

A portrait of a man with long, wavy brown hair and a full beard, looking directly at the camera. The background is a blurred bookshelf filled with books. The entire image has a warm, reddish-brown color cast.

**PANKÁDŽ
MIŠRA**
VĚK HNĚVU:
DĚJINY
PŘÍTOMNOSTI

KAROLINUM

POLITEIA

VĚK HNĚVU DĚJINY PŘÍTOMNOSTI

Pankádž Mišra

Z anglického originálu *The Age of Anger: A History of the Present*,
vydaného nakladatelstvím Penguin Random House UK v roce 2017,
přeložili Ondřej Slačálek a Veronika Korjagina.



**Financováno
Evropskou unií**
NextGenerationEU



**Národní
plán
obnovy**

MSMT
MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže
a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu
Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO_UK_MSMT-16602/2022).

Doslov k českému vydání Ondřej Slačálek

Fotografie na obálce Courtesy of Windham Campbell Prize

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum

Praha 2023

Edice Politeia / řídí Milan Znoj a Matěj Spurný

Revize překladu Anastázie Štěpánová

Redakce Eva Flanderková

Odborná spolupráce Luboš Kropáček, Martin Hříbek, Tereza Reichelová a Jana Ryndová

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První české vydání

Copyright © Pankaj Mishra, 2017

© Univerzita Karlova, 2023

Translation © Ondřej Slačálek, Veronika Korjagina, 2023

Afterword © Ondřej Slačálek, 2023

Cover photo © Courtesy of Windham Campbell Prize

ISBN 978-80-246-4873-6

ISBN 978-80-246-4874-3 (pdf)

ISBN 978-80-246-4875-0 (epub)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

*Mým sestřám, Ritu a Púnam, a jejich dětem,
Aniruddhovi, Siddhárthovi a Sudhánšuovi*

OBSAH

9	Předmluva
10	1. Prolog: zapomenuté souvislosti
40	2. Vykližený prostor: vítězové dějin a jejich iluze
80	3. Milovat skrze druhé sebe sama: pokrok a jeho protimluvy
107	4. Ztracená víra: islám, sekularismus a revoluce
145	5. Víra znovu nalezená
146	I. Odpoutaný nacionalismus
193	II. Spasitelské vize
240	6. Objevit opravdovou svobodu a rovnost: dědictví nihilismu
278	7. Epilog: nalézání reality
299	Bibliografický esej
321	Poděkování
323	Doslov k českému vydání
329	Jmenný rejstřík

PŘEDMLUVA

O tom, že bych napsal tuto knihu, jsem začal přemýšlet roku 2014. Bylo to krátce poté, co si indiští voliči, včetně mých přátel a příbuzných, zvolili stoupence hindské nadřazenosti. Ve stejné době se magnetem pro mnohé mladé muže a ženy žijící v západních demokraciích stal Islámský stát. Dopsal jsem ji roku 2016 ve stejném týdnu, kdy se Británie rozhodla opustit Evropskou unii. Do tiskárny šla v týdnu, kdy byl Donald Trump zvolen prezidentem USA. Každý z těchto otřesů odhalil zlomové linie, kterých si mnoho let sotvakdo všiml, takové, které procházejí duševním životem jednotlivců i napříč jednotlivými národy, komunitami a rodinami. Následující stránky se snaží dát těmto i dalším zarážejícím a často bolestným zkušenostem smysl novým zkoumáním rozděleného moderního světa. Toto zkoumání má protentokrát zachytit perspektivu těch, kdo do moderního světa přišli se zpožděním a cítili se, tak jako mnoho lidí dnes, ponechaní napospas nebo vytlačovaní ze dveří.

1. PROLOG: ZAPOMENUTÉ SOUVISLOSTI

Lidé dnes všude čekají na mesiáše, a ve vzduchu je plno příslibů
velkých a malých proroků... sdílíme stejný osud: neseme
v sobě více lásky a především více touhy, než současná společnost
dokáže uspokojit. Všichni jsme pro něco zráli,
ale není tu nikdo, kdo by sklídl ovoce...

Karl Mannheim (1922)

V září 1919 obsadil italský básník Gabriele D'Annunzio s dvěma tisíci italskými vzbouřenci město Fiume na pobřeží Jadranského moře. Tento spisovatel a válečný hrdina, jeden z nejznámějších Evropanů své doby, už dávno toužil obsadit všechna území, která podle něj byla odevždy součástí „Matky Itálie“. V roce 1911 nadšeně podporoval italskou intervenci do Libye, jejíž brutalita pobouřila celý islámský svět. Nyní, ve zmatku způsobeném koncem první světové války, a když navíc byla poražena mocnost, která Fiume ovládala původně, spatřil D'Annunzio příležitost k uskutečnění svého snu vrátit Italům pocit mužnosti prostřednictvím násilí.

Jako „il Duce“ „svobodného státu Fiume“ vytvořil D'Annunzio politiku šokujících výrazů a gest – politiku, která

má strhnout dav. Kromě jiného zavedl pozdrav vztyčením paže, který od něj později převzali nacisté, a navrhl černou uniformu s pirátskou lebkou a zkříženými hnáty. Fascinovaně hovořil o mučednictví, oběti a smrti. Benito Mussolini a Adolf Hitler, v té době neznámé postavy, pozorně studovali pseudonáboženské projevy tohoto holohlavého muže, které každý den pronášel z balkonu ke svým „legionářům“ v černých košilích (než se odebral do náruče těch, s nimiž se zrovna onu noc rozhodl spát).

Dychtiví dobrovolníci – testosteronem překypující náctiletí mladíci, ale i pedantští socialisté – přicházeli až z dalekého Irska, Indie či Egypta, jen aby se ve Fiume mohli k tomuto karnevalu erotického militarismu přidat. Život zbavený starých pravidel jako by jim nabízel úplně nový začátek: čistší, krásnější a čestnější existenci.

Měsíce ubíhaly a D'Annunziův sexuální apetit narůstal stejně jako jeho megalománie: začal se vidět v roli vůdce mezinárodního povstání všech utlačovaných národů. Byl to ovšem muž menší postavy a skromných provinčních kořenů, parvenu, který se pokusil předstírat, že je aristokratem. V praxi zůstal jednoduše prorokem rozhněvaných evropských outsiderů: mužů, kteří cítili, že ve společnosti, v níž ekonomický růst obohacuje jen menšinu a demokracie zjevně nahrává mocným, pro ně zkrátka není uplatnění.

Frustrovaní muži utvářeli nové podoby politiky, od nacionalismu až po terorismus, už od Francouzské revoluce. I ve Francii samotné byli mnozí pobouřeni odpuzujícím kontrastem mezi slávou revoluce či Napoleonovy éry na jedné straně a ubohoučkými kompromisy, které přinesl ekonomický liberalismus a politický konzervativismus, na straně druhé. Alexis de Tocqueville opakovaně vyzýval k velkému a dobrodružnému podniku „ovládnutí a podmanění“ alžírského lidu a vytvoření francouzského impéria v severní Africe. Na konci století pak siláckou rétoriku a znechucení veřejnosti nad morálními skandály, ekonomickými problémy a vojenskými neúspěchy využil demagogický generál Georges Boulanger, který se dostal až nebezpečně blízko k převzetí moci.

V devadesátých letech 19. století, kdy nabírala na síle první fáze globalizace, požadovali xenofobní politici ve Francii protekcionismus a napadali zahraniční dělníky – rozhněvaní Francouzi roku 1893 zmasakrovali desítky italských ekono-

mických migrantů. Stoupenci ideologie bělošské nadřazenosti ve Spojených státech už předtím stigmatizovali čínské dělníky explicitně rasistickými zákony a rétorikou, jejichž účelem bylo společně se segregáčními opatřeními vůči Afroameričanům obnovit důstojnost rostoucího počtu bělošských „námezdních otroků“. Protiimigrantskou legislativu z Ameriky se snažili okopírovat i demagogové v Rakousku-Uhersku, kteří ovšem vinu za masové utrpení způsobené anonymními silami globálního kapitalismu svalovali na Židy. Tahanice západních zemí o Asii a Afriku na konci 19. století pak ukázala, nakolik nabral na popularitě politický všelék Cecila Rhodese – „kdo se chce vyhnout občanské válce, musí být imperialistou“ –, a to zejména v Německu, ve kterém bychom i přes jeho bohatství a industrializovanost našli rozhněvaných nespokojenců a protoimperialistů celou řadu. Na úsvitu 20. století, kdy svět zakoušel první velké krize globálního kapitalismu a také největší mezinárodní migraci v dějinách, přistoupili anarchisté a nihilisté, kteří se snažili osvobodit individuální vůli ze starých i nových okovů, k teroristickým útokům. Zavraždili celou řadu hlav států, včetně jednoho amerického prezidenta (Williama McKinleyho), o bezpočtu civilistů na zalidněných veřejných prostranstvích ani nemluvě.

