

Sen o národě

Na své žurnalistické pouti po Čechách navštívil kdysi Jan Neruda Heřmanův Městec a v místním hostinci navázal rozhovor s hospodskou; toužil se od ní dovědět pár podrobností o nedávné národní slavnosti, která se v městě konala. „Ano, Češi tady měli slavnost,“ souhlasila hospodská. „Vždyť zde v Heřmanově Městci jsou ale jen sami Češi! Což vy nejste Češka?“ zajímal se Neruda. „Áá? – Já jsem neutrální!“ pravila hospodská svou rzyí češtinou.¹⁾ Jak tomu asi bylo s národní identitou této počesné ženy? Cítila se být Rakušankou, občankou monarchie? Cítila svou zemskou příslušnost ke království, aniž by považovala za nutné vymezit svou „identitu“ etnický a jazykový? Nebo byla prostě předešlým profesionální podnikatelkou, která se nehodlala přihlásením k té či oné „spolpolitosti“ zbavit důležité skupiny hostů?

Dovedeme si živě představit, jak stojí proti sobě: básník a živnostnice, a můžeme se pokusit aplikovat na jejich setkání definici historika Arnošta Gellnera:

1. dva lidé patří k jednomu národu, když a jedině když sdílejí stejnou kulturu etc.

2. ...když uznají jeden druhého, že patří k témuž národu.²⁾

V jaké míře básník a živnostnice sdíleli stejnou kulturu? Živnostnice jistě nečetla básnickovy knihy a lze důvodně předpokládat, že jí vůbec české knihy nic neřikaly. Kdoví četla-li vůbec. Vlastenecký, národovecký boj o místo na slunci ji zřejmě nevzrušoval, zůstávala v něm nestranná. Oba však hovořili česky, češtinou byla mateřským jazykem básníka i živnostnice.

Živnostnice v několika větech během svého rozhovoru s básníkem řekla zcela zřetelně, že se k českému národu nehlásí, že se tedy necítí být příslušnicí stejného národa jako básník. Přesto básník sám neměl nejmenší pochyby, že hovoří s Češkou. V jejím postoji viděl cosi pomýleného, nemoderního, nepatřícího do doby mocného uvědomování vlastní národní svébytnosti.

Ani my dnes (navzdory Gellnerově definici), když z odstupu sledujeme tento prazvláštní rozhovor, nepochybujeme, že hovoříme s příslušnicí svého národa. Její řeč (představujeme si) je zcela bez cizího přízvuku, nepočítáme-li lehké východočeské zabarvení. A také její na odiv stavěná „neutralita“ jako by nám její národní příslušnost prozrazovala: to jsme přece celí my,

Češi! Počkáme, až se to rozhodne nahofe, a pak teprve zamáváme praporečkem. Je naše!

Ba dokonce by se leckomu mohlo zdát, že vedle až příliš nadšeného básníka vyznává ta paní skrze svou „neutralitu“ dnes mnohem přijatelnější verzi národní identity. Básníkovi připadala paní hospodská ve svých postojích zastaralá, „copafská“, žasl nad její neprobudilostí a vzápětí o tom setkání sepsal fejleton. Zatímco nás možná napadne, nebyla-li identita paní hospodské mnohem hlouběji, fortelněji založena než euforická vize Nerudova. Jinými slovy: nevymyslíla si ona prostá žena svou „národnost“ jinak, přijatelněji, než básník v čamarech pod svým cestovním pláštěm? Tedy zhruba tak, jak by ji někteří (například Dušan Třeštík³⁾ „vymysleli“ dnes, promítající do dávného podloží české sebeuvědomovací tradice nový ideál „občanského principu“⁴⁾

Příklad k tomuto ideálu znamená bezpochyby významný posun a lze s trochou nadsázky říci, že právě takovým posunem česká národní identita svým způsobem dozrává, stává se dospělou faktickým sebezpečením v identitě občanské.

