

## K FENOMENOLOGII SPORŮ O SMYSL ČESKÝCH DĚJIN

Snad právě proto, že únor 1948 vytrhl český národ z hájemství sourodých a spřízněných dějin (1), donutil aspoň některé skupiny české inteligence k tomu, aby se zabývaly substrátem lidských dějin vůbec.

Spor o smysl českých dějin, který asi od roku 1912 vedli čeští politikové a čeští historikové, byl » vyřešen « v únoru 1948 vyvrácením jakéhokoli zřejmého » smyslu « národních dějin. Nakolik se na tomto » vyřešení « ideově a nepřímo podílely samy soupeřící strany politiků a historiků, nelze ovšem globálně stanovit, ani odhadnout. Celý spor se vyznačoval snahou o nalezení platných hodnotových měřítek na základě určitých historických faktů, přičemž přímočaré spojení, ne-li ztotožnění *faktu a hodnoty* svědčilo již o pokročilém rozpadu obecného systému hodnot, popř. o neodvratném vítězství relativistického historicismu. Spor o smysl českých dějin se odehrál vlastně už *příliš pozdě*, tj. v období vítězně pronikajícího historického pozitivismu onoho » wie es eigentlich gewesen ist «, a *příliš brzo*, neboť koncepce budoucnosti, do níž měl smysl vyústit, nevyrostala ještě z oné naprosto nepřehledné, zdánlivě bezvýchodé perspektivy, jakou skýtají období historicky nejvýraznější a nejplodnější (2). Tato » bezperspektivnost « uzrála pro český národ a české intelektuály až v letech po únoru 1948.

Léta těsně před první světovou válkou (1912) a první léta Masarykovy republiky skýtala nadmíru klamnou perspektivu klamných východisek, klamných cílů, a nemohla přispět k nalezení a vytýčení skutečného a závazného dějinného smyslu. Onu klamnou perspektivu nejlépe dokládá Masarykův imperativ *náboženského smyslu* českých dějin, správně a ve své době odvážně viděný, avšak vzápětí znehodnocený ve svých premisách falešnou a nereálnou perspektivou českobratrského blouznilství.

Masaryk ztroskotál na národnostně a mesianisticky zúžené koncepci náboženskosti, v níž spatřoval imanentní složku české dějinné existence. Tím narušil transcendentální prostor v českých dějinách a s ním i kategorii svobody. Tak se stalo, že masový odpad od církve v roce 1918 se chápal jako projev imanentní české *náboženskosti*, zatímco šlo zcela evidentně o politicky motivovaný sice, ale zcela svobodně volený, manifestační odpad od víry, kupodivu

(1) Tím rozumím dějinné, civilizační a kulturní zaměření, které vtisklo českému národu jeho *českou* tvář.

(2) Zdánlivý paradox toho ozřejmí snad poukaz na situaci historika svatého Augustina v období invazí stěhování národů.

stále ještě pod pláštíkem přiblížení křesťanství » světu «, jímž si český národ dodnes uchoval katastrofální předstih před západními evropskými národy (3).

Příznačná pro falešnou perspektivu sporu o smysl českých dějin je i skutečnost, že Rádlův pokus o vymezení základních kategorií dějinnosti v protikladu k přírodnímu vývoji, jeho pokus o platónské určení smyslu jako ideje, zůstal celkem nepovšimnut, neboť pro vkus pozitivistických historiků byl provázen nedostí přesnými historickými fakty a odkazy. Nicméně Rádl jediný si uvědomoval, že spor o smysl *českých* dějin musí vycházet z rozpoznání smyslu dějin vůbec, musí se odpoutat od národně politické platformy, a je odvoditelný jen z nalezeného smyslu obecně *lidských* dějin.

Dialektika onoho sporu, v němž byla poražena pozitivisticko-fenomenologická historiografie Gollovy a Pekařovy školy i Masarykova deterministicky náboženská koncepce, vyústila nakonec zákonitě (protože probíhala *mimo* dějiny v rovině abstraktních pojmů a představ) v absurdno totální ideologie, která spor o smysl dějin oprostila od posledních zbytků reálného dějinného obrysu: u Zdeňka Nejedlého.

Abychom pochopili tuto dialektiku, je nutno aspoň ve stručnosti naznačit její triadické schema.

*Téze:* Masarykova koncepce českých dějin, jak ji vylíčil v knihách *Česká otázka*, *Jan Hus*, *Naše nynější krize* navazuje na Palackého (a Herderovu) koncepci demokratické a humanistické tradice v českých dějinách, již vedle husitství představuje zejména bratrská reformace, to vše v protikladu k feudální a nelidské tradici německých (germánských) dějin.

Za hilsneriády (1899) a za politických bojů na přelomu století se toto v podstatě romantické pojetí ideologizovalo u Masarykových žáků Jana Herbena a Jindřicha Vančury. Na pozadí literárních sporů o Hálek zaútočili Masarykovi žáci na historickou koncepci Gollovy školy, již vytkli oportunistus, aristokratismus, kritický vztah k Palackému (zejména k jeho obrazu Husa a husitství), rysy, které prý přímo *škodí* národnímu životu. Pojem *škodlivé* esoterické vědy se tu vynořuje v těsném sousedství vševládného pozitivismu, z lůna tzv. realismu, zatím ještě zcela abstraktně a akademicky.

*Antitéze:* Na výpad Masarykových žáků odpověděl Josef Pekař, Gollův žák, ve spise *Masarykova česká filosofie*. Pekař rozhodně odmítl Masarykovo pojetí tradiční humanity českých dějin jako romantickou ideologii. Německá duchovědná fikce humanitních ideálů uskutečňovaných určitými typy národů popř. další romanticko-duchovědnou fikcí: » lidem « je podle Pekaře v podstatě nevědecká. Tím Pekař už před první světovou válkou odsoudil – z platformy pozitivismu – implicity i německé duchovědné spekulace,

(3) Mnohé krizové jevy v církvi na západě dnes pouze v makrorozměru opakuji schemata českého schismatu dvacátých let.

které po rozpadu druhé říše navázaly na Herderovy romantické mýty. Boj mezi Masarykem a Pekařem se tak odhaluje jako dialektický svár duchovědného a pozitivistického principu, jako svár abstrakce vtiskující hodnotu libovolně voleným faktům na jedné straně a holých, analytických faktů na druhé straně.

Pekařova analýza proniká až na grunt Masarykovy dějinné koncepce a do značné míry ji vlastně dále rozvíjí, zejména tam, kde se snaží rozlišit mezi sekularizovanou humanitou Herderova typu (budovanou na ideálu lidského Ježíše), s latentně nadčlověckými rysy (rozvinutými později u Nietzscheho), a mezi náboženskou, transcendentálně vázanou humanitou Českých bratří.

Splývání transcendentálního a imanentistického humanismu u Masaryka vedlo právě k jeho vágní koncepci náboženskosti. Ba lze říci, že Masaryk tu ztroskotal přímo tragicky, neboť jako jeden z mála českých filosofů touto koncepcí dospěl sice až k mezní situaci, ale nebyl s to ji přesněji vytyčít a propadl bludné dialektice (Irre), v níž poznání zavádí na scesti a bludnost podmiňuje poznání. – Neméně tragicky troskotá však v setkání s mezní kategorií náboženskosti i Pekař, jehož slabiny se nikde tak neobnažují jako právě v pronikavé, drásavé kritice Masarykovy náboženskosti. Tedy nejen na politika Masaryka, ale i na historika Pekaře se vztahuje dialektika bludnosti.

Determinace dialektikou bludnosti nevyklučuje ovšem poznání, tedy ani ne poznání dialektických vztahů. Historik Pekař, jehož myšlení představuje antitézou k Masarykovým tézím, snadno odhalil dialektický vztah Masarykova » realismu « k Palackého romantismu, s nímž Masarykova koncepce vytváří jakousi relativní syntézu. Dvojnáčnost Masarykova » realismu « působí ostatně na české dějinné povědomí dodnes. Skoro každý pokus českého intelektuála o » realistické « přehodnocení historických předpokladů a perspektiv národa skrývá v sobě ono residuum ahistoričnosti a mýtů příznačné pro romantismus. Ovšem i Pekařův pozitivistický » realismus «, založený na souborech historických faktů, nutně vyústil v krizi všeho historismu při prvním pokusu o jejich smysluplnou konstrukci. Zde se chtě nechtě Pekař sám stal obětí dialektiky pozitivismu a duchovědy (tedy vlastně realismu a romantismu), jenže na » vyšším « vývojovém stupni, když se např. na svůj pozitivistický historismus snažil naroubovat životní filosofii Diltheyovu a existencialismus mladého Heideggera. Svůj vlastní vztah k Masarykově koncepci neviděl už takto dialekticky, nýbrž zde uplatnil – jako i Masarykovi žáci – chtě nechtě koncepci dvou ideových, či ideologických táborů, pojetí, jež lze klasifikovat jako zesvětštělou obdobu Augustinovy *absolutní* koncepce dvou obcí. V českých dějinách, hluboce poznamenaných protireformací, se tyto » dva tábory « (4) skoro automaticky určovaly křídlem katolickým, monarchistickým

(4) Koncepce dvou táborů se objevuje v historiografii zejména po Francouzské revoluci.

a provídeňským a křídlem husitsko-reformačním, demokratickým a protihabsburským. Pekařova koncepce se ovšem vyhýbala těmto vykonstruovaným, simplifikujícím protikladům a byla poznamenána podvědomou snahou o objektivizující přiblížení obou křídel, což se však neobešlo bez vylučování nezařaditelného.

Na přelomu století rakouský stát skýtal českému národu tolik demokratických svobod, že idea nezávislosti k nim neměla skoro co přidat. To si uvědomoval v podstatě Masaryk i Pekař (nemluvě o Palackém) (5). Dialektika pretotalitárních ideologií v druhé půli 19. století vedla však zákonitě k »totálnímu« řešení, k nacionalisticky chápané »absolutní« suverenitě, a to právě v prostoru, kde se národy a národnosti biologicky, hospodářsky, kulturně neoddělitelně prostupovaly. To, že tato tendence ve středoevropské oblasti musí vést nakonec k ztrátě jakékoli státní suverenity vůbec (6), k nepřetržitému řetězu národních katastrof, nebylo s to předvídat jedno ani druhé křídlo (z nichž každé sebe samo mělo za pokrokové, soupeře za reakčního) především proto, že nebylo schopno odhadnout skutečné rozpoložení sil v Evropě: Masarykovo křídlo z nacionalistické krátkozrakosti, Pekařovo křídlo z toho, co lze snad nazvat pozitivistickou rezignací založenou na úzkostlivém vylučování mezních otázek.

*Syntéza:* Bludná a složitá dialektika Masarykova »romantického realismu« a Pekařova esoterického pozitivismu ústí do katastrofické syntézy v ryze ideologické koncepci Zdeňka Nejedlého. Skryté, číhavé destruktivní síly zastřené Masarykovou konfuzí a Pekařovou rezignací, se v Nejedlého ideologismech prosadily s plnou vehemencí. Zdeněk Nejedlý, člen ÚV KSČ, se po roce 1948 zasloužil především o zničení celého českého školství, o rozvrat české kultury a s ostatními členy totalitárního gangu o ztrátu suverenity českého státu a jeho rozbití, přesněji: *o obnažení jeho latentního koloniálního základu.*

Strašlivý paradox této bludné dialektiky lze snad vyjádřit zjištěním, že Nejedlý se aktivně účastnil »budování státu« v roce 1918, *protože* existence tohoto státu v roce 1918 v sobě zahrnovala už i jeho koloniální podobu z roku 1948.

(5) Masaryk v *České otázce*: »Národ náš má v konstitucionalismu třeba nedokonalém tolik svobody, že příčin k násilné taktice nemá ... Kde vadí vláda a policie našim učitelům, našim advokátům a jiným všem, aby nepracovali a o pokrok lidu se nestarali?« Pekař v *Masarykově české filosofii*: »Žijeme ve státě s dostatek svobodným, abychom svou pravdu mohli hledat a hájit bez překážky.«

(6) V oblasti, kde bylo dáno místo k rozvíjení absolutní státní suverenity, na severoamerickém kontinentě, vznikl útvar federativní, zatímco v oblastech, kde federace byla jediným logickým řešením, ve střední Evropě, snaha o absolutní státní suverenitu uvedla národy do koloniální závislosti na »třetí« velmoci. Pouhá přírodně zeměpisná měřítko jsou ovšem v rovině dějinné druhotná. V Rusku, kde jsou prostorové podmínky obdobné podmínkám v USA, vznikl nakonec též útvar federativní, jenže jako pouhá fasáda ruského nacionalismu, jenž slouží zase jako fasáda totalitnímu komunistickému systému. Dějiny jsou silnější a virulentnější než příroda.

Přítom se historická koncepce Zdeňka Nejedlého živí nejnárodnějšími obrozenskými tradicemi českého lidu! Nejedlý zdaleka nepodlehł naivnímu nacionalismu Masarykových žáků; ale nedal se také odvést na pole Gollovy čisté pozitivistické vědy. Pekařova duchovědná tendence byla též cizí jeho strohému ideologismu. Jeho cílem bylo vnést do sporu obou křídel *třetí*, systetizující pojetí, které by na otázku po smyslu husitství a po smyslu bělohorské katastrofy dalo souhrnnou odpověď, která by vyvěrala opět jakoby z hlubin národních dějin. Nejedlý tu metodicky postupoval v mezích dialektiky bludnosti, tj. proti určitému dějinnému fenoménu kladl jiný fenomén, který měl zpětně (či následně) sporný fenomén vysvětlit, osvětlit.

