

[1]

HØST



[3]

STUDIUM [36]



Aleš Urválek

VYMĚŘOVÁNÍ
NĚMECKA

Promluvy o podstatě
němectví

BRNO 2015

Text předložené publikace *Vyměřování Německa. Promluvy o podstatě němectví* jsem psal v letech 2011–2014. Práce na ní byla podpořena projektem GAČR „Literární, filozofická a historiografická reflexe němectví na pozadí sporných míst německých poválečných dějin“ (GAP406/11/0599), za jehož financování chci na tomto místě ještě jednou poděkovat Grantové agentuře České republiky. Stejně velký dík patří i nadaci *Gemeinnützige Hermann Niermann Stiftung*, díky jejímuž šestiměsíčnímu stipendiu *Studienbörse Germanistik Würzburg* jsem mohl knihu na podzim roku 2014 dokončit.

Lektorovali:

prof. PhDr. Břetislav Horyna, Ph.D.

doc. PhDr. Radim Brázda, Dr.

© Aleš Urválek, 2015

© Host – vydavatelství, s. r. o., 2015

Fotografie:

G. Grass [Public domain], Blaues Sofa, prostřednictvím
Wikimedia Commons

M. Walser [Public domain], blu-news.org, prostřednictvím
Wikimedia Commons

H. M. Enzensberger [Public domain], Felix König,
prostřednictvím Wikimedia Commons

B. Strauß © Ruth Walz

ISBN 978-80-7491-524-6

Rád bych poděkoval všem, kteří ke vzniku knihy přispěli inspirativními poznámkami, radami, postřehy a komentáři, ale i povzbudivými a trpělivě vlídnými slovy. Za to posledně jmenované chci poděkovat své ženě, bez jejíž podpory by kniha nikdy nevznikla. V prvních letech práce jsem se s důvěrou obracel zejména na profesora J. Schrödera z univerzity v Tübingenu a profesora H. Kiesela z univerzity v Heidelbergu, kteří mi poskytli cenné rady při vymezování korpusu a orientaci v primární a zejména sekundární literatuře. Během pobytu na univerzitě ve Würzburgu mi při dokončování rukopisu vydatně pomohl profesor W. Riedel. Za ochotu pročíst a okomentovat velkou část rukopisu jsem nesmírně zavázán profesoru J. Stromšíkovi. Za pečlivé odborné a v nemalé míře i jazykové zredigování celého textu chci poděkovat profesoru B. Horynovi a docentu R. Brázdovi.



OBSAH

1.	SPECIFIČNOST PROMLUV O NĚMECTVÍ	13
1.1	H. Lübbe: „Národní socialismus ve vědomí německé přítomnosti“	21
1.2	R. von Weizsäcker: „8. květen 1945“	25
1.3	G. Grass: „Darovaná svoboda“	28
1.4	E. Nolte: „Minulost, která nechce pominout“	32
1.5	Sněmovní projev P. Jenningera	35
1.6	M. Walser: „Mluvit o Německu“	40
1.7	Oprávněnost interdisciplinární a neideologické metody	45
2.	BUĎ, ANEBO: KONTINUITA SCHÉMAT	51
2.1	Svoboda, nebo jednota	53
2.2	Variace německé výlučnosti: <i>Sonderweg</i>	64
2.3	Osobitá cesta na Západ?	80
3.	PORAŽENÍ A/NEBO OSVOBOZENÍ	93
3.1	Kam s minulostí? Politika dějin (<i>Geschichtspolitik</i>) poválečného Německa	98
3.2	V závětrí studené války	103
3.3	Totalitarismus	106
3.4	Bod zlomu? Šedesátá léta	109
3.5	Německá poválečná historiografie	114
3.6	Fischerova kontroverze	118
3.7	Spor historiků	124

3.8	Dobrá karta – jasná výhra	127
3.9	Co prozrazuje spor historiků o němectví?	132
4.	ESENCIALIZOVANÉ NĚMECTVÍ	141
4.1	Užitečný Goldhagen	144
4.2	Mezi principiálností a účelovostí	147
4.3	Historizace národního socialismu	156
4.4	O užitku a škodlivosti „Erinnerungskultur“	165
4.5	Od antisemitismu k filosemitismu	175
4.6	Stíny Skupiny 47	184
5.	PÁTRÁNÍ PO ADEKVÁTNÍ METODĚ	191
5.1	Generace	198
5.2	Problém generací K. Mannheima	202
5.3	Skeptická generace	206
5.4	Bodo Morshäuser: úskalí domnělých generačních zákonitostí	217
5.5	Günter Grass	221
5.6	Mezi <i>Plechovým bubínkem</i> a <i>Příběhy z temné komory</i>	229
6.	MARTIN WALSER	243
6.1	Mezi intimním a veřejným	247
6.2	Myslím jinak, než mám myslet, tedy jsem	251
6.3	Mezi historismem a naivním básnictvím	266
7.	HANS MAGNUS ENZENSBERGER	283
7.1	V zasetí šablon	286
7.2	„Harlekýn na dvoře zdánlivých revolucionářů“. Enzensberger a rok 1968	290
7.3	Generační sémantika	294
7.4	Enzensberger z pohledu Petera Schneidera	297
7.5	Specifičnost Enzensbergerovy pozice v rámci generace	299
7.6	Jak mluvit o němectví?	306
7.7	Exkurz: Enzensberger a Hannah Arendtová	311
7.8	Mezi filozofií dějin, antropologií a přírodními vědami	323

8. BOTHO STRAUSS.....	331
8.1 V zasetí generačních a ideologických předsudků	332
8.2 Poválečná doba je u konce, osvícenství nikoli	339
8.3 Vznešené	347
8.4 Půjde to i bez Adorna?	349
8.5 Politicko-estetické symbiózy	353
8.6 Politicko-estetické symbiózy ve znamení přírodovědy ..	356
Dovětek	370
Summary	380
Bibliografie	381
Jmenný rejstřík	405



1. SPECIFIČNOST PROMLUV O NĚMECTVÍ

Proslovy německých literátů, historiků, filozofů či obecně představitelů intelektuálních elit zabývající se otázkou němectví představují žánr s dlouhou a diskutabilní tradicí. Každý, kdo si chce ujasnit jejich význam a funkci v německých poválečných diskusích, počínaje rokem 1945 po současnost, nemůže se jí vyhnout. Od roku 1945 nenajdeme jediný významný proslov, který by s ní nevedl polemiku. O tom, jak nesnadno se německým intelektuálům v jejím rámci argumentuje, svědčí citát z knihy germanisty J. Schrödera:

Mluvit o Německu je složité. Kdo tak činí, nejprve řekne, že mluvit o Německu je složité. A pak řekne, že je přesto třeba o Německu mluvit. A pak řekne, že se bohužel o Německu mluví příliš často a že navzdory tomu, že je to těžké a bolestné a že se o Německu mluví přespříliš, je tato promluva bezpodmínečně nutná. A pak řekne, že se dosud nikdy nemluvalo o Německu tolik jako dnes a že to ještě nikdy nebylo tak složité a bolestné, ale že je přesto a právě proto třeba o Německu mluvit... A pak ještě řekne, že většina toho, co bylo dosud o Německu řečeno, jsou nedorozumění, výčitky a žvást a že by bylo nejlepší o Německu už vůbec nemluvit, aby se člověk nezapletl do nevyhnutelného klubka žvástu a nedorozumění... A pak konečně začne mluvit o Německu.¹⁾

Mluvit o Německu vždy vyžaduje stanovení podmínek, za nichž je promluva vůbec možná. Obvyklou součástí je otázka, jakou legitimitu mají tyto úvahy v německém poválečném prostředí. Mnoho německých debat dokládá, o jak nebezpečný terén se

1) J. Schröder: *Deutschland als Gedicht. Über berühmte und berühmte Deutschland-Gedichte aus fünf Jahrhunderten in fünfzehn Lektionen*. Freiburg im Breisgau 2000, s. 9.

jedná. Nezřídka se jejich autoři předem zaštiťují, aby se tak vyhnuli pozdějšímu zesměšnění a zostuzení. Jiní naopak do svých autorských strategií zahrnují skandály a provokace, záměrně riskují, aby jejich proslov nezůstal bez povšimnutí. Vesměs se autoři vymezují vůči již formulovaným ideám a postřehům, které se snaží uspořádat, ne vždy však jejich úsilí přináší větší míru německého seberozumění.

Existuje několik možností, jak obsáhnout tuto problematiku co nejdříve a odhalit její ústřední body. Jednotlivé proslovy lze utřídit chronologicky, umístit je na časové ose a poukázat na odlišnosti dobových kontextů, dejme tomu od Adornova eseje „Co znamená zpracovat minulost?“ z roku 1959²⁾ přes Enzensbergerův „Katechismus k německé otázce“, datovaný rokem 1966,³⁾ studii A. Mitscherlicha o „Neschopnosti truchlit“ z roku 1967,⁴⁾ eseje E. Nolteho z osmdesátých let 20. století, jež vyvolaly takzvaný spor historiků (1986), kupříkladu po eseji G. Grasse z devadesátých let, v nichž formuloval své dlouhodobé výhrady vůči sjednocení Německa.

Druhá možnost spočívá v tom, že bychom vystihli hlavní rysy žánru uvnitř jednotlivých typů disciplín. Stěžejní projevy politiků (K. Adenauer, R. Weizsäcker, P. Jenninger) bychom odlišili od příspěvků historiků, filozofů, sociologů (E. Nolte, J. Habermas, Ch. Meier, H. Lübbe, P. Sloterdijk, M. Broszat, S. Friedländer, A. Mohler, J. Friedrich, K. Sontheimer) či literátů (G. Grass, H. M. Enzensberger, M. Walser, P. Schneider, B. Strauß).

Rovněž si lze představit ideologické členění tématu, kdy by se shrnuly levicové, liberální či socialistické příspěvky k německé otázce (K. Jaspers, H. W. Richter, W. Brandt, J. Habermas, G. Grass) a proti nim by stála spíše pravicová, konzervativní, až protiosvícensky laděná rétorika L. Erharda, K. Adenauera, H. Diwalda, H. Lübbeho, A. Mohlera, M. Stürmera, s jistými výhradami a od jisté doby také M. Walsera, případně B. Strauße.

2) T. W. Adorno: „Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?“. In též: *Gesammelte Schriften*, sv. 10, 2. *Kulturkritik und Gesellschaft*, II. Frankfurt am Main 1977, s. 555–572.

3) H. M. Enzensberger: „Katechismus zur deutschen Frage“. *Kursbuch*, 4, 1966, s. 1–55.

4) A. Mitscherlich: „Die Unfähigkeit zu trauern — womit zusammenhängt: eine deutsche Art zu lieben“. In též: *Gesammelte Schriften IV, Sozialpsychologie* 2. Ed. H. Haase. München 1983, s. 17–58.

Za alternativu se dá považovat obsahové vymezení. Z této obecné perspektivy by bylo možno sledovat frekvenci otázek a odpovědí, jež se v proslovech opakují. Jistě bychom se častěji setkali s překonáním nacistické minulosti, s dialektikou filosemitismu a antisemitismu, s nultou hodinou, s německou nejednotou jako (oprávněným) trestem, s poválečnou dobou, s trojlístkem mezníků 1945–1968–1990, s rolí intelektuálů v novém sebevymezení německví, s klíčovými pojmy jako osvícenství, Osvětím, vzpomínání, projasnění minulosti, pozitivní, respektive negativní nacionalismus, svědomí. Mohli bychom však očekávat i funkci selektivní paměti a zapomínání.

Tato publikace hledá metodicky ověřitelný kompromis mezi všemi uvedenými přístupy. Východisko pro argumentaci poskytuje následující hledisko: chronologický zřetel uplatňuji tak, že z poválečné doby vybírám zhruba tři desetiletí kolem roku 1990; tímto rokem se německá otázka přesunula z oblasti spekulací a hypotéz do hmatatelné skutečnosti. To umožňuje zachytit v potřebném rozsahu proměny německé otázky přibližně od druhé poloviny šedesátých let. Vedle toho, jako druhý bod, je třeba se vypořádat s důsledky, které jednotliví intelektuálové byli ochotni vyvodit pro své úvahy o německví v souvislosti s proměnami společenského a duchovního klimatu, zejména pak se změnami, které přineslo sjednocení Německa. K textům datovaným před vymezeným úsekem přihlížím v závislosti na tom, nakolik předjímají či jinak ovlivňují otázky formulované později.

Za podstatné pro dané téma považuji všechny příspěvky, v nichž je patrná vzájemná podmíněnost jednotlivých polemik a z ní plynoucí průniky mezi nimi. Čistě ideologická optika nevyhovuje tomuto obecnějšímu kontextu. Postihuje výlučně extrémní, až šablonovité pravolevé pozice politického spektra, jež nemohou vysvětlit zásadní prvky neideologických stanovisek. Nejinspirativnější příspěvky k problému německví vznikaly tehdy, když se autoři vymaňovali ze stereotypů, negativních fixací a zkratovitých reflexů bez ohledu na to, že se sami nezřídka dostávali do rozporů s tím, co dosud pokládali za platné. Řeč o německví zná rovněž klidné vody, v nichž se stabilizují pozice a souputníci se vzájemně ujišťují, že jsou na jedné lodi. Proklamace potvrzující prověřené postoje však nepřinášejí silnější podněty. Vždy se objeví autoři, kteří nehledají pouze argumenty pro svou pravdu,

ale současně berou v potaz relativnost, limity a podmíněnost každé pozice. Také z tohoto důvodu nejsou ochotni přijímat bipolární pravolevá řešení. Zatímco německá poválečná inteligence většinou poměřuje skutečnost výlučně pomocí abstraktních termínů, tito pisatelé spíše opatrně prozkoumávají, do jaké míry jejich kritické soudy a vznášené nároky odpovídají realitě.⁵⁾ Úvahy v alternativách spásy či zániku jim nejsou vlastní, jsou intelektuálně flexibilní, schopni uznat vlastní omyly. Proto mohou působit v roli prostředníků, kteří otupují ostří principiálně neústupného myšlení natolik, že mohou rezignovat na ideologická přikázání a myslet napříč tradičními schématy. Ideologický zřetel, a v tom spočívá jeho deficit pro kladenou otázku, vykazuje sklon k oceňování těchto autorů jako odpadlíků, zrádců či revizionistů. Nepřipouští, že se za údajným renegátstvím skrývá jistá strnulost a nevhodnost dobově podmíněných postojů. V této publikaci naopak vycházím z toho, že právě myslitelé, pro něž jsou pojmy příliš strnulé a ideologie ortodoxní, nezrazují sami sebe, ale překračují hranice myšlení o němečtví, jež se nechává spoutat ideologickými pravidly a příkazy. Tím, že se pohybují napříč spektrem úvah a odmítají ideologický schematismus, narůstá v jejich myšlení plodné napětí, které ortodoxní myslitelé neznají.

