

Ivo Cerman

Evropské osvícenství Jonathana Israele

Jonathan Israel's European Enlightenment

■ **Abstract:** The article lays out Jonathan Israel's central ideas on the European Enlightenment, as they have been developed in his *Radical Enlightenment* (2001), *Enlightenment Contested* (2006) and *A Revolution of the Mind* (2009). I explain his 'controversialist method' of intellectual history and point out the advantages and faults of this approach. Israel's model of the heterogeneous Enlightenment is shown as a response to A. MacIntyre's post-modern criticism, and to the older models of a 'single Enlightenment', as presented by P. Gay, or older models of multiple enlightenments, as presented by J. G. Pocock. However, Israel's heterogeneous Enlightenment recognizes just one progenitor of the positive 'modern values', which is identified with the Radical wing. The article reviews Israel's narrative of the development and spread of the Radical Enlightenment in Europe and the struggles with the Enlightenment mainstream and within the Enlightenment mainstream. However, I also show some faults in Israel's argument, mainly his view of the 'secular morality', which should have been the outcome of the Radical Enlightenment's campaign. In conclusion, I point at the inconsistency of Israel's reconstruction of the Enlightenment morals and the differences between his view and J. Schneewind's interpretation.

■ **Key words:** radical Enlightenment, Spinoza, Jonathan Israel, historiography

■ **Klíčová slova:** radikální osvícenství, Spinoza, Jonathan Israel, historiografie

■ **PhDr. Ivo Cerman, Ph.D.,** (nar. 1976 v Jičíně), absolvoval historii a anglistiku na FF UK v Praze, doktorské studium na FF UK a na univerzitě v Tübingen. Působí na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích a zaměřuje se především na problematiku šlechty a intelektuální dějiny v 18. století. Kontakt: ivo.cerman@email.cz

V současné debatě o identitě evropského osvícenství má interpretace anglického historika Jonathana Israele centrální význam. Jeho provokativní teze mají pevné základy, neboť vycházejí z osobního čtení textů doby osvícenství, z nichž Israel odvodil nové souvislosti a nová hodnocení. Vzhledem k tomu, že jen málokdo disponuje stejně rozsáhlou erudicí, nezbyvá ostatním historikům než brát jeho interpretaci vážně. Israel svůj obraz dvojího osvícenství formuloval velice agresivně, ale skutečně se mu podařilo zahájit novou éru ve výzkumu osvícenství a přinutit historiky, aby nové souvislosti brali v potaz, kdykoli se dotknou tématu osvícenství v evropských zemích. Čechy by přirozeně neměly stát stranou současných diskuzí. V našich zemích však Israelovo dílo ani následná kritika nejsou známy, a tudíž se k nim ani nepřihlíží. V následující studii se tedy pokusíme shrnout základní myšlenky Israelovy interpretace evropského osvícenství. Věříme, že znalost jeho díla a současných diskuzí o heterogenním osvícenství pomůže českému výzkumu zapomenout na dogmata marxistické historiografie a vidět české osvícenství v kontextu, který je v souladu se současným bádáním.

Israel vyjádřil své myšlenky ve velmi obsáhlých monografiích, které se čtou jen se značnými obtížemi: *Radical Enlightenment* (2001) a *Enlightenment Contested* (2006). K nim nedávno přibyla „doplňková monografie“ *A Revolution of the Mind* (2009).¹ Isra-

¹ Jonathan Irvine ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001 (Paperback 2002); TÝŽ, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Eman-*

elova první kniha, *Radical Enlightenment*, však sleduje jen „přípravnou a ranou fázi osvícenství“ a teprve práce *Enlightenment Contested* je zamýšlena jako počátek nové celkové interpretace evropského osvícenství, na kterou naváže svazek o druhé polovině 18. století. *Enlightenment Contested* sleduje vývoj evropského osvícenství jen „do prvního zápasu o Encyklopedii“ v letech 1749–1752. Chronologické vymezení Israelovy práce je důležité, neboť se naskytá otázka, jak se mu podaří uchopit pozdější fáze evropských osvícenství při zachování jeho „spinozistické“ perspektivy. Israelova nová interpretace je částečně reakcí na „postmoderní kritiku“ Alasdaira MacIntyry² a Charlese Taylora (EC, s. 59, 806–809), ale narážky v textu prozrazují, že se vyrovnává také se starší interpretací Petera Gaye, která završila historický výzkum 60. let.³ Israel odmítá také Pocockovu současnou tezi o „rodině osvícenství“ (*family of Enlightenments*), neboť Pocock tímto způsobem zachovává vizi jednotného osvícenství, které spojují společné cíle (RO, s. 18).⁴

Jonathan Irvine Israel (nar. 1946) je původem Angličan, který v současné době působí na *Institute for Advanced Study* v Princetonu. Svou vědeckou kariéru začal počátkem 70. let disertací na téma mocenských struktur v koloniálním Mexiku. Záhy se však stal specialistou na raně novověké Nizozemí a k tomuto tématu publikoval hned několik rozsáhlých syntéz. Současně s těmito výzkumy vytvořil řadu zásadních příspěvků k dějinám nizozemských Židů, ať už z kulturního, či hospodářského úhlu pohledu. Zřejmě z těchto zdrojů vyrostl Israelův zájem o Spinozu, což nakonec vedlo ke změně jeho badatelského tématu. Po odstěhování do USA v roce 2001 se z historika raně novověkého Nizozemska stal historik evropského osvícenství. Tento intelektuální itinerář vysvětluje některé aspekty jeho tvorby, především jeho „nizozemský“ úhel pohledu na evropské osvícenství.

„Kontroverzní metoda“ intelektuálních dějin

Israelova interpretace osvícenství je v současném kontextu výjimečná již metodou a tématem. Upozorňuje, že po letech dominance hospodářsko-sociálního přístupu se ani v západním dějepisectví netěší dějiny idejí příliš velké oblibě (EC, s. v–xi; RO, s. 210–229). Dokonce i v případě témat, jako je osvícenství, panuje jistý ostych, který badatele nutí hledat cosi jako „sociální dějiny idejí“ nebo osvícenské ideje podřídí dějinám společnosti a politických institucí. Přirozeně že dnes dějiny idejí nejsou totéž, co starý teleo-

cipation of Man 1670–1752, Oxford 2006; TÝŽ, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton – Oxford 2009; TÝŽ, *Enlightenment! Which Enlightenment?*, *Journal of the History of Ideas* 67, 2006, s. 523–546. Pro účely tohoto přehledu, jenž je zaměřen hlavně na interpretace J. I. Israele, budeme citace z těchto knih uvádět v textu a užívat zkratky RE – *Radical Enlightenment*, EC – *Enlightenment Contested* a RO – *A Revolution of the Mind*.

² Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame 1981 (česky *Ztráta ctnosti*, Praha 2008); Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge (MA) 1989.

³ Peter GAY, *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York 1966; TÝŽ, *The Enlightenment: An Interpretation: The Science of Freedom*, New York 1969.

⁴ Srov. John G. POCKOCK, *Barbarism and Religion. The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737–1794 I*, Cambridge 1999.

logický výzkum „velkých idejí“, zkoumaných na případech hrstky velikanů. Moderního a smysluplného postupu lze však dosáhnout i bez toho, abychom obětovali hlavní kognitivní cíl dějin idejí – poznání historického myšlení. Vývoj historiografie v posledních letech se však touto zásadou neřídil. Ve Francii a Americe se od 60. let prosadil „difuzionismus“, který vychází z knižní kultury a zkoumá knihu jako předmět, nikoli jako literární či filozofické dílo, a výzkumem knihoven a knih nově objasnil rozšíření osvícenských myšlenek (angl. *diffusion*, odtud onen pejorativní pojem). Za jeho nejznámější představitele lze považovat Roberta Darntona či Rogera Chartiera. Israel neupírá tomuto výzkumu zásluhu, ale nespokojuje se s tím, že by intelektuální dějiny měly rezignovat na výzkum idejí. Israel si tedy klade za cíl ukázat, o čem vlastně byly osvícenské myšlenky, ale neztrácet přitom ze zřetele význam sociálních a hospodářských faktorů (EC, s. v). Je třeba říci, že jeho předchozí vědecká kariéra nenechává na pochybách, že „normální“ dějiny západní Evropy raného novověku ovládá dokonale. V této práci však přistupuje k intelektuálním dějinám, a zde je třeba uplatnit jiné metody.

V Evropě má obor intelektuálních dějin bezesporu nejsilnější pozici ve Velké Británii, kde dějiny myšlení nikdy nebyly vytlačeny z historiografického diskurzu. Od 70. let se silně rozvíjely díky impulzům cambridgeské školy, zejména Quentina Skinnera.⁵ S oporou v Austinově teorii performativních řečových aktů ukázala cambridgeská škola, že i myšlenky jsou v dějinách důležité samy o sobě, bez ohledu na to, zda vedly k nějaké revoluci nebo jiným „činům“. Na přelomu 20. století byl zájem o intelektuální dějiny posílen také epistemologickým obratem (*textual turn*), kdy řada západních historiků pocítila, že dějepisceví 20. století, jež většinou vycházelo z determinace historických aktérů hospodářským či sociálním kontextem, příliš ignorovalo jejich „svobodnou vůli“ („*agency*“).⁷ Dějiny idejí byly vhodným nástrojem, jak ukázat cestu zpět k historii myšlení a s tím také poznat subjektivitu historických aktérů. To je cíl, kterého historická demografie dosáhnout nemůže a mikrohistorie bez znalosti intelektuálního kontextu doby také ne.

V případě osvícenství se historickému výzkumu staví do cesty ještě jiná překážka. Hospodářsko-sociální dějiny osvícenství směle odmítají s banálním argumentem, že většina lidí o tomto hnutí ani nevěděla, netýkalo se jich, tudíž není důležité. Argument, že osvícenství nebylo důležité, protože „sedlák to neznal“, je sám o sobě absurdní. Jonathan Israel jej vyvrací poukazem na dlouhodobou historickou „moc osvícenských idejí“ (EC, s. vii). Tvrdí, že ve své době o nich možná většina obyvatel nic nevěděla, ale pozdější generace zaregistrovaly změny, které osvícenství zahájilo. Jakožto zkušený znalec raně novověkých dějin poukazuje Israel na to, že sociálněhistorické výzkumy „příčin revoluce“ dosud nedokázaly uspokojivě vysvětlit a ukázat, zda vůbec došlo

⁵ Quentin SKINNER, *Foundations of Modern Political Thought I-II*, Cambridge 1978; TÝŽ, *Visions of Politics I. Regarding Method*, Cambridge 2002, s. 57–90.

⁶ Srov. John Langshaw AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Cambridge (MA) 1962 (slovensky *Ako niečo robiť slovami*, Bratislava 2004); Eckhart HELLMUTH – Christoph VON EHRENSTEIN, *Intellectual History Made in Britain: Die Cambridge School und ihre Kritiker*, Geschichte und Gesellschaft 27, 2001, s. 149–172; Iain HAMPSHER-MONK, *Neuere amerikanische Ideengeschichte*, in: Joachim Eibach – Günther Lottes (edd.), *Kompass der Geschichtswissenschaft*, Köln – Weimar – Wien 2002, s. 307–317.

⁷ David Gary SHAW, *Happy in our Chains? Agency and Language in the Postmodern Age*, History and Theory 40, 2001, s. 1–9. (Úvod k monotematickému číslu.)

k oněm hlubokým sociálním změnám, které údajně měly zapříčinit vznik osvícenství (EC, s. x). Tomuto tématu se hlouběji věnuje v *Revolution of the Mind* (RO, s. 37–51, 87–88, 91, 198, 210–229).⁸ Israel se zde zaměřuje na vzájemné vztahy radikálního osvícenství a dobových revolucí. Dokládá, že je zbytečné hledat sociální změny, které by vysvětlily výbuch revolucí 18. století, neboť hlavní hnací silou zde byla „revoluce v mysli“, k níž došlo v 70. a 80. letech 18. století. Tato skutečnost byla historickým výzkumem přehlížena, neboť po nástupu marxistického dějepisectví převážil antiintelektualismus, který hledal hlavní příčiny historických procesů ve sféře hospodářských a sociálních vztahů. Marxova nauka o základně a nadstavbě tuto tendenci potvrdila (RO, s. 51). Historici se zdráhali přiznat, že by aktivní silou lidského jednání mohla být myšlenka. Israel zná výsledky difuzionistického výzkumu, který zpochybnil přímou souvislost mezi osvícenstvím a výbuchem Francouzské revoluce, a proto se brání námitce, že by prosazoval jednostranný zájem o knihy a ideje. Zastává názor, že šlo o „komplexní interakci myšlenek a činů, která se objevovala postupně“ (RO, s. 87). Poukazuje také na to, že v novější historiografii Francouzské revoluce je osvícenství a ideám věnováno katastrofálně málo pozornosti (RO, s. 225–228).

