

# Dvě poznámky k jednomu dokumentu

Václav Bělohradský (Janov)

## 1. Právo nemít dějiny

Diskuse podnětená dokumentem Charty 77 « Právo na dějiny » se dotýká jednoho z nejnaléhavějších problémů současné západoevropské a americké kultury. Koncem roku 1983 proběhla ve Francii, v souvislosti s problematickými výsledky modernizace školství ze sedmdesátých let, rozsáhlá diskuse o výuce dějepisu na středních a vyšších školách, které se účastnili největší francouzští historici jako např. Le Goff. Velká intelektuální revolta proti establishmentu sedmdesátých let totiž zahrnula do svého programu i emancipaci od dějin, jak jsou nám známé ve své instituční podobě, tj. jako gymnaziální a univerzitní provoz produkující historická data a historické události. Nová filozofie dějin rostoucí z radikální kritiky pojmu «dějinná událost», z odvratu od chronologie a role elit, otřásla do základů oficiálním dějepisectvím. Dějepis ve své instituční podobě je odmítán jako nástroj evropského imperialismu, jako mýtus, kterým racionalistické státy kapitalistického a socialistického typu zdůvodňují svou planetární mocenskou roli. Ve Spojených státech se tyto diskuse soustředily pragmatičtěji na vztah mezi historickým a technologickým vzděláním, tj. na zvláštní roli, kterou hraje v naší výchově zkušenost o vzniku a zániku tradic. T. Kuhn ukázal, že tato specifická zkušenost je důležitá i pro tvořivost vědce, ačkoli vědu lze učit nezávisle na jejích historických proměnách. Technický vývoj se odehrává uvnitř institucí, které nejsou jen administrativním a funkčním rámcem vědecké profese, ale mají dějinný smysl. Výuka dějepisu má proto nezastupitelnou roli ve výchově.

Celá tato diskuse je pak úzce spojena s tím, co Jean François Lyotard nazval « la condition post-moderne », která spočívá v tom, že zvláštní organizace jazyka, jakou je věda, se vymanila ze všech velkých koncepcí, z nichž až do sedmdesátých let čerpala svou legitimitu. Tyto velké koncepce, jako tzv. « vyprávěné epické mýty » (pokrok, emancipace člověka a podobně), se rozpadly, protože jsou — ve smyslu Wittgensteinově<sup>1</sup> — neslučitelné s jazykovou hrou vědy. Habermas<sup>2</sup> shrnul podstatu moderní společnosti v tézi, podle níž modernost začíná tam, kde neustálý růst možností, které vědotechnika otvírá, je jediným zdrojem legitimitu. Rozpadá se tak rozdíl mezi institucí a pouhou organizací, přičemž instituce byla

vždy historickým útvarem, protože měla dějiny, zatímco organizace jen slouží k dosažení určitých cílů. A. Touraine navrhl pojímat historičnost jako schopnost společností organizovat svou vlastní proměnu. To by vedlo k jinému pojetí « historické události », než jak ji známe z gymnázia a univerzitního provozu devatenáctého století.

Celá diskuse o právu na dějiny, tak jak se rozvinula v Československu, posouvá tato velká témata na mrtvou kolej sporu o staré mýty.

Mohli bychom zjednodušeně říci: na Západě se diskuse o dějinách týká spíše práva na to dějiny nemít než mít. (Slovo « dějiny » tu používám ve specifickém smyslu « státotvorného epického mýtu », který je kulturním dědictvím devatenáctého století.) Vždyť přece imperialismus států se rozběhl podél této umělé čáry, dělicí národy na historické (neboli státotvorné) a nehistorické neboli nestátotvorné. Dodneška mnozí čeští turisté se cítí uraženi ve svém právu na existenci, když se jich naivní Francouz zeptá, zda má Československo nějaké dějiny. Československo není žádná Afrika, ale evropský národ, odpoví. Je třeba být solidární s tou příslovečnou Afrikou kmenů bez dějin spíše než se státotvornými národy. Dějiny jako instituce jsou důsledkem vůle moderních států « mít dějiny », tj. budovat muze a univerzity a vědecké ústavy, v nichž se neustále produkují vědecké důvody k další expanzi státu. Národy, které nemají dějiny, nemají právo na samostatnou existenci. Násilí skryté v této tezi je samozřejmě zamaskováno. Nehistorické národy jsou připuštěny v rámci « modernizace », totiž pokud rozvíjejí stejný typ institucí jako my. Lyrické téma « hladu ve třetím světě », kterým se tak dožívají bohatší paničky prvního světa, je třeba vidět v této souvislosti. Je třeba pomoci těmto zemím, aby se nám podobaly, aby život tam měl stejnou cenu. Nic neznámá pro tyto dojaté dámy fakt, že pravým důvodem hladu ve třetím světě je překotné zbrojení všech nových států tam vzniklých, protože zbrojení se odehrává ve smysluplném rámci modernizace a boje mezi Východem a Západem, který je rozhodující podobou *dějin* našich dnů.