Toto napětí se literáti, jako jsou M. Walser, B. Strauß, H. M. Enzensberger, G. Grass, P. Schneider, snaží zobrazit jazykem, v němž by bylo možno dnes mluvit o němečtví. Tito autoři se stavějí různě k možnostem, nakolik a jak lze vyjádřit, čím může být němečtví po roce 1945. Pro všechny nicméně platí, že se pohybují na jedné straně mezi nutností mluvit, psát, hledat nové výrazové prostředky a mezi zákazy, omezeními, tabuizováním a celkovou nemožností dostat tématu na straně druhé. To, o čem se mlčí (a mlčení nemusí být vždy jen zamlčováním), je u německé otázky stejně důležité jako to, o čem se mluví. Jednotlivé polohy, v nichž se řeč stává problémem sama pro sebe, a průzkum výrazových možností jazyka tvoří svorník mezi jejich příspěvky a tím, jaké otázky si v souvislosti s němečtvím kladla historiografie, politologie či sociologie. Spojnici mezi nimi tvoří tyto navzájem sdílené otázky:

5) Srov. K. Sontheimer: *So war Deutschland nie. Anmerkungen zur politischen Kultur der Bundesrepublik*. München 1999, s. 128–131.

- Co vypovídá konkrétní definice němectví o záměrech jejího autora?
- Jak se stavět k německým dějinám? Afirmativně, či spíše negativně, tedy antinacionalisticky, anebo neutrálně, s vědomím, že přístup k dějinám lze vždy instrumentalizovat?
- Můžeme považovat za reálný vztah mezi absolutizací kulturního nacionalismu (německý národ rozštěpený do dvou státních útvarů spojuje pouze společná jazyková kultura, rozdělením platí za někdejší vyhrocený nacionalismus), uznáním viny a proklamovanou poválečnou orientací na Západ?
- Lze z tohoto vztahu vyvozovat také opačný závěr, podle něhož se Německo (a každý jednotlivý Němec) vyřazuje z civilizované Evropy (popřípadě Západu), pokud trvá na sjednocení Německa, neboť se zříká právě tím své viny? Implikuje kulturní nacionalismus rozděleného Německa morálnost a politický nacionalismus jednotného Německa amorálnost?
- Determinují roky 1933–1945 navždy úvahy o němectví? Kdy bude možno vystoupit ze stínu těchto dvanácti let národního socialismu, pokud vůbec?
- Kdy skončila takzvaná poválečná doba, tedy epocha, která chápala samu sebe v pojmech odvozených z válečného jazyka? Skončila už vůbec? Smí skončit?
- Byla první poválečná léta neblahou epochou restaurace, během níž se nepříjemná válečná minulost vytěšňovala, anebo se v té době Německo z pochopitelných, ba chvályhodných důvodů rozhodlo integrovat miliony bývalých nacistů do nového, demokratického Německa?
- Promarnili Němci po válce šanci na radikální obnovu? A jestliže ano, podařilo se jim to napravit v šedesátých letech, kdy se generace osmašedesátníků důkladně vypořádala s dlouho zamlčovanou či vytěšňovanou neblahou minulostí? Anebo spíš tato generace využila příznivou dějinnou konstelaci k tomu, aby neustálým poukazováním na přetrvávající kapitalisticko-fašistické vzorce a struktury zdiskreditovala své názorové protivníky a skoncovala s „buržooustkou“ společností západního střihu, k níž si poválečné Německo složitě, ale vytrvale hledalo cestu?
- Je Osvětim šifrou pro ojedinělý zločin v lidských dějinách, anebo ji lze porovnávat s ostatními evropskými i mimo-evropskými zločiny? Je zločinem každé srovnání, anebo je

intelektuálním zločinem spíše to, když se toto srovnání jednou provždy zakáže?

- Jak naložit se skutečností, že se Němcům prikazuje, aby si neustále připomínali minulost, a současně se vychází z předpokladu, že jakákoli vzpomínka, jakékoli připomenutí minulosti není vůči minulosti adekvátní?
- Co se na těchto otázkách mění tím, že skončila studená válka, poválečná doba a došlo ke sjednocení Německa? Skončilo spolu s ní rovněž myšlení v intencích přítel–nepřítel, levice–pravice, osvícenec–antiosvícenec, anebo se tyto vzorce pouze transformovaly a platí dál?
- Jaký dopad má idea konce poválečné doby na avantgardní náhled na umění a společnost?
- Je vyrovnání se s minulostí možné jinak než jako vyrovnání se s minulostí druhých (generačně či ideologicky odlišných)?
- Jakých možností, které se běžně používají v dosavadních interpretacích němectví, by se měl vzdát člověk, který si nechce ulehčovat vztah k minulosti tím, že sám sebe zprošťuje viny?
- Jaké posuny a variace vztahu mezi pachatelem a obětí se objevují ve sledovaném časovém úseku, a to jak v rovině jednotlivců, tak kolektivů (Němci versus Spojenci, Němci versus Židé)? Panuje podobná míra empatie vůči pachatelům a obětem?
- Je příkaz připomínat si minulost (*Erinnerungsgebot*) natolik bezpodmínečný, že ospravedlňuje veškeré ritualizované, rétorizované, instrumentalizované formy paměti; je akceptovatelné, aby se z něho vyvozovaly absolutní důsledky například v podobě německého pacifismu na věčné časy nebo okamžité stigmatizace všech, kteří poukázali na to, že nelze žít, aniž by člověk zapomínal?
- Jaké jsou zásadní relace mezi povrchním a vnitřním vztahem k minulosti? Je poválečný německý filosemitismus projevem niterného prožitku, nebo spíše jen dobrým, na odiv stavěným úmyslem, jakým byly nechvalně známé poválečné nedělní proslovy či to, co M. Walser haní jakožto *Lippengebet*, neupřímnou modlitbu bez vazby na svědomí? A je naopak privatizace nacistické minulosti, která se opakovaně vytýká témuž Walserovi,⁶⁾

6) Hlavně ve Walserových románech *Johann* (*Ein springender Brunnen*, 1998; česky: *Johann*. Přeložil R. Charvát. Praha 1999) a *Obhajoba dětství* (*Die Verteidigung der Kindheit*, 1991).

pouze nepřípustným útěkem před niternými pochybami, anebo je spíše reakcí na obvyklou praxi, kdy si autoři prostřednictvím minulosti vytvářejí alibi pro současnost?

- Je téma poválečného němectví v rukou „diskursivní policie“, která určuje, co lze říci, a zavrhuje odchylky od dovolených typů promluv? Anebo si ti, kteří jsou rádi stigmatizováni, sami vytvářejí domnělá tabu, aby je poté narušovali a vyvolávali tím pocit, že vše ovládá diskursivní policie?
- Má smysl Německo normalizovat? Pakliže ano, lze toho dosáhnout spíše tak, že se zpochybní důvody zabraňující normalizaci, anebo paradoxně tím, že Německo přizná svoji abnormálnost a uzná ji?
- Je přiznání historického provinění něčím, co Německo zostuzuje a brání jeho uznání ostatními (či dosažení identity), anebo je naopak podmínkou, aby se zbavilo viny a bylo ostatními přijato (získalo identitu)?
- Je v poválečném Německu oprávněné normalizovat vztah k národnímu socialismu? Kde leží hranice mezi jeho oddémonizovanou historizací a jeho relativizující kontextualizací? Od jakého bodu je snaha porozumět nacistickým hrůzám škodlivá?

Tyto otázky v obměnách a v různých dějinných momentech ústily do vyhrocených a mediálně vyostřených sporů a diskusí, které lze chápat jako stěžejní pro porozumění problému němectví. V diskusích o němectví představovaly tyto spory katalyzátor či symptom; urychlovaly proces, který by však proběhl i bez nich. Přitom odkrývaly dosud skryté příznaky. Takovou funkci měla nejprve takzvaná Fischerova kontroverze z let 1961–1970, dále takzvaný spor historiků (1986) a posléze „Goldhagenova debata“ (1996).⁷⁾ Symptomy příznačné pro literární zformulování otázek němectví se nejzřetelněji projeví během sporů o eseje B. Strauße (1993), M. Walsera (1999) či v diskusích o Grassově novele *Jako rak*,⁸⁾ úzce provázaných s vyostřenými reakcemi na dokumentární knihu historika J. Friedricha *Požár s* podtitulem *Německo v bombové válce 1940–1945*.⁹⁾

7) Bliže k těmto historiografickým kontroverzím ve třetí kapitole.

8) G. Grass: *Im Krebsgang*. Göttingen 2002; česky: *Jako rak*. Přeložil J. Stromšík. Brno 2005. Jednotlivým literárním příspěvkům se věnuji v kapitole páté (G. Grass), šesté (M. Walsler), sedmé (H. M. Enzensberger) a osmé (B. Strauß).

9) J. Friedrich: *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945*. München 2002.

Posledně zmíněný příklad Grassoovy novely a Friedrichova opusu naznačuje, co platí rovněž pro všechny předchozí. Jednotlivá poetická němectví jsou vzájemně provázaná, reagují na sebe, nesou v sobě stopy dosavadní tradice bez ohledu na to, kde, kdy a jak se tato tradice konstituovala.

Vzájemnou podmíněnost promluv o němectví lze modelově demonstrovat na několika textech z osmdesátých let 20. století, jež zde volím tak, aby byly pokud možno vyváženě zastoupeny jednotlivé způsoby argumentace a světonázory. Historický a filozofický pohled v tomto výběru reprezentují H. Lübbe a E. Nolte, autory politických příspěvků jsou R. von Weizsäcker a P. Jenninger, literáty zastupují G. Grass a M. Walser. Jedná se o texty s rozdílnou minulostí a dalším vývojem; Lübbeho přednáška „Národní socialismus ve vědomí německé přítomnosti“ z roku 1983¹⁰⁾ vyvolala protichůdné reakce již na berlínském historickém sympoziu o národním socialismu. Bývá dokonce považována za prolog ke sporu historiků, neboť v mnohém předznamenala pravicovou argumentaci, k níž během této fáze inklinovali historici, kteří se stavěli za E. Nolteho (M. Stürmer, K. Hildebrand, A. Hillgruber).¹¹⁾ Z toho důvodu je druhým historickým textem Nolteho proslav „Minulost, která nechce pominout“ s podtitulem „Řeč, kterou jsem mohl napsat, ale nikoli přednést“ z června 1986,¹²⁾ po níž se naplno rozhořel zmíněný spor historiků. Časově mezi těmito esey se nachází Weizsäckerova řeč „8. květen 1945“¹³⁾ z téhož dne roku 1985, která je mezníkem v náhledu na to, jak by Němci

10) H. Lübbe: „Der Nationalsozialismus im Bewußtsein der deutschen Gegenwart“. *Historische Zeitschrift*, 3, 1983, s. 579–599; cituji z vydání, k němuž Lübbe připojil svůj komentář k tomu, jakým způsobem byla jeho přednáška recipována. In též: *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten*. München 2007, s. 11–38.

11) Srov. H. Kiesel: „So ist unser Gedächtnis jetzt angefüllt mit Furchtbarem“. Literaturgeschichtliche Anmerkungen zum Historikerstreit und zu der von Martin Broszat beklagten ‚Beziehungslosigkeit zwischen Literatur und Geschichte bei der Verarbeitung der Nazizeit‘. In K. Oesterle — S. Schiele (eds.): *Historikerstreit und politische Bildung*. Stuttgart 1989, s. 42–94, zde s. 85.

12) E. Nolte: „Vergangenheit, die nicht vergehen will“. In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München 1987, s. 13–35.

13) R. von Weizsäcker: „*Der 8. Mai 1945* (Ansprache bei einer Gedenkstunde im Plenarsaal des Deutschen Bundestages)“. In též: *Reden und Interviews (1)*. Bonn 1986, s. 279–295.

měli nakládat s dědictvím druhé světové války. U příležitosti téhož výročí pronesl o tři dny dříve, tedy 5. května 1985, v Berlíně G. Grass řeč s názvem „Darovaná svoboda“.¹⁴⁾ O tři roky později využil tehdejší prezident spolkového sněmu P. Jenninger padesáté výročí listopadových pogromů z roku 1938 k tomu, aby spojil vzpomínku na židovské pogromy s úvahami o tom, proč se tolik Němců v té době nadchlo pro národní socialismus.¹⁵⁾ Již během proslovu Jenningera přerušovaly nesouhlasné výkřiky, druhý den se negativní reakce vystupňovaly natolik, že Jenninger raději ze své funkce odstoupil. O dva týdny dříve vystoupil v rámci mnichovského přednáškového cyklu „Řeči o naší zemi“ M. Walser se zprávou „Mluvit o Německu“, kterou týdeník *Die Zeit* otiskl 3. listopadu 1988.¹⁶⁾ V této přednášce vyvrcholily Walserovy pochyby o jeho vlastních, spíše levicových postojích, současně se v ní definitivně rozešel se všemi, kteří se intelektuálně „zabydli“ v rozděleném Německu.

1.1 H. LÜBBE: „NÁRODNÍ SOCIALISMUS VE VĚDOMÍ NĚMECKÉ PŘÍTOMNOSTI“

Jakkoli jsou tyto příspěvky různorodé, o jejich vzájemné provázanosti nemůže být pochyb. Intertextově spolu komunikují na mnoha úrovních. Lübbeho¹⁷⁾ text „Národní socialismus ve vědomí německé přítomnosti“ z roku 1983 přináší alespoň dvě nové a v té době provokativní interpretace: netradičně vysvětluje přerod národněsocialistické říše v poválečné Německo a pokouší se korigovat běžnou představu, že až do šedesátých let byla nacistická minulost vytěšňována a teprve revoluční mládež se ji pod praporem Nové levice podařilo adekvátně, tedy kriticky tematizovat, a tím zabránit jejímu opakování anebo přežívání v poválečných podmínkách. Lübbe vychází ze dvou faktů: režim národního socialismu aktivně či pasivně podporovala absolutní

14) G. Grass: „*Geschenkte Freiheit* (Rede zum 8. Mai 1945 in der Akademie der Künste Berlin)“. In *týž: Essays und Reden 1980–2007*. Göttingen 2007, s. 141–156.

15) P. Jenninger: *Rede und Reaktion*. Eds. A. Laschet — H. Malangré. Koblenz 1989.

16) M. Walser: „Über Deutschland reden. Ein Bericht“. In *týž: Ansichten, Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Frankfurt am Main 1997, s. 896–915.

17) Hermann Lübbe (1926), německý filozof, který patří spolu s O. Marquardem k nejznámějším představitelům takzvané Ritterovy školy.

většina Němců a tento režim se v květnu 1945 zcela zdiskreditoval a zhroutil. To, že by poté ještě mohl získat masovou podporu, bylo natolik nepředstavitelné jako možnost, že by se kdo mohl uchýlovat k útěšným teoriím spiknutí a zrady v duchu „dýky vražené do zad“ (*Dolchstoßlegende*), k nimž Německo inklinovalo po první světové válce. Od nacismu už nebylo co očekávat, a tak byl zavržen. Odsoudit hlavní válečné zločince bylo potřebné, nicméně to neřešilo klíčový problém, jak dosáhnout toho, aby poválečné Německo, jež se nyní hlásilo k hodnotám, které za nacismu potíralo, mohlo počítat s podporou svých obyvatel, o jejichž někdejší absolutní podpoře Hitlera nemůže být pochyb. Řečeno Lübbeho slovy: „Nový stát bylo třeba zřídit proti ideologii a politice národního socialismu, v jehož katastrofě současně zanikla i Říše. Bylo však vyloučeno postavit jej proti většině národa.“¹⁸⁾ Jedinou možností tak bylo normativně se distancovat od nacistické říše a začlenit subjekty do nového státního zřízení bez ohledu na jejich minulost; o ní beztak všichni věděli a nemělo smysl, aby ji proti sobě využívali. Těsně po válce tak vládla takzvaná „nesymetrická diskretnost“, jež občanům umožnila identifikovat se s novým státem a poskytla jim důvod podílet se na jeho budování. „Po deseti letech tak nic nebylo zapomenuto, ale mnohé se nakonec vyléčilo.“¹⁹⁾

O minulosti se mluvilo pouze v duchu normativního vymezení vůči ní a v rámci normativně daných, šetrných pravidel takzvaného komunikativního zamlčování (*kommunikatives Beschweigen*), zatímco mezi jednotlivci, v osobní sféře, panovalo diskretní mlčení. Jak vidno, Lübbe se více zajímá o fungování celku či systému, kdežto psychologicko-emocionální rovinu nebere příliš v potaz. Proto mu tolik nevádí, že státní převrat po roce 1945 neproběhl společně s niternou proměnou obyvatel. Věděl o dluzích, které tento pragmatický přístup do budoucna může přinést, aniž se jimi zabýval.²⁰⁾ Na asymetrickém diskretním mlčení

18) H. Lübbe: *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger*, cit. dílo, s. 20.