Pro svou syntézu evropského osvícenství vybral Israel jakousi „kontroverzní metodu“, jejíž podstatu a výhody objasňuje v úvodu k EC (EC, s. 15–42; RO, s. 228). Vzhledem k tomu, že současné intelektuální dějiny se zajímají spíše o debaty a myšlení než o myslitele a „velké teorie“, rozhodl se založit svou interpretaci na dobových kontroverzích. Významné dobové debaty ukazují směr myšlenkového vývoje, navíc „kontroverzní metoda“ pomáhá vyřešit některé problémy starších intelektuálních dějin. Debata sama navede badatele k tomu, o které dobové myslitele se má zajímat, ukáže mu situaci, ve které se dané myšlenky objevily, a tím pádem odpadá problém volby dostatečně „reprezentativních“ představitelů dané doby. Israel pak tuto metodu vskutku aplikuje. Navíc hojně uplatňuje vojenskou metaforiku, takže to někdy vypadá, jako by se evropští osvícenci skutečně střetávali na bitevním poli. Tak se zde setkáváme s tím, že mnozí filozofové „vedou válku“, „svádějí bitvy“ a abbé Gaultier dokonce „zahájil palbu na Voltaira“ (EC, s. 815). Zřejmě nevýhodou „kontroverzní metody“ je fakt, že odvádí pozornost od organické jednoty díla systémových filozofů a že v ní ignoruje myšlenky, které nebyly spojeny s některou spektakulární debatou. Představme si, že bychom Kantovu filozofii rekonstruovali jen na základě jeho polemických článků v *Berlinische Monatsschrift* a ignorovali jeho kritické dílo. Ostatně přesně to také Israel dělá.

Heterogenní osvícenství a postmoderní kritika

Nejvýznamnějším přínosem Israelova díla je rekonstrukce dobových filozofických debat a pokus postavit svou interpretaci na heterogenním pojetí osvícenského diskurzu. Tyto dva základní postupy vedou k nalezení nových souvislostí ideového vývoje evropského osvícenství. Příklon k heterogenní koncepci je jistou reakcí na postmoderní kritiku tzv. „osvícenského projektu“⁹ i na starší koncepci Petera Gaye, který tvrdil,

⁸ Výraz má od P. Gaye. Srov. P. GAY, *The Enlightenment II*, s. 4.

⁹ A. MACINTYRE, *Ztráta ctnosti*, s. 51–99.

že „v 18. století bylo mnoho osvícenců, ale jenom jedno osvícenství“ (EC, s. 10). Israel naproti tomu zdůrazňuje vnitřní rozdělenost osvícenství. Podle něj byla od počátku dvě osvícenství – radikální osvícenství a v reakci na něj vzniklé „osvícenství hlavního proudu“ (*mainstream Enlightenment*). Již s Bossuetem pak začíná tzv. kontraosvícenství (*Counter-Enlightenment*), jež vrcholí postmoderní kritikou osvícenství.¹⁰ Avšak důležitější než počet těchto proudů je fakt, že Israel vidí evropské osvícenství jako různorodou intelektuální kulturu (RE, s. 6–13; EC, s. 10–12, 863–869). V tomto názoru však není sám. Jde o myšlenku, která již byla současným výzkumem všeobecně přijata, ale Israel byl zatím jediný, kdo se pokusil sepsat na tomto základě celkové dějiny evropského osvícenství. Model heterogenního osvícenství nám umožní lépe pochopit dobou intelektuální kulturu a neodsuzovat každého, kdo nesouhlasil s nějakou osvícenskou myšlenkou, jako odpůrce osvícenství. V tom navazuje Israel na trend současného výzkumu, který evropské osvícenství „drolí“ na autonomní diskurzy, takže již vzniká otázka, zda vůbec počítá s nějakou společnou charakteristikou osvícenství.¹¹ Kupodivu i Israel v předmluvě k RE ubezpečuje, že se přese všechny rozdíly jednalo o jednotné hnutí, které existovalo v různých zemích a řešilo v podstatě stejné problémy (RE, s. v).

Israel předkládá promyšlený a podložený model osvícenství, které od počátku existovalo v radikální a „mainstreamové“ verzi. Obě verze osvícenství se lišily v postoji k hlavním hodnotám moderny, jak si ji Israel definoval. Zatímco „radikální osvícenství“ v jeho výkladu podporovalo všechny moderní hodnoty, představitelé „hlavního proudu“ tak důslední nebyli. Z toho však vyplývá, že radikálové se zřejmě nevyvíjeli, neboť jejich program byl hotov již ve Spinozově systému, zatímco „hlavní proud“ podléhal historickým změnám. Teprve v rámci „hlavního proudu“ Israel dále diferencuje, rozlišuje v něm dva směry. Oba měly společné to, že nezavrhovaly náboženství.

Jejich označení si pravděpodobně vypůjčil od italského osvícence Antonia Genovesiho, jenž ve svých základech metafyziky z roku 1743 rozlišoval čtyři „sektu“ moderních filozofů: karteziány, leibniziány, newtoniány a epikurejce (tj. materialisty)¹² (RE, s. 56–57; EC, s. 517). Israel tyto kategorie upravuje v souladu se svými poznatky a používá je i ve vlastním výkladu. Podle jeho interpretace karteziánská čili „nová filozofie“ otevřela cestu a zahájila boj proti aristotelské scholastice. Z ní se zrodila „spinozovská“ čili „radikální“ filozofie. Genovesi ji nazývá „epikurejská“ či „gassendiovská“ a „demokritovská“. Zajímavé je, že Genovesi řadí „spinozistickou sektu“ ke karteziánům, a ne k epikurejcům. Avšak podle Israele byla spinozovská filozofie svébytný a nový proud, který ztotožňuje s radikálním osvícenstvím. V reakci na něj se na přelomu století roz-

¹⁰ Pojem „kontraosvícenství“ je i v angličtině relativně nový. Nehledě na řídké předchozí výskyty byl vytvořen až Isaiahem Berlinem v jedné studii z roku 1973. Již dřívější výzkum na západě i v socialistické Evropě však tento jev znal, ale nazýval jej jinými jmény – reakce, odpor proti osvícenství, preromantismus, iracionalita atd. Vzhledem k tomu, že pojem pochází z angličtiny, volím analogicky ke zdomácnělému pojmu kontrarevoluce výraz „kontraosvícenství“. Srov. Isaiah BERLIN, *Counter-Enlightenment*, in: Philipp P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas II*, New York 1973, s. 100–112; Robert WOKLER – Joseph MALI (edd.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, Philadelphia 2003.

¹¹ Srov. Fania OZ-SALZBERGER, *New Approaches toward the History of the Enlightenment: Can Disparate Perspectives Make a General Picture?*, Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte 30, 2001, s. 171–182.

¹² Srov. Antonio GENOVESI, *Istituzioni di metafisica per li principianti*, Venezia 1775.

vinuly v Evropě dvě verze osvícenství hlavního proudu: leibnizovsko-wolfffiánská, která se rozšířila z Německa do východní Evropy a do Itálie, a newtonovsko-lockovská, která dominovala v Anglii a krátce v Nizozemsku a Francii, odkud pronikla do Itálie. Genovesi pro ně užívá pojmu „locchisti“ – „lockovci“. Obě mají společné to, že spojují náboženství s novými poznatky z přírodních věd a s filozofií. Jedna z výhod Israelova přístupu je v tom, že aspoň neupadá do zmatků s různými přívlastky, které se v mnoha historických pracích uplatňují bez jednotného kritéria a často zcela nelogicky.

Snaha ospravedlnit osvícenství před postmoderní kritikou a pravděpodobně také osobní přesvědčení jej však vedou k tomu, že postulát „jednotnosti a modernosti“ přenáší na radikální osvícenství. Je to návrat ke starším chybám. Ve starších pracích a u kritiků osvícenství byl problém v tom, že postulovali jakési vlastní „osvícenství“, konstruované ex post, které pak sloužilo jako měřítko pro posuzování historického osvícenství. Výsledkem bylo příliš úzké a ahistorické pojetí osvícenství, nezřídka omezené na „francouzské materialisty a ateisty“, z něhož byli často vyčleněni mnozí zásadní myslitelé osvícenství, popřípadě v něm byli ponecháni za cenu drastického zkreslení svých myšlenek (např. Voltaire). Ve starším výzkumu bylo osvícenství často spojováno s počátkem „moderny“, kritikové osvícenství je zase ahistoricky spojovali s počátky moderních problémů. Do tohoto ex post vytvořeného „osvícenství“ si pak každý zpětně projektoval to, co chápal jako znaky moderní doby, ať už v pozitivním, či kritickém smyslu. Marx a Engels, Weber, Habermas, Luhmann či Husserl, Heidegger, Horkheimer s Adornem, Foucault, Strauss, Talmon, papež Jan Pavel II., MacIntyre a Taylor či Todorov – to jsou jen někteří z významných myslitelů 19. a 20. století, kteří „osvícenství“ začlenili do svých teorií coby počátek pokroku či problémů současné doby.

V reakci na tyto anachronistické přístupy se ve výzkumu posledních 20 let rozvinul přístup historický. Znamená to, že nepodřizujeme osvícenskou filozofii apriorní představě o „pravém osvícenství“, abychom ji správně „hodnotili“ či vyčlenili to „pravé osvícenství“. Místo toho bereme osvícenství za historický fenomén, který existoval a zanikl ve své epoše, a snažíme se induktivně rekonstruovat osvícenské myšlení z průzkumu dobových textů a polemik.¹³ Přejít od homogenního osvícenství k heterogennímu byl však původně spojen s přehodnocením osvícenského odkazu. Patrně největší zásluhu na tomto přechodu má Darrin McMahon. Ve svých výzkumech k francouzskému kontraosvícenství ukázal, že představa jednotné osvícenské filozofie byla výtvorem odpůrců osvícenství, kteří svým nepřátelům vnucovali přehnaně radikální myšlenky a líčili je jako vnitřně semknuté spiklenecké hnutí.¹⁴ Ukázal také, že mezi kontraosvícenstvím a osvícenstvím byl jakýsi dialektický vztah. Platí to především v otázce morálky. Doložil tím, že hodnoty, které potomstvu odkázalo osvícenství, vznikly z kontroverze mezi dvěma protiklady, a ne z cíleného hnutí „za modernu“.¹⁵ To byla zásadní inovace v interpretaci osvícenství.

¹³ V tomto ohledu citujme zvláště průkopnické práce Darrina McMahona o kontraosvícenství. DARRIN MCMAHON, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford 2001; TÝŽ, *The Real Counter-Enlightenment: The Case of France*, in: R. Wokler – J. Mali (edd.), *Counter-Enlightenment*, s. 91–104; TÝŽ – RYAN PATRICK HANLEY (edd.), *The Enlightenment: Critical Concepts in Historical Studies I–V*, London 2009.

¹⁴ D. MCMAHON, *Enemies*, s. 28–32, 200–202.

¹⁵ Tamtéž, s. 197–202.

