

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 samí Češi! Což vy nejste Češka?“ zajímal se Neruda. „Já? – Já jsem neutrá!l!“ pravila hospodská svou ryzí češtinou (NERUDA 1961: 375n.). Jak tomu asi bylo s národní identitou této počestné ženy? Cítila se být Rakušankou, občankou monarchie? Cítila svou zemskou příslušnost ke království, aniž by považovala za nutné vymezit svou „identitu“ etnicky a jazykově? Nebo byla prostě především profesionální podnikatelkou, která se nehodlala přihlášením k té či oné „pospolitosti“ 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 (GELLNER 1993: 35).

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

Živnostnice v několika větách 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 Českou. V jejím postoji viděl cosi pomýleného, nmoderního, nepatřícího do doby mocného uvědomování vlastní národní svébytnosti.

Ani my dnes (navzdory Gellnerově definici), když z odstupů 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 nahoře, a pak teprve zamáváme praporkem. 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, „copařská“, zasl nad její neprobudilostí a vzápětí o tom setkání sepsal fejeton. 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 čamaře pod svým cestovním pláštěm? Tedy zhruba tak, jak by ji někteří (například Dušan Třeštík – TŘEŠTÍK 1994: 5; další reakce viz DRCHNÝ 1994: 12; MANDLER 1995: 13; TŘEŠTÍK 1995: 5) „vymysleli“ dnes, promítající do dávného podloží české sebeuvědomovací tradice nový ideál „občanského principu“?

Příklon 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 sebepopřením v identitě občanské.

Na straně druhé nelze nevidět, že nadřazení „občanského principu“ tradičně „národnímu“ 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 vstoupit do debaty o tom, je-li naše „česství“ dobře formulováno.

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

Můžeme být jiní? Můžeme mít jiné dějiny? A nemohla by v nich paní hospodská z Heřmanova Městce sehrát 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.⁷ 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 českého v Čechách a v Moravě*, promítlo se do této změny názvu jistě v prvé 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 nesrozumitelné a vlastně nesdělitelné. 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 výseč celku, který představují dějiny českých zemí. Ta geometrie zavádí, v tom jádro problému myslím nespočívá. Když Jakub Malý vydával svůj *Vlastenský slovník historický* (1876), v němž zamýšlel podat „jádro našich zajímavých dějin v pohodlné formě slovníkové“ (MALÝ 1876: zvl. 552–556), zahrnul i hesla „Němci“ (hovoří i velmi vstřícně a nekonfrontačně o „první přátelské stýčnosti 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 etnicky českém, o dějiny pevně zorientované vůči subjektu, jímž je „český národ“. Problém není tedy v tom, že by se dějiny českého národa (opakujeme) jevily výsečí množiny dějin českých zemí: obě množiny byly myslím

7) Konference se konala pod názvem „Naše dějiny“ / „Unsere Geschichte“ v Centru Franze Kafky v Praze 22. 3. 1994 a některé její materiály vyšly v německém odborném časopise *Bohemia: Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder* 35, 1994, Heft 2.

v praxi v podstatných věcech shodné. Šlo prostě o vymezení „historického subjektu“ této množině přiřazeného.

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 tváří v tvář nepřehlédnutelnému zjevu neutrální paní hospodské jsme skoro podlehlí té představě), že podobné návrhy vycházejí novodobému ideálu občanskému vstříc, že jsou jeho předchůdci. Někdy 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 – PATOČKA 1969: 87–104). Jenomže Bolzanovo vymezení dvojjazyčného národa českého lze sotva vyjmout ze souvislosti jiných dobových úvah na toto téma, jež vesměs postrádaly 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 tváří v tvář vyhraňující se české jazykové etnické identitě. 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 dvojí řečí“.⁸ 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 Kaiserstaates* (DEYM 1848: 5–32) ostře oponuje, jak říká, „moderním zlepšovatelům světa“ („moderne Weltbesserer“), 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 prosvítá „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

8) Podle sdělení F. L. Riegera K. Huškovi z února 1845 (srov. HEIDLER 1920: 67 – na Heidlerovo pozoruhodné zpracování politických předběžných brožur i v dalším odkazuji).

povede k obecnému uvědomění, že zbytky řeči a mravů či vzpomínky na někdejší samostatnost nejsou dostatečným důvodem ke kříšení 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 národnímu živoření v provincii, setkává nyní s všeobecným souhlasem a vede nezvratně k vroucímu sbratření kmenů rakouských“ (TAMTÉŽ: 25).

