

SVOBODA OD STÁTU I SKRZE NĚJ NAD NÁČRTEM LIBERÁLNĚ-KONZERVATIVNÍ KONCEPCE MODERNÍCH DĚJIN ČESKÝCH ZEMÍ

Pavel Himl

Freedom From the State and Through a State: Thoughts on an Outline of Liberal-Conservative Conception of Modern History of the Bohemian Lands

This article presents a critical examination of the conception of modern history of the Bohemian Lands offered by a recent synthetic historical publication *Habsburkové 1740–1918. Vznikání občanské společnosti* (Habsburgs, 1740–1918. Origins of a Civic Society) and its editor. This conception rejects a conflictualist approach, which tends to view the past as a history of conflicts between various groups and their interests. Instead, it offers a consensualist approach which emphasises attempts at negotiating social consensus. This latter approach does, however, have certain pitfalls: it can easily lead to uncritical adoption and legitimisation of dominant political directions and movements, and it once again reduces history to stories of important personages and authors of influential or prevailing social ideas..

Keywords: comparison; civic society; Eduard Winter; Josephinism.

Pavel Himl, Associate Professor at the Faculty of Humanities of the Charles University, pavel.himl@fhs.cuni.cz

Po odložení historického materialismu coby konceptu či (formálního) výkladového rámce nikdo s jiným komplexním pojetím novějších dějin českých zemí nespěchal. V mezidobí vydaná kolektivní syntéza *Velké dějiny zemí Koruny české* může být spíš demonstrací historiografie bez deklarovaných nebo implicitních paradigmat, zjednodušeně jakéhosi návratu k pozitivismu. Z doby před rokem 1989 zůstala zachována v podstatě i periodizace, jen pozdní feudalismus nahradil raný novověk. Otázka, kde hledat počátky moderní společnosti v českých zemích, nikoho příliš netrápila. Pozornost patřila – kromě dějin soudobých – právě dějinám raně novověkým, nebo široce předmoderním, kam se mnozí vraceli pro to, co jsme buď nenávratně ztratili, nebo co naopak tenká slupka modernity ne-

překryla.¹ Vztahování naší současnosti k minulosti tedy z dějepisectví nevymizelo. Ve školské výuce je modernizace stále spojována především s formováním moderního českého národa, tzn. s tradičním „národním obrozením“. Podle největší české vědecké nadace, Grantové agentury ČR, počíná moderní společnost v roce 1780.

Tento stav nepojmenovaného či zastíraného vztahování k minulosti zdá se končit. S výraznou interpretací novějších (v zemském smyslu) českých dějin nedávno přišel Ivo Cerman a jím vedený autorský kolektiv v knize *Habsburkové 1740–1918. Vznikání občanské společnosti*.² Habsburkové v ní přitom hrají nepodstatnou roli. O co knize jde a současně co rozumět modernou, v níž tkvíme do současnosti, říká podtitul – je její společnost utvářena občany. To, že ambicí svazku je nová interpretace českých dějin, potvrzuje průběžně sám editor, když se vymezuje vůči pojetím dosavadním či poukazuje na nedostatečnou prozkoumanost aspektů pro jeho přístup důležitých. Je samozřejmě otázka, do jaké míry Cermanovo pojetí sdílí i ostatní autoři a autorky svazku, resp. do jaké míry lze kolektivnímu dílu jednotné pojetí vůbec vtisknout. Cermanova interpretace je ale natolik výrazná a záměrně odlišná od dosavadních pohledů a zároveň nejde pouze o deklaraci, nýbrž je podložena několika autorovými kapitolami v této knize a dalšími jeho texty, že stojí za to jí a jejím dějepisným, společenským a politickým souvislostem věnovat pozornost. V následujících řádkách mě bude zajímat jednak právě společenské zakotvení této interpretace, to, jaké dosavadní přístupy a proč odmítá či kritizuje, mimo jiné proto, že tak činí poměrně otevřeně a ne, jak je tomu v českém prostředí zvykem, formou postranních úsměšků například na adresu gender historie, diskurzivní analýzy, Foucaulta a jiných „postmoderních výstřelků“. Z časového záběru knihy se za další soustředím na pomyslné pomezí předmoderny a moderny, které je pod etiketou osvícenství jedním z úběžníků Cermanovy interpretace. Na otázku, zda a jak osvícenství jako ideové hnutí a reformní praxe modernitu přímo představovalo nebo k ní přispělo, totiž kniha dává podstatně jinou odpověď než dosavadní výklady. Konečně se na příkladu osvícenství, josefinismu a jejich historika Eduarda Wintera zastavím u souvislosti dějepisectví a společenského kontextu, objednávky a očekávání, jinými slovy u nikterak nové otázky, do jaké míry jsou všepronikající moderní státy, potažmo státy autoritativní či totalitní přímým dědicem jistého typu osvícenství, které pak tyto „režimy“ mají tendenci pozitivně tematizovat či oslavovat jako svého předchůdce.

1 Nejnověji MARTIN NODL, *Středověk v nás*, Praha 2015.

2 IVO CERMAN a kol., *Habsburkové 1740–1918. Vznikání občanské společnosti*, Praha 2016. Na pasáže této knihy odkazují čísla stránek přímo v hlavním textu.

Společnost svobodných občanů, nebo kooperujících sobců?

Práce Cermana a kolektivu se hlásí k „modernímu politickému dějepiscectví“, které „pojme dějiny této epochy tak, aby to bylo smysluplné pro dnešní dobu“ (s. 9). Ve světle historických prací, které za objektivismus skrývají nostalgii po jakémisi přirozeném stavu v minulosti či předpovídají kolapsy dnešních společností,³ je takové prohlášení sympatické. Dějiny však nemusejí být politické v tradičním významu, aby byly smysluplné pro současnost. Naopak mnoho z široce pojatých kulturně-historických přístupů otevřelo či – chcete-li – zkonstruovalo smysl dějin i pro ty skupiny a jednotlivce, kteří se v historickém vyprávění o tradičních politických institucích nenacházeli.⁴ Cermanovská syntéza se svým akcentem na politično v širokém slova smyslu (parlamentarismus, spolky, veřejný prostor, církev) tak nepřichází s metodologicky alternativním konceptem či rastrem, nýbrž se v tradičním rozvržení aktérů a akcentů pokouší o více či méně novou interpretaci. Pokus o nový výklad politických a společenských dějů je tak do jisté míry jejich pokračováním či doslovením historiografickými prostředky.

