

## IV FILOSOFIE DĚJIN A DĚJEPISECTVÍ

V následujících dvou kapitolách se zastavíme u rozvinutí, jež německý osvícenský racionalismus přinesl na poli historického a antropologického myšlení. Obě tyto oblasti, a totiž jejich *spojení*, hrály s postupem osvícenství a s úspěchy jeho modernizačních tendencí stále důležitější roli, a to příkladně u výmarských autorů v čele se Schillerem. Svou filosofií dějin se proslavil zejména Herder, u Goetha šlo primárně o filosofii přírody, ač dějinné a společenské konsekvence byly neméně důležité, jen nikoli teoreticky konceptualizované. U Herdera bylo spojení filosofie dějin s filosofií člověka, a sice oplodněnou empirickou konkretizací soudobé filosofie i historiografie, obzvlášť markantní. Jejich svorníkem byla jeho teorie jazyka, antropologie kultury či kulturní antropologie, nicméně je jednostranné vykládat Herderův – moderně řečeno – „lingvistický obrat“ pouze jako odvrát od metafyziky, jako obrat k naturalizaci či kulturní imanenci, jak se to často děje. Filosofie řeči a člověka měla u Herdera při své dějinně-antropologické dynamice zároveň metafyzický základ, byla rozvinutím *metafyzického* konceptu a pouze z něj ji lze patřičně pochopit v jejích *univerzalistických*, nábožensko-morálních hodnotách, které jsou pro kulturní a dějinnou skutečnost závazné a při relativitě *konceptualizací* samy o sobě stabilní. Osvícenský objev filosofie dějin, ale

i historiografie v moderním empirickém a vědeckém slova smyslu (k oběma polohám Herder přispěl a propojoval je), měl mimořádný význam právě proto, že se týkal objevu *dějinnosti* a dějin *kultury*, že byl spojen s novou filosofií člověka (lidského rodu), o *jehož* dějiny jde. Dějiny jako dějiny člověka, resp. společnosti, vztahů v konkrétní komunitě, jsou pojímány jako dějiny mravů a myšlení, jako tematizace jejich příčin, proměn a strukturní povahy těchto proměn.

Myslitelem dějin a dějinného uskutečňování člověka jako mravní, rozumové a citové bytosti, bytosti stojící v *napětí* těchto sfér, byl povýtce i Schiller. Dějiny i umělecká tvorba jsou pro něj fenomenologií lidskosti a volba *dramatického* umění vychází právě z intenzity, z mravní opravdovosti tohoto dějinného pojmání člověka, totiž lidského *bytí*. Schiller se teoreticky věnuje zejména filosoficky zarámované estetické teorii kvůli *konavosti* a *kreativitě* svého pojmání lidství: jde mu vždy hned o lidské *cítění* a *jednání* „in actu“, o lidské *bytí* a jeho *drama*, o člověka jako „dramatický“ subjekt, který jedná a tvoří, a tak bytostně *formuje* své dějiny. Všechny tři faktory tohoto spojení jsou zde důležité: pro člověka se jedná o *jeho* dějiny a o jeho *dějiny*, o to, že skutečnost *utváří*, že je dějintvorným subjektem, a zároveň, že žije právě v dějinách, prostřednictvím *dějů*, že je k nim, a sice k nelibovolenému, právě humanitnímu a mravnímu dění (dějintvornému jednání), zavázán, a s touto zavázaností, vyplývající z metafyziky člověka a světa, se pojí fixovanost tvořivého sebeuskutečňování člověka na *formy*. Člověk uskutečňuje to své vždy s tím, že je integruje do obecnosti určitých forem a vztahů, obsahy se realizují vždy v určitých *tvarech* a individuality ve *vztazích*. To s sebou nese jejich omezení i rozvinutí, redukci i transcendenci. Mezi jednotlivým a obecným, subjektem a objektem, obsahem a formou má ovšem vždy vládnout jednota, která je syntézou univerzality a dějinnosti jejího zpřítomňování; syntézou, která je spojena s *ohledem* ke konkrétní situaci, zakotvena a zacílena však je *univerzálně*, musí tak nést *mravní charakter*. Každému dějinnému jednání, a tak i uměleckému tvoření (které je květem všeho jednání, z něž *každé* má nést tvůrčí rozměr), má být vlastní *charakternost*, humanita. V případě umění se genuinně vtěluje do kultury estetických forem. To by však nemělo znamenat, že umění se bude připisovat autonomie ve smyslu ahistoričnosti a hodnotové indiferentnosti. Nemožné to je zvláště v dramatu.