Vize jednotné, nadkmenové „rakouské národnosti“ se však již tehdy vnímala vesměs jako „chimerická“, dobový anonymní tisk Andrianův, snad nejvlivnější z tehdejších politických brožur, přímo označuje Rakousko za „čistě imaginární pojem“, za „zcela konvenční označení pro soubor ostře se lišících národností“ (ANDRIAN-WERBURG 1843: 8n.).

Ale ani identita ve smyslu zemském na tom nebyla lépe. Zůstávala ve vleku avansující a stále větší prostor si dobývající jazykově etnické identity české, která se zemskými hranicemi příliš nepočítala (představa českého národa se například pružně rozšiřovala na vizi širšího „národa československého“, jenž zahrnoval i Slováky; že tato představa neodumřela se štúrovským 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 nacionality typu *Böhmen* (pro který v českém jazyce dokonce chybí ekvivalent: bémák, bémáctví jsou nutně již svým tvaroslovným výrazy 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 skepse i přehlíživé shovívavosti k projevům české kultury nacházíme sice i v dobových projevech nejhorlivějších českých vlastenců (a nejen u kritického Nerudy, jak jsme v předchozí kapitole viděli), ale pak byly výzvou k vyšší kvalitě; proneseny z německé strany byly vnímány vždy jako demobilizující a navíc urážlivé. Byly ovšem i německé projevy – ať již v Čechách či mimo ně –, které dokázaly rozpoznat, byť bez valného nadšení, že v onom zdánlivě bizarním světě překotně budované české kultury „hovoří nově vznikající

svět svými prorockými jazyky“ (TUVORA 1844: 163). Byli i jednotlivci, kteří se vzdali své identity německé a přihlásili se k českému kulturnímu projektu, ať již okouzlení z možnosti vysnít si 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 všechno 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 obřímí sedmdesátimilionové, a bude-li to možné třeba osmdesátimilionové či stamilionové říše, vztyčit v ní Hermannův 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“ (DEYM 1891: 75–77).

Konflikt „jazykově-etnického“ češství a češství „zemského“ byl kolem poloviny 19. století v praxi jen zdánlivě konfliktem českého nacionalismu s občanským principem. V obou případech 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 střeoevropském 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 věci“, a dokonce (s pozvolným významovým posunem) něco, co ani neexistuje, na rozdíl od „kultury“ („co opravdu existuje, jsou kultury“ – GELLNER 1993: 60). Zjevně nemytologický postoj paní hospodské z východočeského města nám pak může připadat docela sympatický a v něčem předjímající naši dnešní – zdánlivou ovšem – střízlivost. Jenomže ať 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 neradi – říkáme „národ“, je (jistě jen „časovou“, jistě i jinak podmíněnou a bezpochyby vždy „nepřirozenou“) podobou řešení této nadindividuální subjektivity, bez které by kultura nemohla být kulturou. Můžeme vést diskuse, je-li šťastné sepětí této subjektivity s kontinuitou jazyka (češtiny), můžeme do nekonečna opakovat, že příběh „původu národa“ není totožný 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 právě 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 utvářela 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 především sféra „vymyšleného“: informace o něm nejsou přenášeny geneticky. Nikoli náhodou bývá kultura definována jako „nedědičná paměť kolektiva“ (LOTMAN – USPENSKIJ 1971: 147). 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 druhé 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 svobodni 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 Třeštíkovy 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 kulturních faktů minulých i přítomných.