

Tomáš Kubíček (ed.)

*Únos Západu
aneb laboratoř soumraku*

Obsah

Tomáš Kubiček <i>Smysl střední Evropy</i>	7
Jacques Rupnik <i>Proměnlivé obrysy střední Evropy</i>	13
Robert Menasse <i>Ještě jednou, jenom jinak: tragédie střední Evropy</i>	23
Michał Paweł Markowski <i>Země nekonečných možností aneb dialektická dobrodružství „střední Evropy“</i>	37
Irena Brežná <i>Skutečné hodnoty</i>	65
Jiří Příbáň <i>Věčný návrat do střední Evropy</i>	83
Coda	103
Resumé.	105
Profily autorů	106

Tomáš Kubíček
Smysl střední Evropy

Tomáš Kubíček. Foto: David Mítáš



„Zemřeme za Maďarsko a za Evropu.“ Věta, která upoutala pozornost Milana Kundery, když se v roce 1983 rozhodl napsat svůj nejslavnější kulturně-politický esej „Únos Západu aneb tragédie střední Evropy“. Samozřejmě, ten text je primárně kulturní, protože se ptá po hodnotách evropské společnosti. Ale byl publikován v době, kdy se i otázky po kulturní identitě mohly poměrně rychle přetavit v *politicum*. Skutečnost, že mezi řádky a v řádcích Kunderova eseje křižují po Evropě sovětské tanky a pokoušejí se hranice evropského prostoru upravit, pak tuto politizaci textu vědomě připravovala.

Onen proklamativní výrok o smrti za Evropu je nesen patosem, který se rodí na barikádách, ale je v něm i jistota, která se opírá o vědomí významu společně sdíleného pojmu Evropa. Mluvčí se spoléhá na to, že adresáti jeho odhodlaného provolání okamžitě identifikují nejenom velikost nesobecké oběti, k níž se společně se svými spoluobčany právě chystá, ale i nebezpečí, které hrozí rozvrátit celou evropskou společnost, pakliže bude Maďarsko ponecháno v zápase o Evropu osamocené. Tato důvěra ve společně sdílenou kulturní encyklopedii se však ukázala jako lichá. Nikoliv proto, že by v ní pojem Evropa neexistoval, ale spíše proto, že se vyprázdnil a stal se více pojmem geografickým než kulturním, ekonomickým než duchovním. A v takové situaci se i výrok o oběti stává nesrozumitelným, ponechává si sice svoji podobu lyrické vzpoury proti osudu, tragického gesta, jímž si odsouzení na popravišti sundávají šátek z očí - ztrácí však to nejpodstatnější. Onu racionální část svého sdělení. To, na co, jak se zdá, autor vzkazu nejvíce spoléhal a co mělo způsobit, že adresáti jeho výroku, tedy Evropané, budou schopni identifikovat vzdálený konflikt kdesi na hranicích sovětského impéria a hluboko za spuštěnou železnou oponou jako svůj boj.

To, co se vytratilo, byla schopnost rozpoznat za tímto výrokem nejenom význam klíčových hodnot evropské kultury, ale i ony samotné. Tedy něco, co stojí v samém středu naší identity (individuální, národní i společenské) a co se v tomto okamžiku dostalo nebezpečně blízko chřtánu ruského medvěda. Tedy něco, co, podle přesvědčení autora provolání, ředitele maďarské tiskové kanceláře, musí nutně a vědomě spočívat hluboko v myšlení a jednání Evropanů a díky čemuž jsou schopni rozpoznat skutečná rizika případné maďarské porážky. A toto něco je či musí být (alespoň on na to spoléhal) nadřazeno jak politickému rozhodování, tak ekonomickému jednání. Jak víme, Maďarsko bylo poraženo a Evropa nijak zvlášť svoji pozornost nezbystrčila. O 12 let později se pak totéž stalo i Československu, jehož hranice překročila okupační vojska 21. srpna 1968.

Je jen zdánlivým paradoxem, že Kunderův esej vzniká v roce 1983, dávno po událostech maďarských i československých, v roce, který je z hlediska světové politiky téměř bez jakéhokoliv vzruchu. Železná opona je pevně spuštěna a bezpečně od sebe odděluje dvě evropské domény. V myslích západoevropanů se usadily v souvislosti s geopolitickým regionem kontinentu, který obývají, toliko dva pojmy - východní a západní Evropa. A skoro se zdá, že už to tak bude navěky. A v této poklidné atmosféře, v níž se čas dějin téměř zastavil, přichází Milan Kundera s rehabilitací pojmu střední Evropy. Tedy prostoru *mezi*. Je-li něco *mezi*, zakládá to do ustálených hranic napětí. Nejenom do hranic, ale i do významů: Co je vlastně ono *mezi* a o jaké identifikační nástroje se opírá?

A Kunderův esej „Únos Západu“ je právě o nedourčeném racionálním jádru onoho emocionálního výroku přibližujícího události maďarského povstání. Je o hodnotách evropské kultury, nebo spíše více o jejich významu, než o nich samotných. V tomto smyslu Kundera nikdy nebyl autorem postojových manuálů či kazatelem pravd. Jeho text nenabízí jednoznačný konvolut hodnot, s nimiž evropská kultura spojuje svoji identitu, ale spíše vytváří situace, v nichž je my sami můžeme pojmenovávat a uvědomovat si je. Hodnoty totiž nejsou něco trvale a definitivně daného, ale něco, co musí být znovu a znovu ověřováno. Nejsou tu jednoduše po ruce, ale musí být osvojovány. A myšlení, k němuž nás Kundera vybízí, se pak stává nástrojem, který je schopen zabránit jejich zkostnatění, tedy znevýznamnění. Popřípadě znemožnit, aby se z nich staly jen ornamenty kýče, jenž neodkazuje nikam jinam než k vlastní krátkodeché emocionalitě.

Když se Milan Kundera pokusil otevřít cestu k hodnotám evropské kultury, hledal ji za jmény jako Czesław Miłosz, Joseph Konrad, Arnold Schoenberg, Béla Bartók, Franz Kafka, Jaroslav Hašek, Hermann Broch, Robert Musil, Witold Gombrowicz či Ferenc Liszt. Hodnoty Evropy jsou tedy z jeho pohledu identifikovatelné v kulturních artefaktech. V tom, co se rodí v situaci střední Evropy, v situaci prostoru *mezi*, v situaci malých kultur, které každý den podstupují zápas o svoji existenci, o svoje místo mezi kulturami velkými. Už tato situace zakládá jednu z nejdůležitějších vlastností toho, co je nazýváno střeoevropskou kulturou – respekt k rozmanitosti, který je ale soustavně atakován nebezpečím nacionalismu, této nejradikálnější podoby identifikačního zápasu.

Pro Kunderu ale není střední Evropa jasně určeným zeměpisným prostorem. Tím by se ostatně oslabilo napětí onoho *mezi*: Je to „nejjistá oblast mezi Ruskem a Německem, obývaná malými národy“. Nejistá oblast s nepevnými hranicemi, v níž se naplno zvyznamňuje nesamozřejmost a potřeba hodnot. Nejde tedy v žádném okamžiku o pojem geografický, a dokonce ani geopolitický. Je to pojem identifikační a konfrontační současně. Proto může vzbuzovat vášnivý nesouhlas či stejně tak vášnivé přitakání – jak se ostatně stalo v polemice, kterou Kunderův esej bezprostředně vyvolal a do níž se zapojila řada evropských intelektuálů.

To, co tedy bylo skutečným výsledkem Kunderova eseje, byla rozprava o evropských hodnotách. Zkostnatělá slova se v jejím průběhu znovu proměňovala ve významy. A protože šlo o polemiku, která se promítala do řady světových kulturních (a nejenom kulturních) periodik, překročila tím kultura stín hradeb vlastního ghetta. Zapomenutý pojem střední Evropy se stal součástí slovníku dobových politiků, oprášili jej žurnalisté, a i běžný Evropan náhle začínal rozeznávat nejasné kontury onoho prostoru *mezi*, který zůstal kdesi za železnou oponou.

Na principu rámcové kompozice Milan Kundera, věren současně své skeptické racionalitě, která je charakteristická pro jeho romány, končí svůj esej totožnou scénou, s níž nás vyzval na noetickou výpravu. V samém závěru textu máme před sebou ještě jednu výrok o oběti a o Evropě, který je ale nyní provázen hořkým konstatováním, že skutečnou tragédií střední Evropy není Rusko, ale Evropa. Neboť, jak píše Kundera, autor onoho úvodního výroku o oběti „netušil, že se časy změnilly a že v samotné Evropě se už Evropa nepovažuje za hodnotu“. Skutečností je, že nejenom kvůli tomuto trpkému konstatování (které jen zdánlivě pa-

radoxně debatu neuzavírá, ale provokuje) a navzdory doléhavým politickým událostem, které dnes opět tematizují onen prostor *mezi*, nepodléhá Kunderův esej prchavé aktualitě a nezůstává kdesi v minulosti. Zdá se, že nám tu stále zůstává k dispozici význam jeho klíčové otázky po schopnosti Evropanů identifikovat hodnoty vlastní kultury. A můžeme proto opět následovat jeho výzvu, abychom je znovu promýšleli a osvojovali si je.

A to je skutečný důvod, proč jsme požádali několik výrazných evropských intelektuálů, aby navázali na Kunderův podnět a posunuli jeho otázku do naší současnosti. A aby se pro nás stali průvodci na této cestě, do jejichž myšlení se budeme moci alespoň na prvních pár metrů svěřit, než podnikneme tuto výpravu za sebe.

Jacques Rupnik

Proměnlivé obrysy střední Evropy

Jacques Rupnik. Foto: Tomáš Vodňanský



„Střední Evropa je v kulturním smyslu na Západě a v politickém na Východě, zatímco zeměpisně leží uprostřed.“ Tak před čtyřiceti lety Milan Kundera popsal postavení střední Evropy, jaksi kolísající mezi svou kulturní identitou a svým politickým vychýlením. Po roce 1989 nastala nová éra, kdy se objevila možnost konečně smířit politiku s kulturou a geografii. Když střední Evropa vybědla z „tragédie“ a obrátila se k velké transformaci, bylo ještě namístě vracet se k debatě z osmdesátých let? Zájem, který vyvolává nové vydání Kunderova textu v tuctu jazyků, lze vysvětlit přinejmenším dvěma důvody. Válka na Ukrajině je jejími bezprostředními sousedy vykládána jako „civilizační zlom“ a celou Evropu staví před otázku vztahu s Ruskem. Konfrontuje rovněž Evropu se slepou uličkou evropské integrace založené na ekonomii a právu, která by zapomínala na hodnoty pramenící z evropských dějin a kultury. To vše jsou otázky, které jsou jádrem Kunderova eseje o střední Evropě. Proto je zajímavé si ho znovu přečíst.

STŘEDNÍ EVROPA A PRIMÁT KULTURY

Kunderovo myšlení zejména v jeho esejích hluboce poznamenala československá šedesátá léta. Nejen pražské jaro v roce 1968, které nelze zredukovat jen na jeho politickou dimenzi, ale i pozoruhodná vitalita a originalita literatury, filmu a umění šedesátých let, které Kundera nebezduválně považuje za „zlatý věk“ české kultury. Rok 1968 byl výsledkem desetiletí, kdy se kultura emancipovala od ideologických tlaků, aniž by však podléhala tlakům tržním. Šedesátá léta znamenala obrodu společnosti kulturou, která urychlovala rozklad stávající politické struktury.

Důraz na specifičnost postavení kultury v Československu dovedl Kunderu k úvahám o střední Evropě. V roce 1983 vydal v časopise *Le Débat* esej nazvaný: „Únos Západu aneb tragédie střední Evropy“.¹ Eсей, nikoli vědecké pojednání, dvacet stránek, které vyvolaly tisíce stran reakcí, diskusí a polemik. Mnozí ho chválili, ale také zarmoutil ty, kdo mu vytýkali buď „vyloučení“ Ruska, nebo zapomínání na Německo.

Text zaznamenal značný ohlas v intelektuální i politické debatě po celé Evropě, v osmdesátých letech srovnatelný s ohlasem, jaký v letech devadesátých vyvolal Fukuyamův esej o „konci dějin“ nebo ten Huntingtonův o „střetu civilizací“.² Historicky byla střední Evropa *Zwischeneuropa*, jejíž prostor se v průběhu dějin vyvíjel od expanze Ruska na západ po expanzi Pruska na východ, přičemž obě se v 19. století opíraly o dvě všezahrnující ideologie, panslavismus a pangermanismus, z nichž se vyvinuly ve 20. století dva totalitární systémy.

Střední Evropa se kromě jiných společných jmenovatelů vyznačovala přítomností německých a židovských (většinou německy mluvících) menšin. Čím se po druhé světové válce stal pojem střední Evropy bez Němců a bez Židů? Německo mívalo svůj vlastní středoevropský koncept, *Mittteleuropa*, který Masaryk během první světové války kritizoval, považoval ho za označení německé sféry vlivu. Právě tomu se dalo dlouho zabraňovat díky existenci rakouské říše. Její zánik, jak tak skvěle předjímá Stefan Zweig ve *Světě včerejška*, byl předehrou rozdrobení střední Evropy, jež nahrálo nástupu nacionalismu a totalitarismu a „stalo se neštěstím pro celou Evropu“ (Kundera). U Kundery se ocitáme v „habsburském“ středoevropském kulturním prostoru rozšířeném o Polsko.

Debaty o střední Evropě z osmdesátých let měla zajímavě pokračování v Rakousku³ a v Německu⁴. Rakousko se po roce 1989 pokusilo v tomto prostoru hrát jistou úlohu, ale bez valné odezvy, protože sousední státy a někdejší součásti Rakouska-Uherska tehdy hleděly rozhodně k Západu. Pokud jde o Německo, to se nejprve zabývalo svým sjednocením a poté svou hospodářskou spíše než kulturní expanzí na východ. Britský

1 „Un occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale“, *Le Débat* (listopad 1983), v anglickém překladu vyšlo v *The New York Review of Books*, 26. 4. 1984.

2 V obou případech šlo nejprve o články, později přepracované a rozšířené do knižní podoby. Kundera zavalený diskusí, spory a nedorozuměními, které jeho esej vyvolal, se naopak rozhodl svůj text odložit.

3 Erhard Busek - Emil Brix, *Projekt Mitteleuropa*, Vídeň, Ueberreuter, 1986; viz též E. Busek - G. Wilflinger (eds.), *Aufbruch nach Mitteleuropa*, Vídeň, *Wiener Journal*, 1986.

4 Karl Schlögel, *Die Mitte liegt Ostwärts, Europa im Übergang*, 1988.

historik A. J. P. Taylor popsal německé sjednocení v roce 1870 jako „dobyty Německa Pruskem“. Sjednocení v roce 1990 bylo naopak dobytím Pruska (NDR) západním Německem. Proto se německá otázka (dočasně) vytratila z debaty o střední Evropě.

Naopak v souvislosti s ruským vpádem na Ukrajinu na začátku roku 2022 nové vydání Kunderova eseje vyvolává opět zájem o střední Evropu a v odlišném kontextu znovu klade zásadní otázku týkající se jejich mezi a jejich vztahů s Ruskem. Rusko totiž bylo a nesporně nadále je „constitutive other“, onen Druhý, vůči němuž se identita a obrysy střední Evropy definují. Kunderovým záměrem nebylo „vyloučit“ Rusko z Evropy, nýbrž na ně pohlížet jako na „jinou civilizaci“. Vedle tehdy převažujícího klasického protikladu mezi demokracií a totalitarismem tak upozorňoval na kulturní nebo „civilizační“ rozdílnost. Kunderovi nešlo o žádnou hierarchii civilizací, ale o to, že jejich hranice nejsou dány geografii, a tím méně tanky, ale hodnotami, které vycházejí z určité kultury a jsou součástí neustále znovu osvojovaného a obnovovaného sdíleného dědictví.

Kundera klade rušivou a nejobtížnější otázku: „Je komunismus negací ruských dějin, nebo jejich naplněním?“ Uvádí, že ruští intelektuálové dávají přednost spíše diskontinuitě, zatímco u Středoevropanů převažuje teze o kontinuitě, protože oni nemají na mysli jen režim, ale také logiku říše a na sovětský systém pohlížejí jako na dědice carského Ruska.

Z pohledu „dlouhého trvání“ („longue durée“), oblíbeného u historiků ze školy Annales, jde v Rusku o nerozlučné spojení autokracie a impéria. Stručně řečeno, středoevropské čtení ruských dějin se týká dvou zásadních bodů: společnost je utvářena všemocným státem k jeho obrazu, a nikoli naopak (Ivan Hrozný a opričnina) a dochází ke splývání duchovního a světského („cézaropapismus“, podřízení pravoslavné církve moci). „Poevropštění“ Ruska probíhalo jeho imperiální expanzí na západ od doby Petra Velikého a Kateřiny II. Pro národy střední Evropy je lpění na evropské a západní identitě vlastně poslední hradbou proti ruské imperiální dobytčivosti.

Vynikající ilustrací tohoto kontrastu byla diskuse středoevropských spisovatelů (mezi nimiž byli Czesław Miłosz, György Konrád, Josef Škvorecký, Danilo Kiš) a jejich ruských protějšků (Josif Brodskij, Taťjana Tolstá, Lev Anninsky, Zinovij Zinik) na památné konferenci v Lisabonu v květnu

1988.⁵ Středoevropští spisovatelé se snažili definovat specifickou úlohu kultury a spisovatelů ve svých zemích, jejichž společnou starostí bylo vymanit se z oficiální ideologie a udržovat někdejší spojení se západní kulturou spíše než mnohem slabší pouto, které je mělo spojovat s Ruskem.

Když si Taťjana Tolstá vyslechla středoevropské spisovatele, nejprve vyjádřila výhrady k prohlašované příslušnosti k Západu: „The stubbornness with which everybody talks about Central Europe – as if it were a special place which somehow unifies you, and I’ve even felt an apologetic sense as though it were bad to be an East European.“⁶ A o „vnějších“ a „nahodilých“ faktorech, jako je příslušnost k malé zemi nebo Rudá armáda, v debatách o literatuře pravila, že nemají ovlivňovat vnitřní svobodu spisovatele. Na to odpověděl Josef Škvorecký citátem básníka Jána Kollára „Do not use the holy name of your country / for the piece of land where we live“.⁷ Střední Evropa, řekl, má své vlastní dějiny, kulturní dějiny s hlubokými pouty se západní kulturou. Konrádovi, který navrhl, že by si také ruští spisovatelé měli klást otázky o svých dějinách, Tolstá nakonec odpověděla: „Now I understand it, I’ve been asked when we are going to remove our tanks from Central Europe. Is that a question? When will I remove my tanks out of Central Europe?... We are not historians. We’re not people who have authority over tanks, we are writers.“⁸

Nakonec došlo především k diskusi dvou básníků, Czesława Miłosze a Josifa Brodského. Miłosz navazoval na Kunderův argument o lpění na Evropě, které je na jejím pomezí o to silnější právě proto, že tam je evropanství nejvíce ohroženo. Brodskij viděl v Kunderově pojetí střední Evropy jistý způsob, jak Rusko vyhostit mimo Evropu. Brodskij: „In the name of literature, there is no such thing as Central Europe’...There is Polish literature, Czech literature, Slovak literature, Serbo-Croatian literature, Hungarian literature and so forth. It is impossible to speak about this concept even in the name of literature. It’s an oxymoron.“

Miłosz: „*Divide et impera*. This is a colonial principle and you are for that.“

5 Recenzi o debatách vydal časopis *CrossCurrents* č. 9, Ann Arbor, Michigan, 1990.

6 „Tvrdohlavost, s jakou všichni mluví o střední Evropě – jako by to bylo zvláštní místo, které vás nějak spojuje, a snad dokonce vyvolává dojem, jako by bylo špatné být Východoevropanem.“

7 V Kollárově *Slávy děti*: „Nepřipisuj svaté jméno vlasti / Krají tomu, v kterém bydlíme...“ (pozn. překl.).

8 „Teď už tomu rozumím, ptali se mě, kdy stáhneme naše tanky ze střední Evropy. Co je to za otázku? Kdy stáhnou své tanky ze střední Evropy?... Nejsme historici. Nejsme lidé, kteří mají pravomoc nad tanky, jsme spisovatelé.“

Brodskij: „Divide et impera. In what way, Czesław? I don't understand you. Could you specify?“

Miłosz: „The concept of Central Europe is not an invention of Kundera. You have an obsession that it is an invention of Kundera.⁹ Not at all. Central Europe is an anti-Soviet concept provoked by the occupation of those countries... And I should add that the conscience of a writer, for instance a Russian writer, would cope with such facts as for instance the pact between Hitler and Stalin and the occupation of the Baltic countries of which I am a native. And I am afraid there is certainly a taboo in Russian literature and that taboo is empire.“¹⁰

Impérium - zde se ocitáme v postkoloniální problematice, v níž se na diskursivním konstruování politického objektu jménem „střední Evropa“ podílejí dva narativy. V osmdesátých letech byla hájemstvím spisovatelů, Dichter und Denker, kteří tehdy formulovali mentální a jazykové východisko z impéria, a tím připravili rok 1989, jinými slovy přechod od kultury k politice.

MALÉ NÁRODY A EVROPSKÁ IDENTITA

Emil Cioran: „Španělsko trpí proto, že odešlo z dějin, a Rusko proto, že se do nich chce ze všech sil dostat; malé národy se zmítají proto, aby neměly žádný z těchto důvodů k zoufalství či k netrpělivosti.“¹¹

9 Brodskij kritizoval Kunderův esej o Únosu Západu, ale také jeho článek o Dostojevském („An introduction to a Variation“, *New York Times Book Review*, 6. ledna 1985). V něm Kundera vysvětluje svou nechuť k Dostojevskému, a to nikoli zaujatostí proti Rusku, ale proti světu jeho románů, „kde se vše stává citem; jinými slovy, kde jsou city povýšeny na roveň hodnoty a pravdy“, na rozdíl od rozumu, jasnozřivosti a pochyb, jimž dává přednost svět Kunderových románů (a také knih autorů, které obdivuje: Kafky, Brocha, Musila). Brodskij vyvrací dichotomii (Dostojevskij versus Diderot), která navrhuje redukující představu evropské civilizace, a zesměšňuje pocity kulturní nadřazenosti, jež střeoevropská oběť dává najevo ochabujícímu Západu, ačkoli zároveň touží využívat jeho systému. Joseph Brodsky, „Why Milan Kundera is wrong about Dostoyevsky“, *New York Times*, 17. únor 1985.

10 Brodskij: „Co se týče literatury, neexistuje žádná střední Evropa... Existuje polská literatura, česká literatura, slovenská literatura, srbochorvatská literatura, maďarská literatura a tak dále. O tomto konceptu nelze hovořit ani ve jménu literatury. Je to oxymoron.“
Miłosz: „Divide et impera. Je to koloniální princip a vy se ho zastáváte.“
Brodskij: „Divide et impera. V jakém smyslu, Czesław? Nerozumím Vám. Mohl byste to upřesnit?“
Miłosz: „Koncept střední Evropy není Kunderův výmysl. Máte obsesi, že je to Kunderův výmysl. Vůbec ne. Střední Evropa je protisovětský pojem vyvolaný okupací těchto zemí... A měl bych dodat, že svědomí spisovatele, například ruského spisovatele, by se vyrovnalo s takovými skutečnostmi, jako je například pakt mezi Hitlerem a Stalinem a okupace pobaltských zemí, jejichž jsem rodákem. A obávám se, že v ruské literatuře existuje tabu a tím tabu je impérium.“

11 E. Cioran, *La tentation d'exister*, s. 56.

To těsné spojení mezi kulturou a politikou je dávné, zděděné z 19. století, a je tím silnější, že než po první světové válce střeoevropské národy začaly jakožto politické národy budovat vlastní státy, jejich identita se v rámci mnohonárodnostních říší utvářela na základě jazyka, kultury a mnohdy i náboženské příslušnosti.

„Identita národů a civilizací se obráží a soustřeďuje v tom, co vytvořil duch a čemu se říká ‚kultura‘. Hrozí-li této identitě, že zanikne, stává se kulturní život v odpovídající míře intenzivnějším, nabývá na významu, až se nakonec kultura sama stane živou hodnotou, kolem níž se lidé semknou. To je příčina, proč ve všech střeoevropských revoltách hrály kulturní paměť a současné tvůrčí úsilí tak velkou a rozhodující roli - mnohem větší a mnohem více rozhodující než v kterékoli jiné masové evropské revoltě.“ (M. Kundera, *Únos západu*)

Pro malé střeoevropské národy - a to je jedno z jejich specifíků - je to existenční otázka. Právě proto, že jejich existence „není samozřejmá“, není zajištěná, musejí vytrvat ve svém bytí kulturou nebo přesněji přispíváním k evropské a světové kultuře.

Tato prvořadost kultury pro identitu střeoevropských národů neznamená „identitární uzavírání se do sebe“, ale naopak otevřenost, pluralitu. Střední Evropa, píše Kundera, je „co největší rozmanitost na co nejmenším prostoru“; je to zhuštěná verze evropského modelu.

Kundera si položil otázku: Jak to, že západní Evropa nepocítovala odříznutí od střední Evropy, té „druhé Evropy“, jako ztrátu a zmrzačení? Je možné zmínit, jako to udělal Antonín Liehm, který v osmdesátých letech v Paříži vydával časopis *Lettre internationale*, „provincialismus velkých kultur“ a jejich pocit, že si vystačí samy, což není řešením pro malé národy, pro něž by uzavření do sebe znamenalo jen pomalu chřadnout.

Dlouho se také z lenosti přejímal mystifikující ideologický jazyk, jako například ve vžitém výrazu „východoevropské lidové demokracie“. Tři slova a tři lži. Nebyly to demokracie, ale diktatury, režimy výsostně nelidové, takže nepopulární, a ani se nenacházely ve východní, nýbrž ve střední Evropě. Camus řekl, že „špatně pojmenovávat věci znamená přispívat k neštěstí světa“. Kundera nabízel jiný slovník, tudíž jinou interpretační metodu, a tím napomohl změnit sebevnímání ve střední Evropě i pohled na Evropu v její západní části.

Ale především: Evropa si neuvědomila skutečný dosah zmizení střední Evropy proto, že o sobě už neuvažuje ve své kulturní dimenzi. Podle Kundery se její jednota ve středověku opírala o sdílené náboženství. Náboženství od osvícenských dob ustoupilo kultuře. Jenomže dnes se svého místa vzdává kultura. Ale ve prospěch čeho? Technických vymožeností? Politických slibů, byť okrášlených demokratickým ideálem? Důsledkem bude zredukování kultury na zábavu („entertainment“). Některá dnešní evropská nedorozumění pramení ze starších nedorozuměních z doby před rokem 1989.

Tyto pesimistické úvahy nás vlastně staví před další otázkou: Jaký smysl má mít evropský projekt a jaké může mít naděje, pokud postupuje především prostřednictvím práva a trhu, ale zapomíná na své civilizační ukotvení?

„Evropan je ten, kdo cítí stesk po Evropě“ (Milan Kundera, *L'Art du roman*, 1986).