D'Annunzio byl jen jedním z mnoha manipulátorů v politické kultuře utvářené přechodem Západu k průmyslovému kapitalismu a masové politice, kterou Rabíndranáth Thákur během své cesty po Spojených státech v roce 1916 označoval za „dusnou, toxickou atmosféru nedůvěry a chamtivosti a paniky, která se šíří po celém světě“. Italský nový stát svou invazivní byrokracií a bezostyšným nadržováním bohaté menšiny přivedl především mladé Italy k představám o krvavé pomstě. Jak stálo ve *Futuristickém manifestu* napsaném roku 1909 D'Annunziovým stoupencem Filippem Marinettim:

Chceme oslavovat válku – jedinou hygienu světa – militarismus, patriotismus, rozbíječské činy anarchistů, krásné myšlenky, pro které se umírá, a pohrdání ženou. Chceme rozbít muzea, knihovny, všechny možné akademie.¹

1 Manifest futurismu, přetištěno v Mario de Micheli: *Umělecké avantgardy dvacátého století*, přel. Vladimír Mikeš, Praha: SNKLU 1964, s. 320 (upraveno).

Celých patnáct měsíců si D'Annunzio ve Fiume testoval své „krásné ideje“ v praxi a s pohrdavým odporem ke všem velkým vojenským mocnostem světa podněcoval davy ke vzdoru. Jeho okupace příliš slavný konec neměla: v prosinci 1920 začalo italské námořnictvo Fiume ostřelovat a donutilo tak D'Annunzia město vyklidit. Ale tam, kde D'Annunzio skončil, na jeho ideje navázalo hnutí vpravdě masové: Mussoliniho fašismus. Básník-imperialista zemřel roku 1938, tři roky po strašlivém útoku Itálie na Etiopii, kterému, jak se ostatně dalo očekávat, tleskal. Dnes, kdy se odcizení radikálové z celého světa masově zapojují do násilných, mizogynních a sexuálně transgresivních hnutí a jinde zase politická kultura trpí náporům demagogů, se D'Annunziovo odtržení - morální, intelektuální, estetické i vojenské - od očividně nenapravitelné společnosti zdá být milníkem v dějinách naší přítomnosti: jednou z mnoha osvětlujících souvislostí, na které jsme zapomněli.

Bestiální násilí propuklo v posledních letech na mnoha místech: války na Ukrajině a Blízkém východě, sebevražedné atentáty v Belgii, Sin-ťiang, Nigérii a Turecku, povstání od Jemenu po Thajsko, masakry v Paříži, Tunisku, na Floridě, v Dháce a v Nice. Konvenční války mezi státy blednou před novými střety: mezi teroristy a protiteroristickými jednotkami, mezi povstalci a protipovstaleckými uskupeními. Jsou tu ale také ekonomické, finanční a kybernetické války, války o informace a války informační, války o ovládnutí obchodu s drogami, války související s migrací a války mezi městskými milicemi a mafiánskými skupinami. Budoucí historici se možná budou na tento obrovský zmatek dívat jako na začátek třetí - nejdelší a nejpodivnější - světové války: takové, která se svou všudypřítomností blíží globální občanské válce.

Hrají v ní roli síly bezpochyby komplexnější než v předchozích dvou velkých válkách. Toto násilí, které se neomezuje na žádná pevně vyznačená bojiště či frontové linie, působí endemicky a nekontrolovatelně. A co je ještě méně běžné, i ty nejnápadnější bojovníky této války - teroristy - je těžké identifikovat.

Útoky na západní města po 11. září opakovaně vyvolávaly otázky: „Proč nás tak nenávidí?“ a „Kdo jsou vlastně oni?“

Pocit mimořádné krize na Západě ještě před nástupem Donalda Trumpa prohloubil Islámský stát v Iráku a Sýrii (ISIS) díky svým snadným vojenským vítězstvím, na odív stavěnou brutalitou a schopností rychle strhnout mladé lidi z evropských a amerických velkoměst.

Zdá se, že Islámský stát vznesl pro mnoho lidí dokonce ještě více zarážející otázky než al-Káida. Například proč zrovna Tunisko, kolébka „arabského jara“ a země, která se z muslimských společností nejvíce kloní k západním hodnotám, vyslalo do Iráku a Sýrie tu největší armádu džihádistů ze všech devadesáti zemí, odkud je ISIS rekrutoval? Proč se k Islámskému státu přidávaly desítky Britek, úspěšné studentky nevyjímaje, ačkoli muži z Islámského státu zotročovali a znásilňovali i desetileté holčičky a požadovali, aby muslimské dívky vstupovaly do manželství mezi devíti a sedmnácti lety a pak žily v naprosté izolaci?

Anonymní autor v předním intelektuálním americkém časopise *The New York Review of Books* napsal, že „bychom si měli připustit, že jsme nejen zděšení, nýbrž i naprosto vyvedeni z míry“ a že „od vítězství Vandalů v římské severní Africe patrně ještě nic nebylo tak náhlého, nesrozumitelného a těžko napravitelného“.

Některé z islamocentrických výkladů terorismu vedly k rozpoutání nekonečné „globální války s terorismem“ a k neméně nepřirozeným – či přímo donkichotsky marným – snahám podpořit „umírněné“ muslimy, aby „brzdili extremistickou ideologii“ a „reformovali“ islám. Stále jasněji se ukazuje, že politické elity Západu, neschopné zbavit se zlovyku kreslit hranice do písku, měnit místní režimy a převychovávat místní obyvatele v jejich mravech, patrně nevědí, co dělají a co způsobují.

Svou ztrátu odvahy tváří v tvář politické výzvě terorismu kompenzují přehnanou reakcí – zahajují vojenská tažení, často aniž by se obtěžovali získáním souhlasu vyděšeného lidu, a přestože podporují despotické vládcy, donekonečna hlásají cosi o nadřazených „hodnotách“. Právě tato rétorika se dnes přelila do nenávisti vycházející z představ o bělošské nadřazenosti, kterou šikovně využívá Trump – nenávisti vůči imigrantům, uprchlíkům a muslimům (a často také vůči komukoli, kdo jako muslim prostě „vypadá“). A mezitím se všude rojí

mladí vrazi, kteří jako pomstu za bombardování ze vzduchu pečlivě inscenují choreografii masakrů na zemi a ještě si při nich nezřídka dělají selfička, čímž uvádějí do rozpaků i konvenčnější stoupence této „extremistické ideologie“. Jak jsme se do takového *danse macabre* dostali? Mnozí čtenáři této knihy si vzpomenu na nadějeplné období po pádu Berlínské zdi v roce 1989. Po konci sovětského komunismu se univerzální triumf liberálního kapitalismu a demokracie zdál být zaručen. Vše nasvědčovalo tomu, že volný trh a lidská práva skutečně jsou odpovědí pro miliardy lidí, kteří se snaží vymanit z pokorující chudoby a politického útlaku. Slova „globalizace“ a „internet“ budila v lidech v onom období blahé nevědomosti, kdy se teprve začala dostávat do běžného jazyka, spíše naději než úzkost.

Do Moskvy chvátali američtí poradci, aby Rusům pomohli v přechodu k liberální demokracii. Čína a Indie začaly otevírat své ekonomiky obchodu a investicím. Po celé Evropě, Asii a Africe vzkvétaly nové národní státy a demokracie. Evropská unie se rozšířila, byl vyhlášen mír v Severním Irsku. Nelson Mandela ukončil dlouhou cestu za svobodou. V reklamách Applu se vedle sloganu „Think Different“ („Mysli jinak“) objevoval dalajlama a zdálo se, že osvobození Tibetu je jen otázka času.

