

PROTI KATEDROVÉMU ZMOUDŘENÍ! LOKTY, ČELEM, KOPNUTÍM...

S. K. NEUMANN, ANARCHISMUS A ČESKÁ INTELIGENCE NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ

Ondřej Slačálek

Against Academic Prudence! With Elbows, Forehead, Kicks...
S. K. Neumann, Anarchism, and Czech Intelligentsia
in Late 19th and Early 20th Centuries

The aim of this article is to reconstruct anarchist ideology in Czech society of 1890–1914 based on criticism of three kinds of intellectuals as presented by contemporary anarchists. In particular, the author analyses criticism of T.G. Masaryk, the Social Democrats, and F.X. Šalda. In Masaryk's case, contemporary anarchists criticised his intellectualism and separation of reason from passions and emotions. In the case of the Social Democrats, they objected against objectivist materialism which, in their view, led to underestimation of subjectivity and the will. In Šalda's case, criticism was directed against his aestheticist elitism and subjectivism seen as arbitrariness or wilfulness. Anarchist attitude to intellect and the role of intellectuals turns out to be based on individualism and sensualism and its main aim was to develop a specific attitude to both mass politics and elitist aesthetics.

Keywords: anarchism, Stanislav K. Neumann, T. G. Masaryk, F. X. Šalda, Social Democracy, intellectuals.

Ondřej Slačálek, Junior Lecturer at the Department of Political Science of the Faculty of Arts of the Charles University, ondrej.slacalek@ff.cuni.cz

Český anarchismus přelomu 19. a 20. století za sebou nenechal prakticky žádnou stopu ve striktně politických dějinách. Představoval spíše jejich spodní proud (jen okrajový politický otisk v těchto dějinách zůstavil i exponovaný epilog českého anarchismu z let 1918–1925).¹ Mnohem významnější jsou jeho dopady

1 Srov. zejména VÁCLAV ŠTĚPÁN, *Český anarchismus od začátku 90. let 19. století do roku 1914*, Praha 1966 (diss.); RENATA WOHLGEMUTHOVÁ, *Příspěvek k dějinám českého anar-*

na kulturní a intelektuální klima. Pokud si získává jistou sociální relevanci, pak je to vedle jeho role mezi horníky na českém severu zejména podílem na antiklerikálních a antimilitaristických aktivitách, tedy na polích, kde se setkává politika s kulturou.² Zatímco v dějinách české politiky (zejména pokud jsou psány z hlediska politického centra, nikoli například z hlediska severočeské či emigrační periferie) může anarchistické hnutí absentovat nebo být zmíněno v poznámce na okraji, patrně nelze psát dějiny literatury a kultury dané etapy, které by pomínily spisovatele hlásící se k anarchismu.³

Nejenže význam anarchistických literátů přesahoval význam hnutí. Zároveň patrně u žádného jiného politického proudu nenajdeme spisovatele a básníky v tak významné pozici: v roli vůdčích postav, redaktorů významných časopisů a ideologů (zřejmě jen u realistů byly vůdčími postavami intelektuálové). V následujícím textu budu hledat odpověď na otázku, jak tito autoři chápali roli intelektuála a umění. Cestou k této odpovědi mi bude analýza anarchistických kritik odlišných pojetí intelektuála a umělce a jejich představitelů.

České anarchistické hnutí se na přelomu 19. a 20. století obecně vymezovalo – obdobně jako anarchismus ve většině jiných kontextů – odmítnutím nadvlády na třech úrovních: politické, ekonomické a duchovní, tedy většinou nesmlouvavým odmítnutím státu, kapitalismu a náboženství.⁴ Konkrétně se tyto postoje projeví v celé škále praktických a publicistických aktivit, zaměřených například na armádu a militarismus, na odborové boje horníků jakožto klíčového proletářského elementu anarchistického hnutí či na klerikalismus a obecněji vliv zejména katolické církve na společnost.⁵ Složitější byl vztah anarchistů k národu a nacionalismu.⁶ Pro analýzu anarchistické inteligence a jejího sebepojetí poklá-

chistického hnutí v letech 1900–1914, Praha 1971; JIŘÍ TŮMA, *Na cestě ke komunistické straně*, Ústí nad Labem 1975; JIŘÍ MĚCHÝŘ, *Bouřlivý kraj*, Ústí nad Labem 1983; VÁCLAV TOMEK, *Český anarchismus 1890–1925*, Praha 1996.

- 2 Srov. zejména JAN BERÁNEK, *Rakouský militarismus a boj proti němu v Čechách. Příspěvek k některým otázkám „vnitřní“ úlohy rakouské armády a antimilitaristického hnutí v letech 1900–1914*, Praha 1955; ANTONÍN K. K. KUDLÁČ, *Příběh(y) Volné myšlenky*, Praha 2005.
- 3 Jak ukazuje Vojtěch Daniel ve své kritice Buriánka, význam anarchismu bývá někdy až přeceňován a výrazné gesto buřičů jako by zastínilo celou generaci. Srov. DANIEL VOJTĚCH, *Vášeň a ideál. Na křížovatkách moderny*, Praha 2008; FRANTIŠEK BURIÁNEK, *Generace buřičů. Básníci z počátku 20. století*, Praha 1968.
- 4 Složitější, jakkoli se to jeví u anarchistů poněkud překvapivé, byl vztah ke státu. O vztahu k náboženství více i v následujícím textu.
- 5 Srov. například V. TOMEK, *Český anarchismus 1890–1925*.
- 6 Anarchisté odmítali nacionalismus, v některých případech s provokativním důrazem (Neumanův článek *Jsem Rakušanem*), který mohl vyvolávat mylný dojem, že odmítají myšlenku náro-

dám za účelnější zaměřit se na to, jak se vymezovala vůči těm, s nimiž sdílela přinejmenším část stanovisek a vůči nimž zaujímal ambivalentní postoje. Na jednu stranu se s nimi do značné míry shodovala v kritice a v některých případech pocitovala obdiv k jejich odvaze, na straně druhé je anarchisté mnohdy tvrdými slovy kritizovali za to, co pocitovali jako nedůslednost a kompromisní myšlení. Následující text se proto zaměří na vztah anarchistů k realistům reprezentovaným Tomášem G. Masarykem, k sociálním demokratům a modernistické literární kritice s jejím nejvýznamnějším reprezentantem F. X. Šaldou. S prvními sdíleli kritiku klerikalismu a důraz na rozvoj vzdělání a kultury, s druhými anti-kapitalismus, s třetími velkou část estetiky.

Zcela zásadní bude pro naši analýzu dílo Stanislava Kostky Neumanna. Ten nejen sehrál roli intelektuálně organizačního ducha ve skupině mladých anarchistických spisovatelů a vůdčího publicisty a redaktora v revue *Nový kult.*⁷ Zároveň se nejvíce blížil anarchistickému teoretikovi jakožto postavě, která v českém anarchistickém prostředí symptomaticky chybí.⁸ Neumann sice nebyl schopen formulovat původní anarchistické koncepce, dokázal však zpřístupňovat a tvořivě uplatňovat myšlenky zahraničních anarchistických autorů a do jisté míry též programaticky a esejisticky improvizovat, podobně jako někteří jiní protagonisté hnutí (zejména dělničtí vůdci Vilém Körber, Karel Vohryzek, Michal Kácha a později též Bohuslav Vrbenský). Oproti nim (i oproti dalším spisovatelům ze svého okruhu) ale vynikal rozhledem, soustavností i schopností vztahovat anarchismus k obecnějším kulturním otázkám a k různým aktuálním tématům dobové české společnosti. Své politické myšlení také částečně zrcadlil ve své umělecké tvorbě.

Neumann také ve sledovaném období prodělal vývoj, který byl individuálně specifický, zároveň však příznačný pro celé hnutí: vývoj od individualistického anarchismu souvisejícího s dekadentní estetikou a vyhraněným individualismem inspirovaným Stirnerem a Nietzschem ke kolektivistickému pojetí anarchismu

da celkově a národ jako rámec své činnosti. Ve skutečnosti pro ně byla výstižnější formulace z *Manifestu anarchistů českých* (1896) „svobodu vidíme jen, kde není autorit – v anarchii; máme za to, že národy ani jedinci v této nezanikají“, a – jak uvidíme v následném textu – i svůj anarchistický ideál často rámovali adekvátností pro svůj daný národní rámec. K tomu srov. RADEK HYLMAR, *Volné mateřství, volný národ. Mezi jedinečností a uniformitou v textech českých anarchistů do roku 1914*, in: *Kultura a totalita: národ*, (edd.) Ivan Klimeš, Jan Wiendl, Praha 2013, s. 124–138.

7 Srov. D. VOJTĚCH, *Vášeň a ideál. Na křižovatkách moderny*, s. 159–160.

8 Absence původních teoretiků v českém anarchistickém hnutí si povšimla RENATA WOLGE-MUTHOVÁ, *Příspěvek k dějinám anarchistického hnutí v letech 1900–1914*, Praha 1971.

(a paralelně přerod z intelektuálního a estétského provokatéra ve vcelku respektovaného spisovatele a publicistu). Individualismus předchozího stadia přitom zanechal četné pozůstatky na konkrétní podobě pozdějších postojů. Nejenže sám Neumann příležitostně zdůrazňoval kontinuitu svého úsilí, ale tato kontinuita je doložitelná také jednotlivými tropy a rétorickými figurami. Na Neumannovi jako výrazném protagonistovi obou poloh, který v sobě spojoval básníka, estéta, esejistu, politického publicistu i organizátora, jsou některé aspekty těchto poloh viditelné velice výrazně, jakkoli jsou tento posun a zároveň syntéza charakteristické i pro velkou část tehdejšího českého anarchismu, a to nejen u umělců (například Karel Vohryzek přenášející některé prvky stirnerovského individualismu do svého pojetí revolučního syndikalismu).

Zároveň by bylo chybou zúžit záběr pouze na S. K. Neumanna. Ten totiž formuloval své názory nikoli jako intelektuální solitér, nýbrž jako účastník hnutí, protagonista zakořeněný v širším společenství, v němž jeho myšlenky rezonovaly, navazovaly na jiné a byly posouvány, rozvíjeny a dořikávány dalšími. Proto jsou Neumannovy postoje jádrem analýzy. Ta u nich ale nekončí a někdy – konkrétně v posledním případě polemik s Šaldou – zahrnuje pro větší plastičnost i navštívení částečně sdíleného horizontu rovněž druhou stranu sporu.

Studie je rozdělena do čtyř částí. První z nich je teoretickým nástinem dobového obecného a českého intelektuálního kontextu. Další tři sledují anarchistické polemické vyrovnávání s třemi druhými: T. G. Masarykem a jeho realisty, sociální demokracií a F. X. Šaldou. Na kritice Masaryka ukazujeme anarchistickou tendenci kritizovat jej za snahu rehabilitovat náboženství, za racionalismus vyvazující rozum z emocí i za jeho kult mezi vlastními stoupenci, který je protikladem kýžené kritičnosti. V případě sociálních demokratů sledujeme protiklad individualismu a masovosti i anarchistickou kritiku materialismu. U F. X. Šaldy se jedná zejména o umělecký charakter, o vztah umění a politiky a dále o problémy spojené se zpřístupňováním umění širší veřejnosti.