Jonathan Israel sice přináší ještě členitější verzi heterogenního osvícenství, ale chybí v něm onen „dialektický vztah“ mezi různými verzemi heterogenního hnutí. V podstatě přichází s další obdobou ahistorické, „modernistické“ perspektivy. V osvícenství hledá pozitivní jev, kterým započal vývoj k „moderně“. V souladu se svou interpretací však zásluhu za tento vývoj přisuzuje jen „radikálnímu osvícenství“. Smyslem Israelovy interpretace je dokázat, že moderní hodnoty měly svůj původ v radikálním osvícenství Barucha Spinozy a že tzv. osvícenství hlavního proudu selhalo. „Modernu“ definuje Israel ve smyslu filozofickém a ve smyslu historickém. „Zrození moderny“ znamená ve filozofickém smyslu zrození vzájemně propojeného komplexu abstraktních pojmů individuální svobody, demokracie, svobody projevu, tolerance, rovnosti ras a pohlaví, svobody životního stylu, sekularizace právních institucí a vzdělávacích zařízení, s čímž souvisí sekulární morálka založená na rovnosti (EC, s. 52, 866–867). Tento vývoj pak v průběhu svého výkladu spojuje se vzájemným oddělením víry a rozumu. Osvícenství hlavního proudu selhalo právě proto, že se tyto dvě neslučitelné kategorie snažilo udržet pohromadě (EC, s. 38, 129, 787). Moderna má svůj původ v radikálním osvícenství, zatímco osvícenci hlavního proudu vždy zastávali nějakou anachronistickou a z dnešního hlediska špatnou nauku (EC, s. 94). Tímto přístupem nutí Israel sám sebe k ahistorické interpretaci filozofů radikálního osvícenství.

Spinoza a spinozismus

Je jasné, že Israelova interpretace závisí hlavně na tom, jak vykládá Spinozovu filozofii a jak dokazuje její šíření v Evropě. Shrňme-li, co stojí v obou Israelových syntézách, dostaneme následující obraz: Spinozova filozofie vznikla v době „předehry k osvícenství“ (RE, s. 14), kterou Israel datuje lety 1650–1680, kdy karteziánská filozofie („nová filozofie“) narušila etablovanou aristotelskou scholastiku a teologii. Karteziánská filozofie se setkala se zákazem ze strany Sorbonny, papeže (1663), krále Ludvíka XIV. (1671), s odporem ze strany jezuitů, ale s podporou ze strany oratoriánů. Od 90. let 17. století se však etablovala a postupně se stala „hlavním proudem“ ve Francii, Itálii a Německu. Pozoruhodné je, že výuka karteziánské filozofie byla zakázána také na nizozemských univerzitách, i když se zákaz nedodržel. Koncem století se již ve Francii formovala skutečná karteziánská škola, jejímž hlavním představitelem byl Nicholas Malebranche. Karteziánství se stalo skutečně všeobjímajícím racionalistickým systémem, který se šířil prostřednictvím řady kompendií a vulgarizátorů. Malebranche se ve své filozofii snažil smířit karteziánství s náboženstvím a zbavit je obvinění z latentního ateismu. Systém, jenž Israel nazývá neokarteziánství, čili karteziánsko-malebranchistický systém se pak šířil hlavně v katolických zemích a také ve Švédsku. Mnoho kritiků mu však nadále zazlívalo, že dal zrod spinozismu. Bernard Lamy, jenž vytvořil jedno z nejznámějších karteziánských kompendií, se tedy snažil vyvrátit Spinozovu filozofii, aby karteziánský systém zachránil. Nakonec však karteziánství neuspokojilo ani skeptiky, ani „racionální křesťany“. V Itálii a Francii se udrželo ještě do 20. let 18. století. Dlouhý boj církevních a monarchistických kruhů proti karteziánství a jeho rychlé zpochybnění vědou však způsobily, že ve Francii nemělo osvícenství „hlavního proudu“ žádný myšlenkový systém, o němž by se mohlo opřít v době pronikání spinozismu.

Descartesova filozofie vznikla v Nizozemí, kde francouzský filozof od 20. let 17. století trávil většinu času. V Nizozemí vznikla i Spinozova filozofie (RE, s. 167–173). Její tvůrce pocházel z rodiny židovského obchodníka, který zkrachoval v důsledku anglo-nizozemské války (1652–1654). Spinoza převzal rodinný podnik v těchto těžkých dobách, a po nezdaru se začal zabývat filozofií. Israel klade důraz na to, že Spinoza vytvořil svůj systém samostatně, bez prokazatelného cizího vlivu. Ani židovský odpadlík Juan de Prado, ani radikální vykladač Bible *marrano* Isaac La Preyere nemají žádnou zásluhu na Spinozově filozofii, neboť přišli do Nizozemí až v době, kdy Spinozův systém již existoval. Spinozova filozofie byla výsledkem všeobecného intelektuálního kvasu v Nizozemí, kde se diskutovalo o dopadu karteziánství a kde působili myslitelé, jako byli bratři de la Court. Israel připouští, že Spinozu mohl na stopu nové filozofie přivést jeho učitel latiny, exjezuita van den Enden (RE, s. 175–180). V roce 1656, kdy byl Spinoza vyhnán ze synagogy, byl jeho filozofický systém již hotov.

Israel interpretuje Spinozovu filozofii jako ateismus¹⁶ (RE, s. 230–241; EC, s. 45–46). Vysloveně popírá možnost, že by Spinozův Bůh-příroda vyjadřoval teismus, a Spinozovo odmítání ateismu považuje za úhybný manévř. Vše je stvořeno z jedné substance, Bůh je jakýmsi projevem nekonečné přírody a člověk je jen smyslová bytost. Víra v Boha je v podstatě projevem lidské psychiky, neboť člověk tak pojmenoval příčinu pohybů, které pozoruje v přírodě. V substancí totiž nejsou oddělená těla a věci, vše je jen iluze vzniklá pohybem. Substance, hmota, příroda, člověk – vše je součástí hmoty a prostoru, kde platí přísné a neměnné přírodní zákony, vše je poznatelné geometrickou metodou. Díky tomu i Bůh jedná na základě „přirozené nutnosti“, dané neměnnými přírodními zákony, a tudíž svět neovládá boží vůle. Pojmy dobra a zla jsou stejně jako pojmy tepla, chladu apod. jen odvozeny lidmi z toho, co jim připadá dobré či zlé. Nesmrtelnost duše sice Spinoza zcela neschvaluje, ale připouští, že po smrti musí zůstat část naší mysli. Z toho všeho vyplývá popření duality mysli a těla, člověk je determinován svými smysly. Svobodnou vůli člověka Spinoza popírá, neboť naše vůle je určena přírodou a „přirozenou nutností“. Člověk je otrokem afektů, měl by se řídit rozumem, ale nečiní tak. Jen rozum totiž může poznat pravdu a lež. Spinoza uzavírá svou *Etiku* konstatováním, že člověk sice nemůže ovládnout afekty, ale může se naučit je zmírňovat a pečovat o svůj rozum. Spinoza mluví o lásce k Bohu a v úvodní pasáži *Etiky* vykládá, že člověk jej vnímá jako *natura naturans* nebo jako *natura naturata*. Israel však přesto chápe Spinozovu filozofii jako ateistickou. Argumentuje, že mysl a myšlení nelze podle Spinozy oddělit od hmoty, člověk je jako celek součástí přírody, kde je vše ovládáno přírodními zákony. Není zde tedy dualita těla a mysli ani člověka a Boha či přírody a Boha (EC, s. 50). V otázkách politiky Spinoza propagoval republikánství a demokracii, což dokazuje jeho nedokončený spis *Tractatus politicus* (RE, s. 262–263; EC, s. 249–264). Spinoza v něm sice ukazuje, že lidstvo spěje k monarchii, ale Israel to chápe jako ironii, která ve skutečnosti vyjadřuje šízravou kritiku monarchistického zřízení. Komparací Spinozy a Locka Israel ukazuje, že jen Spinoza vytvořil ideu skutečné náboženské svobody (EC, s. 135–164). V Israelově interpretaci tedy Spinozova filozofie skutečně představuje kompletní soubor „moderních názorů“ na náboženství, člověka, přírodu i politiku. Otázka je, zda Spinozův naturalistický

¹⁶ Srov. Benedict SPINOZA, *Theological-political Treatise*, ed. Jonathan Israel, Cambridge 2007.

determinismus skutečně podporoval svobodu člověka, zvláště když Spinoza popíral svobodu vůle. Israel by sice mohl interpretovat Spinozovu etiku jako určitou verzi svobodné vůle,¹⁷ ale nečiní tak. Naopak, popírání svobody lidské vůle zřejmě považuje za další znak moderního myšlení.

Druhou nutnou složkou Israelovy interpretace je otázka šíření Spinozovy filozofie. Mimo Nizozemí byl Spinoza nejprve vnímán jako zbloudilý kartezián, neboť jeho dva radikální spisy *Tractatus theologico-politicus* (1670) a *Etika* (1677) existovaly dlouho jen v rukopise a v zahraničí je nikdo neznal. Generální stavy však zakázaly Spinozovo dílo již roku 1674 a znovu v roce 1678, poté, co ateista zemřel. Radikální filozofie se přesto šířila. Nalézala ohlas nejen u náboženských skeptiků, ale také u „osvícených“ myslitelů, kteří nebyli spokojeni s karteziánskou novou filozofií. Israel trvá na tom, že myšlenkový směr, který se spojoval se Spinozovým jménem, byl opravdu totožný se Spinozovou filozofií. Nejednalo se tedy o pejorativní výraz bez přesného obsahu ani o zkrácenou myšlenku převzaté z kompendií. Popírá Voltairovo tvrzení, že *Etika* byla slavná kniha, kterou nikdo nečetl (EC, s. 90). Přesto je pravda, že v raném osvícenství znali mnozí Spinozovu filozofii z kompendií anebo z polemických spisů apologetů křesťanství, jako byl teolog Alphonse Turretini v Ženevě. Pro tento směr doporučuje Israel výraz „spinozismus“, ale jeho použití zřejmě omezuje jen na rané osvícenství (EC, s. 49–50).

Rozmach Spinozismu: Anglie

Nyní se podívejme na otázku, jak se Spinozova filozofie šířila po Evropě. Důraz na spinozismus přitom posouvá některé starší představy o příčinách a geografii raného osvícenství. Israel vehementně popírá tvrzení, že osvícenské, tedy moderní myšlenky mají původ v Anglii. Naopak dokládá, že angličtí deisté – Collins, Tolland a Tindal – byli považováni za spinozisty a že Spinozovu filozofii skutečně najdeme v jejich myšlenkách (EC, s. 48; RE, s. 599–628). V Anglii narazil spinozismus ještě před slavnou revolucí na odpor cambridgeských platonisů (Henry More) a později newtoniánů (Samuel Clarke). Anglikánská církev vnímala Spinozu jako stoupence Hobbese a na něj se také soustředila anglikánská kritika. Israel však dokládá, že Hobbes nevytvořil kompaktní filozofii, jež by sjednocovala názory na Boha, přírodu a člověka podobně geniálním způsobem, jako je tomu u Spinozy, takže obě filozofie spolu nemají nic společného a Hobbes není spolutvůrcem radikálního osvícenství (EC, s. 225–229). Anglický deismus vznikl jako kritická reakce na konzervativní *High Church* v době krize Stuartovské monarchie, ale Israel popírá, že by vznikl jen z domácích příčin a z domácích intelektuálních zdrojů. Nelze tvrdit, že otci deismu byli jen Herbert z Cherbury a Hobbes (RE, s. 601). Israel naopak rozšiřuje jeho intelektuální zdroje o kontinentální myslitele Spinozu, Fontenella a další Francouze a Nizozemce. Na podporu své teze předkládá také výklad myšlení skutečně prvního deisty Charlese Blounta, jenž se svou spinozistickou filozofií vystoupil již v roce 1678.

¹⁷ Srov. Otfried HÖFFE, *Lebenskunst und Moral, oder macht Tugend glücklich?*, München 2007, s. 235–238; Baruch SPINOZA, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, edd. Michael Hampe – Robert Schnepf, Berlin 2006.

