cesty kolem světa.“⁸

Jestliže Diderot vychvaloval kosmopolitního intelektuála jako uhlazeného světoběžníka, dokonce až jako jakéhosi proto-Jamese Bonda se zálibou v záletnictví a rozhazovačnosti, Voltaire oslavoval světoběžnického obchodníka ve svých *Filozofických listech* (1733), tvrzeními, že „obohacuje svou zemi, posílá ze své úctárny příkazy do Súrátu a Velké Káhiry a přispívá k blahobytu světa“.

Voltaire sám se stal právoplatným členem globálně propojené elity vstupem do společnosti, která dovážela obilí ze Severní Afriky do Marseilles a dále ho exportovala do Itálie a Španělska. V posledních letech svého života vyvážel hodinky ze své hodinářské dílny ve Švýcarsku do Ruska a Turecka a zkoumal možnosti odbytu v Alžírsku a Tunisku. Zemřel jako velice zámožný člověk, který nashromáždil ohromný majetek z tantiém, královských patronátů, nemovitostí, finančních spekulací, sázek v loterii, půjček peněz knížatům a hodinářství. (Praktikoval také některé nečestné metody: německý spisovatel Gotthold Ephraim Lessing, který pro něj pracoval v Berlíně, pokládal jeho obchody za všivácké.) Neurozená třída ve Francii, k níž Voltaire náležel, pocítovala nejsilněji nesoulad mezi pocitem vlastní důležitosti a omezeným prostorem, který dával jejich schopnostem existující řád. V době své smrti dávno překonal ponížení z toho, že jej spráskali poskoci francouzského milostpána – vždyť konverzoval jako rovný s rovnými s knížaty a ministry. Svým osobním

⁸ Diderot, Denis: *Vybrané spisy*, přeložil Stanislav Brunclík, Stanislav Leyer, Oldřich Kulík, Josef Pospíšil, Henriette Taillet-Sedláčková, Miroslav Vlček, Praha: SNPL 1953, s. 174.

příkladem ukázal, že se hrdinou nově zrozené sekulární společnosti stal podnikatel: intelektuální právě tak jako obchodnický.

Zajímavý blázen

Proti této morální revoluci – dechristianizaci evropské společnosti a vědomě kacírskému programu vybudování ráje na zemi prostřednictvím většího bohatství a intelektuální sofistikovanosti – zahájil Rousseau kontrarevoluci. Bez příkras a dramatizace lze říct, že jednoho odpoledne v říjnu 1749, při chůzi po provinční cestě mimo Paříž, tento „uličnický génius“ přišel s charakteristicky moderní vzpourou proti modernitě. Její dlouhodobý dopad je tím silnější, čím více se po světě rozmáhá Křišťálový palác.

Nová obchodnická společnost získávala právě během 18. století své klíčové rysy – třídní rozdělení, nerovnost a bezcitnost elit. Z Rousseauova radikálního hlediska činila své členy zkaženými, pokryteckými a krutými tím, že jim předepisovala hodnoty bohatství, marnivosti a okázalosti. Lidé byli přirozeně dobří, dokud nevstoupili do takové společnosti a nezačali se vystavovat neustálé a psychicky vysilující transformaci a ohromující komplexnosti. Lidé hnani do nekonečného procesu změny a zbavení svého míru a stability, nedokázali ani dosáhnout soukromého štěstí, ani být aktivními občany.

Byl to přímočaře vyjádřený světonázor samotáře a vykořeněného exulanta. Jeho interpretaci nelze oddělit od Rousseauova života a osobnosti a také od mnoha vykořeněných lidí, kteří prohlásili svůj neúspěch v přizpůsobení se stálému životu ve společnosti za projev nespravedlnosti vůči lidstvu. Rousseau se narodil roku 1712 hodináři v Ženevě a většinu svého dětství a dospívání strávil bez dozoru. Přišel o matku a v pouhých deseti letech jej jeho otec nechal u lhostejných příbuzných a opustil město. V patnácti utekl svým pěstounům a odešel do Savojska, kde se vcelku brzy stal zájčkem jedné francouzské šlechtičny. Stala se velkou láskou jeho života a uvedla ho do světa knih a hudby. Rousseau, jenž vždy hledal v ženách náhradu za svou matku, ji oslovoval *maman*.

Když přibyl v polovině čtyřicátých let 18. století do Paříže, měl za sebou už dráhu tuláka napříč Evropou, kde dřel v mnoha podřadných zaměstnáních: jako rytecký učedník v Ženevě, komorník v Turíně, vychovatel v Lyonu a sekretář v Benátkách. V roce 1745 začal žít v Paříži s takřka negramotnou švadlenou, s níž měl pět dětí. Zároveň tehdy učinil své první pokusy o vstup do městských salonů, ohnisek francouzského osvícenství, kde volnomyšlenkářští muži (a několik málo žen) teoretizovali a prosazovali obchodnickou společnost. Jak se brzy ukázalo, Rousseau mezi ně opravdu nepatřil.

Jednou z prvních známostí v Paříži mu byl jeho krajan Denis Diderot, který se rozhodl z relativně svobodného klimatu oné dekády vytěžit maximum. Rousseau se stal častým přispěvatelem do *Encyclopédie*, v níž vydal skoro čtyři stovky článků, především o politice a hudbě. Zdálo se tak, že se zapojil do kolektivního podniku francouzské ambiciózní nastupující třídy. On sám ale pocítoval materiální deprivaci, třídní rozdělení a společenskou nespravedlnost mnohem výrazněji než jiní zbohatlíci a proto rozvíjel své vlastní názory na dobrý život podle jejich představ.

Jednoho odpoledne v říjnu 1749 jel Rousseau navštívit Diderota, uvězněného právě v pevnosti ve Vincennes za Paříží za autorství pamfletu zpochybňujícího Boží existenci. Po cestě si četl noviny a v nich si všiml inzerátu na esejistickou soutěž s tématem: „Zkazil pokrok věd a umění mravy, anebo je vylepšil?“ V autobiografických *Vyznáních* Rousseau vzpomínal: „V okamžiku, kdy jsem tuto otázku přečetl, spatřil jsem nový vesmír a stal jsem se jiným člověkem.“⁹ Musel se, jak píše, posadit u cesty a strávil příští hodinu v transu, ve kterém svůj plášť zmáčel slzami.

Toto zjevení ve skutečnosti možná nepřijal tak teatrálně. Své kacírské myšlenky možná začal formulovat už předtím. Nicméně, právě ve svém vítězném příspěvku do esejistické soutěže

⁹ Rousseau, Jean-Jacques: *Vyznání*, Praha: Odeon 1978, přeložil Luděk Kult, s. 295.

prohlásil, že oproti tomu, co osvícenští *philosophes* tvrdí o civilizujících a osvobozujících účincích pokroku, ve skutečnosti pokrok vede k novým formám zotročení. Umění a vědy, jak napsal, byly pouze „trsy květů věncíci železné okovy, jež lidé nesou“.¹⁰ Ve skutečnosti se „naše duše kazily úměrně tomu“,¹¹ jak se lidské poznání zdokonalovalo. „Civilizovaný člověk“, tvrdil, „se rodí, žije a umírá v otroctví. Při jeho narození jej stěsnají do povijanu, jako mrtvolu ho vloží do rakve. Po celý svůj život je uvězněn našimi institucemi.“¹²

Ne vždy silní vykořisťují slabé. I sami bezmocní jsou náchylní k závistivé nápodobě mocných. Ale ti, kdo se snaží udělat ze sebe něco víc, než čím jsou jiní, skončí tak, že se snaží jiné ovládat. Tím je zatlačují do pozice podřadnosti a poddajnosti. Šťastná hrstka na vrcholu zůstává nejistá, vystavená závisti a zlobě neúspěšných. Ti na vrcholu mohou využít všech prostředků, které jim jsou dostupné k dosažení jejich nenaplněných choutek, a přitom si mohou být jisti, že je ukryjí za předstíranou zdvořilost či dokonce dobrou vůli.