Osvícenství objevilo v dějinách *vývoj*. Na jednu stranu se odrazilo od odmítnutí křesťanského providencialismu, vetkání historie do rámce dějin spásy, a zrušilo jeho dogmatické „narrativy“, na druhou stranu záhy překonalo pouhý relativismus, kontingentní pojetí historie (Baylův agnosticismus), a zabývalo se evoluční povahou dějin a účelností v nich. Vývojové myšlení do dějepisu přecházelo z myšlení o člověku, týkalo se dynamizace obrazu člověka jako tvora, který sebe a svůj přirozený svět teprve utváří, a tuto dynamizaci přinesl právě racionalismus. První impulzy dala modernímu dějepisectví italská renesance, její pohled však byl většinou ražen pouze individualisticky a lineárně: dějiny jako dějiny slavných malířů a sochařů u Vasariho. Životopisnou a personální dimenzi obohatil o komplexnější myšlení společenské Machiavelli („Florentské letopisy“). **Johann Joachim Winckelmann** (1717–1768) pojal své „Dějiny umění starověku“ (*Geschichte der Kunst des Alterthums*, 1764), iniciační dílo německé osvícenské kunsthistorie a archeologie, už docela jinak, jako vývoj dějinných formací a uměleckých slohů. Fázovitě přitom pojal i vnitřní vývoj jednotlivých dějinných epoch. Zabýval se především starým Řeckem a v něm rozlišil pět stadií vývoje od počátku přes zdokonalování a vyvrcholení až po úpadek a zánik. To, co v tomto vývojovém procesu sleduje, přitom byl *sloh*, dějiny slohu, tzn. vlastní kultury, úrovně umění dané epochy (národní komunity). Sloh se vyvíjí ke vznešenosti a kráse (*der hohe Stil, der schöne Stil*),<sup>588</sup> jeho pěstování však má časovou povahu, dosahuje se ho vývojem a zase se ztrácí, jakmile – další důležitý nový pohled – zmizí *podmínky*, které jeho rozkvět umožnily. Tyto podmínky jsou na úrovni samotné tvorby jistě subjektivní, umění je pěstováno umělci, avšak úroveň, samotná příležitost a míra společenské odezvy (poptávky) tohoto pěstování vychází z kulturní úrovně daného společenství a období. Winckelmann v německém uměnovědném a obecně historickém myšlení zasazuje smysl pro vývojovost a její objektivní podmínky, smysl, který si sám vyškolil na společensko-historickém myšlení západoevropského osvícenství, v prvé řadě na díle Montesquieuově. Vnitřní dialektizací vývojových formací, jejich fázovitým myšlením,

<sup>588</sup> Viz Winckelmann, Johann Joachim. *Geschichte der Kunst des Alterthums*. Dresden: Waltherische Hof-Buchhandlung, 1764, s. 213nn.

které nabourává lineárně progresivní model vývoje a kombinuje vzestupný pohyb dějin se střídou rozvoje a *zániku* kulturních formací, otevřel velké téma podmínek a příčin (ne)udržitelnosti kultur, jež se v simplifikované podobě pokoušel synteticky rozřešit ještě Oswald Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918–1922).<sup>589</sup>