V roce 2016 se Cerman vymezuje proti národoveckému dějepiscectví, které podle něj neumí dát odpovědi na současné problémy, jako například spor o církevní restituce, obrana státní suverenity v integrované Evropě, obviňování Čechů z malých zkušeností s multikulturalitou nebo zavrhování politických stran a parlamentního státu ve prospěch jakési přímé demokracie (s. 8). Nebudu z formulace těchto problémů („obrana“, „obviňování“, „zavrhování“, „jakési“) usuzovat na to, jak by taková historicky poučená reakce měla znít; pouze hořce poznamenám, že dva roky od vydání knihy získává právě komplexní „národovecká“ odpověď na všechny zmíněné otázky nezanedbatelnou společenskou podporu, byť asi ne v souladu s Cermanovou představou, neboť státní suverenitu v glo-

- 3 Kritiku těchto historických prací a přístupu srov. VOJTĚCH BAŽANT, MARTIN ŠORM, *Rozbňevaný bílý dějepisc. Vlastimil Vondruška jako zručný řemeslník a populist*, *Dějiny a současnost* 39/2017, č. 1, s. 51–52. Dále srov. recenze kolektivních děl *Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*, (edd.) MIROSLAV BÁRTA, MARTIN KOVÁŘ, Praha 2011; *Civilizace a dějiny. Historie světa pohledem dvaceti českých vědců*, (edd.) MIROSLAV BÁRTA, MARTIN KOVÁŘ, Praha 2013, od Ondřeje Hudečka, *Dějiny – Teorie – Kritika* 11/2014, s. 147–153, a Jakuba Homolky, *Dějiny – Teorie – Kritika* 11/2014, s. 154–160.
- 4 PETER BURKE, *What is Cultural History*, Cambridge 2008², s. 17–19, 47–50; k etnologickým inspiracím mimo jiné UTE DANIEL, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt am Main 2001, s. 233–254.

balizovaném světě hájí za často právě příznivci přímé demokracie, kteří zároveň odmítají multikulturalismus a kritizují církevní restituce.

Celá kniha se výrazně staví proti nacionálnímu výkladu historie českých zemí, přesněji proti organizaci tohoto výkladu podle úspěchů a „pokroku“ českého národního hnutí, tak jak ho v době samé prezentovalo, a opakovaně se hlásí k multikulturnímu charakteru tohoto prostoru. Poukázat – zjednodušeně řečeno – na to, že 19. století se zdaleka nevyčerpává různými fázemi národního „obrození“ či hnutí, že geneze moderních národů je jen jeden z možných pohledů na toto období a že modernita má i jiné podoby, považují za důležité. Neméně důležité je i to, že kniha včleňuje do dějin českých zemí židovské a romské komunity, byť se tak děje nerovnoměrným způsobem.⁵ To není dáno ani tak různou historiografickou tradicí každé z těchto kultur ani rozdílným stavem bádání, ale oním principem, který kniha sleduje, totiž zrodem moderního občanství, na němž se emancipující se Židé zdají mít větší podíl (příznačně se v úvodu Cerman mimo jiné ptá „Odkdy u nás mohli volit Romové?“, s. 9. Odpověď, pokud jsem nepřehlédl, však kniha neobsahuje). Občanství a občanská společnost se ale nevyčerpávají jen participací na politické moci (volby) a ve veřejné sféře (médiá). Kniha je spojuje i s liberálními svobodami projevu, vyznání, shromažďování a rovněž s právem vlastnickým. Jednou z výrazných os knihy je právě postupné přiznávání těchto práv (Cerman by se spojení „boj o práva“ asi vyhnul, jak rozvedu vzápětí), tedy emancipace, která sama sebe reflektovala jako pokrok.

V tomto ohledu je výklad ve skutečnosti klasický a projevuje se v něm jeho deklarované zaměření na dějiny idejí. Jde mu přeneseně o ideové vyjednávání lepšího společenského uspořádání mezi společenskými elitami. Naopak to, jak byly politické, sociální a kulturní „novinky“ jako zrušení nevolnictví či poddanství, volební právo, noviny, povinné školství či civilní sňatky recipovány či konzumovány, resp. konzumenty vnímány, ho z logiky zvolené metodologie spíše nezajímá.⁶ Stejně tak v příběhu o zrodu dnešní společnosti a člověka chybí poukaz na rozpory, které představa nového občana nejenže nepřekonávala, ale někdy buď i zastírala, či dokonce zakládala. Vedle prohlubujících se rozporů nacionálních

5 Stavět na stejnou úroveň potřebu historiografické integrace frankofonní šlechtické kultury pokládám naproti tomu za nadbytečné, srov. IVO CERMAN, *Osvícenství v českých zemích*, in: *Základní problémy studia dějiny raného novověku*, (edd.) Ivo Cerman, Marie Koldinská, Praha 2013, s. 736.

6 Co do využívání (a méně již vnímání) těchto kulturních technik je inspirativní práce ALAINA CORBINA, *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu. 1798–1876*, Paris 1998.

tu mám na mysli – opět zjednodušeně – rozpory socioekonomické, resp. třídní, rasové a koloniální, ale také vytváření étosu pracujícího a zdravotně, tělesně i psychicky „způsobilého“ občana a sociální vyloučení v jeho důsledku. Právě zohlednění těchto diferencí (a nejen pouze rozdílů nábožensko-kulturních) by napomohlo vysvětlit rozdílné začleňování židovské a romské komunity do společnosti českých zemí.