Touto metodou se ve skutečnosti dovršilo ahistorické myšlení historizujících romantiků i zúžený fakticismus pozitivistů. Jejím cílem bylo najít v českých dějinách určité *absolutní místo*, které by do minulosti i do budoucnosti totálně podmiňovalo a fixovalo smysl českých dějin. Masaryk i Pekař setrvali ještě takříkaje v proudu dějinné dialektiky, Masaryk svou koncepcí dvou linií, Pekař svými faktografickými konstrukcemi (za nimiž nicméně prosvítala též sekularizovaná dialektika dvou dějinných táborů). Nejedlý však nahradil dialektický proud absolutním, nehybným, abstraktním středem, do něhož vyústil všechny dějinný smysl českého národa. Pojetí dějinného proudu, jak jej na pozadí (romantické) životní filosofie koncipuje historismus, nutně ústící do poznání ne-smyslnosti dějin, popř. do faktografické resignace, utěšující se identitou faktu a hodnoty, se tu dialekticky váže na ideologickou pseudosyntézu nalezení » absolutního místa « dodatečně vtiskujícího smysl původní ne-smyslnosti dějinného proudu (7). Nejedlý objevil toto absolutní místo českých dějin nikoliv v husitství, které bylo ještě příliš poznamenáno protikladem zavile se potírajících » táborů «, a pochopitelně ani v Bílé hoře, nýbrž v *českém obrození*. » Problém obrození jest nejživotnějším problémem české historie, neboť v něm tkví problém i dnešní národní existence, « píše Nejedlý ve studii *Ke sporu o smysl českých dějin* v roce 1914. Nejedlého » absolutní obrození « tvoří tak totalitní syntézu husitsko-bělohorské, demokraticko-feudální dialektiky sporů o smysl českých dějin. Také vztah dvou dějinných linií se v něm definitivně » řeší «, neboť vyústuje do absolutního, všezahrnujícího, ideologického *jedno* » pokrokových revolučních tradic «.

Nejedlého dějinná ideologie, skoro jsme v pokušení ji nazvat historiosofií, v mnohém připomíná dějinnou teologii » dvou obcí «, ovšem v nega-

(7) Takovým absolutním, všechny protiklady vyrovnávajícím místem v dějinné koncepci nacismu měla být tisíciletá » třetí říše «, jak ji chápal nacistický historik Chr. Steding: pro marxisty je tímto absolutním místem Říjnová revoluce 1917 a z ní vzalý sovětský systém. Stanovení tohoto místa je v podstatě aktem mýtickým a pseudonáboženským, který vyžaduje to, co bych nazval » dějinným zapomením «. Náhorně se toto zapomení dějinného prostoru a času projevuje v hesle: Se Sovětským svazem na *věčné časy*.

tivní zrcadlové podobě. Analogicky k tomu pak lze usuzovat i na impulzy a zdroje Nejedlého syntéze. Tuto negativní analogii osvětlí snad toto srovnání: Zatímco v křesťanské filosofii dějin » absolutním místem « dějin je Golgota, místo, které svou nejhlubší a nejryzejší dějinností, nejhlubším zakořeněním v dějinném času a prostoru (8) vtiskuje smysl a umocněnou dějinnost (tj. i pravý imanentní význam a svébytnost) všem ostatním, zdaleka ne tak hluboce dějinným místům (9), » absolutní místo « ideologické koncepce dává smysl dějinnému proudu tím, že samo je apriori *vyzdvíženo* z dějin, *vytrženo* z dějinného času a prostoru (aufgehoben), takže i dějinný smysl ostatních míst se ozřejmí teprve ve chvíli, kdy se to či ono dějinné místo připočobní » absolutnímu místu «, tj. kdy je též vytrženo ze své dějinné, časoprostorové situace a deformováno k obrazu » absolutního místa «: *nalezení dějinného smyslu je tu vázáno na zrušení dějin*. Hegel a po něm marxisté tento proces nazývají *konkretizací*.

Když jsme poukázali na dvě možné kvality vztahu » absolutního místa « k dějinám, pokusme se odvodit podstatu sekularizačního skoku, k němuž dochází v pojetí dvou dějinných obcí. Jestliže Golgota jako absolutní dějinné místo je zároveň i místem civitatis Dei, pak civitas terrena znamená místo nedokonalé, nedovršené dějinnosti, místo útěku před pravým dějinným úkolem a smyslem, místo dějinné opuštěnosti, dějinného zapomnění, neustále však vykupované opuštěností a zapomněním Golgoty. Sekularizačním skokem se tento vztah obrací naruby: » absolutní místo « představuje zárodečnou, *mimodějinnou* dokonalost, jakousi skrytou, nezadržitelně a zákonitě rostoucí sílu, která vyvrací a ruší ne-smyslnost profánních dějin. Přitom ta linie, jež je vyznačena body dotyku absolutního místa a profánní dějinnosti, je linií pokroku, ostatní ne-smyslná masa profánní dějinnosti představuje » linii « reakce. Reakce znamená tedy slepé, bezcílné odevzdání dějinnému chaosu, ba chaos sám; pokrok tkví v poznání skryté zákonitosti dějin, tj. oné hraniční čáry dotyku absolutního místa a dějinné masy. Aby (sekularizované) absolutní místo mohlo vtisknout dějinné mase zákony (vývoje), je nutné, aby bylo vytrženo mimo dějinný prostor. Marx postavil Heglovu filosofii dějin (10) » na nohy « právě tím, že ducha, rozvíjejícího se dějinami, nahradil vítěznou revolucí proletariátu (skrývající ve svém lůně zárodečnou podobu naddějinné komunistické říše), aktem dějinným sice, který však v procesu své konkretizace stále víc opouští prostor a čas dějin, stává se víc než pouhou

(8) Bezvýhradá » historizace « je tu dána okamžikem spojení časnosti s věčností v mysteriu Synovy absolutní opuštěnosti Otcem a odevzdáním této opuštěnosti do rukou Otcových.

(9) Absolutní místo Golgoty zasahuje ovšem nejen dějiny, ale i přírodu.

(10) Ale už v Heglově teorii nižších fází překonávaných vyššími (např. umění překonávané vyšší filosofii) je implicitně obsažen princip sebevyvrácení dějin, který lapidárně vystihuje i Heglova myšlenka *dějin jako soudu sebe sama*. I Marxova proletářská revoluce je takovým světovým soudem dějin nad sebou, jejich sebeodsouzením, sebevyvrácením.

*tisíciletou říší*, nabývá podoby čehosi nadčasového, povyšuje se v » absolutní místo«, jež dějinám *zpětně*, dodatečně ukládá zákon vývoje. Spirálovitá podoba tohoto vývoje (v němž se stále znovu opakuje moment vytržení absolutního místa z profánní dějinnosti) nepřímou odhaluje *zpětný*, dodatečný ráz tohoto » prozákonění«. Dějiny se vyvíjejí jen zdánlivě směrem k revoluci proletariátu, ve skutečnosti tu abstraktně kladená revoluce deformuje dějiny do vývojové spirály konkretizace *shora*, z *mimodějinného* absolutního místa. Počátek dějinnosti je dán koncem dějin, je smysluplný pouze z hlediska svého zrušení. Tato koncepce chápe dějiny » podvědomě« jako situaci po vyhnání z ráje, jako stav, který nutno zrušit návratem do předdějinné » rajske« situace, tedy vlastně jako *mytizovanou* podobu židovsko-křesťanské dějinné linie, která se tu znehodnocuje *kruhem*. Gnostikům Hegelovi i Marxovi jde o zničení samé substance dějin, jež právě svou substancialitou svědčí o nevratnosti dějin, o jejich absolutním počátku, *do něhož je zahrnut ráj* i další smysluplný proces, který právě díky *historicitě ráje* (jako daru Boží lásky) nemůže vybočit ze své jediné determinace: člověkostřednosti. Vývojová *spirála* je dokladem hlubokého vnitřního rozporu hegeliansko-marxistické dějinné koncepce, rozporu, jenž je určen parazitární závislostí na křesťanské teologii dějin na jedné straně a nemožností návratu k čistému mýtu na druhé straně. – Shrňme: Zatímco Golgota v křesťanské dějinné koncepci tvoří nejen střed, ale i počátek dějin (11), čímž podmiňuje dějinnost dějin, » absolutní místo« v negativní analogii představuje bludné světlo dějin, zavádějící svou přítomnou nepřítomností do *mimodějinné* abstrakce konečného počátku, do propasti konkrétní utopie.

Odbočili jsme do filosofie dějin ze tří příčin: abychom znovu nepřímou poukázali na tragiku Masarykovy nedomyšlené koncepce *náboženského* smyslu českých dějin, znovu na bludnou dialektiku Masarykova a Pekařova sporu o smysl českých dějin a konečně na zhoubnou syntézu Nejedlého dějinné ideologie. » Absolutní místo« českého obrození, jak je vytýčil Z. Nejedlý, je nutno chápat ovšem jako obtisk primární analogie » absolutního místa«, kterou koncipoval Marx (12). Na pozadí světové revoluce proletariátu nabývá ovšem » absolutní místo« českého obrození podoby groteskní a svědčí o přízemnosti Nejedlého ideologické perspektivy. Přesto není tato absoluti-

(11) Mysterium » rajskeho stromu« má hluboký vztah k dějinnému smyslu a cíli. Golgota v teologii dějin stojí na počátku dějin nejen v prostém časovém, ale i přehodnocujícím smyslu.

(12) Marxovo » absolutní místo« – komunistická společnost – je samo rozpadovým produktem židovsko-křesťanské dějinné koncepce a vyznačuje se produkcí nekonečné řady dalších dílčích absolutizací. – V této souvislosti je zajímavé si uvědomit, že Hegelova filosofie dějin sebe samu chápala ještě jako záchranu křesťanství, zatímco Marxovo pojetí bylo už vědomě protikřesťanské. Hru pro- a protikřesťanských zrcadlových koncepcí lze sledovat i v dalším vývoji filosofie dějin. Ve dvacátém století pokračuje v protikladu Spenglera a Toynbeeho, Teilharda de Chardina a Jasperse (Achszeit), popř. vyznavačů kosmologického eklektismu. Skoro u všech lze najít » absolutní místo« jako *mimodějinný* základ dějin.

zace českého obrození jevem náhodným. V ní dochází právě k syntéze všech bludných složek Palackého, Masarykova i Pekařova pojetí českých dějin. Nejedlý spatřoval v českém obrození zrcadlo » dnešního života « (tj. i » života « po roce 1948), nejdokonalejší syntézu » kolektivních « dějinných sil a svobody jako poznané nutnosti » historického člověka «. V obrození se české dějiny pozvedly z » temna « 17. a 18. (!) století, díky uvědomělému úsilí obrozenců, do osvícené oposice k přežilému křesťanskému chápání dějin a národních cílů. Nejedlého úvahy o českém obrození jsou po stránce odborné historické vědy zcela banální a mylné (13). Musíme však mít na zřeteli, že jde o koncepci ideologickou nikoli vědeckou, o koncepci, která právě pro svou banalitu a pavědeckost působila na široké masy českých maloměšťáků, zejména pak notoricky polovzdělaných učitelů. Za » pokrokovými tradicemi « Nejedlého českého obrození se totiž skrývá světový názor středo-evropského maloměšťáka zrajícího pro totalitarismus. S historickým českým obrozením má Nejedlého » absolutní model « společná pouze některá východiska. Všimněme si blíže základních znaků tohoto modelu:

1. Fundamentální v něm je vždy znovu zdůrazňovaný *ateismus*, jenž se stává určujícím, » syntetickým « znakem » nového « duchovního stavu českého národa. Ateismus tu úzce souvisí s dialektickým skokem, k němuž – podle Nejedlého – v českém obrození došlo: totiž k vzniku kvalitativně jiného, tj. právě ateistického českého světa. V polemikách o Bedřichu Smetanovi Nejedlý suverénně prohlašuje, že české umění 19. století bylo zcela nenáboženské. » Nemáme málo toho ve svém umění, ale náboženského umění vůbec nemáme. Smetana ... nic náboženského však patrně ve svém národě nenašel atd. « Tyto úvahy jsou z hlediska vážného vědeckého zkoumání naprosto bezcenné, ale nesmírně virulentní svou demagogičností; mnohem působivější než Masarykovo tázavé hledačství, nemluvě o Pekařově vědecky esoterické akribii. Nejedlý se stal mluvčím českého maloměšťáckého polovzdělance, razil » světový názor « českého učitelstva nejen po roce 1948, ale prakticky od počátku 20. století.

2. S ateistickým gruntem Nejedlého absolutního dějinného místa se logicky snoubí nový humanismus, odvozený z Herderova, nebo přesněji: osvícenského, protikřesťanského ahistorismu. Také Nejedlý (a s ním v kritice Masaryka *nevysloveně* i Pekař) zdůrazňuje onen humanismus » podle hlasu srdce svého «, humanismus, který zakládá mravnost » na lidských základech «. Nejedlého humanismus vykazuje řadu rozporů, zejména tento:

(13) Nejedlý instinktivně vypreparoval z obrození ty složky, které předjímalý situaci středoevropského maloměšťáka na přelomu století. Skutečný mučivý vnitřní rozpor velkých osobností českého obrození (Erbena, Palackého, Dobrovského) mu naprosto unikl. Ideálním typem jednolitého (\* syntéza \*) obrozence podle Nejedlého představ byl J. K. Tyl.



rád by se konstitoval jako cosi celistvého a nezávislého, vyrůstajícího z racionálního základu, ale protože pouze zrcadlí zašlou humanistickou (erasmiánskou) tradici křesťanské kultury, není s to zdůvodnit sám sebe ve své nezávislosti, což ho vždy znovu vhání do područí iracionality. Nejedlého na pohled ušlechtilá humanistická koncepce obrození vstupuje sice do zdánlivě racionálního protikladu k iracionálnímu německému nacionalismu, vzápětí se však znehodnocuje neméně iracionálním panslavismem a panmoskovitismem a obráží tak leda nekonečnou, bezcílnou dialektiku racionalismu a iracionalismu (14).