MÍSTO ZÁVĚRU

Článek a diskuse vyvolané kolem znovuoobjevení střední Evropy měly značný dopad, neboť před rokem 1989 přispěly k přetvoření mentální mapy Evropy na západě tohoto kontinentu. Vzápětí po pádu bývalého režimu a sovětského impéria se země z „uneseného Západu“ spěšně pustily do napodobování západních vzorů, ne vždy v tom, co na nich bylo nejlepší. O třicet let později to dovedlo k jisté dvojznačnosti nebo i k jistým známkám odmítání. Jako kontrapunkt ke Kunderově tezi přichází formulace spisovatele a překladatele Árpáda Göncze, prvního prezidenta postkomunistického Maďarska: „Střední Evropa je tam, kde se Východ setkává se Západem, aniž se vzájemně ruší.“¹²

Avšak politické nebo kulturní, skutečné nebo imaginární hranice Východu stejně jako Západu jsou pohyblivé se vším, co z toho plyne pro obtížný úkol definovat střední Evropu. Po válce, když železná opona posvětila rozdělení Evropy na Východ a Západ, historik Oscar Halecki vydal knihu nazvanou *The Limits and Divisions of European History*.¹³ Hájlil v ní představu, že ideologickým a vojenským rozdělením kontinentu nelze

zastírat rozdíly historické a kulturní (včetně náboženských). Navrhoval proto označovat země mezi Německem a Sovětským svazem jako „východní střední Evropu“ a Rakousko, Švýcarsko a spolkové Německo jako „západní střední Evropu“. Druhá část takové formulace nepředstavovala doopravdy protějšek té první, ale byl tu implicitní náznak blížící se Kunderovu argumentu, že skutečná kulturní železná opona prochází mezi Sovětským svazem a jeho bezprostředními sousedy, „bratrskými“ státy Varšavské smlouvy. Po válce byly západem Východu, po roce 1989 se staly východem Západu. S ruskou agresí proti Ukrajině jsou nyní tyto politické a kulturní hranice ve střední Evropě opět v pohybu. Jestliže válka znamená posouvat své hranice přes cizí území, v odpověď vyvolává předefinování politické a kulturní identity Ukrajiny. Tak jako Německo se pozápádnilo svou válečnou porážkou a svým sjednocením, Ukrajina se ve válce, kterou jí vnucuje Rusko, sjednocuje a obrací se k Západu. Polsko a pobaltské země opět objevují dobře známý prostor mezi Baltským a Černým mořem, prostor polsko-litevské „Republiky obou národů“, Lublinské unie, která od 16. do 18. století zahrnovala značnou část dnešní Ukrajiny. Zároveň opět zjišťujeme, že Lviv se před rokem 1918 jmenoval Lvov a Lemberg¹⁴ a že západní část Ukrajiny bývala součástí střední Evropy. Kyjev čelící ruské rozpínavosti se obrací k Západu a hlásí se k západním hodnotám. Avšak nejbližším Západem mu je střední Evropa, která se snaží – což je po třiceti letech integrace do západní Evropy velký paradox – nově definovat ve svém rozšiřování na východ.

Z francouzštiny přeložila Helena Beguivínová

¹² V řeči pronesené na setkání prezidentů zemí Visegrádské čtyřky v Litomyšli v dubnu 1994.

¹³ Oscar Halecki, *The Limits and Divisions of European History*, New York, 1950.

¹⁴ Lvov byl městem převážně polským s významnou židovskou menšinou (čtvrtina obyvatel) a různými jinými menšinami, mezi nimi i ukrajinskou. V roce 1945 přišlo město o 90 % své předválečné populace, hranice s Polskem se přesunula stejně jako polské a ukrajinské obyvatelstvo žijící po obou jejích stranách. To je v kostce „tragédie střední Evropy“. O údělu tohoto města, příznačném pro úděl střední Evropy, viz John Czaplicka (ed.), *Lviv, A City in the Crosscurrents of Culture*, Harvard University Press, 2005. Užitečná je i kniha Philippe Sands, *East West Street, On the Origins of Genocide and Crimes against Humanity*, London, Weidenfeld and Nicolson, 2016.

Robert Menasse

*Ještě jednou, jenom jinak:
tragédie střední Evropy*

Robert Menasse. Foto: Marko Lipus



Střední Evropa¹ je fikce – pěkná fikce, která vznikla podivným průnikem špatně pochopené reálné historie a zneužití utopie.

Přítom dnes se pojem střední Evropy vznášá nad realitou už v takové výši, že žádná námitka s ním nic nesvede. Politici, kteří si pojem, respektive fantazii „střední Evropy“ s oblibou berou do úst aspoň ve svátečních projevech, usilují ve své každodenní politické praxi o opak, totiž o *politickou suverenitu a kulturní specifikum svého vlastního malého národního státu*, zatímco spisovatelé a intelektuálové pojmem střední Evropy budí k životu kulturní prostor, který už dávno zničili nacionalisté dříve, než se mohl účinně projevit v realitě. Pojem střední Evropy se přesto nepřestává vznášet v těch nadoblačných výškách a odtamtud probleskovat a vrhat stíny, jenže to zároveň znamená, že na něj nepůsobí zemská tíže – jakkoli je mi to líto.

My bychom byli rádi, kdyby historie měla nějaký cíl, kdyby se odvíjela podle pravidel rozumu, a je nám zatěžko uznat, že historie má pro nás uchystáno všechno možné, jen toto ne: rozum a logiku.

Fantazijní, jako kulturní prostor definovaná střední Evropa: byla možná, ve svých možnostech se také nakrátko reálně manifestovala, ale možnost byla rychle ztracena. Jen v této rozpolcenosti byla skutečná a může zůstat skutečnou fantazií.

¹ Užívám pojem „střední Evropa“, protože označuje historicky rostlý a zároveň nostalgii naplněný *kulturní prostor*, tak jak ho reflektoval Milan Kundera ve svém eseji „Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale“, a nikoliv pojem „centrální Evropa“, jenž vymezuje badatelské pole historiků zabývajících se *politickými* dějinami především Polska, Československa a Maďarska. Kundera napsal svůj esej ve francouzštině, kde výraz „střední Evropa“ ve zmíněném smyslu neexistuje. Jsem si jist, že kdyby psal esej v češtině, použil by pojem „střední Evropa“ – a proto považuji německý překlad titulu Kunderova eseje („... die Tragödie Zentraleuropas“) za chybný. Jsem si vědom toho, že mezi lety 1938 a 1945 se pojem „střední Evropa“ užíval ve velmi specifickém významu, označoval ekonomickou kolonizaci a vojenské podrobení východní Evropy. Ale v tomto smyslu se „střední Evropa“ dnes neuzivá ani v běžném jazyce, ani ve vědě.

2

Špatně pochopené reálné dějiny jsou dějinami špatně pochopeného pojmu svobody, jenž byl odvozen od představy, že předpokladem svobody je suverenita toho kterého „národa“, popřípadě etnika na dědičném území. Tato představa byla ve střední a východní Evropě reakční už v době, kdy byla historicky mladá, kdy nacionalistická hnutí slibovala nový svět v sebeurčení a razantně formovala epochu. Neboť středo-evropská realita, přinejmenším uvnitř rozlehlého prostoru habsburské říše, byla už dávno dál a zpětně je třeba ji označit přímo za avantgardu světových dějin. Pro všechny „národy“ (což tehdy bylo synonymum pro etnické, jazykové, náboženské a kulturně nějak definovatelné skupiny) existoval společný právní stav, společný trh, společná měna, společná státní správa případně byrokracie, společná zahraniční politika a společná bezpečnostní politika, v jejímž rámci všechny „národy“ požívaly ochrany a poskytovaly vojenské pluky, které folkloristickými zvláštnostmi svých uniforem uspokojovaly pocity identity toho kterého „národa“. Existovalo už všechno to, co po katastrofě druhé třicetileté války (1914–1945) a pak po roce 1989, po osvobození států sovětského předpolí, bylo třeba desítky let znovu namáhavě budovat, ba dokonce víc toho existovalo, neboť Evropská unie se stále ještě nedokázala odhodlat ke společné bezpečnostní a obranné politice. A ve vnitřním ustrojení habsburské říše existovala garance personální autonomie, namísto autonomie teritoriální, jak ji požadovali nacionalisté. To znamenalo, že člověk jako individuum byl státním občanem, byl součástí určité skupiny, ať definované jakkoli (etnicky, jazykově, nábožensky, kulturně), aniž to bylo svázáno s nějakým teritoriem, či dokonce s nárokem na určité teritorium. Tento starorakouský právní stát je dodnes avantgardou, uvážme-li, že v Evropské unii lze *european citizenship* nabýt jen na základě národního pasu členské země EU.

3

Personální autonomie habsburské říše byla reálně politickým předpokladem pro rozvoj právě toho, co se s určitou dávkou nostalgie retrospektivně nazývá „kulturním prostorem“: je to duch založený na

soužití různých jazykových skupin a jejich kultur, na jejich vzájemných kontaktech a zčásti na jejich splývání, duch, který prostupoval všední den lidí, stejně tak jako se promítal do nejvýznamnějších kulturních vytvořů této doby, ba dokonce je umožňoval.

Tuto realitu s jejím kulturním, uměleckým a vědeckým bohatstvím a v neposlední řadě se závazným právním stavem personální autonomie rozprášili nacionalisté. A nikomu, kdo položil otázku, proč nějaký učitel nebo drožkař případně taxikář anebo rolník či dělník v továrně má mít na základě své národnosti víc společného například s manželkou majitele továrny téže národnosti než s učitelem či drožkařem atd. jiných národností, nikomu takovému nedokázali nacionalisté dát odpověď.

Nacionalisté tedy stvořili své malé národy a byli poté bez pomoci a bez ochrany vydáni napospas bouřím světové politiky: válka, okupace, etnické čistky, genocida, diktatury, nouze a strádání, to byl osud středoevropských a východoevropských národů; svévole a bezprávi panovaly po roce 1917 na každém z jejich teritorií, jež nacionalisté tolik propagovali jako svou dědičnou půdu pro život ve svobodě a sebeurčení. Svobodu, právní stav a rostoucí životní úroveň zažívaly tyto národy teprve tehdy, až když se staly součástí postnacionálního vývoje Evropské unie.

4

Já jsem za druhé rakouské republiky také vyrůstal s tím historickým verdiktem, že staré Rakousko, habsburská monarchie, bylo „žalářem národů“. Je s podivem, že jsem se nad tímto pojmem dlouho nijak nepozastavoval. Viděl jsem totiž, anebo jsem aspoň cítil, jak velice Rakousko želí ztráty své velikosti, jak silná je fantomová bolest Vídně, této skvostné metropole, která teď byla neúměrně velká pro nyní tak malý stát a které posměšně říkali „vodnatelná hlava“. Samozřejmě že jsem vnímal ten stesk, nejen u prarodičů, vznášel se všude kolem a dosvědčovala ho pýcha na fasády vídeňského vnitřního města, pýcha na imperiální kulisy, jako by jejich oslnivá velikost vyjevovala pravou identitu malé republiky. Dokonce i když se Rakousko rozhodlo, že založí Dům historie republiky, nezačala se plánovat nějaká novostavba ve stylu smělé moderní architektury, která by mohla být vyjádřením potenciálu republiky, ne, tenhle Dům historie vecpali do schodiště Hofburgu rodu Habsburků coby

muzeum republiky v živoucích zdech monarchie.

Pýcha na imperiální dědictví, bezduchá komercializace ducha staré Vídně a zároveň touha po staré velikosti, to všechno příliš nehraje s odsuzováním impéria jako „žaláře národů“. A přece to má vnitřní logiku, z níž vyrůstá nostalgie po střední Evropě: totiž naprosto groteskní odštěpení kulturních a duchovních dějin od politické historie. „Střední Evropa“ je pojem, který v zásadě označuje kulturní prostor s Vídní jako fixním bodem, který vyzařuje daleko na východ, až do Haliče. A „habsburská monarchie“ označuje politický útvar, který měl být „žalářem národů“. „Žalář národů“ byl pojem nacionalistů a je s podivem, že Rakušané, kteří teskní po monarchii a její dědictví prodávají jako turistickou atrakci, přejali verdikt nacionalistů, kteří monarchii zničili. Neboť dnes je jasné či by mělo být jasné jako poučení z historie: supranacionální útvar neztroskotá na tom, že společný právní stav, společný trh, společná měna, společná státní správa nemůže pro různé „národy“ fungovat z toho důvodu, že zájmy a kultury všech těch různých národů jsou příliš rozdílné. Supranacionální státnost fungovat může, vždyť to dokázalo kulturní a duchovní bohatství, jež vzešlo z historické střední Evropy, a dokazuje to Evropská unie. Supranacionální či postnacionální státnost troskotá jen na jednom problému: na nacionalistech, jejichž ideologie pravidelně vedla ke štěpení společností, k obrazům nepřítelů, ke konfliktům v konkurenčním boji národů a konečně k nepředstavitelným zločinům proti lidskosti. Tak jednoduché to je a tak hloupé. Efekt zaslepenosti (*Verblendungszusammenhang*). Hrozí, že i to Evropská unie eventuálně brzy znovu prokáže, pomyslí-li na rostoucí nacionalismus v jistých členských zemích EU a na populismus jistých politiků a především šéfů středoevropských států, kteří mají pro EU označení EUSSR a Brusel považují za centrálu nového podrobení a kolonizace (východo) evropských národů.

A ještě něco mě dnes udivuje, když pomyslí na to, jak samozřejmě a nereflexivně jsem jako student a mladý dospělý člověk pojem „žalář národů“ asocioval s habsburskou monarchií. Tak jsem se to učil, tak se to pořád říkalo – přestože jsme přímo za vlastním prahem měli skutečný žalář národů, který by si toto označení věru zasloužil: Svaz sovětských socialistických republik a státy jeho předpolí! Nebyl to svaz svobodných republik, nebyl to společný kulturní prostor, v němž by svoboda myšlení a bádání, živý kontakt a vzájemné obohacování vedly k trvalému

rozmachu umění, kultury a vědy. Stalinské tanky brutálně rozdrtily maďarské povstání roku 1956 i pražské jaro 1968, obyvatelstvo států za železnou oponou bylo doslova ve vězení. Ale v této souvislosti jsem pojem „žalář národů“ nikdy neslyšel. „Žalář národů“ bylo označení výlučně pro habsburskou monarchii – nad níž zároveň rozepjali baldachýn tesknosti a nostalgie, s vlhkým úsměvem podnikavých dědiců, kteří ty nebohé *lidi ve střední Evropě* za železnou oponou obdarovávali blahosklonným soucitem.

5

Neidealizují snad, jde-li o to, čeho dosáhla habsburská monarchie ve střední Evropě? Přinejmenším co do rámcových podmínek, jež byly dány právem tohoto společenství a společnou státní správou, a nikoli navozováním pocitu společenství prostřednictvím národní identity. Není tato myšlenka přespříliš abstraktní v porovnání s reálnými životními podmínkami lidí, sociální bídou, chudobou, hladem, analfabetismem, jež utvářely život v rozsáhlých částech korunních zemí na východě? Nevedly neutěšené poměry k tomu, že lidé, místo aby jásali nad „kulturním bohatstvím“, nejenže se dostávali do vleku nacionalistických hesel, ale také se všemi způsoby snažili vystěhovat a hledat štěstí a lepší život v Novém světě, v Americe?

Připadá mi na hlavu postavené a historicky nesvědomitě vytýkat starému Rakousku, že nebylo rozvinutým sociálním státem v době, kdy něco takového nikde neexistovalo. A zda by standardy sociálního státu krok za krokem prosazovalo největší a nejlépe organizované dělnické hnutí na světě, a to bylo hnutí rakouské, toho se lze leda dohadovat: staré Rakousko totiž zničili nacionalisté a ti sociální spravedlnost a sociální vzestup až po ta drobná individuální opojení mocí slibovali jen příslušníkům vlastního etnika – s tím výsledkem, který známe. Jedna věc je však historicky doložená a v této souvislosti velmi zajímavá: mezi lety 1885 a 1910 se skutečně vzedmula mohutná vystěhovalecká vlna z Evropy do Ameriky. Největší počet „ekonomických uprchlíků“, vystěhovalců, ovšem nepocházel ze střední Evropy, nýbrž ze západních států, většinou z Německa, pak z Irska, Skotska a Anglie, ze Švédska a Itálie. Jen necelých 7 % všech evropských vystěhovalců bylo původem z rakouských korunních zemí.

V této souvislosti je zajímavá ještě jedna věc – a tu se v dlouhých koridorech dějin rozlehne sarkastický smích: nejdůležitějším shromaždištěm pro vystěhovalce ze střední Evropy byla Osvětim. Tam sídlily filiálky firem Hapag (Hamburk) a Lloyd (Brémy), které v tomto regionu propagovaly a organizovaly cestu do Ameriky a prodávaly lodní listky. Osvětim byla tehdy ve střední Evropě portálem zbídačelých do vytoužené budoucnosti v Novém světě. Kdo tenkrát řekl Osvětim, myslel na lepší život, myslel na Ameriku.

Ne, nic neidealizují. Nikdy by mě ani ve snu nenapadlo stát se nostalgikem po Habsburcích a taky jím nejsem, i když se teď při psaní podivuji tomu, že snad takový dojem vyvolávám. Vyrostl jsem za republiky, ztrátou habsburské velikosti jsem nikdy netrpěl, mnohem spíš trpím historickými kontinuitami mentality austrofašismu, který se znovu a znovu probouzí k životu, a trpím tou neochotně, leč přece jen odumírající nacistickou mentalitou, kterou lze ještě tu a tam pocítit v rakouském všedním dni. Ale právě jako republikán spatřuji historický rozum v ideji sjednocené Evropy, tak jak se klopotně, dnes opět v zápase s nacionalismem, naplňuje v Evropské unii. A v někdejší snaze Rakouska-Uherska rozvíjet státnost bez záměru vytvářet národ spatřuji historický kořen EU, i když Západoevropanům to těžko může být zjevné.

Věta Jacquese Delorse „Kdybych mohl začít znovu, začal bych kulturou“ je sice vymyšlená – nikde není žádný důkaz, že Delors tuto hojně citovanou větu kdy pronesl –, ale být vymyšlena a nabýt věrohodnosti mohla jen proto, že to skutečně byla kultura, na níž se před rokem 1914 ve střední a východní Evropě zřetelně prokazovala rozumnost a produktivita mírového soužití „národů“ ve společném právním prostředí. A to je také důvod toho, že si „střední Evropu“ asociujeme s „kulturním prostorem“, jako by k tomu nebylo zapotřebí rámcových politických podmínek.

6

„Střední Evropa“ je zároveň pojem, který byl v době studené války zneužíván jako utopie, jako by příslibem politické budoucnosti zemím za železnou oponou pod sovětskoruskou knutou byly v sépiových barvách ilustrované *duchovní dějiny* střední Evropy. Připomínáním středoevropských kulturních a duchovních dějin se v zásadě prováděl důkaz toho, že

Československo, Maďarsko, Polsko a pobaltské státy vlastně patří k západnímu kulturnímu okruhu a že se do něho vrátí, jakmile Sovětský svaz prohraje systémový zápas se Západem. Jelikož však v konec Sovětského svazu nikdo vážně nevěřil (dá se říct: ještě dvacet čtyři hodin před pádem berlínské zdi), nebyla domnělá utopie ničím jiným než poznámkou pod čarou v propagandě studené války: měla dokládat, jak je sovětská nadvláda ve středoevropských a východoevropských státech nelegitimní *také z kulturněhistorických důvodů*.

Pragmatická politika Západu se těmito dějinami a jejich domnělou perspektivou přirozeně nijak neřídila, nýbrž praktikovala politiku sbližování a studenoválečného míru formou obchodu, to znamená, přesněji řečeno, formou křivení západních hodnot nazývaného reálpolitika: svobody obchodu, rovnosti na světových trzích a v mezinárodních institucích, bratrstvím ve tvorbě cen. Politický pragmatismus se prostě a jednoduše rovnal situacionismu, aniž se někdo zabýval perspektivou pro případ, že snad skutečně nastane to, v co Západ doufal, ale sám tomu už nevěřil.

A to vysvětluje také výbuch zlosti Milana Kundery, který v eseji „Un Occident kidnappé“ z roku 1984 Západu vytýkal, že země střední Evropy prodal. To, co pro západní politiky bylo *Façon de parler*, představoval tehdy Milan Kundera jako otázku *existenciální*: Ano, samozřejmě že země střední a východní Evropy patří k západnímu kulturnímu okruhu, rusifikovat je je totéž co kidnapping, je to znásilnění; avšak nesmí zůstat u estétské reminiscence, je nutné dávat najevo naprosto jasnou vůli neakceptovat politickou mapu Evropy v tom duchu, jak si svět rozdělily tehdejší supervelmoci; nikdy. Východ i Západ interpretovaly mapu Evropy odlišně, Milan Kundera považoval za důležité ji změnit. Šlo mu o jasné vymezení evropské kultury a civilizace vůči Rusku, které vnímal – nejen v důsledku stalinismu, ale principiálně v důsledku pravoslaví a tradice asiatského despotismu – jako nebezpečí a ohrožení. Lze Kunderovu vizi Evropy z roku 1983 (či nikoli formou otázky: Kunderovu vizi Evropy z roku 1983 lze) označit za proroctví, které se naplnilo roku 2004 vstupem zemí střední a východní Evropy do EU. A jeho varování před Ruskem je možné (nikoli jen možné: je nutné) označit rovněž za proroctví, za anticipaci Huntingtonova *Střetu civilizací*, který se v ruské válce proti Ukrajině roku 2022 demonstroval v šokující radikálnosti.

Zajímavé z dnešního pohledu je jen to, že Milan Kundera Ukrajinu

vůbec nepočítal k Evropě, ale přiřkl ji Rusku, vzdor Haliči a Bukovině, městům jako Lvov nebo Černivci, které s habsburskou nostalgií či bez ní máme v paměti přímo jako paradigma středoevropské kultury. Mělo to snad něco společného s tím, že Kundera věděl, že Chruščov a Brežněv byli Ukrajinci...?

Právě v době, kdy Kundera psal svou esej o střední Evropě, připomínal vicekancléř Erhard Busek, že v rakouském parlamentu se do roku 1914 hovořilo i rusínsky/ukrajinsky.

Jedno je jisté: takzvané východní rozšíření EU dalo Kunderovi zprvu za pravdu. Řada středoevropských států byla osvobozena od ruského despotismu a navrátila se do západní Evropy – která teď však nemůže být už tak jednoznačně označována za kulturní prostor, ale stal se z ní v zásadě pouze společný *trh*; ten je nyní jediným pojítkem těchto nových států, zatímco předtím, s absencí vzpomínky sahající dále do minulosti, znaly jen takovéto pojítka: společné podrobení despotii ruské orbity.

7

Společný trh sám o sobě není žádným obnovením a už vůbec ne rozvinutím toho, co historicky definovalo střední a východní Evropu jako společný prostor. Neboť to, co nazýváme *kulturou* střední Evropy, totiž nebylo právě tímto: pýchou etnik na národ, jenž své *svobodě dává průchod suverénní svévolí uplatňovanou na národním teritoriu*. Na pravidelném porušování evropského komunitárního práva státy, jako je Polsko a Maďarsko, je vidět, jak málo má jejich návrat do Evropy společného s návratem střední Evropy. Bylo by možné vytýkat jim, že zapomínají na historii, neboť veškerý jejich neblahý stav, z něhož se nyní cítí být venku, byl nutným důsledkem jejich nacionalistické zběsilosti na počátku toho příšerného 20. století. A nyní máme před očima ten jejich nacionalismus, co teď teprv stojí za to. Není to ovšem zapomínání historie, nýbrž reference na zcela jinou historii, kterou musím nazvat slepým zrcadlem první světové války, mezinárodněprávním smrtelným hříchem 20. století. Totiž doktrínu Woodrowa Wilsona o „seburčení národů“, která vešla do mezinárodního práva a stala se základním axiomem Charty Spojených národů. Tato doktrína se zakládá na tom (a nelze si ji vysvětlovat nijak jinak), že existují etnika, která mají nárok na určité, jasně definované

teritorium. To je samozřejmě postavené na hlavu, naprosto odtržené od reality a v přirozeném důsledku nelidské, pokud – abychom zůstali u našeho tématu – máme na mysli historickou střední Evropu, kde byl na základě realistické úvahy už v minulosti zaveden statut personální autonomie, nikoli autonomie teritoriální. Ten, pro koho se teritorium překrývá s etnikem, hájí nolens volens etnické čistky na určitém teritoriu, přesídlování, zveličování významu vlastní představy o sobě samých a rozdmýchávání konfliktů s ostatními, s vnitřními a vnějšími nepřáteli, a hájí také teror vůči menšinám, ale i vůči těm, kdo kritizují národní mýty (v neposlední řadě mytické adorace „země prapůvodu“, teritoria mimo aktuální státní území) a národní reprezentanty... To je ostatně důvod, proč s touto doktrínou mohli s lehkým srdcem souhlasit Lenin, Trockij a Stalin. A tím se dnes také zdůvodňuje, že rovnost a svoboda a nárok na mír a důstojnost člověka neplatí, pokud to koliduje s „národními zájmy“.

„Národní zájmy jsou vždycky zájmy národních elit,“ řekl údajně Jacques Delors, nevím, zda je to skutečný citát, možná byl vymyšlen stejně jako výrok o kultuře. Pravda to je ovšem v každém případě. Svoboda není garantována mezinárodním právem, které se neptá na spravedlnost, natož na rozum, ale závisí na síle zájmů. Kurdové, jen pro příklad, ti nejsou národem? Nežijí na jasně definovatelném území? Proč pro ně neplatí právo na sebeurčení národů? Samozřejmě víme, proč. Stejně jako Baskové anebo Korsičané. Nacionalismus je stále základem mezinárodního práva, třebaže nám aspoň v Evropě bylo s EU slíbeno překonání nacionalismu. Namísto toho s osvobozením střední Evropy tam jen začali křísit starý destruktivní nacionalismus, vlastním dechem ho oživovat a hýčkat si ho. Nikdo, kdo je při smyslech, nedokáže skutečně pochopit, proč například Jugoslávie musela být za západoevropského provolávání Do toho! bezpodmínečně rozbita na malé národní státy, jen aby pak tyto nové národní státy byly jeden po druhém přijímány do postnacionálního projektu EU; a stejně tak žádná uvažující hlava nedokáže logicky vysvětlit, proč si Češi a Slováci, ještě než vstoupili do EU, museli založit vlastní národní státy.

Jsem přesvědčen, že mezinárodní právo je fraška. Už proto, že se jmenuje *mezinárodní*. Stačí lidské právo. Lidské právo stačit musí.

8

Rusko, mezitím už nikoli Sovětský svaz, ukazuje dnes tvář, kterou Milan Kundera před třiceti lety, za sovětských dob, už charakterizoval jako tvář principiálně ruskou. Dnes musí být samozřejmě jasné, co tehdy v situaci nesmiřitelného nepřátelství mezi Východem a Západem nebylo třeba zvlášť zdůrazňovat: že není přípustné brát „národ“ za rukojmí kritiky systému. Tedy: ano, ovšem, nejsou takoví všichni Rusové. Diferencujeme. Milujeme díla ruské kultury, obdivujeme odvážné lidi, kteří kritizují Putinův režim a staví se mu na odpor, ale zde nejde o to, hovořit diferencovaně o Rusech, nýbrž vést hranici mezi Evropou a ruským imperialismem od carské říše přes Sovětský svaz po Putinovo Rusko.