Jak vysvětluje úvod knihy, absence těchto rozporů je záměrná: práce chce zkoumat, jak se prostřednictvím práva (*ius*), obcování (*commercium*) a náboženství (*religio*), resp. lidské kultivační činnosti v těchto oblastech utvářela soudržná společnost, která je důsledně odlišována od státu.⁷ Protože lidem se daří „udržet dlouhodobě sociální řád“, jsou podle Cermana výklady, které se soustřeďují na sociální konflikty, „očividně v rozporu s realitou“: „Kdyby byly politické dějiny společnosti jen souhrnem konfliktů, pak by dějiny byly jen neustálým rozpadáním se společnosti a popisem anarchistických válek všech proti všem.“ (s. 14–15) Z citátu je jednak zjevné pojmové nerozlišování minulosti, dějin a historiografie a naopak obousměrná propojenost minulosti a psaní o ní v současnosti. Úspěch určitého sociálního projektu či vývoje (zde vytvoření soudržné občanské společnosti) determinuje to, jak se o něm má psát. Takovéto konsenzualistické dějepiscectví může zase zpětně integrativně působit na společnost. Nechci zde kritizovat, že takový přístup směšuje objekt výzkumu, minulé společnosti, současného badatele a chirurgicky přesné nestranné nástroje k jeho zkoumání. Teorie dějepiscectví v posledních desetiletích jasně ukázala, že to, jak ke konkrétní minulosti přistupujeme a jak a jakými pojmy ji analyzujeme, je podmíněno – zjednodušeně řečeno – naší sociální a kulturní pozicí a našimi „poznávacími zájmy“. Cermanův přístup se ale vědomě zbavuje kritického potenciálu, a chce-li ukázat úspěšnost liberálně-demokratického projektu občanské společnosti, pouze tím reprodukuje hlas jeho dobových proponentů (jakkoli bychom se s hlasem i hlásaným projektem ve většině asi ztotožnili).

Poukazování na konflikty či protichůdné zájmy v minulosti je podle Cermana jednak umělé a v rozporu s historickými fakty (protože v minulosti šlo většinou o aktéry o sociální smír), jednak má v dnešní době dezintegrativní účinky a je společensky nebezpečné: „Převést výklad do podoby konfliktu někoho proti něčemu se potom nabízí jako nejjednodušší řešení, kterého rády využívají i bulvární noviny. [...] Nicméně historie se tak stává pomocníkem extremismu. V minulosti pomáhala nacionalismu, dnes pomáhá různým antiautoritativním ideologiím, které

7 K tomu již dříve IVO CERMAN, *Lidé nejsou bozi. Spravedlivá společnost a stát*, Dějiny a současnost 35/2013, č. 2, s. 10–14.

zavrhují stát, právo i evropskou kulturu.“ (s. 14) Dějepisectví a vůbec koncepty minulosti orientované na sociální diference a konflikty tak jednou měly pomáhat nacionalismu, na jehož základě vznikly v Evropě poměrně silné státy, jindy zase asistovaly antiautoritativním ideologiím, patrně anarchismu, v demontáži státu a státní autority. (Stát tak najednou získává nečekaně pozitivní konotace.) Je to takový věčný kazisvět, ten kritický pohled, ukazující na různé, často protichůdné zájmy lidí a sociálních skupin v minulosti.

Není pochyb o tom, že vedle nacionalismu je pro Cermana dalším přístupem, který staví na společenských rozporech a záměrně je rozdmýchává, marxistické, historicko-materialistické či postmarxistické, obecně levicové dějepisectví. V souvislosti s osvícenstvím se na jiném místě dostalo příkrého odsudku nejen údajnému (post)marxismu samému, ale i metodologické nemožnosti českých historiků a historiček: „Někdy se zdá, jako by český historik hledal, co má říkat místo jmen Marxe, Engelse a Lenina. Většinou však tuto roli hrají jména levicově orientovaných západoevropských intelektuálů či západoevropských sociologů, kteří se dají snadno skloubit s myšlenkovou formou marxistické vize dějin. Dávno překonaní myslitelé jako Foucault a Bourdieu či sociologové Weber, Habermas a Luhmann stěží pomohou české historiografii překonat omezení marxistického diskurzu.“⁴⁸ Nechme stranou výtky na adresu vulgarizace marxistického přístupu před rokem 1989 (podle Cermana však jiný než vulgární, resp. reduktivní marxismus neexistuje) a na adresu českého dějepisectví, které se od „marxistické deformovanosti“ až na výjimky nedokázalo pozvednout k intelektuálním dějinám osvícenství, jak si je Cerman představuje (jakož i to, že nároky na dějiny idejí nemusejí být nutně totožné s nároky na dějepisectví jako takové). Podle úvodu k *Habsburkům 1740–1918* jsou v díle Foucaulta, ale třeba i Gerharda Oestreicha, kterého z levicovosti jistě nikdo podezřívát nemůže, právo a normativnost vůbec chápány nikoli jako prostředek společenské integrace, nýbrž nesprávně jako represivní nástroj. Zdůraznění mocenské povahy těchto normativních systémů je pak „očerňováním moderní doby“, na němž se svým způsobem podílí jakékoli bádání o dějinách trestního práva a trestání jako takového (s. 17).

Vymezení je zakončeno distancí od „konceptů“ (v uvozovkách v originále), které do minulosti vnášejí zjednodušující schémata sociální kontroly a popírají existenci práva jakožto pozitivní dohody na společenských vztazích. S jistým konceptem vzniku práva, založeném na teorii her, však vzápětí přichází sám Cer-

man. Ta podle něj umí vysvětlit, „že lidé dokážou vytvořit kooperativní chování i přesto, že zůstávají sobci a sledují svůj vlastní zájem“ (s. 18). Není však jasné, má-li tato teorie vykládat samotné společenské interakce v minulosti, nebo úlohu dějepisce, které by sociálním hráčům, nezajícím úmysly hráčů ostatních, mělo coby orientaci dodávat „znalost pravdivé historie“. Má-li však teorie her historikům pomoci překonat představu, „že dosažení kooperace je možné jen za cenu změny lidské přirozenosti“ (s. 20), dává jim do ruky velkou moc tím, jak píše o minulosti, formovat současnou politiku a společnost (a tedy možnost či povinnost nesnažit se ke změně lidské přirozenosti přispívat). Nebudeme zde rozvíjet nabízející se otázku po lidské přirozenosti a její historicitě (byť právě počínající moderna 19. století by k tomu nabízela nespočet materiálu) a podíváme se spíše na vztah státu, společnosti, moci a intelektuálních elit v době osvěcenských reforem jakožto na praktický příklad deklarovaného přístupu.