Vykládat skok od pozdního herderovského humanismu k stalinismu pouhou dialektikou racionálního a iracionálního by však znamenalo nebezpečné zjednodušení (15). Antropocentrický humanismus, jak jej káže Nejedlý, se prosazuje a » uskutečňuje « – snad by bylo lépe říci: konkretizuje – pouze gnostickou cestou abstrakce, jakákoliv praxe a dotyk se skutečností jsou mu cizí. Bez váhání ho lze zařadit k pozdním projevům senilního idealismu. Nejedlý tu ovšem pouze roubuje na svůj model českého obrození pozdní formy antropocentrického humanismu, jak se s nimi bylo možno setkat v kruzích literátů už před první světovou válkou (16).

Krátce před vypuknutím války se tomuto humanismu podařilo vytvořit iluzi praxe např. v pacifismu Romaina Rollanda, po válce pak v diskusích Společnosti národů. Po roce 1933 se zdání praxe umocnilo profesionálním literátstvím tzv. » humanistické fronty «, která zcela zákonitě – pro sterilitu a nemohoucnost skutečné praxe – se programově ztotožnila s ideologickou praxí komunistických » lidových « a později » národních « front. Sterilita a nemohoucnost tohoto typu humanismu tváří v tvář nezvládnutelné realitě dohnala nakonec řadu těchto humanistů k sebevraždě, jíž se bohužel jen potvrdila protilidská, protiskutečnostní podstata tohoto autonomně » lidského « humanismu, a to právě i tam, kde nebyl s to se zachránit do protiskutečnostní praxe totalitarismu (převážně racionálního typu).

Nejedlý není jediným humanistou, který se takto spasil. Jisto je, že velmi rychle opustil protiskutečnostní půdu autonomního humanismu a přiklonil se – i se svým modelem českého obrození – k bolševické totalitární

(14) I v této racionálně-iracionální dialektice prosvítá ještě původní polarita křesťanského humanismu určená vztahem Krista a člověka!

(15) Nemluvě o tom, že stalinismus ve srovnání s nacismem působí spíš jako fenomén racionální než iracionální. Pojmy racionální a iracionální jsou příliš jednoznačné, aby mohly beze zbytku vysvětlit vztah obou nesmírně ambivalentních totalitárních systémů. Snad by se tu lépe uplatnila dvojice: surracionální (pro stalinismus) a subracionální (pro nacismus), k nimž by se musela připojit ještě dvojice: suriracionální a subiracionální. – Nechtěl bych však tím přispět k pozdně idealistickému sklonu vytvářet iluzi poznání pouhou produkcí nových pojmů.

(16) V lecčems tento zdůrazněně lidský humanismus předjímá – neméně iluzivní – lidovou lidovládu neboli demokracii totalitarismu.

ideologii, sterilitu autonomně humanistické praxe zastřel dialektikou praxe ideologické (17). Humanismus se od této chvíle stal Nejedlému (a mnoha jiným levicovým intelektuálům) pohou fasádou známého: » především člověk«, která svou abstraktní ne-skutečností nemohla ohrozit ideologickou aktivitu, *skutečnou* destruktivní praxi, usilující o proměnu skutečnosti k obrazu ne-skutečné, konkrétní utopie. Tam ne-skutečnost ne-praktické abstrakce lidskosti, zde skutečnost praxe usilující o zneskutečnění – zuelidštění a odcizení – reality, o zhoubnou identitu konkrétní a utopie; rozpor tu tkví v samé podstatě toho dynamického stasisu ... (18)

3. Z modelu ateisticko-humanistického obrození odvodil Nejedlý i svůj vzdělanostní ideál. Vzdělávací proces chápe v podstatě jako plánovité vštěpování a prosazování ateistického humanismu. Tím byl humboldtovský, klasický nebo spíš biedermeierovský ideál vzdělanosti, získávané stykem s věcmi, dotykem věcí, postaven na hlavu. Cílem se stala absorbce racionálně plánované propagandy (19). Skutečnost věcí, jejich mnohotvárnost a závaznost, byla apriori » povýšena « v látku výuky. Tím se stala » tvárnou«, což znamená: ve své podstatě beztvárovou, zbavenou zeskučňující substance, a plán výuky, přísně dodržovaná osnova (permanentně přizpůsobovaná nikoli měnícím se poznatkům a zkušenostem, nýbrž taktickým proměnám ideologické praxe) tu je proto, aby této apriorní beztvarosti, nesubstanciálnosti vtiskovala žádoucí podobu. Služebné umění výuky, umění sdělovat a prostředkovat poznání a podněcovat nezávislé myšlení – nezávislé ve smyslu svobodného příklonu k věcem – poukazem na věci a dotykem s nimi, se nahrazuje plánováním výuky, jejímž nejvyšším cílem je nezávislost na věcech jako předpoklad poznání a náhrada na věcech takto závislého poznání *uvědomělostí*, otročící konkrétní utopii a zájmům totalitárního systému, který onu utopii » konkretizuje «.

(17) Analýza přechodu od nemožnosti autonomně humanistické praxe k dialektice totalitární praxe by vyžadovala zvláštní studie. V náznaku lze říci, že společný protiskutečnostní princip nepodmiňoval už – jak tomu je u autonomního humanismu – nemožnost praxe, nýbrž se stal impulsem a hnací silou dialektiky znicotňující, destruktivní praxe totalitarismu.

(18) Znelidšťující ideologická praxe se po druhé světové válce, v Československu pak zejména po roce 1948, ocitla tvář v tvář nikoli antropocentricky autonomnímu, nýbrž *kristocentrickému* humanismu, který v bolestném a drtivém napětí této konfrontace dostal mezní a paradoxní podobu humanismu zbaveného svého lidství: podobu humanismu lidské opuštěnosti lidstvím. Čím dál víc se ukazuje, že tento humanismus opuštěnosti lidstvím jediný je s to vyvrátit a přehodnotit znicotňující a odlidšťující praxi bolševického totalitarismu. Na samém dně lidství se dotýká skutečnosti a tímto dotykem se transformuje v humanismus, který své lidství obnovuje skrze velkopátečního Krista ve svém středu.

(19) Na poli pedagogiky Nejedlého obrozený ideál splývá s pedagogickým ideálem osvícenského encyklopedismu, se snahou užít souboru faktů (výběrem, způsobem osvětlení) k účelům propagandistickým. Této » pedagogice « jde od počátku o znehodnocení skutečnostní základny věcí.

Tato koncepce vzdělání, vybudovaného na odvrácenosti od věcí (20) dějinných i přírodních, se uzavírá v kruhu myšlení, které principy i látku poznávání produkuje ze sebe sama a sebe samo chápe jako suverénní *kritiku* všeho poznání usilujícího o dotyk s realitou. Jeho » vědecká kritičnost « tkví v kladení tzv. objektivní reality (až sem sahá dědictví Kantovo), ale složitou gnoseologickou otázku dotyku s ní a distance od ní potlačuje a nahrazuje gnostickou » metodou « předzjednaných ideologických schemat, v nichž se » objektivní « realita jednoduše a přímočaře » obráží «, ba víc: s nimiž splývá, jimž se podřizuje. Takovéto » vzdělání «, včetně pedagogiky, která je má zprostředkovat, vyhovuje myslí maloměšťáka, jehož odvěkou touhou je » přetvářet « přírodu a svět z bezpečí zatuchlé zápečnosti: tj. pohodlnými, neotřesitelnými ideologickými schematy. Běda pak světu, který se nechce dobrovolně podrobit! Příznačný pro schematismus tohoto poznání je i jeho vyhlašovaný kolektivismus, jenž je opět jen pláštíkem idealistického vztahu mezi chtivým, všežravým jedincem a pomyslným společenstvím, jež je pouhou projekcí jeho » uvědomělosti « (21).

Dalším určujícím znakem tohoto vzdělanostního ideálu je *statismus* paradoxně se projevující nesmírným dynamismem sebeúdržby. Všechna energie se spotřebovává na obranu neporušitelných hranic toho vzdělání, přičemž hranice vytyčují géniové – jak miluje měšťák tohle elitní označení! – minulosti, » klasikové « všeho druhu, jejichž » soubor « slouží opět jen jako platforma pro neméně » geniální « ideologické vůdce. Stalinova vševědoucnost vytyčovala např. mezní linii hranic tohoto statického vzdělání, dovoláváním se jí se tlumil strach před jejich porušením. Stalinovou » vševědoucností « vyvrcholila ostatně encyklopedičnost osvícenství i romantické sny o univerzální » knize «. Jaká nedobytná tvrz pseudovzdělanosti vybudované na » ironickém « souboru pseudofaktů! V » kladení « faktů a v bohorovné » polemice « Stalinových úvah se znamenitě obráží niterná podoba pracovní metody měšťáckých vědců, dialektický » vztah « mezi všepohlcujícím Já a jeho » společenskými « projekcemi, vztah, který nelze klasifikovat jinak než jako nenávist ke skutečnosti, nenávist k mnohosti i jednoduchosti věcí, jež k svému poznání vyžadují otevřenosti a zprůsvitnění poznávajícího subjektu (22).

(20) Tato odvrácenost zahrnuje v sobě odklon od věcí dějinných i přírodních. Primární je tu odklon od dějin, z něhož pak vyplývá i odklon od poznání přírodovědeckého. Dějiny i příroda slouží tu jen jako ilustrativní pláštík ideologických schemat. Ideologie neznetvořuje jen dějiny, ale i přírodu, z čehož lze nepřímo odvozovat i bytostné sepětí obou. Přátelství Marxe a Engelse lze skoro interpretovat jako vytvoření » jednotné fronty « proti dějinám a přírodě.

(21) Skoro všechny komunistické kolektivy jsou ovládány a terorizovány nebezpečnými, žraločími jedinci, kteří je » formují « podle svých představ.

(22) I poblouznění maoismem nevybočuje u evropských intelektuálů z tradice osvícenství. Na rozdíl od lapidárního, hermetického stalinismu vystupuje v maoismu tragický rys vnitřně rozporné bludnosti: stručnost, ba dekalogičnost Maových pouček vytváří protiváhu k esoteričnosti zmytičtělých duchovněd, neboť se chápe jako esence poznání, jež vyplynulo z (politické) praxe, z dotyku se sku-

Odklon od skutečnosti v obrozeném konceptu vzdělání vede současně k degradaci učitelského povolání. Tam, kde struktura vzdělání není určována skutečností, nýbrž předzjednanými ideologickými schématy (která jsou apriori » dána « mimo čas a prostor, ať už v mysli » uvědomělého « člověka nebo v » kolektivním rozumu « Strany), učitelský úřad se mění v pouhou funkci, kterou může zastávat kdokoliv » uvědomělý «, koneckonců i žák. Vztah učitele a žáka se tím zas jednou » staví na nohy «: žák si plným právem může osobovat *funkci* učitele, vykáže-li se » uvědomělostí «, to jest identitou svého myšlení a předzjednaných ideologických schémat. Z tohoto práva ovšem zároveň logicky plyne, že žák ztrácí i právo na své *žákovství!*

Na jedné straně se zcela ruší starý, » realistický « vztah učitele a žáka, na druhé straně se funkcionalizováním učitelského úřadu nesmiřitelně vyhrocuje. Učitelská *funkce* (ať už zastávaná bývalým učitelem či bývalým žákem) absolutizuje učitelské pověření a staví je do příkrého a nelidského protikladu k beztvaré masě *školených*. *Výuka se mění v školení*, v němž nerozhoduje nadání, píle, zájem atd. nýbrž *ochota dát se školit*. Nové poznání znamená poznání nutnosti této ochoty. Na pozadí Nejedlého koncepce jednotného školství – k níž do jisté míry přispěla i představa absolutně povinné školní docházky – se rýsuje tato školitelská determinace, která v dalším vývoji vedla k vyvrácení učitelско-žákovského vztahu.

Logika rozpadu měšťácké osvícenské koncepce vzdělání (23) se obrátí i v dialektickém pojetí » kultury «. Za tézi tu lze považovat víru v nadčasové kulturní hodnoty, za antitézi představu kultury politicky, sociálně a hospodářsky beze zbytku determinované. Pro Nejedlého model obrození je příznačné, že připouští pouze umění (a kulturu) sloužící politickým (tj. buditelským) zájmům národa (24). Na druhé straně však z takto determinovaných vývojových proudů umění vyjímá Nejedlý určité národní » génie « a kanonizuje je do roviny nadčasových a vzorových hodnot. – Na rozdíl od neosobních a racionálních rétorik, poetik a tabulatur předklasického umění

tečnosti, tedy jako pravé, hlubinné, neohraničené poznání vyhovující odvěké touze člověka. Na druhé straně však maoistická ideologie odpovídá tradiční měšťácké statičnosti, měšťákově touze po bezpečí a jistotě systému, nyní ovšem na mnohem primitivnějším, ale tím účinnějším rovině. Mao se pro Evropu pozdního měšťáka pretotalitarismu stal druhým Hegelem. I zde se svět přetváří podle ideologického schématu: čistou destrukcí, prázdňím pokřikem a na rozdíl od Hegela (a Marxe) bez velké duševní námahy. Vedle Hegela však Mao navíc *substituuje* i ježíšovskou identitu myšlení a života, teorie a praxe. Souhrnně lze říci, že Mao *zlehčuje* Hegela i Ježíše, gnosí i křesťanství.

(23) Pojmem *vzdělání* tu jen nedokonale překládám německý pojem *Bildung*, který v němčině přímo signalizuje univerzalitu a systematičnost, o něž usilovala měšťánská kultura od 18. století a jež vyvrcholily velkými systémy německého idealismu. Český pojem *vzdělání* zdaleka nevystihuje onu univerzalitu, navozujíc spíše představu souboru znalostí získaných induktivně analytickou metodou. Totalitární *školení* však odmítá veškerou induktivnost, jsouc pozdním dědicem dialektických systémů idealismu i jeho pojetí » *Bildung* «.