Kontext aneb proměna intelektuála

Přelom 19. a 20. století je v západoevropském, českém, ale i mimoevropském kontextu momentem proměny veřejného intelektuála jako sociálního typu. Právě tehdy – v souvislosti s Dreyfusovou aférou – získává ve francouzštině a návazně v dalších jazycích slovo „intelektuál“ svůj dnešní význam a stává se rozšířeným.⁹

9 Srov. JEREMY JENNINGS, TONY KEMP-WELCH, *The century of the intellectual: from the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*, in: Tíz, *Intellectuals in Politics, From the Dreyfus Affair to*

Začíná tak století, které je podle Jan-Wenera Müllera charakterizované extrémní blízkostí politických idejí a politických dějin.¹⁰ Z moderny pojaté jako krize a sebekritika vlastních aspirací vzešlo nové pojetí role intelektuála a jeho vztahu k politice, které se stalo charakteristickým pro většinu 20. století. Anarchistická kritika přitom hrála ambivalentní, nikoli nepodstatnou roli.

Jeremy Jennings a Tony Kemp-Welsch identifikují jako zdroj této nové role čin: přímý a skupinový vstup intelektuálů do veřejného prostoru v kampani za Dreyfuse.¹¹ K nástupu intelektuálů jako skupiny na scénu přitom dochází v době charakterizované napětím a paradoxem ve vztahu k poznání. Jakkoli si konec století stále uchovává značnou oddanost ideálům osvícenské role vědy a sebevědomí, které z ní pramení (ztělesněné nejvýrazněji pojmem pokrok), přichází ke slovu také (sebe)kritika jejich aspirací a s ní související krize marxismu jakožto pokusu odvodit z vědeckého poznání vše vysvětlující ontologii a vědecky platnou politickou teorii. Tato krize je přitom jen politickým vrcholkem celkové krize moderní pozitivistické vědy. Projevuje se tu vůči ní devastující účinek Nietzscheho: namísto univerzálního rozumu přichází ke slovu kult individuality.¹²

Patrně nejvýstižněji je toto napětí později zachyceno Maxem Weberem v přednášce *Věda jako povolání* (1917): skutečně vědecké může být jen velmi specializované zkoumání, a proto věda nemůže dát odpověď na nejpodstatnější otázky člověka a společnosti (Weber zde – zdánlivě – přitakává Tolstému).¹³ Ty – zpravidla chybně – dávají „proroci“, kteří by se neměli opírat o autoritu vědy. Intelektuála proto sice charakterizuje vzdělanost, ale ta sama o sobě nestačí. Důležitým momentem je vůle k etické a politické angažovanosti a k autoritativní formulaci úsudků. Krizí modernity oslabenou autoritu vědy často doplňuje nebo

Salman Rushdie, London-New York 1997, s. 1–21; CHRISTOPHE CHARLE, *Birth of the Intellectuals 1880–1900*, Cambridge 2015.

- 10 JAN-WERNER MÜLLER, *Contesting Democracy, Political ideas in twentieth-century Europe*, New Haven-London 2011.
- 11 J. JENNINGS, T. KEMP-WELCH, *The century of the intellectual: from the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*, s. 1–21.
- 12 Pro její popis ve středoevropském kontextu na úrovni politických implikací srov. BALÁZS TRENCSENYI (ed.), *A History of Modern Political Thought in East Central Europe*, Oxford 2016, s. 391–639.
- 13 Ve skutečnosti podle něj věda může přispět k přesnější formulaci jazyka, v němž se debata o cílech politického jednání vede, a má také expertní znalost prostředků používaných k dosažení těchto cílů. To pochopitelně nabízí mnohem méně skromné interpretace, než k jakým vyzývá Weberova rétorika. Srov. MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, pro zasvěcený výklad MILOŠ HAVELKA, *Dějiny – ideje – společnost. Studie k historické sociologii vědění*, Brno 2010. Dále srov. PAVEL BARŠA (ed.), *Dialog teorií*, Praha 2010.

nahrazuje estetika: vedle či místo vědců hrají roli „specialistů na obecno“ často spisovatelé.

Důležité reflexe reagující na nový fenomén intelektuálů přicházejí s jistým časovým zpožděním. Vlivná a podstatná morální kritika „zrady lidí duchovních“ (1927) Julienu Benda poukazuje na to, že intelektuálové vstupem do politické arény začali většinou sloužit systematizovaným politickým vášním, na nichž měli být podle svého původního výměru nezávislí nebo je měli a chtěli ideálně korigovat.¹⁴ Mannheim ve své sociologické analýze upozorňuje především na slabou sociální zakotvenost nových intelektuálů.¹⁵ V tom s ním koresponduje i Antonio Gramsci a jeho popis „organických intelektuálů“, které by ale dávalo smysl především v kontextu Gramscioho konceptu hegemonie: ta jako mocenský režim založený na souhlasu ovládaných a na tom, že naturalizují dominantní ideologii, intelektuálům představuje zásadní roli v nastolování, udržování i zpochybňování panství.¹⁶

Necelé století „univerzálního“ intelektuála symbolicky ukončuje na jedné straně rok 1968 a přechod od Jean-Paula Sartra k Michelu Foucaultovi, který znamenal také přechod mezi hegemonickým a posthegemonickým intelektuálem (jak je pojmenoval Pavel Barša), který se věnuje jednotlivým kauzám bez ambice na závazné a pro celou společnost orientující vyjádření k celku.¹⁷ Další tečkou je neokonzervativní obrat spojený s virulentním antiintelektualismem, symbolizovaným patrně nejvýrazněji Johnsonovým pamfletem *Intelektuálové*.¹⁸

Anarchistický přístup k intelektuálům obsahoval silnou ambivalenci, kterou asi nejlépe ztělesňuje jeho zakladatelská figura Michail Bakunin. V jistém smyslu můžeme anarchismus vnímat jako radikální domýšlení osvícenského rozumu (nebo přímo jako fanatismus rozumu, zbaveného konvenčních zábrán), postaveného proti pocitované iracionalitě různých donucovacích institucí. Právě tak ale v anarchismu existuje silný důraz na emoce, resp. „vášně“ (srov. emblematický Bakuninův výrok „vášeň bořit je tvůrčí vášně“, který předcházel jeho anarchistické období, zároveň je ale vystihoval) a antiintelektualistický moment (anar-

14 Srov. JULIEN BENDA, *Zrada vzdělanců*, Praha 1929.

15 KARL MANNHEIM, *Ideologie a utopie*, Bratislava 1991.

16 ANTONIO GRAMSCI, *Historický materialismus a filosofie Benedetto Crocebo*, Praha 1966; TÝŽ, *Poznámky o Machiavellim, politice a moderním státu*, Praha 1970.

17 PAVEL BARŠA, *Posthegemonický intelektuál*, in: *Intelektuál ve veřejném prostoru. Vzdělanost, společnost, politika*, (ed.) Petr Hlaváček, Praha 2012.

18 PAUL JOHNSON, *Intelektuálové ve veřejném prostoru. Vzdělanost, společnost, politika*, Praha 1995; k antiintelektualismu neokonzervativního obratu srov. ZEEV STERNHELL, *The Anti-Enlightenment Tradition*, New Haven 2010.

chistický důraz na rozum předpokládá jeho zevšeobecnění a je pro něj dráždivá a nepřijatelná představa jeho privilegovaných nositelů).¹⁹ Anarchismus je v tomto momentě ne zcela důsledný z evidentních sociálních příčin (anarchistické kroužky byly velmi často tvořeny revolucionáři či nonkonformistickými umělci, a měly tedy charakteristiky elit svého druhu), ani tato nedůslednost mu ale nebere značnou sílu výrazu a kritické ostří. To se výrazně projevilo v Bakuninově kritice Marxe, jejíž zásadní část byla zároveň kritikou nároku příslušníků inteligence na poručnickou moc. Tímto anarchistickým dědictvím byl posléze ovlivněn i antiintelektualismus Sorela a Machajského, přičemž oba také aktualizovaly hrozivý potenciál, který se v tomto antiintelektualismu ukrýval v těsném sousedství potenciálu emancipačního.²⁰

V českém kontextu jsou právě 90. léta 19. století momentem, kdy se proboují nová role intelektuála. V politicko-nacionálním poli jsou hlavními spory o Rukopisy a Hilsnerova aféra, v nichž se prosazuje intelektuální kritičnost i charakteristika a úkol vzdělance. V literárním poli to je spor o Hála a posléze spor o Vrchlického, v nichž krystalizovaly nároky na umělce jako na celistvou osobnost, jednotu autorského gesta a díla. Jestliže v těchto sporech vesměs v rozhodující roli vystupoval Masaryk buď jako přímý protagonista, nebo jako výrazný inspirátor, ukazuje to, že právě v něm můžeme najít nové pojetí intelektuála: vzdělance a vědce, který sice používá legitimitu vědy, zároveň mu však samotné vědecké poznání pro společenskou a politickou intervenci nestačí a bere si na pomoc literaturu i (netradičně pojaté) náboženství. Imperativ kritičnosti a osobní přesvědčivosti poté výrazně rezonuje s literárními protagonisty podobného pojetí intelektuála, J. S. Macharem a F. X. Šaldou, kteří k němu doplňují estetický imperativ osobitosti.²¹

- 19 Pro klasické zpracování GEORGE WOODCOCK, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, Toronto 1962; pro aktuální zpracování ROBERT GRAHAM, *We Do Not Fear Anarchy – We Invoke It: The First International and the Origins of the Anarchist Movement*, Oakland 2015; pro esejistické zhodnocení Bakuninova antiintelektualismu a důrazu na vášně PAN-KRAJ MISHRA, *Age of Anger*, New York 2017.
- 20 Pro Sorela srov. J.-W. MÜLLER, *Contesting Democracy*; IRVING L. HOROWITZ, *Radicalism and the Revolt against Reason. The Social Theories of Georges Sorel*, New York 1961; pro Machajského ERNEST HABERKERN, *Machajsky: A Rightfully Forgotten Prophet*, Telos 1987, č. 71, s. 111–128.
- 21 Srov. HELENA KOKEŠOVÁ (ed.), *Politici, umělci a vědci ve veřejném prostoru na přelomu 19. a 20. století*, Praha 2015. Z řady dalších textů srov. inspirativní, polemickou práci pokoušející se rehabilitovat Vrchlického a insinuat Šaldu, a názorově tak zcela protilehlou mému vlastnímu vnímání sporu: ONDŘEJ SKOVAJSA, *Vrchlický, Whitman a Šalda obsypaní papoušky*, Praha 2005 (diplomová práce).