Střední Evropa byla zbavena pout ruské nadvlády. Státy ruského předpolí se staly členy EU a NATO. Ale rozšíření EU na východ nepřineslo začlenění střední Evropy a její kultury, její historické zkušenosti s transnacionalitou a personální autonomií, nebyla to korektura jednoho historického scestí, ale jen pout zbavené podněcování nacionalismu, byla to destrukce snahy, aby evropské dějiny – a ano: evropská kultura! – nebyly už redukovány na kombinaci historií jednotlivých národů. Takzvané rozšíření na Východ bylo ve skutečnosti rozšířením Západu na Východě.

Střední Evropa byla po konci Sovětského svazu unesena podruhé: nekulturními knížaty neoliberalismu a veleknězi čisté transcendence víry v trh, reprezentovanými zombies nacionalismu. A ti, stejně jako my všichni, hledí zděšeně a nechápavě na brutální agresi Ruska, které chce na Ukrajině dobýt teritorium, jež označuje za „zemi svého prapůvodu“.

Je to zločin, je to odporné – ale je to v „boji kultur“ společný průnik evropských dějin (s jejich nacionalistickými válkami a doslova potřeštěně stanovovanými hranicemi a s pravidelným pragmatickým uznáváním politických důsledků svévole a násilí) a ruského záměru korigovat dějiny. Zažíváme zděšení malých nacionalistů tváří v tvář agresi velkého nacionalisty. A čeho se obávám: že hrdinství Ukrajinců, kteří brání svou zemi, také jen až kamsi do oblak vystupňuje jejich nacionalismus. Bude to definitivní nacionalistický příkrov na kdysi mnohojazyčném, mnohonárodním, supranacionálním *melting potu* Haliče.

9

Milan Kundera ve svém eseji podtrhuje zvláštní význam židovského ducha pro rozvoj střeoevropského kulturního prostoru: „Židé, vyrůstající v duchu stojícím jaksí mimo národnostní spory, byli ve 20. století zásadním kosmopolitním a integrativním prvkem střední Evropy, jejím intelektuálním tmelem, zhmotněním jejího espritu, tvůrci její duchovní jednoty.“

To samozřejmě upomíná na skutečnost, že při všem tom dějinném stesku nad osudem střední Evropy a při vši věčné reflexi dějinného vývoje tohoto prostoru musí být jasné jedno: po holocaustu se z Evropy nemůže už nikdy stát to, co vyrůstalo z jejích základů.

V divadelní hře *Třetí listopad 1918* Franze Theodora Csokora je působivá scéna, která v koncentrované podobě zpodobňuje osud Evropy: Válka je u konce, plukovník kterési jednotky c. a k. armády, který není ochoten uznat nové hranice, spáchá sebevraždu. Jeho lidé mu prokazují poslední poctu. Důstojníci a vojáci přistupují k otevřenému hrobu a každý vhodí na rakev lopatku země, se slovy: *zem z Uher*, další: *zem z Polska*, další: *slovinská zem* a tak dál, *zem z Korutan*, *česká zem*, *italská zem*, až nakonec přistoupí ke hrobu židovský plukovní lékař a řekne: *Zem z Rakouska*.

Byl to pohřeb střední Evropy.

Znovuzřízený vídeňský Burgtheater v roce 1955 po podepsání státní smlouvy, která malému Rakousku vrátila suverenitu, nejprve plánoval, že jako slavnostní akt nového Rakouska inscenuje právě tuto hru Franze Theodora Csokora, potom od tohoto záměru upustili a místo toho sehráli Grillparzerova *Krále Otakara* coby velký národní kus. O čem to vypovídá?

Zatím se ve střeoevropských městech udál demografický zázrak: Vzдор masovému vyhlazování Židů měla města opět téměř přesně týž počet obyvatel jako předtím. Kdo zaujal místa zlikvidovaných a vyhnaných Židů? V literatuře se to nazývá „přiliv obyvatelstva“. Byli to především zemědělci, kterým se nyní naskýkala perspektiva, že ve městě udělají štěstí. Byla to doba, kdy se na zadních dvorcích chovaly krávy a na balkonech kozy. Byla to nová symbióza obyvatel venkova a města. Neměli bychom se tomu posmívat, a už vůbec ne dávat najevo pohrdání. Je to prostě symptom reálných dějin. A lze pochopit, proč vnuci a pravnucci, dnes už lékaři, právníci, manažeři, redaktori televizních zpráv, jsou vděční systému, který hledí „na vlastní lidi“.

10

Automobilový průmysl v Čechách, ropný průmysl ve východní Haliči – není pravda, že oblasti střední Evropy byly zaostalé. Jestliže však něco, co odešlo do historie, je lhostejné, pak toto. Je to uchováno v podpoře infrastruktury a regionální politiky EU – i když hospodářsko-politický pojem „region“ mi připadá méně atraktivní než jiný pojem, vyjadřující touhu: „místo pro život“. Co však působí bolest, je fakt, že ve sjednocené a prosím pěkně pokud možno skutečně se sjednocující Evropě nestojí multietnicita střední Evropy a její kultury ani za nostalgii.

Jsem Střeoevropan. Jsem ve své vlasti židovsky bez domova.

11

„*Nezapomínejme, že dnešní historii můžeme vzdorovat jen tehdy, budeme-li vzdorovat historii jako takové.*“

Witold Gombrowicz

„*Tuto větu Witolda Gombrowicze bych vytesal nad vstupní bránu střední Evropy.*“

Milan Kundera

Z němčiny přeložil Petr Dvořáček

Michał Paweł Markowski

*Země nekonečných možností
aneb dialektická dobrodružství
„střední Evropy“*

Michał Paweł Markowski. Foto: Tymon Markowski



*Existuje-li smysl pro skutečnost,
musí také existovat smysl pro možnost.*

Robert Musil, *Muž bez vlastností*¹

V impozantním románu Roberta Musila dostane generál Stumm von Bordwehr za úkol zorganizovat velkolepou oslavu významného výročí požehnané vlády Jeho Veličenstva, kterážto událost má přesměrovat veškerou nekale kvasící společenskou energii v *Kakánii*, fiktivním zpodobnění habsburského mocnářství. Zplnomocněnec se rozhodne „vnést pořádek do civilního stavu“, neboť je přesvědčen, že „duch nové doby záleží právě v tomto vnějším pořádku“.² Vypráví svému příteli Ulrichovi (titulnímu „muži bez vlastností“), jak se na dýcháncích kakánských kulturních elit v domě Ulrichovy sestřenice probírají vytříbené myšlenky a on se z těchto debat snaží sestavit soupis „hlavních idejí“. Bohužel „po skončení inventury středoevropských ideových zásob k své lítosti nejen zjistil, že se skládá ze samých protikladů, nýbrž k svému údivu objevil, že, zabývá-li se jimi podrobněji, začínají tyto protiklady splývat“.³

2

Generál Stumm má pravdu. Je-li pro střední Evropu něco příznačné, pak je to dialektická povaha její ideologické konstrukce.

Současný věk dostal darem spoustu velkých idejí a ke každé z nich obzvláštní laskavostí osudu hned také opačnou ideu, takže se v něm stejně dobře po domácku zabydlily individualismus

1 Robert Musil, *Muž bez vlastností*, překlad Anna Siebenscheinová (Praha: Odeon, 1980), díl I, 17.

2 Musil, I: 292.

3 Musil, I: 339.

a kolektivismus, nacionalismus a internacionalismus, socialismus a kapitalismus, imperialismus a pacifismus, racionalismus a pověra, k čemuž se přidružují ještě nespotřebované zbytky nesčetných jiných protikladů téhož nebo menšího současného významu.⁴

Pomineme-li tyto protiklady, je nasnadě, že poloha mezi Západem a Východem – či přesněji mezi Západem a Ruskem – poskytuje nejočividnější ukazatel „dialektické“ povahy „střední Evropy“.⁵ Tento region není ani výrazně „východní“ či „slovanský“ (rozuměj barbarský), ani výrazně „západní“ či „germánský“ (rozuměj civilizovaný). „Střední Evropa“, zmitaná mezi dvěma protichůdnými kulturními paradigmaty, se pohotově nabízí coby privilegovaný předmět intelektuální zábavy pro toho, komu není po chuti přiklonit se pouze k jedné přesně vymezené kulturní oblasti. Hybridní podstata „střední Evropy“,⁶ složené z rozličných neslučitelných národů, jazyků a tradic, dokonale vystihuje provázanou příslušnost autorů tohoto pojmu. Czesław Miłosz, jehož životopis sahající od Litvy přes Polsko až po Ameriku a zpět do Polska vystihuje spleť hledání kulturní identity ve 20. století, vyjádřil obecně přijímaný názor formulací, že „střední Evropa je otázkou víry, projektem nebo dokonce řeckně utopií“.⁷ Není-li tedy střední Evropa geografickou či politickou entitou, ale pouze „imaginárním prostorem“, pak se ten, kdo předpokládá její existenci, nejspíš nechal svest její neodolatelnou nevyhraněnost: prostředím mezi skutečností a představou, mezi Východem a Západem, mezi jednotou a rozdrobeností, mezi pravoslavím a katolicismem a tak dále – výčet je téměř nekonečný.⁸ Proto nepřekvapí, že ideu střední Evropy nejpomyšleněji rozvíjejí významní emigranti z východního bloku, kteří se v příslušných zemích, jež je přijaly, cítili odcizeně⁹ – a to pouze před pádem Berlínské zdi.

4 Musil, I: 339.

5 Používám tento pojem v uvozovkách, abych zdůraznil jeho rys čehosi „smyšleného“ a „uměle vytvořeného“.

6 K „hybridní“ struktuře „střední Evropy“ viz kritické články Scotta Spectora: *Hybridity and the Habsburg Jews*, „Spaces of Identity“, vol. 6, no. 1 (April 2006) a *Mittel-Europa? Some Afterthoughts on Prague Jews, „Hybridity“, and Translation*, In: „Bohemia: A Journal of History and Civilisation in East Central Europe“, 46/1 (2005).

7 Czesław Miłosz, *Central European Attitudes*. In: „Cross Currents. A Yearbook of Central European Culture“, (1985) 5, 107.

8 Jak poznamenal György Konrád, „být Středoevropanem znamená umět přiměřeně zacházet se střetem protikladů“. (*Is the Dream of Central Europe Still Alive?* In: „Cross Currents. A Yearbook of Central European Culture“ (1985), 5, 116.

9 V případě Miłosze jsou nejvýznačnějším příkladem odcizení, zejména pro přírodní reflexe, jeho *Visions from San Francisco Bay* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1983).

3

Mezník roku 1989 nelze přehlédnout. S pasem v ruce zakoušeli občané středoevropských postkomunistických států to, co bylo po celá desetiletí nepředstavitelné: svobodně přecházeli hranice mezi zeměmi. Se vstupem do Evropské unie už malé národy, které si svou svobodu kdysi představovaly pouze ve vztahu ke kulturnímu dění mimo ideologický nátlak, nemusely snít o tom, co mohly bezprostředně zažívat. Jakmile se zvedla železná opona, zmizela střední Evropa navěky z důvěrně známého imaginárního repertoáru, tedy s výjimkou těch spisovatelů, kteří se vždy cítili lépe na rumunské či ukrajinské vesnici než v západních velkoměstech.¹⁰ Nakolik k imaginární existenci střední Evropy vedlo politické protivenství, odráží její zánik s nástupem kýžených politických okolností. Utopie či sny společnosti se utvářejí coby náhražky toho, co nelze prakticky uskutečnit. Když taková překážka padne a zakázané konání dostane volný průchod, zaujme skutečnost místo fikce a život jde dál bez berliček.

4

Přesně z těchto důvodů mohla být idea „střední Evropy“ přitažlivá pouze ve světě politického útisku, kde spisovatelé, intelektuálové a umělci hledali prostor nezamořený politikou a neokleštěný mezemi zkušeností. Nicméně symbolické životopisy vykořeněných východních intelektuálů a spisovatelů, kteří šířili myšlenku „střední Evropy“ – Czesława Miłosze, Danila Kiše, Györgyho Konráda, Milana Kundery (abych uvedl alespoň několik jmen z mnohem širší mezinárodní skupiny) –, prozrazují i něco víc. Pro tyto autory žijící mimo vlast hrála „střední Evropa“ tolik potřebnou osvobozující roli *kulturního příslibu*, jenž skýtal prostor možnostem mezi dvěma holými nemožnostmi: mezi ztracenou domovinou a exilem, v němž si těžko zvykali, mezi nenahraditelnou minulostí a dosud nevstřebanou budoucností.

¹⁰ To je případ Andrzeje Stasiuka a Ziemowita Szczereka, dvou polských autorů, kteří pro polské čtenáře nedávno úspěšně vytvořili představu „střední Evropy“ jako fascinující a exotické periferie Západu.

5

V rámci říše možností vzdorovala „střední Evropa“ změnám. Její mytický životní modus připomíná paralelní akci spuštěnou úřady Kakánie, Musilova fiktivního státu, kde nic nedojde naplnění, neboť všechno setrvává v neustálém očekávání. Pro tyto spisovatele představovala „střední Evropa“ vždy lék na bolestnou a neuspokojivou skutečnost právě proto, že nebyla žádnou konkrétní geopolitickou entitou s vymezenými hranicemi. Ve světě přísně rozděleném na dvě politicky neslučitelné sféry vlivu umožňoval tento *myšlenkový experiment* duchu znavenému tvrdou realitou utíkat se ke spáse fikce. Utopie „střední Evropy“ sloužila jako útočiště v rozpínavé skutečnosti, v čemž spočívala jak její silná, tak i slabá stránka – schopnost představovat si alternativy ke skutečné politice se totiž může snadno proměnit v nevýhodu, pokud dotyční zcela opustí zakoušenou realitu. A tak také onen mýtus „střední Evropy“ účinkoval: na jedné straně pomáhá zhojit rány uštědřené politickou mašinérií, na straně druhé nabízí snadný únik ze složitých společenských dějin.

6

Podívejme se nyní na to, co dominovalo středoevropským „postojům“ a co Miłosz nazval „pronikavým vědomím dějin“. Všechny malé národy daného regionu – od Litevců po Rumuny, od Poláků po Maďary, od Čechů po Slovincy – na vlastní kůži zakusily vratkost politického uspořádání, neboť jejich domovina se stala pódium, na němž dlouhou dobu udávali takt mnohem silnější hráči. Nicméně navzdory (nebo právě díky) takto vyostřenému vědomí historického područí se střední Evropa neustále snažila vymanit dějinám na všech možných úrovních. Jelikož Miłosz odkazoval k historicky právoplatným entitám jako k „národům“, musíme vzít v potaz roli habsburského mocnářství, k němuž většina těchto národů po několik století patřila – toto politické uskupení se totiž snad nejpřesněji překrývá s imaginárním jsouncem, jemuž říkáme „střední Evropa“.

Jak přesvědčivě poukazuje Pieter M. Judson,¹¹ moderní habsburská

¹¹ Pieter M. Judson, *The Habsburg Empire: A New History* (Cambridge, Mass.: Harvard, 2016).

říše byla politickým útvarem, jehož centralizační a integrační tlaky naplňovaly očekávání místních mnohonárodnostních komunit, které usilovaly o bezpečí uvnitř většího celku dobře organizovaného moderního státu, a zároveň tak přeskočily feudální pozůstatky nejpřímějších a nejprohnilějších vlastnických zájmů. Z hlediska císařství by jakýkoliv vývoj směrem k rozmanitosti byl v rozporu s všeobecným cílem, totiž snahou zachovat status quo. Z pohledu jednotlivých malých národů, které si konečně oddechly od ničivé minulosti cizích vpádů, skýtalo zkosnatělé politické uspořádání minimální podmínku stáze, v níž neměnnost není hrozbou, nýbrž toužebně očekávaným výsledkem. Na jednu stranu se politické podrobení malých etnických skupin vysoce centralizovanou mocností může jevit jako útok na jejich suverenitu. Na tu druhou však tito „poddaní“ císaři často rádi postoupili svou nezávislost výměnou za bezpečí. Z této společné perspektivy se císařství samo o sobě zdálo alespoň v počátcích svého vzestupu jako příslib trvalosti v turbulentních dobách. A tento příslib se v nejpropracovanější podobě projevil jako volání po společné kultuře, která byla v příkrém rozporu s jednotlivými národními kulturami a jejich pozadím, jazyky a tradicemi.

7

Ve *Světě včerejška* vyzdvihuje Stefan Zweig roli Vídně ve sjednocujícím procesu, který na konci 19. století zachovával habsburskou monarchii při životě. Jelikož mocnářství postrádalo konkrétní politický cíl a jakoukoliv přesahující ideu, držela jeho rozmanité složky pohromadě jedině kultura: „Neboť génius Vídně [...] odjakživa spočíval v tom, že harmonizoval všechny národnosti, všechny jazykové protiklady, vídeňská kultura byla syntézou všech západních kultur: kdo zde žil a působil, cítil se prost omezení a předsudků. Nikde nebylo snadnější být Evropanem.“¹² Sledujeme-li Zweigovo tvrzení, že prostřednictvím kultury lze „uniknout od všeho morálně pochybného, nepříjemného, malicherného a neduchovního a povznést se do čistší sféry, do oblasti ducha“,¹³ lze pochopit, proč se Vídeň – kde se „bezvýznamná existence“ připravěná o „duchovní

¹² Stefan Zweig, *Svět včerejška: vzpomínky jednoho Evropana*, překlad Eva Červinková (Praha: Malvern, 2019), 25.

¹³ Zweig, *Svět včerejška*, 17.

svobodu“ nepovažovala za život – jeví nejen jako jedno z mála skutečně pulzujících kulturních center světa, ale především jako místo, kde věrnost kultuře dostala přednost před sociální politikou. „Vídeňan bez smyslu pro umění, bez záliby ve formě byl“ (pro Zweigovy současníky) „v takzvané ‚dobré‘ společnosti nemyslitelný.“¹⁴ A jelikož se Vídeň rovnala „dobré společnosti“, nebyl „bez této lásky ke kultuře [...] člověk pravým Vídeňanem“.¹⁵

8

V celé habsburské monarchii, a ve Vídni obzvlášť, se bez ohledu na národnostní či národní příslušnost dalo nejnáze získat vyšší společenské postavení právě osvojením kultury. Zweig se nemýlil, když podotýkal, že zejména Židé obratně využívali kulturu na nejvyšší úrovni k překonání specifické izolace a vydobývali si díky ní (často za pomoci značného majetku) uznání v jinak nepřátelském prostředí. Zároveň si však sociálně stagnující masy v mocnářství nemohly nepovšimnout tohoto kulturního vzestupu Židů, národa tradičně zdůrazňujícího sečtělost jako součást života, a zachovat k nim neutrální postoj.¹⁶ Tento nesoulad mezi kulturním povznesením tuzemských „cizinců“ a třídní paralýzou nejnižších vrstev původního obyvatelstva se stal zdrojem napětí a neustále přikládal pod kotel nevraživosti vůči vznešené kultuře a uměleckým elitám. Dnes víme, co tato zášť způsobila v Evropě 30. let a že se stala šablonou dalších kulturních válek.

9

V roce 1939, v předvečer nacistické invaze do Evropy, vydal Norbert Elias, německý sociolog narozený v polské Vratislavi (tehdejší součásti pruského/německého území), monumentální pokus vysvětlit, jak funguje

¹⁴ Zweig, *Svět včerejška*, 23.

¹⁵ Zweig, *Svět včerejška*, 23.

¹⁶ Lutz Musner, Wolfgang Maderthaner (eds.), *Unruly Masses. The Other Side of Fin-de-Siècle Vienna* (New York: Berghahn Books, 2008).

civilizace – či spíše jak nefunguje. Dílo *O procesu civilizace*,¹⁷ podobně jako Freudovy pozdější spisy,¹⁸ poskytuje základ pro pochopení civilizace coby přímého důsledku psychologických represí. Podle Eliase zahrnuje tento proces postupné zvládnání lidských vášní zapojením do složitého systému interakcí s druhými, jež se řídí společenskými zvyklostmi. Elias tvrdí, že s nárůstem rutiny ubývá v chování násilí.¹⁹ Čím více zdvořilosti si osvojíme, tím méně popouštíme uzdu agresivitě. A tím je náš život bezpečnější, ale i méně vřelý, tím méně máme příležitostí přímo projevit své city. Společenský pokrok a moderní civilizace se opírají o silně provázaný systém nejrůznějších způsobů zprostředkování, jež tlumí přemíru emoční energie jednotlivců. Jak připomíná Elias, vyžaduje život v centrech takového systému značné sebeovládání, neustálé potlačování afektů a přísnou regulaci pudů a nutkání.

Setkáváme se tu s novodobou kázeňskou společností, která nesmlouvavě zapovídá spontánní projevy vášní, neboť je usměřňuje všeobecně přijímanými formami společenského chování, v nichž prominentní místo náleží uměleckému vyjádření. Moderní doba vytváří natolik hustou síť vzájemné společenské závislosti, že dát přímo průchod individuálním emocím je možné či přípustné jedině skrze kulturu. V důsledku toho se „válčiště“ zvnitřňuje a přesouvá ze zakoušené reality do hlubin duše. Pokud jsou osobní emoce vyhoštěny z veřejného prostoru, ocitají se uvězněné a vzbuřené v soukromé emocionální sféře, odkud směřjí přijatelným způsobem sublimovat pouze vytříbenou uměleckou cestou. Vezmeme-li v potaz, že novodobý život nejen že neodstranil emoce, ale v důsledku příznačných novodobých zdrojů stresu k nim přidává další,²⁰ musíme dojít k závěru, že civilizační proces snižuje vnější násilí, ale zároveň zvyšuje násilí vnitřní, o čemž svědčí „neurotická“ povaha modernity.²¹ Jakkoliv moderní umění léčí neurózu popouštěním vnitřního tlaku, spolupodílí se rovněž na přesunu umění z veřejné sféry a omezuje ho na autonomní hru konvencí, jejichž hlavním úkolem je vytvořit paralelní svět k světu obývanému lidmi, kteří nemají možnost vyjádřit se

17 Norbert Elias, *O procesu civilizace I., Sociogenetické a psychogenetické studie* (Praha: Argo, 2006); Norbert Elias, *O procesu civilizace II., Sociogenetické a psychogenetické studie* (Praha: Argo, 2007).

18 Zejména v díle *Civilization and Its Discontents* z roku 1930.

19 Steven Pinker by tento pokrok nazval výsledkem osvícenství. Viz jeho *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress* (New York: Viking, 2018).

20 Peter Sloterdijk, *Stress and Freedom* (Cambridge: Polity, 2015).

21 Karen Horneyová, *Neurotická osobnost naší doby* (Praha: Portál, 2007) – originál z roku 1937.

na veřejnosti. Čím větší rozpor mezi přecitlivělostí forem a životem bez forem panuje, tím více se umění stává komplicem politiky založené na další strukturalizaci směrem dolů po společenském žebříčku.

10

Čistě moderní představa o autonomii umění je navzdory jeho otevřeně apolitickým záměrům tak blízká politice, jak to jen jde. Vykrajuje totiž z veřejného prostoru novou sféru, v níž privilegium naplno vyjadřovat myšlenky a city nahrazuje nedostatek tohoto privilegia ve sféře politické – neboť takové politické výsady by mohly podnítit společenskou nespokojenost. Jak poznamenal Zweig, moderní kultura, a zejména kultura ve vídeňském modernismu, měla za úkol povznést ušlechtilou mysl nad drsnost života. Jelikož se při takových záměrech většinou spoléhá na zostřený smysl pro *formu* oproti vulgaritě obecně ztotožňované s *materiálními* podmínkami života, vyvstává zavedené metafyzické rozlišování mezi *formou* a *životem/hmotou*²² – přičemž to první má jednoznačně navrch nad tím druhým – coby nejpřesvědčivější dichotomie, do níž lze zasadit mnohorozměrnou zkušenost vídeňské modernity. V tomto smyslu se habsburská mocnářská ideologie snažila uvalit jednotící formu na nesourodé společenství, jehož každodenní zázemí – tvořené politickými, sociálními, existenciálními a kulturními okolnostmi – představovalo rozdílné variace na „materiální život“.

Slovy srbského spisovatele Danila Kiše:

Kdybych měl říci, že vědomí formy je jedním ze společných rysů středoevropských autorů – formy jako touhy dát hlavu a patu životu a metafyzickým nejasnostem, formy jako možnosti volby, formy jako pokusu vymezit Archimédův pevný bod ve vesmíru, respektive v chaosu kolem nás, formy jako bašty proti barbar-skému mrzačení a iracionálním rozmarům pudů –, možná bych jen zevšeobecňoval své utkvělé představy intelektuála a literáta.²³

22 Viz György Lukács, *Soul and Form* (New York: Columbia, 2010).

23 Danilo Kiš, *Variations on Central European Themes*, in: *Homo Poeticus: Essays and Interviews*, (ed.) Susan Sontag (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1995), 114.

Idea „střední Evropy“ coby *experimentálního teritoria*, na němž lze pozorovat dialektická pnutí mezi formou a životem či formou a hmotou, opravdu dokázala oslovit. Roland Barthes k ní v jiném kontextu přistupuje metodologicky podobně: „Jako ptakopravec, který [v obloze] špičkou své hole vyřízne fiktivní obdélník, aby v něm podle jistých principů zkoumal let ptáků, i komentátor vytyčuje podél textu zóny četby, aby v nich sledoval migrace významů, vynořování kódů, přelétávání citací.“²⁴ A přesně tak chápu „střední Evropu“ já: jako „fiktivní obdélník“, v němž spisovatelé, umělci a intelektuálové různého původu a osudu mohli vypustit své počiny a sledovat, jak se volně pohybují všemožným směrem. Rád bych v následujících pasážích naplnil tento obdélník několika význačnými příklady z literatury.