V Rousseauově ponuré vizi se „vytratilo 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“.¹³

Tento patologický vnitřní život byl zničujícím „skrytým rozporem v srdci obchodnické společnosti, která proměnila poklidný tok pokroku v bouři. Lidské bytosti, předvídal, se nakonec odvrátí od svého odcizení v moderním světě k zoufalým prosbám k Bohu, aby jim znovu vrátil „nevědomost a chudobu, jedině statky, jež nás dovedou ke štěstí a naleznou cenu v tvých očích.“¹⁴ Dvě další dekády rozvíjel Rousseau oslepující blesk inspirace z cesty do Vincennes, s hněvem a hořkým pohrdáním, hlubokou kritikou způsobu, kterým my – „oběti slepé nestálosti našich srdcí“ – stále žijeme. Anebo spíše „umíráme, aniž bychom kdy předtím žili“.

* * *

Rousseaua a „dějiny lidského srdce“, jak je sám popsal, učinilo tak překvapivě relevantními a znepokojivě rezonujícími to, že na rozdíl od jiných autorů z 18. století popsal klíčovou niternou zkušenost většiny lidí s modernitou. Učinil to jako vykořeněný outsider v obchodnické metropoli, který usiluje o místo v ní a bojuje se spleťmi pocity závisti, fascinace, odporu a odmítnutí.

Nikdy nepřestal mluvit o své vlastní intenzivní osobní zkušenosti strachu, zmatku, osamělosti a ztráty – o duchovních mukách dnes milionkrát zakoušených po celém světě. Hölderlin, jeden z mnoha Rousseauových proslulých německých stoupenců, napsal ve své ódě na tohoto Ženevana, „naslouchal jste a rozuměl hlasům cizinců/tlumočil jejich duši“. Rousseau se snadno napojuje na cizince modernity, kteří se cítí být opovrhováni a vysmívání její brilantní, ale zjevně exkluzivní vrstvou. Jeho knihy byly největším bestsellerem 18. století, a vracíme se k nim i dnes, protože zkoumají temné emoce hárající v srdcích cizinců spíše než fungování abstraktního rozumu. Odhalují, že lidské bytosti spíše podléhají konfliktním impulzům, než že by připomínaly racionální individua sledující svůj sebezámek.

Jako příklad si můžeme vzít jeho román v dopisech *Julie, ou La Nouvelle Héloïse* (1761), jehož hrdina, společenský psanec Saint-Preux je přesně v autorově věku. Přichází do nablýskané Paříže a nachází v ní „mnoho masek, ale žádnou lidskou tvář“. Každý je tyranizován strachem z mínění jiných lidí. Uhlazená, zdvořilá atmosféra skrývá nedostatek oddanosti a důvěry. Přežití v davu se zdá být zaručeno konformitou s názory a postoji kterékoli sektářské skupiny, k níž člověk patří. Elity se angažují ve svých vlastních frakčních bojích a tváří se, že myslí na jiné lidi. Taková společnost, ve které jsou společenská pouta

¹⁰ Rousseau, Jean-Jacques: *Rozpravy*, Praha: Svoboda 1989, přeložili Eva Blažková, Jindřich Veselý, Vojtěch Zamarovský, s. 50.

¹¹ Tamtéž, s. 53.

¹² Rousseau, Jean-Jacques, *Emil, čili, O vychovávání*, přeložil Antonín Krecar, Praha: R. Promberger 1926, s. 53, překlad pozměněn.

¹³ Rousseau, Jean-Jacques: *Rozpravy*, Praha: Svoboda 1989, přeložili Eva Blažková, Jindřich Veselý, Vojtěch Zamarovský, s. 52.

¹⁴ Tamtéž, s. 72.

vymezena závislostí na mínění jiných lidí a soupeřením soukromých ambic, je místem zbaveným jakékoli možnosti osobní svobody. Je to město sluhů, „těch nejponíženejších lidí“, jejichž pocit bezmoci živí zkaženost – u dětí, služebnictva, spisovatelů i šlechty.

Milenka Saint-Preuxe, Julie, mu připomíná, že v Paříži žijí také chudí lidé bez vlastního hlasu. Těm jsou vyšší sféry, kde vzniká a odkud se šíří mínění, nepřístupné. Podle ní je jeho zodpovědností mluvit i za ně. Rousseau sám se této povinnosti mnoha různými způsoby zhostil, což jej postavilo proti konvenčnímu osvícenskému rozumu jeho doby a přivedlo k vynalezení kategorie znevýhodněného a pošlapaného „lidu“, který má nárok na naše soucitné porozumění.

Politici filozofové, kteří mluvili o společenské smlouvě definované právem na majetek nebo strachem z předčasné smrti, měli sklon neprivilegované lidi opomíjet. Rousseau na rozdíl od Hobbesa a Locka odmítal věřit, že povinnosti vůči občanské společnosti lze odvodit ze sebezájmu, ochrany života nebo z užívání soukromého majetku. Socializovaní lidé totiž mají tendenci podvádět a vykořisťovat druhé, zatímco předstírají zájem o veřejné blaho.

Rousseau také jako první přišel s podezřením, které pak během dalších dvou století zesílilo, že obchodnická společnost, včetně svých součástí jako je vláda a zákon, byla vytvořena tak, aby udržovala většinu v poddanství vůči malé menšině s nelegitimní autoritou. „Všechna tato velká slova,“ obviňoval, „o společnosti, spravedlnosti, zákonu, vzájemné obraně, o pomoci slabým, o filozofii a o pokroku rozumu jsou jen vábníčky vynalezené chytrými politiky či nízkými pochlebovači, aby napálili hlupáky.“

A pokud jde o individuální zásluhy a konkurenci, což obojí obhajovali osvícenští *philosophes*, jejich výhod bylo jen málo, zatímco jejich psychická cena velmi vysoká. Vedly k setrvalé a vyčerpávající mimetické rivalitě a nakonec k nepřátelství:

Poznamenal bych: jak tato všeobecná touha po vážnosti, počtě a přednosti, která nás všechny pohlcuje, ovlivňuje a srovnává nadání a síly, jak povzbuzuje a množí vášně, jak tím, že činí všechny lidi konkurenty, soky nebo spíš nepřáteli, je příčinou neustálých neúspěchů, úspěchů a katastrof všeho druhu a všechny uchazeče žene na stejné kolbiště. 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 dobyvatele, i své filozofy, čili za množství špatných a za málo dobrých věcí.¹⁵

Rousseauovou ideální společností byla Sparta: malá, drsná, soběstačná, vlastenecká do krajnosti a vzdorně nekosmopolitní a neobchodnickou. V této společnosti bylo přinejmenším možné vůči každému koruptivnímu sklonu k prosazování jedněch na úkor druhých a klamání chudých bohatými najít protilátky v odevzdání se jedince veřejné službě a v jeho touze dosáhnout hrdosti pro společenství a vlast.