Právo na dějiny je značně zkompromitováno tímto modernizačním a státotvorným pojetím kultury a vzdělání vůbec. Je proto naléhavější otázka po právu na to dějiny nemít, vymknout se tomuto vražednému mýtu nové doby. Dějiny jsou mýtem, kterým bílý člověk legitimuje svou planetární moc. Vznik gymnázia v jeho německé a francouzské podobě musíme vidět v souvislosti s tímto imperialismem národního státu, který se odtrhl od náboženství a hledá svou legitimnost v kultuře. Výuka řečtiny a latiny byla především pěstováním státotvorných ctností, alespoň v pojetí takového T. - Mommsena.

Velký motiv současné filozofie dějin se dá shrnout převrácením banální poučky, podle níž « budoucnost roste z minulosti ». Naopak: současná filozofie ukázala, že minulost roste z budoucnosti. Porozumění budoucnosti předchází porozumění minulosti, protože člověk si vytváří svou minulost jen na základě příklonu k určitému projektu světa, budoucnosti. Tento

projekt je už vždy u moci v naší existenci, z jeho půdy vůbec něčemu rozumíme, rozeznáváme smysl věcí a činů, zakoušíme rozdíl mezi tím, co je aktuální a tím, co je bezvýznamné. Ztrácíme minulost v okamžiku, kdy se rozpadá tento projekt světa, tento příklon k budoucnosti. Diskuse o dějinách patří do této souvislosti.

Lze ještě vůbec mít nějakou minulost v době, v níž se rozpadají všechny velké projekty a naše jednání je vypuzováno z oblasti tradičního smyslu? V tomto rozpadu se ale ohlašuje také osvobození od metafyziky, od terorismu dějinné nutnosti, který se prosazuje «verita possente» Historie. V marxistickém pojmu «pouhého přežitku» zaznívá naplno toto pojetí dějin jako tribunálu, který odsuzuje k smrti vše «staré». Nietzsche definoval tyto dějiny jako metafyziku promítnutou do času. Právo «nemít dějiny» osvobozuje člověka od této metafyziky.

Všeobecnou normou státotvorné výchovy je objektivnost, tj. respekt pro objektivitu státního zájmu (Staatsraisony). Ve výuce dějin ve školách, tak jak se zformovala v devatenactém století, je člověk konfrontován s neúprosností této normy. Stát je vtělením objektivity, v jejím jménu ničí co je jen «lokální», kronikářské, svázané s nářečím a zvykem. Především výuka římským dějinám na německých gymnáziích plnila tento úkol. V i alském a např. našem prostředí sloužila «národnímu obrození», tj. legitimovala náš nárok na státní samostatnost. Slovo «objektivita» tak vyjadřuje převahu státu nad všemi společenstvími uvnitř svých hranic, tj. svrchovanost státu. Stará Tönnisova dichotomie «Gemeinschaft-Gesellschaft»<sup>3</sup> vyjadřuje dost přesně smysl této převahy: stát realizuje společnost na troskách lokálních společenství. Tak se současně vstupuje do dějin, protože jen společnost má dějiny. Ty jsou především vztahem společnosti a státu, popisovaným jako sled vítězství nad odporem jen «lokálního». Lze mít dějiny jen uvnitř státu. Glucksmann<sup>4</sup> ve své knize *Les maitres penseurs* ukázal, že kořeny moderního anti-semitismu nalezneme v německém pojetí židů jako «antistátu», tj. jako národa, který vzdoruje státotvornému pojetí existence, a tím se řadí «mimo dějiny». Figura «Žida» tak nyní představuje «vnitřního nepřítele», člověka bez státu, ke státu lhostejného. Právo na to nemít dějiny znamená také právo na to zůstat židem v nejširším metaforickém slova smyslu. Tento antisemitismus najdeme ovšem i v našem národním obrození.