Na straně druhé nelze nevidět, že nadřazení „občanského principu“ tradičně „národním“ nás Čechy dnes prakticky (cynicky řečeno) nic nestojí – české etnikum není v této chvíli nikým „ohrožováno“, nikým omezováno v obecných kulturních nárocích (nanejvýš svými potřebami), nekonkuruje „na svém území“ žádné jiné etnické skupině, která by se cítila být prestižnější, kulturnější, významnější apod. Bez rizika můžeme tedy vystoupit do debaty o tom, je-li naše „češství“ dobře formulováno.

Jenomže mustrování ubohého českého 19. století a jeho iluzí a snů kritérií a ideálů polistopadovými není příliš spravedlivé. A navíc: nic nás tak nevrací zpátky k obrození jako víra v možnost svou identitu znovu od psacího stolu – po obrozensku – „vymyslet“.

Můžeme být jiní? Můžeme mít jiné dějiny? A nemohla by v nich paní hospodská z Heřmanova Městce sebrát nějakou významnější roli?

Před časem se dokonce vedla diskuse nad problémem „české dějiny“ versus „dějiny Českých zemí“ a dokonce byla k tomuto tématu svolána vědecká konference.⁴⁾ Jenomže samo oddělení obou konceptů, dějin Českých zemí a dějin českých, neznamená nutně jinou podobu zpracování historického tématu. Jestliže František Palacký vydával své Dějiny nejdříve německy jako Geschichte von Böhmen a pak česky jako Dějiny národu české-

ho v Čechách i v Moravě, promítlo se do této změny názvu jistě v první řadě zaměření na jiného čtenáře, nejen domácího (německá verze počítala s širším evropským přijetím), ale také jednoznačně zúženého na národně uvědomělého českého intelektuála. Teprve česká podoba názvu formuluje příslušné osobité momenty české nacionální ideologie, v německojazyčné „evropské“ verzi by byly nestrukturální a vlastně nesdílitelné. To však není všechno: nové řešení podniknuté v názvu české verze je i pokusem o přesnější vymezení hranic dějinného příběhu. Pojem Böhmen se málo hodil pro celistvost Čech a Moravy, ale současně byl žádoucí jako znamení, že českomoravský prostor je Palackým vnímán jako jediný a nedělitelný celek. Českojazyčné řešení žádoucí motiv jednoty přesunulo k souborné představě „českého národa“, ale současně odlišnost obou zemí Koruny české přímo pojmenovalo.

Oba koncepty, „zemský“ a „národní“, však v této chvíli Palackým nejsou vnímány jako „různé“, znamenají jen jiné položení důrazu, nijak nezavazují k zásadně odlišnému výkladu historické látky. Neměli bychom si proto představovat „české dějiny“, jen jako výše celku, který představují dějiny českých zemí. Ta geografie zavádí, v tom jádro problému myslím nespochybně. Když Jakub Malý vydával svůj *Vlastenský slovník historický* (1876),⁵⁾ v němž zamýšlel podat „jádro našich zajímavých dějím v pohodlné formě slovníkové“, zahrnul i hesla „Němci“ (hovří i velmi vstřícně a nekonfrontačně o „první přátelské styčnosti Čechů s Němci“ v dobách prehistorických), „Německá říše“, hesla týkající se příslušníků německy mluvící šlechty, řady dalších etnických Němců atd. Přesto mu jde jednoznačně o „naše dějiny“ ve smyslu etnický českém, o dějiny pevně zorientované vůči subjektu, jímž je „český národ“. Problém není tedy v tom, že by se dějiny českého národa (opakujeme) jevily výšečí množiny dějím Českých zemí: obě množiny byly výslemy v praxi v podstatných věcech shodné. Šlo prostě o vymezení „historického subjektu“ této množině přirazeného.