Dokonce i v mnoha bývalých socialistických zemích prozrazovaly elity v posledních dvaceti letech ideál kosmopolitního liberalismu: celosvětovou obchodnickou společnost racionálních jedinců sledujících vlastní zájmy, kterou původně v 18. století obhajovali takoví osvícenší myslitelé, jako byli Montesquieu, Adam Smith, Voltaire a Kant. Dnes vskutku žijeme v rozsáhlé, homogenní světové tržní ekonomice, v níž jsou lidské bytosti programovány tak, aby maximalizovaly svůj vlastní prospěch a usilovaly o tytéž věci, bez ohledu na odlišnosti svých kulturních zázemí a jednotlivých povah. Svět se zdá být gramotnější, vzájemně propojenější a bohatší než kdykoli předtím. Průměrný blahobyť vzrostl, byť třeba ne rovnoměrně; zlepšila se i katastrofální hospodářská situace v nejchudších oblastech Indie a Číny. Nová vědecká revoluce přinesla „umělou“ inteligenci, robotiku, drony, mapování lidského genomu, genetickou manipulaci a klonování, hlubší poznání vesmíru a fosilní paliva získávaná frakováním. Ale

slibovaná celosvětová civilizace – harmonicky fungující díky kombinaci všeobecného volebního práva, širokých vzdělávacích příležitostí, stálého hospodářského růstu a také díky soukromé iniciativě a osobnímu rozvoji jednotlivců – se skutečností nestala.

Globalizace, charakterizovaná pohyblivým kapitálem, zrychlenou komunikací a rychlou mobilizací, všude oslabil staré podoby autority od evropských sociálních demokracií až po arabské despotie a dala vzniknout celým šikům nových nepředvídatelných mezinárodních aktérů, od anglických i čínských nacionalistů přes somálské piráty, obchodníky s lidmi a anonymní internetové hackery až po Boko Haram. Otřesy, které následovaly po finanční krizi 2008, po brexitu a po amerických prezidentských volbách v roce 2016, potvrdily to, co napsala Hannah Arendtová v roce 1968: „poprvé v dějinách sdílí všichni lidé na zemi společnou přítomnost“. V éře globalizace „se každá země stala takřka bezprostředním sousedem každé jiné země a každý člověk cítí dopad událostí, které se odehrávají na druhém konci světa“.

Tento vzájemně provázaný svět ke svému prospěchu obzvláště rychle využilo lstivé vedení Islámského státu. Internet se v jeho rukou změnil v ničivě účinný nástroj propagandy globálního džihádu. Ale i jiní demagogové, od Recepta Tayyipa Erdoğan v Turecku přes Naréndru Módího v Indii či Marine Le Penovou ve Francii až po Donalda Trumpa v USA, se na této bublající zásobárně cynismu, nudy a nespokojenosti přiživují.

Čína je sice přívětivá k trhu, avšak zdá se, že ještě nikdy nebyla tak vzdálená demokracii a tak blízká expanzionistickému nacionalismu jako nyní. V Rusku zplodil experiment s volnotržním kapitalismem kleptokratický režim se spasitelským komplexem. V Polsku a Maďarsku přivedl k moci explicitně antisemitské režimy. V Británii vzpoura proti globalizaci a těm, kdo z ní mají prospěch, vyústila v odchod z Evropské unie, který Unii uvrhl do ještě většího zmatku a možná ji dokonce odsoudil k zániku. Autoritářští vůdci, projevy nespokojenosti s demokracií a pravicový extremismus dnes charakterizují politiku Rakouska, Francie a Spojených států právě tak jako Indie, Izraele, Thajska, Filipín a Turecka. Podněcování nenávisti vůči imigrantům, menšinám a různě vymezeným skupinám „druhých“ se stalo součástí mainstreamu – a to dokonce i v Ně-

mecku, jehož postnacistická politika a kultura byla založena na zásadě „nikdy více“. Lidé posedlí odporem a vztekem – jako například lídři v amerických republikánských primárních, kteří označovali mexické imigranty za „sexuální násilníky“ a přirovnávali syrské uprchlíky ke „vzteklým psům“ – se stali ve starých i nových médiích běžným jevem. V prodlužující se spirále etnických a subetnických masakrů a vzpour najdeme i takové bizarní anachronismy nebo naopak nové formy nenávisti jako maoistické guerilly v Indii, sebevražedné mnichy v Tibetu a buddhisty, kteří se dopouštějí etnických čistek na Srí Lance a v Myanmaru.

V tomto věku hněvu na nás neustále útočí strašlivé obrazy a zvuky: práh brutality se postupně snižoval, počínaje první popravou stětím vysílanou v televizi (v roce 2004, tedy právě v době, kdy k širokopásmovému internetovému připojení začínala získávat přístup střední třída). Šlo o západního rukojmího v Iráku oblečeného v oranžové kombinéze jako z Guantánama. Ale rasismus a mizogynie, které jsou v médiích k vidění neustále, a demagogie v politickém diskurzu nyní odhalují to, co Nietzsche při psaní o „lidech resentmentu“ označil za „celou tu chvějící se říši podzemní msty, nevyčerpatelnou, nenasytou ve svých výpadech“.²

Jsme svědky všeprostupující paniky, která ale nepřipomíná centralizovaný strach šířený despotickou mocí. Je to spíše novými médii generovaný a sociálními sítěmi zesilovaný pocit, že se komukoli a kdykoli může stát cokoli. Pocit, že se svět vymyká jakékoli kontrole, pak ještě umocňuje skutečnost klimatické změny, v jejímž světle se nám i sama planeta jeví jako obléhaná – námi samotnými.

Tato kniha zaujímá k všeobecné krizi podstatně odlišný postoj, než s jakým se běžně setkáváme. Těžké břemeno vysvětlení nastalé situace nesvaluje na islám a náboženský extremismus. Obhajuje totiž názor, že bezprecedentní politický, ekonomický a sociální chaos, který provázal nástup ekonomiky průmyslového kapitalismu v Evropě 19. století a vedl ke

2 Friedrich Nietzsche: *Genealogie morálky*, přel. Věra Koubová, Praha: Aurora 2002, s. 102.

světovým válkám, totalitárním režimům a genocidám v první polovině století dvacátého, nyní postihuje mnohem rozsáhlejší oblasti a větší populace, než jsou ty evropské: totiž že i velké části Asie a Afriky, které poprvé vystavil modernitě evropský imperialismus, se stále více přibližují děsům, které si s modernitou prožil Západ.

Rozsah této všeobecné krize je mnohem širší než otázka terorismu nebo násilí. Ti, kdo neustále a bezmyšlenkovitě omílají cosi o střetu civilizací, v němž islám stojí proti Západu a náboženství proti rozumu, nejsou schopni vysvětlit mnohé politické, společenské a environmentální problémy. Navíc i pro tyto zastánce teze o „střetu“ může být přínosné naučit se pod povrchem kvazináboženské rétoriky rozeznávat skryté intelektuální a psychologické podobnosti, které mají radikální stoupenci chalífátu Islámského státu společné s D'Annunziem a mnoha jinými, právě tak nekompromisními, avšak nábožensky nijak nezatíženými radikály 19. a počátku 20. století: s estéty, kteří oslavovali válku, mizogynii a pyromanii; s nacionalisty, kteří obviňovali Židy a liberály z vykořeněného kosmopolitismu a oslavovali iracionální násilí; a s nihilisty, anarchisty a teroristy, jejichž hnutí vzkvétala takřka na každém kontinentu na pozadí výhodných politicko-finančních spojení, ničivých ekonomických krizí a do nebe volajících nerovností.