Israel také popírá starou tezi, že kontinentální osvícenství má svůj původ v Anglii. Hobbes nebyl na kontinentě přijat (RE, s. 601; EC, s. 225–229), angličtí deisté sami vděčili za své myšlenky Spinozovi a systém Locka a Newtona získal ve Francii nějaký ohlas až po Voltairových *Lettres philosophiques* (1734). Ani vliv politických idejí z Anglie neměl příliš dlouhé trvání (EC, s. 364–371). Anglický model propagoval zejména Voltaire, ale jeho směr byl zavržen ještě ve 40. letech, a před vypuknutím sedmileté války dokonce ve Francii zuřila anglofobie. Radikální filozofové viděli korupci anglického parlamentního systému, Anglie byla v jejich očích tyranskou zemí. Angličané nevyužili možnosti, která se jim naskytla nastolením svobodného režimu po Slavné revoluci. Jediný, kdo v mladší generaci francouzských osvícenců choval obdiv k Anglii, byl Helvétius (EC, s. 370). Ve Francii přelomu století dominovalo karteziánství, jež se definitivně zhroutilo ve 20. letech 18. století (RE, s. 477–501). V Itálii Giambattista Vico veřejně odvolal karteziánskou filozofii roku 1708. S nástupem rakouského režimu v Neapolsku a vyčerpáním karteziánské filozofie ve Francii nastala krize karteziánství také v Itálii. Teprve s jistým zpožděním se rozšířil vliv lockovsko-newtonovského systému, který propagoval Voltaire (EC, s. 513–537). Dominanci „anglického modelu“ ve Francii však Israel omezuje na 30. a 40. léta 18. století. V neposlední řadě přisuzuje této verzi „hlavního proudu“ spíše konzervativní funkci, neboť měla fungovat jako hráz proti radikálnímu osvícenství (EC, s. 751–762).

Rozmach Spinozismu: Francie a hugenoti před Voltairem

Jediným zdrojem skutečného, tedy radikálního osvícenství bylo Nizozemí. Odtud se radikální osvícenství šířilo v první fázi do Francie. Israel nesleduje příliš systematicky šíření radikálního osvícenství ve Francii před nástupem lockovsko-newtonovského systému, neboť jeho interpretace se soustředí na objasnění vzestupu osvícenství hlavního proudu, počínaje Voltairem. Z roztržštěných kapitol k jednotlivým myslitelům však můžeme shrnout, že šíření Spinozovy filozofie ve frankofonním prostoru bylo záležitostí některých hugenotských exulantů a autorů tzv. tajných rukopisů. Mezi hugenoty se v 90. letech 17. století rozmohlo racionalistické pojetí teologie, které se snažilo spojit víru a vědu. Israel sem řadí Le Clerca, Saurina, Jacquelota, Crousaze, Barbeyraca a další. Pro Spinozovu filozofii je nejdůležitější Pierre Bayle, jenž se ocitl v rozporu s tímto směrem (EC, s. 63–94, 145–155, 264–278; RE, s. 331–342). Baylova cesta k ateismu byla složitá. Roku 1669 dokonce konvertoval ke katolicismu a vrátil se do Francie, ale již roku 1670 uprchl a usadil se v Ženevě. Roku 1675 se ujal profesury na protestantské škole v Sedanu, znovu se vrátil do Francie, ale po zavření školy roku 1681 definitivně odešel a usadil se v Nizozemí, kde přijal profesuru historie a filozofie v Rotterdamu. Své nekonformní názory projevil již v *Pensées diverses* z roku 1683 a v *Commentaire philosophique* z roku 1686. Po nich následoval rozkol s vůdcem hugenotské komunity v Holandsku Jurieuem a ztráta profesury v roce 1693. Bayle poté vydal knihu se stručnou rekapitulací Spinozovy filozofie a jeho života (roku 1698) a řadu radikálních myšlenek rozvinul v *Dictionnaire historique et critique* z roku 1697, kde se objevilo dlouhé heslo „Spinoza“.

Israel oceňuje Bayla hlavně za to, že na rozdíl od směru hugenotských *rationaux* považoval rozum za neslučitelný s vírou (EC, s. 63–94). Bayle požadoval náboženství

založené na čisté víře, zatímco *rationaux*, vedeni Le Clercem, chtěli, aby víra byla založena na rozumu. Argumentovali „nepřerušným řetězcem tradice“, který dokazoval, že zpráva o Kristových zázracích je pravdivá. Dalším argumentem byl tzv. *consensus gentium* čili tvrzení, že i neevropské národy znají náboženskou víru, takže je to bytostně lidská potřeba. Bayle také odmítal Lockovu filozofii poznání, zatímco *rationaux* se k ní hlásili. Ve výkladu tohoto problému se projevuje Israelův osobní názor, neboť spojení víry a rozumu považuje za „záhubné“ (EC, s. 80). Bayle byl Le Clerkem obviňován z ateismu, ačkoli sám se k ateismu ještě veřejně nepřihlásil. Díky těmto zvratům se Baylovi dařilo do konce života zabránit otevřené represi ze strany kalvinistické konzistoře. V politické oblasti Bayle podporoval republikánství (EC, s. 264–278). Díky zprostředkování markýze de Boulainvillierse inspirovaly Baylovy politické názory Montesquieua, takže ovlivnil přímo centrální události francouzského osvícenství.

Bayle je podle Israele skutečným zakladatelem francouzského osvícenství, tím, kdo do frankofonního prostoru přinesl ideje radikálního osvícenství. To, že pozdější generace přisuzovaly tuto zásluhu Voltairovi, vysvětluje Israel Voltairovou úmyslnou sebe prezentací a jeho manipulací s Baylovým myšlenkovým odkazem (EC, s. 85–93). Vývoj raného osvícenství ve Francii vidíme skrz prizma Voltairova díla, ale skutečný intelektuální vývoj byl jiný.

Ve Francii však přišlo skutečné myšlenkové uvolnění až po smrti Ludvíka XIV. roku 1715 (EC, s. 698–712). Nastala určitá svoboda myšlení, které využili myslitelé, jako byl Fontenelle a Montesquieu. Israel však zdůrazňuje, že ve Francii, na rozdíl od Anglie, Nizozemí a Německa, neexistovalo silné osvícenství „hlavního proudu“. Kartezianismus byl zdiskreditován a nový filozofický směr, jenž by oslovil osvícené elity, se ještě neprosadil. Svobodnou situaci navíc výrazně zhoršil nástup jansenismu (EC, s. 702–712). Jansenisty vidí Israel jako největší nepřátele raného francouzského osvícenství. Popírá starší názory, že jansenismus sledoval stejné cíle jako osvícenství, ukazuje, že šlo o iracionální náboženské hnutí, které oslovovalo spodní vrstvy ve velkých městech, a neváhá ztotožnit jeho účinky s protireformací. Pro naše země je zajímavé, že zde Israel popírá také tezi o tom, že jansenismus pomohl rozšířit osvícenství do Rakouska (EC, s. 706). Jansenisté byli nepřáteli filozofů, nenáviděl je Montesquieu, Voltaire, Buffon, Diderot i Helvétius. La Mettrie, jenž byl rodinou předurčen ke kariéře jansenistického kněze, zběhl ke studiu lékařství a se znechucením později vzpomínal na iracionální atmosféru jansenistické mánie 30. let 18. století. Totéž vypráví Hume ve svých vzpomínkách na pařížský pobyt ve 30. letech. Jansenističtí kněží s nenávistí útočili na každý projev neortodoxních názorů na křesťanství a svou agresivitou strhávali i umírněné jezuity. Jezuiti se naopak dlouho snažili neopakovat chybu, kterou učinili při odmítání kartezianství. K novým projevům umírněného osvícenství se tedy stavěli smířlivě. Rozmach jansenismu zabránil tomu, aby se ve Francii vybudoval silný blok osvícenství „hlavního proudu“.

Radikální osvícenství v Německu před Wolffem

Dalším regionem, kde měl Spinoza brzký ohlas, bylo Německo a střední Evropa. Tento region nás pochopitelně zajímá nejvíce. V této oblasti v 18. století dominoval leibnizovsko-wolfffiánský model „hlavního proudu“. Gottfried Wilhelm Leibniz, narozený roku 1646,

byl však Spinozův mladší současník a jeho filozofie vznikala paradoxně v kontaktu se Spinozou. Israel sleduje, jak mladý Leibniz navázal styky s nizozemským ateistou a jak formuloval své názory v reakci na něj (RE, s. 502–514). Leibniz se se Spinozovou filozofií setkal nejprve zprostředkovaně v *Philosophii* Lodewijka Meyera (1666) a teprve roku 1671 s ním vstoupil v bezprostřední kontakt (RE, s. 503). Zpočátku jej považoval za karteziána, ale záhy získal od svých informátorů z Nizozemí povědomí o jeho tehdy ještě nepublikovaných ateistických spisech. Se Spinozovou filozofií se pak hlouběji seznámil díky Tschirnhausovi, když v letech 1672–1676 žil v Paříži. Leibniz byl tedy z různých zdrojů dostatečně brzy seznámen s podstatou Spinozovy filozofie a Israel jej ukazuje jako myslitele, který se Spinozou sympatizoval. Zvrat v jeho smýšlení zřejmě způsobila konfrontace s Nicholasem Steno, papežským vyslancem v Hanoversku, kde Leibniz od roku 1676 působil (RE, s. 507–508). Leibnizova filozofie nakonec vyústila v myšlenkový systém, jenž byl formulován jako alternativa ke karteziánské a spinozovské filozofii. Israel nabízí jen velmi stručnou rekapitulaci Leibnizovy filozofie ve čtyřech bodech (RE, s. 512–514) podle jeho *Metafyziky* z roku 1686 a *Theodizee* z roku 1710. Ukazuje však, v čem se Leibniz chtěl lišit od Spinozy a Descartese. Nauka o nekonečném množství substancí (teprve později zvaných „monády“) byla alternativou k Descartesově i Spinozově vysvětlení pohybu a hmoty. Teorií o nejlepším z možných světů se Leibniz vyhnul spinozovské tezi „absolutní nutnosti“ a tezí o původu pohybu a boží emanaci zase popřel Descartesovu dualitu mysli a *res extensa*. Teze o prestabilizované harmonii tuto filozofickou konstrukci završila. Všeobecně však Israel věnuje Leibnizově filozofii málo pozornosti a objasňuje ji jen velmi nedostatečně.

Recepce Spinozy v Německu šla, zdá se, mimo Leibnize. V Německu byly nejdůležitější vědeckou institucí stále univerzity, kde Spinozova filozofie také našla jistý ohlas. Israel nabízí určitý vyvážený přehled univerzitního světa ve druhé polovině 17. století v souvislosti s šířením karteziánské filozofie (RE, s. 29–34). Vývoj univerzit v době osvícenství však zcela ignoruje. Značně přehnané je jeho tvrzení v EC, že německé univerzity kolem roku 1700 byly centry šíření Spinozovy filozofie (EC, s. 167, 176–177) a že mohla německé univerzity ovládnout (EC, s. 164–167). Israelova interpretace očividně rezignuje na snahu rekonstruovat situaci v roztržitém Německu a sledovat vývoj filozofie v mnoha konfesijně různorodých zemích. Z neznámého důvodu se dopouští nelogického kroku, když výklad o zápasech wolffiánské filozofie situuje před výklad o recepci Spinozy v Německu, ačkoli časová i logická souvislost byla opačná. Israelovým skokem však při nedbalém čtení vzniká dojem, že Spinozova filozofie již narazila v Německu na hotovou hráz leibnizovsko-wolffiánského osvícenství. Značné zkeslení také vzniká tím, že „Německo“ je v Israelově interpretaci jen protestantské Německo, katolické země i habsburskou monarchii ignoruje.