Právě tento imperativ se přitom při svém radikálním domyšlení ocitál v konfliktu s Masarykovými racionalistickými východisky, protože proti jeho pravdě zakotvené v univerzálním rozumu měli anarchisté sklon zdůrazňovat pravdu zakotvenou v subjektivních emocích. V kritice Masaryka tak můžeme najít jakési odmítnutí životní formy založené na převládnutí rozumu. Z mladých intelektuálů a umělců takový přístup ztělesňoval zejména Viktor Dyk, kontrastující romantické hrdiny s „přežvýkavci na katedře“.²² Tato kritika zakotvená ve vášni a emocích stavěných proti rozumu a s ním související umírněnosti má u Dyka bezprostřední vazbu na radikální nacionalismus.²³ Podobné spojení radikálního nacionalismu a kritiky Masarykova racionalismu se rozvinulo u Machara po jeho poválečném rozkolu s Masarykem, jakkoli zkomplikované peripetiemi jejich osobního vztahu.²⁴

T. G. Masaryk aneb „Nikdy ho nebudeme dosti nenávidět?“

Když roku 1900 vzniká Česká strana lidová jako organizační platforma Masarykových realistů, vychází o tom v anarchistickém *Novém kultu* úvodní článek, který spojuje značný respekt k zakladatelům strany s velmi silnou deklarací cizosti vůči jejich přístupu. Vyjádřením rezervovaného respektu vůči realistům se anarchisté vymezují proti tomu, co vnímají jako malost a nekulturnost dobové české společnosti: „Přichází někdo do našeho světa, kdo chce vážně pracovat, a my víme, že to umí. Ovšem starým českým zvykem jest, jednati s vážným, opravdovým pracovníkem jako s pobudou.“²⁵ Při všem respektu, pramenícím z pocitu duchovní aristokracie a sdílené intelektuální nadřazenosti nad dobovým „českým světem“, avšak anarchisté deklarují vyhraněnou cizost, když staví do protikladu realismus a utopii. Sami sebe vnímají jako stoupence utopie, která pro ně představuje cestu k překonávání stávajících horizontů, objevování nových pravd a možnost nekonvenčního myšlení: „nedovedli bychom žít v těch krajích bez dalekých a slavných perspektiv“.²⁶ Článek shrnuje anarchistický postoj jasně: „Jsme nepřáteli realismu. Neztrácíme však vědomí toho, že stojíme proti straně

22 Slovy jeho *Milé sedmi loupežníků*.

23 JOSEF TOMEŠ, *Viktor Dyk a T. G. Masaryk. Dvoji reflexe češství*, Praha 2014.

24 Srov. PETR SÝKORA, *Básník proti Hradu. Neposlušný občan Josef Svatopluk Machar*, Praha 2009.

25 *Česká strana lidová*, *Nový kult* 3, 13. dubna 1900, č. 3, s. 1.

26 *Česká strana lidová*, *Nový kult* 3, 13. dubna 1900, č. 3, s. 2.

kulturní politiky a nikoli proti smečkám žvavých a lhavých individuí.²⁷ Právě tato dvouklanost je patrně nejpřesnějším vyjádřením postojů, které má anarchismus pro dva hlavní reprezentanty realismu, Masaryka a Machara. V polemickém vymezení ale brzy získá navrch zejména kritika a distance, ba až nepřátelství nad respektem.

Paradigmatickým terčem anarchistické kritiky se pochopitelně stane T. G. Masaryk. Zatímco je anarchistickým básníkem do značné míry blízký Machar, i jako jejich výrazný učitel a inspirátor, Masaryk jim je nepoměrně cizější, což umožňuje bezohlednější polemiku. Není tu totiž moment vděku za autorské ovlivnění či za vybojovaný prostor ve sdíleném literárním poli, není tu ani postojová příbuznost v oné charakteristické kombinaci obdivu k antice a despektu ke křesťanství. Profesor Masaryk byl anarchistickým literátům vzdálenější než básník Machar. Přes řadu konkrétních shod a úctu k jeho vzdělání a některým postojům je od Masaryka odcizoval jeho profesorský habitus, vůle k praktické a konkrétní (a tedy kompromisní) politice a také pro anarchisty nepřijatelný vztah k náboženství, stejně jako rozdíly v estetickém názoru. Zatímco Machar je do značné míry učil vztahu k umění, v Masarykovi měl jejich očima český svět „stejně duchaplného uměnížrouta“, jakého měli Rusové v Tolstém.²⁸

Zároveň tu působila ještě jedna strukturální podobnost, která přispívala ke konfliktní dynamice vztahu mezi realismem a anarchismem: realisté i anarchisté tvořili pouze malá hnutí, avšak s velkými aspiracemi v oblasti vzdělání a kultury. V důsledku toho se oba proudy obracely na část mládeže, která se překrývala. Slovy Neumanna, „realism kazí českou mládež. A kazí právě tu, který není dosti plochá, aby šla za fangličkou nacionalistů, nebo žoldákovala ve službách klerikalismu. Kazí ji, protože skrčeným racionalismem dusí její mladé nadšení. [...] Kdybychom byli pokročilejší národ, byli by nám realisté nebezpečnější než klerikálové. Pro nás anarchisty jsou stejně nebezpeční.“²⁹ Soupeření s realismem je tak do jisté míry konkurenční zápas o oslovení stejného segmentu společnosti; realisté jsou anarchistům nebezpečnější než klerikálové právě proto, že si dokáží získat kriticky smýšlející mládež.

Protiklad „skrčeného racionalismu“ a „mladého nadšení“ poukazuje na hlubší než názorovou neshodu mezi anarchisty a realisty, na zásadní habituální odlišnost, na deklarovaný konflikt temperamentu a stylu. Realismus je anarchistickou

27 *Česká strana lidová*, *Nový kult* 3, 13. dubna 1900, č. 3, s. 2.

28 BRUTUS [STANISLAV KOSTKA NEUMANN], *Rusofilští reakcionáři*, *Nový kult* 8/V (1. května 1902), s. 59.

29 MARIUS [S. K. NEUMANN], *Proti realismu*, *Nový kult* 4/VII (1904), s. 73.

publicistikou prezentován jako kolonizace života chladným intelektem. Pravda rozumu odtržená od pravdy emocí a citů může být v tomto kontextu stejně škodlivá, ba škodlivější než náboženství – právě proto, že zde je člověk „kažen“, ve smyslu odcizován plnosti svého života, učeneckou pravdou, nikoli primitivní demagogickou nebo klerikální lží.

Tím pochopitelně hůře, když Masaryk jako muž vědy rehabilituje náboženství. Nejlépe pak kritickou pozici anarchistů ilustruje rozsáhlejší citát z Fráni Šrámka, autora kladoucího mezi anarchisty největší důraz na emoce: „Realism znamená kathedrové zmoudření české kultury, nic, co by chodilo za školu a tam se to mladě porvalo a vyztekalo, nic, co by chtělo špatnou známku z mravů, jen pro tu chuť a radost z protestu, jen pro to dobývání si místa lokty, čelem, kopnutím, realismu schází všechno, co legitimizuje dnes ten který prapor, vrhající se vášnivě v bitvy s jezovitstvím všech odstínů; ano, realism je jezovitství samo. A náboženství, vykonstruované z jeho praxe, politický jeho katechism stavší se niterným i společenským detektivem, to že by mělo rozkvéstí v haluzích českého stromu, jako něco z jeho kořenů, takové chudokrevné, strážlivé kvítky, příliš podobné plísni...? Tož, nevíme nic o tom, že by se cítila potřeba náboženství. Věříme, že byla nasugerována a popíráme ji. Víme jen, že staré náboženství se odhazuje. Socialism ve svých počátcích byl schopen dáti zaň náhradu vyprázdněným duším. Schátral, stal se příliš moudrým, tou najedenou moudrostí měšťáckou. Ale my, kteří jsme osvobodili všechny své smysly, oprostili se ode všech špinavých kontaktů a našli v krásné, prudce žité chvíli onu pupeční šňůru, pojící nás s jedinou pramáteří, my díváme se veselýma, nebázlivýma očima v tvář krásným nutnostem a nahrazujeme z duše vykopnuté náboženství něčím, co není náboženstvím a co je proti náboženství.“³⁰

Proti kontemplaci a s ní související životní konformitě, což obojí představuje v této perspektivě charakteristický znak intelektuálů, je stavěna živelnost, která se pro svůj autoportrét nebojí naprosto neseriózní a přitom velmi životné metafory dětského zlobení a záškoláctví. Proti racionalismu a jednoznačné preferenci rozumu a vzdělání Šrámek zdůrazňuje pravdu smyslů a emocí, proti poklidné rozvaze či debatě uličnictví ochotu rvát se. Náboženství tu je odmítnuto prudce, ale anarchisté vidí potřebu jeho celistvé alternativy. Anarchismus v této evokaci odmítá dílčí, chladnou a neživotnou náhradu zakotvenou pouze v domnělé moudrosti rozumu, který navíc v posledku v Masarykově případě před náboženstvím kapituluje, protože uzná jeho údajnou sociální i individuální potřebnost.

30 FRÁŇA ŠRÁMEK, *Nové náboženství*, Nový kult VII (1904), s. 76–77

Namísto toho anarchismus klade důraz na vztah k přírodě a spontaneitu instinktů a emocí. Naprosto dílčí, fragmentární a subjektivní okamžik „žité chvíle“ se zde (prostřednictvím organických až panteistických metafor pupeční šňůry či dokonce pramatky) spojuje s pojetím celku, které odmítá jak náboženství, tak racionalismus a analytický partikularismus vědy.

Masarykův přístup k vědě a náboženství z tohoto hlediska naopak spojoval nevýhody obojího. Výsledkem byla racionálně odůvodněná rehabilitace náboženství. Věda tak namísto toho, aby přispěla k emancipaci člověka a jeho pokroku, vědecky zdůvodňovala návrat k jeho omezenosti. Právě v momentě, kdy se anarchistům zdá, že Masarykovým úspěchem je posílení protestantismu a především stržení veřejného života směrem k mezináboženským sporům, mizí z jejich polemického tónu respekt. Spor s realismem přestává být soupeřením za situace vzájemného uznání, emoce naplno vyvředne až v paličské stylizaci. Slovy S. K. Neumanna v článku *Nestydatá propaganda* (podepsaného Antikrist): „T. G. Masaryk zvítězil. Jeho nejsmutnější dílo je hotovo a počíná nésti ovoce. A ten, na něž dvě generace hleděly jako na spasitele českého života duševního, stojí před námi jako zloduch, a víme nyní, že ho nebudeme nikdy dosti nenávidět.“³¹

Anarchistická kritika T. G. Masaryka na sebe ale bere i podobu – důrazu na celkovou politickou alternativu oproti dílčí aktivitě v konkrétní kauze. Tak S. K. Neumann opakovaně staví do kontrastu celkovou přeměnu společnosti s Masarykovým dílčím aktivismem v jednotlivých sporech a zejména zdůrazňuje „nešťastně nafouklou aféru Hilsnerovu, která jen probudila a posílila antisemitskou náladu našeho lidu a politickým štváčům dala příležitost být populárními“.³² V glose k výročí Bakuninovy smrti dává Neumann najevo, co by podle něj mělo být onou celistvou alternativou k partikulární a ve výsledku údajně kontraproduktivní aktivitě v jednotlivých aférách – představit, rozvést a v českém prostředí uplatit Bakuninův „slovanský socialismus“, což je „pro české pracovníky v otázce sociální úkol veliký, vděčný a krásný, jistě pro nás významnější a důležitější než například otázka rituální vraždy“.³³ Zatímco pro Masaryka bylo právě demaskování lži a pověry v konkrétní kauze vhodným nástrojem pro celkový společenský pokrok, anarchistická celková kritika se zde dívá na tento typ aktivi-