Rozhovor básníka Nerudy a heřmanoměstecké hospodské napovídá, že sílící volání po „národním principu“ jako zvláštní a dokonce „moderní“ hodnotě se po celé 19. století v Čechách střetávalo s jinými návrhy. Nejednou by se mohlo zdát (a také tvářit v tvář nepřehlédnutelnému zjevu neutrální paní hospodské jsme skoro podlehli té představě), že podobné návrhy vycházejí novodobému ideálu občanskému vsříc, že jsou jeho předchůdci. Ně-

kdy se proto odvoláváme k těmto návrhům a jejich tvůrcům jako k alternativním hodnotám, na nichž bychom měli dnes stavět (tak to učinil před časem například Patočka s Bolzanem, když konfrontoval jeho vizi dvojjazyčného národa českého s nacionálním slavizujícím programem jungmannovským)⁶⁾. Jenomže Bolzano-vo vymezení dvojjazyčného národa českého lze sotva vyjmout ze souvislosti jiných dobových úvah na toto téma, jež vesměs posíraly zřetelný bolzanovský akcent etický a naopak zůstávaly v podtextu silně účelové. Nebyly tolik sebeidentifikací jako spíše obranou a polemikou.

Představa národa ve smyslu Böhmen totiž sílila a nabývala podob reálného návrhu především tvář v tvář vyhraňující se české jazykové etnické identity. Přesněji než naše nijak učená hospodská, ale téměř stejnými slovy jako filozof Bolzano definoval tuto představu i hrabě Friedrich Deym, když hovořil o „jednom národu mluvícím dvoji řečí“.⁷⁾ Ve stejné chvíli se z této strany volalo po posílení identity rakouské, což ostatně nemuselo být a ani nebylo v rozporu. Právě Friedrich Deym v stati Über die Entwicklung und Konsolidierung des österreichischen Kaiserstaates⁸⁾ osřte opomuje, jak říká, „moderním zlepšovatelům světa“ („moderne Weltbeserer“), kteří vsadili všechno na národní kartu. Varuje, že to je cesta „zpět“, a dokonce argumentuje – velmi „moderně“ – americkým příkladem spolupráce mnoha ras a kmenů. (Americkým! Už zase nám prosivtá „americký sen“ do „českého snu“) Deym připouští nicméně, že je třeba otevřít plně cestu etnické a jazykové emancipaci: teprve plná jazyková svoboda podle něho dovolí posoudit kulturní vyhlídky toho či onoho němčině vzdorujícího jazyka, teprve plná jazyková svoboda povede k obecnému uvědomění, že zbytky řeči a mravů či vzpomínky na někdejší samostatnost nejsou dostatečným důvodem ke křivení národa. Píše téměř věštecky: „Ostatně budoucnost ukáže, jestli snažení rakouských Slovanů prospějí jim nebo spíš Rusku...“, ale současně – na prahu roku osmačtyřicátého – naprosto neodhaduje další vývoj situace (ba ani vývoj svého osobního politického postoje). Zdá se mu, že celostátní hledisko postupně zatlačuje do pozadí hlediska provinciální, takže není divu, že se hrdá idea konstituovat veliký rakouský národ a vystoupit z úzkých mezí, které byly dány národním žití v provincii, setkává nyní s všeobecným souhlasem a vede nezvratně k vroucím sbratření kmenů rakouských“.⁹⁾

Vize jednotné, nadkmenové „rakouské národnosti“ se však již tehdy vnímala vesměs jako „chimerická“, dobový anonymní tisk



Josef Vojtěch Hellich, *Viribus unitis, 1848 (Národní galerie v Praze). Svornost rakouských národů pod bustou mladého Františka Josefa I.*

Andriantův, snad nejvlivnější z tehdejších politických brožur, přímou označuje Rakousko za „čistě imaginární pojem“, za „zeela konvenční označení pro soubor ostře se lišících národností“.¹⁰