Slovo «kultura» získává tak nový smysl. Je nyní zdrojem legitimity státu, který se emancipoval od náboženství. Stát chce být neutrálním ochráncem kultury. Metaforou této neutrality je pak muzeum, kde stát shromažďuje «kulturu». Kultura, to jsou nyní zbytky zničených tradic, které stát nechává za sebou ve své objektivistické expanzi. Co není objektivní, co není výsledkem aplikace normy objektivity, co jí bytostně vzdoruje, musí být uzavřeno do muzea, v jehož neutrálním prostoru se tento vzdorný duch umění vybijí ve vyhrazeném území a vyhrazeným způsobem. Díla vystavená v muzeu jsou uspořádána podle nějakého objektivního kritéria např. chronolicky nebo podle vítězných válek. Jako by člověk mohl rozumět



uměleckému dílu jinak než skrze svou osobní sounáležitost s dobou a společenstvím vkusu. Muzea dokazují, že stát je ochráncem kultury, anebo že i mocní soukromníci se chovají jako stát. Neutrální rámec muzea se stal jediným legitimním vztahem k umění. Lze hovořit o jakési «muzealizaci umění» v moderní společnosti, což je proces technický a administrativní. Jakým právem např. stát si činí nárok na díla, která shromáždili ve svých bytech soukromí občané na základě svého osobního vkusu? Jakým právem je vyvlastňuje? Muzeum je jediné legitimní místo umění a stát je pánem muzea.

Dějepisectví ve své oficiální podobě je součástí této muzealizace kultury státem, je vlastně muzealizací vyvoláno. Je proto třeba vzepřít se dějinám v smyslu Gombrowiczova: «Jen tím, že žijeme proti dějinám jako takovým, lze vzdorovat dějinám těchto dní». To, co nazýváme «dějiny», je produktem agresivního rozvrhu budoucnosti (agresivního vztahu k času vůbec), který vyznačuje moderní stát. Minulost jako «dějiny» slouží budoucnosti státu. Nadvláda tohoto projektu si na nás vynutila «minulost» ve formě dějin. Osvobodit se od dějin je důležitější, než neustále diskutovat o různých manipulacích dějinných fakt. Každé dějiny jsou produktem manipulace, protože prosazují objektivistický vztah k budoucnosti, k času vůbec. Proslulé studie Cobbanovy<sup>5</sup> ukázaly, že francouzská revoluce byla opakem toho, co o ní tvrdí oficiální dějepis pracující s politickými kategoriemi. Furet<sup>6</sup> pak ukázal ve svém *Penser la Revolution française*, že v každé interpretaci působí neredukovatelně určitý vztah k budoucnosti. Ta minulost, kterou nazýváme «dějiny», byla nám vnucena velkými projekty budoucnosti, z nichž moderní stát čerpá svou vítěznou energii.

Na tomto pozadí musíme také rozumět nešťastným formulacím dokumentu «Právo na dějiny». Např. věta, že «současná historiografie... nemá dnes žádnou jednotnou koncepci, ať již národních nebo světových dějin» platí přece obecněji. Postihuje sice fakt absence svobodné diskuse o budoucnosti v současném Československu, je ji však zároveň třeba chápat jako znak pozdní doby, tj. doby v níž se všechny projekty budoucnosti rozpadají. To je ta «krize legitimnosti». Nejen komunistická historiografie je takto zasažena ale lidská existence vůbec. Tomu se ovšem musíme snažit porozumět pozitivně, jako předpokladu, aby se západní člověk emancipoval od metafyzického zajetí, jehož nejvyšším výrazem je technokratický stát. Příklonem k určité budoucnosti si uzavíráme určitou minulost.

Např. spor o Palackého pojetí našich dějin je přece sporem o určitý vztah k času. Čas je dnes v troskách a pohřbil proto i tu minulost, kterou jsme skrze Palackého projekt budoucnosti získali. To platí o každé minulosti. Zní proto z velké dálky naivní věta, že «dějiny bez člověka a bez Boha nemohou mít žádný smysl». Dva velké evropské projekty budoucnosti: emancipace člověka a eschatologie, pojímané jako jediné možné podoby našeho vztahu k času! Není snad oživujícím principem Patočkovy filozofie úsilí o překonání *obou* těchto naivních časových extází člověka pozdní doby?