Spor o Josefa II. a osvícenství

Pokud odhlédneme od přijetí Všeobecného občanského zákoníku v roce 1811, postrádá habsburská monarchie symbolický mezník, resp. soubor symbolických aktů, kterými by bylo možné jasně oddělit „starý režim“ od novověku. Časové vymezení zmiňované syntézy se jako jedno z mála orientuje podle vlády Habsburků a nástup Marie Terezie v roce 1740 je vlastně vhodným, byť na rozdíl od let 1749, 1781, 1806 nebo 1815 poměrně netradičním „počátkem novověku“, tedy bodem, odkud kniha dál sleduje zavedení přirozeného práva do univerzitní výuky, úvahy o postavení poddaných či změny v trestním právu a jeho aplikaci. To, že ve středoevropském prostředí nenacházíme zlomové veřejné vystoupení či pokus o uplatnění z osvícenství vycházejících radikálních společenských zásad v praxi a že máme někdy problémy s periodizací a personifikací osvícenství,⁹ nevidí kniha jako nesnáze. Je totiž spíše než na zlomy a „revoluce“ zaměřena na kontinuitu, na to, jak byly změny – obrazně řečeno –, „učenecky a kabinetně“ postupně vyjednávány. Příkladem hledání kontinuity a smíru je kapitola o „předosvěcenském“ postavení poddaných a projevech jejich nespokojenosti s ním. Její autoři kladou důraz na nutnost sociálního konsenzu na panstvích, které si byla vědoma a podle

9 K nesnáziám při uchopování osvícenství DANIELA TINKOVÁ, *Mezi psem a vlkem. Osvícenské přišelí v české historiografii*, in: *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, (edd.) Jaroslav Lorman, Daniela Tinková, Praha 2009, s. 14–29.

níž jednala i většina vrchností.¹⁰ Zdůrazňují možnosti smírného řešení konfliktů, ale i když se ptají, zda vzpoury nebyly zbytečné a zda „poddaní neměli raději lépe využívat tento systém právní ochrany a dosáhnout spravedlnosti pokojnou cestou“ (s. 57), na případech nefunkčnosti či těžkopádnosti tohoto systému (spor na panství Litomyšl trval čtyřicet let) sami demonstrují nenáležitost takovéto otázky. Přesto uzavírají, že nedostatečná právní ochrana poddaných byla spíše výsledkem neefektivit než úmyslné perzekuce (s. 60). Samy vrchnosti jistě nevnímaly společenské uspořádání, v němž měly dědičný nárok na dávky, robotu a poslušnost poddaných a poskytovaly jim za to v ideálním případě ochranu a sociální péči, jako perzekuční. Bylo-li takovéto uspořádání, samozřejmě s výjimkou excesů, i pro většinu poddaných to jediné představitelné, neznamená to, že nebylo jinými současnými pokládáno za nespravedlivé. Především ale „perzekuce“ není podle mého názoru tím analytickým pojmem, který by vystihoval nerovné právní, sociální a ekonomické postavení různých skupin hierarchické raně novověké společnosti (a nemusíme se zrovna uchylovat k výrazu „vykořisťování“). Tuto nerovnost a četné artikulace odporu proti ní v každém případě není možné smést ze stolu jako záměrné vyhledávání konfliktů v minulosti.

Jak řečeno, kniha nenabízí alternativní koncepci dějin osvětenství. I ona se soustřeďuje na klasické „velké“ reformy Josefa II. jako toleranci nebo zrušení nevolnictví, ale dělá to v podstatě proto, aby – v kapitole příznačně nazvané „Rozpory josefinských reforem“ – ukázala, že to ve skutečnosti zase tak velké přelomy nebyly a hlavně že nebyly vedeny starostí o blaho lidí, nýbrž o posílení moci a příjmů absolutistické monarchie. (Ve své fixaci na právo je přitom práce nadmíru legalistická, když v souvislosti s nevolnictvím píše, že „patent rušil něco, co žádný celozemský zákon předtím nezaváděl“, s. 220, jako by sociální praxi vždy zakládaly zákony.) I z kapitoly o Josefově nekorunovaci je zjevné, že textu jde spíše o odmítavé vymezení se vůči Josefu II.,¹¹ než o kritické zhodnocení osvěcenských reforem. Kritika by přitom mohla být diferencovanější a méně personifikovaná. To, že motivy a případně důsledky josefinských, ale i tereziánských reforem můžeme v širším smyslu vykládat jako vytváření disponibilní a přiměřeně vzdělané síly nejen pro armádu, ale i pro nastupující průmysl, nikdo nepopírá. Výzkumy reformní praxe také naznačují, že „přelomovost reforem“ stejně jako tuhý odpor

10 Ke každodennímu vyjednávání poddaných a vrchností srov. PAVEL HIML, „*Die armen Leüte und die Macht. Die Untertanen der südböhmischen Herrschaft Český Krumlov/Krumau im Spannungsfeld zwischen Gemeinde, Obrigkeit und Kirche (1680–1781)*“, Stuttgart 2003.

11 „Josefův despotický způsob vlády však vedl k těžkým střetům se stavovskou opozicí a ke konečnému rozvratu státu“ (s. 215).

proti nim byla často mediální topoi, která příslušní úředníci cíleně využívali pro legitimizaci sebe sama a svých erám placených míst.

Přístupu, který se řadí k politickému dějepisu, však nelze vytykat, že se nezabývá sociálními, kulturními či mediálními aspekty. Přelomovost či přínosnost osvícenských reforem Cerman poměřuje hodnotami liberální demokracie, jako jsou osobní svoboda, právo sdružovací nebo vlastnictví, a tím, jak dokonale či naopak polovičatě se jim reformy přiblížily.¹² Pokud bychom však politické dějiny chápali i jinak, než jen prizmatem politologických idejí a fundamentálních občanských práv, a rozšířili je na oblast správy, komunikace, veřejné bezpečnosti („vnitř“) či veřejného zdravotnictví (jak je svou „politickou vědou“ ostatně zakotvil Josef Sonnenfels, podrobně pojednaný na s. 80–84), museli bychom druhé polovině 18. století v habsburské monarchii přiznat přelomový charakter i bez ohledu na panovnícké záměry. I tak se totiž šířily takové změny jako očkování, resp. institucionalizované zdravotnictví na vědeckém základě, nebo zavádění pasů a státní kontrola osob. Byly motivovány – řečeno s Foucaultem biopolitickým – zájmem o obyvatelstvo jako celek a o jeho ovládnutí, a mohou se proto jevit v kontrastu s individuálními svobodami. Pokusit se konceptuálně, za použití diference „stát – společnost“ uchopit nejen tyto technologicko-vědecké proměny, ale také reakce na ně by přitom mohlo být velmi přínosné. Byli by pak rolníci, nevyužívající již dostupnou lékařskou péči o novorozence, nebo odpůrci zestejnujícího školního vzdělávání zastánci občanských svobod proti státu?