Ale ani identita ve smyslu zemském na tom nebyla lépe. Zůstávala ve vleku avansující a stále větší prostor si dobývající jazykové etnické identity české, která se zemskými hranicemi příliš nepočítala (představa českého národa se například pružně rozšiřovala na vizi širšího „národa českoslovanského“, jenž zahrmoval i Slováky; že tato představa neodumřela se šturevským jazykovým odtržením ukazuje ostatně pozdější vývoj po roce 1918). Ostatně ani národní uvědomění českých a moravských Němců nezůstávalo v zemských mezích, orientovalo se k prostoru všenněmeckému a čerpalo z něho oporu. Projekt nacionalistického typu *Böhmen* (pro který v českém jazyce dokonce chybí ekvivalent: bémák, bémáctví) jsou nutně již svým tvaroslovným výrazem ironické) byl navíc od počátku zatížen paternalistickým postojem k českému etniku, zřetelnou skepsí k jeho vývojovým možnostem a přezíravou shovívavostí k českým kulturním snahám.

Stopy skepsy i přehléžlivé shovívavosti k projevům české kultury nacházíme sice i v dobových projevech nejhorlivějších českých vlastenců (a nejen u kritického Neruda, jak jsme v předchozí kapitole viděli), ale pak byly výzvou k vyšší kvalitě; pronoseny z německé strany byly vřimány vždy jako demobilizující a navíc urážlivé. Byly ovšem i německé projevy – at již v Čechách či mimo ně – které dokázaly rozpoznat, byť bez valného nadšení, že v onom zdánlivě bizarním světě překotně budované české kultury „hovíří nově vznikající svět svými prorockými jazyky“.¹¹ Byli i jednotlivci, kteří se vzdali své identity německé a přihlásili se k českému kulturnímu projektu, at již okouzleni z možnosti vysnit nový svět nebo na základě citových vazeb, či díky větší toleranci či přímo nekritičnosti rodící se české kultury, která přijímala celkem každého, kdo se k ní přihlásil, a nevystavovala zájemce drastickým hodnotovým požadavkům (ovšem tyto Čechy volbou k naší paní hospodské raději nebudeme pouštět, ti by nám všech-
no jen zkomplikovali).

Přihlášení k „zemské“ (bémácké) identitě nicméně zůstávalo často jen apelem na větší skromnost svými hodnotami a výsledky ostatně stále skromného českého národního hnutí, předpokládalo automatickou převahu německého jazyka a samo bývalo málo hluboké a stálé. Právě hrabě Friedrich Deym, jeden z těch, kteří se k zemské identitě účelově hlásili (a necítil v tom přihlášení ovšem nic, co by odporovalo identitě rakouské), se brzy nato stal poslancem frankfurtského sněmu a obratem ruky vyměnil představu dvojjazyčného národa Čech a Moravy za patetičtější vizi německé hegemonie ve střední Evropě: „mé stanovisko není rakouské, mé stanovisko je německé, pravoněmecké, všenněmecké“, „je to právě německý živel, který rozšiřuje vzdělávání po všech zemích slovanských a uherských; i sám Kossuth se naučil svým maďarským oracím díky německému vzdělání“. Deym formuluje zcela jednoznačnou představu jediné identity německé v tomto prostoru: „...naším cílem je zbudování olbrímí sedmdesátimilionové, a bude-li to možné třeba osmdesátimilionové či stamilionové říše, vzlýčit v ní Herrmannův praporec, a stát tu ve zbrani proti Východu i Západu, proti národům slovanským i latinským, vyrvat Angličanům panství nad oceány, státi se největším, nejmocnějším národem na této polokouli – to je budoucnost Německa.“¹²

Konflikt „jazykově-etnického“ češství a češství „zemského“ byl kolem poloviny 19. století v praxi jen zdanlivě konfliktem českého nacionalismu s občanským principem. V obou případech



Násilný sňatek Slavie s německým Michtlem v zájmu centralizace (Humoristické listy 4, 1862, s. 393)

dějiny ovládl agonální. Zápasivý duch, dějiny se staly prostorem, o který se tu sváděl boj české a německé intelektuální elity. Návrh společné identity „českoněmecké“ (pronášený obvykle s významným dovětkem, že vývoj ukáže, která etnická větev v ní má větší šance) zůstával tehdy především pokusem český emancipační vývoj zastavit.