* * *

Osudovou náhodou byl Rousseau vzácností, *déclassé* v okouzlujících snobských kruzích Francie 18. století. Pro někoho, jako byl Voltaire, představovala pařížská vyšší společnost té doby vrchol společenského a kulturního zušlechtění. Její vznešená společenskost nastavila standardy civilizovanosti pro ostatní společnosti, které ji měly následovat a napodobovat (a mnozí, jako pruský Fridrich či ruská Kateřina, to také dychtivě dělali, s ochotnou pomocí úslužných francouzských myslitelů).

V aristokratickém salonu, ústřední instituci vznikající veřejné sféry, doplňovala povznesenou intelektuální spekulaci a debatu sdílená zdvořilost. Názory a argumenty obíhaly v srdečném prostředí, a tak nikdo nemluvil o revoluci či oběti. Mluvit ve prospěch třídy či národa nebo mluvit o ekonomických křivdách by bylo pokládáno za projev špatného vychování.

Rousseau se ovšem postavil proti těmto sofistikovaným salonům, ve kterých proseděl dost času na to, aby si rozvinul podezíravost vůči intelektuálům, specialistům, expertům a jejich bohatým šlechtickým a despotickým patronům. V těchto počátcích veřejné sféry a občanské

¹⁵ Rousseau, Jean-Jacques: *Rozpravy*, Praha: Svoboda 1989, přeložili Eva Blažková, Jindřich Veselý, Vojtěch Zamarovský, s. 140-141.

společnosti, dvou velkých ostruhách modernity, viděl centra pokrytectví, které ničí duši. „Uprostřed takové filozofie, humanity, zdvořilosti a vznešených maxim máme jen vnějšek, lživý a lehkomyšlný, čest bez ctnosti, rozum bez moudrosti, radost bez štěstí.“¹⁶ Rozhodl se zastupovat bezmocné a vyjadřovat duši cizince. Stal se vyděděncem ve světě, který mu přinesl slávu a zajistil by mu, kdyby o to stál, pohodlnou existenci, a dokonce život v přepychu. Odmítl všechny příležitosti zvětšovat své bohatství a vliv, audience u králů i akademické sinekury. Jediná žena, která jej kdy milovala, jeho *maman*, napsala: „Byl tak ošklivý, že jsem se ho bála, a láska mu na přitažlivosti moc nepřidala. Ale byl patetickou postavou a já se k němu chovala jemně a laskavě. Byl to zajímavý blázen.“¹⁷

Dva pohledy na pokrok

Rousseau se odcizil svým šlechtickým patronům; dostal se do sporů s většinou svých přátel a příznivců, včetně Humea a Diderota. Mnozí z nich se mu nakonec také vysmívali jako šílenci. Ale nejostřeji – a také nejplošněji – nesouhlasil s Voltairem.

Ti dva jen zřídka skrývali své vzájemné pocity. Voltaire odsuzoval Rousseaua jako „tuláka, co by rád viděl bohatého oloupeného chudými, kteří se lépe hodí k nastolení bratrské jednoty lidstva“. Okraje svých výtisků Rousseauových politických spisů pokryl poznámkami jako „směšné“, „zvrácené“, „politováníhodné“, „hanebné“ či „lež“. Tajně napsal proti Rousseauovi pamflet, v němž odhalil, že tento autor spisů o výchově dal svých pět dětí do sirotčince. Voltaire také Rousseaua obvinil, že chce, aby se lidé stali znovu zvířaty: „Číst vaši knihu,“ řekl, „vyvolává v člověku touhu chodit po čtyřech. Zanechal jsem toho už před zhruba šedesáti lety, a tak cítím, že je bohužel nemožné, abych se k tomu vrátil.“ „Nenávidím vás,“ píše Rousseau Voltaireovi v roce 1760, a pokračuje útokem takřka na vše, co starší autor napsal.

Katolický monarchista Joseph de Maistre měl odpor jak k Voltaireovi, který „podkopával politickou strukturu zkaženou morálkou“, tak k Rousseauovi, kterého poháněla „jakási plebejská zloba, která jej popuzovala proti jakékoli podobě nadřazenosti“. Nietzsche patrně stavěl na tomto kontrastu, když v souboji mezi Voltairem a Rousseauem odhalil „přetrvávající problém civilizace“. Na jedné straně stál „reprezentant vítězné, vládnoucí třídy a jejich hodnot“, na druhé vulgární plebejec, přemožený svým primitivním resentimentem vůči nadřazené civilizaci.

Netřeba plně přijmout Nietzscheovu dichotomii, abychom viděli, že spor mezi Voltairem a Rousseauem je ilustrativní pro otázky, které si stále klademe: jak se lidské bytosti definují, co drží společnosti pohromadě a co je rozděluje, proč se neprivilegovaná většina bouří proti hrstce privilegovaných, a jakou roli hrají v takových konfliktech intelektuálové. Zvláště vášnivě vedli spor o morálním charakteru lidského typu, který označujeme jako buržoazní: postavy, která se v Evropě 18. století teprve vynořuje, podpořena vědeckým temperamentem a meritokratickým duchem, a posílena mysliteli, kteří tvrdili, že jeho instinkty k sebezáchově a sebezájmu mohou sloužit jako základ nové sekulární společnosti.

Voltaire nazíral na sebelásku a sebezájem vcelku nekomplikovaně: „samolibost je nástrojem našeho zachování... potřebujeme ji...“¹⁸ „pro společnost je nemožné vzniknout a setrvat bez sebezájmu, tak jako by bylo nemožné mít děti bez tělesné touhy.“

V kontrastu s tím vnímal Rousseau *amour propre* jako nebezpečnou žádostivost po uznání od jiných, která snadno přechází v nenávist a sebenenávist.

„Hltavá ctižádost,“ útočil, „horlivost zvětšit své relativní bohatství, a to nikoli ze skutečné potřeby, ale proto, aby se povýšil nad ostatními, vnukla všem lidem zlou náklonnost škodit si

¹⁶ Rousseau, Jean-Jacques: *Rozpravy*, Praha: Svoboda 1989, přeložili Eva Blažková, Jindřich Veselý, Vojtěch Zamarovský, s. 145.

¹⁷ Johnson, Paul: *Intelektuálové*, Praha: Leda 2012, přeložila Jana Jašová, s. 34.

¹⁸ Voltaire, *Filosofický slovník čili Rozum podle abecedy*. Olomouc: Votobia, 1997

navzájem.¹⁹ Lidské bytosti spojily je jejich „vzájemné potřeby“ a „společné zájmy“, ale zároveň jsou rozdělováni svými soupeřícími *amour propre* a touhou po moci. A tak jsou odsouzeni k nejednotě a nespravedlnosti. Násilí, klam a zrada se ukázaly být nezbytnými ve stavu, v němž „každý předstírá, že usiluje o zisk a reputaci pro někoho jiného, zatímco jedině, o co mu jde, je zvětšit své vlastní nad jejich a na jejich úkor“.