(24) Z této dialektiky vyplynulo i Nejedlého trapné a groteskně polemické vyzdvižení ateistického, buditelského Bedřicha Smetany proti údajně prý reakčnímu, náboženskému zatíženému Antonínu Dvořákovi.

se v této maloměšťácké koncepci obrození kladou za vzor vybraní » géniové«, tedy vzory iracionální ve svých prožitcích a v podstatě neopakovatelné. Avšak právě tato iracionálnost a prožitková jedinečnost a neopakovatelnost prochází zde racionálním filtrem ideologických schemat. Vrchol této schematické racionalizace iracionálního tvoří paradoxní představa » naučitelnosti« umění, jež nemá už nic společného s řemeslností, s cvikem, s navazujícím napodobením mistrů, nýbrž s tím, co by se dalo nazvat mechanickou ilustrací předzjednaných ideologických schemat. Výsledkem bývá většinou objektivizující monumentální kýč jako projev » zla v systému hodnot«. Takřka souběžně se vznikem ideologicky služebného » umění« z lůna pseudo-historických modelů se vyvíjí tzv. avantgarda. Po prožítkové estetice, která převládala v umění po rozpadu poslední velké kulturní » formy«: baroka, se tu rýsuje další rozpadová fáze prožítkového umění, v níž uvědoměle, tj. voluntaristicky objektivizující, odosobňující a typizující složky služebného ideologického » umění« totalitarismu vstupují do protikladu s uvědoměle (voluntaristicky) subjektivizujícími složkami avantgardního, tj. anarchisticky ne-slžebného umění. Klasický » prožitek« byl zčásti nahrazen více méně sobeckými pohnutkami, které se ovšem zastírají zdůrazněnou nadosobní » uvědomělostí«, zčásti pak – v avantgardismu – hrou » umělých« prožitků. V obou případech původní čistý klasický » prožitek« (ať už erotický nebo ideální) klesá na úroveň předstírané hry. Nikoli umění dostává charakter hravosti (jaký mělo mnohdy ještě v 17. století), nýbrž prožítkové impulsy se hrají; v některých formách avantgardismu dokonce suplují i samo » dílo«.

Dalším produktem obrozenického modelu vzdělání je dialektika institucionalismu. Statický schematismus tohoto vzdělání nutně spěje k dualismu pseudovědeckých insitucí a vědeckých ústavů, sloužících však výhradně zájmům totalitarismu. Třetí možnost: nezávislé bádání dotované třeba ze soukromých nebo polosoukromých zdrojů, je z tohoto dualismu vyloučeno. Pseudovědecké instituce (25) jsou tu na produkování tzv. » konkrétních utopií«, v první řadě pak na tzv. » vědecké« řízení revoluce. Všechny negativní revoluce mají tento sklon svůj » pohyb« zmechanisovat a zinstitutionalizovat, přičemž míra tohoto » zvědečtění« je úměrná míře iracionalismu skutečného vedení. Nicméně, k obrozenickému modelu vzdělání náleží představa, že revoluce, její cíle a taktika, se koneckonců produkují a kladou na

(25) Po roce 1948 vznikla tak v Československu instituce na studium děl Zdeňka Nejedlého, instituce na studium dějin (I) KSČ, Vysoká škola stranická, řada » vědeckých« poraděn marx-leninismu atp., v nichž seděly desítky ba stovky » badatelů« a » učitelů«, kteří tam předli své » konkrétní utopie«. Ale i celá tak zvaná Československá akademie věd (jejímž presidentem se stal zcela logicky Zdeněk Nejedlý) spadá do kategorie pseudovědeckých institucí. To znamenitě odhalila zejména odvážná polemika profesora V. Černého v r. 1968.

univerzitách, ve vědeckých institucích, což podtrhuje determinant její historické, vývojové nutnosti. Institucionalizací se revoluce ztotožňuje s » pokrokem « lidstva. Antiinstitucionalismus revolucí míří proti *třetímu typu* bádání a rozvíjí se vždy na pozadí zmíněného dualismu. – Obrozenský vzdělanec musí být, podle Nejedlého, *pokrokový* a *revoluční*, přičemž obě označení se razí bez jakéhokoli vztahu k dějinné skutečnosti (jako ostatně i označení: *reakce*, *kontrarevoluce* atp.), neměří se příspěvkem ke skutečnému pokroku lidské společnosti, nýbrž mírou ochoty přizpůsobit se ideologickému trendu. Být či nebýt revoluční patří k sféře obrozenského vzdělání zrovna tak jako být či nebýt konservativní. Pokrokovost a reakčnost se nerozlišitelně prostupují, nebo lépe: obrazí v sobě, navzájem se » odhalujíce «. K podstatě obrozenského vzdělání patří právě toto » odhalování « společensko-hospodářských kořenů sebe sama, přičemž sám akt sebeodhalování skýtá dojem nevyzpytatelného indeterminismu (26).

Na nevyslovené indeterministické iluzi je založen i skrytý aristokratický a elitářský komplex obrozenského vzdělání, který se nejmarkantněji projevuje zdůrazňovanou revolučností intelektuála, který neváhá zajít za dělníkem do tovární haly, za rolníkem na pole atp., ale právě v okamžiku, kdy se na pohled maximálně přibližuje hmotné realitě, živému člověku, je nejodtažitější; produkuje pouhá hesla, v létě hovoří o nutnosti žní, v zimě o nutnosti předení. Paradigmatickým heslem, jež vyjadřuje toto iluzivní přiblížení k » masám «, je Leninovo okřídlené: » Učit se, učit se, učit se! «, jakýsi mateční základ všech dalších ideologických hesel. V » učit se « je obsažena všechna lživá, znicotňující dialektičnost obrozeného vzdělání, v němž učení bylo nahrazeno školením. Správně by to heslo mělo znít: » školit se, školit se, školit se. « *Učení*, vztah mezi prací a poznáním, bylo dialekticky » povýšeno « v *školení*, ve vztah mezi zotročováním sebe a jiných a rozšiřováním moci.

Odtazitost iluzivního přiblížení k realitě, k člověku, vrcholí v systému plánování. Jím se abstraktní vědění ztotožňuje s taktikou a strategií totalitární moci. Pětiletky v totalitárním systému představují hospodářské plány pouze *druhotně*, v první řadě jsou projekcemi vnitřní *mocenské* struktury, jsou to plány na upevnění moci stranického aparátu, nikoli plány na zvýšení » blahobytu « lidových mas. Proto každý pokus o » reformu « či » záchranu « hospodářství je apriori chápán jako útok na mocenskou základnu strany. Vidět v hospodářství cosi » reálného «, znamená odchýlit se od nadreálných (konkrétních) schemat, v nichž je přípustná jediná *skutečná* realita: *hmotné záruky moci*, jež má – údajně – chránit a prosazovat konkretizaci utopie, přinést důkaz o možnosti proměny světa k obrazu mimodějinné utopie.

(26) Dialektický indeterminismus – iluzivní ovšem jako převážná část měšťácké kultury – vystupuje už v Marxově nauce o retardačním momentu kulturní nadstavby.

Neukojitelná touha po *důkaze* této možnosti je skoro totožná s měšťákovou představou o světě. Z tohoto hlediska lze v nacistickém koncentráku a v komunistické pětiletce spatřovat pouze různé nástroje uskutečňování této touhy.

Nejvyšší inteligence v obrozenském modelu vzdělání se projevuje tím, že sebe samu chápe dialekticky jako cosi nezbytného pro držitele a reprezentanty totalitární moci a zároveň jako cosi, co je neustále ohrožuje. V lůně každého abstraktního schematu, které vytváří, je implicity obsažena i veškerá možnost jeho rozvrácení. Na příkladu pětiletky je to dobře patrné. Aparát » Plánovacího úřadu « byl ohrožován tím více, čím » dokonaleji « plánoval. Ota Šik, v padesátých letech uvědomělý vyznavač centralistického plánování, vybičoval tuto touhu po dokonalosti natolik, že tu došlo ke kvalitativnímu skoku do » revizionismu «, do absurdního pokusu rozetnout sepětí plánu a totalitární moci, utopie a konkrétna. Šik nedosáhl ovšem ničeho, ztělesnil pouze onen fenomén absurda a sebevyvrácení, který dříme v apriorní odvrácenosti od reality.

Rovnice *vědění je moc* v dialektickém procesu konkretizace neustále tíhne k svému zrcadlovému obrazu *moc je vědění*. V tomto zrcadlovém ob-  
tisku se obráží i sporná funkce inteligence ve straně a neřešitelný vztah děl-  
nictva a stranické inteligence (27). Po únoru 1948 » řešil « tento vztah Kle-  
ment Gottwald za přispění Zdeňka Nejedlého a řady dalších » obrozenských «  
intelektuálů nivelizací, tj. přímo nenávistnou společenskohmotnou degradací  
inteligence *pod* úroveň tzv. dělnické třídy. Tato degradace nebyla v žádném  
státě východního bloku tak silná a důsledná jako v Československu, kde se  
katastrofická dialektika negativní revoluce – díky mocným blouznivským  
a anarchistickým tradicím českého národa – projevuje nejkrutěji a nejdestruk-  
tivněji. K otázce nivelizace a degradace inteligence se ještě vrátím, ale zde  
bych chtěl jen poukázat na to, že degradace je průvodním zjevem rever-  
sibilní tendence výchozí rovnice *vědění je moc*. Jestliže totiž současně platí,  
že *moc je vědění* (28), pak nejkonkrétnějším uplatněním vzdělanosti je vše-  
vědoucnost policejního aparátu. Takovouto dialektikou konkrétního se  
» uskutečňuje « utopie. Reversibilita vědění a moci (ruku v ruce s odosobně-  
ným vědění) je i mocným impulsem dialektiky universalit a specializace.  
Vztah universálního génia Stalina k specialistům tuto dialektiku osvětluje  
snad nejnázorněji, protože nejlépe odkazuje i k pozadí vztahu: *zdánlivé*  
vědění na obou stranách. Nicméně: specialisté tu jsou degradováni do funkce

(27) Komunisté ovšem tento vztah pod vlivem vágní abstrakce » třídy « zplošťují do neskutečně schemat-  
tických táborů » dělníků « a » inteligence «. Tento schematismus je – zejména v Čechách – pozna-  
menán obrozenským modelem a silně romantizován.

(28) Průvodním ilustrativním projevem této reversibility bylo svého času na příklad i prohlášení ministra  
informací V. Kopeckého, že četba Rudého práva plně nahrazuje univerzitní studium. Dnes se tohle  
» poznání « prosazuje na mnoha západoněmeckých universitách ...

povolných údržbářů stranicko-totalitárního aparátu; » genialita « a » skutečná « – rozuměj: konkrétní – znalost věcí jsou pak totožné s držitelstvím moci.

V Nejedlého reorganizaci školství všech stupňů se plody totalitární rovnice *vědění je moc* projevují nejdrastičtěji. Zásada » jednotné školy « měla vyhovět dvojímu: prapůvodní » obrozenské « snaze o překlenutí rozporu mezi školou a společností a vyvrácení rozdílu mezi nadanými (tj. měšťáckými) a méně nadanými (tj. proletářskými) žáky. – Není zde naším úkolem podat podrobnou analýzu jednotného školství, jde nám jen o to, abychom právě v této rovině (29) poukázali na zhoubný vliv Nejedlého obrozenského modelu vzdělání.

Rozpor mezi školou a společností se tu vyrovnává v první řadě destrukcí principu teorie, čili odklonem od abstraktní učební látky *pod záminkou* příklonu k praxi, která se však vzápětí znehodnocuje tím, že je chápána ideologicky, tj. ve skutečnosti nezávazně a jako neskutečná hra. Tato » hravá « praxe, nebo přesněji: hra na praxi odcizuje od skutečnosti mnohem víc než abstraktní teorie, v níž zůstává neustále zachován princip vážnosti odkazující k jsovcu. Hra na praxi stojí však v těsném vztahu k znehodnocení skutečnosti jako skutečné, vychovává člověka předem odcizeného odpovědné manipulaci s věcmi, povolný nástroj zdánlivých metod a » plánů «. Na druhé straně se společnost přibližuje škole tím, že je neustále *školená*, nebo lépe: *přeškolenána*. Tím se znemožňuje dvojí: škole, aby člověka opravdu školila, a společnosti, aby své školní vzdělání přirozeně uplatnila a svobodně rozvíjela. Reálné poznání je tu znemožněno ze dvou směrů: narušením předpokladů vzdělání (ve škole) a stále omezenější možností poznání uplatnit (ve společnosti). » Obrozenský « model vzdělání stále intenzivněji vylučuje poznání mimo oblast totalitárního školení, čímž se vzdělání stále intenzivněji vyprazdňuje a proměňuje v čistou ideologickou uvědomělost. Tím se ovšem tento model vzdělání vyvrací ve své podstatě. Sebevyrácení vzdělání se obráží koneckonců i v *zdánlivé* jednotnosti školství. Komunisté se totiž nijak neostýchají vedle jednotného školství vybudovat síť hierarchicky členěných elitních a esoterických ideologických škol pro vybrané členy strany. Přístup do těchto » škol « není podmíněn nadáním žáka, což odpovídá zásadám nevýběrového jednotného školství, ovšem jen na pohled, neboť o přijetí toho či onoho žáka rozhoduje vůle stranického aparátu. Studium na těchto elitních školách má cosi z milosti » *gratis data* « ... Tím dochází k paradoxu, že průměrný, popř. zcela nenadaný typ davového člověka je » *vyvolen* « k tomu, aby se *školil* (30) pro speciální funkce v totalitárním stranickém aparátě. Pojem

(29) Dialektika konkrétní utopie rozrušuje historicitu národa, tj. jeho práva v dějinném čase a prostoru, nejsilněji ve třech rovinách: v rovině biologické; v rovině duchovní (kultura, vzdělání); v rovině společensko politické struktury (stát).