11

Na začátku Musilova románu se čtenář seznamuje s Ulrichovou přítelkyní Leonou, „zpěvačkou v malém varieté“, jejíž melancholická krása ho svede natolik, že se stáhne ze společnosti a podobně jako Marcel Proust s Albertinou v *Hledání ztraceného času* se s ní zavírá doma, protože není podle jeho vkusu ukazovat se s ní veřejně. Leona je nepopíratelně přitažlivá žena, ale jinak jen „nesmírně žravá“, kterážto neřest na sebe strhla „vládu“. Ona touha pro ni má „sílu ideálu“²⁵ a Ulrich ho snadno může naplňovat tím, že jí k sobě domů objednává přepychové pokrmy. Tato dualita vnější krásy a vnitřního obžerství ho však nepřestává uvádět v úžas:

Zornice se mu chvěly, když se díval na svou přítelkyni, které jídlo a pití stouply do hlavy. Bylo možno z ní opatrně sejmout její krásu. Byla to krása vévodkyně, kterou Scheffelův Ekkehard přenesl přes práh kláštera, krása rytířky se sokolem na rukavici, krása pověstmi opředené císařovny Alžběty s těžkým věncem vlasů, rozkoš pro lidi, kteří už byli mrtví. A abychom to vyjádřili přesně, připomínala také božskou Junonu, ale ne tu věčnou

24 Roland Barthes, *SZ*, překlad Josef Fulka (Praha: Garamond, 2007), 26-27.

25 Musil, I: 22.

a nepomíjející, nýbrž to, co minulá nebo míjející doba nazývala junonským.²⁶

Aby tento kontrast mezi nezadržitelným pudem masožravce a historicky zakotveným ideálem krásy coby melancholickým rysem minulosti shrnul, říká vypravěč: „Tak byl sen někdejší skutečnosti jen volně nasazen na hmotu,“²⁷ čímž Musil evokuje filozofické rozlišení mezi iluzorní formou dodanou bytí a mezi zbytkem hmoty pod ní. Leonino obžerství činí veškeré společenské konvence povrchními; v tomto smyslu vytváří materiální základ, na němž všechny formální šablony jen volně visí a mohou kdykoliv odpadnout.

12

Posuňme se v rámci císařství pro změnu na severovýchod.

„Svět byl tenkrát ze všech stran vymezen Františkem Josefem I.“ Takto popisuje Bruno Schulz, polsko-židovský spisovatel z města Drohobyč v někdejší Haliči (dnes součástí Ukrajiny), svět své dlouhé povídky pod názvem „Jaro“ a její hlavní postavu Josefa – což byl samozřejmě i Schulzův svět, svět občana habsburské monarchie před rokem 1918.²⁸ „Jaro“ vypráví o mladíkovi, který se pod vlivem alba na poštovní známky, kde je tolik barevných obrázků exotických zemí, vydá osvobodit místní dívku ze zajetí rodiny, protože (v jeho fantazii) je ztracenou princeznou habsburského rodu. Jaro a pučící příroda s ohňostrojem barev symbolizují pro Josefa poezii a svobodu („tu náhlou vidinu rozhořelé krásy světa“)²⁹, které tak ostře kontrastují s prozaickým, zvětralým a povrchním světem císařství.

Čím je pro tebe, drahý čtenáři, poštovní známka? Čím ten profil Františka Josefa I. s pleší ověncenou vavřínem? Není symbolem všednosti, určením veškerých možností, zárukou

26 Musil, I: 24-25.

27 Musil, I: 25.

28 Stanley Bill, „Wiosna Brunona Schulza: historia i mit“. *Światowa historia literatury polskiej*, (eds.) Magdalena Popiel, Tomasz Bilczewski, and Stanley Bill (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020), 377-395.

29 Bruno Schulz, „Jaro“. In: *Republika snů*, překlad Vlasta Dvořáčková (Praha: Odeon, 1988), 182. Veškeré další citace ze Schulzovy povídky jsou opatřeny odkazem na stránku v hlavním textu.

nepřekročitelných hranic, do nichž je svět už navždy uzavřen?
(182–183)

Proti tomuto světu přináší Josef svůj dosud nerozvinutý a nezkracený svět, naplněný až po okraj mnohostí významů a založený na „plynulé pohyblivosti všech kategorií a pojmů“.

Svět byl tenkrát ohraničen Františkem Josefem I. Na každé poštovní známce, na každé minci, na každém razítku potvrzovala jeho podobizna neproměnnost světa, nevzrušené dogma jeho jednoznačnosti. Takový je svět a není světa krom takového světa - hlásala pečeť s císařskokrálenským starcem. Všecko ostatní je výmysl, divoká náročnost, uzurpátorství. Na všecko se položil František Josef I. a zastavil svět v růstu. (184)

Josefův vzdor vytváří *strukturu* dialektických protikladů, jimiž vyvažuje mocnářův všudypřítomný vliv. Vznikají tak dvě paralelní řady pojmů, které pomáhají svým zástupcům definovat svět. Na straně císařpána to jsou: *próza, řád, všednost, věčnost, uzavřenost, nuda, odevzdanost, jednoznačnost, nehybnost, bytí*. Proti nim staví Josef *poezii, zmatek, oslavu, představivost, otevřenost, vytržení, nadšení, mnohoznačnost, vývoj, zrod*. V tomto smyslu není Josefova jarní vzpoura ani tak společenská či politická, jako spíš metafyzická, neboť *konceptuálně* odporuje mocnářově definici reality. V závěru Schulz tyto přísně propojené dichotomie všeobjímajícím způsobem shrnuje, čímž poskytuje výstižný popis střední Evropy, o něž se šířeji snaží i tato esej. A proto je namísto obsáhlejší citace:

Všechny formy, které vyčerpaly svůj obsah v nekonečných metamorfózách, visely už volně na věcech, napůl odlouplé, jenjen spadnout. Svět se dral prudce z kukly, líhl se v mladých, štěbetavých a neslychaných barvách, šťastně se uvolňoval ve všech uzlech a záhybech. Chybělo jen málo, a mapa světa, ta plachta plná záplat a barev, byla by rozvlněná a plná nadšení ulítla do vzduchu. František Josef I. to pocítil jako osobní nebezpečí. Jeho živlem byl svět zasazený v pravidla prózy, v pragmatiku nudy. Duch kancelářů a oběžníků byl jeho duchem. A podivná věc. Ten suchý a otupělý

stařec, který neměl v sobě nic poutavého, dokázal přetáhnout velkou část všeho stvoření na svoji stranu. Všichni loajální a prozíraví otcové rodin se pocítili ohroženi spolu s ním a úlevou si oddychli, když se tento mohutný démon položil plnou vahou na věci a zadržel vzlet světa. František Josef I. zamřížkoval svět do rubrik, seřídil jeho běh pomocí výnosů, zasadil jej do hranic úředního jednání a zabezpečil před vykořeněním do nepředvídatelná, dobrodružná a nevypočitatelná. (217–218)

13

Tyto dvě perspektivy (politický formalismus a osobní dobrodružství) pochopitelně nemohou splynout, neboť žádná politická entita nikdy neupřednostní „nevypočitatelnost“. Politika, jak právem zdůrazňuje Otto von Bismarck, patří do říše předvídatelnosti. Trvat na „neočekávaném“ je výsadou umění, ne společenských pravidel. Schulz jako by opakoval Zweigův postup pro definici kultury, totiž jako úniku z každodennosti, ale otočil jej. Vyzdvihuje metafyzický rozpor mezi formami a věcmi, přičemž ty první se vyprazdňují a ztrácejí moc a ty druhé nabývají nových, nepředepsaných tvarů. Spojením těchto prázdných forem s císařstvím komplikuje Schulz představu kultury jako činnosti, která vytváří formy a vyžaduje opuštění všeho, co je neformální a čistě materiální. V jeho vizi se právě hmota ve vši své dynamické proměnlivosti vzpírá formě, protože forma znásilňuje nekonečný potenciál hmoty. Ne direktivní kadlub formy, ale právě hmota obsahuje veškeré možnosti bytí. V Schulzově světě je hmota neustále v pohybu³⁰ a její moc spočívá ve schopnosti procházet nekonečnými proměnami, dokud její vnitřní dynamice nečiní přítrž nějaká vnější forma. Schulz se snaží zvrátit tradiční západní metafyziku a dát nestálé hmotě přednost před formující aktivitou, ačkoliv se stále pohybuje v základní dichotomii, ale místo aby ji vyvracel, jen ji obrací. Záhy zjišťuje, že tento odvážný krok nemůže

30 „Vše difunduje za své hranice, trvá jen chvíli v určité formě, aby ji při první příležitosti opustilo. [...] Skutečnost na sebe bere jisté formy jen na oko, jako vtip, jako hru. Někdo je člověkem a jiný švábem, ale tato podoba nedosahuje podstaty, je jen na chvíli přijatou rolí, jen pokožkou, za chvíli svlečenou. Je tu stanoven jistý krajní monismus substance, pro niž jsou jednotlivé předměty pouze maskami. Život substance je založen na užívání nesmírného množství masek. To stěhování forem je podstatou života.“ Bruno Schulz, *Dopis Stanisławu Ignacymu Witkiewiczowi*. In: *Kniha dopisů*, překlad Hanele Palková (Ostrava: Protimluv, 2021), 90-91.

ve světě ovládaném byrokracií uspět, a upadá do hluboké melancholie, kterou mnozí (z dobrého důvodu) ztotožňují s podstatou „středoevropského“ rozpoložení.³¹

14

Přejděme od polského díla k českému a vezměme si román *Osudy dobrého vojáka Švejka* od Jaroslava Haška. Jedna z vedlejších postav knihy, četnický strážmistr Flanderka, je pro čtenáře příkladem zkušeného představitele byrokratického státu nejrozvinutějšího stupně. Hašek si ze strážmistrový práce utahuje sáhodlouhým výčtem:

Četnický strážmistr Flanderka se opět spokojeně usmál a uložil tajný rezervát, „Sekretreservaten“, mezi ostatní do desek s nápisem *Tajná nařízení*.

Bylo jich mnoho, které vypracovalo ministerstvo vnitra za součinnosti ministerstva zemské obrany, kterému podléhalo četnictvo.

Na zemském četnickém velitelství v Praze nestačili je rozmnožovat a rozesílat.

Byly tu:

Nařízení o kontrole smýšlení místního obyvatelstva.

Návod, jak sledovat v rozmluvách s místním obyvatelstvem, jaký vliv mají na jeho smýšlení zprávy z bojiště.

Dotazník o tom, jak se chová místní obyvatelstvo k vypsaným válečným půjčkám a sbírkám.

Dotazník o náladě mezi odvedenými a těmi, kteří mají být odvedeni.

Dotazník o náladě mezi členy místní samosprávy a inteligenty.

Nařízení o bezodkladném zjištění, z jakých politických stran se skládá místní obyvatelstvo, jak silné jsou jednotlivé politické strany.

Nařízení o kontrole činnosti předáků místních politických

31 Toto rozpoložení lze snadno vypořádat na mnoha skvělých příkladech v próze Josepha Rotha (*Pochod Radeckého*), Lászlóa Krasznahorkaie (*Satanské tango* či *The Melancholy of Resistance*) a ve filmech Bély Tarra (*Satanské tango*, *Werckmeisterovy harmonie*, *Turínský kůň*). Nicméně uchopit jejich „středoevropská“ specifika by bylo mnohem těžší.

stran a zjištění stupně loyality určitých politických stran, zastoupených mezi místním obyvatelstvem.

Dotazník o tom, jaké noviny, časopisy a brožurky docházejí do rayonu četnické stanice.

Instrukce týkající se zjištění, s kým stýkají se osoby podezřelé z neloyálnosti, v čem jeví se jejich neloyálnost.

Instrukce týkající se toho, jak získati z místního obyvatelstva placených donašečů a informátorů.

Instrukce pro placené informátory z místního obyvatelstva, začíslené na službě při četnické stanici.

Každý den přinášel nové instrukce, návody, dotazníky a nařízení. Zaplaven tou spoustou vynálezů rakouského ministerstva vnitra, strážmistr Flanderka měl ohromnou spoustu restů a dotazníky zodpovídal stereotypně, že je u něho všechno v pořádku a loyality že je mezi místním obyvatelstvem stupnice I.a.

Rakouské ministerstvo vnitra vynalezlo pro loyality a neochvějnost k mocnářství tyto stupnice: I.a, I.b, I.c - II.a, II.b, II.c - III.a, III.b, III.c - IV.a, IV.b, IV.c. Tahle poslední římská čtverka znamená ve spojení s „a“ velezrádce a provaz, s „b“ internovat, s „c“ pozorovat a zavřít.

Ve stolku četnického strážmistra nalézaly se všemožné tiskoviny a rejstříky. Vláda chtěla vědět o každém občanu, co si o ní myslí.³²

Max Weber v díle o moderní byrokracii³³ podrobně rozebírá, jak úřady vytvářejí prostor oddělený od soukromých investic, který je uspořádaný coby neosobní systém podřízenosti a který místo přímé komunikace udržuje v chodu oběh spisů.³⁴ Tato „racionální“ struktura nahrazuje mezilidskou interakci institucionálními funkcemi a z byrokratů samotných činí neosobní vykonavatele agendy. Je-li z úřadů vykázán život jako takový, neboť ohrožuje racionální mašinerii svou nepředvídatelností a nepořádkem, musí se absence takto potlačené

32 Jaroslav Hašek, *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války* (Praha: Práce, 1954), 273. Další příslušné citace pocházejí z tohoto vydání.

33 Max Weber, *Economy and Society* (Cambridge, Mass.: Harvard, 2019), 343-354.

34 Jakou roli hrají v procesu byrokratizace moderní politiky spisy, se výstižně povedlo zachytit Benú Kafkoví. Viz *The Demon of Writing: Powers and Failures of Paperwork* (New York: Zone Books, 2012).

živelnosti projevit „dehumanizaci“.³⁵ Čím neosobnější úřad, tím odmítavějších reakcí se mu dostává od žadatelů, kteří jménem osobního života bojují proti „bezduchému formalismu“. V důsledku toho se moderní byrokracie z efektivního a transparentního prostředníka mezi státní mocí a občany mění v temnou hydru požírající vlastní ocasy.

15

A právě v jejích útrobach nacházíme strážmistra Flanderku se záplavou lejster od nejvyšší moci, která se snaží zjistit, co si o ní každičky poddaný myslí, a nutí své podřízené ke špehování. Flanderka, tak jako kterýkoliv jiný nižší úředník v této mašinérii, nemá ani prostředky ani vůli, aby plnil úkoly, jimiž ho stát zavaluje. Ve snaze zachovat si zdravý rozum posílá nazpět totéž neodpovídající hlášení, čímž se zároveň stará o to, aby soukolí zadrhávalo.

Flanderkovo řešení funguje. Schulzův samozvaný hrdina a bojovník proti imperialismu Josef se musí svých podvrtných myšlenek o vzpurné hmotě pod nátlakem imperiální moci vzdát. Jeho rebelie končí hlubokou frustrací, jako by nám chtěl ukázat (jak naznačuje i Witold Gombrowicz v románu *Ferdydurke*)³⁶, že jakákoliv přímá konfrontace s vše válčující formou musí nutně selhat. Kdyby byl Flanderka básník, hystericky by proti ní napřel veškeré emoce, dostal by se za hranice vymezené státem, a nakonec by přišel „o poslední špetku rozumu“. (274) Poezie – synonymum nepředvídatelného – musí při střetu s prozaickou každodenností podlehnout. Právě proto je hlavní postava Haškova románu spíš pragmatickým vpravěčem než nadšeným básníkem.

16

Děj *Osudů dobrého vojáka Švejka za světové války* nezobrazuje ze skutečné válečné vřavy téměř nic – o válce se v románu vlastně dozvídáme jen okrajově, zejména prostřednictvím jejích ničivých následků.

³⁵ Jak ukazuje Hannah Arendtová v díle *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla* (Praha: Mladá fronta, 1995).

³⁶ Witold Gombrowicz, *Ferdydurke* (Praha: Torst, 1997).

Jádrem celého textu je totiž konflikt postav s formou v jejích nejrůznějších projevech. Švejk velmi dobře ví, že přímá konfrontace s mocí formy je předem odsouzena k neúspěchu, a tak si osvojí diskurz podřízenosti („Poslušně hlásím“), naplní ho naprosto nepředvídatelným obsahem a chrlí ho na své zmatené a dopálené vojenské představené, kteří na takové odchylky od formálního pořádku nejsou vůbec zvyklí. Na rozdíl od svého autora není Švejk anarchista: je až příliš inteligentní, aby nevěděl, že anarchie je slabou dialektickou odpovědí na *arché*. Jeho podřívání spočívá v nominalistickém přístupu – vykládá nepřeborné historky ze života lidí, čímž odhaluje vyprázdňenost užívaných formulí. Hlásá svou věrnost císaři pánu, ačkoliv nikdo nevěří, že ji vůbec lze myslet vážně. Každé „jó“, s nímž komentuje jakýkoliv nečekaný zvrát osudu, se stává bytostným „ne“ vůči všem zkonstatěným zvyklostem. Dokonalou orientací uprostřed nejhoršího chaosu (jak v knize prorocky říká hejtman Ságner: „Zmatek je to nejhorší, co může být v poli, pánové,“ 463) vrhá stín pochybností na veškeré „racionální“ příkazy. Švejkův nepravděpodobný popis cesty (jeho „budějovická anabáze“) oddaluje, ale neznemožní jeho shledání s marškompanií, jako by dokazoval, že život sám postupuje skrze nekonečné průtahy, přepřahání a odklady. Švejk s úsměvem proniká do formy a převrací ji naruby, dekonstruuje ji a definuje po svém. Tam, kde se všichni vyjadřují nejasně, dává přednost co nejprostšímu jazyku („Má se vždycky mluvit jasně a zřetelně, a ne v žádných takových oklikách.“ 700). Když jeho velitelé vyžadují doslovnost, zahrnuje je příběhy. Když nikdo ničemu nerozumí, vysvětluje, ale když se všichni tváří, že všemu rozumí, přiznává se k nevědomosti. „Poslušně hlásím, pane obrlajtnant, že to nevím“ je tou nejlepší dialektickou syntézou poslušnosti a odmítání slepé podřízenosti.

17

Švejk je mluvčím „čiré náhody“ (406) v přespřilíši strukturovaném světě. Mezi jeho záměrem a výsledkem jeho konání vždycky zůstane nějaká mezera, jako by nic nebylo předem dáno. Tam, kde všichni strádají nedorozuměním, vychází Švejk z toho, že nedorozumění a omyl jsou neodmyslitelnou součástí života, který nelze beze zbytku formalizovat, a že „každý voják“ (rozuměj každý jedinec) „si musí sám

vydobejt svýho postavení“. (430) Nic z toho by se nedalo uskutečnit, kdyby formy naprosto splyývaly s materií, rozum s životem, myšlenky s realitou a slova s předměty. Tento prostor ponechaný pro Švejky improvizace by nebyl zapotřebí, kdyby, jak naznačoval Bruno Schulz, byly formy totožné s věcmi – našťěstí pro Švejka nejsou. Kdyby byly, nemohl by se život paděláním psích rodokmenů.

18

Snad jen v městě plném paradoxů se mohli v rozmezí několika týdnů narodit dva tak odlišní spisovatelé. Jeden bude německy píšící Žid, vegetarián, abstinents a bezmála asketa soustředěný na sebe, muž až posedlý vědomím odpovědnosti, spisovatelského poslání, vlastní nedokonalosti, takže většinu svých děl se ani neodvážil publikovat. Druhý bude opilec, anarchista, bonviván, extrovert, který miluje nezodpovědnost, vysmívá se svému poslání, jakékoliv povinnosti, bude psát svá díla po hospodách a na místě je prodávat za cenu několika piv. Franz Kafka a autor *Dobrého vojáka Švejka* Jaroslav Hašek prožijí své krátké životy (oba předčasně zemřou opět v rozmezí roku) oddělení od sebe jen několika ulicemi. Oba vytvoří v téže době geniální díla, která jako by od sebe vzdalovaly nejen věky, ale i kontinenty.³⁷

Z tohoto srovnání, které v eseji *Duch Prahy* uvádí Ivan Klíma, byť původně nepochází od něj, se v literární kritice už stalo klíše,³⁸ neboť v tomtéž prostředí stěží najdeme ostřeji kontrastující osobnosti. Kafka a Hašek, Josef K. (nebo K) a Josef Švejk obývali rozdílné světa. Hašek žil a dýchal českým lidovým humorem, nezřízeně pil a miloval šprýmy. Kafka hodiny zíral na vlastní ruce a s neobyčejným uspokojením zachycoval v deníku zruďné pocity, že mu někdo otáčí kudlou v břiše.

37 Ivan Klíma, „Duch Prahy“. In: *Lettre Internationale*, 1993, č. 10, léto, 56.

38 Bohumil Hrabal v jednom ze svých rozhovorů došel téměř k témuž srovnání: „My víme, že Hašek a Kafka se narodili ten samý rok, skoro celý život žili v tom samém městě, a přesto se nemohli potkat, protože každý měl jinac milieu. Kafka jako žid vždycky chodil po kavárnách a vždycky kráčel přes Karlův most s Maxem Brodem a žili v diskusích metafyzických, někdy realistických, ale dobírali se, u židů vždycky, metafyzických podstat, symbolů nebo šifer. Zatímco Hašek, ten šel spodkem, ten šel hospodami, takže se nemohli potkat, a také Kafkův způsob vyprávění a Haškoví hrdinové jsou úplně jiní, ac žili v tom samém městě.“ Bohumil Hrabal, *Klíčky na kapesníku*, (Praha: Edice Přiliv, 1990), 48.

Hašek s potěšením četl oblíbené krváky a brakové kalendáře, zatímco Kafka se hroužil do Kierkegaard a Dostojevského. Jejich světy se nikdy neprotnulý, až na jeden okamžik, kdy blízký Kafkův přítel Max Brod nadšeně recenzoval Švejky dobrodružství a kladl jeho autora na roveň Cervantesovi a Rabelaisovi.³⁹ Ačkoliv Kafka se pravděpodobně smál, když si četl začátek *Procesu*, jeho smích se nemohl od smíchu Jaroslava Haška lišit víc. Na jeho adresu se v odpovědi do ankety z roku 1935 „Co pro vás znamená Jaroslav Hašek?“ vyjádřil další významný český spisovatel Karel Čapek takto: „Milí přátelé, na školách nám říkali, že humor je koření. Dnes se mi zdá spíš, že humor není žádná přísada, nýbrž jistě základní vidění světa. Hašek měl humor. Hašek byl člověk, který viděl svět. Mnoho jiných o něm jen píše.“⁴⁰

19

Kafka se smál často, ale postrádal smysl pro humor. 28. ledna 1921 během pobytu v sanatoriu na Slovensku, kde se léčil z tuberkulózy, psal Brodovi o překonávání „překážky své tělesnosti“.⁴¹ V tutéž dobu uveřejnil Hašek ve *Večerním Českém slově* črtu „Moje zpověď“, v níž si dělal legraci z kletev o své osobě.

V šesti měsících snědl jsem svého staršího bratra a ukradl jsem mu svatý obrázek z rakvičky, které jsem schoval ke služce do postele. Byla vyhnána pro krádež a odsouzena pro okradení mrtvoly na deset let do těžkého žaláře, kde zemřela násilnou smrtí při rvačce s druhými trestanci na každodenní procházce. [...] Když mně byl rok, nebylo ani jedné kočky v Praze, které bych byl nevytěpal oči nebo neusekl ocas. Když jsem šel se svou vychovatelkou na procházku, vyhýbali se mně všichni psi již zdaleka. Vychovatelka však se mnou dlouho nechodila, neboť když mně bylo osmnáct měsíců, odvedl jsem ji do kasáren na Karlově náměstí, kde jsem ji za dva balíčky tabáku dal vpospas vojákům.

39 Max Brod, *Život plný bojů: autobiografie* (Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1994), 254.

40 „Co pro vás znamená Jaroslav Hašek?“ In: *Novinář*, r. XXXV, č. 4, 1983, 10.

41 Max Brod – Franz Kafka, *Přátelství*, korespondenci uspořádal Malcolm Pasley, přeložila Hana Žantovská (Praha: Hynek, 1998), 261.

Vychovatelka nepřezila té hanby, dala se přejet u Veleslavína osobním vlakem, který se na té překážce vyšinul z kolejí, přičemž zahynulo osmnáct lidí a dvanáct bylo těžce raněno, mezi zabitými byl obchodník s ptáky.⁴²

Tento dramatický vývoj událostí je stejně neuvěřitelný jako příběh vyprávěný v *Procesu* až na to, že Haškovi čtenáři se smáli, zatímco Kafkovi čtenáři měli pláč na krajíčku. V obou případech vystává téma absurdity z téhož zdroje: absurdno odhaluje, jak se formy a věci nepotkávají, míjejí, jak se jazyk nedrží skutečnosti a může se nad ní vznášet a buďto se zvrhnout v totalitní novořeč (jak podotýká Aleksander Wat v esejích o stalinistickém diskurzu)⁴³, nebo vést k přesvědčení, že na ničem, co uděláme nebo řekneme, vlastně nezáleží, protože svět už je nenávratně v rozkladu, bez principu, jenž by ho stmeloval. „Vono na tom, jestli člověk mluví, nebo ne, ani tak nesejde,“ říká Švejk v románu a dal by se obvinil z lhostejnosti, ale spíš se nabízí chápat tento výrok jako pevné přesvědčení, že jazyk už vyčerpal své možnosti a ztratil svou moc dávat smysl.

20

Tady bychom si měli připomenout, že Kafka se pustil do psaní *Procesu* během prvních dní války, která pro celou generaci znamenala konec světa – světa bezpečně pojištěného největším ze všech pojistitelů. Když tato pojistka přišla o své krytí,⁴⁴ byl svět vydán sám sobě napospas a lidstvo náhle čelilo „transcendentálnímu bezdomovectví“, jež maďarský filozof György Lukács formuluje ve své *Teorii románu* sepsané během první světové války.⁴⁵ Paul Fussell v knize *Světová válka a moderní paměť*⁴⁶ tvrdí, že moderní ironie a černý humor se zrodily z bolestné zkušenosti neshody mezi tím, co se západní kultura snažila vytvořit, a tím, co titíž lidé ve skutečnosti viděli v zákopech a na bitevním poli. Na příkrý rozpor

42 Jaroslav Hašek, „Moje zpověď“ (Praha: Československý spisovatel, 1968), str 26-27.

43 Aleksander Wat, *Remarks Concerning the Relationship between Soviet Literature and Reality*. In: *Against the Devil in History: Poems, Short Stories, Essays, Fragments*, (ed.) G. Zlatkes (Bloomington: Slavica, 2018).

44 Viz Zweig, *Svět včerejška*, kapitola I: Svět jistoty.

45 Georg Lukács, *The Theory of the Novel. A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature* (Cambridge Mass.: MIT, 1971), 41.

46 Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975).

mezi ideály krásy a dobroty a pohledem na znetvořená těla se dalo reagovat jedině nervózním smíchem, protože dosavadní známé kategorie na jeho uchopení nestačily. Transcendentální záruka rozumu jednoduše zmizela a zanechala lidské bytosti samotné na prázdném jevišti jejich odříznutého života. A na toto jeviště vyprázdněného světa, kde nebylo místa pro Josefa K., vítězoslavně vjíždí na vozíčku Švejk s připitomělým úsměvem na rtech, jako by jen toto spojení nedostatečnosti a přemrštěnosti mohlo přinést útěchu všehomíru, z něž vyprchal veškerý čitelný smysl.