19) Tamtéž, s. 22.

20) Na svou obranu cituje N. Freie, který ve své monumentální práci *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit* (München 1996) konstatoval, že Lübbeho provokativní teze nevyklučuje, že ve vztahu k národnímu socialismu těsně po válce vznikly mnohé morální dluhy. Srov. tamtéž, s. 89.

neshledával nic zásadně chybného, naopak považoval je za politicky i sociálněpsychologicky nutné. Přesněji řečeno: pragmatismus, ba i oportunismus toleruje Lübbe spíš než moralizování. Tomu odpovídá také jeho výklad Nové levice v šedesátých letech. Lübbe odmítá, že by se až do šedesátých let národněsocialistická minulost vytěšňovala, naopak opakovaně poukazuje na mnohovrstevnatou tematizaci období národního socialismu již od konce čtyřicátých let.²¹⁾ Táže se však, proč intenzita zájmu o národněsocialistickou minulost s pokračujícími lety neklesá, ale naopak stoupá. Tento trend vysvětluje tím, že počínaje šedesátými lety vyrůstají nové generace již bez přímé autobiografické vzpomínky na období války, díky čemuž se mohou vůči období nacionálního socialismu vymezovat kriticky, aniž by tato kritika dopadala na ně samé. Zvýšený zájem o národněsocialistickou minulost tak v šedesátých letech primárně nemotivuje morální znepokojení z jejího dlouhodobého přehlížení a vytěšňování, ale potřeba distancovat se od tehdejší Spolkové republiky Německo a jejího zřízení. Obě kritická vymezení, jak vůči národnímu socialismu, tak vůči Spolkové republice, se dle Lübbeho podmiňují a vzájemně posilují, přičemž společným jmenovatelem kritiky je kapitalismus. Jestliže fašismus představoval v tehdy oblíbené marxistické definici poslední stádium kapitalismu,²²⁾ pak kapitalistická Spolková republika přetřhala pouta s třetí říší pouze naoko, poněvadž ve skutečnosti pokračovala ve fašistických intencích. Čím více se levicová mládež distancovala od Spolkové republiky, tím antifašističtější si připadala. A čím nemilosrdněji moralizovala generaci svých otců, kteří podle ní selhali v letech národního socialismu, tím méně si ve svých očích zadávala s postfašistoidními poměry ve Spolkové republice. V obou případech se tak kritizující subjekt dokázal umně vyvléci ze sebekritiky, kritika vždy mířila na ty druhé; na generaci

- 21) Tezi o vytěsnění protirečí, že spolu s konsolidací nové politické reality v Německu se realita třetí říše neodsouvala do šedých zón sebevědomí, ale byla přítomna na dokumentární, literární i historiografické rovině. Dokladem jsou pro Lübbeho Kogonova kniha *SS Stát (Der SS-Staat, 1946)*, národněsocialistické dokumenty publikované roku 1957 W. Hoferem, memoáry M. Buber-Neumannové (1958), *Deník Anny Frankové (Das Tagebuch der Anne Frank, 1947 holandsky, 1950 německy)*, popřípadě Bracherova kniha *Rozpad výmarské republiky (Die Auflösung der Weimarer Republik, 1955)*.
- 22) V Dimitrovově interpretaci je fašismus otevřenou teroristickou diktaturou nejreaktějších složek finančního kapitálu.

otců, kteří sedli na lep Hitlerovi, a na jejich pokračovatele, kteří obnovovali postfašistické kapitalistické poměry. Lübbeho závěry tudíž demaskují domněle očistný vliv generace osmašedesátníků. Její ostrá kritika národního socialismu a Spolkové republiky se tak jeví jako pohodlné odměřené účtování s minulostí a současností, které tato generace nepovažuje ani v jednom případě za vlastní, a proto se jí účtuje tak snadno. V opačném případě by moralizování musela nahradit sebekritika a k té se generace 68 dopracovává s odstupem až nyní, po téměř čtyřiceti letech.²³⁾

Lübbe ve své argumentaci potlačuje emoce, v duchu konzervativních tradic upřednostňuje státní celek, jenž se po skončení války musí obnovit, zvažuje, co je třeba podniknout z hlediska systému.²⁴⁾ Jednotlivci jej zajímají do té míry, v níž se úspěšně proměňují z „poválečného obyvatelstva v občany Spolkové republiky Německo“.²⁵⁾ Text se v duchu svého názvu omezuje na čistě německou optiku. Lze soudit, že poválečné soužití Němců, kteří si různou měrou zadali s nacismem, se nezřídka odehrávalo tak, jak je Lübbe popsal. Otázkou je, jak dlouho to platilo a zda se dlouhodobě a bez vedlejších následků dařilo udržovat odstup mezi normalizovanou veřejnou diskusí o národněsocialistické minulosti a privátními, vesměs nesdělitelnými, a proto nesdělovanými zážitky. Na to Lübbeho text neodpovídá a rovněž neříká, jaký vztah by měli Němci zaujímat ke své národněsocialistické minulosti čtyřicet let po válce. Krom toho text pomíjí ještě jednu mnohem větší a pro německou poválečnou identitu zcela zásadní asymetrii. Němci nebyli po válce pouze v roli poražených, kteří se museli vzdát svého dosavadního přesvědčení a začít žít jinak, ale především v roli pachatelů, kteří se nepředstavitelným způsobem provinili na obětech. Lübbe si nedokáže osvojit hlediska obětí; tento dluh se pokusil splatit o dva roky později Richard von Weizsäcker.

23) Jedním z takových sebekritických pokusů je autobiograficky laděná kniha *Rebelie a blud (Rebellion und Wahn)*, 2008, v níž se P. Schneider pokouší o sebekritický pohled na svou vlastní roli během šedesátých let.

24) Srov. J. Hacke: *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen 2006, s. 86–87. („Lübbe mu nejde o niterné pocity individuálních subjektů [...] Bez větší empatie vůči emocionálním a kulturalistickým stránkám vyrovnávání se s minulostí Lübbe rezignuje na odstínění, jež by specifikovalo a personálně diferencovalo morální verdikt o národním socialismu.“)

25) H. Lübbe: *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger*, cit. dílo, s. 20.

1.2 R. VON WEIZSÄCKER: „8. KVĚTEN 1945“

Weizsäckerův²⁶⁾ projev u příležitosti čtyřicátého výročí ukončení války a národněsocialistické hrůzovlády se vyznačuje smířlivým, až všeobjímajícím tónem. Weizsäcker podobně jako Lübbe vychází z předpokladu, že všichni Němci věděli, co se během války děje, ať už si to přiznávali, nebo ne. Weizsäcker se neuchyluje k systémově-funkčnímu výkladu, který upřednostňuje rovinu státu a jeho obecných zájmů, ale obrací se k jednotlivci, který nechť si sám ve svém svědomí ujasní, nakolik si zadal s nacismem. Schopnost podívat se pravdě do očí, přiznat si míru vlastního selhání, což jsou z Lübbeho hlediska druhotné veličiny, je u Weizsäckera na prvním místě. Uzavřenost systémového uvažování střídá u Weizsäckera otevřenost, jejíž snahou je překonat omezující hranice. Záměr tohoto sémantického směřování je zřejmý: tam, kde Weizsäcker hovoří k Němcům, chce oslovit všechny, kteří mají dobrou vůli. Současně hodlá pootevřít vrátka, kterými by se mohli Němci vrátit čtyřicet let po skončení války do společenství ostatních národů. Politický pragmatismus ustupuje morálce bez moralizování.

V úvodu Weizsäcker usiluje o to, aby nevyčleňoval dílčí skupiny Němců. Popis německého rozpoložení na konci války zahrnuje navrátilce do vlasti i ty, kteří byli ze své domoviny vyhnáni, osvobozené z táborů stejně jako zajaté, ty, kteří byli rádi, že válka končí, i ty, již litovali porážky Německa. Většina Němců zažila na konci války deziluzi, kdy se ukázalo, že jejich očekávání byla marná. K tomu je rovněž zapotřebí připočíst, že sloužili nelidským cílům zločinců. Ohlédnutí za sebe bylo neutěšené, pohled vpřed nejistý, plný obav. Poté Weizsäcker prohlašuje jménem všech Němců, že 8. květen 1945 nebyl dnem porážky, ale osvobození; v ten den byli Němci osvobozeni od nelidského systému národněsocialistické krutovlády. Tím Němce zbavuje přímé souvislosti s hrůzami napáchanými ve jménu národního socialismu a činí vstřícný krok vůči světu, neboť tím poválečné Německo přihlašuje k mírovým a humanistickým hodnotám. Ovšem jakkoli Němce odděluje od nacismu, nijak je nezprošťuje zodpovědnosti;

26) Richard von Weizsäcker (1920–2015), německý politik, v letech 1981–1984 primátor západního Berlína, v letech 1984–1994 prezident Spolkové republiky Německo.

v tom spočívá druhý aspekt Weizsäckerova smířlivého a otevřeného sémantického směřování. Ve své argumentaci se snaží vystríhat extrémů, hrozící jednostrannost vždy vyvažuje krokem na druhou stranu. To, že je pro Němce 8. květen 1945 dnem osvobození, jim však současně zapovídá zavírat oči před utrpením, které po roce 1945 teprve začalo a jehož by nebylo, kdyby dnes osvobození Němci nerozpoutali spolu s Hitlerem strašlivou válku: „8. květen 1945 nesmíme oddělovat od 30. ledna 1933,“²⁷⁾ říká Weizsäcker. A na druhou stranu to, že Němci dnes nemají možnost se podílet na oslavách vítězství, jim nijak nebrání v tom, aby 8. květen chápali jako „konec scestného proudu německých dějin, na němž se zvolna rodí naděje v lepší budoucnost“.²⁸⁾ Weizsäcker tedy nepodsouvá Němcům kolektivní vinu, ani je viny nezprošťuje. Nacionalismus v pozitivním i negativním smyslu je mu cizí. Německo není vyvoleným národem ani proto, že by bylo předurčeno k světovládě, ani proto, aby bylo navždy zatraceno. Jeho provinění je nezpochybnitelné, avšak nikoli věčné. Ostatní národy mají rovněž svůj podíl viny, nijak tím však nesnižují vinu německou, neboť „iniciativa k válce vycházela z Německa, nikoli ze Sovětského svazu“.²⁹⁾ Ve všech těchto bodech Weizsäcker reaguje na mnohokrát formulované extrémní pozice či je předjímá, aby je okamžitě vyvážil a ulomil jim hrot.

Druhou část proslovu věnuje Weizsäcker tomu, jaký postoj je možno zaujmout k válce čtyřicet let po jejím skončení. Ústředním pojmem je vzpomínka, již chápe jako schopnost „připomenout si určitý děj natolik upřímně a čistě, až se stane součástí vlastního nitra“.³⁰⁾ V následující části projevu třikrát zmíní z obecně lidské perspektivy a jednou z pohledu Němců, co je čtyřicet let po válce zapotřebí připomenout. Opětovně usiluje o rovnováhu, když říká, že vzpomínku si zaslouží všichni, kdo zemřeli vinou války a krutovlády, obyvatelé všech národů, kteří ve válce trpěli, zavraždění Romové, homosexuálové a další menšiny, lidé zabíjí pro své přesvědčení, rukojmí, odbojáři v obsazených zemích i ti, kdož raději zemřeli, než aby se prohřešili proti

27) R. von Weizsäcker: „*Der 8. Mai 1945 (Ansprache bei einer Gedenkstunde im Plenarsaal des Deutschen Bundestages)*“, cit. dílo, s. 280.

28) Tamtéž.

29) Tamtéž, s. 286.

30) Tamtéž, s. 285.

svému svědomí. Němci nechť vzpomínají na ty, kteří položili život v boji za vlast, ať už jako vojáci, civilisté, zajatci nebo vyhnanci. A neméně vroucná vzpomínka náleží příslušníkům německého odboje, kterým se v poválečném Německu nedostávalo vždy a všude odpovídající pozornosti, mimo jiné rovněž odboji komunistickému. Zdůrazněny jsou v tomto výčtu zejména dvě kategorie, ženy a Židé.

Těm Weizsäcker věnuje třetí část proslovu. Konstatuje, že genocida židovského obyvatelstva (*Völkermord*), již úkladně naplánoval Hitler a uskutečnili občané Německa, nesnese v dějinách srovnání. Pokud jde o přisouzení viny, Weizsäcker opět volí vyvážené řešení: genocidu provedlo „několik málo“ jedinců, ovšem každý Němec se o ní mohl dozvědět, pokud před ní záměrně neuhýbal. Weizsäcker sebekriticky přiznává, že „velmi mnoho lidí, též v mé generaci, která byla příliš mladá, než aby se mohla podílet na plánování a provádění“,³¹⁾ se snažilo uhýbat před tím, co se stalo. Mlčeli, dívali se stranou a posléze se dovolávali toho, že o ničem nevěděli. Jediná možnost, jak se dnes lze smířit s minulostí a s těmi, jimž Němci způsobili takové neštěstí, spočívá v niterné vzpomínce. I ti, kteří vzhledem ke svému mládí nemohou nést na genocidě vinu, by měli tuto minulost přijmout, ne však proto, aby ji překonali, ale aby došli smíření. Weizsäckerův text svou otevřeností vůči názoru druhých (místy dokonce přejímá perspektivu Židů)³²⁾ demonstruje, že minulost nelze odčinit jinak než vzpomínkou a snahou překročit vlastní perspektivu a osobní zájmy směrem k těm, o jejichž odpuštění a smíření usilujeme. Toto přikázání posléze Weizsäcker rozšiřuje na další národy, které vinou Němců trpěly, ať už během války nebo v důsledku nespravedlivého poválečného uspořádání, k němuž by však nikdy nedošlo bez událostí roku 1933.³³⁾ „Opravdu se dokážeme vcítit do pozice rodinných příslušníků obětí varšavského ghetta nebo lidického masakru? [...] Jak těžké muselo být pro občana Rotterdamu nebo

31) Tamtéž, s. 280.

32) Weizsäcker cituje židovskou moudrost, že zapomnění prodlužuje exil a tajemstvím spásy je vzpomínání. Dodává, že kdybychom Židům upřeli paměť, mohli bychom se dotknout víry přeživších Židů, a tím bychom zhatili možnost smíření. Viz tamtéž, s. 284.

33) „Rozběhlo se rozdělení Německa na rozličné zóny dle dohody vítězných mocností. Poválečný vývoj je upevnil, nicméně bez války rozpoutané Hitlerem by k němu nikdy nedošlo.“ Tamtéž, s. 286–287.