Reakce na Spinozu rekonstruuje Israel velmi detailně. Již na první, tajné uvěřejnění Spinozova *Tractatu* z roku 1670 reagoval Jakob Thomasius, profesor morální filozofie na univerzitě v Lipsku, veřejnou přednáškou, v níž Spinozovu filozofii odsoudil (RE, s. 628). Téměř současně s ním odsoudil Spinozu Friedrich Rappolt, rovněž z Lipska. Následovala podobná odsouzení na univerzitách v Heidelbergu a později se vyvrácení Spinozy stalo námětem disertací ve Wittenbergu, Jeně, Marburgu (1696), Greifswaldu (1707), Königsbergu (1707) a Rostocku (1709). Systematické vyvrácení Spinozovy filozofie sepsal již Johannes Musaeus roku 1674 (RE, s. 631) a roku 1710 také kanc-

léř univerzity v Tübingen Johann Wolfgang Jaeger (RE, s. 635). Jaeger viděl jako jádro Spinozova ateismu myšlenku, že Bůh nemůže jednat proti zákonům přírody, a tudíž nemůže docházet k zázrakům. Mimo univerzitní svět sepsal první systematické vyvrácení Spinozy pastor Johannes Müller z Hamburгу (RE, s. 629). Následovalo několik historií ateismu, první od Zacharia Grapia z Rostocku (1709) a nejvýznamnější od Johanna Franze Buddea (1740) (RE, s. 633–634) a Jakoba Friedricha Reimanna z roku 1713 (EC, s. 164–166). Reimann viděl počátky ateismu již u středověkého císaře Fridricha II., ale v současnosti považoval za největší ateisty Holanďany. Nejznámějším raným spinozistou byl saský šlechtic Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, který od roku 1668 vícekrát pobýval v Nizozemí. Israel stručně rekapituluje jeho zápasy, ale nedostane se k hlubšímu rozboru jeho myšlenek. Připomíná však Thomasiovu veřejnou obžalobu v *Monatsgespräche*, že Tschirnhaus je spinozista (RE, s. 637–641). K raným spinozistům patřil ještě Gabriel Wagner, který ve svých spisech rozvinul také sociální kritiku šlechty (EC, s. 173–175). Dalším raným spinozistou byl Friedrich Wilhelm Stosch (RE, s. 641–645) a deista Johann Georg Wachter (RE, s. 645–652; EC, 172).

Ve 30. letech 18. století se prý spinozismus stal námětem mnoha disertací, což ukazuje, jak velký zájem Spinozova filozofie vzbudila (EC, s. 175–178). Na univerzitách se prohlubovala „kulturní krize“, již bezradné univerzity čelily utužováním disciplíny. K Spinozově filozofii a k deismu se hlásili další učenci – Theodor Ludwig Lau (EC, s. 183–185; RE, s. 652–654) a Johann Christian Edelmann (EC, s. 185–187; RE, s. 659–663). O pronikání spinozismu na německé univerzity svědčí také nálezy ateistických rukopisů u jednoho profesora v Jeně již roku 1674 (RE, s. 630). Přímou na univerzitě v Halle zřejmě vznikl koncem 17. století tajný rukopis *Cymbalum mundi* (EC, s. 168–170). Toto dílo sice kolovalo jen v rukopisech, ale přesto jej Israel řadí k nejvýznamnějším pracím radikálního osvícenství. Dílo vychází spíše ze spinozismu než ze Spinozy, připomíná *Traité des trois imposteurs*. Popírá se v něm boží prozřetelnost, boží úsudek a boží zásahy do tohoto světa. *Cymbalum* působilo v univerzitním prostředí ještě ve 40. letech 18. století, kdy bylo přeloženo do němčiny.

Největším důkazem rozmachu Spinozovy filozofie na německých univerzitách jsou však velké skandály a debaty. Israel z nich největší význam připisuje polemice o tzv. Wertheimské Bibli. Jednalo se o „vědecký“ překlad Pentateuchu pořízený Johannem Lorenzem Schmidtem a vydaný roku 1735 (EC, s. 188–194; RE, s. 655–658). Schmidt na univerzitách jen studoval, před skandálem působil jako vychovatel v rodině ovdovělé hraběnky Amönie Sofie zu Löwenstein-Wertheim v malém hrabství Löwenstein-Wertheim (dnes Bádensko-Württembersko). Hlásil se k Wolffově filozofii, ale studoval i pod Wolffovým protivníkem Buddeem v Jeně. Cílem jeho překladu bylo vydat „vědeckou“ verzi Bible očištěnou od nadpřirozených a nedoložených událostí, což samozřejmě způsobilo skandál. „Wertheimská Bible“ byla již roku 1736 odsouzena teologickou fakultou v Lipsku, roku 1737 zakázána v Prusku a v habsburské monarchii. Císař ji téhož roku zakázal v celé Říši. Schmidt se hájil, byl však zatčen, ale nakonec se dostal na svobodu a zbytek života strávil ve Wolfenbüttelu pod ochranou vévody Karla I. von Braunschweig-Wolfenbüttel. V posledních letech života (1747–1749) se věnoval překládání radikálních spisů do němčiny. Přeložil tedy Spinozovu *Etiku*, Tindalovo pojednání o křesťanství a Du Marsaiho *Examen*.

Israelovo líčení „kulturní krize“ na německých univerzitách je však přehnané. Lau, Edelmann ani Schmidt nepůsobili na univerzitách, nýbrž ve službách šlechtických ro-

din a své spinozistické spisy vydali jako soukromí učenci. Israelově interpretaci, jež je ostatně značně nekonzistentní, chybí výklad o vývoji právních věd, filozofie a teologie na německých univerzitách, který by pomohl pochopit, jaký význam pro vývoj německého osvícenství údajné skandály měly. Německé osvícenství rané fáze se sice vyrovnávalo se Spinozou, Hobbesem a vzdálenou hrozbou ateismu, ale jinak tehdejší vědecký vývoj charakterizovaly spíše jiné procesy: empirizace právních věd a nové uskupení právních disciplín, vzestup Wolffovy racionální filozofie a reakce luteránské ortodoxie na pietismus – to jsou některé z významnějších trendů intelektuální kultury v Německu. Z této perspektivy byl spinozismus v Německu vždy okrajovým jevem.

Rozmach osvícenství „hlavního proudu“: Newton versus Wolff

Tyto problémy ovšem souvisejí spíše s rozmachem obou verzí „hlavního proudu“ ve 20. a 30. letech 18. století. K lockovsko-newtonovskému modelu osvícenství však podává Israel mnohem podrobnější a lepší výklad než k modelu wolffiánsko-leibnizovskému. Pozdní rozmach obou verzí „hlavního proudu“ pomáhá Israelovi pochopit, proč bylo radikální osvícenství počátkem 18. století zatlačeno do pozadí. Na přelomu 17. a 18. století prý dosáhl spinozismus největšího rozkvětu. Jak se stalo, že byl zastaven?

Israel na jednom místě ukazuje, jaké společenské okolnosti vedly k potlačení radikálního osvícenství v Nizozemí (EC, s. 372–408). Největšího rozmachu dosáhl spinozismus v Nizozemsku mezi 60. lety 17. století a smrtí Bayla v roce 1706. Po smrti spinozisty Leenhoffa roku 1713 už spinozistický směr v Nizozemí neměl žádné významnější zástupce (EC, s. 377). Jedinou výjimkou byl Mandeville, jenž však žil v Londýně a psal anglicky. Jaké byly příčiny tohoto zvratu? Israel vidí vysvětlení ve vnitřní krizi Spojených provincií, kterou způsobily dlouhé a drahé války v letech 1688 až 1713, ekonomický úpadek a pocit krize, který z toho pramenil. V Nizozemí se začala šířit myšlenka, že země byla zbytečně oslabena vnitřními rozkoly, jako byly plané spory kolem Spinozy. Začalo se volat po „návratu k počátečním principům“. Tento směr vyvrcholil oranžistickou revolucí let 1747–1748, která ukončila dobu svobody myšlení a nastolila trochu represivnější režim.

Radikální osvícenství však bylo poraženo již dříve. Příčinou byly nové strategie hugenotských duchovních a zrod nové „nekonfesijní městské kultury“ (EC, s. 384). Ta se zakládala na spojení reformní teologie s Newtonovou vědou. Výsledkem byl nový postup, který názory radikálních filozofů vyvracel nejen dogmaticky, nýbrž i vědecky (EC, s. 386). O tuto syntézu se snažili již předtím *les rationaux*, ale nyní se k tomuto trendu přihlásili pod tlakem okolností i představitelé kalvinistické ortodoxie. Významným počinem skupiny *rationaux* bylo vědecké dílo Jeana Barbeyraca, jenž frankofonnímu světu zpřístupnil německé *jus naturae*; díky němu se s těmito ideami později seznámil i Rousseau. Připomeňme, že na francouzských univerzitách se *jus naturae* nevyučovalo. Barbeyrac se po studiu v Německu a přednášení na univerzitě v Lausanne (1711–1717) navrátil roku 1717 do Nizozemí. Zde právě vrcholila represivní reakce, která vypukla po Baylově smrti roku 1706 (EC, s. 389). Vážnost situace donutila hugenotského „papeže“ Pierra Jurieu, aby se spojil s *rationaux* a vytvořil novou alianci náboženství a vědy, založenou na lockovsko-newtonovském osvícenství. Publikování Spinozových děl a spi-

nozovských románů pokračovalo do 20. let 18. století (EC, s. 393–396). Nizozemská revoluce let 1747–1748 dala ještě vzniknout republikánskému politickému dílu Rousseta de Missy, čímž však nizozemské radikální osvícenství zřejmě skončilo (EC, s. 400–402). V kontextu politického boje vytvořil tehdy David Mazel francouzský překlad Lockova *Druhého pojednání o vládě* pod názvem *Du gouvernement civil* (vydáno až roku 1755) (EC, s. 401). Rousset de Missy však na rozdíl od tohoto umírněného díla představil radikální obranu občanského ideálu, kritiku oligarchické republiky v Benátkách a výzvu k obnově nizozemské republiky.

Newtonovský výklad světa byl tedy klíčový pro úspěšnou obranu proti spinozovskému ateismu (EC, s. 200–222; RE, s. 447–456, 515–527). „Newtonismus“ nebyl jen teorií o pohybu planet a gravitační síle, byl to všeobjímající systém, který ve spojení s filozofií Johna Locka vytvořil základ pro fyzikoteologický systém, který obsahoval také náboženství, filozofii, historii, biblickou exegezi a morální teorii (EC, s. 203). Israel upozorňuje na rozpor mezi Newtonovým cílem nestavět na žádném předem daném principu a tím, že jeho výklad přírody ve skutečnosti skrýval řadu nevyslovených metafyzických předpokladů, o nichž nediskutoval. Systém vytvořil Isaac Newton společně s cambridgeským učencem Richardem Bentleyem, když se v 90. letech rozhodli využít novou vědu pro vybudování soustavy, která by podpořila náboženství v boji proti ateistům a epikurejcům. Výsledkem bylo společné dílo *The Folly of Atheism* (1692). Základním principem newtonovské fyzikoteologie bylo přesvědčení, že o boží existenci vypovídá nejlépe dokonalý řád světa, jenž odhaluje moderní věda. Dokonalé uspořádání vesmíru zpětně dokazuje existenci „*intelligent Agent*“, který je jeho původcem. Tento tzv. „*argument from design*“ se stal nejsilnější zbraní fyzikoteologie v boji proti ateistům. Newtonismus rychle ovládl Cambridge a Oxford a do roku 1711 také všech pět skotských univerzit. Zajímavé je, že Israel se nezabývá klíčovým vývojem skotských univerzit po Slavné revoluci.

Jednou z problematických premis Newtonova systému byl pojem absolutního prostoru a času (EC, s. 206–207). Obojí je vzájemně propojeno, neboť pohyb tělesa je možný jen v absolutním prostoru, jenž nemá vztah k ničemu vnějšmu. Zatímco fyzický kosmos je konečný, existuje v rámci absolutního prostoru, jenž je nekonečný. Všechna tělesa a těla se hýbou ve vztahu k tomuto absolutnímu prostoru, kromě Boha, jenž je nekonečný a nehybný. Leibniz správně poukázal na to, že tato teorie je logická sama v sobě, ale ne ve vztahu k realitě. Newton svou teorií nabídl vlastní verzi popření Spinozovy „přirozené nutnosti“. Ta souvisela se Spinozovým výkladem pohybu, jenž byl podle něj vlastností hmoty. Tento názor zastával již v raném spise *Korte verhandling* z roku 1658. Pro záchranu svobody lidské vůle bylo nutné zachovat v newtonismu tezi o tom, že pohyb není hmotě vlastní. Pohyb, stejně jako celý vesmír s přírodními zákony, je výsledkem zásahu boží Prozřetelnosti. V protikladu k Spinozovi i Leibnizovi tedy Newton zastával tezi relativních přírodních zákonů v absolutním prostoru, které ovládá neměnný Bůh.