Pravý problém je tento: naučit se myslet budoucnost z jiného základu než jsou velké projekty budoucnosti, z kterých po staletí čerpal svou energii evropský imperialismus, ale ovšem i evropská tvořivost. Myslím, že zápas o jiný vztah k budoucnosti patří k paralelní polis a rozeznávám jeho první náznaky v díle L. Vaculíka a v esejích V. Havla. Osvobozující skepse k nihilismu velkých koncepcí, skrytá sféra, zvláštní duch odporu, který Montale shrnul slovy: «každodenní slušnost — nejtěžší ze všech ctností», působící v *Českém snáři* — to vše ukazuje na jiný vztah k času, než je ta gymnaziální a muzeální obluda, kterou nazýváme «dějiny». Tak je třeba rozumět i tomu titulu, který vnesl do našeho povědomí Maffesoli: «la conquête du present», tj. emancipace od otročení budoucnosti, kterým je přece i moderní dějepis.

## 2. Ke katolickému pojetí českých dějin

V této obecnější souvislosti mne zarazily příspěvky Ladislava Jehličky a Karla Severy ve (*Svědectví*, č. 75.) Oba autoři tu formulují to, co můžeme nazvat «katolickým pojetím českých dějin». Opírá se o dva zásadní postoje: kritiku husitství a pozitivní interpretaci Bílé hory (jako konečného řešení vleklé krize) na jedné straně a poměru Pekař-Palacký (intepretovanému jako vztah kritické historické vědy k tvůrci nehistorického mýtu, sloužícího jen úzkým potřebám národního obrození) na straně druhé. Co odpuzuje na obou těchto studiích, je ten sebevědomý tón, kterým k nám hovoří, jako bychom se právě probudili z nějakého pomatení a měli kocovinu. Rozpad velkých sjednocujících mýtů je jádrem naší «pozdní doby» a musíme mu rozumět jako fenoménu, kterému žádná ideologie neunikne, spíše než pokřikovat posměšky za odcházejícími mýty těch druhých, jako by nad námi vlála ještě nějaká nepotrhaná korouhev. Na str. 597 Ladislav Jehlička píše: «Palackého dějiny jsou ovšem monument, podobně jako spisy Komenského, které vycházejí v Akademii (rád bych viděl člověka, vyjímaje snad některé evangelíky, který se hlásí k náboženským a filozofickým myšlenkám Komenského, podobně jako k myšlenkám Husovým, toho gotického superkatolíka)». Jistě slovo «hlásit se» tu má smysl sdíleného kulturního dědictví. V takovém smyslu ale se ke Komenského náboženským a filosofickým myšlenkám hlásí celá Evropa. Ujišťuji pana Jehličku, že Komenského pilně studují i katoličtí pedagogové v Itálii a považují ho za prvního velkého moderního pedagoga, jemuž na roveň nemají koho postavit, což má samozřejmě historické zdůvodnění v tom, že katolíci neznali protestantský důraz na výchovu. Jediná skutečně světově známá část Patočkova filozofického díla jsou dosud jeho komenologické studie (přeložené do němčiny a hojně studované), především pak Patočkovo pojetí dvojí cesty k modernosti. Teze o Husovi jako «gotickém superkatolíkově» je starobylá konstrukce Pekařova, podle níž pravda znamená Husovi «pravdu boží, tj. Pisma» a ne pravdu svobodného svědomí. «Závoj padl z

obrazu — a my vidíme ryzí středověk tam, kde jsme se domnívali viděti červánky novověku, namísto rozumového sebeurčení tyčí se před námi autorita Písma sv., tj. Bible obojího Zákona! Krátce Hus pravý rázem zapudil Husa falešného» —, tak zní slavná Pekařova formule. Jen naprostá Pekařova nefilozofičnost může vést k takovému výkladu Husova sporu s církevní autoritou. Husovo: «i kdyby mi to celý svět říkal, já, maje rozum jehož nyní užívám, nemohl bych to říci bez odporu svědomí», patří přece k novověku, předznačuje už kartesiánství a protestantské pojetí rozumu. Tento princip přece nelze nijak «vrátit středověku» už jen proto, že mu rozumíme zcela jednoznačně. Může být, že mu rozumíme špatně, ale dějiny, jsou určeny faktem porozumění, které přece nikdy není opakováním téhož, ale proměnou smyslu. Gilson<sup>7</sup> dokázal, že kartesiánské východisko je vnořeno do středověké metafyziky, je s ní pojmově kontinuální, což ale nic nemění na faktu, že Descartem končí středověká metafyzika. V Husově nároku na to «být přesvědčen» se už ozývá nová důstojnost vědomí, která se pak plně prosadila v protestantské civilizaci, v liberalismu a demokracii. Z tohoto hlediska Palacký rozumí lépe moderní době než Pekař, který byl zajatcem německého historiografického pozitivismu.