Londýna podporovat poválečnou výstavbu naší země, z níž pocházely bomby, které ještě nedávno dopadaly na jejich města.³⁴⁾ Co se rozděleného Německa týče, Weizsäcker to považuje za trest, jež je nezbytné nést.

Ze srovnání s Lübbeho přednáškou plyne zřejmý posun v pohledu na tematizaci němectví. Weizsäckerův text otevírá dialog s oběťmi nacistické hrůzovlády, nebrání se perspektivě obětí a neobává se toho, že přiznání viny je přitěžující okolností. Nemotivuje jej potřeba zapomenout, zamlčet a překonat hrůznou minulost. Jako by se Weizsäcker mnohem méně bál vlastního studu a vlastních provinění. Ochota přiznat svou vinu mu otevírá cestu k obětem více než lpění na vlastní neomylnosti. Díky tomu jeho projev mnohem lépe naplňuje záměr překonat časové hranice mezi minulostí, přítomností a budoucností, věkové hranice mezi generacemi mladšími a staršími a prostorové hranice mezi jednotlivými národy Evropy. Za minulostí není možno dělat tlustou čáru. Minulost, přítomnost a budoucnost Německa tvoří jednolitý celek.

1.3 G. GRASS: „DAROVANÁ SVOBODA“

Ačkoli G. Grass³⁵⁾ svou přednášku „Darovaná svoboda“, věnovanou témuž výročí, proslovil již 5. srpna 1985, při četbě jejích úvodních vět vzniká dojem, jako kdyby ji sepsal bezprostředně po Weizsäckerově projevu. Připouští, že projev k danému výročí by se „snadno mohl podřídit osvědčeným rituálům tím, že by si nárokoval odstup, usiloval by o vyrovnání extrémů, nic by nechtěl nechat stranou a řečníka by skryl za citáty“.³⁶⁾ Nic z toho Grass nepoužívá. Jedním z témat jeho řeči je právě boj se zaběhlými zvyklostmi a osvědčenými rituály, a proto se zříká věčného odstupu ve prospěch subjektivního pohledu a přenechává vyváženost politikům. Mezi dosud zmíněnými proslovy o němectví vyniká Grassova řeč snahou najít v daném kontextu neotřelé výrazové možnosti, doplněné o subjektivizaci otázky němectví. Grass okamžitě zaujímá subjektivní postoj, poválečné Německo vystává před

34) Tamtéž, s. 287–288.

35) Günter Grass (1927–2015), německý spisovatel, nositel Nobelovy ceny (1999).

36) G. Grass: „*Geschenkte Freiheit* (Rede zum 8. Mai 1945 in der Akademie der Künste Berlin)“, cit. dílo, s. 141.

očima tak, jak je prožíval on sám. Ani sám sebe nijak nešetří, nic si nenalhá, nikam se neschovává: „[...] moje výchova probíhala jako dril ve smyslu národněsocialistických cílů [...] o odboji nemohla být řeč [...] na živu jsem zůstal čirou náhodou.“³⁷⁾ Grassův text na mnoha místech zdůrazňuje přechody mezi subjektivní a objektivní perspektivou: „Bezpodmínečná kapitulace pro mě a pro mnohé, kteří leželi v sousedních lazaretech, přinesla hned po jistotě, že jsme poraženi, pocit, že už se nebudeme muset bát. [...] Lidé se neptali [...] ani já jsem se neptal.“³⁸⁾ Úsudek o dobovém společenském klimatu u Grasse vyrůstá bezprostředně z jeho osobní zkušenosti; to, co cítil on, nechť je závazné pro celek. Jestliže si on sám (spolu se svými vrstevníky) připadal 8. května 1945 poražen, „sice osvobozen od rotmistra, ovšem bez představy, co je to svoboda nebo čím by mohla být“,³⁹⁾ pak této výpovědi přisuzuje platnost, jež se neomezuje pouze na jeho generaci či na něj samotného. Němci byli poraženi, svobodu tudíž získali až od Spojenců, kteří jim ji darovali. Svoboda tedy nutně odpovídala poválečným podmínkám, takže byla rozdělena. Za darovanou svobodu Němci zaplatili rozdělením Německa.

Odpověď na otázku, zda je 8. květen pro Němce dnem osvobození, nebo porážky, podle Grasse závisí na tom, jakým způsobem se chovali během války a zejména po ní. A v tomto bodě má jasno: poté, co byl zlikvidován německý odboj, dělala většina národa „všechno pro to, aby zabránila osvobození“.⁴⁰⁾ A ve změní pocitů, kde, jak Grass sebekriticky přiznává, se jen velice zvolna hlásil o slovo stud, Němci vesměs volili tu nejsnadnější cestu: vzpamatovali se z války a raději se na nic neptali, aby se nemuseli dozvědět něco, co by je zneklidnilo. Problém poválečného Německa spatřuje Grass v tom, že tutéž nejsnadnější cestu si vybralo celé Německo a kráčí po ní dodnes:

Vím, že úvodníky až do dnešních dnů vystavují osvědčení o nevině. Dnes si můžeme dokonce dovolit i spolkového kancléře,⁴¹⁾ jenž se nevinný rovnou narodil, pokud se mu tedy nevinnost doslova nezaryla pod kůži. K mání jsou opět osvědčení o nevině z padesátých let.

37) Tamtéž.

38) Tamtéž, s. 143.

39) Tamtéž, s. 142.

40) Tamtéž.

41) Grass má na mysli Helmuta Kohla.

Co však vypovídají opakovaná ujištění, že převážná většina německého národa nic nevěděla o plynových komorách, masovém vyvražďování a genocidě? Tato nevědomost nezproštuje viny [...] Všichni věděli, mohli a museli vědět.⁴²⁾

Grass nemilosrdně odsuzuje jako nevědomost, za niž si můžeme sami (*selbstverschuldet*), právě to, na čem Lübbe neshledává nic špatného a pokládá to za adekvátní a potřebný poválečný *modus vivendi*. V aluzi na známou Kantovu definici osvícenství tím poválečné Němce vyřazuje z osvícenských tradic a (v návaznosti na tutéž tradici) jim upírá možnost osvobození: „Proto Němci nebyli 8. května osvobozeni, ale poraženi. Proto ztratili provincie; já ztratil své rodné město. Ještě větší následky neseme až dodnes: Němci ztratili svou identitu.“⁴³⁾ Tato ztráta je daní za pohodlný oportunistus,⁴⁴⁾ který na sebe v poválečných letech bral mnoho podob: od lexikálního zjemňování, kdy se porážka vydávala za zhroucení či katastrofu, až po státem podporovaný antikomunismus (ve Spolkové republice Německo), eliminaci sociální demokracie a dodatečný antifašismus (v Německé demokratické republice). Jevy tohoto typu umožnily Němcům během studené války, aby se podvodně postavili na stranu válečných vítězů. V Grassově myšlenkovém světě Němci nemohou sami sebe chápat jako osvobozený národ, protože ten, kdo je osvobozen, je nevinný a může pro sebe nárokovat roli oběti. Grass se tímto postojem distancuje jak od extrémní levice, která by celému národu ráda přiřkla svou vlastní roli Hitlerovy oběti, tak od Weizsäckera, jenž Němcům mnohem více důvěřuje a s ohledem na budoucnost se snaží oslovit všechny a apelovat na jejich lepší já. Ač to na první pohled vypadá, jako by tím Grass měl blíže k pravici, je to podobnost jen zdánlivá. Zatímco pravice trvala na porážce, aby mohla zdůraznit národní kontinuitu mezi třetí říší a Spolkovou republikou,⁴⁵⁾ Grassova motivace byla

42) Tamtéž, s. 143.

43) Tamtéž.

44) „Man lebte in Nachbarschaft mit dem alltäglichen Verbrechen — abgesehen vom Krieg und seinen Rückschlägen — gar nicht so schlecht.“ Tamtéž, s. 143.

45) Podle U. Herberta se na konci války většina Němců cítila poražena a teprve později došla k závěru, že tato porážka byla vysvobozením. K tomu se však v osmdesátých letech přidávají nejrůznější historické souřadnice, „které respektovaly pravolevé schéma. Pokud levice tvrdila, že rok 1945 přinesl osvobození, tak tím zdůrazňovala perspektivu oběti národního socialismu, s níž se ztotožňovala a hodlala k ní do jisté míry *post festum* přimět také ostatní Němce. Jestliže naproti tomu konzervativci mluvili o tom, že

odlišná. Spolkovou republiku musí od třetí říše dělit nepřekonatelná propast, a právě to, že se mnozí snaží tuto propast zacelit, mu nedovoluje považovat Němce za osvobozený národ. Němci si roli osvobozeného národa nezaslouží z toho důvodu, že až příliš konvenuje s jejich sklonem shazovat vinu na druhé.

Poválečná doba tak navázala štvanicemi proti komunistům a vytěšňováním sociální demokracie na neblahou tradici, kterou za dob výmarské republiky využívali nacisté. Namísto zásadní cézury poválečné Německo pokračovalo dál, jako by se 8. května nic zásadního nepříhodovalo, jako by bylo především zapotřebí zacelit rány. Proti tomu staví Grass odlišné vidění, v němž 8. květen představuje zlom, zásadní přetržku, dějinný zářez (*Kerbe*), jež naopak není možno zahlazovat. Osmým květnem se má cenu zabývat pouze tehdy, když budeme hledat důvody, proč Němci nedokázali začít úplně jinak. Ptát se v roce 1985 po smyslu 8. května znamená znovu promýšlet, o jaké možnosti se Německo připravilo v roce 1945. Jakkoli Grass uznává, že představa absolutního začátku (*Stunde Null*) je iluzorní, nevzdává se snu o tom, že tehdy bylo možno vybudovat zcela jiné Německo. Němci tuto šanci promarnili tím, že politiku přenechali lstivým politikům (názornými příklady jsou pro Grassa „porýnský separatista Adenauer“ a „saský stalinista Ulbricht“), a místo nekompromisního vypořádání se se všemi zkorumpovanými Filbingery a jemu podobnými⁴⁶⁾ zaujali pasivní apolitický postoj. Adenauer i Ulbricht zničili sen o „jiném“ Německu, zpečetili jeho rozdělení a ztracenou identitu kompenzovali tím, že umožnili ztotožnit zlo vždy s opačnou stranou železné opony. Pro západní Němce nebylo východní Německo dostatečně svobodné a antikomunistické, pro východní Němce se západní polovina Německa nedostatečně rozešla s nacismem.

rok 1945 přinesl porážku, tak tím zdůrazňovali národní kontinuitu, současně však absolutizovali vnímání současníků a relativizovali hodnotové vztahy“. Srov. U. Herbert: „Der Historikerstreit — Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte“. In V. Kronenberg (ed.): *Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik. Der Historikerstreit — 20 Jahre danach*. Wiesbaden 2008, s. 94. Jedná se o mimě upravený text, který Herbert otiskl rovněž o pár let dříve. Srov. U. Herbert: „Der Historikerstreit — Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte“. In M. Sabrow — R. Jessen — K. G. Kracht (eds.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen nach 1945*. München 2003, s. 96.

46) „Profesorům ani soudcům, ani státnímu sekretáři Globkemu, ani ministru Oberländerovi, ani jednomu z těch mnoha Filbingerů hrana nezavzvonila.“ Tamtéž, s. 144.

Na rozdíl od Weizsäckera, který minulost pokud možno propojuje s přítomností a budoucností, Grass odděluje přítomnost od minulosti cézurou, již musí Němci střežit, pakliže nechtějí ztratit naději na budoucnost. Dějinná zátěž, kterou Němci musejí po válce nést, je v Grassových očích, jakkoli to je paradoxní, drahocenností. Tím, že se ji téměř dvacet let snažili zatajit, překroutit, vyhat se z ní, skrýt ji za prázdnými slovy, přebít ji abstraktní nepředmětností umění, odmítnout její evropské politické důsledky (rozdělené Německo, jež akceptuje podmínky plynoucí z bezpodmínečné kapitulace), promárnili dle Grasse šanci, kterou Německu přinesl konec války. Přes oprávněnost autorského náhledu, který ve své kritice nešetří nikoho včetně sebe, se zdá, že Grass místy na skutečnost vznáší nároky, kterým zkrátka nelze dostát: „A přese všechnu snahu nám svítá, že to nestačí. Je to, jako by Němce stíhala kletba jejich obětí [...] Ať uděláme cokoli, poskvrna nezmizí.“⁴⁷⁾ Pohled na německví nelze v Grassově verzi chápat jako soutěž v překonávání překážek, v odstraňování problémů a v posunu vpřed; spíše má ráz nekonečného procesu, v němž se s minulostí nelze vyrovnat jejím překonáním, ale uznáním toho, že jí Německo nikdy nebude moci beze zbytku splatit dluh. Svým způsobem tak Grass manifestuje zásadní posun od překonávání minulosti (*Vergangenheitsbewältigung*) k jejímu uchovávaní (*Vergangenheitsbewahrung*).⁴⁸⁾

1.4 E. NOLTE: „MINULOST, KTERÁ NECHCE POMINOUT“

Toto záměrně negativní ztvárnění minulosti, zdůrazňování zlomu „hodiny nula“, jež vede Grasse a mnoho dalších levicových intelektuálů v polovině osmdesátých let 20. století k rozvíjení vizí poválečného Německa, je trnem v oku historikovi E. Noltemu.⁴⁹⁾ Minulost třetí říše je v Grassově pojetí neslučitelná s jakoukoli jinou minulostí

47) Tamtéž, s. 143.

48) K důležitosti tohoto posunu v poválečných polemikách o německví poznamenává A. Assmannová, že asymetrii mezi pachateli a obětmi „nelze odbourat společným zapomenutím, ale pouze společným vzpomínáním. Zapominání jakožto formu *překonávání minulosti* [*Vergangenheitsbewältigung*] musí za těchto okolností vystřídat společné vzpomínání a *uchovávaní minulosti* [*Vergangenheitsbewahrung*], což je protomyk jediná možnost narovnání vztahu“. Srov. A. Assmann: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Bonn 2007, s. 107.

49) Ernst Nolte (1923), německý historik, který se zabývá zejména fašismem.

mimo jiné proto, že ji nelze přejít, překonat, vyjasnit. Svým způsobem je jakousi věčnou přítomností, proto by také neměla nikdy pominout, stát se něčím, za čím se můžeme leda ohlédnout. Nolteho eseje z osmdesátých let zpochybňují základní axiomy německých levicových intelektuálů a kladou jim otázku, zda je správné, abychom přítomnosti rozuměli skrze negativní vztah k minulosti, která nesmí pominout. Kupříkladu v jednom ze starších textů, v eseji „Mezi historickou legendou a revizionismem?“⁵⁰⁾ Nolte hned úvodem konstatuje, že třetí říše dnes přežívá výlučně ve své negaci, což z hlediska historie není optimální, neboť to nedovoluje věcný a vědecky nestranný přístup. Místo snahy o věcné posouzení kladů i záporů je období třetí říše demonizováno, místo komplexního náhledu je izolováno a vytrhováno z celoevropského kontextu.