21

Švejk všechno, na co narazí, vykládá pomocí místních historek: „V Táboreskej ulici v Praze byl taky takovej případ...“ (504); „Já jsem se taky učil materialistou [...], u nějakýho pana Kokošky na Perštýně v Praze.“ (408); „S tím vzájemným pářením [...] je to vůbec zajímavá věc. V Praze je číšník černoch Kristián, jehož otec byl habešským králem a dal se ukazovat v Praze na Štvanici v jednom cirku.“ (321)

Jeho cílem *není* zcela obcházet obecná pravidla, ale vytlačit je co největším počtem individuálních případů, aby podkopal neosobní povahu moci a vykolejil víru, že pole vědomostí je možné beze zbytku zaplnit. Proto Švejka nelze porazit – vždycky se totiž dá dodat nějaká další anekdota, vymyslet další příběh – a všechny Kafkovy postavy zásadně končí porážkou. Nevyhnutelně selhávají právě kvůli neúnavným snahám dozvědět se víc, než je v lidských silách, a jejich beznadějně pokusy jsou předurčeny k neúspěchu. Například v Kafkově povídce *V kárném táboře*: „Teď už vím všechno,“ řekl cestovatel, když se k němu důstojník zase vrátil. „Až na to nejdůležitější,“ řekl důstojník, chytil cestovatele za paži a ukázal nahoru.“⁴⁷ Toto gesto směrem vzhůru vede ke skrytému soukolí aparátu, který doslova vpisuje do těla odsouzeného porušený příkaz, symbolicky však odkazuje k nevyzpytatelné temnotě jiného světa, jenž zůstává nepoznatelný, protože se v něj až příliš věří.

47 Franz Kafka, „V kárném táboře“. In: *Povídky I*, překlad Vladimír Kafka (Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2006), 158.

22

Švejk tenhle problém nemá. Tvrdošijně se drží materiálního světa, jelikož moc dobře ví, že žádná forma nemůže obsáhnout a oklestit jeho významové bohatství. Když si oblékne odhozenou ruskou uniformu a zajme ho maďarská patrola v domnění, že se jedná o ruského zběha, pokouší se Švejk objasnit, jak se to seběhlo, což by vzhledem k tomu, že mluví česky a hlásí se k císařskému vojsku, mělo být nabíledni od samého začátku. „Abych jim to, pane majore, ještě jednou popořadě vysvětlil,“ říká majoru Wolfovi, který všechny Čechy považuje za „psy“. (651) To Švejk činí zas a znovu: „objasniv prostými slovy [...] všeobecnou situaci“. (524) Coby pohotový vykladač se podstatně liší od Josefa K. (a všech ostatních postav v Kafkových prózách) – ten se snaží pochopit, co se mu děje po zatčení, ale uspokojivé vysvětlení nenachází. Je povolán do velechrámu, kde se pouští do teologické debaty s duchovním, který namítá, že Josef se nevyzná v teologických nuancích a nechápe, že „není třeba, abychom pokládali všechno za pravdivé, je jen třeba, abychom to pokládali za nutné“. ⁴⁸ Ať už je pravdivé, či ne, stává se každé vyjádření nebo rozhodnutí „nutným“, získá-li nejvyšší dobrozdání. V tomto bodě se oba Josefové, Haškův a Kafkův, setkávají, vzápětí se však opět rozcházejí. Nátlaku podlehne ten, kdo uzná, že jak absurdní vojenské mašinérii, tak i temnému světu teologicky orientovaných soudů – tedy zjevným předobrazům totalitního státu – vládne „nutnost“. Prvním krokem proti útisku je strhnout z něj zdání nutnosti.

23

Švejk moc dobře ví, jak se poprat s nutností: „Vono je vůbec moc věcí na světě, který se nesmějí dělat, ale můžou se provádět.“ (591) Kafkův svět je uzavřený a beznadějný, protože v něm neexistuje nic, co by se mohlo dělat, aniž to vyšší řád povolí či zakáže. Naproti tomu v Haškově světě je možné naprosto všechno a Švejk dokáže každou situaci vysvětlit „prostějma slova“. Ve světě Josefa K. se množina možných vysvětlení vyčerpá velmi rychle a zůstává jenom souhlas se smrtí. Těsně před

48 Franz Kafka, *Proces*, překlad Pavel Eisner (Praha: Československý spisovatel, 1958), 172.

vykonáním trestu souhlasí s nevyhnutelným: „Jsem vděčen za to [...], že zůstalo ponecháno mně, abych sám řekl, čeho je třeba.“ ⁴⁹ Podobně jako Edwin a Willa Muir v anglickém překladu volí i Pavel Eisner pro *das Notwendige* volnější výraz, ale na místě je přesnější metafyzický překlad: Josef K. neuznává, co „je třeba“, ale kapituluje před tím, co „je nutné“. Jak se dá předpokládat, Švejkův přístup se od něj značně liší a mnohem blíží má k cikánovi Janečkovi v Plzni, který „řikal, že se to ještě může vobrátit k lepšímu, když mu v roce 1879 dávali kvůli tý dvojnásobný loupežný vraždě voprátku na krk“, že je to „s vámi vachrlatý, ale nesmíte ztrácet naději“. (384)

24

Jak by se dal shrnout rozdíl mezi těmito neslučitelnými světy, které se točí kolem zásadní krize modernity, v nichž jako by se formy nakonec oddělily od různých typů věcí (či věcnosti) a všeobecný smysl se ve finále rozptýlil do bezpočtu drobných životních příhod? Možná si Švejk, jehož čtenáři stejně jako mnohé postavy v románu notoricky považují za blba a idiota, realitu vykládá mnohem lépe než kterákoliv z Kafkových postav. ⁵⁰ Nepřestává vojenské důstojníky a jiné představitele státního aparátu rozčilovat osobitou užvaněností, ⁵¹ a tak si nechává otevřenou cestu k vidění toho, co institucionalizovaný pohled přehlíží. Jeho rozsáflnost nespočívá v tom, že by se choval přesně podle přísných předpisů, ale v tom, že dokáže ve správnou chvíli „v životě lidském“ nalézat uspokojení. Například v Sanoku dostane za úkol vyzvednout poručíka Duba v místním nevěstinci (kam tento zavítal údajně služebně). Najde Duba se slečnou Ellou a rozhodne se zcela zpitého představeného dopravit do ubikací. Ale za chvíli si zaskočí zpátky do pokoje, odmítne nabídku slečny Elly a hodí do sebe zbytek jeřabinky, kterou poručík nedopil.

49 Franz Kafka, *Proces*, 176.

50 Jak zaznamenal Walter Benjamin, přesně tak to viděl Bertolt Brecht. „Brecht srovnává Kafku a postavu K. se Švejkem: prvního udivuje vše, druhého nic. Švejk podrobuje zkoušce nestvůrnou povahu existence, do níž byl vržen, zdáním, že nic není nemožné. Podle jeho zkušeností se podmínky zcela vymykají jakýmkoliv zákonům, a proto už dávno přestal očekávat, že by se jakékoliv zákony daly nalézt. Naproti tomu Kafka naráží na zákony, kamkoliv se hne.“ (Walter Benjamin, *May-June 1931*, in: *Selected Works*, (eds.) M. W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith (Cambridge Mass.: Harvard, 2005), 2: 2, 478.

51 „Dejte mně pokoj, Švejku, s vašimi výklady,“ jak *ad infinitum* opakuje nadporučík Lukáš, je to nejneškodnější formou odmítnutí.

Jistě, příkazy se musí plnit, ale život má i své materiální potřeby. Švejk neztrácí pozorovací talent a nevynechá příležitost dopřát si, pokud mu ji náhoda přihraje, a toto zdánlivě nevýznamné gesto je tím nejpřímějším svědectvím odporu vůči uvaleným formám zbaveným jejich absolutnosti. A právě to si Kafkovi hrdinové nikdy nedokázali dovolit.

25

V druhém díle Musilova románu, když za Ulrichem přijíždí dlouho odcizená sestra Agáta, přemýšlejí sourozenci o novém bydlišti, které by mohli sdílet. Hrdina „bez vlastností“ uvažuje nad tím, co znamená založit společnou domácnost:

„Vést dům“ předstírá líc, za nímž už není žádný rub; sociální a osobní poměry už nejsou dost pevné pro domy, už nikomu nepůsobí poctivou radost demonstrovat navenek trvalost a stálost. Kdysi dříve se to dělalo a počet pokojů, služebnictva a hostů ukazoval, kdo jsme. Dnes skoro každý cítí, že neformální život je jedinou formou odpovídající rozmanitosti vůle a možností, které dnes život naplňují.⁵²

Český překlad - na rozdíl od toho anglického - doslovně zachycuje dichotomii života a forem, o níž intelektuální slovník modernity tak neúnavně obohacoval Georg Simmel a jeho žáci,⁵³ ač zde nabývá trochu jiného smyslu. Ulrichova poznámka dekonstruuje přísný protiklad tím, že z neformálnosti činí *jedinou formu*, kterou si lidé mohou dovolit. Život jako takový, či holý život, není neschopen zformovat moc, pokud „moc“ rozumíme schopnost seskupit smysl v jinak nesmyslném prostředí.

V tom se Ulrich rozhodně liší od lorda Chandose, slavné postavy dalšího vídeňského autora a Musilova současníka Huga von Hofmannsthal, který „nadobro [...] ztratil schopnost o něčem souvisle přemýšlet nebo hovořit“,⁵⁴ protože „všechno se [mu] rozpadalo v části,

52 Musil, II: 211.

53 Georg Simmel, *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms* (Chicago: University of Chicago, 2011).

54 Hugo von Hofmannsthal, „Dopis lorda Chandose“. In: *Lucidor a jiné prózy*, překlad Aloys Skoumal (Praha: Nakladatelství Slovart, 1998), 45.

části zase v části, nic se nedalo obsáhnout jedním pojmem“.⁵⁵ Chandosova němota, kterou literární vědci označují za projev význačnějšího fenoménu „krize vyjadřování“ v rámci vídeňského modernismu,⁵⁶ dokazuje nebezpečí víry v primární harmonii forem a věcí („že všechno je podobenství a každé stvoření že je klíčem k jiným“)⁵⁷, která se pod tlakem života štěpí na bezmocné formy na straně jedné a převratný život na straně druhé.

Ulrich si dovoluje nesouhlasit. Pravda, zavedené formy moderního života se s rozvojem modernity vyprázdnily a toto náhlé vyčerpání významů dovedlo modernitu do vážné krize. Ale to je pouze polovina Ulrichova argumentu: ta druhá naznačuje, že tato krize zcela nezbavuje život jako takový schopnosti dávat význam. Po zvětrání forem přijatých stávající společností následuje život plný *Möglichkeiten*, bezbřehého množství možností, které odporují životu zorganizovanému dle zavedených šablon. Pokud tyto šablony - perceptivní a emocionální filtry, skrze něž lidé rozpoznávají svět jako svůj - vytvářejí předivo zprostředkovávání zvané skutečnost, pak se posun, který popisuje Ulrich, staví realitě s tím, co jej činí možným, ale ne aktuálně platným. Ač Musil přichází se slibnou kritikou dichotomie formy a života, otevírá tím zároveň zadní vrátka jiné beznadějně dichotomii.

26

Co je vlastně v sázce uměleckých a intelektuálních počínů dvou emblematických spisovatelů narozených v odlišném kulturním prostředí náležejícím k habsburské monarchii, Bruna Schulze a Roberta Musila (ale už ne jejich vážného, vzdáleného příbuzného Franze Kafky, a rozhodně ne Huga von Hofmannsthal)? Dle mého mínění předpoklad, že člověk může vzdorovat skutečnosti tím, že zdůrazní její příslib, možnost. Toto hnutí bezpochyby směřovalo proti rozhodujícímu politickému pozadí. Pro většinu tvůrčích spisovatelů z habsburské kulturní oblasti byl svět moderní byrokracie ztělesněný kanceláři Františka Josefa I.

55 Hofmannsthal, 46.

56 Viz Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973); Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité* (Paris: PUF, 1990).

57 Hofmannsthal, 44.

(a rozvíjený jeho následovníky mnoha národností) až příliš nestvůrný, aby se stavěli na jeho stranu. Musil přichází se svou pomyslnou prohnitou Kakánií, jejíž pseudorealitu chce nahradit představou mnoho- rozměrného prostoru, říše, která odporuje skutečnosti a zakládá se na tom, co ještě nenastalo. Schulz ani Musil, a tím méně Kafka, neusilovali o vytvoření politické alternativy k nefunkčnímu habsburskému světu v předvečer války, ale chtěli přímo zajít ještě dál a přesvědčit sami sebe, že říše možností představuje jedinou přijatelnou náhradu za nepohodlnou stávající skutečnost, která už ztratila svou sílu a přitažlivost. Tento posun znovu zcela ospravedlňuje protiklad umění a politiky a pouze ve Švejkových „připitomělych“ historkách se moc forem – ať už na straně politiky, nebo čirého života – nejeví nesporná. Švejk nestaví život a formy proti sobě (v žádné hierarchii), nýbrž předkládá život ve všech jeho materiálních zosobněních jako jedinou možnou „strategii“, jak si poradit s tím, co ideje a ideály považují za zřejmé.

27

Tak podle mého názoru vznikl samotný koncept „střední Evropy“ a dál se rozvíjel: jako křivená alternativa geopolitických nutností, které zakládají na politickou katastrofu. Z kritiků, kteří přijali tuto „středoevropskou“ utopii možností, jich jen málo probíralo politické nedostatky či hmotné životní podmínky. Nikdo se nezajímal o společenskou, třídní či etnickou determinaci habsburského odkazu, bez něž by žádná myšlenka střední Evropy nevykrystalizovala. Spisovatelé a intelektuálové namísto toho omezili svou debatu na sféru *kulturních idejí*, které nikdy nemohou selhat, protože se nikdy naplno nezhmotní. Hrdina Schulzova *Jara* Josef se ze všech sil snaží nahradit mrtvé formy uměleckou inspirací, ale nakonec musí přijmout nadvládu politiky. Ulrich se až příliš zaobíral sám sebou a uniklo mu, že skutečný život, aby se nevydal napospas, nenachází útočiště pod střechou pouhých možností. Kafka, Musil, Schulz a další středoevropští spisovatelé vynakládali až příliš energie na kolísání mezi ideální formou a materiálním životem i na neúspěšné pokusy nově definovat základní parametry dichotomie, na níž spočívala jak habsburská monarchie coby politický projekt, tak i „střední Evropa“ coby kulturní utopie namířená proti bolestné politické realitě studené války.

Ač nás to možná udiví, skutečně osvobozující řešení této nepřekonatelné dialektiky lze nalézt pouze ve Švejkovi, který na setkání s útliskem ze strany politických forem podvědomě reaguje vyprávěním, co se stalo „u pana Kokošky na Perštýně v Praze“. Kdybychom se nejprve podívali, co se děje v „našem prasečím chlívků“ (jak to metaforicky vyjádřil Kafka)⁵⁸, se vši jeho materiální spokojeností a nepokojem, možná bychom ani žádnou ideu „střední Evropy“ vůbec nepotřebovali. Ale to může znít přesvědčivě až teď, po desetiletích vášnivě a učeně argumentace pro i proti. Dochází-li ke kulturnímu pokroku prostřednictvím reinterpretace toho, co už kdysi interpretováno bylo, patří idea „střední Evropy“ k obrovskému repertoáru interpretací, k nimž stojí za to se vracet, i kdybychom měli jen pochopit, kam se větví.

Z angličtiny přeložila Kateřina Klabanová

58 Franz Kafka, „Venkovský lékař“. In: *Povídky I*, překlad Vladimír Kafka (Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2006), 158.

Irena Brežná
Skutečné hodnoty

Irena Brežná. Foto: Peter Procházka



Hezká holko, dej mi polibek, pronesl pan Lehmann s výrazným německým přízvukem a neproniknutelným výrazem ve tváři. Jeho požadavek se naštěstí nevztahoval na mě, šlo o válečnou minulost, která z něj vytryskla náhle, uprostřed hospodářského zázraku, při večeři spořádaných občanů v rodinném domku ve Wuppertalu v létě roku 1967. Tak jsem se dozvěděla, že se pan Lehmann po Hitlerově porážce Československa coby voják okupantské armády ucházel v Protektorátu Čechy a Morava o česká děvčata.

Místo toho, abych se při takovém odhalení otřásla, vyprskla jsem u stolu tak, že paní Lehmannová s potěšením zvolala: Ona se směje, podívejte se, směje se! Bydlela jsem tou dobou u rodiny Lehmannových už několik týdnů, doposud bez jediného důkazu, že bych ve svých sedmnácti letech byla schopná se zasmát. V oné české větě se potvrdilo mé tušení, které mě napadalo u každého muže středního věku. Bojoval na východní frontě, západní nebo na nějaké jiné? Prostě jen mladík z donucení navlečený v uniformě wehrmachtu? Anebo nacista? Zabíjel, mučil, prováděl čistky? Bloumala jsem Wuppertalem, v hlavě černobílé obrázky ze sovětských válečných filmů, kde ti v uniformách se svastikou na rukávové pásce ostře zařvali *Halt* a postříleli partyzány včetně obyvatel vesnice. *Halt* bylo taky moje první německé slovo, které jsem se naučila v kině Hvězda v našem slovenském městečku Trenčín.

Coby dívka z antikomunistické rodiny jsem vyrůstala v časech poválečného reálného socialismu, revolučního patosu, osekání občanských práv a plánovaného a nedostatkového hospodářství. Toho léta ve Wuppertalu jsem si neužívala ani požehnání konzumní společnosti - na to mi chyběly německé marky, ani těch, která přinášela spolková

demokracie - na to mi tam pro změnu chybělo okolí, které by mě zasvětilo. Co jen to tehdy napadlo mého otce, který jako tenisový trenér díky postupně se rozvírající železné oponě vydělával v kýžených devízách, usmyslet si, že mě nakvartýruje do rodiny Lehmannových, jejichž dcera se snažil naučit pořádný forhend a bekhend, abych se tam naučila německy? Za vycestování do spolkové republiky po něm československá tajná služba požadovala podpis stvrzující jeho spolupráci. O tom jsem se dozvěděla až po jeho smrti díky otevření archivů StB. Měl prý za úkol podávat zprávy o nepřátelích socialismu v tenisovém klubu ve Wuppertalu, kde Lehmannovic dcera vykazovala nulové sportovní ambice, zato však mířila vysoko s nadějí, že klofne milionáře. Ten ji měl přivést do jiného stavu a ona pak dítě donosit, za což by původce bohatě zaplatil. S tímto tajným plánem se mi moje vrstevnice svěřila, hihňala se u toho a z rádia zrovna zněl chytlavý hit od Serge Gainsbourga „Je t'aime moi non plus“, včetně milostného vzdychání Jane Birkinové. Z té písničky jsme šlely obě, nehledě na naše rozdílné životní plány. Zatímco já jsem byla odhodlaná s plným nasazením přispívat ku prospěchu společnosti, v tomto domě se vše podřizovalo vlastním zájmům. Hannah Arendtová ve svém americkém exilu nazvala takový životní styl náboženstvím vlastnictví. I v socialismu se mnozí zcela vážně pokoušeli o totéž, tyhle snahy byly ovšem prudce brzděny.

Předpokládala jsem, že mě ve Wuppertalu budou mít za váženého hosta, což byla u nás náročná role spočívající v podrobení se pohostinnému nucenému vykrmování. Na tom místě mi pak najednou v plné síle došlo, že mi schází znalosti o cizích národech. První ráno ve spolkové republice mě probudila paní Lehmannová: Irene, pomoz mi umýt okna, Irene, pojď sem, oloupat brambory, Irene, utři prach z televizoru. A to všechno s prázdným žaludkem. U nás v rodině jsem se takovým domácím nehoráznostem úspěšně bránila - mým předurčením bylo stát se hrdinkou nebo filozofkou a vdavky nepřicházely v úvahu. Školní četba o revolucionářkách Alexandře Kollontajové a Rose Luxemburgové mě podporovala v mé politické přesvědčovací práci. Ve Wuppertalu byla normou ženská zaostalost, ženy nepracovaly jako jeřábnice ani jako řidičky visuté dráhy - místní zvláštností bylo metro jezdící ve vzduchu -, nýbrž jako manželky v domácnosti proslulé svou posedlostí čistotou, jakkoliv jí dosahovaly vykořisťováním nezletilé pracovní síly z Východu za byt a stravu. Dřít u zahraniční rodiny a u toho se učit cizí jazyk, to jsem neznala. Kam

měl člověk vyjet, aby se naučil jazyky? Hranice, dokonce i ty s takzvanými bratskými zeměmi, byly až do začátku 60. let dost pevně uzavřené. A co se získaných znalostí z nauky Lehmannových o péči o domácnost týče, ty jsem po návratu do Bratislavy rychle zapomněla.

UPRCHLÍCI ZE STŘEDNÍ EVROPY VE ŠVÝCARSKÉM EXILU

Nezapomněla jsem však svou děsivou představu o všudypřítomných nacitech maskovaných za Biedermanny. To byl důvod, proč jsem o rok později, když jednotky Varšavské smlouvy ukončily „socialismus s lidskou tvář“, před rodiči prohlásila, že nechci emigrovat, a pokud by to přece jen muselo být, pak v žádném případě ne do Německa. Státisíce především sovětských vojáků, kteří v srpnu roku 1968 vpadli do ČSSR, zajistily skrze „bratrskou pomoc“ přežití diktatury na dalších dvacet jedna let. Ale to už jsem byla ve švýcarském exilu.

Na filozofické fakultě univerzity v Basileji jsem objevila levicovou scénu zapálených kritiků kapitalismu. Tady bych si bývala mohla najít přátele. Jenže jsem neměla v plánu zradit své politické svědomí jen proto, abych tu zapadla. V pokojích visely portréty Marxe a Lenina, máničky zbožňovaly Maa a hulákaly „Ho Ho Ho Či Min“. Našla jsem Švýcarsko rozpolcené na dva politické tábory. Pravičáci se mě žádostivě vyptávali na mé utrpení v reálném socialismu, moje slova potřebovali jako bezvýhradné schválení konzervativního společenského řádu. S nimi jsem svou touhu po sociálních změnách sdílet nemohla. Doufala jsem, že levičáci, kteří tolik odmítali zkostnatělé struktury, budou otevřenější. U nich jsem ale narazila na jinak strukturovanou přisnost: Kdo neusiluje o záchranu lidstva prostřednictvím marxistické revoluce, ten k nám nepatří. Člověka, který utekl ze socialismu, považovali už předem za pravicově zatíženého. Můj přízvuk, moje jméno, to všechno bylo dostatečně podezřelé. Hledala jsem humor, přátelství, angažovanost, lásku, a místo toho jsem se ocitla v dogmaticky politizovaných kruzích. Když někdo prohlašoval, že „dokud tady bude Sovětský svaz, Američané nepřijdou“, pobuřovalo mě, že by měly být obětovány národy střední a východní Evropy, aby si tak západní levice udržela hradbu proti kapitalismu.

Občas kolem mě projelo kolo s přilepeným československým praporkem na znamení soucitu s naší tragédií. A byli lidé, kteří věnovali

pozornost pražskému jaru o to víc, že bylo zmařeno už ve svém počátku. Za svůj původ jsem se stydět nemusela. Kolektivní azyl získalo na základě usnesení spolkové rady celkem asi 13 000 československých státních příslušníků, aniž by museli prokazovat individuální politické pronásledování režimem. Pokud by to po nich někdo tehdy vyžadoval, většina z nich by se musela vrátit zpátky. Byl to čas vrcholné konjunktury, v hospodářství byla technicky vzdělaná pracovní síla vítaná. Chemičky, fyziky, lékařky vzbuzovaly ve švýcarském mužsky dominantním pracovním světě nejen údiv, ale také pochybnosti ohledně kompetencí. Stavební inženýrka? To chce snad na jehlách a v minisukni šplhat po lešení?

Maďarsko-švýcarský psychiatr Emil Pintér popisuje ve svém sociálně-psychologickém výzkumu o maďarských uprchlících ve Švýcarsku s názvem *Uprchlíci a blahobyť*, jak švýcarské obyvatelstvo nadšené maďarskou revolucí z roku 1956 s napětím vyhlíželo tmavooké, bojem vyčerpané a hladem ztrápené šarmantní hrdiny z pusty, pro které už už chystalo horký vývar na posilněnou. K jeho zklamání se však objevili povětšinou apolitičtí, dobře živení, znejistění občané a občanky. Ani švýcarští osmašedesátkaři se u československých uprchlíků nedočkali svého idolu nového socialistického člověka. Jistý švýcarský novinář a komunista se mi později závistivě svěřil, že prý jsem měla štěstí, že jsem vyrůstala v progresivním prostředí. Tomu jsem se dokázala jen nevěřičně zasmát.

Je pravda, že uprchlíci ze střední Evropy se v hierarchii cizinců umístili lépe než ostatní. Nicméně Pintér přesto konstatuje, že pokud už maďarští uprchlíci navázali intenzivní kontakty s obyvateli, šlo téměř výhradně o místní outsidersy. Popisuje Švýcarsko, do kterého Maďari přišli, jako zemi, jež se vůči ostatním vymezuje, chrání si své a s city zachází zdrženlivě - v roce 1968 byla situace velmi podobná. Rovnoprávné kontakty znesnadňovala také místní domýšlivost. Podle Pintéra tkvěla největší potíž Maďarů, kteří byli zvyklí na emoční způsob komunikace, právě v nedostatku kontaktů. Švýcarskou věcnost si vykládali jako: „Nepřibližujte se!“ a nepřímé náznaky sprátení nechápali. Ve Švýcarsku vydaný výbor povídek tamních československých spisovatelů a spisovatelek ze sedmdesátých let nesl příznačný název *Das kalte Paradies* (Chladný ráj). Stejně se jmenoval i film, který pak podle knihy natočil český emigrant Bernard Šafařík. Mnoho maďarských a československých uprchlíků prokázalo mimořádnou pracovitost a učenílost, jakkoliv v jejich vlasti nikdo kariéru ani píli zvlášť neoceňoval, důležitější byla spíš společenská druž-

nost. Rychle ovládli místní jazyk, stoupali v kariérním žebříčku, zajistili si materiální statky, cestovali po světě a nepůsobili zrovna, že by měli být oním zrnkem písku v místním hladce fungujícím soukolí. Přehnaně přizpůsobování se ze strachu, že by člověk vybočoval, se může vymstít. Pintér zjistil, že u maďarských uprchlíků ve Švýcarsku je tři až čtyřikrát vyšší počet sebevražd než u domácího obyvatelstva.

Nejen že místní na mě působili jako mimozemšťani, i já jsem pro ně byla záhadou. Ptali se na úplně nejobyčejnější věci, jako třeba jestli jsme tam u nás měli lednici, a přehnaně mě litovali. Cítila jsem z toho, že nezapadám, jako bych snad byla prožila nějaké šílené hrůzy. Neustále jsem musela vysvětlovat samu sebe. Někteří emigranti se vyhýbali krajanům a zcela přerušili kontakty se svou původní vlastí. Jinou přehnanou reakcí byla agrese vůči novému světu, který považovali za nepřátelský už jen proto, že byl odlišný. Exil tak stvořil zapálené patrioty, kteří glorifikovali mentalitu svého národa a místními leda tak pohrdali. Slovenští nacionalisté založili ve Švýcarsku čistě slovenské spolky, vydávali slovenské časopisy s nacionalistickým konzervativním obsahem. Já jsem se takovým kruhům vyhýbala, moje identita byla československá, psala jsem pro československá exilová média a chodila tančit na československé plesy, ať už v Zürichu nebo v Basileji.