Tak či onak vývoj obou etnik v Čechách a na Moravě nijak nemířil k finskému modelu a je otázka úvah historiků, jaké vyhlídky takový „finský model“ v středoevropském kulturním prostoru vůbec měl. Otázkou také je, mají-li tyto úvahy o nenaplněné možnosti vůbec jiný smysl než jako součást úvah o tom, co chceme dnes. Ne že by to bylo málo, ale jsou to rozhodně úvahy „odehrávající“ se již v jiném časovém horizontu.

Naše kritické analýzy zřetelně „mytologizujícího“ jazyka, jímž se národ utvrzuje ve své identitě, jako by přímo lákaly i v „národu“ jako takovém vidět pouze „mýtus“, něco, co není vepsáno „do přirozenosti věcí“, a dokonce (s pozvolným významovým posu-

nem) něco, co ani neexistuje, na rozdíl od „kultury“ (A. Gellner: „co opravdu existuje, jsou kultury“¹³). Zjevně nemytologický postoj paní hospodské z východočeského města nám pak může připadat docela sympatický a v něčem předjímající naši dnešní – zdánlivou ovšem – střízlivost. Jenomže at již je národ jakkoli „nepřirozený“, je tak či onak s kulturou těsně spjat, je do ní „vepsán“. Nelze si představit kulturu, která by se nevztahovala k určitému nadindividuálnímu subjektu, která by vůči tomuto nadindividuálnímu subjektu nebyla organizována jako „jeho příběh“ osvojení světa. A to, čemu – rádi či nerádi – říkáme „národ“, je (jistě jen „časovou“, jistě i jinak podminěnou a bezpochyby vždy „nepřirozenou“) podobou řešení této nadindividuální subjektivity, bez které by kultura nemohla být kulturou. Můžeme věst diskuse, je-li šťastné septit této subjektivity s koninuitou jazyka (češtiny), můžeme do nekonečna opakovat, že příběh „původu národa“ není tožný s konkrétními „příběhy zrodu“ jednotlivých jeho „příslušníků“ a je tedy fiktivní, neopírá se o žádnou danost biologickou. Přesto nemůžeme tuto subjektivitu nadefinovat jednoduše „znovu“ a „jinak“ podle libosti. Ostatně trápí-li nás právem děsivé důsledky konfliktů provázejících vymezování „národa“ na jazykových či pochybných etnických dominantách, neměli bychom přehlížet, že ani vymezování národa jako kategorie „občanské“ nebylo negativních důsledků prosté (prosazování „občanského“ národa uherského znamenalo devastaci slovenských a vůbec slovanských národních ambicí, „jednota“ francouzského národa se uvážetela rozrušením staré a vyspělé etnicity bretonské a její redukci ve folklorní arabesku, podobně nesnášenlivě „anglicky“ se prosazovala i národnost „britská“ atd.).

Dušan Třeštík se před časem obrátil k „národu“ s výzvou, aby se znovu a lépe vymyslel. To slovo „vymyslet“ přirozeně dráždilo. Lze nicméně souhlasit alespoň v tom smyslu, že lidský svět – tak jak ho zkoumají humanitní vědy – je ovšem vždy předevední sférou „vymyšleného“: informace o něm nejsou přenášeny geneticky. Nikoli náhodou bývá kultura definována jako „nedědičná paměť kolektiva“.¹⁴ A v tomto smyslu je „národ“ i „kultura“ (nikoliv tedy národ na rozdíl od kultury) skutečně čímsi mimo „přirozenost věcí“ – aniž se s tím dá mnoho dělat. Protože toto pobývání mimo „přirozenost věcí“ je druhou lidskou přirozeností.