Nolteho argumentace se v jeho esejích odehrává vesměs na několika rovinách. V prvním plánu postupuje spíše defenzivně tím, že formuluje výtky metodického rázu vůči zažité praxi německého nakládání s neblahou minulostí. Přitom se zamýšlí nad tím, proč se proti této praxi není snadné bouřit; zde vesměs zaznívají argumenty, které slychává od svých protivníků (riziko relativizace národního socialismu, exkulpace Hitlera, Němců apod.). Defenzivní fázi zpravidla zakončuje ostentativní proklamace, že je nutno klást i jiné otázky, než dovoluje běžná praxe debat o národním socialismu. Ofenzivní rovinu argumentace zahajuje Nolte demaskováním: za negativní přítomností třetí říše, popřípadě až hysterickou demonizací minulosti, odhaluje skryté zájmy těch, kteří demonizují. Z jeho pohledu, jak je patrné v eseji o „Minulosti, která nechce pominout“, není dokonce vyloučeno, že hlavním důvodem lpění na singulárním charakteru třetí říše může být touha nové generace zdiskreditovat generaci otců, potřeba odvést pozornost od současných problémů či „zájem pronásledovaných a jejich potomků na tom, získat privilegovaný statut“.⁵¹⁾

Zákaz porovnávat hrůzy nacismu s hrůzami komunismu by mohl být motivován vzájemnou instrumentalizací komunismu a nacismu, která funguje zhruba v tomto duchu: čím více se zavírají oči před komunistickými zvěrstvy, tím nepřekonatelnější

50) E. Nolte: „Zwischen der historischen Legende und dem Revisionismus?“. In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, cit. dílo, s. 13–35.

51) Tamtéž, s. 41.

se jeví být zvěrstva spáchaná ve jménu nacismu. A čím přísněji je zakázáno srovnávat nacismus s komunismem, tím lépe z toho vychází komunismus, protože nacismus je v tom případě nesrovnatelné zlo. Srovnání je nepřijatelné, protože by zmírnilo hrůznost nacismu a poškodilo obraz komunismu, o jehož dlouhodobé a v mnoha případech neotřesitelné přitažlivosti pro levicovou generaci německých intelektuálů není pochyb.

Po demaskování přichází Nolte s návrhy, jež mají odpomoci od černobílého a nespravedlivého posuzování třetí říše, ukončit její zneužívání a učinit z ní standardní objekt historického bádání. Zaklínadlo komplexního a komparativního pohledu vede Nolteho k tomu, aby pro nacistickou genocidu hledal něco srovnatelného, co by mohl postavit vedle nacismu. Ovšem nenachází nic, vyjma toho, co nacismu předcházelo: bolševickou revoluci a její zvěrstva. Ptá se pak:

Neprovedli národní socialisté, neprovedl Hitler „asijský“ čin možná jen proto, že sami sebe a sobě rovné považovali za potenciální nebo reálné oběti „asijského“ činu? Nebylo souostroví Gulag původnější nežli Osvětim? Nebylo bolševické „třídní“ vraždění logickým a faktickým předchůdcem „rasového“ vraždění národních socialistů?⁵²⁾

Jak vidno, Nolte možná uznává, že bolševická revoluce byla méně iracionální, méně odporná a odpudivá nežli nacismus, nicméně ji staví do pozice předchůdce, předobrazu, a tím nacistická zvěrstva relativizuje, neboť z nich činí kopii, reakci. Namísto věcného srovnání se tak Nolte sám dopouští toho, proti čemu brojí: stavu, kdy jedna vražda ospravedlňuje druhou vraždu a kdy lze nacismus exkullovat tím, že se pošpiní bolševismus. Chtěl-li Nolte věcně a spravedlivě určit pachatele a oběti, pak spíše vytvořil asymetrický vztah mezi bolševickými pachateli a nacistickými oběťmi. Jestliže mu vadilo, že se pro jedno vraždění (nacistické) nevidí to druhé (bolševické), pak zastínil bolševickou tragédií tu nacistickou nato-lik, až národní socialismus téměř přišel o zlověstný stín.

Nolte se ve svých textech z osmdesátých let očividně snaží pomoci Spolkové republice k tomu, aby vystoupila z příkrovu tmy národního socialismu. To se mu však daří jen tím, že odvádí pozornost jinam, k jiným, údajně primárním, zvěrstvům. Ve své

52) Tamtéž, s. 45.

strategii dokonce zachází tak daleko, že si Osvětim dokáže představit jako čin, který „sám původně pocházel z minulosti, která nechtěla pominout“. Tím se na pozici Osvětlemi dostávají stalin-
ské lágry a vše, co přišlo po nich, se už jen odráží v jejich zrcadle. Osvětim se tímto obratem vyvazuje ze své historické ojedinečnosti, ba je ve své hrůznosti omluvitelná jakožto pochopitelná a vysvětlitelná obranná reakce na předcházející dění v sovětském Rusku, které nemá srovnání. Z hlediska poválečné diskuse o německví představují Nolteho texty naprostý opak textů Grassových. Nolte chce osvětlit nacistickou minulost tím, že ji srovnává se zločiny páchanými v jiných státech. Grass naopak požaduje po výkladech minulosti, aby determinovaly rozumění německví až do současnosti a aby se současnost ke své minulosti hlásila, neustále si ji zpřítomňovala a nepokoušela se jakkoli nivelizovat její dopady, byť by se to dělo cestou vědeckého vysvětlení.

1.5 SNĚMOVNÍ PROJEV P. JENNINGERA

Jenningerův⁵³⁾ projev z 10. listopadu 1988, pronesený ve Spolkovém sněmu u příležitosti padesátého výročí židovských pogromů, svému autorovi příliš slávy nepřinesl. Nejčastěji se doboví komentátoři pozastavovali nad Jenningerovou rétorickou neobratností a pohoršovali se nad přehmaty ve stylu, tématu, tónu i (ne)taktu. Mnohé z toho se ozřejmí, jakmile si tento projev vsadíme do kontextu ostatních promluv o německví. Ačkoli Jenninger svůj projev přednesl při příležitosti židovských pogromů známých jako „Křišťálová noc“ (*Kristallnacht*), jeho vzpomínka se přes několik proklamací Židům vyhýbá; v centru proslovu nejsou zemřelí Židé, ale Němci, a tématem není vzdát hold obětem, ale promyslet a vyjasnit, jak mají Němci rozumět svým dějinám a jak se z nich mohou poučit do budoucna: „[...] protože nikoli oběti, ale my, v jejichž středu se odehrály zločiny, musíme vzpomínat a skládat účty.“⁵⁴⁾ Nedostatečná ochota zabývat se hlediskem obětí⁵⁵⁾ se jeví

53) Philipp Jenninger (1932), německý konzervativní politik (CDU), v letech 1984–1988 zastával funkci prezidenta Spolkového sněmu.

54) P. Jenninger: *Rede und Reaktion*, cit. dílo, s. 13.

55) Nejvíce argumentů, které poukazují na Jenningerovu netaktnost vůči obětem, snesl W. Jens ve svém článku „Ungehaltene Worte über eine gehaltene Rede. Wie Philipp Jenninger hätte reden müssen“, otištěném v týdeníku *Die Zeit*, 18. 11. 1988.

ve srovnání s Weizsäckerovou řečí jako krok zpět; Jenninger se tím nijak neliší od Nolteho či Lübbeho.

Jenningerův proslov se na mnoha místech podobá dialogu s ostatními zde analyzovanými texty. Tam, kde Jenninger namítá, že zodpovědnost vůči minulosti nelze určovat podle libovůle poválečného uspořádání, si podobně jako Grass bere na mušku neochotu obou německých států spravedlivě se podělit o dějinné břemeno. Brzy je však shoda s Grassem u konce a do hry vstupují noví partneři, zejména Lübbe. Poté, co Jenninger vylicí poválečný „úhybný manévr“ Němců, kteří se prostřednictvím rychlé identifikace se Západem mohli cítit jako oběti Hitlerovy zvůle a nepociťovali potřebu vyrovnat se s vlastní vinou, projeví pro toto chování jisté pochopení. „Toto vytěšňování lze [...] dnes z pochopitelných důvodů kritizovat a my bychom měli tuto kritiku vážně a bezvýhradně promyšlet. Morální povýšenost nám ovšem nijak nepomůže.“⁵⁶⁾ Namísto unáhleného moralizování zaujímá Jenninger zdrženlivější postoj a bere tehdejší obyvatelstvo částečně v ochranu: „Je možné, že německý národ v neutěšené situaci roku 1945 nemohl vzhledem k veliké nouzi, k hladu a k troskám reagovat jinak, a je možné, že se přeceňujeme v nárocích, které dnes zpětně kládeme na tehdejší dobu.“⁵⁷⁾ Namísto odsudku tehdejšího obyvatelstva se do popředí dostává otázka, zda jsou naše nároky na toto obyvatelstvo adekvátní, což je také Lübbeho⁵⁸⁾ stanovisko. V jak velké míře se zde Jenninger vzdaluje od Grasse a jeho souputníků, je patrné na ostré kritice z pera W. Jense, který nenechává na poválečných generacích nit suchou a za největší problém pokládá to, že za Adenauera nedošlo ke zpretrhání kontinuity s válečným obdobím. Dle jeho názoru měl Jenninger u příležitosti natolik tragického výročí ideální možnost k pranýřování tohoto postupu. Místo toho však zpochybnil dnešní německou kompetenci pro zaujímání kritického postoje k poválečné praxi.⁵⁹⁾

Má-li v tomto bodě Jenninger blízko k Lübbeho a do jisté míry také k Noltemu, jinde se od tohoto společenství jasně odlišuje. V závěru proslovu kupříkladu cituje otřesné svědectví

56) P. Jenninger: *Rede und Reaktion*, cit. dílo, s. 23–24.

57) Tamtéž, s. 24.

58) Kromě Lübbeho nalezneme tuto argumentaci ve většině děl K. Sontheimera.

59) Srov. W. Jens: „Ungehaltene Worte über eine gehaltene Rede. Wie Philipp Jenninger hätte reden müssen“, cit. dílo.

Židů z koncentračního tábora, poté podobně otřesné svědectví Himmlerovo, který se naopak dmul pýchou nad tím, jak statečně „ustál“, že musel vyvraždit a zasypat hlínou tisícovku Židů. Tato svědectví nepodnítila Jenningera k tomu, aby se jako Nolte pokusil vědecky analyzovat a rozumově vysvětlit, co se během války dělo a proč se to stalo. Naopak ho přivedla k poznání, že současné Německo je vůči těmto hrůzám bezmocné a žádné statistiky, slova nebo svědectví je nemohou pochopit ani vysvětlit.

V pasážích, kde si všímá, jak německé obyvatelstvo reagovalo na sílící diskriminaci Židů od roku 1933, není Jenninger tak zdrženlivý jako při posuzování poválečné praxe: „Všichni viděli, co se dělo, ale absolutní většina se dívala stranou a mlčela. Rovněž církve mlčely.“⁶⁰⁾ Ve Weizsäckerově duchu si Jenninger uvědomuje, že povšechné posuzování viny má své meze, a zavrhuje jakoukoli kolektivnost; míru lhostejnosti a z ní pramenící viny nechť si každý posoudí ve svém nitru. V aluzi na Weizsäckerova slova, že „každý Němec měl možnost vidět, co zažívali židovští spoluobčané, od chladné lhostejnosti přes skrytou netoleranci až po otevřenou nenávisť“, nicméně „provedení zločinů bylo v rukou několika málo jedinců“⁶¹⁾ (*lag in der Hand weniger*), jde Jenninger dokonce o krok dál, když píše: „Je také pravda, že každý věděl o Norimberských zákonech a že každý mohl vidět, co se v Německu před padesáti lety dělo, neboť deportace probíhaly na veřejnosti. A je pravda, že zločiny v řádu milionů sestávaly z činů mnoha jednotlivců [*vieler einzelner*]...“⁶²⁾ V tomto bodě se pochopitelně žádný z kritiků neodvážil Jenningera kritizovat. Kritika zleva nezazněla ani tam, kde se Jenninger v intertextuální hře odmítavě vyjadřoval k touze udělat za minulostí tlustou čáru, již už od začátku sedmdesátých let (F. J. Strauß) a zejména v osmdesátých letech pocitovali mnozí konzervativní politici a pravicoví intelektuálové: „Proto je nesmysl chtít udělat za minulostí tlustou čáru. Naše minulost nikdy nespočine, rovněž tak nepomine. A to i přesto, že dnešní mládež není vinou zasažena.“⁶³⁾ Jenninger rovněž nenechává nikoho na pochybách, k jakému křídlu inklinuje ve sporu historiků.

60) P. Jenninger: *Rede und Reaktion*, cit. dílo, s. 15.

61) R. von Weizsäcker: „*Der 8. Mai 1945* (Ansprache bei einer Gedenkstunde im Plenarsaal des Deutschen Bundestages)“, cit. dílo, s. 283.

62) P. Jenninger: *Rede und Reaktion*, cit. dílo, s. 24.

63) Tamtéž, s. 25.

Následující věty se dají číst jako otevřená polemika s E. Noltem: „Společně se však musíme bránit snaze o zpochybňování historické pravdy, o vzájemné přepočítávání obětí, o popírání faktů. Kdo si chce vzájemně vyúčtovat vinu, kdo tvrdí, že všechno nebylo hrozné – nebo tak hrozné, pokouší se obhajovat něco, na čem není co obhajovat.“⁶⁴⁾ O několik odstavců dále Jennings téměř doslovně přejímá Lübbeho slova: „Navzdory narůstajícímu časovému odstupu od tehdejších událostí se zájem o národně-socialistické zločiny nesnižuje, naopak získává na intenzitě.“⁶⁵⁾ Nicméně poté pokračuje zcela proti duchu závěrů, které z toho Lübbe vyvodil, a píše: „I pro duši národa platí, že zpracovat minulost lze pouze v bolestné zkušenosti pravdy. Toto osvobození sebe sama prostřednictvím konfrontace s hrůzami je méně trýznivé než jejich vytěsnění.“⁶⁶⁾

Celkově vyznívá Jenningsův proslov velmi nesourodě, jako kdyby si autor nahodile vybíral z množství témat a argumentů to, co se mu právě hodí, aniž by dbal širších souvislostí. Pokud jde o argumentaci, kterou v projevech o německví používá, objevují se pravicové i levicové argumenty, někdy dokonce v extrémní podobě. Jennings je vesměs nekomentuje. Místo vymezení či korekce raději přechází k dalším, nezřídka protichůdným stanoviskům. Zde se skrývá jeden z důvodů rozporuplných reakcí, které Jennings svým projevem vyvolal. Argumentační vágnost a formulační nerozhodnost způsobily, že tato řeč byla chápána různě, ba protichůdně, popřípadě (z Jenningsova pohledu) že ji mnozí pochopili jinak, než jak byla zamýšlena.

S tím souvisí druhý důvod: Jennings stejně nerozhodně a vágně pracoval s příspěvky dalších účastníků diskuse, které přenášel do svého projevu. Podcenil, že řečník, který se ptá, proč Němci umožnili vyvraždění židovského obyvatelstva, musí jasně oddělit dobové názory od svého vlastního stanoviska. Hledisko lidí v době nacismu, jejichž pohnutkám se Jennings snaží porozumět, v textu často splývá s hlediskem autora. Jak poznamenal W. Jens, ve větě „Léta 1933–1938 se dokonce z odstupu a u vědomí toho, co po nich následovalo, dodnes jeví jako fascinující,

64) Tamtéž, s. 24.