Abychom porozuměli našemu vlastnímu věku hněvu, musíme se vrátit k politickým bouřím oné doby. Francouzi, kteří na konci 19. století páchali pumové útoky na koncertní síně, kavárny a pařížskou burzu, nebo třeba francouzský anarchistický časopis, který vydal výzvu k „rozmetání doupěte“ (koncertní síň v Lyonu), v němž se po půlnoci „slézá buržoazní smetánka a kšeftaři“, měli totiž leccos společného s mladými občany Evropské unie inspirovanými Islámským státem, kteří na rockovém koncertě, v barech a restauracích v Paříži v listopadu 2015 zmasakrovali skoro dvě stě lidí.

Mnohé z toho, co zažíváme, rezonuje se zkušenostmi lidí v 19. století. Němečtí a italští nacionalisté vyzývali ke „svaté válce“ o více než sto let dříve, než se běžně začalo používat slovo „džihád“, a mladí Evropané se po celé 19. století nechávali verbovat do náročných politických bojů daleko od domova, odhodláni buď dosáhnout svobody, nebo položit život. Re-

volucionářský mesianismus – hlad po globálním, konečném řešení, představa strany jako sekty pravověrných a představa vůdce revoluce jako polobožského hrdiny – slavil úspěch i mezi ruskými studenty, kteří jinak odmítali krutost a pokrytectví romanovských vládců. Právě tak jako dnes byl i tehdy rozšířený pocit ponížení arogantními a prolhanými elitami, který lidé pocitovali bez ohledu na národnostní, náboženské nebo rasové rozdíly.

Dějiny se však ani zdaleka neopakují, nehledě na celou řadu spojitostí s minulostí. Naše současná tíseň je v globální éře zběsilého individualismu jedinečná a hlubší a rizika s ní spojená jsou rozšířenější a méně předvídatelná.

Masová hnutí jako nacismus, fašismus a komunismus, která hlásala, že dokážou novými způsoby mobilizovat společnost, vedla v Evropě na počátku 20. století k válkám, genocidám a krutovládám. Nicméně dnes je jasné, že na Západě a v Rusku už se snaha o dokonalou společnost, kterou by udržovaly v chodu společné úsilí občanů a státní moc, vytratila. A co je ještě důležitější, tento ideál je velice slabý i v „nastupujících“ velmocích typu Číny či Indie. Zastiňuje ho *selfie* individualismus, a to dokonce i u fanatických budovatelů chalífátu na Blízkém východě.

V důsledku masivní celosvětové změny ve smýšlení, kterou si dostatečně neuvědomujeme, lidé sami sebe vnímají ve veřejném životě především jako jedince s právy, touhami a zájmy, byť třeba nezacházejí tak daleko jako Margaret Thatcherová a netvrdí, že „neexistuje nic takového jako společnost“. Od roku 1945 si většina světa zvolila plánovaný ekonomický růst s protekcionistickými opatřeními v rámci suverénního národního státu a právě ten se pak stal prostředkem k celkovému rozkvětu i k dosažení specifictějších cílů, jako je např. genderová rovnost. Ve věku globalizace, který nastal po pádu Berlínské zdi, se v politice začaly čím dál hlasitěji ozývat nároky na neomezené individuální svobody a požitky.

Od devadesátých let 20. století se po světě začala šířit demokratická revoluce ambice, podobná té, jaké s mnoha zlými předtuchami na počátku 19. století přihlížel Tocqueville v Americe. Tato revoluce zažehla v lidech vedle běžného doufání ve stabilitu a spokojenost také touhu po bohatství, po-

stavení a moci, a to v těch nejméně vhodných podmínkách. Egalitářské ambice rozkolísaly staré společenské hierarchie, jak ty kastovní v Indii, tak ty třídní v Británii. Kultura individualismu se rozšířila po celém světě v takovém měřítku, které snad nemohli předjímat ani Alexis de Tocqueville či Adam Smith, který o „obchodnické společnosti“ jedinců usilujících o vlastní prospěch teoretizoval jako první.

Důraz na práva jedince zvýšil povědomí o společenské diskriminaci a genderové nerovnosti; v mnoha zemích jsou dnes mnohem více přijímány různé sexuální orientace. Širší politické implikace tohoto revolučního individualismu však zdaleka nejsou tak jednoznačně pozitivní. Krize nedávných let ukázaly, že ideál nekonečné ekonomické expanze a vybudování soukromého majetku selhává, a to ve velkém. Většina novodobých „jedinců“ dře v těžko představitelných sociálních a politických společenstvích nebo státech se slábnoucí suverenitou. Netrpí pouze tím, že „odhodili své tradiční vazby, podpůrné sítě i omezení společně s jistotou své vlastní hodnoty a identity“, jak napsal Tocqueville v jiném kontextu.³ Jejich odtržení je o to větší, že upadají nebo zanikají postkoloniální ideologie budování národního státu a že příslušníkům globalizovaných technokratických elit sociálnědemokratické ideje už nic neříkají.

A tak i jedinci s velmi rozdílnou minulostí zjišťují, že kapitalismus a technologie jim vnucují společnou přítomnost, v níž velmi nerovné rozdělení bohatství a moci vytváří nové ponižující hierarchie. Tato blízkost ve společné přítomnosti nebo, jak ji označila Hannah Arendtová, „negativní solidarita“ vyvolává v lidech ještě větší úzkost v současné době digitální komunikace, kdy mají možnost se mnohem snáze závistivě a zlobně navzájem srovnávat a kdy je tolik běžná – a tedy tak těžko naplnitelná – touha po výjimečnosti a jedinečnosti.

Zároveň se po celém světě ukazují děsivé odvrácené stránky dynamického ekonomického systému, které se poprvé projevil v Evropě v 19. století – úžasné množství technologických inovací a ekonomický růst, ovšem za cenu sys-

3 Pozn. překl.: Citace je shrnutím Tocquevillových názorů v Robert Shulman: *Social Criticism and Nineteenth-Century American Fictions*, Columbia: University of Missouri Press 1987, s. 29.

tematického vykořisťování a všudypřítomného zbídačování. Mnoho těchto šoků modernity dříve utlumily stávající rodinné a komunitní struktury nebo záchranná síť sociálního zabezpečení daného státu. Dnešní jedinci však těmto šokům musí čelit přímo, a to v době stále rychlejší konkurence, za nerovných podmínek. V takové situaci snadno získají pocit, že nic takového jako společnost nebo stát vlastně neexistuje a že jde jen o válku všech proti všem.

Jejich samozřejmě přirozená práva na život, svobodu a bezpečí, která jsou už tak zpochybněná hluboce zakořeněnou nerovností, nyní ohrožuje ještě špatné fungování politiky a ekonomická stagnace, a v místech zasažených klimatickou změnou navíc ještě bída a utrpení charakteristické spíše pro život v předmoderní ekonomice. Výsledkem, jak se obávala Arendtová, je „ohromný nárůst vzájemné nenávisti a jaksi všeobecné popudlivosti každého vůči každému“ neboli resentimentu. Tento existenciální odpor k bytí jiných lidí je způsoben velkou směsicí závisti a pocitu ponížení a bezmoci. Resentiment v nás přežívá a prohlubuje se, otravuje občanskou společnost a podkopává politickou svobodu. V současné době navíc přispívá ke globálnímu obratu směrem k autoritářství a toxickým formám šovinismu.

Naše zmatení coby globalizovaných a zároveň přesocializovaných jednotlivců je o to větší, že v období po pádu Berlínského zdi, jež bylo plné naděje a příslibů zlepšení světa, nezaznělo žádné autoritativní varování, které by říkalo: společnosti, které stojí především na sledování individuálního sebezájmu, může snadno posednout zběsilý tribalismus, neuchýlili se rovnou k nihilistickému násilí. Držitelé moci a vlivu se jednoduše domnívali, že teď, když éra socialismu definitivně skončila, zajistí celosvětovou prosperitu činorodí podnikatelé na volném trhu. Jak bude zrychlovat ekonomický růst, asijské, latinskoamerické a africké společnosti se pak jednoduše stanou sekulárnějšími a racionálnějšími, stejně jako Evropa a Amerika.

Podle obecně vžitých ideologických představ, která ještě získala na síle po konečné diskreditaci komunistických režimů v roce 1989, stačilo, aby se všechny vlády klidily z cesty jednotlivým podnikatelům a přestaly dotovat chudé a líné.

