Dopis příteli č. 58
Ladislav Hejdánek
in: Ladislav Hejdánek,Dopisy příteli IV [dopisy č. 58–62, interview], Praha: OIKOYMENH, 1986, p. 1–9
Translations into other languages:
Nation – Territorium oder Tradition
in: Ladislav Hejdánek,Dopisy příteli IV [dopisy č. 58–62, interview], Praha: OIKOYMENH, 1986, str. 1–9 (Diskuse o vlasti a národě)
překlady do jiných jazyků:
Nation – Territorium oder Tradition

- článek, česky, vznik: 24. 1. 1980 ◆ poznámka: čtvrtý ročník, dopis č. 1
- article, Czech, origin: 24. 1. 1980

Dopis č. 1 (58)

Praha, 24. 1. 1980

Milý příteli,
opět jsem dost dlouho váhal, zda mám začít v dalším, již čtvrtém roce s psaním dopisů, které – jak už se to stalo ustáleným zvykem – nečteš jenom Ty. Nikoli proto, že by nebylo dost naléhavých témat; Ty sám píšeš hned o několika, z nichž se mi jeví jako nejvážnější otázka sovětské vojenské intervence v Afghánistánu (a všech reakcí, které to ve světě vyvolalo), ale také otázka pojetí národa, která byla v našem společenství vyvolána úvahami Petra Pitharta, jež v minulém roce kolovaly v opisech a které byly potom také otištěny v 59. čísle *Svědectví*, „Pokus o vlast: Bolzano, Rádl a my v roce 1979“, a na něž v prosinci zareagoval také profesor Václav Černý. Váhal jsem však proto, že jsem nutkavě cítil vnitřní potřebu pustit se do nějaké větší odborné práce po několika letech, v nichž jsem k tomu neměl možnost nejenom už z pouze vnějších příčin, ale proto, že jsem mnoho svého volného času ze svého dobrovolného rozhodnutí věnoval jiným věcem. Rozhodl jsem se, že v příštích měsících a letech soustředím svou pozornost k práci ve svém nejvlastnějším oboru; a proto jsem hodlal maximálně omezit vše, co by mne od toho mohlo odvádět.

Ale ona je to vlastně dost závažná otázka filosofická: je filosof odváděn od své nejvlastnější práce, když se pustí do řešení aktuálních problémů denního individuálního i společenského života? Měl jsem vždycky za to, že Heideggerovo pochybné politické angažování po Hitlerově převzetí moci v roce 1933 je také filosofickou chybou, nikoli pouhým občanským selháním či lidským pochybením. Filosofická orientace ve světě je nutně také a možná především orientací v nejrůznějších konkrétních lidských situacích. Nemyslím tím jenom to, že se filosofická orientace má osvědčovat i v praktickém denním životě, nýbrž že bez správné orientace v rovinách lidské každodennosti a v rovinách účasti na společenské praxi nenajde filosofická orientace dost pevné zakotvení a zůstává v nejlepším případě jaksi viset ve vzduchu (většinou však upadá a stává se jakousi ideologií nebo alespoň zastíráním pravé skutečnosti). Filosofie je svou podstatou, svým „bytostným určením“ reflexí; a každá reflexe je reflexí nějaké praxe. Proto platí, že jaká praxe, taková reflexe. Filosofická reflexe dovede ovšem zachovat nezbytný kritický odstup od praxe, jejíž je reflexí (věnuje-li tomu dost úsilí), ale není schopna udělat víc, než ukázat nesjednocenost a třeba rozpornost konkrétní praxe, naznačit možnost prohloubení integrity lidského individuálního a společenského života, prozkoumat vzdálenější důsledky orientace, pro niž jsme se rozhodli apod. Životně se rozhodujeme v konkrétních životních situacích, nikoli ve filosofickém uvažování. To se nám může stát jenom pomocí, oporou, světlem, ale nemůže skutečné životní nasazení nahradit.