Ve své vlasti jsem byla coby zrádkyně národa kvůli ilegálnímu odchodu ze země odsouzena za tento trestný čin k roku a půl odnětí svobody. Návrat nebyl možný, takže jsem se musela sžít s tím, že si svou budoucnost vytvořím tady. Popohánělo mě v tom moje ambiciózní rozhodnutí, že doženu chybějící evropské vzdělání. V univerzitní knihovně jsem četla Platona, Spinozu a Nietzscheho, bylo pro mě velkým štěstím poznávat jejich myšlení. V socialistickém Československu neznamenal studium filozofie nic víc a nic míň než marxismus-leninismus. Žasla jsem nad kostrbatou němčinou Martina Heideggera, jeho konstrukce jsem ale nebrala zcela vážně. Spíše mě pobavilo, že existuje jazyk, který za sebe řadí podstatná jména, tvoří si pevný, vertikálně uspořádaný svět, aniž by ho rozvolňovala slovesa. Moje první texty psané v němčině v sobě nesou znaky Heideggerovy posedlosti podstatnými jmény, jako bych v nich našla útočiště. Hltala jsem Sigmunda Freuda, C. G. Junga, nořila jsem se do duševních propastí, které se zdály neskutečné. Tito autoři byli na univerzitách proletářských diktatur nepřípustní pro své „měšťanství a elitářství“. Duševní krize se v říši pracujícího lidu léčily výhradně medikací a prací.

V Basileji jsem se, potýkajíc se se všemi rozpory tehdejší doby, naučila myslet. Když se mě někdo ptá, čeho si vážím na německojazyčné kultuře, znám odpověď: Toho, co tehdy uzrálo pod klenutými stropy knihovny – analytického ducha.

ŽENY BEZ PRÁVA

Že byly švýcarské ženy vyloučeny z politického a společenského života, jsem pochopila až postupně. V roce 1971 visely všude plakáty pro a proti volebnímu právu žen, odpůrci se zaklínali rozpadem rodin a zánikem země. V roce 1972 směly Švýcarky poprvé k volebním urnám, na samém ocásku Evropy. Na basilejské univerzitě byly studentky i nadále zastoupeny jen málo a jeden spolužák mi vytkl, že jenom plýtvám státními penězi, protože později budu beztak akorát utírat děckám sople. To byl skutečně kontrast oproti Československu, kde se ženy definovaly skrze svá povolání, zastávaly vedoucí pozice, vystupovaly na veřejnosti a na univerzitách tvořily většinu. Volební právo měly od roku 1919, avšak od převzetí moci komunisty v roce 1948 už byly volby jen fraškou, pro ženy stejně jako pro muže.

Na rozdíl od Československa byly ve Švýcarsku zakázané potraty. I jiná základní práva žen zde zcela chyběla. Když jsem podepisovala své pracovní smlouvy – ať už coby učitelka ruštiny v jazykové škole nebo jako psychologka v medicínském výzkumu –, pochopila jsem, co to znamená, když je žena v právním vztahu považována za svěřenkyňu. Veškeré mé smlouvy musel podepsat také můj manžel, bez jeho svolení bych pracovat nesměla. Četla jsem feministickou literaturu, především tu od Američanek, a samozřejmě *Druhé pohlaví* od Simone de Beauvoirové – teorie už existovaly dávno, ale jejich přenos do praxe se stále nekonal. Analýza patriarchy tu ovšem aspoň nebyla zakázanou četbou, tak jako tomu bylo v říši socialistické ženy, kde soudruzi povolovali výhradně takový výklad emancipace, jaký se jim hodil. Jejich sloganem bylo ženy do výroby, aby tak podpořily industrializaci. V 80. letech ženské hnutí proměnilo Švýcarsko, na demonstracích byly ženy hlasitější a drzejší, ve fialových hadrech se dožadovaly svých práv a já jsem našla hnutí, s jehož hněvem i cílem jsem souzněla. Tři moje knihy vyšly v prvním feministickém švýcarském nakladatelství.

Při svých návštěvách domoviny po sametové revoluci jsem vnímal, že jako prvních se nezaměstnanost dotkla Slovenek a Češek. Zpátky k plotně, ženo, jen jsi zbloudila – jako by komunismus byl zatracovaným matriarchátem. Cítila jsem potřebu založit v Bratislavě intelektuálně zaměřený feministický časopis a brzy nato tam jeden skutečně vznikl. Od počátku jsem jej podporovala a později, když se z něj stalo vydavatelství *Aspekt*, jsem právě tam vydala čtyři své knihy ve slovenských překladech.

SOCIALISTICKÝ TMEL

Na podzim roku 1973 jsem o jedné neděli bez aut – byla zrovna ropná krize – jela s přítelem, německým studentem filozofie, který se později stal spisovatelem a mým mužem, na kole po německé dálnici z Basileje do obce Staufen im Breisgau. Cílem byl obyčejný domek, kde jsem poprvé poznala lidi z NDR, a sice ne ledajaké, nýbrž lyrika Petera Huchela a jeho rodinu, kteří krátce předtím emigrovali. Zdálo se mi, že Huchelovi mají blíž ke mně než ke svému krajanovi. Najednou mi došlo, že západní Němec vůbec jejich krajan není. Jak by taky mohl, při takové existenční propasti mezi oběma německými státy? V tom vyhnanství, jak jsem tak pozorovala ono bádenské městečko Huchelovými očima, jsem si uvědomila, že básník z NDR nepřišel do Německa jako Němec, který tu našel svůj jazyk, ale jako cizinec z jiné myšlenkové galaxie.

Ve Staufenu jsem proseděla dlouhé hodiny v obývacím pokoji na tvrdé židli, hlavu opřenou o zeď, a hledala jsem kočku, což udivovalo hostitele, jelikož se prý jinak od cizích hladit nenechala. Že mě domácí zvíře přijalo, byla metafora. Vyčmuchalo, že jsme duchovně spojeni. Musela jsem působit jako zosobnění slovanského a emigrantského stesku – což odpovídalo atmosféře onoho domu, kde panoval nekonečně hluboký smutek. Když se přiblížil večer, jeli jsme za deště na kolech zpátky domů. Na švýcarských hranicích jsem ukázala svůj modrý pas pro osoby bez státní příslušnosti a jako na každých jiných hranicích ho i tady dlouho zkoumali.

Během svých pozdějších cest do východního Německa, kam jsem jezdila na čtení, jsem si všimla tamního smyslu pro zvláštní melancho-lii, který znám jinak jenom z Ruska. Východní Němci se podle všeho na Východ obraceli nejen z pozice politické, ale taky emocionální. A ti, které

jsem potkávala, mi nabízeli, abych se taky poddala citové bezednosti, jako by snad socialistická minulost byla tragickým tmelem, který dokáže spojit na věky věků. Já jsem však mezitím v západním německojazyčném prostoru objevila sebekontrolu a racionalitu jako dobrodiní, které rozptýlilo zahalující mlhu. V německojazyčné části Švýcarska se nepěstuje rituál lidské blízkosti skrze smutek povýšený na filozofii, něco takového se spíš považuje za pochybné, a tak jsem se toho zbavila jako něčeho zbytečného. Jeden můj známý z Lipska, kterému jsem připadala příliš věcná, mě marně žádal: „Buď prosím tě Slovanka.“ Je to slavista – a stesk po Východě u něj nesouvisí jen s východním Německem, patří k jeho oboru.

STARÉ RODINNÉ HISTORKY

Bez ohledu na to, jestli je slovanská emocionalita klišé nebo ne, nejsem stoprocentní Slovanka, nýbrž ze čtvrtiny Němka. Tohle dědictví mám od své slezské babičky z otcovy strany, která vyrostla v Kysuckém Novém Městě a se svým mužem se pak přestěhovala do Trenčína, když tam dostal místo obvodního lékaře. Na tuto skutečnost, kterou rodina v 50. letech tajila, protože po válce bylo cokoli německého podezřelé, jsem si vzpomněla v 70. letech a zažádala jsem si o státní občanství coby etnická Němka. V Basileji jsem byla provdaná za Němce, stala jsem se matkou našeho syna s německou státní příslušností, ovšem já sama jsem stále neměla žádnou a na tom se z vůle úřadů ani nemělo nic měnit. Patriarchální švýcarské právo umožňovalo získat občanství ženatým a provdaným pouze pro kompletní rodinu. Žila jsem tak bez státní příslušnosti celých dvacet let, než jsem po rozvodu získala švýcarský pas. V Německu mi totiž občanství na základě manželství taky odmítli přidělit, jelikož tam jsme nežili.

Tak jsem tehdy vystrachala svou babičku Klothilde a navymýšlela jsem si, že na mě mluvila německy, že mi zpívala německé písně a učila mě tradicím. A taky že vařila po německu, čili bez koření, aspoň ve srovnání s maďarskou kuchyní, která byla na Slovensku běžná. To poslední je ovšem pravda. Strávila jsem dětství v jejím domě, kde jsme bydleli celá rodina pohromadě. Žádost mi zamítli. Jak právem stvrdily německé úřady – v mých žilách nekoluje dostatek německé krve – což tehdy zarmoutilo rodiče mého muže. Můj tchán, který za druhé světové války z ponorky potápěl britské lodě a ještě v 70. letech ctil svou vlasteneckou povinnost,

se pokoušel zmírnit dopady selhání svého syna při volbě ženy. „Naštěstí nejsi Češka. Slovensko přece stálo při Německu,“ utěšoval mě, nebo spíš sebe. Fašistický slovenský stát, satelit nacistického Německa, měl být zárukou, že nejsem až tak špatná partie. Svého tchána jsem si vážila, když mi coby fyzik vysvětloval Heisenbergův princip neurčitosti, jinak ale své názory čerpal z hodnot třetí říše a litoval, že v demokracii se prý z Němců staly padavky, už nejsou z ocele jako dřív. Jeho syn, taky taková padavka, psal proti otcovským ocelovým zatuchlostem básně.

Bratr mojí matky bojoval v Karpatech jako partyzán a v povstaleckém rádiu v Banské Bystrici pravidelně provolával: „Smrt německým fašistům!“ Chytli ho, ve věznici v Bratislavě na něj nejspíš čekala poprava, ale osvobození ho zachránilo. A ještě než komunistický režim zemi zcela uzavřel železnou oponou, přeplaval Dunaj na rakouský břeh. V uprchlickém táboře ve Vídni se seznámil s českou emigrantkou, svou budoucí ženou, a vycestovali spolu do USA. Z komunisty se ve Washingtonu stal republikán, který byl obzvlášť pyšný na své setkání s Richardem Nixonem – bývalý prezident prý údajně o strýcově klikaté životní cestě prohlásil: „Mikel, I really like your story.“

Abych se prosadila v německojazyčném prostoru, ukázalo se, že než se přivdat do německé rodiny, nechávat německého spisovatele – mého muže – sepsat moje myšlenky a pocity anebo se pokoušet o získání německého pasu, je nakonec vhodnější psát v němčině sama. Tahle s námahou naučená dovednost je totiž zcela v mých rukou – hnětu cizí řeč tak dlouho, dokud jí nevtisknu vlastní estetiku a obrazy, a ona mi za to poskytne netušenou volnost, v níž naleznu svůj vlastní hlas. Od té doby, co jsem jako třicetiletá začala s psaním v němčině, se z něj stala forma bytí. Je to lano, co jsem si sama upletla a na kterém balancuji nad rozpory, zraněními, objevy. Díky psaní, které pro mě znamená především myšlení, si tvořím vlastní jasnou představu o tom, jaké hodnoty chci ctít – a skrze ně pak nalézám sounáležitost.

Když jsem byla dítě, na babičce Klothilde mi nepřišlo nic divného. Teprve později jsem se měla dozvědět – a samozřejmě ne od ní –, že tato zapálená katolička a absolventka maďarské klášterní školy byla, stejně jako i další lidé německého původu v tamním geografickém pásmu, jak podporovatelkou Jozefa Tisa, katolického faráře a prezidenta klerikálně fašistického slovenského státu, tak jeho patrona Adolfa Hitlera. Zavedených zákonů o rasách Klothilde využila k soukromým potřebám.

Slovenský kodex o Židech z roku 1941 dokonce překonal bezprávi stanovené norimberskými zákony z roku 1935. Když si Klothildin syn chtěl vzít za ženu jednu moravskou Židovku od nás z městečka, udala ji babička na gestapu, aby tím zabránila takzvanému mísení ras. To se jí nejdříve povedlo, snoubenka prvorozeného syna byla v roce 1944 přidělena na transport do koncentračního tábora, jenže můj strýc jí pomohl se ukrýt. V roce 1949 vycestovali do Austrálie a zůstali spolu až do smrti.

Jozef Tiso kázal: „Je sebeláska božím příkázáním? Ano. Tato láska, tato křesťanská láska mi káže, abych se vystříhal všeho, co mne poškozuje a ohrožuje můj život.“ Tou škodou a ohrožením slovenského národa, na jehož spasitele se Tiso pasoval, byli myšleni Židé. V horlivé poslušnosti vůči nacistickému Německu bylo do koncentračních táborů deportováno přes 71 000 slovenských Židů a Židovek, z nichž přežilo jen několik tisíc. A arizace židovského majetku vynesla někomu hojnost. Tato fakta navždy zůstávají měřítkem pro hodnocení prvního slovenského státu, jemuž je až dodnes věrný celý houf pravicových extrémistů. Někteří z nich dokonce sedí v parlamentu v Bratislavě a na výročí Tisovy smrti, který byl v roce 1947 oběšen za válečné zločiny, konají pouf k jeho hrobu.

U rodinného stolu se tyhle zneklidňující historicky nevypráví. Jak bezostyšně konstatovala Christa Wolf: „Rodina je shluk lidí různého věku a pohlaví soudržná za účelem striktního utajení společných trapných tajemství.“ Já je vyprávím písemně, ukazuji v nich, jak i docela laskaví lidé žalostně selhávají, když mají nedůvěřovat nehumánnímu duchu doby, odolávat jeho pokušení a později nacházet odvahu se od něj distancovat.

VYHNÁNÍ NĚMCŮ

Někteří z příbuzných mojí babičky se usadili ve Vídni nebo v Bavorsku. V posledních chaotických měsících války Německo ze strachu před pomstou postupující Rudé armády evakovalo karpatské i bratislavské Němce. Po válce došlo na Slovensku k odsunu, jakkoliv protiněmecké nálady nebyly tak silně emotivní a vehementní jako v Čechách a na Moravě. Dohromady musely opustit Slovensko asi čtyři pětiny německých obyvatel. Sotva šlo o vytoužený návrat do mateřské vlasti. Jozef Tancer, slovenský profesor germanistiky z Univerzity Komenského v Bratislavě zkoumající tuto problematiku, píše, že němečtí obyvatelé se necítili jako

příslušníci Německa, ale jako rodáci ze země, kde - někdy i po staletí - žili jejich předci.

Na mých čteních v Německu se v publiku objevili i vysídlenci ze Sudet a čekali na mé vyjádření. Já jsem to, co provedli jim a jejich rodinám, pojmenovala jako bezpráví. Slovenský historik Ján Mlynárik označil v 70. letech odsun za porušení lidských práv a napsal: „Tohle není jen tragédie Němců, ale také naše vlastní. Musíme se jí a jejími důsledky zabývat. To, co je německé, v dobrém i špatném, přenechme Němcům. Svou vinu musíme v plné míře uznat my sami, pokud už nechceme zažít další, opakující se skutky této tragédie.“ Mlynárik byl přesvědčen, že vyhnání československých Němců brutalizovalo celou společnost, a právě proto pak mohl vzniknout komunistický bezprávní stát. Za své teze, které publikoval v pařížském exilovém časopise *Svědectví* pod pseudonymem Danubius, si odseděl třináctiměsíční trest odnětí svobody v nechvalně proslulé pražské věznici Ruzyně. Poté emigroval do Německa, kde jsem ho počátkem 80. let potkala v Bavorsku na jedné konferenci československé exulantské elity, a o tomto muži, poznamenaném vězením, jsem pak napsala do deníku *Neue Zürcher Zeitung*.

V Česku dochází v současnosti k přehodnocování tohoto dlouho zamlčovaného tématu, odsun se stal součástí školního výkladu, píšou se o něm knihy a natáčejí filmy, odhalují se pamětní desky. V roce 2021 jsem byla na knižním festivalu TABOOK v malém jihočeském městě Tábor, kde promítali dokument *Odsunuté děti* od Jana Blažka. Pět osudů lidí odsunutých ze Sudet, kteří byli tehdy ještě děti a dnes žijí ve velmi pokročilém věku v Německu, je zpracováno do animovaného filmového příběhu. Navzdory koronavirové epidemii byl sál plný mladých lidí, mnozí seděli na podlaze nebo představení sledovali ve stoje opření o zeď.

DÜRRENMATTOVO PANORAMA

Jednoho krásného letního dne roku 1981 jsem v Neuchâtelu zazvonila na dveře Friedricha Dürrenmatta, abych s ním udělala rozhovor pro československou redakci amerického vysílání Rádia Svobodná Evropa v Mnichově. Dürrenmatt seděl u dlouhého stolu, v předklonu, s pažemi zkříženými na prsou, a setrval tak po celou dobu. O to živěji působil jeho bdělý, nestálý pohled.

„Během pražského jara jsem byl v Československu. Ti lidé byli neskutečně optimističtí. V Praze uváděli velmi povedenou inscenaci mého díla *Novokřtěnci*. Bylo to zcela jednoznačně mířeno proti prezidentu Antonínovi Novotnému, včetně jeho podobizny na plakátech. Bylo to drzé. Ještě si pamatuju, jak jsem svým českým přátelům říkal, že to může skončit špatně. Měl jsem takový hrozivý pocit. A pak napochodovali. Potom už jsem tam nebyl.“

Dva dny po jeho proslovu proti okupaci, který pronesl v městském divadle v Basileji 8. září 1968 při příležitosti protestního shromáždění, jehož se účastnili také Max Frisch, Günter Grass, Kurt Marti a Peter Bichsel, za Dürrenmattem prý z Kyjeva přijel jeden profesor literatury, aby mu sdělil, že ať už bude o Sovětském svazu mluvit jakkoliv, přesto tam bude vždycky vítán. Načež mu Dürrenmatt odpověděl, že v tom případě tam už nikdy nepojede. Své slovo dodržel.

Vyprávěla jsem mu, že jeho divadelní hra *Fyzikové*, kterou jsem viděla v Bratislavě v roce 1967, je v Sovětském svazu zakázaná, protože prý vykazuje podobnost se dvěma pronásledovanými sovětskými fyziky. Byli to Jurij Orlov, který si svůj trest odpykával v gulagu, a Andrej Sacharov, který byl z Moskvy vykázán do města Horki. Dürrenmatt mi odpověděl, že o tom zákazu nic neví. A měl z něj dokonce radost. Na strach, který měli komunisté ze západních vlivů, reagoval suverénně: „Je trapné, když nějaký ruský spisovatel cestuje na Západ, a pak je vyloučen ze svazu spisovatelů. V Polsku je to taky nepříjemné. Naposledy jsem tam ani neodcestoval, protože mě požádali, abych tam nemluvil se svými polskými přáteli. Ale nejvíc je mi smutno z Československa. Je to neslýchaná země. Praha mi připadala jako rozpadající se město. Mnoho lidí tam mluví německy a nadávají na režim, říkají otevřeně svůj názor, dokonce i řidič taxíku. Opozice proti režimu je neskutečná. Nepotkal jsem vůbec nikoho, kdo by režim schvaloval. To je úplně groteskní. Byl jsem na nějakém festivalu mládeže, všichni kolem pochodovali v nějakých uniformách, ale nikde žádní diváci. Člověk má z toho pocit, že tamní vláda je naprosto izolovaná. Kromě jara roku 1968, tehdy tam panovaly velké naděje, ale to byla výjimka.“

Vyslovila jsem svou domněnku, že český smysl pro absurdno, tragikomičnost a grotesku mu musí být blízký. „Vskutku. Češi mají něco ze Švýcarů. Vždycky jsem pozoroval dost podobností, mimo tento smutek. Té země je mi líto, protože její lidi mám moc rád. České publikum na

mě udělalo velký dojem. Tvoří opozici, je vnímavé a danou hru proměňuje podle svého. Československo patřilo jednu dobu k nejmodernějším zemím východní Evropy.“

Jak bylo tehdy běžné, i Dürrenmatt posunul tento středoevropský prostor směrem na východ, což meziválečnému období, o kterém hovořil, však neodpovídá. Představa, že Československo patří k východní Evropě, se ujala v době studené války, kdy tato země spadla do sféry sovětského vlivu. Dnes se mluví o středovýchodní Evropě, tedy pokud někdo vůbec dokáže rozlišit Evropu středovýchodní a východní. Dürrenmattův nekompromisní postoj vůči komunistickým diktaturám byl pro mě velkým darem. Oproti mnoha levicovým intelektuálům neprojevoval shovívavost k reálnému socialismu, zároveň se nezdráhal kritizovat svou vlastní zemi. Dürrenmatt dokazoval, že na Západě je možné být kritickým současníkem s panoramatickým pohledem – tedy nejen na Neuchâtelské jezero.

Na závěr jsem se ho zeptala, jestli byl i na Slovensku, na což mi odpověděl záporně. Nicméně se zdálo, že tento Švýcar aspoň ví, že taková země existuje. Desítky let jsem totiž potkávala západní Evropany, i z řad intelektuálů, kteří nedělali žádné rozdíly mezi slovenským a českým národem, kteří Slovensko vůbec neznali anebo je zaměňovali za Slovinsko. Mě notoricky označovali za Češku, často i během veřejných vystoupení, a když jsem upřesňovala, že jsem Slovenka, vyvolávalo to jen podráždění. Kdo by se chtěl zatěžovat takovými geografickými nuancemi tam někde ve východním bloku. Milan Kundera, který by to měl vědět lépe, taky reprodukoval tenhle nešvar, a to i ve svém eseji o střední Evropě. V naší bývalé společné republice podle něj žili Češi, Češi, a ještě jednou Češi. Tenhle postoj má v České republice tradici, která přežila dodnes. Když na to poukazuju, pokaždé mi odpoví: „Ale když říkáme Češi, myslíme tím přece i Slováky!“ Tahle arogance je spoluzodpovědná za rozdělení obou národů v roce 1993.

„MY“ Z DISIDENTSKÉHO HNUTÍ

„Ať žije svobodné a nezávislé Československo!“ „Hanba okupantům!“ „Ruce pryč od ČSSR!“ „Za vaši a naši svobodu!“ – s těmito transparenty se 25. srpna 1968 vydaly dvě Rusky a pět Rusů na Rudé náměstí. Nesli je ukryté pod oblečením, posadili se na schody před Kremlem. A tam,

před centrem moci, rozvinuli svůj nesouhlas s aktem vojenského státního násilí. Byla to básnířka a polonistka Natalja Gorbaněvská se svým dvouměsíčním synem v kočárku, lingvistka Larisa Bogorazová, lingvista Viktor Fajnberg, stavební dělník Vladimir Dremljuga, matematik Konstantin Babitsky, matematik a učitel fyziky Pavel Litvinov a student a básník Vadim Delone. Zaměstnanci a zaměstnankyně KGB v civilu tam naběhli a tvářili se jako uvědomělí sověští občané, kteří jenom brání svou vlast. Plakáty roztrhali, demonstranty zmlátili, jeden kopl Viktora Fajnberga do obličeje. Viktorův chrup pak ležel na Rudém náměstí jako důkaz aktu svobodné vůle. Miliony sovětských občanů a občanek, kteří si své zuby uchránili, potom v socialistických závodech po celém Sovětském svazu podepisovaly předem přichystané prohlášení, v němž okupaci schvalovaly.

„Dokázal jsem si, že jsem uprostřed toho všudypřítomného hrbení jednal jako svobodný člověk,“ řekl mi Viktor. Nevnímal se jako oběť, protože kdyby se považoval za oběť, tak by podle svého přesvědčení přestal být disidentem. On i jeho stejně smýšlející společníci se rozhodli učinit nemyslitelné, vyjádřit se ve státě občanské nesvéprávnosti coby politické subjekty. KGB je schválně označila za placené agenty a agentky CIA. Demonstranty pak nacpali do černé dodávky a zatkli je.

V šedesátých letech už v Sovětském svazu nepanovala stalinistická represe masového rázu. Poté, co Nikita Chruščov v roce 1956 na 20. sjezdu KSSS pronesl několikahodinovou kritiku Stalina, přestali lidé mizet svévolně, ale začali se ztrácet selektivně. Až to umožnilo vznik disidentského hnutí, jehož činnost vyvrcholila protestní akcí na Rudém náměstí. V sedmdesátých a osmdesátých letech jsem působila ve švýcarské sekci mezinárodní organizace na pomoc vězňům Amnesty International a angažovala se tam za propuštění sovětských vězňů svědomí. Koordinovala jsem akce a překládala do ruštiny dopisy, které naše skupiny posílaly do tábora pro politické vězně Perm 36 na Ural, taky dopisy pro Leonida Brežněva, a do slovenštiny dopisy pro Gustáva Husáka, nesčetné dopisy, protože by nedávalo smysl žít v demokracii a zapomenout na ty, co byli pronásledováni za železnou oponou.

Když jsem Viktora Fajnberga, v době, kdy už žil v Paříži, potkala v Žürichu na konferenci o lidských právech, pozvala jsem ho k sobě do Basileje. V ten večer pak pro mě zinscenoval nejdůležitější minuty svého života. Fascinovaně jsem přihlížela tomu představení coby zástupkyně obyvatel nuceně normalizovaného Československa, kteří se tehdy o tomto

aktu solidarity neměli vůbec dozvědět. Viktor se posadil v mém obýváku na podlahu, a když vyprávěl o tom kopanci do tváře, který schytl od zaměstnance KGB, teatrálně si vytáhl zubní protézu. A ujišťoval mě, jakkoliv byl psychicky poznamenaný, že mu těch pět minut svobody stálo za pět let strádání v „psychuše“.

„Za vaši i naši svobodu“, za tento bonmot, se kterým si připíjeli emigranti z obsazeného Polska v 19. století, se Gorbaněvská a Fajnberg dostali jako duševně nemocní na nucený pobyt na psychiatrii. Tam jim podávali neuroleptika jako Haloperidol způsobující bolesti a halucinace. Speciální psychiatrické kliniky obehnané mřížemi a ostnatým drátem byly ty nejprůšernější ústavy v gulagu. V Serbského institutu soudní psychiatrie v Moskvě se psychiatrické posudky vyráběly na příkaz shora. Vedoucí institutu, psychiatr Andrej Sněžněvskij, zakladatel moskevské psychiatrické školy, tvrdil, že „reformátorské šílenství“ je jednoznačným příznakem schizofrenie. Někoho takového je prý nutné zavřít do cely sdílené se skutečně duševně nemocnými. Pokud se tomu pacient bránil, nasadili mu svěrací kazajku, ledové zábaly a trestali ho elektrošoky. Protest proti okupaci Československa tak byl označen za „mesiášský syndrom a ztrátu smyslu pro realitu“. Skutečnost, že demonstranti na Rudém náměstí si byli vědomi drakonických trestů, pak prý byla jasným důkazem „patologického mučednictví“.