Dlouhodobé a komplexní zkušenosti silných evropských, amerických i východoasijských ekonomik – aktivní státní intervence na trzích a podpora strategicky významných odvětví průmyslu, dlouhá období ekonomického nacionalismu, investice do zdravotnictví a vzdělávání – byly z nové triumfalistické historie svobodného podnikání prostě vyškrtnuty. Nevládní organizace i Světová banka předpokládaly, že většina světové populace, která bojuje o přežití, se přiblíží životní úrovni západní Evropy a Ameriky zkrátka tehdy, až si nastaví liberálnější hospodářství a přestane se stavět proti hledání štěstí v americkém pojetí. V. S. Naipaul tuto víru v celosvětový příklon k Západu vyjádřil v projevu k pravicovému think-tanku v New Yorku v roce 1990, v němž opěvoval „hledání osobního štěstí“ skrze individuální podnikání jako konečnou a nejvyšší snahu lidstva. „Je úžasné si uvědomit,“ řekl, „že po dvou stech letech a po hrůzách první poloviny tohoto století dosáhla tato myšlenka – pouhých několik slov z preambule americké ústavy – univerzálního naplnění.“ Americká touha po osobním štěstí „nemůže plodit fanatismus“, zdůraznil Naipaul svému publiku z America First s tím, že „jiné, rigidnější systémy, a to i ty náboženské, se nakonec rozpadnou“.

Během „dlouhého boje“ proti Sovětskému svazu byly takové vize nezápadních společností postupně tíhnoucích k liberálně-demokratickému Západu užitečné. Působily totiž jako protiváha ke komunistickému programu násilné revoluce. A Naipaulovo skálopevné přesvědčení je nám důkazem, že se zdály být uskutečnitelné už pár let po skončení studené války. Jenže tyto představy o tom, jak se celý svět reorientuje na západní model, vždy popíraly význam nesmírné brutality, s jakou do politické a ekonomické modernity sám Západ vstoupil.

*

První fázi bezprecedentního modernizačního experimentu provázely v Evropě a v Americe rozsáhlé násilí, odsuny a destrukce. Jak spíše s nadšením než s nelibostí psali Marx a Engels v *Komunistickém manifestu* (1848), moderní doba, kterou od základů proměnil volný světový trh, se vyznačuje tím, že „všechny pevné, zakořeněné vztahy se svým doprovodem starých ctihodných představ a názorů se rozkládají... Všech-

no pevné se mění v páru, všechno posvátné se znesvěcuje.“⁴ Nejvnímavější myslitelé 19. století, od Kierkegaarda po Ruskina, se od takové modernizace odvraceli, i když třeba nebrali na vědomí všechny její temnější stránky: dravý kolonialismus a brutální války v Asii a Africe, institucionalizaci předsudků, jako byl antisemitismus, a pseudovědou šířenou hrůzou z toho, co Theodore Roosevelt označoval za „rasovou sebevraždu“.

Na konci 19. století začaly evropské a japonské vládnoucí třídy reagovat na poškození a rozpad světového trhu výzvami, aby se jejich národy tvářily v tvář vnitřním a vnějším hrozbám jednotně semkly. Začaly vytvářet nové báje o etnické a náboženské solidaritě, propagovaly militaristický nacionalismus a prohlašovaly, že jejich národy zápasí o existenci. V první polovině 20. století to nebyli jen nacisté a fašisté, kdo v rámci horečnaté modernizace přijali za své i sociálnědarwinistické teorie. Podpora takových teorií se rozšířila napříč Evropou a Amerikou i mezi vzdělanými a ctižádostivými třídami v Turecku, Indii a Číně.

Ve čtyřicátých letech 20. století už stály soupeřící evropské nacionalismy u zrodu těch nejkrutějších válek a nejpříšernějších zločinů na náboženských a etnických menšinách, jaké jsme v dějinách lidstva zažili. Teprve po druhé světové válce byly evropské země přinuceny, a to zejména americkou ekonomickou a vojenskou mocí, usilovat o méně antagonistické politické a vojenské vztahy, což nakonec vyústilo v dekolonizaci a vznik Evropské unie.

Přesto se ale v posledních několika desetiletích jen v naprostém minimu případů připomínalo, že dějiny modernizace jsou především dějinami masakrů a chaosu, nikoli mírového přeorientování na Západ, a že politika násilí, hysterie a zoufalství se v žádném případě netýkala výhradně nacistického Německa, fašistické Itálie nebo komunistického Ruska. Výjimečná historická zkušenost Evropy po roce 1945 (dlouhodobý ekonomický růst a sociální demokracie) pomohla zakrýt hlubší rozkoly a přetrvávající traumata. Příkrášlené dějiny, podle nichž osvícenství, Velká Británie či Západ daly vzniknout mo-

4 Karel Marx - Bedřich Engels: Manifest komunistické strany, in: K. Marx - B. Engels: *Vybrané spisy*, I, přel. Ladislav Štoll, Jaroslav Bílý a B. Poslušná, Praha: Svoboda 1950, s. 29 (upraveno podle anglické verze Manifestu).

dernímu světu, odkládají obě světové války do zcela oddělené přihrádky a stalinismus, fašismus či nacismus izolují v celkové evropské historii jen jako naprosto výjimečné odchylky od normálu. Jako reakce na dobrotivou osvícenskou tradici racionalismu, humanismu, univerzalizmu a liberální demokracie – tradici, která byla vnímána jako neproblematická norma – byl označen „totalitarismus“, jemuž byly připsány desítky milionů obětí. Bylo by totiž až příliš nepříjemné si přiznat, že totalitární politika krystalizovala v ideologických proudech (vědecký rasismus, šovinistický nacionalismus, imperialismus, technicismus, estetizovaná politika, utopismus, sociální inženýrství a násilný boj o přežití), které na konci 19. století vzkvétaly po celé Evropě.

Tato těžko uchopitelná neochota podívat se na minulost z více úhlů pohledu, fixace na totalitarismus, kterou si neseme ze studené války, a po 11. září 2001 ještě rostoucí obliba smýšlení ve stylu „Západ versus zbytek světa“ je důvodem, proč v tomto věku hněvu narůstají některé absurdně extrémní obavy a znepekolení, shrnuté anonymním přispěvatelem do *The New York Review of Books*, který je přesvědčen, že Západ ani nemůže „nikdy získat dostatečné znalosti a dosáhnout dostatečné představitivosti, ukrutnosti a pokory, aby fenomén Islámského státu vůbec pochopil“.

Na špatném fungování demokratických institucí, ekonomických krizích a snaze vnutit ukřivděným a vystrašeným občanům západní Evropy a Ameriky rasistickou politiku se nyní ukazuje, jak vratká a vzácná byla jejich rovnováha po roce 1945. Je také zjevnější, že velkolepé politické plány na expanzi a dosažení štěstí – ať už je nabízela levice, pravice nebo „středoví“ liberálové či technokrati – jen vzácně braly v potaz omezující faktory jako konečnost geografického prostoru, vyčerpání přírodních zdrojů a zranitelnost ekosystémů. Tato omezení nebrali tvůrci veřejných politik až donedávna vážně, ba ani je nezvažovali, natož aby předvíдали takové důsledky průmyslového růstu a stále rozšířenějšího konzumního způsobu života, jako je globální oteplování.

Tato moderní náboženství světské spásy tak nepřekvapivě podkopala svůj hlavní předpoklad: že budoucnost bude materiálně lepší než přítomnost. Právě toto očekávání, kte-

ré bylo klíčové pro moderní politické a ekonomické myšlení, dnes vymizelo – a to zejména mezi lidmi, kteří žádné zásadně skvělé časy nikdy ani nezažili. Najednou čelíme děsivému pocitu, že historie se může vyvinout úplně jakkoli – pocitu, který zakoušel Henry James, když roku 1914 vypukla válka a on najednou musel začít zvažovat možnost, že tolik oslavovaný pokrok 19. století byl jen zhoubnou iluzí: „proud, který nás unášel, ve skutečnosti celou dobu směřoval *sem*; tohle je jeho velkolepý konec, jeho Niagarský vodopád“.