Vesmír funguje a nepropadne se do chaosu jen díky neustálým zásahům boží vůle, tedy *manus emendatrix*. Tento princip pak určuje i lidskou morálku. Člověk žije ve světě ovládaném Bohem a jeho život je podroben neustálému božímu dohledu. Newton a jeho filozofičtí stoupenci Clarke, Whiston a Wollaston hovořili o neustálém zázraku, jenž umožňuje, aby svět fungoval, ale zároveň se distancovali od některých zá-

zraků z Bible. Newtonův systém byl přetvořen Wollastonem do systému přirozeného náboženství (1724), avšak bez uvedení Newtonova jména. Ze spinozovských pozic byl Newtonův systém napaden německým radikálním filozofem Johannem Konradem von Hatzfeld v jeho rané práci *The Case of the Learned* z roku 1724 (EC, s. 214). Taktéž Newtonův nizozemský vulgarizátor Willem's-Gravesande poznal slabiny systému a znovu vlastním uvažováním došel ke spinozistickým závěrům (EC, s. 215–221). Počátkem století však model, jenž Israel nazývá newtonovsko-lockovská filozofie, dobyl většinu zemí západní Evropy.

Pod tlakem fyzikoteologie vyhasl také anglický radikalismus (EC, s. 344–364). Ještě ve 20. letech zuřila v Anglii debata o deismu, ale do poloviny století už tento problém nikoho nezajímal (EC, s. 352). Částečně se anglický deismus vyčerpал sám, neboť se přestal zabývat teoretickými otázkami. Collins ještě ve 20. letech psal o volnomyšlenkářství a lidské svobodě, ale krátce nato přišel konec radikalismu (EC, s. 350). Toland se nechal vtáhnout do tenat královského dvora hanoverské dynastie. Dále nastalo v Anglii v reakci na volnomyšlenkářství náboženské oživení jak v rámci anglikánské církve, tak mezi nonkonformisty. Veřejnost s volnomyšlenkářstvím nesympatizovala a po roce 1714 se obrátila rozhodně proti deistům. Ve 30. letech 18. století byl newtonovský model přenesen Voltairem do Francie, kde nakrátko zastavil rozmach radikálního osvícenství (EC, s. 751–762).

Poněkud méně podrobně a s menší logikou rekonstruuje Israel vznik leibnizovsko-wolffovského modelu. V podstatě se této otázce věnuje jen v RE, ale v EC, jež má být počátkem syntézy evropského osvícenství, toto téma chybí. Místo toho Israel redukuje wolffianství na spor o Wertheimskou Bibli a „levicový wolffianismus“ (EC, s. 188–194). Výklad o filozofii Christiana Wolffa se však přirozeně soustředí na kontroverze (RE, s. 541–562). Israel tedy podává stručné shrnutí Wolffova sporu s pietistou Langem v Halle a popisuje Wolffovo vyhnání z univerzity roku 1723 (RE, s. 544–546). Připomeňme, že Wolff byl vyhnán po své skandální přednášce o mravní filozofii Číňanů, kde doložil, že i lid bez zjeveného náboženství může vytvořit funkční morálku. Israel nerozebírá Wolffovu filozofii, nezastavuje se ani u struktury a jazyka jeho systémového díla, zkrátka tyto základní charakteristiky Wolffovy filozofie ignoruje. Soustředí se však na Wolffovy námítky proti Spinozovi (RE, s. 550). Wolff se totiž po svém vyhnání z Halle zaměřil na obranu před podezřením, že jeho filozofie podřívá náboženství a otevírá dveře Spinozovi. Wolff tedy zdůrazňoval, že předzjednaná harmonie zajišťuje, že duše a tělo jsou oddělené substance, ale dokonale spolu spolupracují. Wolffův obhájce Walch doložil, že Leibnizova teorie nejlepšího z možných světů vyvrací Spinozovu tezi o přirozené nutnosti. Doložil také, že podle Wolffovy filozofie pohyb není vlastností hmoty. V polemice se Spinozou Wolff tvrdil, že Bůh může pozastavit přírodní zákony, čímž se přiblížil Newtonově teorii boží emanace (RE, s. 548–550). Wolff trpělivě zdůrazňoval užitečnost své filozofie v boji proti Spinozovi a ateismu, takže ve 30. letech získala jeho filozofie dominantní postavení na německých univerzitách, což konstatoval také první historik Wolffovy filozofie Ludovici (RE, s. 556). Nástup Fridricha II. na trůn sice znamenal návrat Wolffa na univerzitu v Halle, ale zároveň následovala ponižující porážka v soutěži Berlínské akademie o výklad monád v letech 1745–1747. Vítězem se stal newtonista a Wolffův systém byl podroben zdrcující kritice.

Přesto však v té době Wolffova filozofie dominovala střední a východní Evropě. Israel dokládá, že také ruské osvícenství Petra Velikého bylo založeno na leibnizovsko-

-wolffovském systému, a ne na systému newtonovsko-lockovském. V Rusku dominovala až do poloviny století německá kultura, nikoli francouzské či anglické osvícenství (EC, s. 295–317). Habsburskou monarchii však Israel ignoruje, stejně tak se nic nedozvíme o rozmachu wolffianismu v katolických zemích Německa. Jediný katolický region, kterému se Israel věnuje, je Itálie. Tam však selhaly oba směry hlavního proudu osvícenství. V Neapolsku 30. let 18. století se vůdčí myslitelé Vico, Doria a Gianvincenzo Gravina přiklonili k platonismu. Jen Platónova filozofie je totiž podle nich schopna odolát epikurejcům a spinozistům (EC, s. 523–528). *Scienza nuova* (1725) nejvýznamnějšího neapolského učenice Giambattista Vico však byla do jisté míry určena německým *ius naturae*. Nepřekvapí, že Israel chápe Vicovu Prozřetelnost v dějinách jako názor blízký Spinozovi (EC, s. 532).¹⁸

Francouzské vyústění radikálního osvícenství

Paradoxně Israelova interpretace Francií nezačíná, ale končí (EC, s. 751–862; RE, s. 704 až 721). Ve Francii tedy nevidí počátek osvícenství, ale možná jeho vrchol (či neutrálně řečeno „vyústění“). V této souvislosti stojí za to zmínit se o geografii Israelova osvícenství. Již jsme naznačili, že poněkud přehlédl širokou oblast německy mluvící Evropy. Příběh osvícenství tedy počíná v Nizozemsku, odkud Israel sleduje dění v Anglii, Německu, posléze ve Francii a Itálii (EC, s. 513–544; RE, s. 664–684). V rámci Itálie vyzdvihuje význam liberální a otevřené Benátské republiky, kde nebyl přísný dohled a rozmáhalo se tu i radikální osvícenství. Israel připomíná, že zde studoval také Casanova (RE, s. 677–683). Okrajově věnuje pozornost Španělsku a Portugalsku (RE, s. 528–540). Polska si všímá jen jako zdroje socianismu, který měl blízko ke Spinozovi (EC, s. 115–134). Střední Evropu však obchází velký obloukem. V obou syntézách věnuje pozornost Skandinávii (RE, s. 558–562; EC, s. 164–198), aby přes sever došel do Ruska (EC, s. 295–316). V Rusku si všímá samoděržaví Petra Velikého (v anglické terminologii hovoří o „osvícenském absolutismu“). Také jej zajímá vítězství wolffiánsko-leibnizovské filozofie v Rusku a její pozdější vytlačení Newtonem. Dokonce se ve výkladu věnuje i řecké diaspoře v jihovýchodní Evropě, která zde opravdu sehrála roli kulturního zprostředkovatele mezi osmánským Balkánem a italským osvícenstvím (EC, s. 317–325). Čech a habsburské monarchie se ani nedotkne, vyjma jednoho místa.

Evropský prostor zabydlil Israel v RE institucemi a rozdělil jej cenzurou. (RE, s. 97–118). Právě zde se velmi povrchním způsobem dotkne cenzury v habsburské monarchii (RE, s. 108). Přínosné však je, že Israel ukazuje cenzuru jako celoevropskou záležitost a maří tím ahistorický dojem, že Evropa byla rozdělena jakousi „železnou oponou“. Zmínili jsme již, že univerzitám příliš pozornosti nevěnuje. V RE se dokonce dozvídáme, že univerzity byly v krizi (RE, s. 127–131). Z Akademii si v jeho interpretaci zasloužila větší pozornost jen Ruská akademie věd (EC, s. 295–308). Francouzské vyústění osvícenství však vyrůstá také z velkého víru témat, jimiž se Israel zabývá v prostřední pasáži EC, aby ukázal, v kterých oblastech vědy se radikální filozofie prosadila. Postupně

¹⁸ Situaci neapolského osvícenství v Evropě přehodnotil John ROBERTSON, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples, 1680–1760*, Cambridge 2005.

sledujeme přednosti Spinozovy filozofie na poli náboženské tolerance (EC, s. 63–164), politické reformy (EC, s. 225–372), humanistických věd (EC, s. 409–544) a konečně v pokroku humanity (EC, s. 545–698). Zde Israel podává výklad osvícenského vyústění snah o „sekulární morálku“.

Na druhou stranu podává podrobný výklad o souvislostech, které provázely zrod francouzské radikální filozofie (EC, s. 700–863). Israel zde opět převrací znaménka. Poté, co popřel význam anglického deismu pro počátky osvícenství a alianci jansenismu s osvícenstvím, snaží se usilovně snížit Voltairův význam. Voltaire se z ústřední postavy francouzského osvícenství stává jen někým, kdo se cíleným úsilím dočasně dostal do čela francouzského intelektuálního života a nadále jen obratnou rétorikou vyhledával příležitosti, jak reagovat na postup radikálního osvícenství. Do centra Israelovy pozornosti se naproti tomu dostává Diderot. Voltairovo osvícenství představuje Israel jako newtonismus, který Voltaire pouze vulgarizoval¹⁹ (EC, s. 751–762). V tomto úsilí se Voltaire spojil s Maupertuim, jenž se ale na rozdíl od něj zdráhal propagovat teologické závěry Newtonovy interpretace vesmíru. Oba však byli ochotni spojit se s liberálními katolíky proti ateistům. Voltaire propagoval anglický model nejprve v *Lettres philosophiques* (1734), ale narazil na zákaz pařížského parlamentu. Propagace newtonismu se setkávala s odporem i u Fontenella a jiných učenců, kteří Newtonovým interpretacím nedůvěřovali a podezřívali ho (vcelku správně), že ve své vizi přírody počítá s okultními silami. Fontenellovi stoupenci oponovali hlavně Newtonově tezi o zemské přitažlivosti jako okultní síle a jeho fyzikoteologii. Panovala představa, že je třeba hájit francouzskou jasnost proti anglické zatemněnosti. Tournemine podezříval newtonismus, že vede k tezi o spojení hmoty s pohybem a že Lockova filozofie myšlení může vést ke spojení hmoty s myšlením (EC, s. 757). S podporou nejvyšších kruhů a jezuitů Voltaire obnovil svůj boj a do konce 30. let se mu podařilo ovládnout francouzské vědecké pole. Tehdy vydal *Éléments de la philosophie de Newton* (1738). Jeho protivníkem však byl jen dávno překonaný kartezianismus, takže se jednalo o snadné vítězství.

Ve 40. letech 18. století se podařilo získat ve Francii na krátko určitou popularitu také Wolffovi (RE, s. 556–557; EC, s. 772). Jeho dílo přeložil do francouzštiny berlínský hugenot Jean Henri Samuel Formey, který také napsal popularizační román *La belle Wolffienne* z let 1741–1753 (podle Israele z roku 1746). Formey doporučoval Francouzům Wolffovo dílo jako jediný protijed na spinozismus. Osudy Wolffovy filozofie ve Francii však Israel sleduje jen krátce. Nedo víme se, zda došlo k reakcím na Wolffa ze strany Voltaira či jiných newtoniánů. Do víme se však, že Émilie de Chatelet, která spolu s Voltairem propagovala ve Francii Newtona ve 40. letech 18. století, veřejně přešla k Leibnizově filozofii (EC, s. 762). Voltaire Leibnizovu nauku o monádách odmítl jako absurditu (EC, s. 763, 770). D'Alembert zůstal nadále newtoniánem. Ke Spinozově filozofii se Voltaire staví rozhodně odmítavě, což ukazují jeho poznámky v Condillacově *Traité des systèmes* (1749) i jeho vlastní *Traité de métaphysique* (1734). Voltaire zastával názor, že závaznost lidské morálky je garantována Bohem (EC, s. 766–769). V roce 1740 vydal *Métaphysique de Newton*, v níž hájil svobodnou vůli s pomocí fyzikoteologických argumentů. Dílo zaznamenalo velký úspěch v katolické Itálii.