Sovětský systém se zbavoval kriticky smýšlejících občanů tak, že projektoval svou vlastní schizofrenii na ty, kteří odhalili jeho šílenství, a tak se mohl dál nerušeně oddávat své patologii. Na Západě jsem vyhledávala disidenty zbavené občanství, tlumočila jsem jim na konferencích o lidských právech a moje rozhovory s nimi vycházely v německojazyčných médiích. Tak jsem začala pracovat jako žurnalistka. Ptala jsem se jich také na to, odkud čerpali svou nezlomnost, pátrala jsem po vnitřní síle v extrémních podmínkách. Byla to vskutku ironie osudu – že bývalí političtí vězni, ať už ze Sovětského svazu, z Československa nebo z Kuby, mi přinesli do demokracie tu šťastnou novinu o existenci vnitřní svobody, kterou si vypěstovali v nesvobodě.

Natalju Gorbaněvskou jsem v osmdesátých letech z Paříže, kde žila, pozvala na vystoupení do městského divadla v Basileji a tam jsem tlumočila její výpověď o podmínkách, které panovaly na uzavřeném ženském oddělení psychiatrie. Nijak si nestěžovala, sotva zmínila svoje vlastní prožité utrpení, ale dělala si starosti o ženy, které tam zůstávaly, její myš-

lenky i srdce patřily jim.

Když jsem po perestrojce v roce 1992 mohla jet poprvé do Moskvy, dělala jsem reportáž o těchto se mnou myšlenkově spřízněných lidech. Teď už mohli pracovat legálně. Osobně jsem poděkovala Larise Bogorazové za její protest na Rudém náměstí a Tatyana Velikanová, matematicka, jež byla vězněná dlouhá léta, mi tehdy řekla: „V srpnu 1968 se mě ptali mí přátelé: Slyšelas to už? Oni napadli Československo! A já jsem jim odpověděla, že to ne oni, ale my jsme ho napadli. Pro mě existovalo vždycky My. My jsme za všechno zodpovědní.“

Převzetí zodpovědnosti za zločiny, ať už spáchané ve vlastní zemi či mimo ni, je v protikladu s oficiální doktrínou. Okupace Československa je Kremlem nadále obhajována jako nutné opatření, neboť Sovětský svaz tehdy údajně nemohl jednat jinak. Dnešní Rusko, které vede zničující koloniální válku proti Ukrajině, odůvodňuje své vraždění právě tak – označuje ho za vynucenou reakci na údajné ohrožení a za „pomoc“ pro ukrajinský národ.

V roce 2010 jsem měla čest na Středoevropském fóru v Bratislavě pronést jménem občanů Slovenska děkovnou řeč určenou Viktoru Fajnbergovi a Natalji Gorbaněvské, kteří seděli na pódiu vedle mě. Svůj projev úcty jsem zakončila slovy: „Když se dnes Natalja a Viktor procházejí ulicemi Bratislavy, přeju si, aby v nich kolemjdoucí poznali součást naší historie, do které se zapsali díky svému činu. Přeju si, abychom bystřili svůj smysl pro rozpoznávání pravých přátel a přítelkyň.“

Slovensko a Česko dnes stojí na straně bránící se Ukrajině. V této zkoušce hájí oba státy uvnitř Evropy společné hodnoty, které si dříve samy vybojovaly. Střední Evropa tak prokazuje svou politickou odolnost vůči pokusům nastolit nespravedlivý režim, kterou získala během svých pohnutých dějin.

Z němčiny přeložila Zuzana Henešová

Jiří Přibáň

Věčný návrat do střední Evropy

Jiří Přibáň. Foto: archiv autora



Stojím před barokním kostelem uprostřed městečka, ve kterém jsem se narodil, v dále přede mnou vyrůstá z mlhy Říp, za ním se otevírá panorama Českého středohoří a ve vlhkém prosincovém vzduchu je cítit vánoční obleva. Příroda ztlumila své barvy do zimních odstínů šedi a hnědi, takže se na tomto podkladu o to víc vyjímá kombinace okrově žluté a bílé omítky stavby, kterou navrhl Kilián Ignác Dientzenhofer.

Nabízí se mi nevšední pohled na tento symbolický střed české země, ve kterém se Vltava stýká s Labem a vyhaslá sopka představuje nulový bod české národní mytologie. Zevnitř kostela se ozývá *Hej, mistrě* z Rybovy vánoční mše a libozvučnost mateřského jazyka i důvěrně známých tónů mě zasahují přímo do srdce.

Přemýšlím, jestli právě v srdci se nachází střed, z něhož vedou všechny cesty, na kterých se z krajin, budov, lidských sídlišť, jejich historie a kultury i jazyka stává domov. Rychle však tu otázku zapuzuji, protože je příliš sentimentální; srdce přece není úložištěm sentimentu, jak se domnívali romantičtí básníci a filosofové.

Aristotelés považoval srdce za nejdůležitější orgán lidského těla, který je „horký a suchý“ a v němž kromě smyslů sídlí i inteligence a pohyb člověka. Podle něho je srdce bušící centrum lidské vitality a funkcí okolních orgánů je chránit ho a zchlazováním mírnit jeho výbušnost. Snažím se tedy hlubokým nádechem mírnit srdce rozpumpované pohledem na důvěrně známá místa a chladím ho přemýšlením o barokních mistrech, kteří kdysi tak radikálně proměnili vesnice a města středních Čech i celé střední Evropy.

EVROPA BEZ STŘEDU A PERIFERÍÍ

Jen o pár kilometrů dál v Panenských Břežanech stojí kaple navržená Janem Blažejem Santinim-Aichelem, jehož stavby vizuálně předbíhají ducha modernismu o stovky let a inspirují současné výtvarníky a hudebníky, kteří v nich pořádají výstavy konceptuálního umění a koncerty experimentální hudby. Dientzenhoferův kostel svatého Mikuláše na pražské Malé Straně zase oslní návštěvníka interiérem, v němž ornament představuje hlavní stavební prvek a který by se zrovna tak dobře vyjímal i na plátnech surrealistické avantgardy.

V barokní kultuře se svět stal divadlem, v němž se role univerzálního významu hraje partikulárně a nevědomky. Stírá se rozdíl mezi realitou a iluzí, centrem a periferií světa, jednotlivé části mají stejnou důležitost v rámci celku. Skutečnost je svým představením. Morálka i politika představují divadlo, v němž se odehrávají i naše životy, jak tvrdil jezuitský teolog a kazatel Franz Neumayr. Divák si to i dnes uvědomuje o to víc právě v té části Evropy, která sama sebe považuje za střed kontinentu a rozpíná své žlutavé omítky od schönbrunnského zámku ve Vídni až po rozpadající se secesní domy v Temešváru, od historické budovy v Bratislavské univerzity až po měšťanské rezidence v Menaggiu na březích jezera Como.

V době, kdy se české země staly politickou periferií habsburské středoevropské říše, barokní architekti a umělci ukázali, jak ústřední může být význam periferního vidění. Paradox střední Evropy spočívá v tom, že periferie představují její centrum, zatímco centra, jakými byly Vídeň nebo Budapešť, jsou v širším geograficko-politickém kontextu evropské periferie svého druhu.

Samotný termín „střední Evropa“ má v sobě odstín periferie, která se nemůže poměřovat s koloniálními mocnostmi a jejich metropolemi, jakými jsou Londýn nebo Paříž, ale bez níž by přitom ani Británie nebo Francie nebyly Evropou a kde se odehrávají ty nejzásadnější a ústřední konflikty a tragédie. Střední Evropa, koncentrát paradoxů evropské kultury.

Vídeňské baroko bude ve srovnání s Římem nebo Neapolí vždy pozdní, ale bez poznání kostelů, kapliček a statků rozesetých po českém venkově nám i ono zůstane nesrozumitelné. Budapeštská secese a historizující styly zase svou okázalostí napodobovaly současně Vídeň i Paříž, ale velkolepá budova parlamentu dnes působí jen jako periferní historická iluze imperiální slávy.

Hledám tedy středové body vnitřních i vnějších krajin svého středoevropského domova a uvědomuji si, že jsou relativní, iluzorní a periferní právě tak, jako ta část Evropy, kterou její obyvatelé často s hrdoostí a pýchou označují za „střední“. Evropa ve skutečnosti nemá střed ani srdce, které by bylo neklidné jako Praha zachycená v dokumentu Věry Chytilové. Právní zásada *Locus regit actum* se vztahuje na celý její prostor, takže vše, co se zde odehrává, se týká nás všech a volá nás ke společné odpovědnosti.

Evropa je jediná a nedělitelná ve svých historických a civilizačních vzletech i pádech, tragédiích a komediích. Jak poznamenává Sylvie Richterová, sémiotické rozlišení centra a periferie je v přirozeném světě nezbytné, ale současně žijeme s vědomím, že za střed můžeme zvolit kterýkoli bod naší kulaté planety Země.

Následující úvahy ukazují, jak relativní jsou všechny představy o středu a periférii ve společnosti, jejíž místní rozdíly nejsou až tak důležité, protože je diferencována především podle různých systémů, jakými jsou hospodářství, politika, věda, vzdělávání nebo právo, a kde hodnoty nejsou univerzální, ale partikulární a fungující v rámci těchto jednotlivých systémů.

Čím lépe taková společnost funguje, tím víc se z ní však paradoxně vytrácí smysl a dochází k rozpadu hodnot, jak ho popsal již před sto lety Hermann Broch. Málokde se tento paradox ukázal tak silně, jako právě u nás doma ve střední Evropě, kde jsme uzamčeni do vnitrozemí, ale o to víc sníme o otevřených prostorech, jaké nabízí mořský obzor, a jsme dodnes vděční Shakespearovi, že nám v *Zimní pohádce* mořské pobřeží přičaroval.

ÚNOS KULTURY

Když Claudio Magris literárně putoval povodím Dunaje, poznamenal, že pro Milana Kunderu je střední Evropa „výrazem vznešeným, ale neurčitě obecným“, do něhož lze jako do metapolitické pasparty zarámovat jakékoli politické úsilí. Myslím, že jde o nedorozumění, protože Kunderovi v eseji „Únos Západu aneb tragédie střední Evropy“ nešlo o zarámování politiky, ale její vykázní do prostoru, v němž by neurychlovala právě dotýčný rozpad kulturních hodnot.

Kunderův esej začíná scénou vojenského znásilnění, ve které ředitel

maďarské tiskové kanceláře zoufale oznamuje světu, že Maďaři umírají v boji se sovětskými okupanty nejen za svou vlast, ale i za Evropu. Cizí mocnost se tu na rozdíl od Dia, který svou Evropu v podobě býka současně unáší i svádí, nenamáhá žádným sváděním a bere si, co chce, i za cenu smrti. Včera v Maďarsku a Československu, dnes na Ukrajině, kde zítra?

Do tohoto únosu se nehodí Tizianova manýra, tady se z býčího erotismu stává monstrózní brutalita, jakou do soch zachycujících stejnou proměnu antického vládce bohů vtělil Jacques Lipchitz, když reagoval na únos Evropy Hitlerem. Lipchitzův Zeus vymodelovaný v předvečer druhé světové války není statným býkem, ale příšerou s rybím ocasem, které je cizí erotická láska a přitahuje ji holý teror. Evropa se později v dalších verzích únosu vytvořených tímto židovským sochařem pocházejícím z Litvy stala symbolem sebe sama a osvobozuje se tím, že býčí monstrum zabíjí dýkou.

Moderní diktátoři vždy toužili po střední Evropě, ve které se buď narodili, jako Hitler, nebo v ní žili exulantským životem, jako Stalin. Hned ve svém výnosu z 16. března 1939 legalizujícím okupaci a zřizujícím nad českými zeměmi říšský protektorát Hitler prohlásil, že „Německá říše jest rozhodnuta zasáhnouti rozhodně k zajištění základů rozumného středoevropského řádu“. Podobně i Sovětský svaz v okupacích Maďarska a Československa spatřoval jen zajištění svých imperiálních zájmů a řádu, jehož rozumnost byla dokázána filosoficky a vyargumentována mnoha historickými fackami a kopanci do slabších národů, nepohodlných společenských tříd a nevinných osob.

Kunderovi však nejde prvoplánově o kritiku imperiální politiky, která si ze střední Evropy vytváří svůj vlastní *životní prostor* nebo kolonie pro *vývoz komunismu*. Nejde mu o pouhý popis vojenského uchvácení středoevropských zemí ruskou velmocenskou politikou, v němž by Rusko a Evropa hrály roli kulturně rozdílných center, o jejichž současné blízkosti i vzdálenosti a porozumění i neporozumění psal již Masaryk. S obavami nahlíží pod tuto mocenskou a ideologickou krustu mezinárodní politiky dvacátého století a ze všeho nejnaléhavěji se ptá, jestli onomu maďarskému novináři umírajícímu za Evropu může v Evropě ještě někdo vůbec odpovědět, jestli se ona evropská kultura sama mezitím nerozpadla a Západ již nezanikl bez jediného výstřelu.

Není nakonec Evropan ten, komu, slovy Kunderovými, se stýská po Evropě a její kultuře, která kdysi sjednocovala kontinent podobně, jak to ve středověku dokázala víra v křesťanského Boha?

ROZPADLÉ HODNOTY, FUNGUJÍCÍ SYSTÉMY

Ve vídeňských kavárnách vysedávali ředitelé světového ducha i rasové čistoty a sprádali plány na světové revoluce i kontrarevoluce, ale Hermann Broch tyto kulisy moderní metropole rychle se industrializující a bohatnoucí říše odmítal jako „ne-styl“, za jehož fasádou zeje kulturní prázdnota a dochází k rozpadu hodnot. Kundera to později zformuluje takto: „Střední Evropa: laboratoř soumraku.“ Zde došlo k sebeustrukci politických celků a zbezdůznamnění kultury, které podle Kundery jako zrcadla ukazují i dnes možný osud celého kontinentu.

V *Náměštnících* označil Broch za rozpad hodnot rozbití obrazu člověka jako obrazu božího, v němž by se nadále mohly zrcadlit univerzální hodnoty sjednocující svět a potvrzující jeho smysl věčnou platností. V moderní době, slovy Brochovými, „bytí se rozplynulo v čirou funkčnost“. Ztratil se střed všehomíra, u něhož požívala lidská existence absolutní ochrany. Namísto něho se ze všech dílčích hodnot staly hodnoty ústřední a soběstačné, i když jsou současně navzájem oddělené a fungují paralelně a bez možnosti znovu zformovat společný komplex hodnot, jaký podle Brocha existoval předtím, než se z účelu stala svrchovaná forma modernity.

Vše je účelné, ale bezcílné. Vše funguje, ale nic nedává smysl. Brochovy litanie o rozpadu hodnot přesně popisují funkcionální diferenciaci moderní společnosti, ve které si logika války vyžaduje vraždit, logika ekonomů zničit konkurenci, logika malíře dovršit tvůrčí principy až do krajnosti, již chápe jen on, a logika revolucionáře volá po naplnění revoluce v absolutní diktatuře. Broch tuto absolutní věčnost hesel jako *válka je válka*, *obchod je obchod*, *umění pro umění* nebo *zákon je zákon* označuje za myšlenkový styl naší doby, v němž víru v Boha jako ideální střed hodnot, který je osobní zárukou konečného nekonečna, nahradila abstrakce a neutrální absolutno, jehož nekonečnost je nedostižitelná. Jinými slovy, člověk se stal funkcí hodnot, které se osamostatnily a nepotřebují ani člověka, ani Boha.

Broch popisoval civilizační krizi jako proces, v němž si partikulární hodnoty uzurpují univerzální platnost, zatímco univerzální hodnoty se definitivně rozpadly. Speciální funkčnost nahradila obecný smysl lidského bytí. Naproti tomu Robert Musil v *Muži bez vlastností* tuto krizi popsal jako zjištění, že se muž bez vlastností skládá z vlastností, které jsou obecné a obejdu se bez muže. Dílčí hodnoty, které fungují ve své funkcionální

uzavřenosti, vlastnosti, které nemají své těžiště v člověku, ale ve věčných souvislostech, které jsou na člověku nezávislé. Po představě o člověku jako obrazu Božím se rozpadá i humanistický a antropocentrický obraz člověka jako středu vesmíru, takže i víra v autentické prožívání vlastního já se podle Musila ukazuje být příliš naivní.

Stále se označujeme za charaktery, i když žádný nemáme. Z rozumně organizované moderní civilizace se stala továrna na iracionální absolutno. Čapkův skeptický modernismus se setkává s Brochovou kritikou modernity jako konstelace, ve které si dílčí systémy se svými vnitřními hodnotami a logikou osvojují strukturu totálního systému a nepřipouštějí odchylky od svého fungování a zdůvodnění. Naivní se ukazuje i představa, že kultura má schopnost integrovat moderní společnost do jednoho celku založeného na systému sdílených hodnot.

Zákon je zákon a platí bez ohledu na to, jestli je legitimní. Národ je národ a nezáleží na tom, z jakých hodnot se konstituuje jeho státní svrchovanost. Za touto funkcionální diferenciací a účelovou racionalitou se přitom skrývá vzpoura a vpád iracionálního života do racionálních institucí a, jak říká Broch, „hodnot zbavený člověk je jeho nástrojem“.

Svět ovládla technika, jejíž účel už neurčuje člověk, ale která naopak mění člověka ve funkční prvek systému. Čísla a statistiky, data a algoritmy nahradily ideologie v procesu legitimování moci. Kulturu nahrazuje žurnalismus, ale i ten se stále rychleji vytrácí a jeho někdejší místo zabraly sociální sítě, kde vše ovládá popudlivý duch narcismu. Osvícenský ideál dospívajícího lidstva, které převzalo odpovědnost za svůj osud, nahradila světla konzumní zábavy propagující kultu nedospělosti a nezávazné hravosti, která z odpovědnosti činí jen další reklamní slogan.

Názory bez hodnoty se stávají hodnotami bez názorů. Co dříve hodnotu postrádalo a nestálo za pozornost, nyní se může stát samo hodnotou. Rozpad hodnot neznamená jejich zánik, ale naopak možnost, že hodnotou se může stát cokoli. I o takové hodnoty se přitom vedou vyhraněné spory a vyostřené boje. V našem digitalizovaném světě tak vše racionálně funguje, a přitom spěje ke stále iracionálnější nenávisti. Dnes by ono svolání o boji maďarského novináře za evropské hodnoty sice prolétlo tímto digitálněm barbarským vesmírem, ale buď by mu nikdo nevěnoval pozornost, nebo by se naopak tato pozornost přelila do binárního kódování *lajků* a *hejtů*. Nic jiného digitální kultura univerzálně sdílet nedokáže.

FILOSOFOVÁNÍ ROMÁNEM

Střední Evropa znamená filosofování románem. Vedle zpožděného vrcholu barokního umění a hudebního klasicismu i romantismu je to právě modernistická revolta, co střeoevropské spisovatele staví nejen proti sentimentálnímu románu, ale i racionálnímu utopismu, víře v dějinný pokrok, humanistické etice nebo realismu.

Nietzscheovy literární experimenty s filosofickým myšlením a rozbití zavedených estetických i etických schémat nalézají odezvu v experimentálním románu, který se ve střední Evropě rodí jako román filosofický. Z Kunderových románů i esejů je patrné, jak autor usiluje o pokračování a rozvinutí této literární tradice. Hlásí se k *umění románu*, ve kterém smysl pro skutečnost znamená kriticky popsat iluze a estetiku avantgard zrovna tak, jako iluze a převládající vkus gard starých a odcházejících.

Střední Evropa je pro Kunderu nejen laboratoří soumraku, ale také říší románu. Považuje román za protiklad filosofických systémů, ve kterých jsou myšlenky jen zaznamenány a uspořádány, zatímco v literatuře ožívají a přicházejí ke čtenáři po svém. Musilův *Muž bez vlastností* začíná kapitolou popisující momentální meteorologickou a astronomickou situaci, jejíž základní poučení spočívá ve filosoficky provokativním závěru, že z ní „pozoruhodně nic nevyplývá“. První řádek Kunderovy *Nesnesitelné lehkosti bytí* zase patří Nietzscheovi a jeho myšlenice *věčného návratu*.

Broch postupně narušuje dějové linie *Náměsíčníků* kapitolami, které představují čistě filosofické úvahy, a dílo završuje epilogem o iracionalitě jako „vpádu zdola“, který v člověku vyvolává úzkost a probouzí touhu „po vůdci, který by ho lehce a mírně vzal za ruku, uspořádal věci a ukázal cestu“. Podobně i Kundera rozvíjí *Nesnesitelnou lehkost bytí* jako variaci na filosofická témata a vkládá do románového vyprávění úvahy rozložené do různých částí knihy a současně složené do „malého slovníku nepochopených slov“. Mezi ně řadí kromě věrnosti a zrady, vlasti nebo hřbitovů také revoluci a revoluční průvody.

Na rozdíl od Brocha nebo Musila však Kundera nevaruje ani tak před obecnou ztrátou smyslu, jako před jeho ideologickými přebytky, do nichž byly iracionální zlo a lidská úzkost v minulém století typicky balené. Proto do zmiňovaného slovníku patří také slovo průvody a s ním spojený kýčovitý obraz *Velikého Pochodu* revolucí, který slibuje definitivní naplnění a autentické prožití lidského osudu. V tomto pochodu se naplňuje

základnější a obecnější zlo, které předchází každé ideologii a v němž lidé pochodující v průvodu „vztyčují ruce a křičí unisono stejné slabiky“.

Kunderova kritika romantického lyrismu a sentimentalismu bezprostředně navazuje na střeoevropskou intelektuální tradici, která spatřuje největší riziko pro román v tom, že by se stal schématem vytvářejícím iluzi skutečnosti. Ludvík, Tomáš, Sabina, Tamina a další postavy Kunderových románů tak vstupují do společnosti Josefa K., Ulricha a Diotimy, Pasenowa, Esche nebo Huguenaaua, aby obydlely myšlenkový prostor, v němž ztroskotala filosofie života i realistický román.

Kundera tento filosofický experiment v literatuře odvozuje od Nietzscheových literárních experimentů ve filosofii a Musilovy estetiky *myšlenkového románu* a s jistou mírou dramatičnosti ho považuje za naplnění *terminální periody* novověku, ve které román paradoxně přetrvává jako poslední vzdor moderní kultury i svědectví jejího rozpadu.

Román je pro Kunderu obranou proti kultuře a politice binárních kódů a zkratkovitých soudů, podle nichž lze umělecké dílo otevírat politickými klíči, a naopak politiku uzavírat sentimentem. Stavět umění buď na stranu pokroku, nebo na stranu reakce je samo o sobě jeho únosem a znásilněním. Nejde o hledání jistot ideologií, institucí a systémů, ale o jejich zpochybnění a rozvolnění tak, aby se v nich ukázaly mezery i nečekaná spojení a inspirace.

VZPOURY DAVŮ

Dvacáté století jako vzpoura a pochod davů! Paradoxní přesvědčení, že jen ve splynutí s průvodem davu se může naplnit touha člověka po autentickém a jedinečném prožitku, v sobě obsahuje cosi mnohem obecnějšího, totiž prazákladní touhu vyhnout se možnosti svobodné volby a s ní spojeným konfliktům. Tento útěk před svobodou znamená regres do pocitu nevinnosti založeného na přesvědčení, že člověk kráčí s dobou, naplňuje historické nebo společenské zákony a nemá na vybranou, a proto nemůže být osobně odpovědný za své jednání.

Isaiah Berlin tyto vnitřní rozpory moderní civilizace spojoval právě se střední Evropou, jejíž intelektuální kulturu proto odmítal jako vnitřně pokroucenou a bez schopnosti vyjadřovat se a myslet přímočaře, jednoduše a pravdivě. Zdejší intelektuálové byli podle něho touto částí

kontinentu a jeho dějinami zasažení do té míry, že nebyli schopni „uznat nic čistého a pevného ve světě“.

Z anglické ostrovní vyhlídky vyšší civilizovanosti tak tento znalec evropské filosofie a literatury zcela přehlédl nejen originalitu středoevropského románu, ale i samu skutečnost, že vzhledem k historickým zkušenostem a kulturní konstelaci se z tohoto koutu kontinentu také nejvíc ozývalo volání po negativní svobodě, svobodě zbavující lidskou existenci závislosti na politických rozhodnutích a bránící rozmanitost hodnot, které dávají této existenci smysl.

Berlin považoval fašismus, komunismus i nacismus za tragické pokračování nebezpečných historických tendencí, jaké lze rozpoznat již v osvícenské a romantické filosofii. Naproti tomu Hannah Arendtová přistupovala k totalitarismu jako ke zcela novému fenoménu, který nemá v dějinách lidstva obdoby a zrodil se z expanzivního kapitalismu, imperialismu a masové společnosti. Byly katastrofy moderní Evropy pokračováním jejích dějin, nebo naopak důkazem, že naše planetární civilizace se ocitla v krizi, jaká v těchto dějinách nemá obdoby?

Zatímco Berlin neskrýval své antipatie k filosofickým i politickým názorům Arendtové a považoval je za projev středoevropského metafyzického myšlení, Arendtová přehlížela nejen Berlinovo dílo, ale i celou britskou filosofickou tradici, snad kvůli jejímu zanedbávání základní filosofické otázky, jakou je otázka po smyslu bytí.

Nicméně když se Arendtová zabývala příčinami politického násilí a teroru během Francouzské revoluce, podobně jako Berlin je i ona spatřovala v *politice lidského srdce*. Podle Robespiera a jeho druhů jsou v srdci uloženy ctnosti a základní zákon lásky, který v člověku vyvolává pocit útrpnosti se všemi bytostmi i lidstvem jako takovým. Revoluční teror je absolutní naplnění politického romantismu zrozeného z Rousseauova sentimentalismu, v němž lidská přirozenost trpí pod okovy civilizace, od kterých musí být osvobozena, aby se mohla autenticky rozvíjet.

Srdce jako zdroj politiky založené na autentickém bytí a citové výchově představuje neřešitelné dilema, protože politika je oblast veřejného života, zatímco srdce patří lidskému nitru a je neproniknutelné pohledem. I kvůli této neproniknutelnosti lidského nitra Joseph Conrad zvolil název *Srdce temnoty* pro svůj román o sestupu člověka do předcivilizační úzkosti a strachu, z něhož se rodí civilizační násilí.

Vášně a emoce srdce nelze proniknout lidským okem a jejich

autenticitu nelze viditelně prokázat, a proto jsou vždy podezřelá a zneužitelná politickým terorem a násilím, jež je naopak dobře viditelné. Politika nebo umění založené na citech vedou ke kýči, který je pro Brocha, ale zrovna tak i pro Kunderu základním projevem kulturního a civilizačního úpadku.

Krutost a bezcitnost, jaké jsou schopni sentimentální lidé, a nespočet historických důkazů této perverze by nás měly varovat. Jistě proto není historickou náhodou, že právě v době, kdy Kundera píše o únosu Západu a tragédii střední Evropy, americká filosofka Judith Shklarová formuluje myšlenku o krutosti jako největším lidském zlu a odmítá nadále psát o spravedlnosti, politických ideálech a ctnostech s odůvodněním, že je třeba věnovat se naopak tématům zla, strachu, krutosti a nespravedlnosti.