Pasáže věnované josefinským reformám postupuje až apriorní kritičnost vůči panovníkovi-despotovi a jeho počínání. Problematičnost či přímo kontroverznost těchto reforem nelze v mnohém ohledu popřít – ostatně byly už předmětem dobové publicistiky. Soubor o mediální obraz je ale věc jedna, a chtěl-li kritik církevních i světských „nešvarů“, publicista Joseph Richter, Josefa II. obhájit před „nenávistí“ lidu, mohli bychom proti tomu jako doklad pozitivního hodnocení postavit lidové legendy z konce 18. století o tom, že Josef II. stále žije. Skutečný vztah lidových vrstev k panovníkovi je na druhé straně natolik komplexní věcí, že ho nemůžeme redukovat ani na údajné nové připoutání odvedenců k vojenským obvodům a z toho vyplývající Josefovou neoblíbenost (tzv. vystěhovalecký patent z roku 1784 umožňoval cestovat z obvodů i odvedeným mužům, avšak s povolením vojenského velitelství), ani na spekulaci, jak by rolníci reagovali na nový

12 „Pokud tedy náboženskou tolerancí máme na mysli situaci, kdy stát umožňuje věřícím nejen individuální zbožnost, nýbrž i svobodné působení v církvích, pak musíme říci, že josefinské reformy tuto situaci nastolily. Na druhou stranu nelze popřít, že vyhlášení náboženské tolerance (...) v sobě zahrnovalo pojištění některých vlastnických práv“ (s. 225).

berní a urbaniální systém, pokud by byl zaveden. Nakonec musí i autor uznat jak pozitiva návrhu (strop pro odvody), tak zahraničně-politické příčiny krize na konci vlády Josefa II. stejně jako to, že problémy náboženské tolerance nejsou uspokojivě vyřešeny doposud (s. 228–229).

Vztah Josefa II., resp. jím reprezentovaného státu k církvím a náboženství představuje samostatnou a dodnes svým způsobem aktuální kapitolu. Fundamentální a přelomový význam tolerance, byť v jeho očích nedokonalé, pro sebepojímání tehdejších lidí nastiňuje Cerman otázkou, zda je „vůbec možné teologicky vysvětlit, že věřící křesťan se má smířit s tím, že jeho bližní jinověrec nedosáhne spasení“ (s. 222), a reprodukuje zde tak pokud ne katolický, tak křesťansko-centristický monopolistický pohled. (Věřícími křesťany přece byli příslušníci všech tolerovaných konfesí.) Jiná, obecnější otázka, která sice zřídka, ale přesto i v raném novověku při kontaktu různých náboženství zaznívala, tzn. jak budu spasen, když mám připustit, že spasen bude i člověk, který věří jinak, si svou znepokojivost ponechala hluboko do moderní doby.

Po celé 19. a 20. století se také znovu a znovu redefinoval vztah mezi státem a církvemi a josefínská doba v tom představuje – alespoň ve střední Evropě – významný impulz. Zrušení jezuitského řádu a rušení klášterů v habsburské monarchii ve své době vzvedlo mediální vlny, ale zatímco první krok spadl do vnitřněkatolické kompetence, pro druhý nenachází Cerman ospravedlnění, a to dokonce ani v dobovém přirozeném právu, které ho s odkazem na panovnické *ius eminentis* legitimizovalo. Nárok podřídít katolickou církev státnímu či státem reprezentovanému veřejnému zájmu šel skutečně až do liturgických detailů. Přesto předložená interpretace, že rušení klášterů a zavedení generálních seminářů bylo zásahem do věrouky (s. 224–225), není nesporná, neboť pak by jím mohla být téměř každá státní úprava „vnějších poměrů“ církví (nejen ta v roce 1874, ale například i tereziánské, ne vždy v souladu s papežským stolicem prováděné zásahy).¹³ Ke shrnutí, že státu při reformách nešlo o „ochranu křesťanství, ale ochranu jakési občanské mravnosti, která mohla klidně být i sekulárního charakteru“ (s. 227), nakonec není co dodat, každý k němu může zaujmout postoj podle svého světonázorového zakotvení. Místo debaty o to, kam až zasahuje věrouka, by mi i s ohledem na současnost přišlo do budoucna příhodné to, co kniha také naznačuje a co je jedním ze znaků moderny – sledovat na různých úrovních odělování náboženské a nenáboženské veřejné i soukromé sféry.

13 K tomu RUDOLF PRANZL, *Das Verhältnis von Staat und Kirche/Religion im thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, in: *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*, (ed.) Helmut Reinalter, Wien-Köln-Weimar 2008, s. 17–52, zde s. 31.

Spor o josefinismus a Eduarda Wintera

Náboženské, resp. církevní záležitosti z široké palety osvícenského myšlení a praxe vyčlenila a po desetiletí přetrvávající etiketu jim dala monografie Eduarda Wintera *Josefinismus* z roku 1943.¹⁴ Nebudu zde řešit, co přesně svým názvem pojmenovává, zda státní či panovnickou politiku ve vztahu k církvím, nebo určitý reformní směr uvnitř katolické církve samé (jakkoli například u osvícenských kněží, biskupů nebo teologů, činných v rodící se státní správě, jde od sebe obojí těžko odlišit). Faktem je, že spolu s knihou Fritze Valjavece,¹⁵ vzniknuvší téměř současně za podobných okolností, Winterův *Josefinismus* ve střední Evropě nadlouho ovlivnil pojmání osvícenského absolutismu a osvícenství vůbec. Až nedávno se *Josefinismu* i osobě Eduarda Wintera dostalo významnější kritické pozornosti (mimo jiné v podobě dvou biografí). Zde mne tyto texty¹⁶ nebudou zajímat z hlediska dějin či teorie dějepisectví, ale především do té míry, do jaké to souvisí s reinterpetacemi samotného osvícenství.