Tématem se stala povaha objektivních podmínek, které rozvoj kultury umožňují. To, z čeho Winckelmann mohl vyjít u Montesquieua a v čem Montesquieu otevřel nový směr myšlení ve Francii, kde jej v historicko-vývojovém myšlení již předcházel Voltaire, byl tzv. geoklimatický relativismus, popřípadě materialismus: vysvětlení lokálního rozmístění vyspělých kultur z příznivých geografických, popřípadě podnebných podmínek. K nim se přidává historický vývoj civilizace a její kultura, určujícími faktory však mají být tyto materiální podmínky – což se ve prospěch imanentních příčin kulturních snažil revidovat zejména Herder. Tento náhled měl umožnit vysvětlení civilizačního vývoje na Předním východě a následně především ve starověkém Středomoří. K otázkám, které vyvstávaly, patřila i otázka samostatnosti či odvozenosti jednotlivých kultur, propojená v poslední instanci s dilematem imanentního, organického versus Bohem způsobeného vývoje duchovních mohutností člověka (rozumu a jazyka). O vzájemné návaznosti kultur, totiž zejména řecké kultury na kulturu blízkovýchodní (u římské na řeckou to bylo zjevné), se hlouběji uvažovalo teprve v 19. století, v době osvícenství dochází poprvé k samotnému kladení otázek po předpokladech vyspělé kultury a geneze specifických stylů v různých společnostech. Na prvním místě šlo o obdivovanou řeckou antiku. Wincklemannovým základním prizmatem bylo, že s teplejším podnebí Středomoří se zjemňuje tělesnost i duchovnost lidí, jejich přirozená orientace na harmonii a krásu. Ve smyslu pro krásu podle Winckelmannna nikdo nepředstihl Řeky a tento smysl, jehož výrazem bylo řecké umění, se promítal do jednoty, která v Řecku spočívala

<sup>589</sup> Paní de Staël dokonce soudila, že „německá literatura možná jako jediná začala kritikou“, totiž zejména Lessingovou, že to však byl Winckelmann, kdo „způsobil pravou revoluci v Německu ve způsobu, jak se pohlíží na umění a skrze umění na literaturu“. Staël, Germaine de. *De l'Allemagne I*. Paris: Garnier-Flammarion, 1968, s. 183nn.

mezi kulturou a přirozeností (přírodou), mezi uměním a také jednotlivcem na jedné straně a společenským životem na straně druhé. Ideál *kulturní přirozenosti*, krásy jako vlastní podoby pravdy, harmonie mezi duchovním a tělesným, obecným a jednotlivým, byl v Řecku skutečností. To byla představa obecně rozšířená mezi intelektuály, v jistém smyslu ještě u Nietzscheho a Wagnera, jakkoli samozřejmě mnohé přehlížela (například charakter řeckého politického zřízení, rozhodně nikoli demokratický v moderním slova smyslu). Důležitější je, že tato představa v osvícenství a následně v romantismu sehrávala pro umělecké tvůrce i teoretiky velkou stimulativní roli, že uznávanými řeckými vzory legitimizovala nároky umění na společenské působení stejně jako na utváření individuálního charakteru. Bylo tomu tak docela ve shodě s prosazením krásných umění a věd v systému racionálního myšlení a akademického studia, jak jsme je sledovali od Baumgartena, Meiera a Gottscheda dále. Řecká klasika skýtá historickou oporu systematicky vyvozovaným i individuálně umělecky touženým snahám o emancipaci umění a vposled i jednotlivce ve veřejném životě, o emancipaci *krásy a harmonie*; v rané romantice dojde dokonce ke kultu „zlatého věku“ a „návratu“ k *původní poetické* bytnosti člověka.