31 ANTIKRIST [STANISLAV KOSTKA NEUMANN], *Nestydatá propaganda*, Nový kult 9/VI (10. října 1903), s. 65–6.

32 STANISLAV K. NEUMANN, *Otevřený list panu J. S. Macharovi*, Nový kult, 5/V (1. března 1902), s. 1.

33 *Letošní první červenec*, Nový kult 7/IV (1901), s. 220.

ty s podezřením jako na nevhodně rozvířenou aféru, která odvádí od vážné práce na celkové změně.³⁴ Příkrost odmítnutí angažmá v kauze antisemitské kampaně se tak dostává do kontrastu (z hlediska anarchistických východisek pozoruhodného) s tím, že ona celková alternativa, po které anarchisté volají, je formulována v etnickém rámci jako slovanský a český socialismus (stavěný v bakuninovské tradici proti marxismu coby kasárenskému a etatistickému socialismu germánskému, což anarchisté vnímají jako diskurzivní příležitost pro prosazení svých inspirací v českém světě).³⁵

S Masarykem se explicitně i implicitně anarchisté utkávají i v pohledu na význam hlavních symbolických postav národní minulosti. Zdůrazňuje-li Masaryk Husův odkaz, píše Neumann ironickou báseň *Mistře Jene, theologu*, v níž se národní mučedník staví do kontrastu požívačnou pohanskou pózou, z níž autor básně odmítá veškeré křesťanství. Morální zkázu církve, proti níž Hus kázal, chápe jako naději na konec křesťanství, naději, na niž však „člověk (...) byl nepřipraven“. Husovu roli i svůj vztah k němu shrnuje verši:

34 Urputnost, s níž Neumann opakuje své námitky proti tomu, že Masaryk věnoval tolik pozornosti tématu rituální vraždy, stejně jako důraz na „slovanský socialismus“ svádí k tomu, aby byly vnímány jako další potvrzení, že české anarchistické hnutí na přelomu 19. a 20. století obsahovalo významné prvky antisemitismu. Tato otázka by si zasloužila samostatnou studii, která by musela na jedné straně zohlednit jasné stanovisko anarchistů proti ruskému či vídeňskému antisemitismu a stejně tak i proti studentům, kteří vypískali Masaryka v souvislosti s Hilsnerovou aférou. Výzva k souboji, již Neumannovi adresoval básník Otakar Theer, reagovala právě na Neumannův výsměch na Theerovu adresu kvůli účasti na vypískání Masaryka. Právě kvůli ní také Neumann přestal pokládat Theera za spolupracovníka *Nového kultu*. Na druhé straně by musela zohlednit některé poznámky o „židovské otázce“ téhož Neumanna, kde útočí na Židy jako na rasu a označuje židovskou otázku za „etickou“ a „estetickou“, a také tvrdé formulace, které adresoval Židům (ať už židovským kapitalistům, nebo židovskému náboženství – v případě toho druhého završil svá vyjádření tvrzením, že nevidí důvod, proč by neměl věřit existenci rituální vraždy) František Gellner. Vztít v potaz bude muset také fakt, že Gellner, stejně jako další anarchista, jehož některé texty bychom mohli snadno číst jako antisemitské, Josef Rosenzweig-Moir, stejně jako mnozí další účastníci anarchistického hnutí byli Židé a jejich texty o Židech měly zjevně také charakter vyrovnávání se s vlastní identitou.

35 Tento přístup nalezneme nejen u Neumanna, ale je rozvinut i u Karla Vohryzka a rovněž velmi výrazně u bývalých anarchistů v Československé straně socialistické v počátcích první republiky, kdy se snažili prosazovat hlavní anarchistické autory (zejména Kropotkina a Recluse), které překládají a publikují, jako „slovanský a románský socialismus“, a tedy vhodný zdroj pro socialismus „československý“, který má tato strana, fúze národních sociálů s anarchisty, představovat a který má být svobodnější a založen na organičtějším pojetí solidarity než „kasárenský“ germánský socialismus Marxův.

„Mistře Jene, podepřel jsi Krista,
pro pastory zásluha to jistá,
ale mně jsi cizí.“³⁶

Právě tato cizost vyděluje básníka-anarchistu i z národního kolektivu, který Husa oslavuje, z Neumannova hlediska komicky nevěrohodným způsobem.³⁷ Obdobný postoj k Husovu připomínání zaujal Neumann i ve své publicistice: „Husových traktátů čísti nebudeme a na dnešní náboženské reformátory – nepostačí-li smích – vezmeme důtky,“ píše v závěru článku, kde uznává Husa jako inspirátora dávné revoluce, ale právě jen to.³⁸

Distanci vyjadřují anarchisté i k jiné zásadní postavě Masarykova výkladu českých dějin, ke Karlu Havlíčkovi. Jakkoli jim uhrane coby antiklerikální satirik (*Nový kult* dokonce vydává *Křest svatého Vladimíra* s Gellnerovými ilustracemi), cítí zároveň potřebu vyrovnat se s Masarykovým obrazem Havlíčka jako jakéhosi pomyslného patrona realistů, zásadního kritika radikalismu a stoupence zákonného odporu. Udělají to po svém – sarkastickým kladením otázky, čeho vlastně Havlíček respektováním zákona a odmítnutím radikalismu dosáhl. František Gellner formuloval svou odpověď pregnantně: „Čtete Havlíčka, čtete Nerudu, čtete Machara, jsou to tři nejchytřejší lidé z českého písemnictví. Ale nesmí vás zarazit, že jste v některém bodě chytřejší než Havlíček, který, chudák, kázal zákonný odpor. Myslí, že bude-li se držet ve všem všudy zákona, nic se mu nemůže stát, nevěděl chudák, ve své poctivosti, že ti, co drží v rukou bič zákona, nebudou se jím přece nikdy bít do vlastních hřbetů. [...] Havlíček si odstonal svůj omyl, zemřel mlád, připravil svou mladou ženu do hrobu a jeho mladinké dceři připadl krutý osud státi se dcerou ‚českého národa‘, to znamená žebrat u dveří nejúzkopresejších a nejzbabělejších měšťáků na světě.“³⁹ Shodné shrnutí Havlíčkova života staví pak v 6. čísle svých *Českých zpěvů* (1910) S. K. Neumann do kontrastu s životním osudem anarchistického revolucionáře Bakunina, jehož se coby zločince nectícího zákon vlády bály, a proto mu nedokázaly ztrpčit život.

36 STANISLAV K. NEUMANN, *Mistře Jene, theologu...*, *Nový kult* 7/IV (1901), s. 217.

37 STANISLAV K. NEUMANN, *Mistře Jene, theologu...*, *Nový kult* 7/IV (1901), s. 217–218: „Za tebe dnes potlesk sklízí / radikální advokáti, antisemitičtí redaktoři, / vůdcové i podvůdcové, jimž se české strany koří, / doktoři a profesori od reálné politiky, / helvíti, již odkoukali katolíkům dobré zvyky, / vlastenecká elita. / Vyvěsí ti praporečky, zapálí ti lampióny, / v žurnálech svých rozhoupají rozehráté zvony: / vždyť ti všichni tolik cení / pevně přesvědčení – –“.

38 ANTIKRIST [STANISLAV KOSTKA NEUMANN], *Význam Husův*, *Nový kult* 8/VI, (20. září 1903), s. 59.

39 FRANTIŠEK GELLNER, *Dílo. Svazek I*, Praha 2012, s. 216.

Jestliže pro Masarykovy výkony a postoje mají anarchisté alespoň omezená slova uznání, pro to, co sami označují za „Masarykův kult“ a jeho „kněžství“ či stoupence („ubohé realistické mozky, jimž teprve ve čtvrtém roce dvacátého století musil říci, že neexistuje ‚zjevení‘ – prof. Masaryk“), měli pouze výsměch a pohrdání.⁴⁰ Slovy jedné glosy v *Novém kultu* „záhada, jak v Čechách může být tak přemršťeně uctíván obyčejný smrtelník, jenž nevyčníká ani originalitou myšlenek, ani mocnou logikou (jen vnější poctivostí, která by se měla rozumět sama sebou –), jest vysvětlitelná jen tím, že ty směšné nuly, jež s Masarykem vstávají a s Masarykem jdou spát, nejsou vůbec zvyklé něco slyšet, něco vidět, něco vědět!“⁴¹

Právě Masarykův kult odcizí anarchistům i autora, jehož vnímali přinejmenším zčásti jako svého učitele – J. S. Machara.⁴² Jestliže jim imponoval svou ironií, nesmlouvavou kritičností k literárním představitelům minulé generace a jejich epigonům v generaci vlastní, kritikou církve a moderním stanoviskem i literární formou pro ně do značné míry představoval vzor, je kritika vůči němu formulována i jako poměřování jeho vlastních skutků a kritérií, jež nastolil, a přísliby, jež dal svým dosavadním dílem a autostylizací. „Zmizela mi illuse o sladkém pirátu,“ píše S. K. Neumann v *Otevřeném listu p. J. S. Macharovi*, a když v něm dopodrobna strhá Macharův Masarykem zkažený politický úsudek i vkus, skončí obdobnými slovy: „Kolik jste mi vzal, básníku, illusí!“⁴³ Svůj ambivalentní (učednický a zároveň kritický) postoj k Macharovi Neumann vyjadřuje v pasáži, která také patrně nejpregnantněji shrnuje celkové anarchistické hodnocení Masaryka a jeho okolí: „Přes deset let již namáhá se Vám blízká realistická klika pozdvihnouti v českém světě pesonam sacrosanctam, modlu a všespasitele. To Vašeho přítele, T. G. Masaryka. Nejsměšnějším i nejohybnějším způsobem plní kadidelnice úvodníků šarlatánskou chválou, která bije do tváře všemu tomu kriticismu, jímž právě realisti tolik dobrého pro český život vykonali. Ale my, kteří trochu v Čechách myslíme, ztratili jsme víru v modly i bohy, ztratili jsme ji také mnohdy zásluhou Vaší a Vašich politických přátel. S criticismem, jemuž jste nás

40 *V Moravských rozhledech*, Nový kult 5/VII, (10. října 1904), s. 111. Postoj k Masarykovu prostředí byl ale diferencovaný, jak se ukázalo na Neumannově ocenění Herbena, který byl jinak často vnímán jako až trapný příklad Masarykova následovníka, jehož si příliš nevážil ani Masaryk sám. Neumann v jeho případě zdůrazňoval jeho poctivost, a dokonce i vyjádřil lítost, že je dělitel rozdíly v názorech a nemohou být spolupracovníky. Zde stejně jako v některých jiných momentech vidíme jistou vůli k plasticitě a nejednozměrnosti v Neumannových úsudcích.

41 *V Moravských rozhledech*, Nový kult 5/VII, (10. října 1904), s. 111.

42 Pro celkový rozbor vlivů působících na anarchistické spisovatele srov. FRANTIŠEK BURIÁNEK, *Generace buřičů*, Praha 1968, s. 21–35.