Životopisy od Ines Luftové¹⁷ a Jiřího Němce,¹⁸ stejně jako některé předchozí práce, ukázaly (a nebylo to žádné překvapení), že Eduard Winter za druhé světové války tvořil v nacionálněsocialisticky organizovaném systému bádání.¹⁹ S větší či menší mírou pravděpodobnosti byl sám členem NSDAP. O co však vysloveně či mezi řádky jde spíše, je, zda jeho pojetí josefinismu je nacionálněsocialistické či nacistické, případně zda legitimizovalo německou politiku či jí jinak sloužilo.

14 EDUARD WINTER, *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740–1848*, Brünn–München–Wien 1943.

15 FRITZ VALJAVEC, *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*, Brünn–München–Wien 1944.

16 Kromě dvou níže citovaných biografí jde především o studie ze sborníku *Josephinismus zwischen den Regimen. Eduard Winter, Fritz Valjavec und die zentraleuropäischen Historiographien im 20. Jahrhundert*, (edd.) FRANZ LEANDER FILLAFER, THOMAS WALLNIG, Wien–Köln–Weimar 2016.

17 INES LUFT, *Eduard Winter zwischen Gott, Kirche und Karriere. Vom böhmischen katholischen Jugendführer zum DDR–Historiker*, Leipzig 2016, například s. 304–306.

18 JIŘÍ NĚMEC, *Eduard Winter 1896–1982. Zpráva o originalitě a přizpůsobení se sudetoněmeckého historika*, Brno 2017, s. 185–211.

19 Jde zejména o Nadaci Reinharda Heydricha, v níž působili i četní další profesori pražské německé univerzity, srov. ANDREAS WIEDEMANN, *Die Reinhard–Heydrich–Stiftung in Prag (1942–1945)*, Dresden 2000, k Winterovi s. 72–73. Nejen zahajovací deklarace, ale činnost členů a institutů nadace, k nimž Wiedemann Winterův Institut für osteuropäische Geistesgeschichte přímo neřadí, měla v dlouhodobém horizontu přispívat k (údajně zpětnému) poněmčení prostoru Čech.

Jisto je, že toto pojetí se úzce pojí s Winterovými životními osudy a jeho předválečným úsilím o to, aby se – zjednodušeně řečeno – katolicismus přiblížil lidu, resp. národu. Obojí překlad slova „Volk“ je zde myslím na místě, neboť Winter se za svého působení v mládežnickém hnutí vztahoval i k sociálním otázkám, byť převážně v sudetoněmeckém a nikoli v nadnárodnostním rámci. I kdybychom chtěli v souladu s přístupem dějin idejí zkoumat jenom a pouze koncepci josefinismu, od autorova života se v tomto případě abstrahuje těžko, protože Winter sám byl nadmíru angažovaný. Jeho osoba a životní dráha jakoby ztělesňovaly jeden z výrazných rysů 20. století – potýkání tradičního katolicismu s jeho univerzalitou, ale také hierarchičností a trvale komplikovaným vztahem k všemu nekatolickému na jedné straně a moderních národních a sociálních hnutí, vylučujícími zase na cestě k lepší budoucnosti nepřináležející jedince a skupiny, na straně druhé.

Přímo k nelehké otázce Winterovy nacionálněsocialistické interpretace josefinismu se komplexně vyjádřil Jiří Němec.²⁰ V původním německém textu monografie nachází a cituje v podstatě jen jedno místo, kdy Winter, srovnávaje josefinismus s Lutherovou reformací, hovoří o tom, že byl „výrazem protestu germánského člověka proti římskému formalismu“.²¹ Další Němcovo hledání nacistických souvislostí se proto obrací spíše ke kontextům, v nichž kniha vznikala a byla recipována. Ilustrativním, byť ne všeríkajícím příkladem je, že Winter až jako reakci na kritiku Othmara Feyla z nacionálněsocialistických pozic do českého vydání Josefinismu doplnil pasáž o politice Josefa II. vůči Židům: ten měl „židovstvo“ chtít „oslabiti [...] asimilací a časem je úplně překonati“ tím, že „bylo zrušeno ghetto a cesta do veřejnosti židům všemožně ulehčena“.²² U říšských nacionálněsocialistických historiků našla kniha pro svůj „subjektivismus“ také spíše negativní přijetí – Winter se podle nich soustředil více na vnitrocírkevní záležitosti a méně na státní církevně restriktivní politiku, která by mohla nějak inspirovat třetí říši.

Přesto Němec nakonec dospívá k závěru, že Winterova interpretace josefinismu je bez pochyby nacionálněsocialistická. Kromě toho, že výraz „(protest)

20 JIŘÍ NĚMEC, *War die Josephinismus-Interpretation von Eduard Winter aus dem Jahre 1943 eine nationalsozialistische Interpretation?*, in: *Josephinismus zwischen den Regimen*, s. 102–140.

21 J. NĚMEC, *War die Josephinismus-Interpretation von Eduard Winter aus dem Jahre 1943 eine nationalsozialistische Interpretation?*, s. 108.

22 J. NĚMEC, *War die Josephinismus-Interpretation von Eduard Winter aus dem Jahre 1943 eine nationalsozialistische Interpretation?*, s. 112, pozn. 45 (citát z EDUARD WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy*, Praha 1945, s. 146).

germánského (člověka)“ je podle něj míněn „völkisch und rassisch“, odkazuje také na Winterovy kontakty s reformněkatolickými teology, blízkými nacionálnímu socialismu,²³ a na paralely mezi nacistickou a Winterovou kritikou papežské a jezuitské moci v církvi. Podobně jako jeden z hlavních nacistických ideologů Alfred Rosenberg měl i Winter boj za zvnitřnění a proti vnějškovosti římského katolicismu vidět ukotvený „v podstatě (tedy v biologii) germánského člověka“. Dále je Němcův výklad podpořen tím, že v zásadích „státu, tedy nacistického státu“ spatřovali jedinou záruku reformy církevních poměrů některých z Winterových čtenářů.²⁴