Co se pak týká sporu o Bílou horu je třeba říci toto. Bílá hora je porážkou české reformace a tím i husitství v tom smyslu, že odtrhla země české koruny od protestantské Evropy, a tím nás odsoudila k úpadku, který charakterizuje všechny katolické země od sedmnáctého století. Liberalismus, kapitalismus, demokracie, tolerance jako politický princip, moderní právní řád se rozvíjí na půdě protestantské, to je myslím nesporné po studiích Webera a nespočtu druhých, ale je to jasné přece i empiricky. Není snad politický úpadek nedávného Španělska nebo dnešní Itálie příkladem toho, kam toto odtržení od liberalistického Západu vede? Rozpad Rakouska a úpadek Střední Evropy má svou příčinu v tomto odtržení od moderní protestantské Evropy, které z nás udělalo pomalu umírající politické ghetto. Nezadržitelný úpadek katolické Evropy je jednou z rozhodujících událostí moderní doby, jak si Jehlička může přečíst v kterékoli katolické dějepisné příručce, pokud ovšem čte něco jiného než starší čísla *Řádu*. Jen v této souvislosti můžeme smysluplně hovořit o nějakém smyslu Bílé hory. Bělohorská katastrofa nás uvrhla do područí upadající španělsko-rakouské kultury. Italské národní obrození např. je pojímáno také jako návrat do Evropy, od níž protireforma Itálii odtrhla.

Neuvěřitelně agresivní je ovšem tato věta: «Také návratu pobělohorských Čech k viře předků — rekatolizace — samozřejmě ani v nejmenším nelitujeme, naopak hledíme na ni s radostí a jsme za ni vděční.» Jehlička tu plivnul na velký čin kardinála Berana, který na II. Vatikánském koncilu uvedl právě pobělohorské násilí na evangelické většině národa jako tragický příklad důsledků netolerance a přispěl tímto postojem k novému zdůraznění svobody svědomí v katolické církvi. Václav Černý vidí v tomto přehodnocení vztahu českých katolíků k násilné rekatolizaci národa příklad



velké «mrvní odvahy». Znam z vyprávění několika účastníků koncilu velký dojem, který vystoupení kardinála Berana vyvolalo. Zásahu o to má i český kněz Alexander Heidler, katolický demokrat. Tezí Berana je, že násilná rekatolizace zranila křesťanství vůbec a děla se vlastně z důvodů politických. Ovšem i Pekařovi Jehlička křivdí (jako bohužel tolik jiných katolíkú, kteří se rádi na něho odvolávají). Pekař přece uznává, že se tu jednalo o surové násilí menšiny na většině, která přinesla národu nesmírné utrpení. «Vražedná násilnost celé koncepce (*rekatolizace*) a brutálnost její metody byla taková, že dokud bití budou česká srdce, neubrání se pohnutí při vzpomínce na muka, jimiž podlomila nebo zničila životní štěstí tisícú», to říká Pekař. Asi čtvrtina národa odchází do exilu. Jak něco takového může Jehlička vítat, nepochopím. Nejdůležitější je, že Pekař dokazuje, že pobělohorské násilí sloužilo politice, že náboženství tu posluhovalo státní raisoně. Je za tím «politický výpočet». Náboženství tu podléhá politice, a to je přece jeden z nejkřutějších aspektú celé protireformace, který zkompromitoval katolíky na staletí. Vždyť přece právě katolíci musí považovat tuto službu politickému výpočtu za «neštěstí bez míry a hranic», jak níše Pekař. Je tu pak otázka katolické literatury a velké křivdy na katolických autorech. Je ovšem třeba uznat, že náprava těchto křivd nic nezmění na tom, že Durych, Deml, Florian, Čep nejsou světoví autoři, ale domácí fenomén, nijak zvlášť originální v evropské souvislosti. To platív ještě větší míře o české katolické filozofii, zvláště thomismu. Někdy v roce 1965 přednášel Metoděj Habáň v nabitém a napjatém sále Filozofické fakulty o thomismu. Bylo to příšerně provinciální, asi tak na úrovni «i Einstein věřil v Boha». Celý tento filozofický směr se v Československu zatím nedopracoval žádné důstojnější podoby srovnatelné s thomismem francouzským nebo německým. Čeští thomisté neměli ještě svého Patočku.