Voltaire začal bohatnout v Anglii raného 18. století. V souladu s tím vítal londýnskou burzu, která právě v této době začala být plně funkční, jako světské ztělesnění společenské harmonie: místo, kde „žid, mohamedán a křesťan obchodují jeden s druhým, jako kdyby byli všichni stejné víry, a jediný, na koho se hodí slovo nevěřící, je ten, kdo udělal bankrot.“

Pro Rousseaua už „slovo finance je slovem otroka“ a svoboda se mění ve zboží, které degraduje kupce a prodejce, kdykoli vládne obchod. „Finanční systémy vytvářejí úplné duše.“ Jejich tajné fungování spočívá v tom, že jsou „prostředky k vytváření zlodějíčků a zrádců a k poslání svobody a veřejného dobra do dražby“. V polemice Voltairovou a Montesquieho anglofilii prohlásil, že politický a ekonomický život globalizující se Anglie nabízí pouze podvodnou svobodu: „Anglický lid se domnívá, že je svobodný. To ale jen sám sebe klame; je svobodný pouze během voleb členů parlamentu. Jakmile jsou zvoleni, lid je jejich otrokem, jako by se nic nestalo.“

Jako kdyby prorocky kritizoval neoliberální spojování svobodného podnikání se svobodou, Rousseau tvrdil, že individuální svobodu hluboce zpochybňuje společnost ovládaná obchodem, individuální soutěživostí a *amour propre*. Jako kdyby předjímal antiglobalizační kritiky, tvrdil, že finance jsou „tou nejslabší a nejmarnější hybnou silou, jde-li o to, aby dovedla politický stroj k cíli, a zároveň tou nejsilnější a nejjistější hybnou silou, má-li ho od jeho cíle odvrátit.“²⁰

Svobodu nejlépe chránila nikoli prosperita, ale obecná rovnost všech poddaných, jak městských, tak venkovských, a vyrovnaný ekonomický růst. Rousseau zdůrazňoval národní soběstačnost a nevěřil velkým a neprůhledným silám mezinárodního obchodu, zejména obchodu s luxusním zbožím.

Voltaireův *Le Mondain* představuje svého autora jako rafinovaného znalce skvělé přítomnosti: rádobý aristokrat obklopený gobelínovými tapiseriemi, uměleckými díly, stříbrem a v nazdobeném kočáře. Rousseau oslavoval moudrost Françoise Fénelona, který v nejčtenější knize osvícenství, *Dobrodružství Telemacha* (1699) tvrdil, že snaha krále slunce dosáhnout velikosti propagováním luxusu vytvořila ve Francii hlubokou ekonomickou, společenskou a morální nerovnováhu. Zdůraznil, že morální řád byl ohrožen bohatými, kteří se topili v luxusu, ale zároveň se odtrhli od možnosti cítění s chudými.

Voltaireovým největším nepřítelem byla katolická církev a náboženská víra obecně. Rousseau, ačkoli byl agnostik hluboce kritický k náboženské autoritě, vnímal náboženství jako klíčový morální kompas pro běžné lidi. Viděl také, že činí život chudých lidí snesitelným. V jeho očích pohrdali osvícenští *philosophes*, spojení s bohatou vrstvou, jednoduchými pocity běžných lidí. Ve své kritice Voltairova portrétu proroka Mohameda Rousseau tvrdil, že ti, kdo napadají náboženský fanatismus, se ve skutečnosti nakazili jeho světskou verzí. „Nejkrutější intolerance,“ napsal, „byla na obou stranách v podstatě stejná.“ Voltaire odpověděl, že Rousseau „mluví tak, že to uráží právě tak filozofy jako Ježíše Krista“.

Voltaire vnímal monarchy jako pravděpodobné nástroje a spojence osvícených lidí, jako byl on sám, kteří by mohli urychlit pohyb dějin a postup rozumu. V jeho vizi racionální muži činu nevyhnutelně vítězí nad tupými hordami „canaille“ (verbeže), jakou mu byli třeba Poláci, o kterých vtipkoval: „Jeden Polák – okouzlující, dva Poláci – rvačka, tři Poláci – ach, to je polská otázka.“ Rusko za modernizujícího autokrata Petra Velikého podle Voltaira

¹⁹ Rousseau, Jean-Jacques: *Rozpravy*, Praha: Svoboda 1989, přeložili Eva Blažková, Jindřich Veselý, Vojtěch Zamarovský, s. 126.

²⁰ Rousseau, Jean-Jacques: *Úvahy o polské vládě*, Praha: Oikoymenth 2019, překlad Hana Fořtová, s. 76.

„představovalo asi největší epochu evropského života od objevení Nového světa“. Carevnu Kateřinu vyzýval, aby učila Poláky a Turky osvícenství skrze hlavně pušek. Rousseau se na druhou stranu domníval, že „svoboda není vlastní jakékoli formě vlády, je v srdci svobodného člověka“. Doufal ve svět bez despotů a monarchií. Pokládal Kateřinu, jejímuž dělení Polska Voltaire a ostatní *philosophes* tleskali, za „mocnou a mazanou agresorku“. Polákům doporučoval spojenectví s Osmanskou říší. Říkal jim, že Turci postrádají „osvícenství a finesu“, ale mají „více cti a zdravého rozumu“ než křesťanské mocnosti v Evropě.

Oblíbit si despoty

Propast mezi Voltairem a Rousseauem byla intelektuální, morální, povahová a především politická. Z hlediska dneška má ovšem jejich spor nad významem modernity pro zaostalé národy na východě ty nehlubší implikace.

Voltaire byl jednoznačný modernizátor shora, tak jako většina osvícenských *philosophes*, a nadšený kronikář Petra Velikého. Ruští rolníci zaplatili za pozápadnění Ruska vysokou cenu: když se Petr Veliký pokoušel v 17. století vybudovat silný vojenský a byrokratický stát, byli vystaveni ještě většímu útlaku a vykořisťování. Nevolnictví, které ve většině západní Evropy vymizelo ve 13. století, bylo Petrem v Rusku dokonce posíleno. Kvůli svým nekonečným válkám nutil svou šlechtu k celoživotní službě státu a odkládal tak zrod občanské společnosti. Ale pro vzdělané Evropany, kteří až do roku 1789 chápali civilizaci jako něco, co přejde od osvícené hrstky k ignorantské mase, představovalo Rusko úžasně pokrokový model.

V očích osvícenských filozofů se Rusko se svou vylepšenou vojenskou technologií a racionalizovanou organizací administrativy a financí zdálo dělat mílové kroky kupředu směrem k Evropě. A tak dal Montesquieu stranou svou kritiku despotismu a oslavoval Petra za to, že dal „evropské způsoby evropskému národu“. Diderot doporučil roku 1766 Kateřině svého *protégé*, sochaře Étienne-Maurice Falconeta. Jeho monument Petra Velikého na břehu Něvy, Bronzový jezdec, se stal symbolem pozápadňujícího se Ruska. Diderot sám odjížděl z Ruska v úžasu nad tím, jak rychle se z Rusů stávají Francouzi.