43 S. K. NEUMANN, *Otevřený list panu J. S. Macharovi*, s. 1–2.

učili, jdeme vstříc všem osobám a věcem, i těm, jež jsou nám osobně nejmilejší. A tu vidíme v T. G. Masarykovi jistě duši poctivou a člověka vážného a upřímného. Tyto vlastnosti rozuměly by se snad samy sebou v lepším světě; u nás zatím zůstávají výjimečnými. [...] Tedy mají také naši úctu. Ale nezastavují a nesmějí zastaviti náš criticism. Nemohou učiniti světového génia z filosofa málo originelního, nemohou povznést povrchního myslitele na hlubokého učence, nemohou proměnití moralizujícího žurnalistu ve velebného apoštola, nemohou vezdy nešikovného a nešťastného politika postaviti na piedestal státnického věhlasu.“⁴⁴

Ambivalenci ve vztahu anarchistických literátů k realistům můžeme rozumět i jako konkrétnímu vyjádření ambivalentního vztahu k inteligenci vůbec. Anarchisté vnímali intelektuální práci jako jeden z předpokladů a základů revolučních změn ve společnosti, stavěli vysoko její produkt, ale zároveň se dívali s kritičností, ba někdy až s podezřením na její původce. „Jsou-li však učenci a umělci nejlepšími strůjci revoluce, nelze z toho uzavíratí, že by si byli vždy vědomi revolučního významu svého díla, ano možno říci, že veliký učenec i umělec geniální bývá téměř z pravidla vyloženým reakcionářem, jedná-li se o otázky vzdálené jeho oboru. Odvaha opouští ho, jakmile byl vyvlečen z kruhů svých studií.“⁴⁵ Na konkrétním případě realismu anarchisté kritizovali intelektuálovství za jeho specialismus, citový chlad, konformismus, nedůslednost a někdy (v případě Masarykových obdivovatelů) za proměnu úcty k intelektuálovi v kult, a tedy za zpronevěření se vlastnímu imperativu kritičnosti.

Sociální demokracie aneb „zorganizované stádo hlasující“

Sociální demokraté byli pro anarchisty paradigmatickým protivníkem už jen proto, že z jejich řad mnozí z nich v poměrně nedávné době vzešli a polemika

44 S. K. NEUMANN, *Otevřený list panu J. S. Macharovi*, s. 1.

45 A. G. [ANDRÉ GIRARD], *Anarchistické kapitoly*, Nový kult IV. (1899), s. 67–68. Tuto pasáž Neumann souhlasně cituje v textu BRUTUS [STANISLAV KOSTKA NEUMANN], *Volné kapitoly o českém anarchismu*, Nový kult 6/IV a 9/IV (15. června a 1. listopadu 1901) s. 161–165, 269–271, zde s. 270–271. Srov. s pozdější citací STANISLAV KOSTKA NEUMANN, *Vzpomínky*, Praha 1948 (poprvé vyšlo 1931), s. 92: „Vyznáváme specializaci, která se podobá systému cel pro vězeňskou samovazbu. A přece je to stará pravda, že člověk, který nedělá a neumí nic než politiku, je stížen notnou a nezhojitelnou dávkou kreténství a moral insanity; že člověk vycpaný toliko literaturou a hledící na vše literárními skly, je nebezpečný blázen nebo zločinec; že vědec slepě zabodnutý do svého oboru, ve kterém je třeba revolucionář, je v ostatním životě směšné dítě nebo tupý reakcionář, atd. To jsou také mrzáci, a jejich eventuální přínos k životu a kultuře bývá desetkrát vyvážen jejich občanskou škodlivostí.“

se sociální demokracií a jejím marxismem představovala pro anarchisty významný identito- a ideotvorný prvek.⁴⁶ V jistém smyslu působí ambivalence vztahů anarchistů k sociální demokracii až paradoxně: sociální demokraté jsou na jedné straně adresáty snad vůbec nejčastějších a nejtvrdějších polemických vyjádření, sociálním demokratům se hrozí a před jejich budoucí mocí se opakovaně varuje, na straně druhé jsou ale vnímáni v mnoha tématech jako nejbližší ideologičtí partneři a případně též jako spolubojovníci – jakkoli nedůslední, zrádlní a nespolehliví.

Zároveň platí, že zatímco většina hnutí prošla odštěpením od sociální demokracie a cestou skrz platformu „neodvislého socialismu“, pro intelektuály a umělce z okruhu S. K. Neumanna (a především pro něj samotného) byl charakteristický vývoj od vyhraněného nietzscheovského individualismu směrem ke kolektivistickému anarchismu. Kritika sociální demokracie tak u nich zejména v počátečním stadiu zároveň představovala kritiku socialismu.

Z tohoto hlediska je charakteristické první výrazné Neumannovo účtování se socialismem sociální demokracie nazvané *Právo lidu*. Socialismus a vláda sociální demokracie jsou vnímány jako vývojová nutnost, která je přijímána se zdůrazňovaným a zároveň ambivalentním klidem. Na jedné straně Neumann uznává, že sociální demokracie přichází, „aby nasytila hladové a napojila žíznící“, a tomuto programu uznává dílčí platnost, na straně druhé očekává, že „socialism (...) vyhružný spočine právě nad námi a bude se snažit své jho vložit na nás“. V aluzi na název sociálnědemokratického deníku formuluje své stanovisko: „Pro nás právo lidu, jak mu sociální demokracie rozumí, neexistuje. Známe jen právo člověka, a tj.: být syceným, nehladověti, moci žít; pak jest právo těch, kteří dovedou být svobodnými, a to jest: být svobodnými.“ Svoboda je tak odlišena od socioekonomických práv jako něco, co nelze dát rovnostářsky k dispozici každému stejnou měrou, ale co si naopak jedinci berou v závislosti na své síle a schopnostech. Intervence rovnostářských požadavků do této sféry by znamenala násilí, násilí socialistické ideologie, „právo davu k tomu, aby s několika naučenými formulkami a se systémem neboze sbitým ztročil si jinak myslící a jinak cítící většinu“, což by znamenalo obdobně bezpráví, jaké je dnes charakteristické pro vztah kapitalistického systému k pracujícím.⁴⁷

Pro anarchistické pojetí intelektuálů vystávají v četných atacích na sociální

46 Pro celkové shrnutí tohoto postoje srov. VÁCLAV TOMEK, *Český anarchismus a jeho publicistika 1880–1925*, Praha 2002, s. 179–200.

47 S. K. N. [STANISLAV KOSTKA NEUMANN], *Právo lidu*, Nový kult 2/I (listopad 1897), s. 34–36.

demokraty jako podstatné dva momenty: anarchisté zde kritizují masovost sociálních demokratů a jejich historický materialismus.

Masovost sociálních demokratů je často opakovaným tématem a pro anarchisty jedním z identitotvorných tropů. V sociálnědemokratickém pojetí totiž masovost nutně znamená kompromis s nedostatky nebo nedostatečnou angažovaností členstva. Už v zakladatelském *Manifestu anarchistů českých* (1896) čteme: „Snažiti se budeme zorganizovati masu ve vědomou masu. Dáváme přednost organizaci, vyrostlé z uznání potřeby k dosažení jistých záměrů, před zorganizovaným stádem hlasujícím, voděným a zneužívaným k osobním a demagogickým účelům politických žvanilů, kteří plují vždy po proudu a dělají koncese nevědomosti, jen aby za každou cenu mohli počítati mnoho – třeba prázdných hlav.“⁴⁸ A tento ideál, zjevný ozvuk nietzscheovského individualismu přeměněný v organizační východisko, je specifikován v následující pasáži: „U výchově uznáváme potřebu působiti k vzniku silných, nezlomných charakterů, k samostatnosti individuální, aby zamezili jsme možnost závislosti na autoritě, příčinou jejíž je duševní slabost potlačených.“⁴⁹ Podobně necelých deset let poté píše Fráňa Šrámek, že „anarchism (...) není církvičkou, aby potřeboval miliony stupidních věřících k vyživení jednoho papeže, ani politickou mačkanicí k nasycení jednoho sta poslanců. Na celé lidi volal a chtěl, aby pouze celé lidi se ozvali.“⁵⁰ Ideál „celých lidí“ však můžeme – s odkazem na výše diskutovanou kritiku realismu – číst také jako obhajobu životní plnosti proti jednostrannému intelektualismu či materialismu.

Anarchisté kritizovali historický materialismus sociálních demokratů za jeho determinismus, který může mít zpasivňující roli. Zatímco tato kritika je obecným a častým tématem anarchistického myšlení, může působit překvapivě, že zejména v prvních ročnících *Nového kultu* se anarchisté vymezují i proti materialismu, který jinak anarchismus už od Bakunina přes jistou exaltovanost formulací v zásadě sdílel. Když sociální demokraté píší ve svém časopise *Akademie*, že anarchismus představuje „náboženství“, které je vyvráceno „moderním vědeckým názorem“ a sociálně demokratickou praxí a prací, odpovídá nepodepsaný autor velmi prudce: „Který pak sociálně-demokratický žid psal asi toto. Tito ‚soudruzi‘, k nimž bohudík není ve straně veliké důvěry, rozumějí ovšem ‚praktické‘ práci. A chápu také, že u nich náboženství ztratilo kredit. Ale zároveň je ujišťuju, že kdyby měli dostatečně intelligence, věděli by, že také to, čemu se oni říkají ‚moderní vědecký názor na svět‘, ztratilo dávno, dávno již kredit. Nikoli ovšem pro

48 V. TOMEK, *Český anarchismus 1890–1925*, s. 186.

49 V. TOMEK, *Český anarchismus 1890–1925*, s. 186–187.

50 FRÁŇA ŠRÁMEK, *Mimochodem*, *Nový kult* VII (1904), s. 82–83.

několik kazatelů materialismu, pro nelidsky bezduché agitátory a pro čilé chytráky na účet dělnické důvěřivosti a dělnických kapes, nýbrž pro ohromnou většinu osvícených duší nové doby. A věděli by, že i v nejšířších lidových vrstvách zakořeněn je světový názor o nic méně vědecký, avšak lidštější, ideálnější a morálnější. Ovšem, anarchism je nejen systémem sociální nápravy, nýbrž i náboženstvím. Avšak pisatel může být ujistěn, že nová náboženství a s ním nová ethika pomůže lidstvu stokrát víc než všichni židovští šmokové dohromady.⁵¹

Na textu pochopitelně zarazí zejména okamžité a nepřátelské, agresivní spojení sociálně-demokratického materialismu s židovstvím. Pozoruhodné je zde rovněž vymezení anarchismu oproti vědeckému světonázoru a neodmítnutí nálepky „náboženství“. Ta koresponduje s dobovým obsahem časopisu *Nový kult* v jeho prvních ročnících (vedle vlastní produkce redakčního okruhu se zde otiskují mystické básně Walta Whitmana, Antonína Sovy a Otokara Březiny a u samotných autorů, zejména u Neumanna, je výrazně přítomna religiózní metaforika a rétorika, jakkoli vesměs nesená satanistickou negací) i s názvem časopisu. Anarchismus jako program komplexního lidského osvobození nemůže být v tomto pojetí pouze vědecky vyvozen z pasivního pozorování reality a poté aplikován po způsobu vědeckých zákonů. Musí být prožit a zakoušen, jeho důraz na etiku je také poukazem na nedostatečnost vědy a intelektualistického přístupu, který nemůže dát uspokojivé odpovědi na řadu zásadních otázek. V tomto smyslu jako by anarchismus aspiroval na roli jakési syntézy náboženství a vědy. Mohli bychom snad skoro říct, že zatímco anarchisté ostře protestovali proti Masarykovu pokusu najít racionální důvody pro náboženství, sami přišli s určitým pojetím ateistické spirituality. Je ale třeba dodat, že tento přístup se v následujících letech z *Nového kultu* a ještě více z jiných anarchistických časopisů vytratí a jako přinejmenším implicitní východisko se přijme určitá podoba materialismu a vědeckého přístupu, již senzualismus spisovatelů spíše doplňuje nebo vyjadřuje.