Je také třeba vyvrátit ideu, že katolíci spisovatelé nemají žádnou zodpovědnost za rozpad naší demokracie, že jsou jen nevinné oběti totalitarismu. Otec Opasek vyprávěl v r. 1977 na sjezdu křesťanské akademie v Brixenu o svých osobních setkáních s Florianem a jeho kruhem. Řekl mimo jiné, že Florian sám nechodil k volbám a vyzýval druhé, aby volby ignorovali, protože demokracie nemá žádný smysl, je podvodem. Byl také obdivovatelem Franca podobně jako Durych. Koneckoncú již obálka *Rozmachu* s fašistickým symbolem je výmluvná. Lidé jako Florian se právě tímto pohrdavým postojem k demokracii zasloužili svou troškou o její pád a mrvní rozklad. Rok 1948 je tedy i jejich dílo a jejich Nemesis. Co se týče Demla, přiznávám se tu ke své moralistické omezenosti. Vztah mezi dílem a charakterem — to velké životní téma Černého — je pro mne neodmyslitelným horizontem pochopení díla. Nemohu pak být tak objektivní, abych byl schopen je odmyslet od Demlova charakteru a považovat jeho dílo za velké. «Nikdo nemůže být tak neosobní», říká Musil — «snad jen zvíře».

Dvě malé poznámky ke statí Karla Severy:

Věta na str. 621, v níž se tvrdí, ž: «na Bílé hoře a v potomních desetiletích zvítězila u nás skutečně nekonečně vyšší kultura nad kulturou nižší, konkrétně španělská, italská a částečně rakouská a francouzská nad kulturou německou», se nedá kvalifikovat jinak, než jako idiotská. V sedmáctém století španělská a italská kultura definitivně upadá, zatímco protestantské země prožívají velký rozkvět a stávají se postupně liberálními demokraciemi. Lze ovšem tvrdit, že liberalismus jako takový a celý vědecko-technický novověk je úpadek. Závěrečná věta Severovy studie «Lidstvo v nejbližší době vyhyne... takže všechny úvahy jsou na hovno» by tak teprve získala pevnější ideologický základ. Taková interpretace moderních dějin jako gnostického úpadku lidstva je samozřejmě možná a i velice důležitá, ale o ní se Severa nijak nepokouší. Jeho teze o vítězství vyšší kultury nad nižší na Bílé hoře zůstává proto jen historickým nesmyslem.

Pan Severa mimo to spěchá se svým polínkem k té směšné hranici, na níž naši katolíci už léta upalují Milana Kunderu. Nazývá ho «malým českým pozérem a podučitelem» a «odborníkem na písemné soulže». Takový úsudek jistě překvapí u někoho, kdo svou intelektuální úroveň, alespoň úroveň svého článku, by patřil do edice nějaké *Katolické stráže*. Můžeme mít nejrůznější názory na *fakt* Kunderova světového úspěchu. Ale skutečností zůstává, že Kundera je dnes nejsvětovějším českým spisovatelem, vlastně prvním v tomto rozsahu, kterého jsme kdy měli. Fakt tohoto úspěchu je sám o sobě důležitý. Ukazuje na důležité proměny západního vkusu. Neustále se zdůrazňuje, že patříme do Evropy. Rozdílné pochopení Kundery na Západě a doma ukazuje, že přece jen k západnímu vkusu a vnímání nepatříme tak samozřejmě. Je tu ovšem i ten hanebný zvyk plivat po všem, co na sobě nenese stigmata provinciálního původu, co není odřeno v domácích sporech. Pokuste se tedy — vy kritici Kunderova světového úspěchu — nalézt hlubší důvody rozchodu domácího literárního vkusu se zbytkem Evropy. Můžeme se z toho všichni něčemu naučit a může být, že získáme i hlubší pojetí světovosti.

Diskuse o právu na dějiny nesmí uhnout před nihilismem, který se skrývá v evropském pojmu dějin. Domnívám se, že paralelní polis je i jakýmsi náznakem osvobození se od tohoto nihilismu. Je třeba zabydlet se v jiném vztahu k času, než je ta gymnaziální metafyzika, kterou po dvě století nazýváme «dějiny». Miluji Vaculíkovu větu «Svou myšlenku nevydávám za pravdu o myšleném, je to pravda o mé mysli».

Terorismus dějinné nutnosti vládne tam, kde «pravda o naší mysli» je odsunuta mezi pouhé subjektivní přežitky a myšlení získává zdání nutnosti, které neodolá žádný konečný smysl, žádná pravda o něčí mysli.

Osvobodit se od tohoto terorismu znamená porozumět ontologickému primátu pravdy o naší mysli nad pravdou o myšleném.