(30) Teprve zde vyvstává skutečný význam a obsah tohoto pojmu, v němž se stýká a identifikuje masa s elitou.



vzdělání se vyzdvihuje a vyvrací (aufheben) do vyšší roviny: vyškolnosti. Teprve z této roviny lze pochopit i pojmy a fenomény, které se k ní vážou: pojem zaostalosti, pojem odporu k vzdělání, pojem šíření vzdělání atd. *Zaostalý* není ten, kdo vládne menší mírou poznání (31), neboť skutečné poznání věcí je apriori vyloučeno jako neskutečné, nekonkrétní (mluveno s Hegelem), chimérické a – nebezpečné; zaostalý je ten, komu se nedostalo potřebného a patřičného školení. Přitom stupeň a míra vyškolnosti jsou striktně určeny vůlí stranického aparátu.

» Neskutečnost « poznání se od dob osvícené vzdělanosti s oblibou demonstrovuje na tzv. náboženských předsudcích a pověrách. Pojem měšťáckého » humanistického « vzdělání je úzce spjat s nepochopením triadického vztahu víry, myšlení a vnímání, tento vztah nahrazuje gnoseologickým duálem myšlení a vnímání, nekonečnou dialektikou racionalismu a iracionalismu. » Vyškolenost « povyšuje (aufheben) noetický duál do syntézy *jednoho*: do uvědomělosti, jež představuje krajní perverzi původní triády víry, poznání a vnímání. Teprve zde začínáme chápat » humánní « vztah strany k tzv. bezpartijním masám. Nevvyškolení – ve starém měšťáckém smyslu: nevzdělaní, » bildungsfeindlich « – jsou ti, kdo setrvávají v gnoseologickém duálu myšlení a vnímání, popř. ve staré triádě víry, poznání a vnímání. Předpokladem vyššího školení, vyšší vyškolnosti je tedy nakonec vždy *brainwash*, tj. rozrušení triadického principu poznání i dualistického principu vzdělání. Nižší formy školení nejsou proto ničím jiným než úmorným bítáním mozků, v podstatě tedy i veškeré tzv. jednotné školství, včetně universit, a ovšem i veškeré formy společenského školení. Teprve tabula rasa po zdařilém *brainwash* umožňuje přijetí vyšších forem vyškolnosti. Jakkoli tato metoda připomíná infernální science fiction, je zcela reálná a in tuce už zahrnuta v Nejedlého obrozenském modelu (32), v Československu aktivně prosazovaná po více než dvacet let.

To, že Nejedlý vybudoval svůj obrozenský model v podstatě už před první světovou válkou, poukazuje na skrytou spojitost mezi osvícenským pojetím vzdělanosti a školitelskou praxí totalitárních systémů. Doba před první světovou válkou (zhruba od éry pozitivismu), tvoří vývojové i časové ohnisko, v němž se oba principy – osvícenský a totalitární – setkávají, prostupují a ovlivňují. Zde si 18. století osvíceného absolutismu podává ruku s globálním totalitarismem 20. století. Praktické uskutečnění Nejedlého obrozenského konceptu nepůsobilo proto v roce 1948 jako zlom, nýbrž spíš

(31) V měšťácké fázi vzdělání platil za zaostalého ten, kdo měl méně » kultury «.

(32) V zárodočných formách se projevuje už v Komenského principu » hravého « vyučování. Poznání jako » hra « rozrušuje živoucí vztah ke skutečnosti, vede k uvědomělosti, nikoli k poznání. (Zajímavým předstupněm této uvědomělosti je i » léčivé « uvědomění v psychoanalýze.) Nikoli náhodou vyzdvihli bolševici Komenského, ač bez jeho Kristocentrismu, na svůj štít! Shody mezi Komenského pansofismem a totalitárními ideologiemi by si zasloužily podrobného zkoumání.

jako » organické « navázání na předchozí vývoj. Dojem totální destrukce a kvalitativního zlomu vyvstává pouze z perspektivy triadického pojetí poznání.

Vzdělání (na dualistickém principu) a školení mají mnoho společných rysů; přesněji: mnohé, co ve vzdělání zůstává ve stavu možnosti, se vyško- lením uskutečňuje. Oběma koncepcím je např. už společná projekce vlastní negace. Jak tomu rozumět? Vzdělání i školení se rozvíjejí na pozadí odporu k vzdělání a školení, odporu, který třeba překonat a potřit. Na projekci odporu k vzdělání a školení vyrůstá teprve » smysl « a tendence vzdělání a školení. Už u Voltaira, velkého bojovníka za osvětu a vzdělání, se projevuje tento sklon k promítání negace vlastního vzdělanostního konceptu. Osvícencům představa » nevzdělaných « barbarů, tedy negativní projekce jejich vzdělanosti, dávala impuls k tomu, co by se dalo nazvat vzdělanostním a školitelským imperialismem, který postupuje ruku v ruce s imperialismem ideologickomocenským. Názvy jako: šířitel osvěty, osvětář, bojovník za vzdělání, úzce souvisejí s tímto druhem imperialismu. Vzdělanost a vyško- lenost pokaždé přerůstají samy sebe do několika dimensí: nejen do prosté negace, do projekce odporu k vzdělání, jež nutno vykořenit, ale i do negace vlastní omezenosti, tj. do *zdanlivé* encyklopedičnosti, úplnosti či dočasné neúplnosti (33). Studium jevů a věcí se nahrazuje nekonečnou dialektickou hrou » problémů «, jejichž vyřešení klade základ nového problému, nebo lépe: v jejichž řešení splývá bezbřehá problematičnost s » vyvrácením « problému. Toto splývání je pouhým prepisem nekonečného sebezradli- vého procesu vzdělání a školení. Zásadní rozdíl mezi vzděláním a vyško- lením tkví snad v tom, že školení zastavuje nekonečný dialektický proud vzdělání nadekretovanými pseudodogmaty, jejichž » struktura « obráží pouze znehybnělou, zrosolovatělou masu nekonečné dialektiky vzdělání (34). Neko- nečný dynamismus vzdělání i nekonečný statismus vyškolení jsou jen modi- fikacemi jednoho a téhož odvratu od skutečnosti (35).

- (33) Typickou formulí vzdělání i školení je: » rozřešení tohoto je jen otázkou času « na základě katego- rického: » toto je zcela jasné «.
- (34) Princip nekonečna dovoluje nekonečný pohyb i nekonečné znehybnění: vyvrácení všl dogmatici- nosti, paradox absolutní relativity i nevývratnou pseudodogmatici- nost, zdogmatizovanou nedog- matici- nost.
- (35) Zajímavou variací tohoto odvratu, variací, již se předstírá *příklon* ke skutečnosti, je symbioza vzdě- lání (školení) s nejnižšími pudy. Vzdělání (popř. školení) se chápe jako sublimace pudů, které se klasifikují jako sebezáchovné. Pojem *sublimace* tu kamuflážíje dotyk se skutečností skoro alchymi- sticky. Školení » povyšuje « bezbarvou sublimaci soustředěním pudů do » slepé « nenávisti, již určuje směr rosolovité ideologické dogma. Princip školení lze definovat jako usměrňování nenávisti za pomoci dogmaticky znehybnělých ukazatelů. Princip vzdělání je naproti tomu chaotický a bez- směrný. Sublimaci v něm lze chápat jako rozrušování primárních, primitivních pudových cílů, tedy jako jakousi » podvědomou « *přípravu* slepé nenávisti.

4. *Ahistoričnost* Nejedlého obrozenského modelu úzce souvisí i s představou uměle vytvořeného, obrozenci zachráněného národa. Nejedlého to vedlo k tomu, aby svůj model výrazně kontrastoval s dějinnou » temnotou « předcházejícího období tzv. baroka, a to natolik, že se tu podstatně odchýlil i od Marxova pojetí dějinného vývoje. I Marxova dialektika dějin byla pro Nejedlého cíle ještě příliš dialektikou *dějinnou*, aby ji mohl aplikovat na svůj naddějinný model. Nejedlý chtěl svým modelem obrození představit českému národu jakousi cílovou, závěrečnou fázi beze zbytku naplňující smysl českých dějin. Obrozenský model předjímal už v zárodku konečnou formu komunistické utopie, byl nikoli modelem » lepšího « světa, nýbrž zcela *jiného* světa. Nejedlého model se tím nijak nevymknul z logiky historického materialismu, byl jen pokusem o aplikaci jeho universálně dějinného cíle na *české* dějiny (36). Přitom není rozhodující, že Nejedlého koncepce českého obrození, v němž několik uvědomělých géníů zachránilo údajně národ před zánikem tím, že ho znovu prométeovskými zformovalo, je maloměšťácká, šovinistická a nedialektická (37). Jeho v podstatě idealistická, hluboce měšťácká koncepce se po integraci v *naddějinný* model kupodivu dobře snáší s cílovým modelem historického materialismu. Jestliže lidstvo díky Marxovi, Engelsovi, Leninovi, Stalinovi, Maovi etc. vstupuje zachráněno do *zcela jiného* světa komunismu, pak analogicky k tomu český národ díky Tylovi, Thámovi, Sabinovi, Puchmajerovi a jiným » vůdcům « vstupuje na práh vyšší, konečné fáze uskutečnění smyslu svých dějin. Podle této koncepce český národ existuje díky prométeovskému činu a z milosti géníů jako byl Josef Kajetán Tyl. Z dějinného hlediska je Nejedlého pojetí smyslu českých dějin urážkou národa, všech poctivých a prostých lidí v něm – jako ostatně i universální dějinná koncepce marxismu je urážkou všeho lidstva; z hlediska antihistorického utopismu je však logická a nutná.

V této pozdně měšťácké perspektivě je géníem ten, kdo nejdokonaleji svým dílem, svými činy vyjadřuje antihistoricitu v myšlení i v jednání, ten, kdo celou svou bytostí uniká z dějinné skutečnosti do naddějinných utopií, do říše pseudoidejí (38) a ideologismat, a ovšem i ten, kdo ze všech sil se snaží tyto utopické koncepce prosazovat a » uskutečňovat «; přičemž

(36) Nejedlý tím předjímal vlastně » národní « komunismus tzv. revizionistů v mnohem absolutnějším podobě.

(37) Nejedlý postoupil od Herderova romantického pojetí spásonosného lidu k národně liberálnímu individualismu » silných osobností «. Český lid v 17. a 18. století považuje Nejedlý už za » mravně zkažený « protireformací.

(38) Pseudoideou rozumím tu ideu, jejíž plné rozvinutí je vázáno na konečné a nenávratné odpoutání od dějinné skutečnosti. V tomto smyslu i Marxova vynikající analýza kapitalistické ekonomie se *zpětně* znehodnocuje zprůsvitněním a zneuskutečněním skrze komunistickou utopii, s níž » ruku v ruce « se odpoutává od skutečnosti – tedy i od vlastní analýzy kapitalistické skutečnosti.

svůj útěk ze skutečnosti a dějin označuje za následování poznaných zákonů dějin.

» Výběr « géníů je určen obecnou zásadou geniality. Géníus se neprosazuje už svou vlastní, jedinečnou geniálností, jako např. ještě na počátku 19. století v éře romantismu, nýbrž tím, *nakolik svou jedinečností vyhovuje obecným zákonům dějinného vývoje*, v nichž jsou zahrnuty i obecné zásady geniality.

Vývoj od geniálního subjektu k objektivní genialitě je předznamenán ostatně už u romantiků samých, zejména u Novalise. Ve fragmentech o géniovi hovoří Novalis už o » kausalitě geniality « a o » mechanismu « geniálního myšlení. Novalis byl vlastně první, kdo dávno před Leninem, chápal genia jako *inženýra* duše. Pojmy kausalita a mechanismus vyplývají z idealistické noetiky – apriorního, na světě nezávislého » kosmu v nás «. Touto aprioritou se Novalisův genius stal *jednak* předstupněm komputoru, který též » myslí « na základě » apriorních « impulsů, *jednak* geniálních vůdců, jejichž rozhodnutí jsou též diktována aprioritou vyššího (zákonitého!) vnuknutí. Genius redukuje svět na matematickou formuli, redukuje dějiny na zákon, na třídní boje, hospodářství na pětileté plány, společnost na organizovaný kolektiv atp. To vše na pozadí proměny elementárních částí reality v prvky geniální imaginace, která se pohybuje a rozvíjí v časoprostorovém modelu *mimo* dějinnost. Do důsledků domyšlený pojem geniality se uskutečňuje a prosazuje plně jen mimo dějinnost, neboť *dějiny vylučují genialitu*. (Pravými » géníy « dějin jsou proto vlastně jen zcela negeniální světci.) I toto si uvědomoval už Novalis, a proto zcela důsledně vyžadoval od uměleckého genia, aby si stvořil *své* obecné, pravé dějiny světa. » Der Dichter erschafft die allgemeine, wahre Geschichte der Welt. « V tomto » stvoření « dějin byl Marx mnohem důslednější (a geniálnější) než nekonekventní Hegel. Marxovo dílo lze proto právem nazvat *románovým* modelem dějin, zcela v duchu romantismu, přičemž pojem románu je tu třeba chápat v kosmické totalitě, do jejíhož imaginárního a imaginativního prostoru je zahrnuto *vše*.