Systematicko-esteticky byla u Winckelmannna důležitá koncepce krásy a vztahu její tvorby ke skutečnosti. Tato koncepce se protínala právě s jeho koncepcí „přirozeného“ původu kultury jako rozvoje podmínek, které ji umožňují: vychází totiž z *nápodoby* zakoušené přirozenosti. Ideální souhru umělecké kultury s přirozeným světem, v němž se vyvíjí, umožňuje i východisko umělecké tvorby v napodobování krásy přírody. Otázka povahy tohoto napodobování byla, jak jsme už alespoň letmo viděli, v německém osvícenství složitě diskutována, naprosto se neodbývala vnějškovou imitací, nýbrž byla myšlena skladebně, jako tvorba podle skutečnosti, která je sama „kompozicí“ z rozmanitých, *živoucích* částí a krásnou se stává díky jejich konstelaci, kterou člověk zakouší jako harmonickou. Krásu se pak sám jako umělec snaží komponovat, a to v nápodobě přírody tak, že se přimyká k ideální bytnosti předmětů a intencí jejich ztvárnění. Krása není něčím, co by bylo staticky fixované a přenositelné v jednotlivostech, nýbrž týká se estetické kvality přirozenosti určitého celku. Vnitřním principem vrcholných děl řeckého umění a umění vůbec je – slavný

Winckelmannův výměr – „ušlechtilá prostota a tichá velikost“ (*edle Einfalt, stille Größe*).<sup>590</sup>

Montesquieu rozvinul svůj geoklimatický relativismus v souvislosti se svým zájmem o genezi práva a společenské správy ve spise „O duchu zákonů“ (*De l'esprit des lois*, 1748), v němž, jak známo, jinak rozlišil tři druhy moci (zákonodárnou, výkonnou a soudní) a snažil se odhalit předpoklady pro konstituci politického uspořádání v konkrétních společenstvích.<sup>591</sup> Ve spise „Úvahy o příčinách velikosti Římanů a jejich úpadku“ (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734) zkoumal vliv politického

<sup>590</sup> Winckelmann, Johann Joachim. *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst*. 2. vyd. Dresden, Leipzig: Waltherische Handlung, 1756, s. 21. Srov.: „Die höchste Schönheit ist in Gott, und der Begriff der Menschlichen Schönheit wird vollkommen, je gemäßer und übereinstimmender derselbe mit dem höchsten Wesen kann gedacht werden, welches uns der Begriff der Einheit und der Untheilbarkeit von der Materie unterscheidet. (...) Durch die Einheit und Einfalt wird alle Schönheit erhaben, so wie es durch dieselbe alles wird, was wir wirken und reden: denn was in sich groß ist, wird, mit Einfalt ausgeführet und vorgebracht, erhaben. (...) Die Stille ist derjenige Zustand, welcher der Schönheit, so wie dem Meere, der eigentlichste ist, und die Erfahrung zeigt, daß die schönsten Menschen von stillem gesitteten Wesen sind.“ Winckelmann, Johann Joachim. *Geschichte der Kunst des Alterthums*. Dresden: Waltherische Hof-Buchhandlung, 1764, s. 149n., 167.

<sup>591</sup> Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *O duchu zákonů*. Praha: OIKOYMENH, 2010. „V chladném podnebí budou lidé málo citliví na požitky; tato citlivost bude větší v mírném podnebí a v teplém podnebí bude extrémní. Jako rozlišujeme podnebí podle zeměpisné šířky, mohli bychom je rozlišovat, abych tak řekl, podle stupně citlivosti. Viděl jsem operní představení v Anglii a v Itálii. Byly to tytéž hry se stejnými herci, avšak hudba působila na tyto dva národy tak rozdílně, že jeden zůstával zcela klidný, zatímco druhý byl tak unesen, že se to zdá být nepochopitelné. (...) v teplejším podnebí je láska milována pro ni samu, je příčinou jediného štěstí, je to život sám.\* (...) V severních podnebí žijí lidé, kteří mají málo neřestí, dost ctností, jsou velmi upřímní a přímí. Přiblížte se k jižním zemím, a bude se vám zdát, že se vzdalujete samotné morálce. (...) V zemích s teplým podnebí odchází z těla pocením mnoho vodnaté části krve, takže je třeba nahradit ji podobnou tekutinou. Voda je zde proto skvělým nápojem; lihoviny by zahušťovaly krvinky, které v krvi zůstávají poté, co se její vodnatá část vytratí. V zemích se studeným podnebí se vodnatá část krve ztrácí pocením jen málo a zůstává v těle v nadbytku. Je tedy možné užívat zde i silné lihoviny, aniž by se krev zahušťovala.“ Tamtéž, s. 263n., 269. (\* To je stendhalovský náhled.)