F. X. Šalda aneb „umělý chov výjimečných bytostí“

Ostré polemiky, do nichž se S. K. Neumann dostával s F. X. Šaldou, lze jistě přičíst temperamentu obou autorů („každý netráví tak dobře při Šaldových nadávkách jako já“, píše v jedné z těchto polemik S. K. Neumann s neskryvanou zálibou)⁵² a celkové atmosféře v literárním světě. Zároveň se do sporů obou autorů promítá problematika charakteristická i pro jiné umělce mezi anarchisty.

51 *Časopisy, Akademie*, Nový kult 8/II (červenec – srpen 1899), s. 238–239.

52 STANISLAV K. NEUMANN, *Stati a projevy II*, Praha 1966, s. 523.

Šalda publikoval v prvním ročníku *Nového kultu* (podle vlastního pozdějšího tvrzení v polemice také proto, že vnímal *Nový kult* jako vítanou protiváhu *Moderní revue*) a přivítal jako recenzent Neumannovy první sbírky; s Neumannem se také po nějakou dobu přátelsky stýkal. Neumann zase u Šaldy podobně jako u Machara oceňoval předchozí kritické boje. Polemika, již literární historik Daniel Vojtěch traktuje adjektivem „krvavá“⁵³ a která se pro čtenáře snadno rozpadne do série osobních invektiv, se rozhořela v roce 1900, kdy se zdá, že oba aktéři poněkud změnili svou pozici. Neumann se stává z individualistického buřiče kolektivistickým anarchistou a adekvátně tomu proměňuje profilaci *Nového kultu* ze zpola dekadentní, převážně umělecké revue v (neúspěšný) pokus o kulturně-politický týdeník.⁵⁴ Šalda se zase stává redaktorem *Lumíra*, symbolické pevnosti „starých“, což mnozí chápou jako esteticky i eticky problematický kompromis se starší generací a uměleckým průmyslem. I přesto je ale v celé polemice vcelku patrná blízkost postojů a hledisek – snad právě i míru osobní tvrdosti polemik a brzkou ztrátu věcného rozměru můžeme číst jako příznak a důsledek této blízkosti.⁵⁵

Ani přechod Neumanna ke kolektivistickému anarchismu neznamená rozchod s individualistickou minulostí a blízkostí k dekadenci. Je ostatně příznačné, že celou polemiku zahajuje v *Novém kultu* pod pseudonymem Mortuus redaktor *Moderní revue* a důležitý představitel české dekadence Arnošt Procházka rozsáhlou glosou k literárnímu životu, který má být úvodním předznamenáním jím koncipované literární rubriky.⁵⁶ V této glose kritizuje „chtivost snadného úspěchu“, která vedla část nejmladší generace „ke kompromissním žvlům“ a k bezzásadovosti, k přispívání do časopisů bez ohledu na jejich orientaci („táž osoba s klidným čelem píše do revuí dissidentských i konzervativních, do časopisů revolučních a klerikálních, do listů křesťansko-sociálních a filosemitských“).⁵⁷ Výsledek neprinciální mladých literátů pak podle Procházky představuje ná-

53 Srov. D. VOJTĚCH, *Vášeň a ideál. Na křižovatkách moderny*.

54 Pro charakteristiku této změny srov. zejména LUCIE KORIŇKOVÁ, *Nový kult* jako tribuna sociálně vyloučených?, in: *Útisk – charita – vyloučení: Sociální 19. století*, (edd.) Zdeněk Hojda, Marta Ottlová, Roman Prahl, Praha 2015, s. 58–66; TÁŽ, *Směrování k anarchistickému novému přístupu na stránkách Neumannova Nového kultu v 90. letech 19. století*, in: *Bude, ako nebolo. Podoby utopického žánru*, (edd.) Ivana Taranenková, Michal Jareš, Bratislava 2012, s. 44–53.

55 Příznačný je respekt mezi Františkem Xaverem Šaldou a Stanislavem Kostkou Neumannem v pozdějších textech, jak se projeví třeba ve *Vzpomínkách* Stanislava Kostky Neumanna a reakcích Františka Xavera Šaldy na ně.

56 Tato rubrika vydržela pouhé jedno další číslo.

57 MORTUUS, *Mrtvý bude psát o živých...*, *Nový kult* 1/III (16. března 1900), s. 10.

sledující bilance: „Literární revoluce z let devadesátých byla poražena,“ a to nejen na úrovni literárních výkonů, ale především pokud se týče „svobody a mužnosti, za něž bojovala“.⁵⁸ Jakkoli tento text Procházka píše ve stylizaci do „mrtvého“, který s nadhledem a chladně „bude psáti o živých“, korespondovalo jádro jeho kritiky s požadavkem vášnivě životnosti a lidského charakteru umělce, jak jej v *Novém kultu* opakovaně formuloval Neumann.

Právě otázka charakteru může být vodítkem v následné polemice, která začala Šaldovou odpovědí v *Lumíru* a kolektivním prohlášením šesti autorů (vedle Šaldy Karel Sezima, Otokar Šimek, Otokar Theer, Ladislav Veltruský a Jan z Wojkovicz) v témže listu, pokračovala Mortuovou odpovědí a Neumannovými replikami v *Novém kultu* a skončila jako několikadílný duel Šaldy v *Lumíru* a Jiřího Karáska v *Moderní revui*.⁵⁹

Šalda především odmítl kritéria *Nového kultu* jako vnějšková. „Říci svoji myšlenku, celou svoji myšlenku a v každé chvíli, jak ji právě plně myslím a plně cítím – to a jen to je mi literární charakter.“⁶⁰ V článku, který měl již svým názvem (*Staré modly nově natřené*) vrátit *Novému kultu* obvinění, že se mladá kritika připodobňuje staré generaci, postavil důraz na vnitřní sílu individua navázanou na jistou bezprostřednost daného momentu proti požadavkům na umělce ve věci politicko-estetického programu, publikační platformy či tématu, a prohlásil, že v omezování umělecké individuality těmito vnějšími ohledy jsou Neumannovi „mladí“ podobní „starým“: „Dříve to byla vlast, národ, historie atd., dnes internacionála, dělnictvo, socialismus atd.“ „Jindy, aby se román líbil, musil býti rek členem několika vlasteneckých spolků, nebo aspoň novinářem a advokátem – dnes snad naopak: štvancem, chudákem, rebellem, nevím čím.“⁶¹ „A stále to hrubé, odporne znásilňování do regimentů a táborů, ta chlapecká hra na vojáky.“⁶² Stejně vnějškové je i kritérium honorářů, které je navíc „plebejské (nemám nižšího slova než je to)“, „cechové a obchodní“.⁶³

Obdobným tónem, avšak apelativněji je neseno i kolektivní „Zasláno šesti spisovatelů“ v *Lumíru*, které staví kritiku ze strany *Nového kultu* do role omezení umělecké svobody: „Není tomu dávno, co si umělci vybojovali právo míti jiný názor než uznané autority, jiné cíle než tradiční, jiné citění než masa. Dnes, zdá

58 MORTUUS, *Mrtvý bude psáti o živých...*, Nový kult 1/III (16. března 1900), s. 10.

59 Pro širší kontext polemiky D. VOJTĚCH, *Vášeň a ideál. Na křížovatkách moderny*, s. 107–121.

60 FRANTIŠEK XAVER ŠALDA, *Kritické projevy*, díl 4, Praha 1951, s. 291.

61 F. X. ŠALDA, *Kritické projevy*, díl 4, s. 292.

62 F. X. ŠALDA, *Kritické projevy*, díl 4, s. 292.

63 F. X. ŠALDA, *Kritické projevy*, díl 4, s. 292.

se, jako bychom si měli navléci stará pouta.“⁶⁴ Ta spočívají v povaze požadavků kladených na integritu umělce, které podle autorů vedou k tomu, že „umělec má být zodpověden nejen za literární hodnotu své práce, ale i za řadu jiných vztahů, podstatně cizích a vedlejších, jako jsou politická taktika a politická posice listu, do něhož přispívá.“⁶⁵ Autoři se v kolektivním stanovisku přihlásili k právu „prodávati“ své umění: „dílo umělcovo je nám v dnešním společenském řádu dílem na prodej – nebojíme se toho slova – a plně zdůvodněným, bohužel, že u nás často nevyplněným přáním je, aby bylo co nejlépe prodáno.“⁶⁶ Neumannova revue je obviněna z nekonzistence: „prohlašuje svobodu individua; a zároveň chce podrobiti umělce jedné straně, jedné třídě (...) aby hleděl jedním směrem. [...] Známe jediný druh nepoctivosti: nevěrnost vlastnímu srdci, jež se nyní jeví často násilným zlomením ideové linie u autorů, kteří včera hlásali krajní aristokratism a dnes otročí mase.“⁶⁷

V nastalé polemice Mortuus i S. K. Neumann odmítli tendenčnost i služebnost umění a deklarovali, že umělecká síla umění nezáleží na tématu, postojí umělce či stylu, k němuž patří. Kde naopak zdůrazňovali rozdíl a neodmítali rozdílnost názorů jako pouhou polemickou imputaci ze strany protivníka, byla otázka integrity a charakteru umělce. Slovy Procházky-Mortua: „Slyším již, jak se mi povýšeně odpovídá, že umělec-člověk a jeho dílo jsou dvě různé věci, že největší zločinec může psátí nejryzejší a nečistší díla: odmítám ten feudálně romantický předsudek. Má-li někdo temnou, zakalenou duši, v jeho díle bude pŕlnoční hrůza – a opačně. [...] Nuže, chci-li literárním dílem dosíci takových či onakých cílů, – moci, vlivu, nadvlády, – které nemají s uměním přímo nic společného, oklestuji-li se a oškubávám pro ty cíle, je to dle mého soudu nemorální, nečestné, neboť přibarvuji tu nevyhnutelně, ztlumuji, upravuji svou práci zcela zúmyslně, tendenčně a vypočítavě. O tuto morální stránku věci se mi jedná při vši lumírovštině a jí podobných zjevech.“⁶⁸ V tomto kontextu Mortuus neodmítá ani pasáž o tom, že umění je věcí na prodej: „Souhlasím... Práce budiž odměněna, docela poprávu. Nerozumím však, jakým znakem vážnosti k vlastní práci je, prodám-li sonet, na příklad, za sto a čtyřicet – haléřů... komukoli. Veřejnou