¹⁹ Zde zřejmě vychází z disertace John Bennett SHANK, *Before Voltaire. Newtonianism and the Origins of the Enlightenment in France, 1687–1734*, Ph.D. Dissertation, Stanford University 2000.

Triumf Voltairova newtonismu byl však jen dočasný. I jeho newtonovské osvícenství narazilo znovu na jansenisty, jejichž hnutí se opět vzedmulo ve 40. letech 18. století. Voltaire také udělal chybu, když opustil Paříž, kde se filozofické kruhy začaly soustředit kolem mladého Diderota (EC, s. 783). S Maupertuim si Voltaire už jen dopisoval, neboť někdejší vůdce newtonovské sekty odešel do Berlína. Madame de Chatelet zemřela roku 1749. Pouze korespondenční styk udržoval s Diderotem, Helvétiem a Vauvenarguesem. Mladá generace – Diderot, Buffon, Helvétius, d'Holbach – hledla spíše k senzualistické psychologii (EC, s. 775). Israel poněkud překvapivě dokládá, že Condillacova *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) nevychází z Lockova empirismu, protože Condillac odmítá jeho dualismus v substancích a jeho teorii o původu jazyka. Condillac odmítl dualismus mysli a těla a tím vytvořil nové předpoklady pro lidskou morálku a vzdělání. Nový senzualismus oslovil mladou generaci a zejména Diderota, který se v polovině 40. let přiklonil k materialismu (EC, s. 786–793).

Voltaire si této skutečnosti všiml až pozdě, neboť Diderot svou změnu názoru nevyjádřil veřejně. Již v *Pensées philosophiques* z roku 1746 si Diderot klade otázku, zda ještě platí Newtonův „argument from design“. V Diderotově mysli prý panovalo napětí mezi vírou a morálkou, což je stěží pochopitelné (EC, s. 787). Diderotův myšlenkový přerod potvrzuje i rukopis *Promenade du sceptique* (1747), jenž ve své době nebyl znám. V podrobném rozboru spisu Israel ukazuje, že Diderot zde otevřeně odmítl newtonovskou fyzikoteologii (EC, s. 818–820). Spis je fiktivním dialogem zástupců různých filozofických směrů, kde zástupce Voltairova newtonismu prohraje, zatímco spinozista zvítězí. Svůj názorový přerod Diderot oznámil veřejně v *Lettre sur les aveugles* (1749) (EC, s. 822–823). Zhruba v době francouzského vítězství nad Angličany u Fontenoy (1745) prý byl ve Francii poražen i Voltairův anglický model. Hlavní skupina francouzských filozofů, soustředěná v Paříži kolem Diderota, se od poloviny 40. let vyvíjela směrem k radikálnímu osvícenství. Nehlásili se však k ateistovi La Mettrie, jenž se tehdy proslavil díky skandální knize *L'homme machine* z roku 1747. La Mettrie zdánlivě zastával spinozistické názory, ale Israel dokládá, že tato povrchní shoda je mylná (EC, s. 807–809, 813). La Mettrie totiž vůbec nevěřil v možnost lidské morálky, zatímco Diderot ano. Chtěl ji však založit na sekulárních základech (EC, s. 813).

Z hlediska vývoje radikálního osvícenství Israelova práce končí právě Diderotovým „dozráním“ a veřejným odvržením fyzikoteologie. Z hlediska kontroverzí však končí sporem o Montesquieuův *Eprit des lois* (1748) a *Encyklopedii* (1749–1752). Israel ukazuje, že Montesquieuův počin byl první filozofickou knihou, jež dosáhla skutečně masového ohlasu, a tudíž ji už cenzura nemohla ignorovat. Byli to však znovu jansenisté, kdo zostrl situaci a svou energickou obranou víry donutil k akci i jezuitu. P. Berthier, redaktor *Journalu de Trevoux*, se do té doby snažil zachovat smířlivou politiku a udržet alianci s Voltairem, jež započala ve 30. letech (EC, s. 830). Druhým případem byl útok jansenistů na Buffona, jehož výklad přírody prý ohrožoval náboženství (EC, s. 836–838). Jansenisté obvinili filozofy z toho, že ve Francii šíří ateismus a deismus, jezuité byli obviněni, že se na tomto morálním úpadku podílejí (EC, s. 831). *Encyklopedii* samotnou hodnotí Israel jako určité zklamání, nedostatečně prý šířila radikální osvícenství. Naznačuje, že Diderotovo působení rozměnilo radikální osvícenství do všeobjímajícího eklekticismu (EC, s. 510), byť se podle Diderota jednalo o *l'éclecticisme systématique* (EC, s. 505). Úloha *Encyklopedie* v šíření jakékoli filozofie však závisela na tom, jak v ní

byla filozofie vylíčena. Tomuto tématu se Israel věnoval na jiném místě gigantické knihy (EC, s. 504–513). Zmiňuje známou skutečnost, že Diderotova filozofická hesla vycházela z Johanna Joachima Bruckera, jehož *Historia critica* (1742–1744) završila osvícenskou revizi dějin filozofie, kde vyhradila osvícenské filozofii čestné místo (EC, s. 481). Pomíjí však četné výpůjčky z filozofických pojednání Wolffa, jehož díla začala krátce před zahájením *Encyklopedie* vycházet ve Francii. Uvádí se, že dokonce i definice filozofie, jak ji podává *Encyklopedie*, je doslovně opsána z Wolffova *Discursus preliminaris*,²⁰ což poněkud zmírňuje údajný protiklad „umírněného“ německého a „radikálního“ francouzského osvícenství. Israel si je však vědom, že filozofická hesla *Encyklopedie* si půjčují myšlenky od obou modelů „hlavního proudu“. Vysvětluje to ale jako dovednou kamufláž, která měla přesvědčit autority, že *Encyklopedie* není nebezpečný podnik radikálů.

Jak bude Israel interpretovat vývoj osvícenství ve druhé polovině 18. století? V některých poznámkách je další směr naznačen již v RE a EC, ale konkrétnější interpretaci ukázal Israel v nedávno vydané *A Revolution of the Mind*. Israel zde rozšiřuje záběr na Ameriku a líčí rozmach radikálního osvícenství jako „atlantickou záležitost“, která vedla k revoluci v amerických koloniích a posléze i v Evropě. Podle jeho válečnického výkladu získávalo radikální osvícenství od 70. let 18. století stále silnější pozice na úkor „hlavního proudu“, který se nakonec „zhroutil“. Proud radikálního osvícenství byl prý stále mohutnější a Israel k němu počítá čím dál tím víc myslitelů (RO, s. 1–37). Ve Francii se samozřejmě jedná o Diderota a d'Holbacha a okruh kolem *Encyklopedie*. Dále sem patří Helvétius, Mably (RO, s. 61) a Condorcet (RO, s. 17 aj.). Silné však byly také pozice radikálů v Anglii a v Americe, kde k nim patří Richard Price, Joseph Priestley a různí stoupenci americké revoluce – Pain, Jebb, Joel Barlow, Robert Coram, Benjamin Rush (RO, s. 42). Počítá sem také průkopnice feminismu Mary Wollstonecraft a Catherine Macaulay (RO, s. 29). K radikálnímu osvícenství řadí i stoupence nizozemské revoluce patriotů: Pietera Pauluse, Gerrita Paapeho, Irhovena van Dama, Pietera Vredeho (RO, s. 60) a Rutgera Jana Schimmelpennincka (RO, s. 68). V Německu pak počítá k radikálnímu osvícenství poměrně nesourodou skupinu Lessinga, Herdera, Jacobiho, ilumináty Weishaupta a Kniggeho, dále spisovatele Georga Forstera a dánského reformátora Johanna Friedricha von Struensee (RO, s. 70–75). Ve stejné době, kdy údajně vítězí radikální „revoluce mysli“, se však v Anglii rozmáhá kontraosvícenství a získává širokou podporu. Israel v tom nevidí rozpor, vzestup kontraosvícenství byl vyprovokován nepopíratelnou silou radikálního osvícenství, které vyvolávalo obavy (RO, s. 35).

Ještě důležitější je, že Israel nadále interpretuje všechny výše vyjmenované příslušníky radikálního osvícenství jako stoupence kompletního programu „moderních hodnot“, jak je načrtl již dříve (EC, s. 866–867; RO, s. vii–xiv). Doba „revoluce v myslích“ obohatala radikální program o politickou ekonomii, boj proti válce a univerzální morálku. K této Israelově vizi jednotného radikálního programu a jednotného hnutí je třeba říci, že u mnohých radikálů neplatí. Baron d'Holbach sice odmítal náboženství, ale odmítal také sociální rovnost, kterou spojoval s Rousseauem. Jeho ideálem nebyla republika, nýbrž monarchie a šlechtu považoval za přirozenou součást každé společnosti. Herder patří k radikálnímu osvícenství, protože četl Spinozu, ale zároveň bývá považován za

²⁰ Norbert HINSKE, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in: Werner Schneiders (ed.), *Christian Wolff 1679–1754*, Hamburg 1983, s. 306–319, zde s. 308.

představitelů kontraosvícenství. Je také nasnadě, že někteří ze zástupců tohoto směru se asi nevyjadřovali ke všem bodům modernistického programu.

Israelova teze o vítězství radikálního proudu však posouvá také celý „hlavní proud“ dále doprava, takže někdy jej již Israel ztotožňuje s kontraosvícenstvím. V pozicích nepřátel osvícenství se ocitají Skotové Smith a Ferguson, Francouz Turgot, ale také Voltaire s Roussauem. Voltaire je tu vyličen jako izolovaný myslitel, obhájce starých pořádků, který již nedokázal držet krok s událostmi. Israel se věnuje jeho „poslední bitvě“, tedy polemice s d'Holbachem v 70. letech, v níž Voltaire bránil teismus proti d'Holbachově koterii a kritizoval Spinozův ateismus (RO, s. 209–214). Israel zdůrazňuje jeho vztahy s Fridrichem II., přátelství s vysoce postavenými osobami, jeho obhajobu omezené tolerance a ideál osvícenské monarchie. Rousseau je zde vyličen odmítavě, dokonce jako myslitel kontraosvícenství (RO, s. 175–176; EC, s. 12, 503, 562). Poznamenajme, že v RE ještě Rousseau nepatřil k táboru odpůrců osvícenství, ale Israele zřejmě ovlivnila rádobý nová interpretace Graema Garrarda.²¹ Obraz Rousseaua jako představitele iracionální emocionality a odpůrce osvícenství je však staré klíšé, které Rousseauovský výzkum dávno vyvrátil. Israel necituje starší práce Roberta Derathé, Henri Gouhiera a Martina Ranga, místo toho opakuje interpretaci, která Rousseaua ukazuje jako myslitele, jenž vytvořil morálku založenou na citech, odporoval rozumu a údajně nechtěl, aby lidé žili ve společnosti (RO, s. 157–158). Rousseau odmítal rozum, zatímco radikální osvícenci připouštěli jenom morálku založenou na rozumu (RO, s. 175). Znepokojivé je, že Israel cituje jen některé kratší Rousseauovy polemiky a nezdá se, že by podrobně interpretoval *Émila*. Připomeňme, že americká historiografie již v 60. letech akceptovala výsledky Rousseauovského bádání v Evropě. Přestala vidět Rousseaua jako iracionálního odpůrce osvícenství a umístila jej naopak do centra vývoje osvícenské morální filozofie. V této souvislosti můžeme uvést syntézu Iry O. Wada o francouzském osvícenství²² nebo práci Petera Gaye o osvícenství evropském.²³ I Rousseauův případ tedy potvrzuje, že představitelé hlavního proudu jsou v Israelově interpretaci ukázáni jako defektní myslitelé, kterým vždy schází nějaký důležitý bod „moderního programu“.