Voltaire už ve své první chvalořeči na Petra z roku 1731 tvrdil, že tento vládce civilizoval své zpátečnické poddané a utvářel z divočiny evropské město. Ruští šlechtici mluvili francouzsky, navlékali si hedvábné punčochy, nasazovali si paruky a připásávali si kordy. „Dnes,“ rozplýval se Voltaire, „mají v Petrohradu francouzské herce a italské opery. Nádhera, a dokonce i vkus vystřídal barbarství v každém ohledu.“

Ve své pozdější hagiografii Petra, kterou Diderotův spolupracovník na *Encyclopédii* Jean d’Alembert v soukromí přezdíval „zvratek“, Voltaire zdokonalil svůj styl, s nímž se později mohl stát obhájcem imperialismu carevny Kateřiny. Petr mohl být podněcovatelem války, tvrdil filozof, ta mu ale byla vždy prostředkem, nikoli cílem. Bojoval, aby odstranil překážky obchodu a výroby. Prokázal obdivuhodného ducha vzdělanosti, zvědavosti a experimentování, ať už ve válčení či veřejné správě.

Rousseau oproti tomu přistupoval k pozápadňování Ruska s jiskřivým pohrdáním. Ve *Společenské smlouvě* (1762) obvinil Petra z toho, že odsoudil Rusko k bolestnému vnitřnímu rozštěpu:

„Chtěl hned vytvořit Němce, Angličany, když měl nejprve vytvořit Rusy. Zabránil svým poddaným v tom, aby se někdy stali tím, čím by se mohli stát, protože je přesvědčoval, že jsou tím, čím nebyli. Takto někdy cvičí svého žáka francouzský učitel. Žák se v dětství na chvíli zaskví, a pak už nikdy ničím není.“²¹

To byl zničující verdikt nad Petrovým průkopnickým podnikem. Dotýkal se jádra ruského dilematu, jak jej zakoušeli a vyjadřovali největší ruští spisovatelé a myslitelé po dvě stě let.

²¹ Rousseau, Jean-Jacques: *Rozpravy*, Praha: Svoboda 1989, přeložili Eva Blažková, Jindřich Veselý, Vojtěch Zamarovský, s. 254.

V 18. století byl ovšem Rousseau ve své vizi toho, jak osvícenský program vůlí vnucené abstraktní společenské reformy může zapříčinit vykořenění, sebenenávist a mstivý hněv, zcela osamělý. Jeho kolegové, tak jako pozdější evropští a američtí podporovatelé autoritářských režimů, investovali své naděje do modernizace shora. To vedlo Rousseaua k podezření, že intelektuálové se stali dalším zjištěným duchovenstvem.

Intelektuál jako síť

Vzájemně prospěšný vztah mezi *philosophes* a despotickou vládkyní Ruska, Kateřinou, dokázal Rousseauovi oprávněnost jeho pochyb o inteligenci. Roku 1762 nastoupila Kateřina na ruský trůn, a okamžitě začala usilovat o vážnost a legitimitu. Celá Evropa věděla, že se k moci dostala sesazením svého manžela Petra III. a tím, že zbavila svého syna Pavla nástupnictví. Objevovaly se také fámy, že svého manžela zavraždila. Ale na ničem z toho nezáleželo, když začala pózovat v roli intelektuální dědičky Petra Velikého a otevřela svůj dvůr myslitelům z osvícenské Evropy.

Svou vstřícností vůči *philosophes* předběhla Kateřina dokonce i Fridricha Pruského. Když v Paříži zakázali vydávání *Encyclopédie*, navrhla její přesun do Petrohradu. Diderotovi poskytla koupí jeho knihovny za velmi pěknou sumu celoživotní sinekuru. Na samém počátku své vlády, ve věku čtyřiatřiceti let, požádala D'Alemberta, aby se stal vychovatelem jejího dědice, a zahájila vzájemně pochlebovačnou korespondenci s Voltairem, který byl ve svých takřka sedmdesáti letech patriarchou evropské republiky vzdělanců.

Voltaire se brzy stal, za Kateřininy podpory, svatým patronem sekulární ruské aristokracie. Voltairismus, znamenající ve velmi vágním smyslu racionalismus, skepticismus a reformismus, se stal oficiální ideologií. Skoro celý Voltaire byl přeložen do ruštiny; žádná knihovna nebyla pokládána za úplnou, pokud neobsahovala soubor Voltairových děl ve francouzském originále. Ušák, v němž byl Voltaire často zobrazován, byl také často imitován ruskými aristokraty. (Dokonce i dnes je známo jako „Volterovskoje kreslo“ neboli „voltairovské křeslo“.)

Další Kateřinin pravidelný korespondent byl Frédéric-Melchior Grimm, který přeformuloval modlitbu Páně na „Naše matko, která jsi na Rusi...“ a změnil Vyznání víry na „Věřím v jednu Kateřinu“. Kateřina mu nakonec oplatila jeho pozornost tím, že jej jmenovala svým vyslancem v Hamburku. Grimm, který jí zůstal věrný až do smrti, horlivě podporoval Kateřinin plán rozpitvat Polsko, které přirovnal k „malé běhně“, která potřebuje, aby někdo „zkrátil její spodničky“.

Helvétius věnoval své dílo *O člověku, jeho rozumových schopnostech a výchově* Kateřině, „hradbě před asiatským despotismem“. Jeremy Bentham, jehož bratr vstoupil do ruských služeb, byl dalším z jejích vášnivých entuziastů. Diderot nakonec sám v roce 1773 přicestoval do Petrohradu a byl natolik unesen nadšením ze své role poradce carevny, že nepřestával svírat Kateřinino stehno, což ji přimělo umístit mezi něj a sebe stůl.

Až Voltaire ale dodal kultu Kateřiny skutečně náboženský zápal. Když carevna vstoupila roku 1768 do války s Polskem a Tureckem, stal se Voltaire jejím roztleskávačem. Kateřina tvrdila, že chce bránit práva náboženských menšin žijících na územích jejích nepřátel. Tato taktika, opakovaně používaná pozdějšími evropskými imperialisty v Asii a v Africe, měla na Voltaira očekávaný účinek. Okamžitě prohlásil Kateřinin imperialistický podnik za křížovou výpravu za osvícenství.

Původně doufal, že mu tu radost vidět „muslimy vyhnané z Evropy“ udělá Fridrich. Nyní se domníval, že si „tito barbaři zaslouží být potrestáni hrdinkou... Je jasné, že si lidé, kteří přehlížejí veškeré krásné umění a umlčují ženy, zaslouží být vyhlazeni.“ Poláci, tak jako muslimové, byli ve Voltairových očích beznadějně zaostalí. „Stále bych dal Polákům pět set let, než budou schopni vyrobit látky jako v Lyonu,“ napsal. Připomínal jim výhody

modernizace, takové jako Kateřininu koupí Diderotovy knihovny. „Mí přátelé, začněte se učit, jak číst, a pak vám někdo koupí knihovny.“