Na straně druhého však „národ“ a „kultura“ není „náš osobní“ výmysl, který bychom mohli prostě a jednoduše odvolat, vypudit z hlavy jiným nápadem. Do národa a kultury jsme byli zrozeni

a není jednoduché toto osobní pouto zrušit vlastním rozhodnutím. Nejsme prostě zcela svobodní a nezávislí ve svém „vymýšlení“ vlastní identity, tím méně pak v novém vymýšlení identity pro všechny ostatní. Identita zdaleka není jen věcí osobní deklarace, je to i věc kolektivního sdílení, máme jistou identitu, protože naše vůle po jisté totožnosti, její individuální návrh, je také okolím akceptována (i to už v polemikách kolem Třeščíkovy výzvy padlo). Naše identita je prostě faktem „kulturním“, stává se platnou, teprve když je takovým kulturním faktem a jako kulturní fakt je vpletena do sítě jiných kulturálních faktů minulých i přítomných.

Sen o Evropě

Když v okamžiku výbuchu svatodušních bouří v roce 1848 procházel Václav Vladivoj Tomek Prahou, stal se svědkem pouličního výjevu, který ho upoutal: „V Aleji na kraji ulice Spálené proti Peršejnu spatřil jsem dělati první barikádu. Když jsem šel dále k Ovovčeka ulici, tu na malém náměstí u Františkánů vidím mladého člověka a dvě ženské, jednu mladou a jednu starou; on máje sekeru počal jí vylamovati kameny z dlažby, ovšem též k dělání barikády; ženské ustrašené jej z toho zdržovaly; on však právě, když jsem šel okolo, volal: „Nechte mne, celá Evropa na nás hledí.“⁽¹⁾ Ten výrok nebyl tehdy nijak příznačně český, zněl od Berlína, přes Frankfurt až k Vídní a od té doby se opakovaně vracel ve chvílích přelomových. Tomek, jenž ho zaznamenává jako bizarní zvláštnost, byl zřejmě spíše zaskočen, že ta slova dospěla až do Prahy stejně jako barikády a jiné atributy revoluce. Nicméně muž z ulice tím okřídleným výrokem v této chvíli sice nepřimo, ale přece jen odkazoval k Evropě jako k relevantnímu kontextu pro české záležitosti: přijal ji jako určitý normativní horizont chování a jednání, který legitimně vyplývá bezprostředně z české identity a jejích kulturních daností. S jistou dávkou fantazie si můžeme tohoto muže z ulice, již ovšem jako starce, představit v jiném výjevu. Vidíme ho v nevelkém zástupu, který se shromáždil na místě někdejší viničné věžičky na hoře Vítkov ve chvíli, kdy je tam odhalována v roce 1910 pamětní deska s nápisem oslavujícím dávné obrněných, poněvadž byla přесvěděna o své pravdě. Tehdáž byly strany dvě. Evropa a my. A ta Evropa byla bledá, zsinálá.“

Tyto dva výroky jako by definovaly zcela protichůdné, krajní body českého přemítání o Evropě. Na jedné straně tu stojí heslo evropských revolucí devatenáctého století – Slovák Gustáv Kazimír Zechenter-Laskomerský je o tři měsíce dříve slyšchal na každém kroku ve Vídni („veru už na strapce odráté, omlátené, ale vždy a vždy znovu tak štedro opakované patetické výrazy: Meine Herren! Europa schaut auf Euch!“⁽²⁾). Zopakování výkřiku v Praze obsahovalo zřetelné gesto: také Čechy patří na totéž historické jeviště, nevydělují se z něho, problémy Evropy jsou jejich problémy a nemohou jimi z podstaty věci nebyť. Z hlediska této logiky se evropanství nejevilo ničím vnějším a cizorodým, hledalo se zcela