ÚNOS NÁRODŮ

Ve střední Evropě si jsou rub a líc podobné do té míry, že je mnohdy obtížné je odlišit. Absolutna se relativizují, a naopak všemu relativnímu hrozí absolutizace.

Abstraktní rozum se musel vyjadřovat konkrétním jazykem, a tak josefínské společenské reformy promlouvaly k národům habsburské říše německy a tím v nich nevědomky probudily jejich sebeuvědomění a potřebu obrození. Národy samozřejmě nejsou spící Šípkové Růženky, které by se probudily teprve kvůli hlasitým rozkazům německy hovořícího ducha Rozumu. Nejsou to věčné esence, ale kolektivní existence zrozené z obav, že budou zadupány absolutnem, třebaže v hávu osvětlené rozumnosti.

Mladé národy se ve střední Evropě začaly obrozovat v okamžiku, kdy se jejich kultury ocitly pod stále větším tlakem kultury vládnoucí, která sama sebe prohlásila za civilizaci. Němectví jako světový duch, nebo světový duch jako němectví?! Falešná dichotomie, která se zrodila ve střední Evropě, aby nakonec zahubila evropskou civilizaci ve dvou světových válkách.

Někdejší romantické mýty *krve a půdy* se staly zdrojem obludného zla a krutostí, protože je státní ideologie přežvýkala jako nároky vyšší civilizace na absolutní ovládnutí světa. I o habsburské říši proto platí Magrisova poznámka: „Pro každou moc, která si osobuje právo zastupovat

univerzálnost a civilizaci, nadejde chvíle, kdy za to bude muset zaplatit a kdy bude skládat zbraně před těmi, které ještě před chvilkou považovala za bezvýznamné křupany.“ Magris ovšem současně dodává, že toto odvěké pravidlo imperiálních říší mělo ve střeoevropských podmínkách svou zvláštní oslabenou formu, protože zdejší obyvatelé byli vždy k dějinám spíš nedůvěřiví a nevěřili ani v budoucnost světa, ve které by všechny rozpory byly odstraněny a zavládla syntéza světového ducha definitivně odpovídajícího na všechny podstatné otázky lidstva.

Osvícenský duch rozumu zde nikdy nerajtoval a nenechával zabíjet všechny zaostalé „křupany“, kteří se mu odmítli podříditi. Světlo lampy z Goyova obrazu, na kterém je zachycené Napoleonovo vojsko zorganizované do popravčí čety a zabíjející povstalce z Madridu bránící svou zemi proti okupantům, zde nikdy nemělo takovou smrtonosně osvčující jasnost.

Podle Magrise nebylo rakouským politickým stylem rozpory a konflikty odstraňovat a definitivně řešit, ale odkládat. Každý pokus o rozumné uspořádání a vyrovnávání nerovností ovšem vedl jen k větší nerovnováze celé říše, která nemohla přežít to, co sama nakonec rozpoutala, totiž moderní válku s jejím masovým a industriálním zabíjením.

Tento odpor ke všem konečným řešením se projevil i u Františka Palackého, když na evropské revoluční události roku 1848 reagoval požadavkem, aby se politické změny udržely v rámci legality a ústavních reform. Obavy z toho, že revoluční násilí se rychle přelije v otevřený konflikt mezi Čechy a Němci, ho přiměly napsat *Psaní do Frankfurtu*, ve kterém odmítl ideu velkoněmeckého parlamentu a namísto ní zformuloval myšlenku českého politického národa a austroslavismu, z něhož se měl stát konstitutivní prvek „státu rakouského“.

Palackého původní hegelovská představa o syntéze rodící se z antitezí mezi etnickými Čechy a Němci žijícími na území historických zemí českých se tu proměňuje ve státoprávní myšlenku federalizovaného a ústavně reformovaného Rakouska, v němž jednotlivé národy mohou žít společně a rozvíjet se politicky a kulturně bez obav, že by se musely podříditi jazykově kulturnímu principu všenečmecké říše.

Palacký věřil, že Rakousko ke svému přežití potřebuje státní ideu, a ne pouhou tradici opírající se o mystický původ panovnického rodu a jeho odhodlání hájit křesťanskou víru. Moderní doba si vyžaduje politickou ústavu, která by zajistila svobody a rovnoprávnost občanům i národům, protože jen tyto dva principy mohou zabránit podle Palackého rostoucímu

nacionalismu a v něm obsažené hrozbě politického násilí. Karel Kosík tuto ideu státu rakouského ztotožnil se samotnou ideou střední Evropy, která nemůže vycházet z monismu nebo dualismu, ale vždy jen z pluralismu životních forem.

GLOBALNÍ BUKOVINA

Osud moderní Evropy nestojí a nepadá s jednoduchou dichotomií mezi *ethnos* a *demos*, ve které by etnické národy hrály roli darebáka, zatímco politické národy by se mohly honosit svou vlastní civilizovaností a politickými ctnostmi. Modernita není jednoduchý protiklad mezi kulturou a civilizací, mravy a politikou, reakcí a revolucí, romantismem a osvícenstvím.

Jak předjímal Palacký a s ním další politici, národní obrozenci a literáti v 19. století, modernita je schopnost skloubit kulturní i politický pluralismus, a proto představuje nekonečný úkol i pro dnešní a budoucí Evropany, pokud se chtějí vyvarovat nacionalistického i jakéhokoli jiného šílenství.

Střední Evropa je předzvěst tragédií i nadějí celého kontinentu, na němž myšlenka federalizované autonomie jednotlivých národů zůstává stále živá a kde etnické národy – *ethnoi*, aby vůbec mohly přežít, se musejí chovat ke svým příslušníkům i ostatním národům jako národy politické – *demoi*. Jedno nevylučuje druhé, v tom spočívá sama podstata liberálního konstitucionalismu.

Střední Evropa ovšem současně znamená svět, který začíná teprve za tím, čím se určují národy samy, a odlišuje se od všenečmecké ideologie zrovna tak, jako od kteréhokoli jiného nacionalismu. Nicméně, i tento obraz habsburského Rakouska jako současně mnohonárodní i nadnárodní říše je hrubá idealizace v pozadí moderního mýtu o harmonii mezi zde žijícími národy, kterou zničilo nacionalistické barbarství.

Když dnešní Evropská unie tento mýtus rozvíjí, bere tím na sebe nevědomky i všechna rizika rozpadu někdejší říše, která se příliš spoléhala na neosobní jazyk legality a odkouzlenou vládu moderní byrokracie. Na přelomu 70. a 80. let minulého století toto riziko označil Václav Bělohradský za „krizi eschatologie neosobnosti“, která se projevuje mimo jiné redukcí legitimacy na legalitu. Inspirován Brochem i Kunderou,

Bělohradský označuje větu *zákon je zákon* za politický kýč a tím celou úvahu o rozpadu hodnot, evropském dědictví a smyslu lidství vrací z filosofických románů zpět do filosofie, kterou ovšem neotřele vnímá jako literaturu svého druhu.

Claudio Magris si s habsburským mýtem o nadnárodní říši také pohrává literárně, když proti sobě staví všenněmeckost Rýna a antiněmeckost Dunaje, i když dobře ví, že tento kulturně geografický spor o střední Evropu je ve skutečnosti obrazem rozporu v samotné myšlence univerzality říše, která má zakládat každou mocenskou politiku a přesahovat každé politické zřízení, přitom je ale vystavěna z kulturních a sociálních partikularismů.

Pochopit tento rozpor si vyžaduje přeplavit se po proudu Dunaje z německých a rakouských krajín a proti proudu řeky Prut doplout až na tu nejdálčenější periferii někdejšího Předlitavska, do Černovic v Bukovině. Habsburská žluť zde prosvítá mezi budovami synagog a pravoslavných chrámů, katolických i protestantských kostelů a hned několika pomníky ukrajinského národního hrdiny a básníka Tarase Ševčenka. Této náboženské, kulturní a architektonické polyfonii nicméně vévodí budova rektorátu zdejší univerzity navržená Josefem Hlávkou, která spojuje byzantské, gotické, renesanční i barokní prvky a představuje ty nejdivočejší architektonické bakchanálie historizujícího stylu 19. století.

Etnická rozmanitost obyvatelstva Bukoviny se zrcadlila v univerzitním životě, v jehož rámci působily desítky spolků sdružujících německé, ukrajinské, židovské, rumunské nebo rusínské studenty. Mezi jejich profesory patřil i Eugen Ehrlich, který sice vystudoval právo ve Vídni, ale vrátil se je učit do svého rodiště v bukovinských Černovicích.

Ehrlich se postavil proti základnímu pilíři monarchie zvěčnělému do formule *zákon je zákon* a namísto právních textů a oficiálních zákonů zaměřil svou pozornost na sociální kontexty a neoficiální pravidla, podle kterých se lidé i celé komunity řídily ve skutečném životě. Odmítl představu, že právo je hierarchický systém neosobních norem, a namísto ní prosazoval pojetí práva jako spontánně se utvářejícího a společensky uznávaného řádu pravidel, podle nichž lidé organizují své každodenní životy.

Živé právo s konkrétním obsahem má přednost před abstraktní a prázdnou literou zákona. Pluralita kulturních zvyků a pravidel je nejvládnějším naplněním jednotného právního řádu. V tom spočívá

základní poučení z Bukoviny, které vídeňští právníci a filosofové v čele s pražským rodákem Hansem Kelsenem nemohli nikdy přijmout, protože zaměňování právních norem za kulturní zvyky se tehdy považovalo za nejhorší poklesk právního stavu.

A přece po více než sto letech od zániku habsburské říše vše vypadá tak, že v této zarputilé při právních filosofů měl nakonec pravdu Ehrlich, který i z nejdálčenější periferie dokázal rozpoznat, že střední Evropa nestojí na pilířích nadnárodní legality, ale na pluralitě živého práva.

ZLO – ABSOLUTNÍ, NEBO RELATIVNÍ?

Právo není to, co svrchovaná moc deklaruje a vynucuje, ale co sama společnost jako právo uzná. Zatímco historizující fasády vídeňské metropole odhalují marnost volání po jednom zákonu a autoritě nad celou říši, Hlávková univerzitní budova v Černovicích a právní učení zdejšího rektora Eugena Ehrliche ukazují, že ve skutečnosti je právem jen to, co lidé přijmou ve svých každodenních životech.

Síla obyčejů předchází psané právo zrovna tak, jako živá nářečí předcházejí obecným gramatickým pravidlům. Ehrlichovo živé právo však není romantická idyla, ve které by partikularismus převážil nad univerzalismem a rozum univerzální říše se musel podřít sentimentu národů v ní žijících. Není to nadvláda zvyků a mravů nad zákony a politikou, organického ducha zákonů nad jeho mechanickou literou.

Zrovna tak ani Kelsenovo lpění na legalitě jako jedině ochraně před morálním a ideologickým fanatismem není jednoduše protikladem politického romantismu, který by osvícenského ducha svobody a rovnosti přetvářel do liberálního státu. Tato obrana legality je stejně důležitá a neoddelitelná od Ehrlichova uznání kulturních zvláštností obsažených v pozitivním právu.

Ehrlich neobhazuje rozdíly mezi lidmi a jejich kulturami jako výsledek působení zákonů dějinného vývoje, které by měly mít přednost před abstraktním racionalismem moderní legality. Neoslavuje etnické rozdíly, ale uznává mnohost životních zkušeností a síly spodních proudů, které působí v samotných základech společnosti a mohou je buď podemílat, nebo naopak posilovat a zajišťovat jejich stabilitu podobně, jak to činí proudění vody v benátské laguně.

Postmoderní globalizovaná společnost dneška nemá formu včerejších imperiálních metropolí, ale podobá se mnohem víc benátskému vodnímu proudění nebo pozemskému prolínání národů, jaké kdysi panovalo v předlitavské Bukovině. Habsburskou žluť návštěvník najde v obou místech, ale jen z Bukoviny se stala metafora globální společnosti jako společnosti, ve které rozdíl mezi centrem a periferií se stal zanedbatelným, zatímco rozdíl mezi legalitou a legitimitou, mezi všemi deklaracemi lidských práv a jejich naplněním nelze setřít, naopak roste a zůstává mnohdy propastný stejně jako život samotný.

Nad formulí *zákon je zákon* meditovali mnozí filosofové a vědci, kteří proti světu legality, onomu chladnému a odkouzlenému systému pravidel, do kterých je spoutaný náš život, postavili autentický život zabydlený v jednom místě a sdílený v jednotě s ostatními druhy. Proti odcizující legalitě prosazovali legitimitu bez legality, proti spojující svobodě a rovnosti stavěli vylučná společenství soukmenovců a soudruhů.

Jenže každá legitimizující hodnota je relativní, a proto potenciálně konfliktní, jak věděl největší advokát rakouského legalismu Hans Kelsen. Zákon nás má chránit proti relativní morálce, a to absolutně a bezrozdílně jako navzájem si rovné a svobodné občany. Legalita jediná dokáže v moderní době svým rozumem zchladit horké hlavy všech moralistů, kteří se dokážou nadchnout a zapálit pro tu či onu hodnotu a bojovat za ni až do roztrhání těl.

Hodnoty nepřipouštějí kompromis, za ty se bojuje na život a na smrt! Kdo by ovšem tušil, jak snadno se barbarský rasismus národního socialismu dal naroubovat na univerzalistickou ideu impéria a jeho zákony?! Od formule *zákon je zákon* je nebezpečně blízko k závěru *zločin je zákon*, jak se o tom mohl přesvědčit jiný černovický rodák a básník Paul Celan.

Magris o Celanovi píše, že „rozbíjí všechny formy, jazykové i společenské, aby našel magické a tajné slůvko, jež otevírá vězení dějin“, ale současně poznamenává, že takové odhalování zla života ve falešném jazyku a neproniknutelné komunikační síti je sebezničující a vyvolává falešnou představu, že zlo je absolutní, i když „i ty nejukrutnější činy jsou spjaty historickými – tedy relativními – pouty se skutečností v celé její složitosti“.

Absolutno je sebezničující v poezii i politice a odkouzlená realita legality před ním musí chránit všechny občany. Přitom ale nedokáže zachránit jednoho básníka, který ztratil víru, že najde dno lidské temnoty,

z něhož by mohl vyrůst nový život a s ním hodnoty jako zdroj obnovující se legitimacy společenského a politického řádu.

OSOBNOSTI BEZ ESCHATOLOGIE

Paul Celan byl jednou z mnoha obětí nejen zločinných zákonů, ale celé kultury, která se stala jedním velkým zločinem. Na rozdíl od rodičů německy píšící Žid Celan přežil holokaust v rumunském pracovním táboře, ale nedokázal přežít v poválečné Francii, která mu poskytla občanství i společenské uznání.

V Celanově *Žalmu* se z Boha stal „Nikdo“ a z lidí „Nicota“, kterou byli, jsou a zůstanou – *kvetoucí: /ruží-nicotou, /ruží Nikoho*. Když ovšem hovoří o tragédii střední Evropy a ztrátě kulturního domova Čech a Francouz Milan Kundera, nemá na mysli jeho vypálení nacisty nebo vyvlastnění komunisty, ale pomalý rozpad kultury, která kdysi Evropu sjednocovala a byla projevem jejích nejvyšších hodnot.

Pro Kunderu je tragédií konec evropského lidství, jak jsme ho znali a které se mohlo spolehnout na kulturu jako společné pouto i záchrannou kotvu. Jestliže Celanovy verše vypovídají o bolesti ze ztráty smyslu, Kunderovy romány a eseje svědčí o této kulturní prázdnotě, ale tím paradoxně představují i poslední vzdech evropské kultury. Není jisté, jestli je to vzdech, v němž se definitivně rozplývá, nebo předehra příštího nadechnutí kultury, o jejímž úpadku a zániku psát je dnes neméně populární než před sto lety.

Kunderův závěrečný povzdech v *Únosu Západu*, že „v samotné Evropě se už Evropa nepovažuje za hodnotu“, a proto nikdo nepochopí smysl oběti onoho maďarského novináře, v sobě žije kulturní nostalgii a pesimismus, které jsou pro kulturní i politické dějiny střední Evropy typické. Únos Západu se tu až nebezpečně blíží přesvědčení o jeho zániku. I k této větě je proto třeba přistupovat s vědomím, že dějiny nemají zákony, ale rozhodně oplývají ironií, se kterou utvářejí lidské osudy.

Není druhý takový spisovatel, který by ironií dějin dokázal zachytit tak jemně a přesně, jako to umí Milan Kundera. Nevinný *žert* spustí sled tragických událostí a křivd, proti kterým je i každý pokus o jejich soukromou historickou pomstu předem odsouzen k nezdaru. Vždyť na rozdíl od smrtelné vážnosti lidských soudů dějiny vždy soudí s lehkou ironií,

nezávisle na vůli a často proti záměrům těch, kdo v nich chtějí hledat definitivní spravedlnost a odpovědi na zlo ve světě.

Kultura i dějiny možná skončily, ale Evropa rozhodně ne, protože otázka lidství v ní zůstává stále nezodpovězena. Odpovědi už nemůže být jednota kulturních hodnot ani kulturní sjednocení Evropy, to ale znamená, že by sama otázka lidství ztratila smysl. Jen se vrátila tam, odkud vyšla, a stala se procesem neustálého přehodnocování těchto hodnot.

V přehodnocování hodnot je Evropa jedinečná i nekonečná. Únosy i svody božstvy archaickými i postmoderními jsou stále na pořadu dne i noci. Věčný návrat? Muss es sein? Es muss sein! Tamino, Ludvíku, Tomáši!

Coda

STŘEDNÍ EVROPA

Sedmnácté století: nesmírná síla baroka vtiskuje této části Evropy, mnohonárodnostní, a tudíž polycentrické, s pohyblivými a nedefinovatelnými hranicemi, určitou kulturní jednotu. Zpozdivší se stín barokního katolicismu sahá tu až do osmnáctého století: žádný Voltaire, žádný Fielding. V hierarchii umění zaujímá první místo hudba. Počínaje Haydnem (a až k Schönbergovi a Bartókovi) je těžiště evropské hudby zde. Devatenácté století: několik velkých básníků, ale žádný Flaubert; duch biedermeieru: závoj idylly hozený na skutečnost. Ve dvacátém století revolta. Největší osobnosti (Freud, romanopisci) učiní hodnotou to, co po staletí bylo zneuznáno a neznámo: demystifikující jasnozřivost rozumu; smysl pro skutečnost; román. Jejich revolta je přesný opak té, která charakterizovala francouzský modernismus: antiracionální, antirealistický, lyrický (poplynou z toho mnohá nedorozumění). Plejáda velkých střeoevropských romanopisců: Kafka, Hašek, Musil, Broch, Gombrowicz; jejich averze k romantismu, láska k předbalzacovskému románu a libertinismu (Broch interpretuje kýč jako konspiraci monogamního puritanismu proti osvícenskému osmnáctému století); jejich nedůvěra ke spravedlnosti dějin a k budoucnosti; jejich modernismus situovaný mimo avantgardistické iluze.

Destrukce habsburské říše, pak, po roce 1945, kulturní zbezvýznamnění Rakouska a politická neexistence ostatních zemí učinily ze Střední Evropy zrcadlo ukazující možný osud celé Evropy; Střední Evropa: laboratoř soumraku.

Z knihy Milana Kundery *Slova, pojmy, situace*

Resumé

Some forty years ago in 1983, the world's most respected newspapers and magazines published Milan Kundera's essay "A Kidnapped West: The Tragedy of Central Europe". This drew Western society's attention to Central Europe and awoke interest in those countries which appeared to have been definitively closed off behind the Iron Curtain as a result of the Yalta Conference (4-11 February 1945), which was then to be confirmed by the suppression of the Hungarian uprising (1956) and the occupation of Czechoslovakia by troops of the Warsaw Pact (1968). However, most importantly, the essay tried to define those key values of European society which are at the heart of European identity and European thought. As a result of both the current conflict in Europe and the need to refocus on what the foundation stones of Europeanness are, we decided to ask several prominent Central European intellectuals to reflect on Kundera's ideas forty years on. Their thoughts have a similar starting point and goal as Kundera's essay. They do not try to identify the geographical borders of Europe, but rather the values which define it. Here they attempt to describe the importance of Central Europe as a place where the cultures of East and West can meet.

Profily autorů

IRENA BREŽNÁ (1950), spisovatelka, novinářka, válečná reportérka, aktivistka za lidská práva a tlumočnice. Narodila se v Bratislavě a po okupaci Československa v roce 1968 emigrovala do Švýcarska. Vystudovala slavistiku, filozofii a psychologii na univerzitě v Basileji. Napsala deset knih, které byly doposud přeloženy do dvanácti jazyků, a získala dvanáct ocenění za publicistiku a literaturu, mj. Cenu Theodora Wolffa z roku 2002 za válečnou reportáž z Čechenska, Švýcarskou literární cenu z roku 2012 za román o emigraci *Nevděčná cizinka* (česky GplusG/Baobab, 2021) a Cenu Hermanna Kestena německého PEN centra z roku 2021 za angažovanost ve prospěch pronásledovaných osob. V roce 2022 obdržela od slovenské prezidentky Zuzany Čaputové státní vyznamenání za šíření slovenské kultury ve světě. Je matkou dvou synů a žije v Basileji.

TOMÁŠ KUBÍČEK (1966) je bohemista, literární historik. Po studiu české literatury na Masarykově univerzitě pracoval v Moravském zemském muzeu a v Ústavu pro českou literaturu Akademie věd České republiky, kde založil oddělení teorie prózy a tradici naratologického bádání. Poté byl pedagogem na Univerzitě Palackého v Olomouci, kde vedl katedru bohemistiky. Přednáší na Univerzitě Karlově v Praze. V roce 2014 se stal ředitelem Moravské zemské knihovny v Brně. Publikoval monografie věnované naratologii a české literatuře 20. století. Je iniciátorem řady mezinárodních literárních konferencí a editorem kolektivních monografií. V roce 2019 k devadesátým narozeninám Milana Kundery připravil ve spolupráci s autorem a Věrou Kunderovou výstavu *Milan Kundera (neztracen) v překladech*, k níž byl vydán stejnojmenný katalog (2019), a editoval knihu *Milan Kundera v překladech* (2019).

MICHAŁ PAWEŁ MARKOWSKI (1962), vedoucí katedry polského jazyka a literatury Stefana a Lucy Hejnových a vedoucí oddělení polských, ruských a litevských studií na University of Illinois v Chicagu. Profesor na Jagellonské univerzitě v Krakově. Tvůrce a umělecký ředitel Mezinárodního literárního festivalu Josepha Conrada (od roku 2008). Předseda Conradovy ceny za nejlepší první knihu v próze vydanou polským autorem. Autor, editor a překladatel více než 50 vědeckých a beletristických svazků, včetně monografií o Derridovi, Nietzsche, Gombrowiczovi a Schulzovi, tři cestopisů s fotografiemi (Indie, Amerika, Andalusie), cestopisu složeného z románu, cestopisných esejů a fotografií a sedmi sbírek filozofických esejů. Mezi jeho nejnovější práce patří tisícistránková trilogie o politických důsledcích humanitních věd *The Politics of Sensibility* ([Politika citlivosti, 2013]; *Wars of Modern Tribes* [Války moderních kmenů, 2019]; *Poland, Bliss, University* [Polsko, blaženost, univerzita, 2021]).

ROBERT MENASSE (1954) patří mezi nejvýznamnější současné rakouské spisovatele. Studoval německou literaturu, filosofii a politickou vědu ve Vídni, Salzburgu a v Messině, od roku 1980 přednášel šest let na univerzitě v São Paulo v Brazílii. Píše romány a eseje, žije hlavně ve Vídni a v Amsterdamu. V českých překladech dosud vyšly čtyři jeho romány: *Blažené časy, křehký svět* (1997), *Čelem vzad* (1999), *Vyhnání z pekla* (2013) a *Hlavní město* (2019). Obdržel řadu ocenění v německé jazykové oblasti, mj. ceny Heimita von Doderera, Josepha Breitbacha, Liona Feuchtwangera, Marie Luise Kaschnitz a Ericha Frieda. V roce 2013 obdržel respektovanou Cenu Heinricha Manna (uděluje ji berlínská Akademie umění) a za knihu, která v českém překladu Petra Dvořáčka vyšla pod názvem *Evropský systém. Občanský hněv a evropský mír* (2014), cenu Politická kniha 2013, kterou mu udělila Nadace Friedricha Eberta. Je také držitelem Evropské knižní ceny (2015) a Německé knižní ceny (2017).

JIŘÍ PŘIBÁŇ (1967) je profesor právní filosofie a sociologie a zakládající ředitel Centra pro právo a společnost na Cardiff University. Působil také na řadě dalších zahraničních univerzitách, například New York University, UC Berkeley, European University Institute ve Florencii, University of Pretoria nebo University of New South Wales v Sydney. Je autorem

a editorem mnoha vědeckých statí a knih v oblasti právní filosofie, teorie a sociologie, například *Disidenti práva* (2001), *Právní symbolismus* (2007), *Sovereignty in Post-sovereign Society* (2015) a *Constitutional Imaginaries* (2021). Společně s Karlem Hviždálou vydal trilogii dialogů *Tyranizovaná spravedlnost* (2013), *Hledání dějin* (2018) a *Hledání odpovědnosti* (2021). Zabývá se také současným výtvarným uměním a literaturou v knihách *Pod čarou umění* (2008), *Obrazy české postmoderny* (2011) a *Italské črty* (2020). Pravidelně publikuje v českých i mezinárodních médiích.

JACQUES RUPNIK (1950), politolog, historik a publicista specializující se na střední a východní Evropu. Studoval na Sorbonně v Paříži a na Harvardově univerzitě v Cambridgi. Je autorem několika knih o východní Evropě mj. *The Other Europe* (1989, *Jiná Evropa*, 1992). S disentem a s českým exilem spolupracoval až do konce 80. let. Od roku 1982 působil jako profesor na Institutu politických studií, Sciences Po) v Paříži. V letech 1977–1982 pracoval jako odborník na východní Evropu pro BBC World Service. V letech 1995–96 byl výkonným ředitelem Mezinárodní komise pro Balkán. V letech 1990–1992 pracoval jako poradce prezidenta Václava Havla. V současnosti je profesorem na College of Europe v Bruggách a na Sciences Po v Paříži. Jeho kniha *Střední Evropa je jako pták s očima vzadu* (2018) dostala cenu Magnesia Litera za publicistiku v roce 2019.

Publikace vznikla v rámci Dlouhodobé
koncepce rozvoje výzkumné organizace –
Moravská zemská knihovna v Brně.

Únos Západu aneb laboratoř soumraku
Editor Tomáš Kubíček

Vydala Moravská zemská knihovna,
sekce České literární centrum, roku 2022

Grafická úprava a sazba Petr Míkovec
Obálka Štěpánka Bláhovcová
Korektury Viktor Špaček
Technický redaktor Jan Zikmund
Tisk INPRESS a.s.
Vydání první. 132 stran
ISBN: 978-80-7051-327-9