K důslednému obnažení a odhalení této totální iluze došlo kupodivu nikoli na půdě teologie nebo filosofie, nýbrž opět v rovině románové imaginace: u Franze Kafky. Totální imaginaci, jež supluje skutečnost, lze patrně vyvrátit jen totální imaginací, která svůj vlastní projekt skutečnosti vylíčí jako lžisvět. Kafkovo dílo přejímá sice beze změny romantickou koncepci totality, ale zároveň ji klasifikuje jako obraz absolutního lžisvěta. Proto je mylné chápat Kafkovo dílo jako přímočarý obraz odcizení; jeho dílo *odkazuje* k pravému světu dějinné skutečnosti, která ovšem sama o sobě může být opět mnohostranně odcizená! Kafka odhaluje nikoli odcizenost světa, nýbrž absolutní odcizenost apriorní struktury systémů nekonečné reflexe, které

se vydávají za pravý, konkrétní svět na základě identity sobě samé odcizené (39).

Vratme se však ještě na okamžik k Novalisovi. Zamyslíme-li se nad jeho spekulacemi hlouběji, postřehneme, že Novalis jen sekularizuje původní židovsko-křesťanskou figurální teologii dějin, která též rozeznávala mezi profánními dějinami » obce světa « a vlastními dějinami » obce boží «, s tím rozdílem, že světce a mučedníky jako pílře a spolutvůrce vlastních dějin lidstva nahradil génii. Sekularizační přelom netkví ovšem v pouhé mechanické záměně, nýbrž v aprioritě, jíž se génius osvobozuje od profánních dějin, zatímco omilostněný světec (40) přehodnocuje odcizenost profánních dějin tím, že v nich setrvává, že se jim a v nich obětuje, neboť jen v nich se mu nabízí možnost následování Krista, možnost cesty kříže. Kříž v jistém smyslu symbolizuje onu věrnost profánním dějinám, odmítnutí všech možností úniku do mimodějinných utopií. Na rozdíl od toho génius překonává odcizenost profánních dějin a jejich skutečnosti tím, že ji pozvedá do apriority myšlení, jež je jeho posvátným vlastnictvím a jeho produktem. Z toho lze odvodit, že Marx ruší odcizené vlastnictví v profánních dějinách (třídních bojů) právem posvátného vlastnictví geniální apriority myšlenkového světa *svého* Kapitálu ...

Aporie měšťáckého pojetí génia a geniality vyvstane ještě z jiné fenomenologické perspektivy: V tomto pojetí nepochybně doznívá i původní antická koncepce génia, který provázal člověka, ba celé národy, mytická inkarnace vyšší, obecné inteligence. V pozdně měšťácké představě se však génius ztotožňuje s člověkem, čímž se konstituuje neřešitelný rozpor, jenž patří k velkým aporiím autonomně humanistického myšlení; rozpor skrytý v představě jedinečnosti směřující mimo dějinný čas a prostor, a tím i mimo opakovatelnost, jež však tvoří základ lidského rodu, základ lidskosti a mezilidských vztahů. Kromě toho nadčasová jedinečnost lidského génia tu je nezbytně připoutána k abstraktnímu pojetí jedinečnosti – život a dílo člověka se měří a » hodnotí « podle absolutně závazné, abstraktní škály ideologizovaných hodnot. Jedinečnost génia se tak dostává do područí neosobních měřítek, která – domyšleno do důsledků – požadují od génia nejen překonání lidské nedokonalosti, ale i překonání samé podstaty lidství, překonání jeho příslušenství k lidskému rodu, překonání jeho smrtelnosti (41).

(39) Symbol *otec* u Kafky reprezentuje skutečný, profánní svět, *zámek* pak lživět klamné identity. *Otec* ani *zámek* nemají proto nic společného s náboženskými symboly; jsou to pouhé klíče ke skutečnosti dějinného světa, v němž teprve mohou vzejít pravé náboženské symboly.

(40) Milost v řádu figurálním odpovídá aprioritě v řádu gnosticko-spekulativním.

(41) Nietzsche se pokusil aporii génia a člověka řešit nadčlovčestvím, jež se utvrzuje svobodnou *volbou* věčného návratu. Zde opakovatelnost dějinná se » přehodnocuje « v mytickou reprodukci, jen aby se uchovalo měšťácké ztotožnění člověka a génia.

Princip identické geniality vyrůstá z myšlenkového a duchovního světa, který stojí v přímém protikladu ke křesťanské kultuře (42). V této souvislosti lze rozvoj křesťanské kultury vidět na pozadí neutuchajícího boje s *geniálními* odpůrci, přičemž ovšem v epitetu » geniální « musíme stále spatřovat rozpor iracionální jedinečnosti podřizující se abstraktním systémům konkrétní utopie (43). V hrubém schematu jde tedy o střetání nekonečné dialektiky racionalismu a iracionalismu (jež číhá na dně všeho gnostickomanaichejského spiritualismu) na jedné straně a úsilí o vytvoření celistvé, spojitě a jednotné civilizační a kulturní formy na druhé straně.

Génius vytváří vše znovu a skoro vždy z dialektické oposice své » nezávislosti «, přesto však od druhých vyžaduje naprostou závislost a podřízení. Svůj » svět «, svůj systém klade jako základ pro veškerý » zbývající « svět (44). Na poli umění: proti mnohotvárnosti a pluralitě umění klade souborné umělecké dílo (Gesamtkunstwerk), které však ve svém » avantgardním « vývoji » neguje všechno « ostatní umění a tím nakonec umění vůbec. V politice: ze své nezávislosti a svobody klade absolutně determinující zákony nebo absolutně platný zákon anarchie, neboli absurditu plánované, organizované anarchie. Antropologicky: sám sebe giganticky přerůstá na okraji nicoty, jež pohlcuje veškerá měřítká. Kosmologicky: směr od nicoty k stvoření obrací naruby, čímž dospívá k abstrakci vývoje směřujícího k nicotě, již *nazývá* konkrétnem, popř. konkrétní utopii. Psychologicky: je autoritou odmítající veškerou autoritu; zastupuje sám sebe a nicotnost těch, co se v tomto sebezástupnictví zrcadlí; vede do bezcesti.

Tohle geniální prométeovství má své gnoseologické předpoklady v gnostickém znehodnocení dějinné skutečnosti. Cesta ke geniálnímu » kladení « světa je ovšem křivolaká a složitá – i když široká. V platonské kosmologii nebylo ještě místa pro génia – Platon tento typ prozíravě vyloučil, spolu s umělcem, z rozumného světa: nikoli jako člověka bez vztahu k ideální skutečnosti, nýbrž jako typ vyhýbající se *praxi*, tj. *dobrému životu ve světě* (45), *praxi*, jež napomáhá plné realizaci idejí. Už Platon tím klasifikoval génia jako člověka zaměřujícího *praktickou kalokagathii* immanentistickou – *este-*

(42) Pojem křesťanské kultury většina historiků považuje za nereálný, snad právě proto, že jeho vymezení (o němž se dosud málokdo pokusil) by vneslo jistý řád do notoricky konfušní typologie kultur.

(43) Z aporie by se daly odvodit i dva základní typy génia: a) typ, který tvoří imaginární střed kosmického relativismu (od Giordana Bruna po Einsteina); b) typ, který se ztotožňuje se » svým « panlogickým systémem (Hegel, Marx).

(44) Pokud » svůj « svět relativizuje, pak se mu relativno mění v absolutní kosmickou kategorii.

(45) Nevím o dokonalejším potvrzení této Platonovy obrany, než jak je *nepřítmo* poskytuje divadelní hra B. Brechta » Opatření « (Massnahme). V ní je likvidován člen komunistické strany za to, že se *dopustil* praktického dobrého skutku, znicotněn ve jménu » vyšší « praxe strany » uskutečňující « absurdno konkrétní utopie aktem dialektické negace profánní skutečnosti, likvidován ve jménu praxe, jejíž praktičnost tkví v anihilaci *všech skutečné* praxe, v destrukci skutečnosti v slzách volající po *skutečné* praxi člověka. (Sunt lacrimae rerum ...)

*tíkou*. V této záměně tkvěly už počátek a konfúznost všeho gnostického, dualistického spiritualismu, neboť transcendentální a bytostně geniální spekulace probíhající – geniálně – *mimo praxi*, byla z hlediska reálných praktických cílů transcendentální *jen zdánlivě*, ve skutečnosti nepřiznaně imanentistická. Vyloučením praxe (jakýmsi iniciačním aktem všeho gnostického dualismu) vztah transcendence a imanence ústí do nekonečné dialektiky obou, přičemž dialektický proces » o sobě « se nevychýlí z hranic imanence. Z této nevyhýlitelnosti, z imanentistické uvězněnosti teprve klade nepraktický *genius svůj svět* a stává se estétem. Vyloučení praxe z platonismu vedlo proto logicky k vytváření estetických systémů – v neoplatonismu a především pak v renesanci. Tehdy se *genius* poprvé začal prosazovat nejen umělecky, ale i *mocensky*. » Praxe « *geniů*, jejich sebevýchova (46), tj. jejich » společenský « styl se úzce vázal k totalitnímu mocenskému systému. V renesanci lze objevit náznaky toho u kondotierů a zejména teoretika pseudopraxe Machiavelliho; v barokním absolutismu se tato pseudopraxe rozvíjí až na sám práh prvních masových likvidací těch, co stojí v cestě geniálně racionálním koncepcím dokonalejšího světa, a vrcholí konečně v likvidátorské praxi *geniů* k nerozeznání ztotožněných s ideologií: Lenina, Hitlera, Stalina, Mao etc.

K ztotožnění *génia* a jeho ideologie lze poznamenat ještě toto: *Genius*, který klade *svůj svět*, je od tohoto světa absolutně, takřka božsky oddělen. Z idealistické iluze absolutního kladení (absolutním subjektem) vyplývá i vyvrácní vztahu mezi životem jedince a jeho dílem. (Hegel odmítal jakýkoliv vztah mezi filosofem a jeho filosofií.) Geniálně kladné dílo se stává absolutním uměleckým objektem (artefaktem), který se vymyká hodnotícím normám, jako se jim vymyká pohoří, strom, řeka. V rovině politicko-mocenské platí za takový absolutní objekt vymykající se jakémukoliv hodnocení i každé » dílo « ideologických organizací a jejich reprezentativních *geniů*, ať už jde o vraždy a likvidace nebo o zničení hospodářství, o narušení biologických základů národa, o zřízení koncentračních táborů apod. Přitom je však neustále nutno mít na paměti, že absolutní kladení předpokládá chimerickou identitu myšlení a bytí, vyloučení praxe (bez níž nelze pochopit velkou část antické a celou křesťanskou filosofii) a její nahrazení spirituální transcendentálně-imanentistickou *hrou*. Do této hry je zahrnuta i všechna pseudopraxe ideologických systémů, jejich systematická potěmkináda.

(46) » Sebevýchova « se stala podstatnou náhražkou praxe v humanistické fázi geniality, zejména u takového Lessinga nebo Schillera. Jde o jakousi monologickou výchovu neopouštějící kruh Ego, do něhož vtahuje svět i » ty druhé «; přitom se tento egocentrický sebevýchovný monolog dialekticky povyšuje ve výchovu všeho lidského pokolení, od níž křivolakými, ale širokými cestami lze dospět až k partajnímu školení.

Shrňme: Vzdělání v měšťáckém smyslu toho slova se opírá o pojmovou absolutizaci, o zcela bludnou řadu identit

slovo = pojem = abstrakce = bytí,

jíž se myšlenkový proces člověka *mechanizuje* a stává *školitelem*. Prázdnými a nic nepostihujícími *pojmy* a *slovy* se tu *zdánlivě* zachycuje a vyjadřuje bytí. Z toho plyne, že *pouhým slovem* lze zároveň i stanovit, co je skutečné a co *zaslouží zneskutečnit*. Vyjádřeno jinak: *pouhým pojmem* lze určit a stanovit Boha, *pouhým slovem* Ho lze připoutat k světu, *pouhým slovem* Ho lze zase *zlikvidovat*. Měšťácké vzdělání (a z něho vyplývající školení) se úzce váže k ontologické krizi, k stále tragičtějšmu *úniku* skutečnosti, ztráty *smyslu* pro skutečnost. V čem tkví kořeny této ontologické krize? Domnívám se, že v *noetickém* přesmyku, který lze zhruba popsat asi takto: cesta od *jsoucích věcí* k *abstraktním* pojmům *na fundamentu bytí* byla překryta a *zasuta* pokusem o zeskutečnění, nebo lépe *konkretizaci* nekonečných *abstraktních* logických řad, tedy o *konkretizaci nezávislé na bytí a jsonam*. Tento *gnoseologický* přesmyk (Heidegger by řekl: *zapomnění bytí*) vykazuje celou řadu *variací*: od *solipsismu*, v němž *konkrétnost* pojmů je dána *kladoucím* geniálním subjektem, přes *totalně konkretizujícího* boha *panteismu*, dále přes *monadickou* matematizaci jednotlivin k *zdánlivému odmítnutí* veškeré *pojmovosti* *skeptickým* empirismem (jenž je *pouhou odnoží nominalismu*) až ke *Kantově zoufalému* pokusu o *záchranu* skutečnosti *věcí* *kategorickým apriorismem*, jímž se *všechn nezávislý* *objektivní, konkrétní* *logicismus* odhaluje jako *pouhé zdání*, jako *nicotná metafysika*. Na konci této ontologické krize stojí ovšem Hegel se svou *dialektikou bytí a nicoty*, jíž se má *protiklad* mezi *pojmem* a *skutečností*, mezi *myšlením* a *bytím* *překlenout* – totiž *mysteriem* jejich *rozporné identity*. Hegel tím jen *petrifikoval* *zneskutečňující* *panlogickou* *identitu*, a *zdánlivým* *ztotožněním* *myšlení* (*pojmu*) a *bytí* umožnil *totalitárně* *revoluční* *pseudopraxi* tzv. *konkretizace*. Jinými slovy: Hegel jako *dovršitel* *okcidentální ontologické krize* (na níž se *nemalou měrou* *podílela* i *pozdní scholastika*) se stal *otcem* *ideologické* *metafysiky*, Maritain by řekl: *ideosofie*, *pojmové* *uvěznění* *revoluční* *pseudoteologie*, *prázdné hry* *lehce manipulovatelných* a *snadno naučitelných* *pojmů*. Historicky: stal se *iniciátorem* *marxistické* *teorie* a zároveň *otcem* *vší konkretizace*, čili *zdánlivého* *zeskutečňování* této *revoluční* *metafysiky* v *prostoru* *anihilovaného* *světa*, *znicotněných* *věcí*, *likvidovaného* *lidství*.