64 F. X. ŠALDA, *Kritické projevy*, díl 4, s. 294.

65 F. X. ŠALDA, *Kritické projevy*, díl 4, s. 294.

66 F. X. ŠALDA, *Kritické projevy*, díl 4, s. 294.

67 F. X. ŠALDA, *Kritické projevy*, díl 4, s. 294.

68 MORTUUS, *Z Lumíru zní třes zbraní...*, *Nový kult* 3/III (13. dubna 1900), s. 12–14, zde s. 13–14.

holku koupiti za takovou cenu nelze: básníka ano!⁶⁹ Mortuova konkluze proto zní: „Nepracuji zadarmo, ale nejsem na prodej. To je moje morálka.“⁷⁰

Polemika záhy upadla do tvrdých osobních insinuačí, a tak ji můžeme číst především jako zdroj osobních útoků a více či méně výstižných charakteristik toho druhu, jaké si vmetou dobří známí v tvrdé hádce.⁷¹

Neumann se ale distancoval od toho, že by chtěl literaturu závislou či agitaiční. Šaldu přitom obvinil, že nezávislost literatury pro něj znamená odtrženost literatury od prožitku, a odkázal v polemice na svá starší slova: „A proto bych řekl k mladému básníkovi: Střezte se kritiků, nemáte s nimi co činiti. Posily, pomoci nehleďte v literatuře, hleďte ji v životě kolem sebe, v lidech, s kterými se stýkáte a kterých snad ani nevidíte, působíce jim bolest svojí nevšímavostí.“⁷²

Snad jako ozvuk této polemiky můžeme číst pozdější Neumannův článek *Ten-*

69 MORTUUS, *Z Lumíru zní třesk zbraní...*, Nový kult 3/III (13. dubna 1900), s. 13

70 MORTUUS, *Z Lumíru zní třesk zbraní...*, Nový kult 3/III (13. dubna 1900), s. 14.

71 Tak Jiří Karásek o Šaldovi, který se dostal na „kritickou kathedru Lumíra. Nezávidím mu ji. Leda líto je mi, že jsem přišel tím, o takového protivníka, jako byl p. Sládek. Starý pán. Ale krásný exemplar. Důkladný a povtířně šosatý jako svazek bachratého tisku na holandském tuhém papíře. A místo něho – zase starý pán. Ale člověk, který ani nebyl nikdy mladý. Konservativce a autoritář od svého vylíhnutí. Zhoršené vydání. Stereotyp na bachratém papíře.“ – JIŘÍ KARÁSEK, *Invektivy*, Moderní revue 7/XI (1900), s. 232–234, zde s. 233.

Tak Šalda na adresu Neumannova a spol.: „Slávu nečeká žádný duch od přítomnosti – tu dáva budoucnost. Přítomnost dáva jen tu malou a bídnou věc, pověst – a tu, věděl jsem, poblátí mi důkladně uniformovaní revolucionáři, jakmile vystoupím z jejich cechu.“ – F. X. ŠALDA, *Kritické projevy*, díl 4, s. 297; „falsátorství právě toho individualismu, který in abstracto chce [SKN] propagovat – ale in concreto ubíjí, kdekoli mu je nepohodlný“ (s. 299).

Tak opět Karásek o Šaldovi: „Kam jste vstoupil, učinil jste každou součinnost nemožnou. Svým autoritářstvím a svým despotismem rozbil jste každou snahu, každou akci. To jsou zkušenosti nás všech. Byl jste jako kyselina, jež všechno rozkládá a rozežírá.“ – JIŘÍ KARÁSEK, *Příspěvky k psychologii kritického augurství*, Moderní revue 8/XI (1900), s. 251–260, zde s. 253; „tento literát, jenž chtěl hráti vůdčí roli mezi mladými, přišel mezi nás, nemá víry ani v sebe, ani ve věc, již se chtěl věnovati. Odtud jeho nezdar mezi námi a jeho návrat do tábora starých. Jako byla jeho láska chťená, tak byla i jeho nenávisť umělá. Nevěřil v nic, nemiloval ničeho, nebojoval o nic. Jemu bylo stejným sportem zašlapati uměleckou rozhodnost, jako nafouknout uměleckou bezvýznamnost, neboť si dělal šašky z obou dvou. Byl velmi nesnášenlivý a diktátorský v kruhu mladých, ale teď, v táboře starých, zná velmi dobře cnost připodobení. Dovedl vzbuditi zájem – a mnohdy velmi mnoho zájmu – ale nevyvolal nikdy entuziasmus, nadšení, ani lásky. [...] Snad není ve Vaší kritické dráze jediné chyby, co se týče Vašich vědomostí, Vašeho talentu kritického, Vaší erudice, ale je tam sama chyba a sama skvrna, co se týče upřímnosti myšlenek, rozhodného stanoviska k tematů a té velké logiky ne studeného mozku, ale vřelého, zapáleného, oddaného srdce. Styl byl vždycky pevný, ale myšlenka vždycky nejista.“ (s. 258–259)

72 STANISLAV K. NEUMANN, *Nová kampaň*, Nový kult 3/III (13. dubna 1900), s. 8–10, zde s. 10.

dence v umění, kde hájí angažovanost, je-li vyjádřením niterného postoje autora, před literární kritikou střežící domnělou autonomii literatury do té míry, že ji „panický strach zachvátí (...) odváží-li se mladý umělecký talent osvědčiti širší rozhled a všestrannější chtění a nemá-li chuť pochopiti, že, když smí vyčítati jako umělec své milence zrádné srdce, nesmí vyčítati jako umělec své společnosti ježatou obludu militarismu, například. [...] Není vůbec tendence pro umělce. Anebo jest pro něho tendencí všechno. Jako lidé smíme všechno milovati a všechno nenáviděti, jako básníci smíme o všech svých láskách a nenávistech zpívatí.“⁷³ Angažovanost a zaujatost umělce pro nějakou věc tu nestojí jako alternativa jeho nezávislosti – je naopak jejím projevem.

Instruktivnější než vřava „krvavé“ polemiky je druhá debata mezi Neumannem a Šaldou, kterou již Neumann vede v Moravském kraji o několik let později (roku 1907). Když bilancuje činnost *Volných směrů* a ptá se, čím má tento časopis být, formuluje dva možné přístupy k šíření vysoké umělecké kultury: „Bud' vybíráme pečlivě vrcholná díla umělecká a předpokládajice, že jsou přístupna jen malé hrstce šťastných vyvolenců, tlumočíme své pochopení jich a svou lásku k nim příbuzným stylem, jakousi intimní zpovědí o tom, jak jsme je pochopili, co nám řekla a dala pročititi. Žijíce v jejich sféře mluvíme řečí příbuznou jejich ‚materštině‘ a očekáváme porozumění jen od těch několika vyvolenců, které považujeme za šťastnou náhodu uprostřed všeobecné zploštělosti a povrchnosti. [...] Druhá metoda vybírala by rovněž jen to nejlepší, co se urodilo u národů v sadech umělecké kultury, ale vybírala by s ohledem k všeobecné úrovni kultury svého národa a především tlumočila by to tak, aby i vrcholná díla mohla býti pochopena všemi, kdož mají pro umění vnímavá srdce a nervy.“⁷⁴ První popsaná metoda byla podle Neumanna vlastní Šaldovi a také *Moderní revue*, druhá je evidentně jeho vlastním preferovaným přístupem.

Podtrhněme, co mají oba dva přístupy společného. Jeden i druhý má vysoké nároky, u uměleckého díla je zajímá největší umělecká kvalita, odmítají jakékoli ústupky populárnímu vkusu a přizpůsobování měřítek. Pokud Neumann sahá k nějakému kompromisu, spočívá v komunikaci o umění – zde je podle něj úkolem kritika nebytí exkluzivní, ale naopak pedagogický. Umění nemá slevovat ze svých vlastních vnitřních kritérií, nemá svůj obsah přizpůsobovat údajným „požadavkům života“, má ale být schopno k životu mluvit a dostávat se s ním do dialogu – a právě péče o tento dialog je úkolem umělecké publicistiky a kritiky. Umění může nárokovat absolutní autonomii, kritika ne, resp. v jejím případě

73 STANISLAV K. NEUMANN, *Tendence v umění*, *Nový kult 1/VII* (15. dubna 1904), s. 17, 19.

74 S. K. NEUMANN, *Stati a projevy II*, s. 440–441.

by úplná autonomie neznamenal právo na uměleckou svobodu, nýbrž na publicistickou svévoli, zplanění a nesplnění vlastního kulturního úkolu. „Předpokládá tato [tzn. Neumannem preferovaná] metoda, že v každém národu jsou ještě tisíce duší, do nichž umělecká kultura může zapustit své konání, tisíce mužů a žen, u nichž jsou latentní všechny podmínky pro pochopení a milování uměleckého díla, a že jen neschopnost, sobectví a lhostejnost vůdců duchovního života vedle těžkých zločinů hospodářských a sociálních zabraňují tomu, aby i umělecká kultura šířila se všemi směry, do všech vrstev. Cílem této metody není ovšem umělý chov výjimečných bytostí, jež se domnívají, že mohou žít jen ve sklenicích a pařeňstích, kde atmosféra je jiná než nad ostatní zemí. Chce postavit celý národ na vyšší stupeň života.“⁷⁵

Když se Neumann dostává se Šaldou do další polemiky, dává tvrdými slovy najevo, co pokládá za hlavní pokušení intelektuálních elit ze „skleníků“ a „pařeňstí“. Vedle toho, že svůj dialog omezují na několik sobě podobných, a jsou tedy z hlediska širší společnosti neplodní, mohou právě pro své mimořádné schopnosti snáz podlehnout subjektivní libovůli, neboť mají dostatek „erudice a eskamotérské kultury“, aby si jakýkoli svůj rozmar dobře zdůvodnili.⁷⁶ Hrozí jim vlastnosti, které vyčítá „kritické kohortě“ Šaldově, totiž „zběsilá jednostrannost a především (...) nepoctivost, spoléhající se na svou jednookost mezi slepými, na svou polemickou obratnost, jež oslní, aby mohla z černého udělat bílé, jež smí všechno si dovolit, protože skvělou eskamotáží vždycky se nakonec spasí před diváky“.⁷⁷ Šalda je zde vnímán jako intelektuál, který selhává – ne pro svou intelektuální nedostatečnost, ale právě proto, že mu jeho intelektuální schopnosti umožnily cele se oddat vlastním rozmarům. Ne proto, že má vysoká měřítká, ale proto, že je nedokáže formulovat jako nadosobní zákon a předat širším čtenářským vrstvám, a na místo toho je formuluje jako své subjektivní vyznání, přístupné nanejvýš úzké kultivované či snobské společnosti. Ve stejném polemickém textu píše Neumann řádky, které od anarchisty mohou poněkud překvapit: „podstatou kultury (...) je smysl pro zákonnost, tradici a metodu.“⁷⁸

Jakkoli se tato polemika odehrávala mimo rámec anarchistických časopisů a v době, kdy už Neumann poněkud poodstoupil ne od anarchistických názorů, ale jistě od přímé aktivity v anarchistickém hnutí, lze v odlišných pozicích Šaldy

75 S. K. NEUMANN, *Stati a projevy II*, s. 440–441.

76 S. K. NEUMANN, *Stati a projevy II*, s. 521.

77 S. K. NEUMANN, *Stati a projevy II*, s. 521.

78 S. K. NEUMANN, *Stati a projevy II*, s. 521. Rovněž zde kritizuje kosmopolitismus Šaldy a jeho ignorování problémů „národní kultury“.