Spíše než na podrobném čtení celého *Josefinismu* se tato interpretace tedy zakládá na paralele mezi oceňovanou úlohou absolutistického státu v 18. a 19. století a státem nacistickým, který se některým reformním katolíkům zdál slibovat kritizované nešvary církve vyřešit. Na bláhovost až nebezpečnost takovýchto nadějí poukazovali zastánci tradičního postavení církve s tím, že centralismus, hierarchičnost a nepodrobenost světské moci jsou konstitutivními rysy katolicismu a jejich odstraněním nelze církve reformovat, nýbrž pouze zničit. (Těmto teologům a historikům se Winter samozřejmě většinou nemohl zavděčit ani jako exkomunikovaný kněz.) Zjednodušeně řečeno, zásahy státu do církevních záležitostí v 18. století jsou tak vnímány jako přímý počátek neblahých osudů církvi v totalitních režimech 20. století. Eduard Winter se svou kariérou od aktivního kněžství přes konformní vědecké angažmá v Heydrichově nadaci až po akademické hodnosti a pocty v NDR k takovémuto vidění samozřejmě přímo vybízí.²⁵

Argumenty pro blízkost *Josefinismu* k nacionálnímu socialismu přináší v témže sborníku také Ivo Cerman, byť knihu nepovažuje za „typický produkt NS-historiografie“.²⁶ I citací zmíněného místa o protestu „germánského člověka proti římskému formalismu“ dokládá, že Winter sám včleňuje josefinismus do dlouhodobého boje německého lidu za sebezprosažení nejen proti Římu, ale také

23 J. NĚMEC, *Eduard Winter*, s. 189, naznačuje personální souvislost či spojitost reformního katolicismu od přelomu 19. a 20. století, resp. jeho diskurzu, s nacionálněsocialistickou církevní politikou a hovoří o skrytých, tzn. pronacistických dějinách reformního katolicismu, které v budoucnu bylo záhodno zkoumat.

24 J. NĚMEC, *War die Josephinismus-Interpretation von Eduard Winter aus dem Jahre 1943 eine nationalsozialistische Interpretation?*, s. 122–124.

25 Ines Luft, byť nepopírá Winterovy obraty zejména po roce 1945, nachází jakousi vnitřní kohezi jeho života ve století plném zvrátů v religiozitě. Zároveň plasticky vykresluje Winterovo sebesprosažování se, resp. kariérismus.

26 IVO CERMAN, *Der Josephinismus und die „Geistesgeschichte“ in Tschechien*, in: *Josephinismus zwischen den Regimen*, s. 213–239, zde s. 222.

na úkor jiných národů. Josefovi II. přitom připadají různé role – buď byl pouze nástrojem tohoto boje, nebo ztroskotání některých reforem po jeho smrti ukazuje na důležitost vůdcovství v něm (Jiří Němcem v téže knize citovaný Bohdan Chudoba viděl v *Josefinismu* a vyzdvížení panovníkova diktátorství skrytou apologii Hitlerova režimu).²⁷

Podle Cermana byl Winter zaujatým odpůrcem římské kurie (v tom navazoval na Alfréda Rosenberga), jezuitského řádu a klášterů a z tohoto zaujetí se měl v *Josefinismu* dopouštět chyb a falšování. Cerman tím myslí například výběrové zdůrazňování dobové kritiky řeholního života (rozmařilosti, velkého majetku, což mělo budit závist čtenářů) a opomíjení užitečné, da facto osvětské činnosti rušených klášterů (například Zlaté Koruny). Winter je tak představen jako reprezentant onoho v úvodu zmíněného dějepisce, které staví na rozporech a konfliktech ve společnosti a ještě je rozdmýchává. Jako „nejhrubší falšování ideově dějinného vývoje“ Cerman dále vytýká, že Winter při líčení poměru státu a církve pomíjí úlohu přirozeného a státního práva (Karl Anton Martini tak v otázce nejvyššího mravního principu nevycházel z Muratoriho, nýbrž především z Pufendorfa a ten zase z Wolffa). S nacionálněsocialistickou ideologií mělo bezprostředně souviset také podcenění role Židů a svobodných zednářů.²⁸

Zda Winterovu výběrovost a tendenčnost v kritice katolicismu označovat za „falšování“, zde nechci rozhodovat. Zajímavější jsou další Cermanovy vývoody: zatímco pro nacionální socialismus byl rozkladný liberalismus vždy nepřitelem, na osvětskosti dokázali někteří jeho proponenti najít pozitivní stránky, zejména pokud se právě v podobě josefinismu formovalo či bylo interpretováno jako německo-národní směr (Valjavec). Winter podle jeho výkladu sice respektoval racionalitu a individuální svobodu, tedy liberální principy, o stránku dál se ale zase tvrdí, že se jeho *Josefinismus* nezasazuje za individuální svobodu svědomí a za „svobodu individua od státu“.²⁹ Po roce 1945 proto bylo možné knihu tím snáze přizpůsobit marxisticko-leninskému rámci, který osvětskosti pojímal jako buržoazní vymezení se vůči feudalismu a na josefinismu dokázal ocenit pře-

27 J. NĚMEC, *War die Josephinismus-Interpretation von Eduard Winter aus dem Jahre 1943 eine nationalsozialistische Interpretation?*, s. 109–110. Více či méně přímou souvislost mezi josefinismem a nacionálním socialismem, resp. jejich „vůdcovskými“ postavami, shledával slovy J. Němce nikoli Winter, nýbrž Othmar Feyl (s. 113): „Wie früher Chudoba sah auch dieser junge Nationalsozialist eine kontinuierliche, tragende und im Hintergrund stets wirkende Linie vom Josephinismus im Sinne der absolutistischen Aufklärung Josephs II. durch das 19. Jahrhundert bis hin zur nationalsozialistischen Gegenwart Adolf Hitlers.“

28 I. CERMAN, *Der Josephinismus und die „Geistesgeschichte“ in Tschechien*, s. 219–222.

29 I. CERMAN, *Der Josephinismus und die „Geistesgeschichte“ in Tschechien*, s. 225–226.

vším státní restrikce vůči katolické církvi a jejímu centralismu. Církev se sice mnohdy také nepovažují za garanty individuální svobody svědomí či svobody „od instituce“, přesto je právě v „neliberálním“ vztahu státu k nim spatřována podobnost či genetická souvislost nacionálně-socialistické a marxisticko-leninské ideologie. Liberálně-konzervativní náhled na Wintera, reprezentovaný nejen Ivo Cermanem, by se dal s lehkou nadsázkou shrnout tak, že podobně jako východoněmecká marxistická věda po roce 1947 beze všeho přijala osobu Eduarda Wintera (o jeho nacistické minulosti Stasi samozřejmě věděla),³⁰ stejně i marxistické či „pokrokářské“ dějepisectví navázalo – a nedávné české dějepisectví v jeho stopách zčásti stále navazuje – na Winterovu interpretaci josefinismu z dob nacionálního socialismu.³¹