Hegel a Marx, dva typičtí měšťáčtí vzdělanci, nikdy nebyli s to *přeskočit* *stín svého* *autonomně humanistického*, *pojmového* *vzdělání*; nikdy *nepochopili*, že *pouhé* *abstraktní* *pojmy* *nemohou* *přispět* k *substanciálnímu* *poznání* *skutečnosti*, že *abstraktní* *zákony* *dějin* *nikdy* *nemohou* *přispět* k *poznání* *skutečných* *dějin*, nýbrž *zůstávají* *stále* v *zajetí* *své* *neskutečné* *ab-*



straktní » zákonitosti «, možná *logické*, ale nikoli *pravdivé*. Měšťácká vzdělanost, toť nemožnost pochopit, že poznání pravdy bytí předpokládá zánik, obětování všech ryze pojmových, logistických konstrukcí ústících do *nepravdivých, nejsoucích syntéz*, popř. zákonů » vývoje «, » revoluce « atd., nemožnost poznat, že *zjevující se* fundamentální bytí tyto logistické konstrukce nemilosrdně odhaluje v jejich nemohoucí, neskutečné potencialitě.

Krise pojmového, ideologického vzdělání (47) tkví tedy v tom, že toto vzdělání se chápe (i ve své krizi a *právě* v ní) jako účel » o sobě «, jako kruh, který nelze překročit, leda do ne-vzdělanosti, do pověr, do temna – místo aby se chápalo jako pouhý *nástroj*, tedy jako abstrakce, která nezneskutečňuje jsoucno negací, nýbrž je pozvedá směrem k bytí, jako *předstupeň* pravého poznání bytí i jsoucna, jež teprve *zpětně* vtiskuje smysl logickým koncepcím, čímž je zároveň osvobozuje od sebe samých (48).

Zapomnění bytí v lůně humanistické vzdělanosti se dotýká v jistém smyslu samého bytí, tím že i toto bytí abstrahuje v pouhý pojem, z něhož pak odvozuje své integrované abstrakce, jež odívá pláštíkem konkrétna. Integrovaná abstrakce, absurdita konkrétní abstrakce a abstraktního konkrétna – toť základ ideologické » uvědomělosti «, jež ve své pravé podobě není ničím jiným, než odmítnutím *analogického principu*, neschopností rozlišovat mezi *subsistentním* bytím a *pojmovým* bytím. Právě ze ztráty vědomí analogičnosti vyplývá strašlivá lhostejnost měšťáckých, ideologických vzdělanců ke skutečnosti, jejich naprostá ztráta vztahu k jsoucí skutečnosti a člověku v ní, lhostejnost bytostně spjatá se zvilou snahou tuto jsoucí skutečnost destruovat, *likvidovat* (i s člověkem v ní): konkretizovat k obrazu *konkrétních*, tj. ve skutečnosti nicotných a kontingentních pojmů v mozku zrevolučného » subjektu «.

Jedno z pozdních vývojových stadií geniality představuje literát, jakýsi opičák génia, který se v evropských dějinách vynořuje ve chvíli, kdy skuteční géniové utíkají ze společnosti, jež je vyznává. Literáta lze nazvat také géniem věcnosti. Literát je ovšem jen průvodním produktem společnosti, v níž prvotní dialektika racionality a iracionality je povýšena v *zdánlivou* syntézu jakési racionální mystiky. Ze *zdánlivosti* syntézy plyne, že racionálnost i mystika jsou tu sice zdánlivé, ale *věcně*, tj. maximálně účinné. Teprve génius věcnosti vyrůstající v milieu racionální mystiky či mystického racionalismu je s to konkretizovat antihistorickou ideologickou utopii (49). Nezapomeňme

(47) K ideologickému vzdělání lze nemalou měrou i veškeré jednostranné matematické myšlení. Nikoli náhodou lze konstatovat jistou afinitu a nesporný sklon ke kolaboraci mezi ideologickou a technickou inteligencí

(48) V této souvislosti lze poukázat na Maritainův pojem intelektuální intuice navazující na obdobnou mohutnost u sv. Tomáše Aquinského.

(49) Géniové věcnosti: vedle Lenina, Stalina, i básníci jako Valéry, Musil, Gide, Mallarmé, Hašek.

však, že princip této věcné geniality je základní dialektikou racionality a iracionality vázán na výběr, který je opět sám vázán na tuto základní dialektiku. To znamená, že génius věcnosti se takovým stává z moci nevypočítatelné syntéze racionalismu a iracionalismu. Tato syntéza může být pouze voluntaristická a neosobní, což klade opět novou aporii, již lze řešit jen kruhem *zdanlivosti*. V ideologické pseudopraxi se » řešení « dosahuje kategorickým rozhodnutím Strany, popř. jí pověřeného Zástupce (50).

Tak se věcný génius Zdeňka Nejedlého (a jeho opičáckých imitátorů literátů Štollů a Hájků) stal z moci a vůle Strany, s použitím absolutně kladeného modelu českého obrození, nástrojem znicotnění českého školství, české kultury (51). Nejedlého model obrození – vzácná esence českého maloměšťáckého myšlení – rozrušil na generace povědomí smyslu českých dějin. Právě u paradigmatické osobnosti Zdeňka Nejedlého vyvstává jasně, že duchovní i biologická katastrofa českého národa, k níž došlo v roce 1948 a v následujících desetiletích, nebyla *pouze* dílem sovětského systému (52), ale z velké části systematicky připravovaná v lůně národa samého, díky tomuto » nadnárodnímu « měšťáckému synkretismu (těžce vymezitelnému), který se šířil ve střední Evropě od druhé půle 19. století. O něm lze říci, že zahrnuje v zhrubělé, ale nesmírně virulentní podobě všechny západovýchodní, spiritualistické, » nepraktické « hereze od rozpadu římské říše, onen mateční loup padlého lidství, nesmírně rozlehlý a nevypočítatelný jako prahorní močály; zde se přehodnocuje v pseudopraxi a začíná klást svého *konkrétního* člověka, svou *konkrétní* civilizaci. Řečeno obrazně: Satan se jal požírat *svůj* svět.

Ačkoliv základ tohoto synkretismu je – jak jsme řekli – » nadnárodní « (přesnější označení by bylo: *protinárodní*), jeho první postižitelné formy měly podobu nacionalistickou (tedy opět *protinárodní*), arci s příznačným sklonem k supernacionální hybris panslavismu, pangermánství. Všechny formy tohoto synkretismu byly a jsou odjakživa vágní a vzájemně se » dialekticky « prostupující. Jeho nacionalistická verze se takřka přes noc proměňuje v internacionalistickou, jeho reakční tvář v pokrokovou a revoluční. Nikde v něm nelze objevit jediný pevný bod, jedinou hodnotu, jež by nebyly už předem vyvráceny, zrazeny ...

(50) Takovou syntézou si pomohl už Dilthey, když dospěl k názoru, že *krásu a hodnotu* uměleckého díla určuje rozhodnutí lidu, národa. Na půdě pozdního duchovnědného idealismu – hegelianské pravice – circulus *zdanlivých* řešení vystupuje ostřeji než na hegelianské levici, kde je kamuflován revoluční pseudopraxí.

(51) Explóze literátské kultury tzv. československého jara nás tu nesmí mýlit. V padesátých letech představovala věcně schematická díla těchto jistě obratných literátů cosi jako vnitřní sekreci v organizmu partaje; v šedesátých letech je strana začala sama vyměšovat jako *zvěcnělou podobu* svého vnitřního života ... Skuteční tvůrci – z dosud žijících jmenujme aspoň Holana, Reynka, Diviše, malíře Medka – zůstávají vědomě nepovšimnuti. Pokroková světová veřejnost bere vážně jen exkrementy partaje, její literáty, filmaře a stavitele pavilonů, její *génie věcnosti*. Srv. též nechutný západní kult Berta Brechta.

(52) Jako ostatně i katastrofa září 1938 nebyla *pouze* dílem západních velmocí.

Propaganda KSČ od roku 1945 a ještě výrazněji od roku 1948 vědomě a důsledně navazovala na všechny české měšťácké symboly a mýty. Neostýchala se převzít triviální koncepce autora mytizujících pseudohistorických románů A. Jiráska, jehož sebrané spisy vycházely od roku 1948 z přímého pověření prvního maloměšťáckého predisenta K. Gottwalda. Jiráskův iluzivní mýtus husitství a sentimentálního obrození (blízký Nejedlého modelu) (53) kongeniálně doplňovaly propagandistické plakátové kresby kreslíře Mikoláše Alše, jež kdysi znamenitě hověly vkusu českých Sokolů z lepších pražských čtvrtí, neboť i v nich se obrazelo ideologicko synkretistické panoptikum druhé půle 19. století. Absolutní lež Jiráskovy a Alšovy (navýsost utilitární a věcné!) mytizace českých dějin se *musela* dovést do kanonické podoby tak zvanými historickými filmy o Janu Žižkovi, Janu Husovi atp., na nichž se s nestoudnou samozřejmostí podílela řada odborných českých historiků (54). Spor o smysl českých dějin z roku 1912 za necelých čtyřicet let vyústil v absolutní (filmovou) iluzi českých dějin. Kontinuita dějin byla přetržena, prostor dějin ztratil dimenzi hloubky, čas dějin jako by se zastavil. Ale už původní spor o smysl českých dějin od Palackého přes Masaryka k Pekařovi a Nejedlému se vznášel v pojmovém vakuu, neboť na jedné straně zkoumání smyslu dějin opíral o pouhá pozitivisticky zjištěná dějinná fakta bez vyhraněné filosofie dějin, což lze s Th. Lessingem plným právem nazvat »Sinnggebung des Sinnlosen«, chápáním dějin jako »sentimentální rub mechanismu« (Gefühlsseite der Mechanik), spiritualistickou hrou s volními, zdánlivě hodnototvornými kombinacemi dat; na druhé straně pak sám pojem *dějiny* a *smyslu* chápány »duchovědně«, tj. v podstatě romanticky a »geniálně« jako *cosi* »kladeného« a nikoli apriorně daného (55), se stává ahistorickou kategorií, která vytváří pouhou iluzi dějin, strhuje dějinnost do roviny estetična. V této rovině pak – díky bytostnému vztahu všeho esteticismu k holé moci – se rodí ideologické mýty. Redukce dějinnosti v pouhé estetično umožňuje ovšem působivou konstrukci a produkci pseudodějinných »výjevů«, jichž se v obrozených českých školách v různých obměnách používá k »názorné« výuce dějin od obecné školy na sám práh university. Komu z českých studentů neutkvěly v paměti »historické« výjevy jako »Hus před koncilem kostnickým«, »Jan Ámos Komenský ve své studovně«, »Růžový palouček«, »Žižkovo vítězství na Vítkově«, »Útěk křižáků«

(53) Nikoli náhodou československá televize oslavila konzolidační rok 1971 národně obrozeneckým seriálem F. L. Věk podle stejnojmenného Jiráskova románu.

(54) Obdobné iluzivnění dějin s kanonickým podtextem lze pozorovat v sovětském filmu. Na rozdíl od »historických filmů« na západě, libujících si v *hmotné* rekonstrukci, se tu se zvířecí vážností (»vědeckí« poradci) uváděl divák do iluze, že je svědkem *konkrétní* minulosti. Tétož iluzivního mechanismu konkretizace používala ostatně i nacistická propaganda při produkci filmů o Bedřichu Velikém, Židu Süsovi atp. Ve skutečnosti se tu jen »promítaly« podvědomé dějinné mytizace měšťáckých davů.

(55) Tedy jako skutečností pojem vyžadující a provokující spolupráci a účast člověka.

atd. atd. Tato historizující fantasmagorie, (56) substituovala smysl a cíl českých dějin v myslích statisíců lidí. V tomto iluzivním prostoru se třídily » strany «, určovala se » levice « a » pravice «, pokrok a reakce české a » cizácké «.

Na tuhle měšťáckou tradici důstojně navázal nejen » socialistický realismus « čumpelíkovských » Únorů «, » Staroměstských náměstí «, » Májových průvodů «, » Gottwaldů na tribuně «, » Zápotockých na Kladně «, » Duchcovských viaduktů «, drdovských » Barikád « atd. atd., ale i ona výrazná kombinace naturalismu – o nějž se opírá a k němuž se vrací všechna avantgarda – a verbalistní, utilitární věcnosti, jež se dovolává Haška – diskretně potlačující jeho důsledný, antinaturalistický nihilismus. Nemylme se: ona v sobě rozporná naturalistická věcnost, ten žvástem a aforistickým vtípkováním zakrytý a nikdy nepřiznaný nihilismus » revidujících « literátů přispívá též k ziluzivnění smyslu českých dějin.

Odvážil-li se Masaryk označit smysl českých dějin za *náboženský*, lze v tom spatřovat čin smělejší a významnější, než byly jeho boje proti Rukopisům a za Hilsnera. Masaryk se touto koncepcí zařadil mezi několik málo moderních filosofů dějin, kteří byli s to se vymanit z područí historicko-estetického iluzionismu. Jenže Masaryk se zastavil na samém prahu nových, neznámých cílů, jeho téze zůstala nerozvinuta, byla spíš zoufalým voláním po Bohu tváří v tvář dějinným temnotám než vytýčením směru (57).