Filosofická (nebo spíše quasi-filosofická) reflexe se ovšem může někdy také pokoušet svalit odpovědnost za naše lidsky konkrétní rozhodování na rozmanitá fakta, na faktickou skutečnost, tj. na to, co už tady je dáno před námi a nezávisle na nás. Mám za to, že skutečná filosofie se tomu musí bránit a že musí toto „faux pas“ v každém jednotlivém případě stavět do ostrého světla a odmítat. Tak se pro mne stalo nutností se vymezit vůči některým tezím profesora Václava Černého v jeho textu „K problematice Charty a o jednom čísle Svědectví“. Rozhodující otázka je tady vskutku filosofická: jde o pojetí národa. Profesor Černý kriticky posuzuje a odmítá nejen úvahy Petra Pitharta, ale také studii Jana Patočky „Dilema v našem národním programu – Jungmann a Bolzano“. Chápu, že čtyřstránkový text se profesoru

Černému zdál být dostačující k odmítnutí Pithartových úvah; vůči Janu Patočkovi měl však nepochybně povinnost podrobnějšího zdůvodnění takových soudů, jako že „Patočkův příspěvek k ocenění dvojího českého národního programu je plodem abstraktního rozumování, obsahuje řadu vážných omylů plynoucích z neúplné historické analýzy, případně z mezer a zámlk dějinných faktů“ a že „uvádí do procesu nové koncepce našeho národního osudu … beznadějný zmatek, přesně vzato národní bezideovost“.

Nehodlám tu hájit Petra Pitharta, vůči němuž mám docela jiné výhrady, o nichž jsem ostatně psal ve svém loňském třetím dopise a které bych musel (s nepatrným rozšířením) jen znovu opakovat, kdežto ve věci, jíž si především všímá profesor Černý, s Pithartem zhruba souhlasím (i když jak Bolzanovo, tak hlavně Rádlovo pojetí hodně zplošťuje a zpovrchňuje). Nehodlám tu obhajovat ani svého učitele, profesora Patočku, s nímž jsem sice v mnoha směrech nebýval zajedno, ale jeho zmíněnou studii o dilematu v českém národním programu považuji za jednu z nejlepších z knížky „O smysl dneška“. Uvítal jsem Patočkovo pojetí, protože obnovovalo koncepci Emanuela Rádla, nad niž v české duchovní tradici neznám hlubší a promyšlenější, filosoficky závažnější a národně perspektivnější. Obrátím raději všechnu svou pozornost k pojetí profesora Václava Černého, byť bylo podáno jen kuse. Téma je tak závažné, že by bylo dobré uspořádat např. sborník důkladnějších příspěvků, kde by bylo lze podrobit přezkoumání reprodukci myšlenek Bolzanových, Jungmannových, Masarykových, Rádlových, eventuelně i dalších, a to jak v podání Patočkově a Pithartově, tak v podání profesora Černého. Zmíním se jenom o jednom bodě, totiž o Černého relativizaci a přímo bagatelizaci Rádlovy koncepce.

Profesor Černý připouští: „Je sice pravda, že Rádl se od kmenového (jazykového) vlastenectví vrací k vlastenectví etickému …“ – „jenomže to učinil za první republiky,“ podtrhuje Černý, „právě v době, kdy nacionalismus jazykový rozdíl dovršil plným úspěchem stoletý cyklus svého působení a národní stát je hotovou realitou“. Podle profesora Černého šlo u Rádla – „striktně vzato“ – o „proponované řešení Masarykovo, jakož vůbec Rádl je masarykovec, filosoficky nejhodnotnější představitel masarykismu“. A proto také Rádl není žádný „solitér“, jak by se nám prý Pithart snažil namluvit.