Závěr

Winterův příklad výše zmiňovanému liberálně-konzervativnímu pojetí velmi dobře slouží k vymezení se vůči nacionálnímu i marxisticky inspirovanému dějepisectví. Oba přístupy kritizuje především v tom, že jsou zbudovány na (přeceňované) sociální diferenci, v jednom případě národní, ve druhém třídní, a z toho plynoucích konfliktech. Občanský princip, vzešlý z přirozeného práva, má nproti tomu jakoby inkluzivní potenciál. Syntéza *Habsburkové 1740–1918* má být ve skutečnosti příběhem zahrnování stále větších skupin do tohoto principu. Co do zastoupení jednotlivých skupin v tomto příběhu je to však tradiční vyprávění o „mužích, kteří dělali moderní společnost podle obrazu svého i pro ostatní“. Příznačný v něm je implicitní a místy i výslovný důraz na vlastnictví, resp. vlastnická práva jako jeden z atributů moderního občanství a svobody. Na tomto místě

- 30 I. LUFT, *Eduard Winter*, s. 374, cituje zprávu sekretariátu ÚV KSČ východoněmecké SED z 10. února 1949, podle níž byl Winter od 1. května 1939 členem NSDAP a která ho označuje za „důsledného nepřítele českého národa“. Vztah Wintera k českému prostředí a historiografii za protektorátu byl však poněkud komplikovanější, jak ukazuje J. NĚMEC, *Eduard Winter*, s. 227–231, v kapitole Paradox česko-německého přátelství.
- 31 Dichotomii předosvícenského tmářství a osvícenského „světla“ tak mají mít společnou „pokrokářské“ práce fašizujícího Eduarda Wintera a marxleninisty Josefa Haubelta“; srov. ŠÁRKA BELŠÍKOVÁ, MARTIN GAŽI, JARMILA HANSOVÁ, *Opat Bylanský a obrazy zlatokorunské školy. Osvícenství zdola v okrsku světa*, České Budějovice 2013, s. 228–229. Ke kontinuitě českého dějepisectví před rokem 1989 a po něm srov. I. CERMAN, *Osvícenství v českých zemích*, s. 735: „Oproti rozšířenému názoru se domnívám, že pád socialismu zastihl českou historickou vědu myšlenkově nepřipravenou, stále ještě v pevném krunyři marxisticko-leninských dogmat. Svědčí o tom řada publikací, vydaných těsně před či po pádu socialismu, v nichž nadále pokračovala vyprázdňená frazeologie marxisticko-leninské éry.“

mohu jenom paušálně poukázat na to, že i tento zdánlivě všezahrnující občanský princip mohl být založen na vyčleňování „jiného“ (nemajetného, neevropského, nezpůsobilého, neslušného) – a tím nemyslím jenom jednotlivce a skupiny, ale i rysy či charakteristiky, které měly být „překonány“ – a že bychom už i v českém dějepiscetví našli první příklady takovéhoto výzkumu.³² (V syntéze se tímto směrem vydává kapitola Michaela Frankla o Židech v české společnosti 19. století, která se s kapitolami věnovanými Romům, dělnictvu a ženám příznačně nachází až na konci v oddíle „Rozrůzněné identit na konci století“). Vytýkat však koncepci knize, postavené deklarativně na tom, co moderní společnosti spojuje a vytváří, že si více nehledí rozporů a konfliktů, se může jevit protismyslné, podezřívát ji, že chce různé protichůdné zájmy či nerovnosti skrýt, se může zdát malicherné. Na druhou stranu ale nesouhlasím s tím, že historie, tematizující sociální konflikty, se „stává pomocníkem extremismu“, protože údajně polarizuje společnost. I za dobovými konflikty, poddanskými vzpourami počínaje a dělnickým či ženským hnutím konče, stála integrativní a pozitivní představa „smírného“ spravedlivého uspořádání, rovnoprávné společnosti a svobodného lidského individua.

Místo na tomto prostoru nutně povrchního poukazu na ambivalenci moderní doby, resp. osvícenského dědictví (jíž by bylo dobře věnovat speciální pozornost), chci nakonec zmínit jeden spíše metodologický aspekt dějin idejí, jak za ně Ivo Cerman pléduje.³³ Protože původci, nositeli či reprezentanty těchto idejí jsou většinou význační muži s dostatečnou mocí, a tím pádem i s historickou „stopou“, je možné – například u Josefa II. a odkazu jeho reforem – sledovat, zda byl pozdější vývoj společnosti „v souladu“ s těmito premisami, resp. záměry reformátorů, či se od nich odchýlil: pojištění vlastnických práv v důsledku zrušení nevolnictví tak mělo být vlastně jen vedlejším, nezamýšleným produktem této reformy; josefinismu ve Winterově podání zase nemělo jít primárně o osobní svobodu jednotlivce (a proto byl instrumentalizovatelný za národního socialismu). Pokud bychom ale dějiny nechápali jenom jako uskutečňování idejí, můžeme stejnou historicitu a závažnost připsat i situacím, kdy společenský vývoj ideu nesleduje, kdy například konkrétní opatření, podnícené reformním aktem, může ve svém důsledku a ve společenské praxi tuto původní ideu překračovat nebo dokonce nerespektovat či popírat. Takovéto rozšíření pohledu umožňuje nejen přijmout zmíněnou ambivalenci osvícenství, ale také zahrnout do dějin jakožto svébytné aktéry více osob, než byli „zakladatelé“ moderní občanské společnosti.

32 Srov. FILIP HERZA, *Ne/normativní feminita, mateřství a sexualita: Případ sester B. (1878–1922)*, *Lidé města* 16/2014, s. 359–380.

33 I. CERMAN, *Osvícenství v českých zemích*, s. 754.