Dialektika dějinné iluzivnosti, skoro totožná s dějinnou slepotou (58), se neprojevuje osudně jen v historických vědách nebo ve filosofii dějin nekonečně se vyvracejícím protikladem pozitivismu a romantismu, faktu a logickomytického pojmu; nýbrž především osudnými omyly v politice, hospodářství, jež mohou vést k národní a státní katastrofě. Právě Únor 1948 by mohl sloužit za příklad státní a národní katastrofy zastřené *iluzí* pseudo-revolučního přesunu, jež sama vyplynula z letité dějinné iluze. Únor lze totiž charakterizovat i jako výsledek slepé » dialektické « souhry dvou nejsilnějších předúnorových politických stran komunistů a národních socialistů, souhry, která vyústila v » syntézu « jedné z nejsilnějších evropských totalitárních stran, v » jednotu « ideologie konkrétního utopismu a měšťáckého blouzníltví.

Najít východisko z této umocněné bludnosti je úkolem české inteligence; přičemž hlavní břímě úkolu doléhá na inteligenci nejmladší, zrazovanou a vždy znovu zrazovanou » geniálními « preceptory, tj. vždy znovu

(56) V těchto historizujících kýchách se s celou silou uplatňuje radikalita estetizovaného zla, estetizovaného pseudodogmatismu, estetizované pahodnoty, estetizovaného spirituálního zločinu.

(57) Tam, kde se Masaryk pokoušel svou tézi rozvinout, zabředl do mlhavých vývodů, do beztvorosti.

(58) Připomíná slepotu diváka, který – fascinován světelnou hrou – propadá iluzi skutečnosti a zapomíná na skutečnou skutečnost svého osvětí, i na povinnost k němu.

vtahovanou do estetické roviny ideologických iluzí; a ovšem na křesťany bez ohledu na zařazení konfesijní a generační. Biologická mladost v jistém omilostněném okamžiku svého zrání se dotýká skutečnosti (59), tedy i dějinné, křesťanu vtiskuje toto křížové poznání (Kreuzeswissenschaft) reálné dějinné situace, dějinné polohy (Lage), milost víry.

Pouťorové vakuum hodnot, redukce dějinnosti na pouhý kalný, bezcílný životní proud odměřovaný mechanickým časem utopických pětiletok a římskými čísly stereotypních stranických sjezdů podněcoval nicméně v některých kruzích české společnosti touhu po tom, co lze snad nazvat dějinným prožitkem. Neskutečné, iluzivní fabulace o národních dějinách, mytizovaná skutečnost, připomínající » dějepisectví « prvotních archaických kultur, nemohly ovšem tuto touhu naplnit; vyhovovaly leda podvědomému úniku před skutečností, jenž je příznačný pro psychosu davu. Totalitní moc se vždy snaží samu sebe zvěčnit (60) tím, že proměnlivý dějinný čas nahrazuje neproměnným matematizovaným časem.

Dějiny však nelze zrušit, lze je pouze zbavit vyhraněného obrysu, rozeznatelné formy, a v krajním případě redukovat na těžce postižitelný substrát. Právě v oblastech etablované negativní revoluce komunismu se ukazuje, že tímto substrátem je utrpení, které jako by se vynořovalo na rozhraní mezi dějinami a mýtem, mezi dějinami a utopií. Na tomto rozhraní se utrpení polarizuje: ve své bezcílné, zdánlivě nesmyslné podobě vrhá člověka do područí mýtu, tedy mimo dějinnost, do chaosu a němé nicoty, do říše statická, po jehož kruhovém obvodu se » pohybuje « nenávist a zoufalství; ve své smysluplné podobě však utrpení uvádí člověka na dráhu dějinnosti, vhání ho na cestu, přivádí ho k poutnictví.

Symbol cesty, poutnický charakter utrpení svědčí však o tom, že smysl utrpení není obsažen v lidském utrpení samém (61), nýbrž v ne-smyslém, bláznovském (mluveno s Erasmem) utrpení Krista, který právě této ne-smysluplnosti vtiskl smysl na kříži: mocí svého nekonečně odbožštělého božství. Nikoli člověk, jenom Bůh ve svém bohočlověctví mohl utrpení dát smysl, a tím zároveň konstituovat smysl dějinnosti. Proto teprve následováním Krista nabývá lidské utrpení smyslu a stává se dynamikou dějin. Tato » imitatio « je však ve své podstatě aktem lásky, rozvíjením lásky, sdělováním lásky, nikoli nějakým automatismem kultu utrpení. Ve zkratce by se snad dalo říci, že zviditelněnou podobou smysluplného utrpení je láska k bližnímu;

(59) Za takový absolutní okamžik dotyku s dějinnou skutečností, kdy se jakoby bleskem obnaží propastná bludnost současných českých dějin, lze považovat smrt Jana Palacha.

(60) Fráze » na věčné časy « se na komunistických nápisech a transparentech opakuje nejčastěji, přičemž se kupodivu tato » věčnost « dala i stupňovat. Podobně i » semknutost «.

(61) Utrpení » smysluplné « ztotožněné s nekonečným proudem života by v témže okamžiku rozevřelo bránu nekonečně nesmyslného chaosu, artikulovalo by absurdně absurdno nicoty.

ale nikoli ovšem pouhý intersubjektívni vztah, nýbrž vztah utvářený na neustále zpřítomňovaném Kristu, který se tak stává počátkem, středem i cílem všeho společenství, všeho dějinného společenství a tím i lidských dějin. To, co se obvykle považuje za dějiny: vláda králů a » výrobců « dějin, válečné nebo pseudorevoluční » zásahy « do dějin, tzv. dějinné náhody, vlivy dějinných osobností, pohyby mas, nebo i jen pouhá faktivita činů a pokusy o jejich následnou logifikaci, to vše tvoří pouze druhotnou (i když nikoli zanedbatelnou!) složku dějinnosti, složku, jež se nezadržitelně trátí v beztvarosti nesmyslna a ve světle dějinnosti je udržovaná jen primární složkou dějin, totiž smysluplným utrpením, *via crucis* přehodnocovaným v agape, v charitas, v suprapersonální lásku.

Sekundární složka dějinnosti, zůstavená sama sobě, upadá do stavu pouhé dějinné *možnosti*, jakýchsi paradoxně nevyužitých, nevyužitelných šancí, jejichž skutečnost je klamná a založená na pouhé fakticitě, jež nemá o nic více smyslu než jevy přírodní, tj. dějinné skutečnosti nepřidává (ale ani neubírá) smyslu (62). Přesto se od fakticity přírodních jevů odlišuje právě kvalitou *dějinné* možnosti, která » druhotné složce « (viz pozn. 62) navíc umožňuje zároveň podílet se na skutečnosti a smysluplnosti *primární* složky dějin: na uskutečňování dějinného společenství, jehož středem je Kristus. Na druhé straně však chronické nevyužití šancí vrhá sekundární dějinnou složku skoro vždy zpět do područí mechanického procesu přírodních » dějů «, který nutně nastupuje tam, kde svoboda dějinných možností zůstala nevyužita nebo byla zrazena a pervertována. Na rozdíl od zákonitostí přírodních dějů a jejich imanentně zacíleného pohybu, vývoje, představuje sekundární složka dějin svými nevyužitými možnostmi a šancemi, jež v dějinách dostaly podobu nevývratně uskutečněného nevyužití, skutečnost pádu a prohry. Její ne-smyslnost není tedy apriorní, nýbrž vylýnula *následně* z minulí cíle.

Zmiňujeme se o tom obšírněji proto, abychom přispěli k pochopení záludné hry marxistické ideologie, která zásadně ruší tuto polaritu svobodných dějinných možností: možnosti splnění úkolu, dosažení cíle či nesplnění úkolu a minulí cíle, polaritu, v níž se zároveň obráží i vztah primární a sekundární složky lidských dějin, jejich smysl a ne-smysl (jako zrada možného smyslu). Ideologie nahrazuje tuto polaritu utopickou dialektikou determinovaného vývoje. Deterministický blud se projevuje především v tom, že

(62) Dějinná možnost vykazuje jistou dialektiku: znamená možnost uskutečnit smysluplné dějinné skutečnosti, ale zároveň i možnost ustrnout v této možnosti jejím špatným, nedokonalým, zvráceným uskutečněním. V této druhé podobě zvráceného uskutečnění (jež je zradou pravých možností) vstupuje dějinná možnost do dějin jako jejich » druhotná složka «, jako skutečnost pouhého *jest*, nikoli jako skutečnost dosaženého *má být*. Zde tedy užíváme pojmu dějinné možnosti ve smyslu pouhého faktografického *jest*.

se primární složka dějin, jejich skutečnost nejskutečnější: Kristův kříž jako instersubjektivní pojítka, vyloučí jako *cosi nejsoucího*, a sekundární složka ve svých uskutečněných možnostech pádu a prohry se absolutizuje, čímž se jejich *následná* ne-smyslnost apriorizuje, smyslem naplňující princip dějinnosti: Kristus, který zároveň jako svrchovaný cíl dějin dává všem dějinným možnostem základní impuls k uskutečňování a sám jako uskutečňovatel *všech* svých dějinných nožností vykupuje i nespočet zrazených dějinných možností, nespočet lidských pádů a zrad, – Kristus je nahrazen pouhým anonymním procesem vulgárních dějin, jejich sekundární složkou tedy, procesem, který se z nekonečné, bezcílné dialektiky zachraňuje absurdním, nesmyslným a dějinně *nemožným* – tím méně uskutečnitelným – skokem do mimodějinné sféry abstraktního utopična, které tu nahrazuje primární složku dějin, jsouc nazýváno *konkrétním* » královstvím člověkoboha a rájem na zemi«. Absolutizace sekundární složky dějin – od dějin králů až po vládu masových zločinců – tot ztělesněné pokušení úniku do utopie, do mýtu. Lze to vyjádřit i takto: možnost uskutečněná v pouhé *jest*, uskutečněná dějinná možnost neuskutečnění, zrahy, prohry, konstituuje novou možnost úniku do neuskutečnitelné utopie, jíž se zapomnění dějin, krajní iluze ducha, dovršuje. Zapomnění dějin v marxismu má však nejen podobu této pokušitelské absolutizace jejich druhotných složek; absolutizace sama už *je* jistou formou úniku před skutečností (primárních) dějin, pokusem o vyvrácení dějin. Marxismus utopizuje dějiny nejen poukazem do budoucnosti, ale i směrem do minulosti, celé dějiny, sám princip dějinnosti nahrazuje utopii.

Abychom aspoň v náznaku pochopili polaritu sekundární a primární složky dějinnosti, je třeba poznamenat ještě toto: Na samém dně uskutečněných dějinných možností zrahy, ne-smyslného proudu druhotné složky dějin se pozvedá jakési čekající a naslouchající mlčení – skoro už němota – jímž se sekundární složka dějin *navzdory* své permanentní zradě permanentně *uchovává* v prosté zpřítomňující se mlčenlivě němé skutečnosti. Všecky minulé dějinné zrahy a prohry *čekají* mlčenlivě přítomné v každém daném dějinném okamžiku. Smysl a hodnotu toho čekání lze snad určit tímto: jde o všudypřítomné čekání toho, co pouze *bylo* a *jest* na to, co *mělo* a *má býti*. Vztah mezi pouhým *jest* a paradigmatickým *má býti* připomíná poněkud neoplatonský dualismus, ale liší se od něho podstatně tím, že v čekání onoho *jest* se netají odvrát od světa, odvrát od vlastního *jest*, protože obsah onoho *má býti* – na něž se čeká – ideální naplnění a dovršení všeho pouze dějinně jsoucího, čerpá svou idealitu nikoli z abstraktní ideje, nýbrž z konkrétní Kristovy oběti, která se udála v čase a prostoru dějin právě proto, aby pouhému dějinně jsoucímu dala smysl, jenž by toto jsoucí nevyvrátil ani nezrušil, nýbrž proměnil, transformoval a oslavil. *Má býti* není tedy odděleno od čekajícího dějinně jsoucího nepřekročitelnou cezurou, nýbrž toto jsoucí

je stále *strháváno do smyslu* primární složkou dějin, těmi, kdo v následování Krista berou na sebe dějinné *jest* – jakkoli o sobě zrazující, jakkoli o sobě prohrávající svými banálními triumfy – jako nedílnou součást vlastního přehodnocujícího kříže.

Vztah *jest: má býtí* není snad ani tak blízký neoplatonismu jako spíš ryzímu platonismu, v němž se idea neustále zpřítomňuje ve světě, proniká svět, vrací se k světu, protože bez něho by pozbyla obsahu. Ale zároveň právě v tomto bodě se dějinný vztah *jest: má býtí* liší i od platonismu, neboť idea, jíž se měří hodnota dějinného *má býtí*, je naopak v celém svém obsahu substanciálně nezávislá na světě, vstupuje do něho *svobodně*, a tedy už nikoli jako idea, ale jako živá osobnost, ba více: její bytostná nezávislost tvoří zároveň předpoklad všech svobod ve světě a v dějinách, tedy i svobodného naplnění pouhého dějinného *jest* v dějinném *má býtí*. Nezávislost živé ideje, živého Boha, umožňuje a dává smysl a plnou hodnotu světu a dějinám, i když ve svém pouhém jsoucnu jsou ne-smyslné a nehodnotné. Paradox milosti *gratis data* dějinám lidstva ... nepochopitelný platonismu, od něhož se s nenávistí odvrací všechny gnostický spiritualismus od Plotina po Marxe.

(Z knihy: *Kapitoly z české fenomenologie*).