65) Tamtéž, s. 25. Pro úplnost doplňuji přesné znění Lübbeho věty: „Intenzita zájmu o národní socialismus vzrůstá s lety, která nás dělí od zhroutilí jeho vlády.“

66) Tamtéž, s. 26.

neboť Hitlerovo politické triumfální tažení během oněch prvních let má v dějinách stěží obdobu⁶⁷⁾ se nepředkládá dobový názor. Mluví zde hovoří sám za sebe a nedomyšlí, že Hitlerův triumf byl vykoupen „zneuctěním, týráním a sadistickým mučením tisíců sociálních demokratů, komunistů, křesťanů a pacifistů“.⁶⁸⁾ Na mnoha dalších místech je odlišení obou perspektiv ještě spornější. Na vině je patrně nešťastně zvolená polopřímá řeč, která v dané situaci a u takto ožehavého tématu vedla k nepochopení, či alespoň k nedorozuměním. Ovšem za pouhé nedorozumění nelze považovat pasáže, v nichž Jenninger údajně pouze popisuje, jak řadoví Němci vnímali Hitlerův vzestup, jak se jim přes ztrátu jistých svobod vedlo přece jen lépe a jak se jejich říše rozrůstala a byla čím dál mocnější. Když se zmiňuje o postavení Židů a chce pouze reprodukovat dobové mínění, připomínají jeho teze popírání holocaustu:

A co se týkalo Židů: nenárokovali si v minulosti přece jen roli, která – jak se tehdy říkávalo – jim nenáležela: Nebylo na čase, aby se už konečně trochu omezili? Nezasloužili si snad dokonce, abychom jim přistříhli křídla? A hlavně: neodpovídala propaganda, když odhlédneme od značného přehánění, které nelze brát vážně, přece jen v zásadních bodech vlastním domněnkám a přesvědčením?⁶⁹⁾

I v dalších případech uvádí Jenninger teze, u nichž není zřejmé, co je popis stavu společnosti v hitlerovském Německu a co autorův náhled. Hovoří o tom, jak se Němci radovali, že mají najednou práci, jak místo zoufalství a beznaděje zavládly optimismus a sebedůvěra. Zároveň však vkládá do projevu teze, které by se nezavěšenému čtenáři nebo posluchači musely zdát jako velebení vůdce: „Neuskutečnil Hitler to, co Vilém II. pouze sliboval, totiž že dovede Němce na pokraj velkolepé doby? Nebyl skutečně prozřetelností vyvolen k tomu, aby se stal vůdcem, jakým bývá národ obdarován jednou za tisíc let?“⁷⁰⁾

Mohlo by se zdát, že Jenningerův proslov je právě tím typem textu, jehož autor nehledí na ideologická omezení, opouští pravolevé fixace a podmíněně reflexy. Tento dojem je však klamný,

67) Tamtéž, s. 16.

68) W. Jens: „Ungehaltene Worte über eine gehaltene Rede. Wie Philipp Jenninger hätte reden müssen“, cit. dílo.

69) P. Jenninger: *Rede und Reaktion*, cit. dílo, s. 17–18.

70) Tamtéž, s. 17.

neboť pozice středu, k níž se zde směřuje, není záměrem, ale důsledkem myšlenkové nedůslednosti, rétorické neobratnosti a nevhodné volby jazykových prostředků. Pro zamyšlení nad motivací Němců z let 1933–1938 se polopřímá řeč hodí pramálo, neboť se nachází přesně na pomezí mezi (tehdejšími) postavami a (dnešním) autorem, který ztrácí možnost dostatečně se vymezit vůči popisovaným jevům.⁷¹⁾ Nesouhlas, který Jenningerův text vyvolal, v tomto případě nepramenil z ideologických limitů kritiků, ale spíše z Jenningerových omezení.

1.6 M. WALSER: „MLUVIT O NĚMECKU“

Spojnice k Walserovu⁷²⁾ eseji „Mluvit o Německu“ z roku 1988 vede právě přes největší slabinu Jenningerova textu. Shrňme ještě jednou: tím, že se Jenninger jasně nedistancoval od mínění tehdejších Němců, umožnil čtenářům a posluchačům, aby si mezi jejich názorem a současným názorem Jenningerovým vytvořili rovnítko. Vztah mezi dřívějšími názory, tím, jak Němci během období národního socialismu vnímali svět, a tím, co si o tom myslí dnes s odstupem mnoha let, je jedním z východisek Walserova textu. Je zde však určitý rozdíl. Walser neřeší, co si dnes mohu a mám myslet o chování někdejších Němců, ale to, zda mám právo měnit svou vlastní vzpomínku pod dojmem toho, co o té době vím dnes. Jinak řečeno, zajímá jej, zda si dnešní paměť dokáže uchovat bývalou nevinnost i přesto, že dnes se o té době ví víc, než se vědělo tehdy.

Walserovi, který coby ročník narození 1927 prožil v éře národního socialismu dětství a jinošství, se obrazy minulosti zakonzerovaly: „Obrazy se nenechají nijak poučovat. Nic z toho, co jsem se mezitím dozvěděl, nebylo s to tyto obrazy proměnit.“⁷³⁾ Problém však nastává, jakmile chceme tyto soukromé obrazy zveřejnit. Kdybychom vyprávěli své vzpomínky, ztratily by nevinnost: „Nemám odvalu ani nejsem schopen líčit scény popisující práci s vagóny plnými uhlí v letech 1940–1943, protože se vnucuje představa, že tyto vagóny převážely rovněž lidi do koncentračních

71) Podstatou polopřímé řeči je, že obsahově patří k řeči postav, formálně však k řeči autora.

72) Martin Walser (1927), německý romanopisec, dramatik a esejista.

73) M. Walser: „Über Deutschland reden. Ein Bericht“, cit. dílo, s. 897.

táborů.⁷⁴⁾ Sdílet vzpomínky na dětství je pro Walsera morálně a autorsky svízelné. Musí mluvit z pozice historicky poučeného vypravěče, jenž se však dopouští podvodu na minulosti a na vzpomínkách, jež chce sdělovat. „Musel bych tedy mluvit tak, jak se o té době mluví dnes. Nezástalo by nic jiného než člověk mluvící z pohledu dneška. Další z těch, kteří mluví o minulosti tak, jako by už tehdy byli tím, kým jsou dnes. Trapný postup. Pro mě.“⁷⁵⁾

Walser odmítá, aby se do obrazů minulosti promítly dneškem zformované představy současníků. Nesouhlasí se zneužíváním minulosti ve jménu přítomnosti. „Minulost se dnes znázorňuje vesměs tak, že podává informaci o přítomnosti. Minulost poskytuje látku, v níž se dnes lze osvědčit jako humanista.“⁷⁶⁾ Interdisciplinární srovnání s ostatními proslovy o německví opět umožňuje nahlédnout silná i slabá místa této argumentace. Přínosná se zdá být svým poukazem na ty, kteří si díky minulosti vylepšují svůj dřívější, a tím i současný morální profil. Slabinou je Walsérova jednostrannost v posuzování antifašismu, který je z jeho pohledu až příliš spjat s dodatečným poučením: příliš se nepočítá s těmi, kteří se antifašisty nestali až po válce, ale mnohem dříve. Autor rovněž nepřipouští, že by někdo mohl upřímně pocítovat vinu a chtěl ji odčinit. Ještě méně místa mají v jeho úvahách oběti fašismu, které ve svém textu zcela opomíjí.⁷⁷⁾ Walser tak v duchu historismu⁷⁸⁾ nechce vnášet do minulosti nic přítomného, zároveň jí však v mnoha aspektech (proti duchu historismu) upírá svébytnost. Němci, kteří páchali zločiny, se podle Walsérova názoru dozvídají až zpětně a dodatečně, že jednali zločinně. Ač to s přihlédnutím k ostatním Walsеровým textům zní paradoxně, z proslovu „Mluvit o Německu“ plyne, že autor nebere příliš na vědomí obecně sdílený předpoklad, že o hrůzách nacismu věděli všichni, a pouze si je nechťeli připustit.

74) Tamtéž.

75) Tamtéž.

76) Tamtéž.

77) Z mnoha dobových reakcí vybíráme velice osobní odpověď Jurka Beckera, otištěnou 18. listopadu 1988 v týdeníku *Die Zeit*. „Je mi líto, ale z mé rodiny bylo téměř dvacet lidí zplynováno, ubito nebo utýráno hladem, pro mě to zkrátka má pořád svůj význam. Nemám na dětství tak heboučké vzpomínky jako Walser.“ J. Becker: „Gedächtnis verloren — Verstand verloren“. *Die Zeit*, 18. 11. 1988.

78) „Historiky, kteří postupují jako já, řadíme dle mého názoru k historismu.“ M. Walser: „Über Deutschland reden. Ein Bericht“, cit. dílo, s. 897.

Walser si uvědomuje, že o své zemi, Spolkové republice, nemůže mluvit, aniž by současně mluvil o Německu, tedy o minulosti. Vztah mezi minulostí a současností, tedy mezi nacistickým Německem a rozdělenými částmi Německa, však chápe jinak než Grass, který rozdělené Německo považoval za formu spravedlivého a neodčinitelného trestu za nacistickou minulost. Walser se domnívá, že se spojily dva faktory: nešťastné dějiny nacistického Německa a trest, který pomine, jakmile se prokáže, že se dějiny již nebudou opakovat. „Kdyby dějiny dopadly dobře, tak bych dnes večer šel v Lipsku do divadla a zítra bych byl v Drážďanech, a to, že bych přitom byl v Německu, by bylo nepodstatné.“⁷⁹⁾ A o něco dále: „Dějiny neslouží k pokání, ale spíše k resocializaci. Necítíme se snad již resocializováni? Ve východním i západním Německu není ani stopa toho, že by se dějiny mohly opakovat.“⁸⁰⁾ Rozdělení Německa je pro Walsera fakt, pro nějž však stěžejí nachází ospravedlnění. Vůči těm, kteří se bez rozděleného Německa neobejdou, je nekompromisní,⁸¹⁾ odhaluje v jejich argumentaci pokrytectví.

A cizina dělá, jako by nerozdělené Německo opět představovalo totéž nebezpečí jako v první polovině století [...] Je groteskní, že u nás, především v západním Německu, se tato záminka horlivě papouškuje [...] Kdyby existovalo nebezpečí, že by se mohlo vrátit hohenzollernovské nebo hitlerovské Německo, pak by mohlo být rozdělení legitimní, ba nutné.⁸²⁾

Navzdory jednoznačným soudům a nekompromisnímu postoji se domnívám, že se Walser o německví snaží uvažovat nejednoznačně. Jako kdyby řeč o německví neměla východisko a v pozadí každé promluvy stál nerozhodnutelný spor, jež Walser nehodlá rozetnout za cenu laciných řešení.

Pustím-li se sám se sebou do rozhovoru o Německu, ať už v písemné nebo ústní podobě – nikdy to neprobíhá dobře: dostanu se do sporu s druhými i sám se sebou. Na konci je to neutěšené. Dokonce

79) Tamtéž, s. 898.

80) Tamtéž, s. 903.

81) Srov. například výrazy jako politicky masturbační módní tón, kterým označuje přehnaně antiněmecké výpady do vlastních řad (zde z pera T. Bernharda): „Všichni Němci jsou nacisti [...] ať už si kupujeme nudle kdekoli, vždycky to jsou jenom nacisti.“ Tamtéž, s. 903.

82) Tamtéž, s. 902–903.

samomluva o Německu je trapná, protože u toho člověk nikdy není sám, místo toho reaguje na argumenty, které mu vnutili druzí a kterých se nedokáže zbavit, ačkoli mu nejsou po chuti.⁸³⁾

Jako kdyby hovor o Německu člověka strhával k větám a názorům, jež mu jsou již po chvíli z duše protivné: „Kdo se při hovoru o Německu nedostane pod svou úroveň, žádnou úroveň nemá.“⁸⁴⁾

V témže duchu Walser rozumí i sporu historiků; je vděčný Habermasovi, že spor otevřel, soudí však, že nic nevyjasnil, i když naše nejistota díky němu získala zřetelnější obrysy. Jemu samotnému spor přinesl především poznání, že německá otázka se vzpírá snadným a výlučně platným odpovědím, a kdo se o ně pokouší, vzbuzuje podezření: „Čím více se někdo tváří, jako kdyby jedině on věděl a měl oprávnění ospravedlňovat, tím méně dokážu přijmout jeho názory na naše dějiny.“⁸⁵⁾ Walser má své oblíbence (nejvíce inklinuje k Ch. Meierovi), nicméně má pochoopení pro oba znesvářené tábory, neboť problémem, jenž ve sporu historiků vyhržel na povrch, se zabýval také on sám. „To, co proti sobě zuřivě polemizovalo, znám ze svého vlastního nitra. Pohodlně tam umístím Habermase i Hillgrubera.“ Závěr z Walserovy historické lekce zní: „[...] zdá se mi, že německou otázku nelze uchopit ‚zprava‘ nebo ‚zleva‘.“⁸⁶⁾

Walserova tolerance vůči jeho „vnitřním hlasům“ má své limity; s programovou ambivalencí je konec, jakmile narazí na zkratovité návrhy či lacinou útěchu. Nedopřává sluchu těm, kteří škvíru zejíci mezi rozdělenými státy zakrývají „útěšnými dečkami historického národa, kulturního národa, sportovního národa“.⁸⁷⁾ Habermasův návrh ústavního patriotismu stejně jako další útěšná řešení šmahem odsuzuje jako náhražky a výrobky z „laboratoře smíření“. Tomu, kdo by z něj rád udělal otroka nejnovějších bonnských hesel, neváhá ocitovat dlouhé pasáže ze svého více než deset let starého textu, který jasně ukazuje, že se dlouhodobě nesmiřuje s rozdělením, a upomíná na to, že není správné „zakrývat ránu zvanou Německo“. A konečně výtku, že sám nemá žádné adekvátní řešení, odmítá poukazem na Enzensbergerův „Katechismus k německé

83) Tamtéž, s. 899.

84) Tamtéž.

85) Tamtéž, s. 904.

86) Tamtéž.

87) Tamtéž, s. 902.

otázce“ z roku 1966, jehož autor již tehdy navrhl respektovat Německou demokratickou republiku, neboť to zvyšuje šanci na budoucí sjednocení. Z tohoto textu si Walser rovněž vypůjčil odpověď všem, kteří požadují klíč k německé otázce: „Zdá se, že to, co je nutné, se shoduje s tím, co je nemožné.“⁸⁸⁾

Další krátké citáty vybírá Walser z díla východoněmeckého básníka W. Kirstena. S jejich pomocí zástupně účtuje zároveň se západoněmeckou inteligencí a s literáty; jsou posedlí vynášením soudů, více hovoří o tom, co chtějí říct, než aby to řekli, jejich slova mají v první řadě ideologickou hodnotu. Od literárního vyjádření se Walser dostává k polemice o němectví. Západoněmecká literatura podléhá lidem, kteří jsou placeni za tvorbu veřejného mínění. A proto, jak Walser uzavírá rychlým stříhem, také západoněmecké přemítání o němectví je ovlivněno prefabrikovanými soudy a zneuzitelnými zkratkovitými argumenty „à la všichni Němci jsou nacisti“.⁸⁹⁾ V Kirstenově poezii Walser nachází vše, co bolestně postrádá u západoněmeckých literátů, kteří se o to připravili během doby, kdy žili v rozděleném Německu. Walser by touto poezií ve svých sebejistých spoluobčanech, kteří rozdělené Německo přestali chápat jako provizorium, chtěl vyvolat pocit, že o něco přišli. Prostřednictvím literatury se Walser vrací zpět k Německu. Cesta ze slepé uličky německého sebepochopení není lemována názory a argumenty, nevede napravo ani nalevo. Jediné, čím se na ní lze řídit, je pocit; neurčitý, nejistý, nijak nedokazatelný, pro Walsera přesto závazný, neboť ho nelze předem určit, ani není převoditelný na jednoduché schéma. K němu se v závěru svého proslovu obrací a v něm hledá oporu, byť dobře ví, že pocit není nijak spolehlivý rádce, v poezii ani v dějinách.⁹⁰⁾

88) Tamtéž, s. 908.