Tímto způsobem se Israel vyrovnává i s Kantem. Na rozdíl od radikálů je ukázán jako konzervativní myslitel, který nenavrhoval žádné prostředky, jak nastolit kýžený věčný mír (RO, s. 152), a odmítal Spinozu (RO, s. 13). Znovu je tu však problém s Israelovou znalostí Kanta. Necituje a nerozebírá názory z Kantových kritických spisů, interpretuje jej jen na základě několika drobnějších prací a vůbec nikde nevěnuje pozornost hlubšímu poznání Kantova stanoviska. Naskytá se otázka, zda je vůbec možné poměřovat Kanta s Tomášem Painem, d'Holbachem či jinými radikálními osvícenci. Obraz Kantova myšlení je velmi nepřesvědčivý.

Stejně nepřesvědčivý je také výklad o morálce radikálního osvícenství. Israel se soustředí na Diderota a d'Holbacha, které zmiňuje většinou pohromadě. Připouští, že d'Holbach nebyl originální myslitel (RO, s. 101), ale tvrdí, že zastával morálku založenou

²¹ Graeme GARRARD, *Rousseau's Counter-Enlightenment*, Albany – New York 2003; TÝŽ, *Counter-Enlightenments from Eighteenth Century to Present*, New York 2006.

²² Ira O. WADE, *The Structure and Form of the French Enlightenment I: Esprit philosophique*, Princeton (NJ) 1977, s. 240–278.

²³ P. GAY, *The Enlightenment*, s. 529–568.

na rovnosti (RO, s. 101–105). Jeho morálka prý vychází ze Spinozy, popírá náboženství (RO, s. 173, 101). Propagoval prý republikánství. Morálka d'Holbacha a Diderota nebyla založena jen na fyzice. D'Holbachova morálka měla být univerzální, měla se zakládat na spravedlnosti jako základní ctnosti (RO, s. 193). Malý problém představuje určité spor o Helvétiovu knihu *De l'esprit* z roku 1758, kterou odsoudili všichni důležití osvícenci včetně Diderota. Israel tento problém řeší tím, že Helvétiovu etiku považuje za odklon od spinozismu. Diderot správně poznal, že zde se Helvétius odchýlil, neboť vycházel z deduktivní metody, a že jeho princip sociálního užitku by mohl obhájit i vraždu či kanibalismus (RO, s. 188–190). D'Holbach a Diderot poznali, že štěstí lidstva vyžaduje, aby svrhli alianci králů a kněžstva (RO, s. 197).

Osvícenství a „sekulární morálka“

S etikou je spojen asi největší nedostatek Israelovy interpretace. Není z ní totiž jasné, jak měla vypadat „sekulární morálka“, kterou osvícenství údajně vytvořilo. Z hlediska Israelova boje s postmoderní kritikou osvícenství je otázka morálky důležitá. Israel představuje značně široký rejstřík osmi bodů moderny, kde 4. bod stanovuje sekulární morálku, jež je založena na poctivosti, spravedlnosti a dobročinnosti (EC, s. 866). Morální hodnotu mají i některé další body modernistického programu (např. svoboda projevu). Morálka je také tématem MacIntyrovy kritiky „osvícenského projektu“.²⁴ Pokud se Israelova interpretace snaží na tuto kritiku reagovat, musí rekonstrukci osvícenské etiky vidět jako primární úkol. MacIntyre netvrdil, že by osvícenský projekt měl tak širokou agendu jako Israelova moderna, ani že selhal na celé čáře. Jeho kritika vychází z dnešního stavu, kdy se etika ocitla na okraji zájmu i ve světě společenských věd a ani běžný člověk či politik nemá žádný spolehlivý morální princip, kterého by se mohl držet. Při pohledu zpět MacIntyre uzavírá, že k záhubě etiky došlo v osvícenství, neboť tehdy lidé ztratili Boha jako jediný spolehlivý zdroj morálky a nový nenalezli. MacIntyre se pak soustředí na osvícenské morální filozofy a tvrdí, že udělali chybu, když chtěli postavit morálku na racionální základ a dát lidem uchopitelnější morální principy, než je nepoznatelný Bůh.

Pokud obrátíme příčinnost, můžeme MacIntyrovu kritiku přijmout. Spíše bychom však úsilí osvícenců měli charakterizovat jako snahu dát lidem pochopitelnější morální principy, neboť náboženská dogmata již mnohé nepřesvědčovala. Sami tedy nebyli původci tohoto děje, spíše se snažili filozofickými koncepcemi morálky reagovat na probíhající vývoj. Zásluha MacIntyrovy kritiky osvícenství však spočívá v tom, že jí obrátil pozornost historického výzkumu k problému osvícenské etiky. MacIntyrovův přístup se liší od kritiky, kterou vyslovili Horkheimer a Adorno či Husserl a Patočka. Ti obviňovali osvícenství z technického soustředění na ovládnutí přírody a zanedbání člověka. Jejich kritika zaměřila pozornost výzkumu na technický pokrok, přírodní a technické vědy a přehlédla centrální postavení morálky v osvícenské filozofii.

Pokud jsme však dnes na etiku zapomněli, neznamená to, že by osvícenci nevytvořili účinné etické systémy. Bez boží garance to však bylo obtížné a morální koncepty filozofů také často počítají s Bohem, boží vůlí nebo aspoň s hlasem svědomí. Podle Israele

²⁴ A. MACINTYRE, *Ztracená ctnost*, s. 51–68.

však oddělení morálky a víry zřejmě plní roli samoučelného morálního principu, což ukazují jeho výklady k Diderotovi (EC, s. 511–512, 787). Tentýž princip dokládají jeho výtky vůči Montesquieuovi a Voltairovi, kteří se ve svém přemýšlení o morálce nedokázali obejít bez Boha (EC, s. 682–685). Teistickou morálku „hlavního proudu“ Israel vidí jako nic neřešící kompromis. Ale jaké morální koncepty zastávalo evropské osvícenství a jak má vypadat sekulární morálka, kterou osvícenství odkázalo potomstvu? Israel nedává dostatečnou odpověď ani na jednu otázku.

Osvícenské koncepty morálky samozřejmě popisuje, když jde o výklad obsahu konkrétního díla nebo náčrt myšlení jednoho filozofa. Celkový obraz morálních principů osvícenství však nepřináší. Hledáme-li v Israelově díle morální cíle a principy, zjistíme, že je při popisu etických systémů značně nešikovný. Dnes rozlišujeme v podstatě tři morální principy: eudaimonii, která usiluje o ctnost, utilitarismus, který usiluje o kolektivní prospěch, a deontickou morálku, která vychází z autonomie vůle.²⁵ Při historickém výzkumu samozřejmě musíme postupovat jemněji, ale zároveň dbát na to, jak historický morální systém charakterizujeme. Israel však při charakteristice téhož myslitele používá různá kritéria. Jako příklad si můžeme uvést klíčovou pasáž „*Party of Humanity*“ (EC, s. 692–696), která se programově věnuje morálnímu myšlení osvícenců. Při množství témat, kterými se Israel zabývá, je však výklad o morálce Huma, Voltaira a Diderota zúžen na pár stran, kde se má představit „konstrukce sekulární morálky“. Hlavním morálním počinem osvícenců byl zřejmě rozchod víry s morálkou. Také Diderot byl moralista (EC, s. 693). O jeho morálce se dočítáme, že byla „utilitářská“ (EC, s. 693), zároveň se odvolávala na rozum jako jediný princip (EC, s. 694), což by naznačovalo spíše morálku autonomní vůle, ale dále se dozvídáme, že hlavním principem Diderotovy etiky je štěstí (EC, s. 695), tedy opět jiný morální princip, princip eudaimonie. Israel přiznává, že Diderot nikdy nevytvořil systematickou morální teorii (EC, s. 786). Výsledkem je, že se o kýženém morálním systému nedozvíme o mnoho více, než že je sekulární. Israel na mnoha místech vyzdvihuje rovnost a poctivost jako základ sekulární morálky. Rovnost je však hodnota spíše politická, etika se zabývá především vztahem člověka k sobě samému. Podobně nedostatečný je i výklad k sekulární morálce v době „revoluce v myslích“ (RO, s. 154–198).

Israelova spinozovská perspektiva by měla vést k závěru, že moderní sekulární morálka je Spinozův naturalistický determinismus. Vzhledem k tomu, že Spinoza popírá svobodu lidské vůle, je to však stěží smířitelné s osmibodovým programem Israelovy moderny (EC, s. 866–867). Pokud bychom se na problém podívali z hlediska současných koncepcí sekulární morálky, měli bychom v osvícenství hledat spíše předchůdce morálky autonomie lidské vůle, neboť je dodnes nejpřesvědčivější.²⁶ Skutečně bychom je tam našli, ale ne mezi představiteli radikálního osvícenství, kteří podle Israele vytvořili program moderny. Je s podivem, že Israel se k etice autonomní vůle nehlásí, ačkoli v pasážích o etice vychází z Jeroma Schneewinda. Připomeňme, že Schneewind interpretoval raně novověkou morální filozofii jako předeheru ke Kantově etice autonomní

²⁵ O. HÖFFE, *Lebenskunst und Moral*, s. 10–13.

²⁶ Mohli bychom hledat také předchůdce morálky „přirozeného dobra“ (Ph. Foot) nebo automatických systémů, které morálku činí zbytečnou (N. Luhmann), nebo diskurzivní etiky (J. Habermas), ale ani tyto koncepty etiky nejsou totožné se spinozovským determinismem.

vůle.²⁷ Kromě toho Schneewind nabídl již v 80. letech vlastní odpověď na MacIntyrovu kritiku osvícenství. Vyšel při tom z přehodnocení McIntyrový nesprávné představy, že před osvícenstvím existoval věk všeobecné shody o morálních principech. Schneewind ukazuje, že spory osvícenců ještě nebyly krizí etiky, o níž mluví MacIntyre, neboť cíl jejich debat, tedy nutnost morálky, ještě nebyl zpochybňován. Morálka se stala problémem až po Kantovi a Benthamovi, protože oni nechtěně ukázali, že morálka závisí na člověku, a ne na Bohu.²⁸ Schneewind zatím nijak nekomentoval způsob, jak Israel užívá jeho interpretací, ale k jeho obrazu evropského osvícenství se již vyjádřil.²⁹ Kupodivu však zdůrazňuje Israelovu myšlenku, že osvícenství bylo „jednotné integrované hnutí“ zaměřené na stejné problémy (RE, s. v), neboť teprve pak má smysl klást si otázku „co bylo osvícenství“. Schneewind tím poněkud zkresluje hlavní myšlenku Israelovy interpretace. Ve své reakci však rozhodně neschvaluje názor, že morálka Spinozy, Holbacha a Condorceta byla tou nejlepší. Místo toho uplatňuje kantovskou perspektivu, tentokrát z hlediska osvícenského pohledu na zlo. Ukazuje to, co u Israele chybí: že nejhlubší problém osvícenské etiky byl boj člověka s vlastní slabostí, nikoli boj proti sociální nespravedlnosti a náboženskému útlaku.

Je pravděpodobné, že morálka je v Israelově myšlení automaticky zaručena ve společnosti, která se nespolehá na boží Prozřetelnost, žije na principech rovnosti, poctivosti, svobody projevu a tolerance a ve které lidé sdílejí „vědecký světonázor“ (k tomu výrazu srov. EC, s. 724–725, 800). Taková víra v automatickou morálku však nenabízí ve skutečnosti žádný morální princip a v podstatě nemá s etikou mnoho společného.

²⁷ Jerome B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy: A History of modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998. Autonomii vůle doporučuje i Tzvetan TODOROV, *L'esprit des Lumières*, Paris 2006.

²⁸ Jerome B. SCHNEEWIND, *Moral Crisis and the History of Ethics*, *Midwest Studies in Philosophy* 8, 1983, s. 525–539.

²⁹ Jerome B. SCHNEEWIND, *Toward Enlightenment: Kant and the Sources of Darkness*, in: Týž, *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford 2010, s. 296–318.