a Neumanna poznat i Neumannovu odlišnou zkušenost z anarchistického hnutí. Zde byl hlavou generační kohorty literátů, kteří se ocitali ve zvláštní podvojné roli. Na jedné straně měli poměrně vyhraněný estetický program, v němž nechtěli dělat kompromisy, na straně druhé byli účastníky hnutí s velmi diferencovanou sociální skladbou stoupenců, pro řadu z nichž bylo jejich umění těžko přístupné. To je v mnoha případech přivádělo do konfliktů nebo také úvah, jak neslevit z vlastních estetických stanovisek a kritérií a zároveň svou tvorbu učinit přístupnou i lidem se značně odlišnými předpoklady pro její recepci. Právě zpřístupnění vysokého umění širokým vrstvám bylo jednou z možných podob anarchistické emancipace. Slovy článku z časopisu *Omladina* z roku 1906: „Lid nechce umění. Lež. Lid nepochopí umění. Druhá lež. Lid chce být svobodným, chce státi na svobodné zemi s osvobozenými smysly; a vánoční sjezd nám pověděl, že naši lidé aspoň v lepších svých jedničkách vědí, co znamená umění v tomto svém osvobozujícím zápase. Nemám na zřeteli pouze umění tendenční, ve špatném smyslu slova tendenční, nenapadá mi učiniti z umění agitační prostředek sociálního zápasu. Umění samo je osvobozováním, je bolestným směřováním k novým, plnějším možnostem smyslového života. [...] Osvobozené smysly, toť vlastně báse naší anarchistické morálky. [...] A tak tedy především: rehabilitovati umělce. To nebude nějaké tvoření nového božstva, to nebudou nějaké šílené nemožné operace na vkusu davu. Dav je pouze půda, která leží ladem, hladoví a čeká. Nedá nic ze sebe sama, jen právě tu roztěšenou náruč; chce býti probuzena, bodnuta v útrokách sluncem, mateřštinou nejskrytějších jejích nadějí musí být promluveno k mízám.“⁷⁹

Variaci téhož tropu, v anarchistické publicistice výrazně přítomného, představuje Fráňa Šrámek v jiném fejetonu téhož časopisu ve své snové vizi, v níž severočeští horníci navštíví nejvýznamnější místa umělecké kultury v Praze. Představovanou situaci evokuje nejen s velkou emoční naléhavostí, která je v jeho publicistice té doby takřka pravidlem, ale místy i náboženskými termíny: „Zvláštní vlak byl by vypraven. Ano, ano! Vlak, který by vezl poutníky k svátku Veliké Naděje; vlak, který by hluboce oddychoval, protože veze tak těžká srdce! A kdosi zbožný, s velkýma, savýma očima seděl by ten večer v hledišti Národního divadla, ruce by nebolely ani hřbet, jen cosi o zaslíbené zemi by se zdálo. [...] Podivný, pěkný sen visí mi před očima. Aby tak Umění vystrojilo bohatou hostinu těm, k nimž sen o kráse bojí se sestoupiti na dno šachet. Tam jen hlava bolí a srdce. Oči do krve by se tam mohly vyplakat a přece se jim nic nezjeví, co by srdce po-

těšilo. A přece vědí: krása je. Mají po ní hlad. Jsou smutní a hořcí, že ji nemohou potkat, vše je černé, nač se dívají. Tož, do koncertních síní my bychom je mohli vésti, do obrazáren a divadel.“⁸⁰

Lucie Kořínková označuje obdobný trop jako paternalistický a uvádí pro to příznačné doklady v Neumannových textech v *Novém kultu*, které připodobňují lid k dítěti, které musí být vychováváno k vyšší kultuře.⁸¹ Její argumentace je přesvědčivá. Je ale otázkou, zda při daném stavu debaty nebyl Neumann společně se Šrámekem a dalšími svými druhy v prostředí mladých modernistických literátů jedním z mála těch, kdo vůbec počítal s tím, že lidu bude i vysoká, průbojná a mladá umělecká kultura zpřístupňována, a vážně a prakticky se touto otázkou zabýval.

Závěr

Rekonstruoval jsem anarchistickou polemiku s Masarykem a realisty, se sociálními demokraty a s F. X. Šaldou tak, aby vedle prezentace dobových argumentačních figur představila každý z objektů anarchistické kritiky jako reprezentanta jistého nadčasového intelektuálního pokušení, které na nich anarchisté popisují. V případě Masarykova realismu jde o intelektualismus a odtržení od smyslů, vášní a emocí. V případě sociální demokracie jde o materialistický determinismus, který podceňuje subjektivitu, ideje a ideály a u nějž oddanost masové politice na praktické rovině koresponduje s intelektuálním přístupem, který zachází se společenskou skutečností jako s objektem. A konečně v případě F. X. Šaldy jde o subjektivismus pojatý jako svévole a využití intelektuálních schopností k prosazení převahy vlastní sebestředné libovůle. Anarchistické stanovisko k adekvátnímu využívání vlastního intelektu je tu postulováno jako protiklad k tomu, co vnímají jako jednostranný intelektualismus, zpasivňující determinismus a estetický narcismus.

Jako alternativu postulují čeští anarchisté takový intelekt, který je zapuštěn do smyslového prožívání celistvosti života, a takové literáty a intelektuály, kteří plně prožívají zápasy a vášně své doby coby platní účastníci sociálního hnutí. V tomto hnutí ale odmítají dělat kompromisy se svými představami, jejich ideálem je klidně obětovat masovost ve prospěch důrazu na „celé lidi“. Proti instrumentálnímu rozumu a s ním spojené manipulaci staví v tomto pojetí anarchismus radikálně emancipační postoj s prvky elitářství. Toto elitářství se ale snaží

80 FRÁŇA ŠRÁMEK, *Už dva dny chodím s tím snem...*, Omladina 13/III (30. března 1905), s. 2–3.

81 L. KOŘÍNKOVÁ, *Nový kult jako tribuna sociálně vyloučených?*, s. 58–66.

nebýt cíleným exkluzivismem, jaký anarchisté přičítají Šaldovi a jemu podobným literátům, ale představuje spíše druhotný důsledek nekompromisního postoje.

Kombinaci argumentu a metaforického obrazu, emocionality a racionality byli někteří anarchističtí autoři schopni v první řadě velmi přesvědčivě uplatnit v samotné polemice, která díky tomu získala specifickou přesvědčivost i silnou estetickou dimenzi. V kontextu jednotlivých selhání intelektuálního rozumu, masové politiky i estetického elitářství během 20. století bychom snadno mohli mít sklon označit anarchistickou kritiku za prorockou a předjímající některé pozdější (sebe)kritiky rozumu, související například s revoltou 60. let, s environmentalismem apod.

Jistým varováním před podobnou idealizací nám ale může být to, že tato kritika intelektualismu může sklouznout k partikularismu podléhání vlastním emocím a instinktům bez napojení na úsilí o formulaci sjednocujících hodnot obhajitelných univerzálním rozumem. To ve spojení s oslavou násilí a silných jednotlivců může evokovat otázku, zda tento typ kritiky inteligence právě tak jako s některými emancipačními proudy 20. století nekoresponduje v některých svých pojmech a postojích s onou „vzpourou proti osvětlenství“, jejíž součástí byla i „antimaterialistická revize marxismu“ revolučním syndikalistou Sorelem, o které uvedl izraelský historik Zeev Sternhell, že se v některých svých podobách stala základem pro vznik fašismu.⁸² Za pravdu takovému podezření by mohl dávat i vývoj některých autorů, jejichž kritika Masaryka či Šaldy byla s tou anarchistickou částečně paralelní (i jim vadil primát rozumu nad vášní a životní celistvostí, i oni obhajovali radikalismus, ačkoli vesměs s větším nacionálním akcentem), směřoval na více či méně krajní pravici: jmenovitě se jedná o Viktora Dyka, Arnošta Procházku (Robert Pynsent jej ukazuje v posledních letech života jako myslitele v podstatě paralelního s fašismem) a také Josefa Svatopluka Machara.⁸³

Použitelnost Sternhellowých analýz je ale omezená, a to nejen kvůli jejím vlastním metodologickým problémům.⁸⁴ Na rozdíl od francouzského a italského revolučního syndikalismu (ve specifické reinterpetaci Sorelem) český anarchismus historicky neskouzl k formulaci prefašistických pozic (s bizarní výjimkou

82 Srov. ZEEV STERNHELL, *The Anti-Enlightenment Tradition*, New Haven 2010; ZEEV STERNHELL, MARIO SZNAJDER, MAIA ASHERI, *The Birth of Fascist Ideology*, Princeton 1989.

83 Srov. ROBERT B. PYNSENT, *Ďáblové, ženy a národ*, Praha 2008, s. 329–351; PETR SÝKORA, *Básník proti Hradu. Neposlušný občan Josef Svatopluk Machar*, Praha 2009; JOSEF TOMĚŠ, *Viktor Dyk a T.G. Masaryk: dvoji reflexe češství*, Praha 2014.

84 Srov. DAVID D. ROBERTS, *How Not to Think about Fascism and Ideology, Intellectual Antecedents and Historical Meaning*, *Journal of Contemporary History* 35/2000, s. 185–211.

Ferdinanda Zahrádky), které jsou navíc velmi výrazně odlišné od jeho základních myšlenek a přístupů.⁸⁵ To už lze věrohodněji diskutovat o tom, zda jistý typ anarchistického radikalismu, přímočarosti, pohrdání a s nimi spojené polemické agrese nepřispěl v postavě S. K. Neumanna k postupné profilaci nesnášenlivého protagonisty českého stalinismu. I zde bychom ale museli vzít v potaz výrazný Neumannův osobní a názorový vývoj.

Dějiny idejí (jako kterékoli dějiny) svádí k četbě prizmatem výsledků, byť třebaš domnělých. Takový přístup vede k příslovečnému engelsovskému hledání klíče k anatomii opice v anatomii člověka a přezírání možných alternativ. Z intelektuálního typu, jaký v polemikách s Masarykem, sociálními demokraty a Šaldou konstruovali anarchisté, jistě mohl vyrůst prefašista či stalinista, avšak s podmínkou, že musel opustit celou řadu svých východisek a postojů. Silný jedinec, jehož se dovolávali předváleční anarchisté a který pohrdal právě tak manipulativním pojetím masovosti, jako tím, co se jim jevilo jako poučovatelské elitářství Masaryka či estétské elitářství Šaldy, byl specifickým intelektuálním typem. A záměrem této studie bylo rekonstruovat ho z jeho vlastní dobové intelektuální anatomie.⁸⁶

85 O Zahrádkovi se zmiňuje František Sauer ve svém vzpomínkovém románu *Franta Habán ze Žižkova* a dokládají ho i některé archivní dokumenty a publikace z počátku první republiky.

86 Text vznikl za podpory grantu Grantové agentury Univerzity Karlovy (Ne)možné světy. Utopické a antiutopické prostory v politické a literární teorii a projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj. Děkuji Dagmar Magincové, Pavlu Baršovi, Lucii Kořínkové, Radkovi Hylmarovi a dvěma anonymním recenzentům za připomínky k různým verzím rukopisu tohoto textu.