89) Tamtéž, s. 912.

90) „[...] pocit, že dosud existuje nezdiskreditované němectví. PŘED literaturou. Jinak by Wulf Kirsten nemohl existovat. To je pocit. Zde je vyjádřen jako pozvání pokusit se o to třeba také tímto způsobem. Citem. Procítěním Kirstenova jazyka. Možná se z toho stane zkušenost: a jakmile se příště rozeběhne další nevyhnutelný hovor o Německu, možná se tato zkušenost dostaví.“ Či jinde: „Tak je tomu třeba u pocitu, jímž nic nedokážeme, ale přesto jej nelze odmítnout. Pokud tedy něco takového je vůbec možné, dějinný pocit. Na konci si s ním nelze počít nic víc než jen dokázat, že existuje. To však lze. Krom toho nelze pocit předepsat. Člověk jej má, nebo nemá. Ale pokud jej má, tak může přiznat, že jej má: dějinný pocit. Tímto jsem se k němu přiznal.“ Tamtéž, s. 914–915.

1.7 OPRÁVNĚNOST INTERDISCIPLINÁRNÍ A NEIDEOLOGICKÉ METODY

Nyní se vrátím ke svému původnímu komparačnímu záměru. Od srovnání textů odlišných co do původu i světonázoru jsem si sliboval, že se mnohem zřetelněji vyjeví jejich vzájemná podmíněnost a provázanost, která by zůstala skryta, pokud bych texty interpretoval výhradně v rámci jejich oborů, popřípadě světonázorů. Takto se ukázalo, že texty a jejich autoři spolu interagují na několika rovinách. Vedou spolu dialog na rovině tematické, pozitivně či negativně se vztahují k jednotlivým argumentům, odhalují jejich faktické i potenciální deficity a snaží se je ve vlastní argumentaci odbourat. Snadněji se vystihuje odlišné směřování textů a jejich sémantická gesta, rozličné záměry, představy o realizaci těchto záměrů a v neposlední řadě role jazyka v jednotlivých textech.

Na odlišném směřování proslavů se různost jednotlivých oborů podílí jen částečně. Lübbeho provokující, vypočítaná, nicméně ve své optice uzavřená intence kontrastuje s všeobjímajícím, harmonizujícím a vůči okolí i dalším perspektivám otevřeným Weizsäckerovým gestem. Silně subjektivizující, oficialitami pohrdající, namnoze sarkastický a výhradně o vlastní zkušenost se opírající Grassův tón nachází téměř naprostý protiklad v objektivním, vědecky korektním, zdánlivě spíše defenzivním a na zkušenosti druhých postaveném stylu Nolteho. Jenningsova názorová nevyhraněnost zdůrazněná nedostatečným oddělením vlastních a nevlastních promluv jako by tvořila protějšek k Walserově záměrné význačnosti, která vzdoruje všemu jednoznačnému.

Hlavní ambicí Walserova proslavu je mobilizace pocitů ztráty a nedostačivosti v západoněmeckém obyvatelstvu, které se skrývají za dlouhými desetiletími života v rozděleném Německu. Walser touží po tom, aby se Němci nezabydlovali v možnostech a pohodlných konstelacích černobíle strukturovaného poválečného uspořádání. Tím se dostává do opozice zejména vůči Noltemu, jehož hlavním přáním je dodat Němcům ztracené sebevědomí, o něž přišli v důsledku německého poválečného národního „masochismu“. Walser se zároveň z velké části mívá se záměrem Weizsäckerova textu, jenž hodlá primárně navázat dialog s oběťmi národního socialismu, aniž by přitom ohrožoval sebeúctu Němců.

A naopak se v mnohém shoduje s Grassovou ambicí promýšlet možnosti, které zůstaly nevyužity v poválečných letech. Oběma jde v tomto případě o tutéž opci „jiného Německa“. S Walserovou tendencí se míjí záměr Jenningerova textu narušit zažitě zvyklosti vzpomínkových politických proslovů a podívat se bez různých brýlí na motivaci jednání většiny německého obyvatelstva v letech 1933–1938. Větší styčnou plochu kupodivu najdeme mezi Walserovým a Lübbeho projevem; v obou případech vycházejí najevo dosud skryté důvody, proč se Němci nyní zabývají třetí říší mnohem více než dříve. Svou roli v jejich koncepcích hraje rovněž vazba na třetí říši a zároveň definování identity Spolkové republiky. Bude-li východiskem Grassův záměr, vzniknou podobná spojenectví s tím rozdílem, že Grass se na rozdíl od Walsera nikde neprotne s Lübhem.

Dále lze vzájemně souuvztažnit také způsob, jakým se jednotliví autoři snaží dosáhnout cíle, jež svým textem sledují. Walser se uchyluje k modelu básníka, jenž ukazuje cestu: literatura je výchovným vzorem, jenž by měl působit i ve společnosti. Vůči literatuře a vůči minulosti je nezbytná pokora. V tom má Walser blízko k Jenningerovi, jenž by se do minulosti rovněž rád vcítil bez nadřazeného poučování či moralizování. Nolte ve svém textu Němce nevychovává, ale zprošťuje je viny a přisuzuje ji někomu jinému. Grass opakovaně a s rostoucí intenzitou poukazuje na to, že Němci po válce bohužel navázali na minulost, a navrhuje zásadní rozchod s touto praxí. Weizsäcker se rozhoduje pro střední cestu mezi extrémy, aby mohl oslovit v každém člověku jeho lepší stránku. Němci jsou schopni přiznat si vinu a nehledat zástupné viníky, s oběťmi se chtějí smířit a prosí je za odpuštění. Lübbe útočí na dosud platné výkladové vzorce a navrhuje alternativní řešení.

Zaměřit se lze i na jazyk jednotlivých proslovů, na to, k čemu se vyjadřují a o čem mlčí. Weizsäckerovi jde o adekvátní proporce a poměry; jeho text dbá na vztahy mezi většinou a menšinou, doslova na lékárnických vahách odměřuje jednotlivé dávky zásluh i viny. Některé události se týkaly všech, jiné nikoho, a mezi těmito póly se nacházejí případy týkající se několika, anebo mnoha jednotlivců. Jeho text je pevně strukturován rovněž tam, kde je řeč o paměti a vzpomínání. Třikrát vzpomíná Weizsäcker na lidské oběti války, jednou v obecném smyslu, poté ve smyslu postižených

Němců, a tato struktura se dvakrát zopakuje. Říká tím, že vzpomínku si sice zaslouží to, nač by rádi vzpomínali Němci, ovšem prvořadá je vzpomínka, která není daná národnostní sounáležitostí, ale příslušností k lidskému rodu. Jakkoli se Weizsäcker pokouší oslovit oběti, zapomíná, že smíření musí být vždy alespoň dvoustranné. Pokud si tedy jeho text něco zásadního nepřipouští, pak je to otázka, zda je smíření vůbec možné a zda o ně vůbec může oběti žádat.⁹¹⁾

Grass, sarkasticky úsečný v popisu atmosféry padesátých let, mnohem méně mluví o tom, že tuto skutečnost poměřuje jako moralista, jenž si je jistý potud, že se může ostře vymezit vůči třetí říši. Grass mlčí o tom, že se za celým jeho dílem skrývá Hitler, že vše stojí a padá s tím, zda a jak se od něho distancujeme. Lübbe nemluví o obětech a o tom, že z komunikativního mlčení (*kommunikatives Schweigen*) se po několika málo letech může stát záměrné zamlčování (*Verschweigen*).⁹²⁾ U Nolteho zase nikde nenarazíme na zmínku, že klade otázky zejména proto, aby si ověřil, zda je lze klást. Jennings se nikde nezmiňuje o důvodech svého názorového lavírování a konečně Walser důsledně mlčí o tom, že zkušenost je nepřenosná; oběti, viníci doznávající svou vinu či lidé stateční už za války měli a mají jinou zkušenost než Walser. Musel by o ní pouze fabulovat, jako to dělají všechny odsudky i ospravedlňování Němců, proto ji ze svého uvažování vynechává.

Proslovy jednotlivých autorů různě pracují s napětím mezi subjektivními a objektivními hledisky. Grass více zdůrazňuje vnitřní hodnoty, morální aspekt, subjektivní prožívání, duševní pochody. Lübbe vyznává spíše vnější, nadindividuální perspektivu, zájmy celku, systémové aspekty, věcnost, živočišnost lidského druhu. Mezi nimi vede dělicí čára, která odlišuje Weizsäckerovu snahu o uznání a přijetí individuální a skupinové viny od

91) S touto výtkou přišla E. Schlantová: „Židé nebyli uznáni jako partneři, kterých by se bylo třeba otázat, zda jsou nebo nejsou svolní ke smíření, a když Richard von Weizsäcker řekl ‚my‘, zjevně nemyslel německé Židy; svým proslovem se vyhnul tématu ‚neschopnosti truchlit‘; výzva vzpomínat byla spíše napomenutím nežli afektivní prosbou.“ E. Schlant: *Die Sprache des Schweigens. Die deutsche Literatur und der Holocaust*. München 2001, s. 238.

92) O tomto nebezpečí píše A. Assmannová: „Kdo upřednostňoval mlčení, stával se komplicem. Z komunikativního mlčení se stávalo zamlčování vinných kompliců.“ A. Assmann: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Bonn 2007, s. 102.

hledání dalších a větších viníků, jemuž podléhá Nolte. Všichni se však zabývají odlišností mezi vnímáním viny a zahanbením či ostudou (*Schuld versus Schande*). Vina je morální kategorie, jež se zvnitřňuje a ukotvuje v našem svědomí; zahanbení přichází zvnějšku a nerozhoduje o něm svědomí, nýbrž sociální prostředí. Vinu lze odčinit tím, že si ji přiznáme a odpykáme, kdežto zahanbení lze pouze skrýt, zamlčet, potlačit odvedením pozornosti k jiným záležitostem. Liší se i jednotlivá pojetí třetí říše a jejích zločinů. Pro některé účastníky polemik tyto zločiny představují něco, co se přičí lidskému chápání a nesmí se opakovat. Pro jiné se však nevymykají z rámce lidského chápání a dají se vysvětlit například tím, že se srovnávají s jinými historickými zločiny.

Zmíněné odlišnosti se zdánlivě shodují s dělicí čarou mezi levicí a pravicí či mezi sociálnědemokratickou politikou a konzervativismem. Chtěl bych však využít interdisciplinární a neideologickou perspektivu své interpretace poválečného německtví k tomu, abych doložil, že tento dojem je klamný. Politizace problémů přináší značná rizika. Když levice apeluje na kauzální spojení poválečné německé identity s pocitem historického provinění, může snadno sklouznout k tomu, že se náhle objeví příliš mnoho levicových soudců, kteří se budou dožadovat stále nových viníků, aby nebyla narušena mravní integrita Spolkové republiky. Mnozí levicově orientovaní intelektuálové požadující celonárodní pokání odvádějí pozornost od sebe sama, exkulpují se jako všichni moralisté. Tím zaujímají postoj, který není levicový, nýbrž spíše pravicový, proti němuž se levice původně vymezovala.

Podobné argumentační deficity se promítají do politicky opačných stanovisek. Již na zvolených modelových případech proslově bylo patrné, že nechota véctit se do perspektivy obětí není vlastní pouze pravicově tradicionalistickému H. Lübblemu, ale i M. Walserovi, čelnému představiteli Skupiny 47, který spolu s G. Grassem podporoval W. Brandta a kolem roku 1968 se netajil sympatiemi k Německé komunistické straně. Mezi pravicí a levicí v tomto případě není zásadní rozdíl. Naopak, vysoce ceněnou ochotu zahrnout do svých úvah v dosud nebývalé míře optiku obětí projevil jako první nikoli sebekritický, sociálnědemokratický intelektuál Grass, jak bychom čekali, ale R. von Weizsäcker, konzervativní politik a stranický kolega K. Adenauera a H. Kohla,

pro něž měl Grass zpravidla jen slova pohrdání. Názor, že se na poválečné Němce možná vznášejí příliš vysoké morální nároky, a proto by byla na místě spíše zdrženlivost a skepse, opět není výsadou pouze Lübbehého nebo Jenningsera, ale do jisté míry se s ním setkáme také u Walsera. Celá poválečná diskuse o německtví je směsí různosti a jednoty, jejichž jasné kriteriální rozlišení nemůže mít definitivní platnost. Je poplatná mnohoznačnosti doby, jíž se týká, myšlení a rozumění lidí, kteří ji prožili, stejně jako schopnosti literárně projevit umění analýzy a interpretace, jež se očekává od dnešních nositelů narušeného německtví.

Výčet týkající se směřování textů, rozličných záměrů, představ o jejich realizaci a jazyce ukázal, že ideologické a politické rozdíly mají vzhledem k problematice německtví malou výpovědní hodnotu. Nedozvím se z nich, v čem byly ideové postoje spřízněné a v čem protikladné, ani o způsobu, jakým patřily historicky k sobě. Zřetelně se lišily většinou pouze v otázkách, které si levice stejně jako pravice již vyjasnily a nemusí je nově otevírat. Zde se potvrdilo, že levicový Grass si nemá co říct s pravicovým Noltem. V mnoha případech to však neplatilo; Walsér nacházel v některých aspektech společnou řeč s Lübbehem, jindy s Jenningsem, s Weizsäckerem nebo naopak s Grassem. Grass někdy inklinoval k Walsérovi, ale jindy před ním dal přednost Weizsäckerovi, a ani v jednom případě neinklinoval k Lübbehému. Třebaže používám termíny protiklad a opozice, mým cílem je odhalit, že dichotomické rozlišování na protiklad mezi levicí a pravicí je v polemikách o německtví stejně zavádějící jako černobílá opozice dobra a zla. Zpolitizovaný výklad opouští argumentaci, zahazuje konkrétní důvody a příčiny věcí a přivádí na scénu zkratky, moralizující hodnocení, cejchování či kádrování. Nepřipouští názorové posuny, alternativní perspektivy a zabraňuje rovněž pokusům o sebekritickou korekci.⁹³⁾

93) Výstižně vyjádřil logiku tohoto uvažování P. Schneider, který jako aktivní levičák zažil její limitující vliv na vlastní kůži. Kdo takto myslí, neptá se, zda „věta, kterou slyšel nebo četl, je pravdivá, ale v jaké společnosti se s ní člověk ocitne. Jinak řečeno: Pokud by věta, kterou pokládám za pravdivou, mohla pocházet i od mého nejzarytějšího politického protivníka, pak je tato věta chybná“. Tomu Schneider oponuje vtípnou replikou: „Předpověď počasí může být pravdivá, třebaže ji otiskli v bulvárním deníku. Nemusím bezpodmínečně tvrdit, že venku prší, jen proto, že list, jenž je mi z duše protivný, předpovídá jasnou oblohu.“ Srov. P. Schneider: *Vom Ende der Gewißheit*. Berlin 1994, s. 12.