Ovšem opustit ideologické přesvědčení – tedy moderní náhražku náboženské víry – a smýšlení v kategoriích „my versus oni“ nebude snadné. Lidé, kteří se po 11. září 2001 stali rychlokvašenými odborníky na islám, hlásají svoje názory do světa s každým dalším teroristickým útokem stále horlivěji. Pomáhají jim v tom zastánci teorie o střetu civilizací a další intelektuální roboti studené války, kteří byli naprogramováni k myšlení v binárních opozicích (svobodný vs. nesvobodný svět, Západ vs. islám) a omezili svou slovní zásobu na výrazy jako „ideologie“, „hrozba“ či „generační střet“. Není ani příliš překvapivé, že exploze pseudovysvětlení – islamofašismus, islámský extremismus, islámský fundamentalismus, islámská teologie, islámský iracionalismus – vedla k tomu, že islám teď působí jako prázdný koncept, pro nějž se hledá obsah, přičemž neobyčejně různorodá muslimská populace 1,6 miliardy lidí se zároveň v očích zbytku světa začíná jevit jako podezřelá.

V posledních letech kola islamofobie roztočili ještě demagogové, kteří na muslimy směřují nezacilený hněv a frustraci občanů, již se ve velice nerovných společnostech cítí být opomíjeni a zatlačováni do druhořadého postavení. Mnozí žijí v neustálé hrůze ze světa, v němž všechny sociální, politické a ekonomické síly, které určují jejich život, jsou neprůhledné. Zatímco globalizované a nestabilní trhy omezují autonomii státu a uprchlíci a imigranti zpochybňují převládající představy o občanství, národní kultuře a tradici, čím dál víc lidí zabředává do tekutých písků strachu a nejistoty. I lidé, kteří jsou na tom relativně dobře, podléhají horečce boje s konkurencí a strachu, že v tomto boji prohrají, takže si začínají vymýšlet nepřátele – socialisty, liberály, cizince s tmavou barvou pleti v Bílém domě, muslimy – a pak na ně svalují vinu za svá vlastní trápení.

Za těchto okolností může islamofobie jedině vzkvétat a posilovat demagogy stejně, jako je během evropských krizí spojených s přechodem k modernitě posiloval lidový antisemitismus. Například Voltaire, často připomínaný jako velký zastánce svobodného projevu a tolerance, projevil poté, co se zapletl do ilegálních finančních spekulací v Berlíně, obvyklou tendenci promítat strach a vinu do někoho jiného. „Žid,“ řekl a předjímal tak německé a francouzské protofašisty z konce 19. století, „nepatří k žádné zemi kromě té, v níž vydělává.“ Toto hledání přesvědčivého univerzálního viníka ještě zesílilo po židovské emancipaci v souvislosti s politickými a ekonomickými traumaty středních a nižších středních tříd ve Francii a v Německu (slovo „antisemitismus“ bylo poprvé použito v sedmdesátých letech 19. století). Theodor Herzl, který na vlastní oči viděl, jak „naprostá většina“ Francie bažila po krvi Alberta Dreyfuse, židovského důstojníka obviněného z vlastizrady, ke konci 19. století začal sám prohlašovat, že *Deklarace práv člověka a občana* není k ničemu a že evropští Židé si musí založit novou vlast, osvobozenou od neduhů modernizující se Evropy.

Jenže fanatičtí etničtí nacionalisté v dnešním Izraeli, kteří obviňují své údajně kosmopolitní a liberální spoluobčany z podvracení kolektivní jednoty a cílů, téměř dokonale kopírují rétoriku německých a francouzských antisemitů z poloviny 20. století. Takové temné historické ironie a paradoxy jasně ukazují, že identita běžně přičítaná Západu (pokrokově moderní na rozdíl od neměnného a barbarského islámu) není ani stálá, ani koherentní.

Radikální islamisté jsou dnes běžně popisováni jako protimoderní a protizápadní fanatici. Jejich myšlenkoví předchůdci ale vzešli z moderního Západu, stejně jako předchůdci západních nacionalistů od Maďarska až po Spojené státy, kteří po metropolitních elitách požadují autentickou svobodu. Jean-Jacques Rousseau, rozhořčený outsider pařížských salonů, začal kritizovat moderní komerční společnost za morální zkaženost a nerovnost ještě předtím, než Adam Smith formuloval svou klasicky liberální a kosmopolitní vizi konkurujících si jednotlivců a národů, kteří mají sledovat především vlastní zájmy.

Rousseau, onen „největší bojovný buran v dějinách a geniální pobuda“, jak ho památně popsals Isaiiah Berlin, byl první,

kdo obdivoval starověké společnosti pro jejich omezující tradice, militaristickou etiku a kruté povinnosti. Zároveň si začal v tomto duchu představovat pro lidské bytosti jiné, smysluplnější uspořádání: agresivně ctnostnou, ovšem také xenofobní společnost. Tento nedůtklivý a neotesaný Ženevan neomaleně odmítl osvícenský předpoklad neustálého pokroku lidstva a upozornil, že civilizace vystavěná na neustálém soupeření, žádostivosti a marnivosti deformuje to, co je v přirozeném člověku hodnotné: jeho schopnost spokojit se s málem a bez rozpaků sama sebe milovat.

Ostatní soudobí myslitelé se Rousseauovi vysmívali, avšak jeho přesvědčivá vyznání nespokojenosti a neklidu šla na odbyt a našla si nadšené čtenáře po celé Evropě: například takové mladé německé provinční myslitele, jako byli Herder a Fichte, v nichž pomalu vřel resentment vůči převážně metropolitní civilizaci uhlazených potentátů, ve které jako by jim byla upírána jejich autentická existence, o které měli jasnou představu. I když sám Rousseau se ze společnosti zcela stáhl, připravil cestu neonacionalistické reakci proti namyšlené buržoazii.

V symbiotické opozici vůči liberálně univerzalistickému ideálu sledování individuálních zájmů se tedy v Německu rozvinula ještě opačná tradice, která usilovala o emoční uspokojení skrze sebevzdělání, společenství, rituál a připomínání historie. Militantní nacionalismus a socialismus, živené socioekonomickou nespokojeností a kulturní dezorientací, obnovily náboženský ideál transcendence, který si teď lidé ovšem představovali jako uskutečnitelný na zemi. S blížícím se koncem století začalo hledání individuální svobody nabývat čím dál zoufalejších podob, například ve filozofii vůle k moci a destrukci. V reakci na mezinárodní terorismus vlády obnovily mučení, uchýlily se k vojenským soudům a vytvořily mezinárodní špionážní síť. Fasádu vývoje a pokroku, kterým se 19. století s takovou oblibou charakterizovalo, nakonec definitivně strhla první světová válka.

*

Když roku 1914 válka vypukla, převalila se napříč Evropou vlna euforie; násilí a nenávisť mnozí vnímali jako příslib osvození z duchamorné prodejnosti a nudy buržoazní společ-

nosti. I když je pravda, že vlastně už během celého 19. století se utrpení plynoucí ze ztráty náboženské víry a hluboké krize maskulinity projevovalo v kultu Napoleona a bojechtivého šovinismu.

Mnoho nepokojných mladých mužů z britských ostrovů, kteří toužili konat hrdinské skutky stejně tak jako plenit, se podílelo na osvobozeneckých válkách a vybudovalo celosvětové obchodnické impérium – v Indii, na Jávě, v Austrálii i v obou Amerikách. Ale byl to právě Napoleon, kdo se pokusem o dobytí světa stal nejpůsobivějším symbolem lidské vůle osvobozené od tradičních omezení a uzpůsobené k panování a ovládání lidí. Nebyli to jen francouzští spisovatelé jako Stendhal, komu chyběla krása a velkolepost napoleonských válek a komu se protivila chamtivá buržoazie a ubíjející, přeburokratizovaná legislativa. Jak výstižně poznamenala švýcarsko-francouzská spisovatelka Madame de Staël, Napoleonův kvaziautistický machismus svedl „mysli jeho straníků i jeho nepřátel“.