Ze svého prázdninového sídla u ženevského jezera poslal Voltaire Kateřině návrh válečného vozu (podařilo se mu také ji přimět ke koupí velmi drahých hodin vyrobených jeho společností ve Švýcarsku). Přesvědčil sám sebe, že „pokud někdo někdy vyžene Turky z Evropy, budou to Rusové.“ Zatímco si představoval dobytou Konstantinopol jako nové hlavní město ruského impéria, Voltaire žádal její „veličenstvo o povolení přijet a padnout k jejím nohám“, až bude sedět na „Mustafově trůnu“ na svém novém dvoře nad Bosporem. Pozorně sledoval vojenský vývoj a ve svých dopisech uvažoval, zda „jste také milenkou Taganrogu“. Roku 1769 napsal Kateřině, „Madame, Vaše imperiální veličenstvo mi dává svým zabíjením Turků nový život.“ Turci, a muslimové obecně, se v té době usazovali ve francouzské a britské imaginaci jako změkčilí a úpadkoví národ. V roce 1772 si představoval parodii křížové výpravy, při níž by Kateřina „chytila Mustafu za uši a poslala jej zpět do Asie“. Voltaire litoval své nepohyblivosti: „Toužím po tom, abych vám ještě dokázal pomoci alespoň tím, že zabiju několik Turků.“ Ve svém posledním dopisu z roku 1777 jeho kvazierotická obsese mocí Kateřiny zahnat feminizované Turky dosáhla svého zenitu: „Sám si lehám,“ prohlásil, „k vašim nohám, a křičím v agonii: ‚Aláh, Aláh, Catherine rezoul, Aláh.‘“

* * *

Rousseau si přirozeně ke Kateřině vyvinul odpor – což bylo svého druhu jen pokračování nepřátelství vůči Voltairovi. Obojí jej přivábilo k oběti „modernizujícího“ Ruska, k Polákům. Nakonec to ale byla Kateřina sama, kdo zavrhl své výhodné spojení s *philosophes*. Tak jako většina evropských mocnářů se odvrátila od Velké francouzské revoluce, toho „nestvůrného dítěte“, jak řekla, „zvrhlých a podvratných učení“. Zatímco povzbuzovala monarchy Pruska a Rakouska, aby vyhledali „jakobínský mor“ v Paříži, anektovala velké kusy Polska pod záminkou boje s jakobínstvím ve Varšavě. Polsko fakticky přestalo existovat na dobu delší než století a jeho vymazání z mapy usnadnili právě osvícenští filozofové. Vřelá podpora *philosophes* velmi záhy odhalila despotickým a imperialistickým modernizátorům v „necivilizovaných“ společnostech takřka fatální rozpory v jejich projektu lidské emancipace. Považovali užití rozumu za nejlepší způsob k zajištění individuální autonomie, způsobu života determinovaného ne výlučně nahodilostmi přírody a osudu a neomezovaného náboženskou autoritou. Jenže, jak bystře zdůraznil Tocqueville, odhodláni „přebudovat společnost své doby podle zcela nového plánu, jež každý z nich načrtával řízen pouze schopnostmi svého rozumu,“ tito učenci dávali:

„přednost abstraktním teoriím týkajícím se vlády a aby jim slepě důvěřovali. Protože žili v ohromné vzdálenosti od praxe, žádná zkušenost nemírnila zápal jejich povahy. Nic je nevarovalo před překážkami, které existující skutečnosti mohly postavit do cesty sebeužitečnějším reformám. Neměli nejmenší představu o nebezpečích, která vždy doprovázejí i ty nejvíce žádoucí reformy. Dokonce o nich nic netušili, protože úplná absence jakékoli politické svobody způsobila, že svět veřejných záležitostí pro ně byl nejen málo známý, nýbrž zcela neviditelný. Nedělali v této oblasti nic a nemohli dokonce ani vidět, co zde dělají jiní.“²²

Takoví hýčkaní spisovatelé a umělci by ve 20. století směřovali své fantazie o ideální společnosti na sovětské vůdce, kteří zdánlivě stavěli most mezi nadlidskou energií a pokrokovou rétorikou na jedné straně a racionálními schémata sociálního inženýrství Petra Velikého. Stalinovo Rusko, které bezohledně vyhlazovalo své nábožné a zjevně zaostalé nepřátele ve třicátých letech, slovy historika Stephena Kotkina přecházelo ke konstituování „kvintesenciálně osvícenské utopie“. Osvícenští *philosophes* ale už předtím svou slepou oddaností vůči Kateřině ukázali, jak může rozum degenerovat do dogmatu a nových, rozsáhlejších forem nadvlády: autoritářských státních struktur, násilné a hierarchické

²² Tocqueville, Alexis: *Starý režim a revoluce*, Praha: Academia 2003, přeložili Vladimír Jochmann, Adriana Borovičková, s. 173-4, překlad mírně pozměněn.

manipulace lidských záležitostí (často vyjádřené jako humanitární zájem) a lhostejnosti k utrpení.

*Trahison des clercs*²³ osvícenských *philosophes* patrně pomohla Rousseauovi rozluštit celé schéma modernity, v němž moc nerovnoměrně proudí k vzájemně propojené elitě, zejména k nafoukané republice vzdělanosti, která aktivně prohlubuje společenské rozdíly doma, zatímco pěstuje fantazie o univerzální transformaci v zahraničí. Rousseau ovšem nikdy nevěnoval mnoho času osvícenskému absolutismu. Měl také tu výhodu, že věděl, že věk mas už je nedaleko. „Blížíme se k době krize a ke století revolucí,“ napsal roku 1762 v *Emilovi, čili o výchově*. „Pokládám za nemožné, aby velké evropské monarchie ještě delší dobu přežívaly.“²⁴

Odmítal všechny podoby despotismu, osvícenské i jiné, ve jménu lidové sebe-vlády. Rousseau zahájil svou dráhu vyhlášením války svému vlastnímu kosmopolitnímu prostředí privilegií a bohatství. Pokračoval tvrzením, že umělci a básníci, kteří splétají „věnce z květin, aby zakryli železné řetězy“, jsou spoluviníky zkaženosti a útlaku v nerovné společnosti. Čím byl starší, tím více usiloval o odhalení intelektuálů jako netolerantních světských kněží, jejichž zdánlivě univerzalistická filozofie je jen sektářskou ideologií v přestrojení. Obvinil spisovatele a intelektuály z toho, že jsou těmi největšími oběťmi *amour propre*, protože lahodí jejich pokrytectví a poskytují literární a morální krytí nespravedlivým a mocným. Napomáhají prohlubovat nerovnosti, stejně jako násilí a utrpení, které z nich pramení.

Dobrá (a velmi přísná) společnost

Rousseau nezůstal u obviňování osvícenských filozofů za to, že nedokázali zpochybnit nespravedlivé společenské a ekonomické instituce, ač se ostentativně vymezili proti náboženské tyranii. Pokusil se také nastínit společenský řád, ve kterém by morálka, ctnost a lidský charakter byly pro politiku důležitější než obchod a peníze. Kateřinina válka proti Polákům poskytla Rousseauovi příležitost navrhnout projekt moderní Sparty. Zatímco se Voltaire a mnoho jiných *philosophes* stali vášnivými zastánci Kateřiny a Fridricha, vládců podílejících se na dělení Polska, Rousseau se rozhodl být poradcem jejich nepřátel, polských nacionalistů známých jako konfederovaní Poláci.