Emanuel Rádl se ovšem cítil být žákem Masarykovým a k masarykovské linii se hlásil. Přesto v předmluvě k „Válce Čechů s Němci“ z roku 1928 píše: „Stojím se svými názor sám a sám. Žádná politická strana, žádná literární skupina, žádný jednotlivec jich veřejně nepřijímá; pokládají se za paradoxa. … Kdyby veřejné mínění české bylo pro mne kritériem správnosti, nemohl bych tuto knihu napsat. A přece vím, že mám pravdu.“ Není to tedy Pithart, kdo se nám snaží „namluvit“, že Rádl byl „solitér“; usvědčit z nepravdy je nutno samotného Rádla, „filosoficky nejhodnotnějšího představitele masarykismu“. Ve věci svého masarykovství v pojetí národa se Rádl vyjadřoval také docela jinak, než by se mohlo zdát v rámci „proponovaného řešení Masarykova“, jež u Rádla tak jednoduše nachází profesor Černý. Podle Rádla Masaryk „kolísá mezi pojetím demokracie většinovým a smluvním; cítí přednosti smluvního pojetí, ale v praxi se dává vést pojetím, založeným na filosofii Herderově“. „V pojetí českého státu a českého národa Masaryk tedy stojí na ideologii Herderově. … Jako následovník Herderův Masaryk jest bližší panslavismu a pangermanismu i marxismu, než západnímu učení o společenské smlouvě. … Masarykova závislost na Herderovi a na německé koncepci státu vysvětluje, jak to přijde, že většina jeho přívrženců propadla po válce nacionalismu a že nevědí, jak z něho ven.“ Podle Rádla „dosavadní zkušenosti ukazují, že se idea tzv. národního

(tj. kmenového) státu nedá spravedlivě u nás provést“. „Pevně věřím, že jsme na konci epochy dějinné, v níž vládl tento svět se svými podmínkami přírodními, kdy se nahrazuje mravnost pouhým uplatňováním vrozených vlastností a mate se svoboda s pouhým rozvitím vrozených vloh, kdy vládne kult rasovosti, kmenovosti a státnosti.“ „Poměr mezi Čechy a Němci jest vážným jevem dosti, aby bylo lze se jeho rozborem probrati k pochopení této velké krize, v níž se lidstvo dnes ocitlo. Řešení tohoto problému rozhodne o budoucnosti nejen Československé republiky, nýbrž střední a východní Evropy vůbec.“

Rádl sám tedy v žádném případě neměl za to, že jenom rozvádí „proponované řešení Masarykovo“ a že ve svém pojetí národa „zůstává masarykovcem“. Naopak se od Masaryka (tehdy prezidenta republiky) dost výrazně distancoval. Zdá se tedy, že výtka neprávem uštědřená Janu Patočkovi v plné míře platí na Václava Černého: neúplná historická analýza, mezery a zámlky faktů a vážné omyly z toho plynoucí.

Profesor Černý vytýká Pithartovi i Patočkovi také „národní bezideovost“. Co proti ní staví sám? Zmatek a bezideovost vidí a jmenuje v jedné řadě s „lhostejností k přirozené a vrozené danosti národa“. To je krajně pozoruhodné: je snad v očích profesora Černého „přirozenost a vrozenost“ národa čímsi ideovým nebo alespoň ideovějším? Po mém soudu je dosaženo bezideovosti právě tam, kde se realita národa převádí na to, co je člověku dáno „přirozeně a vrozeně“. Profesor Černý interpretuje Jungmanna jako představitele „nové koncepce národa“, která národ definuje „především jazykem jako hodnotou nejvyšší“, přičemž „jazyk je realita vrozená, přirozená a přírodní“. „Bolzano se vytrácí z kulturního podvědomí obou národů našeho prostoru, Čechů i Němců, prostě z toho důvodu, že je *překonán*, zatlačen vývojovou nutností, obecnou proměnou kulturních zřetelů“; „naprosto se nesluší spatřovat v tom zatmění“. Je to prostě vývoj, „nepřetržitý růst a úchvatný rozkvět, pučení jazykového pěstění do výhonků a odnožů programu národní fyzické síly, sociálního růstu, politické autonomie“; a „na konci tohoto vývoje Masaryk a idea či program jazykového národa realizujícího se vlastním státem“. Do této linie se tedy staví také profesor Černý sám a v jejím jménu kriticky odmítá Bolzana, Patočku a Pitharta – a zamlčeně také a zejména Emanuela Rádla.