Mezi obdivovatele dobovačného Korsičana patřil také Nietzsche. Podle něj se díky Napoleonovi „muž znovu stává pánem nad obchodníkem a filistrem“ a také – což je ještě důležitější – nad ženami rozmazlenými „moderními myšlenkami“. Vzdělaní mladí muži z celé Evropy, pohánění narůstající ctižádostí do míst, kde, jak píše Byron, „není cest, však cíl tak lákavý“⁵, chvátali do boje za řeckou nezávislost, což byla španělská občanská válka oněch dní (a často zemřeli právě tak náhle a zbytečně jako Byron sám). Tisíce mladých Evropanů také odešly s krvácejícím srdcem bojovat do Jižní Ameriky za věci, kterým většinou sami ani příliš nerozuměli.

Evžen Oněgin z Puškinova veršovaného románu, první z mnoha „zbytečných lidí“ v ruské beletrii, nosil na hlavě snobský klobouk „bolívar“ a vlastnil sošku Napoleona a portrét Byrona (a když Puškin hledal v roce Byronovy smrti předlohu pro postavu bojovníka za svobodu v exilu, inspiroval se ve svém cyklu básní *Motivy z Koránu* prorokem Mohamedem). Rusko, které se snažilo dohnat Západ, plodilo obrovské masy

5 Pozn. překl.: Citace z třetího zpěvu Byronovy *Childe Haroldovy pouti*, přel. Eliška Krásnohorská, Praha: J. Otto 1918, s. 107.

duchovně neukotvených mladíků s kvazibyronovskými představami o svobodě, ještě zesílenými německými romantiky, nicméně tito mladí lidé reálně žili v podmínkách, které pro naplnění takových představ nebyly ani trochu slibné. Dalším příkladem takového byronovského „poutníka, jež vlastní kletby stíny světem hnaly“⁶, je Rudin v Turgeněvově stejnojmenném románu. Ten se chce „dychtivě a zcela“ podrobit „tomu či onomu nesmyslu“ a umírá na pařížské barikádě v roce 1848.

I hýčkaný anglický básník Arthur Hugh Clough byl pohnut k tomu, aby zaznamenal nová břemena touhy a nerozhodnosti ve svých *Amours de Voyage*, románu ve verších založeném na autorově vlastní strastiplné cestě po Evropě v letech 1848–49, na níž se protagonista rozhodne nezapojit do boje za svobodu Itálie:

Nechci být dojímán k činům; mysl se pak nadchne; a konat
je ta nejnebezpečnější věc; děsím se lidského konání,
pochybení mravů a nespravedlivých soudů.

Jiní, jako Rimbaud, nebyli tak úzkostliví. „Žiji teď co nejzhyráleji,“ napsal Rimbaud ve věku šestnácti let, „jde o to dojít k neznámému rozrušením všech smyslů.“⁷ Tento francouzský básník si ve svém přesvědčení, že „člověk musí být zcela moderní“, proputoval coby dlouhomasý rozevlátý mladík celou Evropu, na Jávě dezertoval z armády a v Etiopii pašoval zbraně. Oscar Wilde zase oslavoval „hřích“ coby „zdůraznění individualismu“ a také nezbytné uvolnění z nudy, stagnace a průměrnosti. Émile Durkheim se ve své *Sebevražďě* (1897) věnoval velké záhadě své doby: proč se v období rychlého ekonomického růstu, zvyšující se gramotnosti, zrychlujících se komunikačních prostředků a rostoucího sebeuvědomění rozhodne tolik Evropanů pro sebevraždu.

Dostojevskij byl svědkem toho, co se stane, když jsou jedinci uvyklí věřit vznešeným představám o osobní svobodě a suverenitě, načež jsou následně konfrontováni s realitou,

6 Ibid.

7 Arthur Rimbaud: *Má bohéma*, přel. Vítězslav Nezval, Praha: Československý spisovatel 1977, s. 17.

jež tyto ideály krutě potlačuje. Od paralyzující rozpolcenosti, která je zachvátila nejdříve, se mohou uchýlit k bezdůvodným vraždám a paranoidní vzpouře – *podvigu*, neboli velkolepému duchovnímu skutku, o nějž postavy v Dostojevského textech usilují. Ruští spisovatelé zavedli koncept nahodilého zločinu coby modelového příkladu situace, kdy svobodní jedinci zaskoušejí svou individualitu a prosazují svou vůli. Nejvlivnějším teoretikem této redukce myšlenky individuální svobody *ad absurdum* byl však Michail Bakunin: ten v roce 1869 škodolibě popisuje revolucionáře coby člověka, který „přetl každé spojení se společenským řádem a celým civilizovaným světem; se zákony, dobrými způsoby, konvencemi a morálkou tohoto světa. Je jeho nesmiřitelným nepřítelem, a jestliže v něm žije i nadále, pak s jediným cílem – zničit ho.“ I ve skutečnosti revoltovaly pestré skupiny anarchistů a nihilistů proti, slovy Nikolaje Berďajeva, „nespravedlnosti dějin, proti falešné civilizaci“. Doufaly, že „dějiny dosáhnou svého konce a začne nový život, mimo dějiny a nad nimi“.

Pokusy o osvobození od břemene dějin (nahlížených buď jako nesnesitelné klišé, nebo jako cesta do železné klece modernity) a revoluce v lidském vědomí na sebe vzaly během *fin de siècle* celou řadu politických, duchovních a estetických podob: od socialismu, nacionalismu, anarchistického nihilismu a hnutí uměleckých řemesel až po italský futurismus, teosofii a symbolistickou poezii. Zatímco se liberální demokracie otřásala pod tíhou masové politiky a globální kapitalismus utrpěl první velkou recesi, objevili se davoví manipulátoři, aby jasně ukázali, že – jak napsal Hugo von Hofmannsthal – „politika je magie“ a že „lidé budou následovat toho, kdo ví, jak vyvolávat síly z hlubin“.

Tento radikální odvrát od civilizace, která předpokládá postupný pokrok pod poručnictvím liberálních demokratů – a tudíž se jeví jako nehorázně falešná a vysilující –, se už dávno neodehrává jen v Evropě a začíná se pojít s obecnější, hlubší a prchlivější touhou tvořivě ničit, a to přesto, že řada společenských i politických pilířů byla vyrvána z kořenů krutou silou globalizace.

Zpětně lze říct, že během povstání Gabriela D'Annunzia ve Fiume dozrálo jak mnoho témat našeho současného globál-

ního kvasu, tak řada otázek jeho vlastní, duchovně rozpolcené doby: dvousečná emancipace lidské vůle, výzvy a nebezpečí individuality, touha po novém zakouzlení světa, útěk před nudou, pomatený utopismus, politika přímé akce, slepé následování velkého hnutí se striktními pravidly a charismatickými vůdci, kult vykupitelského násilí.

D'Annunzio i jeho futurističtí stoupenci vyjádřili svým „pohrdáním ženami“ mizogynní fantazie o nadřazenosti, které nadále bezostyšně vzývají rasoví a kulturní šovinisté dnešní doby. Coby předchůdce dnešních radikálů, kteří své kruté činy vysílají v přímém přenosu, svou bryskní estetizací politiky nastínil, jak dopadne svět, v němž, jak napsal Walter Benjamin, sebeodcizení lidstva „dosáhlo k onomu stupni, na němž mu je dovoleno prožívat vlastní zánik jako estetickou senzaci ‚prvého řádu‘“.⁸

Je dobré si uvědomit, že když D'Annunzio s velkou slávou seznamoval davy s možnostmi wagnerovské politiky, pouze 20 % lidí žilo v zemích, které by o sobě vůbec mohly tvrdit, že jsou nezávislé. V Asii a v Africe stále nabízely většině lidí základní interpretaci světa tradiční náboženství a filozofie, které byly téměř tím jediným, co jim mohlo dát smysl života a vytvořit společenské vazby a sdílené názory. Kromě nich sdílené dobro a individuální identitu definovaly ještě silné rodinné struktury a zprostředkující profesní a náboženské instituce. Tyto tradiční vazby – feudální, patriarchální, společenské – mohly být velmi utlačující. Ale umožňovaly lidským bytostem koexistovat, byť velmi nedokonale, ve společnostech, do nichž se narodili.