Také Rousseau znal Polsko pouze zdálky a zprostředkovaně. Měl ale před očima příklad Voltaira, a tak čelil fantazii svého rivala o kosmopolitním Rusku představou vzdorně nacionalistického Polska, které se nevzdá univerzální nadvládě *amour propre* a úsilí o bohatství a moc. Ve svých *Úvahách o polské vládě*, napsaných na počátku sedmdesátých let 18. století, Rousseau naléhal na Poláky, aby si uchovali svůj národní kroj. Žádný Polák, nabádal Rousseau, by se neměl objevit u dvora oblečený jako Francouz. Znovu tu kritizoval Petra Velikého za to, že se vzdal ruských národních krojů a oblečení. Litoval toho, že „občanské a domácí obyčeje“ jsou „denně znehodnocovány obecnou evropskou tendencí přejímat vkus a mravy Francouzů“. Protože, napsal, „jsou to národní instituce, které utvářejí ducha, charakter, vkus a mravy lidu; které mu dávají jeho vlastní individualitu, které jej inspirují k vášnivě lásce k vlasti, založené na nevykořenitelných zvycích.“

Evropané byli stále více vzájemně zaměnitelní. Ale Polák musí kvůli své důstojnosti a svobodě zůstat Polákem. Jeho *moeurs*, dědictví všech Poláků, mohou být osvěženy patriotickými vášněmi. K tomuto cíli byli správnými prostředky občanské milice, veřejné oslavy a národní svátky. Sám Rousseau navrhoval soutěže, uniformy a ozdobné odznaky za zásluhy.

* * *

V Rousseauově pojetí si vlastenectví vyžadovalo oddělení pohlaví právě tak jako veřejné oslavy a vojenské přehlídky. Ženy se „musejí mužům snažit zalíbit spíše, než aby je

²³ Odkaz na knihu Julienu Bendy *Zrada vzdělanců*.

²⁴ Rousseau, Jean-Jacques: *Emil, čili, O vychovávání*, Praha: R. Promberger 1926, přeložil Antonín Krecar, s. 229, překlad pozměněn.

provokovaly“ a jejich místo je doma, kde dělají z mužů ctnostné občany. Jakákoli rovnost mezi pohlavími by podle něj měla být založena na odlišných rolích v odlišných sférách činnosti. Požadavek, aby se ženy vzdělávaly právě tak jako muži, by spolu s rostoucí podobností mezi pohlavími zmenšil vliv žen na muže. (Rychlé překonání těchto zakořeněných předsudků v naší době je jedním z hlavních zdrojů mužského hněvu a hysterie dnes.)

Za Rousseauovými poznámkami leží pudový strach ze ženské sexuality, kterou je podle něj třeba zkrotit, mají-li ženy být nápomocné při vytváření silných mužných občanů. Mary Wollstonecraft právem obvinila Rousseaua, že redukuje ženy na „něžná domácí zvířátka“. Rousseau ovšem nebyl o nic víc misogynní než většina myslitelů z 18. a 19. století, kteří se obávali, že ideály moderní společnosti muže fyzicky a psychicky vyčerpávají.

V jednom ohledu šel ale Rousseau dál než většina z nich: v obhajobě vojenského a vlasteneckého ducha. „Každý občan,“ napsal, „musí být vojákem z povinnosti a nikdo z profese.“ A také: „Vlastenecký duch je výlučný a vede nás k tomu, abychom se dívali se na všechny, kdo nejsou našimi spoluobčany, jako na cizince a takřka jako na nepřátele. Takový byl duch Sparty a Říma.“

Tento voják-občan je podle Rousseaua nadřazený obyvateli kosmopolitní společnosti, protože dokáže vysvětlit každý svůj čin sdílenými hodnotami, nikoli sobeckými zájmy. Jeho morální sebejistota se odvozuje od toho, že není motivován soukromou *amour propre*. Jeho egoismus se reorientuje na kolektivní veřejné cíle, a ačkoli se může stát xenofobem, žije přinejmenším v míru sám se sebou a se svými bezprostředními sousedy, na rozdíl od abstrakcemi popleteného liberálního internacionalisty, který „miluje Tatary, aby nemusel milovat své sousedy“.²⁵ Vlastenectví bylo správným protijedem vůči nezdravým mravům a politice buržoazní společnosti zasvěcené luxusu a požitkářství.

* * *

Rousseauova představa o Spartě byla historicky zakořeněná – a idealizovaná – podobně, jako je představa chalífátu u radikálních islamistů. Využíval ji k napadání kosmopolitních elit, které se prezentovaly jako celosvětová nemesis náboženských předsudků a pověr a jako projektanti rozumné společnosti. S tímto obrazem občanské ctnosti ve Spartě chtěl ukázat, že muži a ženy v Paříži, a obecněji řečeno, ve společnostech založených na sebezájmu a závistivém srovnávání, jsou zkažené. Aniž to věděl, vytvořil Rousseau něco nového: smýšlení bojovného kulturního nacionalismu. Občanská ctnost pro něj zahrnovala bojechtivý vztah občanů vůči všem cizincům. Jak napsal v *Emilovi* (1762):

„Každá dílčí společnost, je-li úzká a dobře spojená, se vzdaluje většímu celku. Každý vlastenec je příkrý vůči cizincům: jsou pro něj lidmi, a nejsou tedy v jeho očích ničím. Spartan byl mimo Spartu ctižádostivý, lakotný, nespravedlivý, ale v hradbách Sparty panovaly nezištnost, rovnost, svornost. Nevěřte oněm kosmopolitům, kteří hledají ve vzdáleném světě svých knih povinnosti, které nechťjí plnit ve svém okolí.“²⁶

Rousseau nikdy neviděl dobro kolektivu v ničem jiném než v duchovním a morálním dobru jeho členů. Mimořádný paradox jeho myšlení spočívá právě v tom, že doufal, že se jedinec podřídí společenství kvůli své svobodě, a ne kvůli kolektivně sdíleným cílům. Ve skutečnosti argumentoval proti jakémukoli optimismu ve vztahu ke kolektivnímu pokroku přesně proto, že nechránil lidského jedince od represivních vnějších tlaků. Jak napsal ve své poslední, nedokončené knize, *Sny samotářského chodce* (1782), „(n)ikdy jsem si nemyslel, že by svoboda člověka spočívala v tom, že si bude dělat, co chce, nýbrž spíše v tom, že nikdy nebude dělat, co nechce.“²⁷

Ale jeho pocity nejistoty a nostalgie po domově, který nikdy nepoznal, nepřestaly živit stesk po ideální společnosti, která by překonala napětí mezi vnitřním životem člověka a jeho

²⁵ Rousseau, Jean-Jacques: *Emil, čili, O vychování*, Praha: R. Promberger 1926, přeložil Antonín Krecar, s.49, překlad pozměněn.

²⁶ Tamtéž, s. 49, překlad pozměněn.