Rasové pojetí národa to mělo jednodušší: rasový charakter *ex definitione* byl dán přírodně a vrozeně. Ale jak nás chce profesor Černý přesvědčit o tom, že „jazyk je realita vrozená, přirozená a přírodní“? Lidé se rodí jako nemluvňata, tedy bytosti nemluvící, bytosti bez jazyka, bez mluvy, jen se schopností k nim. Jazyk je sociální, kulturní skutečnost, do níž musí člověk pronikat, kterou si musí osvojovat, které se musí učit: nemluvně se musí naučit mluvit. Není vybaveno žádnou přírodní či přirozenou náklonností mluvit určitou konkrétní mluvou, určitým jazykem; rasově docela cizí nemluvně (např. černošské nebo indiánské) se stejně dobře může naučit mluvit některou evropskou „řečí“, a nevidíme v tom nic „nepřirozeného“, odmyslíme-li si jinak neobvyklé okolnosti, které takovou situaci vyvolaly. Tuto skutečnost podtrhuje ostatně i termín „odrodilec“, plný mravního opovržení. Slyšel snad někdy někdo něco o tom, že se někdo zpronevěřil svému dlouhému nosu nebo zrzavým vlasům, jež vskutku získal od přírody, jež mu opravdu byly vrozeny? Představa, že sama příroda obdaří člověka rodným jazykem, je prostě nedržitelná. Chce ji profesor Černý přesto držet? V jeho textu nejde pouze o interpretaci Jungmanna a jeho učitele Herdera, ale také o interpretaci hlavního vývojového proudu národní ideologie; sám se obecně a v širokém smyslu k tomuto proudu hlásí a obhajuje jej (byť podivnou argumentací z „vývojové nutnosti“), ale výslovně nikde

neuvádí názor, že jazyk (a ergo národ) je dán samotnou přírodou. Nesdílí-li však tuto představu, proč se od ní nedistancoval?

Všimněme si pak ještě zvlášť Černého argumentace „vývojovou nutností“. Podle něho se Bolzano vytrácí z kulturního povědomí obou národů našeho prostoru, Čechů i Němců, „prostě z toho důvodu, že je *překonán*, zatlačen vývojovou nutností, obecnou proměnou kulturních zřetelů“. V této formulaci se mimořádně výrazně obráží „bezideovost“ koncepce profesora Černého, která daleko víc než co jiného „uvádí … beznadějný zmatek“ do uvažování o našem „národním osudu“. Už ta nepřesnost terminologická: profesor Černý mluví o důvodech tam, kde argumentuje vývojovou nutností. Ale vývoj se neřídí přece žádnými důvody, tam rozhodují příčiny (tak alespoň to platí v běžném povědomí, taková je platná konvence terminologická). Nicméně o jakém „vývoji“ můžeme mluvit tam, kde jde o lidské názory, myšlenky, ideje, koncepce? Což to není eklatantní důkaz nejen myšlenkové, ale přímo i charakterové inferiority, když se někdo ve svých názorech orientuje na „vývojové nutnosti“ nebo na „obecné proměny kulturních zřetelů“? Kde tu zůstává odpovědnost lidského jedince, kde tu má své místo pravda, které má člověk věnovat své síly a které má zasvětit celý život i své myšlení? Zajisté jsou myšlenky, které se šíří spíše „nákazou“ než zdůvodňováním; tak tomu bylo v lidské prehistorii, a někde na periferii současné kultury a vzdělanosti se relikty tohoto stavu ještě tu a tam udržují. Nemůžeme však poskytovat místo tomuto přeživšímu myšlenkovému diluviu ve svých dnešních úvahách, ve své myšlenkové, mravní a duchovní orientaci. A ovšem ani ve zpětném pohledu, kdy všechno už jakoby leží „před námi“, dané a hotové, nesmíme to, co se stalo, „*quid factum est*“, vidět bez souvislosti s myšlenkovými, mravními a duchovními zápasy té doby a mluvit v důsledku falešných objektifikací o „vývojových nutnostech“, o „obecných proměnách kulturních zřetelů“ apod. jako o těch instancích, které o výsledku vposledu rozhodovaly a které je i dnes nutno vzít „prostě“ na vědomí. Právě tak, jako tehdejší současníci nestáli před úkolem porozumět nějakému „vývoji“ a přizpůsobit se mu, ale před mravním a duchovním závazkem, rozhodnout se v dané situaci pro pravdu a proti lži, pro spravedlnost a proti bezpráví, pro svobodu a proti zotročení, ať už to má nějakou „vývojovou“ šanci nebo nemá, tak musíme i my dnes posuzovat všeho druhu události, k nimž v minulosti došlo, z hlediska své dnešní odpovědnosti a rozhodovat se pro ně nebo proti nim, tj. navazovat na ně, učinit z nich materiál pro stavbu svého dnešního života, zvolit si je za základ svého dnešního rozhodování, anebo naopak na ně nenavazovat, kriticky se od nich distancovat, nechat „mrtvé, aby pochovávali své mrtvé“, nepoužít ničeho z nich pro svou dnešní potřebu a orientovat se na docela jiné tradice; bez tradic a bez navazování není nic dnešního a nic nového vůbec možné). V tom smyslu žádný mravní, duchovní ani myšlenkový zápas není vybojován nikdy definitivně, ale musíme do něho ještě po staletích a tisíciletích vstupovat a postavit se na jednu nebo druhou stranu – nebo najít způsob, jak se orientovat nově, jak najít docela jiný přístup a jiné řešení, a tak vlastně celý onen zápas znovu otevřít a znovu vybojovat vytvořením nové fronty. Jakkoli to sluchu myšlenkově svedených historiků může připadat jako nesmyslné, je to jediný skutečně dějinný přístup k minulosti. Vše ostatní zůstává v zajetí zpředmětňujícího, objektifikujícího myšlení, které se orientuje na vnějšku, na povrchu, ale není schopno proniknout k jádru věcí.