zřízení na kulturu. Voltaire v roce 1756 korunoval svůj letitý kulturněhistorický výzkum monumentálním spisem „Esej o mravech a duchu národů“ (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, roku 1769 k němu jako úvod připojil *La Philosophie de l'histoire* z roku 1765), v němž se rovněž pokusil vytvořit protipól dějepisu punktuálních událostí (válek) a vladařských osobností ve prospěch dějin kultury, dějin mravů a ducha národů.<sup>592</sup> Jde o syntetický dějepis propojující kulturní a duchovní dějiny s dějinami společnosti, politiky, hospodářství či řemesel, o dějiny civilizace. Tento koncept Voltaire uplatnil proti autoritativní katolické „Univerzální historii“ Jacquesa-Bénigne Bossueta (*Discours sur l'Histoire universelle*, 1681) i proti pouze agnostické alternativě, kterou vůči ní vytvořil Pierre Bayle svým encyklopedickým „Historickým a kritickým slovníkem“ (*Dictionnaire historique et critique*, 1697). Věku osvícenství nestačí baylovský skepticismus a antiuniverzalismus, zůstávající u kritického hromadění a třídění jednotlivostí, tím méně však dogmatická bossuetovská „syntéza“ (proti níž Bayle představoval sekulárně-racionalistický krok vpřed).

Bossuet svou „Univerzální historii“ začíná tím, že „Bůh stvořil nebe a zemi svým slovem a učinil člověka ke svému obrazu“, ve shodě s Mojžíšem, kterého chápe jako „nejstaršího z historiků, nejvznešenějšího z filosofů a nejmoudřejšího ze zákonodárců“. „Začátek všech dějin“ pro něj spočívá v rozpadu jednoty mezi božstvím a hříšností člověka („la corruption universelle du monde“). Bossuet prochází dvanáct epoch od stvoření Adama přes potopu světa, Mojžíše, staré Řecko a Řím, narození Krista a přijetí křesťanství císařem Konstantinem až po „vytvoření nového císařství“ Karlem Velikým. V dalších dvou oddílech svého spisu se zabývá vývojem náboženství od Stvoření přes Abraháma po Ježíše a vytvoření katolické církve a vývojem říší, jež se ve světě zformovaly. Ukazuje, že „převraty (*révolutions*) říší jsou řízeny Prozřetelností a slouží k pokoření vladařů“, tak jako v dějinách existuje řád („la suite du peuple de Dieu“) a jejich cílem je právě uskutečňování Prozřetelnosti. „Nejvlastnějším zákonem Evangelia“ je pak „nést svůj kříž“, „kříž je pravá zkouška víry, pravý fundament naděje, dokonalé očistění milosrdenství; jedním slovem cesta do nebe“, a milosrdenství (*charité*), křesťanská láska, je

<sup>592</sup> Podobně synteticky byl pojat i Voltairův spis *Le Siècle de Louis XIV* (1751).