Jinak řečeno, roku 1919 mohl být liberální modernitou reálně znechucen málokdo, protože jen nepatrná menšina lidí ji v té době měla možnost vůbec zakusit. Zato od té doby už byly příslibům individuální svobody vystaveny miliardy lidí – o to se postarala globální neoliberální ekonomika, v níž je nutné neustále improvizovat a přizpůsobovat se a v které zrovna tak rychle všechno zastarává. Však už Tocqueville varoval, že „aby člověk žil ve svobodě, musí vyrůst navyklý na život plný

8 Walter Benjamin: Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti, in: W. Benjamin: *Dílo a jeho zdroj*, přel. Věra Saudková, Praha: Odeon 1979, s. 40.

neklidu, změny a nebezpečí“. Jinak začne místo neomezené svobody brzy požadovat neomezený despotismus. Tocqueville píše:

Když už neexistuje náboženská ani politická autorita, lidé se brzy začnou děsit tak neomezené nezávislosti. Nestálost všech věcí je znepokojuje a unavuje. Protože je-li v intelektuálním světě všechno v pohybu, chtějí aspoň, aby bylo všechno pevné a stálé ve světě hmotném, a tak, když nemohou obnovit svou starou víru, podřídí se nějakému novému pánu.⁹

Tato konkrétní zkušenost vyprázdňené individuální svobody se nyní šíří mezi obyvatelstvem „rozvinutého“, ale i „rozvojového“ světa. A tak se mnoho „modernizujících se“ zemí s rostoucí mírou gramotnosti a klesající mírou plodnosti najednou ocitá na politických a emočních souřadnicích, které známe z dějin zemí „modernizovaných“. Počty sebevražd a depresí, abychom použili výmluvnou statistiku, značně vzrostly právě v těch nejrychleji rostoucích ekonomikách. To samé platí o počtu mladých sebevražedných atentátníků pokoušejících se o svou vlastní verzi *podvigu*.

Tito lidé opět vyplňují svou morální a duchovní prázdnotu anarchickým vyjádřením individuality a šíleným pátráním po náhražkových náboženstvích a způsobech transcendence (mezi vyjádření touhy po transcenci, která byla většinou spíš bláznivá, můžeme řadit i wagnerovské mýty o druhé říši po německém sjednocení v roce 1870/1871 a Dostojevského fantaskní pojetí Moskvy coby „třetího Říma“ na přelomu tisíciletí). Dnes se hledání solidarity a svobody projevuje u lidí, kteří se snaží obnovit ztracenou slávu hinduismu v Indii, nebo u budovatelů chalífátu na Středním východě a v severní Africe.

Islámský stát nám možná může připadat jako to nejspektakulárnější popření všeho, k čemu vzhlížela liberální modernita, zejména pak naděje na vytvoření prosperujících společností svobodných a rovných občanů. Ve skutečnosti je ale

9 Alexis de Tocqueville: *Demokracie v Americe*, přel. Vladimír Jochmann, Praha: Academia 2000, s. 393.

pouze jedním z mnoha těch, kteří zrovna dokážou těžit z celosvětového vzruchu individuálních a kolektivních vzpour. Pravděpodobně dlouho nevydrží. Nicméně jeho napodobitelé, kteří nás dokáží překvapit kdekoliv od San Bernardina v Kalifornii až po bangladéšskou Dháku, a také celosvětový úspěch rasistických nacionalistů a lidí přesvědčených o nadřazenosti své kultury by nás měli donutit znovu přezkoumat naše základní představy o řádu a kontinuitě – naši víru, že výdobytky, jichž zatím dosáhla pouze šťastná menšina, mohou být dosaženy i rostoucí většinou, která po nich touží.

Dva způsoby, jimiž lidstvo může zničit sebe samo – občanská válka na globální úrovni, nebo ničení přírodního prostředí – se rychle začínají slévat v jeden. Globální oteplování se dnes neprojevuje jen zvyšováním hladiny oceánů, častějším výskytem extrémních teplot, úbytkem ryb v řekách a mořích nebo dezertifikací rozsáhlých oblastí. Jeho stopy lze rozeznat také v násilných konfliktech v Egyptě, Libyi, Mali a Sýrii i v řadě jiných míst, která trpí růstem cen potravin, suchem a vyčerpáváním vodních zdrojů. Pohyb uprchlíků a migrantů z postižených oblastí, který už zapříčinil války v Asii a Africe, nyní vytváří politickou vřavu i v srdci Evropy.

Musíme se ptát, zda je pro miliony mladých lidí, kteří v celém světě procitají a uvědomují si, co bude jejich dědictvím (i pro ty nejbohatší z nich toto dějinné dědictví zahrnuje globální oteplování), moderní příslib svobody a prosperity ještě uskutečnitelný. Mohou vítězoslavné axiomy o individuální autonomii a sledování sebezájmu, které formulovala, posvětila a prosazovala privilegovaná menšina, fungovat v přelidněném světě, kde jsou na sobě všichni navzájem závislí, i pro většinu? Anebo jsou dnešní mladí odsouzeni k tomu, aby se – tak jako v minulosti mnozí Evropané a Rusové – zmítali mezi pocitem nedostatečnosti a sny o odplatě?

Tato kniha tedy nenabízí intelektuální dějiny. Už jen pro svou stručnost ani nemůže aspirovat na to, že by byla jediným uceleným narativem o počátku a šíření idejí a ideologií, které spojují mnohé z kulturního a politického vývoje předchozích dvou století. Zkoumá spíše specifické ideové *klima*, strukturu pocitů a kognitivní dispoziční od Rousseauova věku až po náš vlastní věk hněvu.

Jejím cílem je poukázat na některé fenomény, které se po celém světě napříč dějinami opakují, a odhalit jejich skrytý společný původ v jedné z nejdůležitějších událostí lidských dějin: v nástupu komerční průmyslové civilizace na Západě a posléze jejím opakování v jiných částech světa. Pokouší se ukázat, jak se ve světě šířila etika individuální a kolektivní emancipace, a to jak nepřiliš nadšenou imitací, tak i nátlakem, a že přitom vedla k bouřlivým nepokojům, společenské nerovnováze a politickým otřesům.

Nechci tudíž detailně popisovat (pokolikáté už?) Rousseauovu teorii společenské smlouvy nebo její kolosální politické dědictví, ale spíš se zamyslet nad tím, proč se tento nedůtklivý Ženevan rozhodl odtrhnout od kosmopolitních salonů osvícenských filozofů. Chci se zabývat bolestnou izolací tohoto vydědence ve světě bohatství, privilegií, soupeřivosti a ješitnosti, které sytily jeho často rozporuplné názory a řešení. Nebudu zde zdaleka tolik diskutovat o myšlenkách německých romantiků, jako spíše o jejich intelektuálně, kulturně i politicky plodném resentimentu vůči Francii. Zajímá mě, jak se stalo, že mladí vzdělání Rusové, kteří se zmítali mezi umělým světem frankofonního Petrohradu a zoufalým životem předmoderních ruských mas, dali vzniknout emočnímu a ideologickému spektru, s nímž se dnes ztotožňuje tolik mladých lidí v Asii a v Africe.

Ona postava odcizeného nadějného mladého muže, která se objevuje ve všech modernizujících se zemích, mluví za negramotnou většinu, nebo za vzdělanou menšinu, nebo sama za sebe – za své já, které se projevuje jako bolestně rozpolcené. Ve všech případech tento muž vyjadřuje hluboký pocit, že se v tomto světě nemůže realizovat, a aby jej překonal, pokouší se přijít s nějakým ambiciózním projektem. Ale tento improvizovaný program vyjadřující přesvědčení a následné jednání se nedá vtěsnat do úhledných klasifikací idejí a hnutí (jako je fašismus, imperialismus, liberalismus, bolševismus, islamismus, sionismus, hinduistický nacionalismus) ani širších frakčních kategorií, jako je „levice“ a „pravice“, „liberální“ a „konzervativní“, z jejichž hlediska obvykle posuzujeme dějiny i současné dění.

Podíváme-li se na tato přesvědčení, postoje a názory podrobněji, pomůže nám to oprostit se od ideologických a často