²⁷ Rousseau, Jean-Jacques: *Sny samotářského chodce*, Praha: K+D Svoboda 2002, přeložila Eva Berková, s. 108, překlad pozměněn.

společenským prostředím. Jeho těžce zkoušená citovost živě ukazuje, jak přitažlivý je politický ideál ctnostných občanů, kteří by si byli rovni ve své moci. V jeho spisech lze nalézt mnoho míst, která potvrzují klišé následujících dvou století o Rousseauovi jako nebezpečném prorokovi revoluce, ničiteli etablovaných hodnot a zastánci totalitarismu. Jeden z jeho nejzajímavějších kritiků, Joseph de Maistre, který jej obvinil z nezodpovědného radikalismu, to formuloval nejlépe:

„často objevuje důležité pravdy a vyjadřuje je lépe než kdokoli jiný, ale v jeho rukou jsou tyto pravdy jalové... Nikdo netvaruje svůj materiál lépe než on, ale nikdo také nestaví ubozeji. Všechno u něj dává smysl kromě jeho systémů.“

Rousseau je nicméně právem čten jako ten, kdo chápal morální a duchovní implikace nástupu mezinárodní obchodnické společnosti a viděl hluboké rozpory v převážně materialistické etice a společnosti založené na jedincích závistivě napodobujících bohaté a toužících po jejich privilegiích. To Rousseau upozornil na to, že nový systém, který sliboval svobodu a rovnost, je naopak potlačoval. Cítil, a to dříve než kdokoli jiný, že prosazování zájmů jednotlivce, které umožnila moderní rovnostářská společnost, by mohlo v praxi znamenat nadvládu jiných jedinců. Předjímal její patologie, vady a slepá místa, která vedla k tomu, že se určité negativní historické výsledky staly v praxi velmi pravděpodobnými.

Svým pokusem vyléčit akutní vnitřní rozpor moderních mužů a žen a jejich neustále znepokojená a nešťastná já Rousseau postihl hlavní politická a kulturní hnutí moderního světa. Mnoho „ismů“ na pravici i levici – romantismus, socialismus, autoritářství, nacionalismus, anarchismus – lze vystopovat až k Rousseauovým spisům. Ať už jde o kritiku morální zkaženosti, o tvrzení, že metropole je doupětem neřesti a že ctnost spočívá v obyčejných lidech (proti nimž elity neustále konspirují a klamou je), o to, že oceňoval bojovné vlastenectví, o nedůvěru k intelektuální technokracii, o obhajobu návratu ke kolektivu, k „lidu“, nebo o jeho strach z „cizinců“, Rousseau předjímal moderní poražené s vytříbeným smyslem pro mučednictví a s požadavkem na nápravu.

Vzrušení z morální nadřazenosti

Na Rousseauovi a mnoha jeho ideologických následovnicích je klíčové, že politika pro něj byla vždy osobní, na rozdíl od těch, kterým Tocqueville vyčítal zálibu v abstraktních teoriích. Cítil, že všichni sluhové mají stejné nectnosti – nečestnost, pýchu, hněv a závist – protože byl sám jedním z nich. Kousavě propojil ateismus se zájmy mocných a pohrdáním chudými, protože na rozdíl od pařížských filozofů poznal v Ženevě svého dětství prosté křesťanství. Ponižující zkušenost druhořadého diplomata v Benátkách jej konfrontovala jak s vlastní nezpůsobilostí patřit mezi uhlažené lidi, tak s nespravedlností, nerovnostmi a zkažeností vlády bohatých v zájmu bohatých.

Politika byla podle Rousseaua také propletena s neurózami přesocializovaného já. Byl prototypem člověka, který se cítí, a to i přes zjevný úspěch, být na dně společenské pyramidy a ví, že nikdy nebude zcela patřit do stávajícího řádu. Jeho přesvědčení o vlastní pravdě, o tom, že je v právu, se odvíjí od přesvědčení, že přinejmenším unikl nectnostem moderního života: obelhávání a poklonkovaní. Ve své samotě byl, stejně jako mnoho náboženských rváčů a konvertitů, přesvědčen, že je imunní vůči korupci. Přesvědčení o vlastní nezkorumpovatelnosti bylo tím, co dodalo jeho osvobození od společenských pravidel hrdinskou auru a co ho vedlo od pocitu bezmoci k pocitu všemocnosti. V pohybu od mučednictví k morální nadřazenosti Rousseau ztvárnil dialektiku resentmentu, ze které se za našich časů stalo klišé.

Rousseau bránil čistotu vnitřního života před kontaminací společností, chudé před bohatými, obyčejné lidi proti privilegovaným třídám, náboženské city proti ateismu a libertinství. Vždy tedy mluvil za zraňované a uražené proti mocným elitám. Není náhoda, že „strhnutí masky

pokrytectví“ bylo, jak poznamenala Arendt, „oblíbeným přirovnáním“ Velké francouzské revoluce a že Rousseauův první velký žák, Robespierre, byl posedlý „strháváním fasády zkaženosti a tím, že za ní odhaloval nezkaženou, čestnou tvář peuple“.

Rousseau skutečně překročil konvenční politické kategorie a intelektuální slovníky pravice a levice, aby nastínil základní psychologické rozpoložení těch, kdo se vnímají jako opuštění nebo vytlačení. Poskytl základní slovník pro jejich charakteristicky nové vyjádření nespokojenosti, a později artikuloval jejich touhu po světě očištěném od společenských zdrojů nespokojenosti. Na pozadí dnešního takřka univerzálního politického hněvu působí tento největší bojovný buran dějin, jako kdyby zachytil a posléze ztělesnil lépe než kdokoli jiný paličskou přitažlivost role oběti ve společnostech založených na úsilí o bohatství a moc. Nedávné výbuchy resentimentu proti spisovatelům a novinářům, stejně jako proti politikům, technokratům, obchodníkům a bankéřům, k nimž došlo od Indie po Spojené státy, ukazují, že mezi nespokojenými lidmi se stále odehrávají Rousseauovy dějiny lidského srdce. Ti, kdo se vnímají jako opuštění nebo vytlačení sobeckou spikleneckou menšinou, mohou být náchylní vůči politickým svůdcům z jakékoli části ideologického spektra. Nepohání je totiž pouze materiální nerovnost. Jakobíni a němečtí romantici, Rousseauovi nejznámější žáci, byli odhodlaní vytvořit odvetným terorem nebo ekonomickým a kulturním nacionalismem morální společenství opominuté osvícenskými *philosophes*.

Ale Rousseauova jasnoživá kritika politického a ekonomického systému založeného na závistivém srovnávání, individuálním prospěchářství a zmnožování umělých potřeb nám také pomáhá rozumět širokému spektru historických a sociologických jevů: jak a proč duchovní jako Ajatoláh Chomejní vyrostl z ústraní až ve vůdce lidové revoluce v Íránu, proč mnoho mladých lidí svedených modernitou pohrdá osvícenskými ideály pokroku, svobody a lidské zdokonalitelnosti; proč kážou spásu vírou a tradicí a prosazují potřebu autority, hierarchie, poslušnosti a podmanění. Anebo proč tito rozpolčení muži a rozpolčené ženy, kteří jsou znechucení ze sebe sama, vítají konflikt a utrpení, krveprolití a válku.

Rousseauova posedlost svobodou a morální integritou jednotlivců, spojená s extrémní nechtí vůči nerovnosti a změně, je neustále přítomným potenciálním zpochybněním politických a ekonomických uspořádání. Je se ve skvělé souhře se současným brojením proti globalizaci a těm, kdo z ní mají prospěch. Vykořenění ikonoklasté se svou nespokojeností a touhou po radikální rovnosti a stabilitě stvořili náš nedokončený svět. Udělali to svými projekty extrémní modernity (často paradoxně prosazované imitováním starověké a středověké společnosti) a svými fantaziemi o obnově morální a duchovní jednoty rozdělených lidských bytostí. Můžeme s jistotou říci, že jich bude přibývat. Na vichřici pokroku v Asii a v Africe totiž narážejí miliardy mladých lidí.