„cílem náboženství, duší ctností a rukověti zákona“. Poslední definice přináší 19. kapitola druhého dílu „Ježíš a jeho učení“, asi nejlepší část Bossuetova díla, ceněného i pro literární kvality svého velkorysého stylu. Po duchovní, neřkuli historické stránce je jeho katolický „fundamentalismus“, přímočarý providencialismus a přehlíživost vůči všemu vnějšímu stejně jako vůči vnitřním rozporům toho, co pojímá do jeho tradice, po době osvícenství samozřejmě problematický.<sup>593</sup> Hodnotové jádro, které Bossuet formuluje, se však opírá právě o ježíšovské náboženství lásky a oběti. Z metodického hlediska může Bossuet selektivnost svého přístupu obhájit koncepcí „univerzální historie“, v níž univerzalita splývá právě s obecně lidským významem křesťanského Zjevení a božského řízení světa. Vznikem „nového císařství“ za Karla Velikého končí podle Bossueta „stará historie“. Jeho spis je traktován uvedeným způsobem proto, že chce ukázat, „jak jsou náboženství a politická vláda dvěma body, podle nichž se odvíjejí lidské věci“. „Pozemské říše slouží náboženství a zachování Božího lidu“, jejich vývoj ve svých konkrétních podobách (rozmach a úpadek jednotlivých říší) je řízen Boží prozřetelností a orientován k utvoření jednotného křesťanského společenství.<sup>594</sup>

Antiklerikální deista Voltaire pojal dějiny civilizace rovněž jako vývoj (k *pokroku* byl skeptický), dotkl se však nového úskalí jednostranného racionalismu, jeho čtení jiných kultur a epoch očima *vlastního* (osvíceného, kritického) modelu racionality, která všechny jevy (včetně biblických zázraků – tak v Německu typicky Reimarus, ve Francii již před ním duchovní Richard Simon)<sup>595</sup> přezkoumává svými

<sup>593</sup> Bossuet řekne pouze: „Les difficultés qu'on forme contre l'Écriture sont aisées à vaincre par les hommes de bon sens et de bonne foi. (...) Ainsi tous les temps sont unis ensemble, et un dessein éternel de la divine Providence nous est révéle. La tradition du peuple juif et celle du peuple chrétien ne font ensemble qu'une même suite de religion, et les Ecritures des deux Testaments ne font aussi qu'une même corps et un même livre.“ Bossuet, Jacques-Bénigne. *Discours sur l'Histoire universelle*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966, s. 322, 327.

<sup>594</sup> Tamtéž, s. 47n., 349, 144, 239n., 40n., 351.

<sup>595</sup> Richard Simon (1638–1712) byl oratorián, který předešel osvícenské snahy o historickou kritiku bible a svými novátorskými exegetickými spisy se dostal do vážného sporu s církevními autoritami. Jeho *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) byla Bossuetem zabavena a zničena, vyšla však s velkým ohlasem v zahraničí a po ní ještě *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689).



kriticko-analytickými nástroji. Velkým krokem vpřed byla emancipace racionálně-kritického a kontextového čtení dějin a jejich odlišení od univerzality, jež náleží rozumu a mravnosti. Ty formují měřítka a metody historického myšlení. Ačkoli jsou pro Voltaira v tomto smyslu závazné, jeho důraz na studium odlišných kultur (v čele s Čínou a Indií) měl velký význam pro rozšíření pohledu na dějinnou tvářnost lidstva a pro relativizaci monokauzálního výkladu historických fenoménů. Voltaire se stavěl kriticky k Montesquieuovu determinismu (například pokud jde o výklad výskytu despotických vlád) a svým komparativním přístupem významně předešel Herdera, v jehož přímo *interkulturním* myšlení je možné vidět vývojově i systematicky vrcholný zjev historického myšlení 18. století.