Pro naši otázku to má některé docela konkrétní důsledky. Fakt, že jsem se narodil českým rodičům, mne neváže k ničemu jinému než k rozhodování, zda se stanu a zda zůstanu Čechem nebo nikoliv, zda zůstanu ve městě či na vesnici, kde jsem se narodil a kde jsem vyrostl, nebo

zda se odstěhuji jinam, zda budu nadále žít ve vlasti nebo zda si zvolím vlast novou atd. Fakt, že jsem se narodil v Praze, v Čechách a v české rodině, je pouze náhodný a nemá poslední důležitost. Chci-li se odstěhovat z Prahy, chci-li opustit svou zemi a začít žít někde jinde ve světě, chci-li se sžít s jiným národem a myslit jiným způsobem a v jiném jazyce, mám na to plné právo, ale nemohu tu už proti jedné nahodilosti stavět nahodilost jinou (neboť to je člověku nedůstojné stavět svůj život na nahodilostech), nýbrž musím sám sobě i druhým lidem formulovat důvody svého rozhodnutí. A tyto důvody pak už fundamentálním způsobem překračují rovinu pouhých nahodilostí, ale zařazují se do širších smysluplných kontextů, přijímají a respektují jistý řád, uznávají platnost jistých kritérií (která nejsou pouhými „fakty“) atd. Zejména pak se vystavují kritickému zhodnocení, zda jakožto důvody obstojí nebo neobstojí. „Vývojové nutnosti“ nebo „obecné proměny kulturních zřetelů“ musejí být samozřejmě respektovány ve své fakticitě (která ovšem musí být překontrolována, neboť jejich „fakticita“ může být také fiktivní), ale nemohou se stát výmluvou v našem rozhodování. Existuje-li vůbec něco takového jako národní charakter, může a musí být konstatován, ale nikterak nás nemůže vyvázat z povinností jednat a rozhodovat se na svou osobní odpovědnost a bez toho, že bychom se mohli před sebou i před druhými schovávat za jakýkoliv národní rys. V nové situaci může nejenom jednotlivec, ale celý národ pronikavě změnit svou povahu: to právě záleží na tom, zda jeho příslušníci přijmou dosavadní standard za svůj, anebo zda se rozhodnou jednat podle nových, vyšších, náročnějších kritérií. Ona „nová situace“ se stává skutečně novou situací vlastně teprve tímto rozhodnutím, je jeho důsledkem, nikoli příčinou, ba ani pouhou průvodní okolností.

Nakonec uvedu ještě svou poslední námitku proti profesoru Černému. Vytýká nejenom Pithartovi, ale i údajně domácí reakci zmíněného čísla *Svědectví*, že „naprosto nevyjadřuje stanovisko a názor celého chartistického hnutí“. Po mém soudu nic takového také neexistuje; Charta 77 přestavuje společnou platformu lidí a skupin nejrůznějších stanovisek a rozmanitých názorů.

Tvůj

Ladislav Hejdánek