Hodnoty rozumu a mravnosti byly u Voltaira samy o sobě univerzální a kromě destrukce *pověr* a podpory vědeckého bádání z nich plynul mj. požadavek tolerance.<sup>596</sup> Jeho pojetí racionality překonávalo církevně-křesťanský výklad dějin, uznání mimoevropských kultur (paralelní například s Christianem Wolffem a jeho respektem k „praktické moudrosti Číňanů“) však dosud nedosahovalo důsledně historického, pluralitního čtení kulturních modelů, vycházelo z racionality soudobé vědy. Sociálně byl Voltairův racionalismus, spojený s víceméně empiristickou noetikou a mechanistickým názorem o přírodě, spíše pragmatisko-liberalistický než hodnotově normativní ve stylu německého osvícenství, v němž racionalismus znamenal systematizaci přirozeného poznání, jehož ústím a významovým rámcem je metafyzika křesťanského náboženství. Od Voltaira vládla ve francouzském osvícenství přes Helvétia či Holbacha až po Condorceta dějinná filosofie pokroku, spjatá však převážně se senzualismem a mechanismem, tzn. se statickým chápáním přírody. Tomu odpovídal lineární vývoj poznání z nabývání a zpracovávání počitků (poznatků) a dějin jako prohlubování rozumnosti. Proto také francouzský osvícenský materialismus zůstal nedialektickým, metafyzicky statickým, a ani

Simon však nezastával radikálně historické stanovisko ve stylu Reimara, ba ani Spinozy (s nímž polemizoval), šlo mu toliko o korekci nekritického poměru k *Písmu*, nezohledňujícího zjevné odchylky či nepravděpodobnosti, pokud jde o autorství jednotlivých knih.

<sup>596</sup> Srov. Voltairovo *Traité sur la Tolérance* (1763).

duchy nábožensky vlašné jako Goethe nemohl se svým imanentisticko-mechanickým výkladem přírody jako seberozvoje hmotných částí oslovit coby plnohodnotná alternativa nábožensko-metafyzického myšlení. Historický progresivismus se zde proniká s mechanicismem, racionalismus s více či méně materialistickým pojetím dějin a člověka (rozum se v dějinách uskutečňuje tím, že člověk realizuje své biologické potřeby či materiální zájmy). Dialektiku do francouzského historického a společenského myšlení vnesl až Rousseau, podle nějž vývoj civilizace, věd a umění, neznamená rozvoj lidskosti, nýbrž *brání* mu; dějiny kultury jsou dějinami *dehumanizace*. Rousseau podobně jako Voltaire dalekosáhle působil už jako literát s osobním charismatem, nehledě k systematickým slabinám své filosofie: svým plebejským demokratismem, kultem srdce místo rozumu včetně oblasti religiozity (což mohlo konvenovat Herderovi), svou pedagogickou ideou a další emancipací „světských“ krásných umění a věd. Rousseau představoval hlavní kritický hlas proti *jednostrannému* osvícenství, jakousi předzvěst kritiky „dialektiky osvícenství“, nakolik se osvícenství (v *některých* konceptech) pojilo s pragmatickou racionalitou, odcizující se humanitě (citovosti) člověka samotného. Tytéž ideje po svém už dlouho před ním v Německu tlumočil mladý Albrecht von Haller, když ve svých „Alpách“ psal o tom, že v horské přírodě „se rozum nepoutá na školní zákony“, že „příroda je to zde, co správně žítí učí, / a srdcem člověka, ne mozkiem jeho ručí“.<sup>597</sup> Je třeba vidět i význam Rousseauova propojení moderní filosofie s krásnou literaturou, zvláště s čím dál vlivnějším románem. Šlo o společenský dosah beletristicky tlumočené filosofie, ale i interní význam estetických, citových či společenských podnětů pro filosofickou tematizaci. Voltaire zase výrazně přispěl divadlu a publicistice, jakkoli coby dramatický básník zůstal poplatný staršímu klasicismu. S moderním životem a jeho prózou divadlo propojil až Diderot, kterého proto svými překlady do Německa uváděl a vlastními hrami samostatně rozvíjel Lessing. Ve své dialektice Rousseau ulpěl v nezvládnutém holismu civilizační kritiky a idealizace přírodního člověka.

<sup>597</sup> Haller, Albrecht von. *Die Alpen und andere Gedichte*. Ed. Adalbert Elschenbroich. Stuttgart: Reclam, 1965, s. 6n.