Namísto dichotomického politicko-ideologického myšlení je na místě úvaha o konkrétních příčinách, projevech a důsledcích toho, proč část německých intelektuálů ustoupila od bipolárního výkladu společnosti a dějin. Patrně nelze unáhleně soudit, že černobílé vidění ztratilo přitažlivost až po roce 1989, kdy přestalo platit přehledné poválečné geopolitické uspořádání. Vzorec dvou opozičních bloků se začal drobit mnohem dříve a proces postupného rozkladu se zřetelně odrazil také v diskusích o němectví.

2. BUĎ, ANEBO: KONTINUITA SCHÉMAT

Dvacet jedna otázek uvedených v první kapitole je až na výjimky, které ústí do neřešitelných antinomií, formulováno tak, že vyžadují buď souhlasnou, nebo odmítavou odpověď. Vedle nutnosti odpovědět souhlasně nebo zamítavě však současně dovolují postoupit o krok dál a promyslet, z jakých předpokladů vyrůstají a čím je podmíněn jejich disjunktivní charakter. Pokud se snažíme nalézt příčiny, projevy a důsledky opouštění těsných pojmů a černobílých vzorců, v nichž se definovalo poválečné Německo a nezanedbatelná část německé inteligence zkoumaného období, musíme se zaměřit na podmíněnost volby mezi souhlasnou nebo zamítavou odpovědí. Smyslem není pouze popsat, kdo na kterou otázku odpovídá kladně a kdo záporně. Problémem se stává překonání pochybností o tom, zda je správné, aby se člověk musel rozhodnout mezi jedním nebo druhým. Hledání jazyka, jímž lze hovořit o německu, je v těchto případech hledáním skulin mezi disjunktivními alternativami, hledáním trhlin v myšlenkových strukturách poválečných polemik. Myšlenkové struktury nejsou neměnné, rozpadají se přímo úměrně tomu, nakolik se rezignuje na nutnost odpovídat na dané otázky pouze ano, nebo ne. Z těchto rozporů vyklíčily nejinspirativnější debaty o německu.

V zájmu jejich objasnění nejprve představím souhrn jejich klíčových témat podle toho, jak se konstituovala. Jejich problémové aspekty se stanou zřetelnější, jakmile znázorním vždy obě ideologicky protikladná, až vyhrocená řešení. Diferencovanější pohled uplatním ve chvíli, kdy bude nutno položit otázku, co zabraňovalo alespoň minimální shodě při řešení těchto problémů. Nahlíženo

z opačného pólu jde o to zjistit, co zapříčinilo animozitu, předpojatost a podrážděnost aktérů projevů, jež znemožnily věcnou a svobodnou diskusi.¹⁾ V logické návaznosti bude u každého tématu následovat nástin snahy o vymanění z neplodných myšlenkových dichotomií. Tyto snahy měly osvobozující účinek, ať už pramenily z potřeby revidovat vlastní postoje (jak to učinil během sporu historiků H. A. Winkler a o něco dříve I. Geiss), otevřít se dialogu (M. Broszat), prostředkovat mezi znesvářenými stranami (Ch. Meier) či hledat mezi negativními extrémy cestu k občanské společnosti (O. Marquard). Ve druhém kroku budu vřazovat do takto strukturovaného schématu vybrané literáty a podrobněji interpretovat jejich zápas o možné seberozumění německví. Škálu názorů reprezentují G. Grass, M. Walser, B. Strauß, H. M. Enzensberger, okrajově se budu věnovat P. Schneiderovi a B. Morshäuserovi.

Diagnózy poválečného německého vývoje vesměs vycházejí z předpokladu kontinuity. Po roce 1945 němečtí intelektuálové nadále pracovali s pojmy a kategoriemi, jež mají v německém myšlení dlouhou tradici, kterou nedokázala zpřetrhat ani nacistická diktatura. Kontinuitu lze vidět také v tom, jak a k čemu těchto pojmů užívali. Zvyklost uvažovat v duchu hesla „buď, anebo“ jim velela chápat je protikladně jako vzájemně se vylučující opozita. Navzdory četným proklamacím o „nulté hodině“ (*Stunde Null*), které sugerovaly radikální rozchod s dosavadními tradicemi zkompromitovanými nacismem, se němečtí intelektuálové po roce 1945 chovali podobně jako jejich předchůdci. Podléhali představě, že lze sloužit pouze jednomu pánovi; buď duchu, nebo moci, popřípadě buď kultuře, nebo politice. Metaforicky řečeno, inklinovali buď k matčině, nebo otcově náruči (k mateřskému jazyku, nebo k otčině), buď se demonstrativně zříkali německví, zapírali je, nebo na něm stejně demonstrativně lpěli, a to i navzdory neslavným koncům osobité německé cesty (*Sonderweg*). Stejně tak hájili buď svobodu, anebo jednotu. Přitom se jedná o protipóly,

1) V doslovu ke svému esaji s názvem „Anschwellender Bocksgesang“ z roku 1994 charakterizoval B. Strauß svízle řečí o německví takto: „Je prakticky vyloučené poznamenat cokoli o psychopatologii německé politické zaujatosti, aniž by do ní člověk byl zapleten. Nikdo z nás není lékařem, napadenými a trpícími jsou všichni. Zde neplatí *svobodný* argument a protiargument, ale především chorobná předrážděnost...“ Cit. dle českého překladu B. Strauß: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“. Přeložili Z. Urválková a A. Urválek. *Aluze. Revue pro literaturu, filozofii a jiné*, 1, 2003, s. 103.

kteře nejenže provázejí sebehledání němečtví od konce 18. století, ale navíc na nich lpí vina, že svou vyhroceností a výlučností nedokázaly v období výmarské republiky zabránit nástupu nacismu. V aluzi na Grassovu poznámku zmíněnou v první kapitole by se dalo říci, že po roce 1945 nejen vládli mnozí „Filbingerové a Globkové“, ale stejně tak se mnoho nezměnilo ani na zmíněných protikladech. V tomto smyslu se proklamace o „nulté hodině“ jeví jako zcela neopodstatněné: pokud inteligence výmarské republiky bláhově uvěřila v absolutní moc ducha, který nacisty zastaví silou své apolitičnosti, pováleční němečtí intelektuálové shlíželi na svět politiky a moci ze stejně povýšeného archimédovského bodu, který jim umožňoval kritizovat, aniž by si museli jakkoli zadat s předmětem svých kritik. Bláhová představa absolutní moci předválečného ducha, na nějž politická moc nedosáhne, je v tomto smyslu obdobou poválečné duchovní povýšenosti a z ní plynoucí nesmiřitelné negace nemorálního světa politiky.²⁾ V obou případech se jedná o vzájemně se vylučující světy, jejichž intelektuální elity nechtějí a snad ani neumí překročit svůj vlastní stín.

2.1 SVOBODA, NEBO JEDNOTA

Tento možná zjednodušující závěr si žádá zpřesnění, k němuž se dá využít zajímavá hypotéza,³⁾ jež se váže k protikladnému vztahu mezi svobodou a jednotou. V dějinách Německa opakovaně

2) Jak píše J. Schröder, němečtí intelektuálové a spisovatelé se po roce 1945 stavěli k režimu do absolutní opozice, aniž by se však jakkoli zabývali praxí. Své protesty formulovali výhradně z vysokého a nadřazeného odstupu kritického ducha, který se do politiky odmítal vměšovat. Stylizovali se do pozice kritiků, již disponují nenapadnutelným postavením, neboť nepodléhá historickým relativizacím a deformacím. Ač se zdá, že tato nepolitická strategie vzala za své v šedesátých letech, Schröder upozorňuje na nepřerušenu kontinuitu. „Rovněž militantní levicová inteligence se domnívala, že disponuje archimédovskou teorií a akčním bodem, pouze s tím rozdílem, že její definovala politicky. [...] Její odmítnutí vládnoucích vrstev bylo stejně nekompromisní, struktura morální konfrontace byla stejně prostá jako v padesátých letech. Rebelové pouze přepólovali negativní a defenzivní dialektiku a estetiku do plusu a zběhli od Adorna k Marcusemu.“ Srov. J. Schröder: „Ohne Widerstand — keine Hoffnung“ (Max Frisch). *Literatur als Widerstand nach 1945*. In J. Wertheimer (ed.): *Von Poesie zur Politik. Von Geschichte einer dubiosen Beziehung*. Tübingen 1994, s. 173–193, zde s. 181–184.

3) Srov. J. Schröder: *Deutschland als Gedicht. Über berühmte und berüchtigte Deutschland-Gedichte aus fünf Jahrhunderten in fünfzehn Lektionen*. Freiburg im Breisgau 2000, s. 270an.

docházelo k tomu, že porážka Němců na válečném bojišti přinesla oslabení národní jednoty, zároveň však posílila pocit svobody, máme-li na mysli svobodu v duchu ideálů Francouzské revoluce. Avšak po porážce protivníka jim byla odměnou jednota, nicméně vykoupená zpátečnickým omezením svobody. K tomu poprvé došlo po porážkách u Jeny a Auerstedtu (1806), kdy se německá území dostala pod nadvládu Napoleonových vojsk, současně se však liberalizovala. Poté, co byl Napoleon o několik let později poražen, zbavila se německá území cizí nadvlády, ovšem spolu s dalšími zeměmi opustila osvícenské ideály. Období restaurace bylo obdobím nesvobody. Další vítězství nad Francií v roce 1871 přineslo Německu sjednocení. Dosaženou jednotu opět neprovázela liberalizace poměrů, jak dokládá výstižné, byť trochu šablonovité hodnocení H. Preuße, kterému splynulo splnění německého snu o jednotě s „podrobením mírumilovného německého lidu básníků a myslitelů pruským militarismem Bismarckovy politiky krve a železa“.⁴⁾

Sjednocené Německo se ubíralo v následujících letech dál svým specifickým směrem, který neměl pro revoluční pojetí svobody přílišné pochopení. V předvečer první světové války se vyhrotilo německé chápání vztahu mezi svobodou a jednotou do podoby takzvaných „idejí roku 1914“, jimiž Němci vysvětlovali, proč se odmítají hlásit k západnímu pojetí svobody. Ve srovnání s německým výkladem se západní pojetí svobody jeví jako plytké a přizemní, neadekvátní vůči duchu a ideálům německého národa. Na konci první světové války museli Němci přijmout postupné podmínky Versailleské mírové smlouvy, ale na druhou stranu se pokusili poprvé ve svých dějinách o vytvoření státního republikánského zřízení; vznikla slabá, nejistota a vnitřními rozbroji zmítaná výmarská republika. Až bezpodmínečná kapitulace v květnu 1945 přiměla Němce k tomu, aby se nadobro vzdali svých vizí o bytostně antizápadním charakteru Německa a začali se hlásit k západním hodnotám vítězných mocností, k demokracii a liberalismu. Daní za tuto „dlouhou cestu na Západ“, jak situaci popsal H. A. Winkler, bylo rozdělení Německa na východní a západní část.

4) H. Preuß: *Das deutsche Volk und die Politik*. Jena 1915, s. 31. Cit. dle W. Lepenies: *Kultur und Politik. Deutsche Geschichten*. München — Wien 2006, s. 57.

Pravidelně se potvrzující předpoklad, že svoboda roste na úkor jednoty a za sjednocování se vždy platí omezením svobody, se pro mnoho poválečných německých intelektuálů stal univerzálním zákonem. Jistotu, kterou jim poskytoval během studené války, si od něho slibovali i poté, co po roce 1990 přestaly platit všechny jeho černobílé pravdy. Po sjednocení Německa i nadále vycházeli z toho, že jednotný stát je zákonitě deficitní. Začalo se vkrádat podezření, že Německo by se po sjednocení opět mohlo vrátit ke svým velmocenským manýrám, ať už by tím revokovalo svoje dávné ambice vládce středoevropského prostoru (Německo coby říše středu), nebo navazovalo na ostentativní pohrdání Západem a jeho hodnotami, na jehož projevy dějiny němectví rovněž nejsou skoupé. Mnozí se obávali, že se velké Německo zřekne závazků, které na sebe vzalo jako součást západní civilizace. Rovněž zaznívalo, že velké sjednocené Německo ztratí morální kredit země, která se od samého počátku definovala v absolutním protikladu k nacistickému Německu a k jeho hodnotám. Sjednocení Německa by podle stanovisek některých intelektuálů přineslo víc záporů než kladů. Opakovaně vyjadřovaná neochota zejména levicových německých intelektuálů k podpoře sjednocení Německa a k identifikaci s ním tak v nemalé míře pramení z toho, že si svobodu a jednotu jen těžko dokázali představit jinak než jako vzájemně se vylučující veličiny.

Jak se tento postoj utužoval a k jakým důsledkům vedl? Ze zpětného pohledu se zdá, že pro jeho formování byla klíčová šedesátá léta. Těsně po válce tento problém ještě nebyl akutní, stěžejní se zdála být poválečná obnova Německa. První poválečné politické a intelektuální výzvy volaly po vybudování demokratického a humanistického Německa, jak v duchu liberálním, tak socialisticky demokratickým.⁵⁾ Brzy se však ukázalo, že se vnitropolitické i zahraničněpolitické směřování Německa začíná vzdalovat od radikálních raně poválečných plánů na jeho obnovu. Přestože Německo po válce opustilo svou zvláštní cestu kultivace němectví a vydalo se směrem k Západu a jeho hodnotám,⁶⁾ němečtí intelektuálové tuto orientaci nepodporovali bezvýhradně.

5) Srov. například K. Sontheimer: *So war Deutschland nie. Anmerkungen zur politischen Kultur der Bundesrepublik*. München 1999, s. 13–33.

6) Viz vládní prohlášení z roku 1949, v němž K. Adenauer jednoznačně pojmenoval prozápadní směřování jako politický konsenzus Spolkové republiky: „Není pochyb o tom,

V očích poválečných intelektuálů nebyl Západ již pouze pozitivní protihodnotou k hybridnímu němectví, ale záhy pro ně představoval něco odvozeného, nevlastního, vynuceného zvenčí v kontextu poválečného rozdělení světa. Přimknutí k hodnotám Západu jim přestávalo dostačovat, naopak se jim začalo jevit jako licoměrný a pohodlný úhybný manévr před uznáním porážky a viny, který ve svých důsledcích znemožňoval důkladnou denacifikaci. Prozápadní orientace poválečné Spolkové republiky z tohoto pohledu falešně ospravedlňovala antikomunismus, neboť v něm viděla nutnou daň studené válce a roli, která v ní byla Německu přidělena. V neposlední řadě začal Západ stále více splývat s restaurací kapitalismu, která prosvítala skrze ekonomicky úspěšné sociálně tržní hospodářství; vládní snahy o militarizaci Německa jej prozrazovaly stejně zřetelně jako stupňování konzumu. Po měnové reformě v roce 1948 zesílilo přesvědčení o nutné změně. Němcům se začalo dařit až příliš dobře, hospodářský úspěch vyvolával mezi vzdělanci nespokojenost a obavu, aby spotřební hojnost nevzrůstala na úkor duchovně-duševního a morálního rozvoje.

Moralizování se stupňovalo s tím, jak se Německo ztotožňovalo s pravidly studené války, postupně se militarizovalo a zapomínalo nést zodpovědnost za tragédii, kterou přinesl světu nacismus. Čím dál větší nevoli vyvolávaly rovněž alibistické a pokrytecké proklamace vládní garnitury, že hlavním cílem nadále zůstává sjednocení Německa.⁷⁾ Jednota byla fakticky obětována ve prospěch výhod, jež Německu kynuly, pakliže bylo ochotno přistoupit na pravidla hry diktovaná západními vítěznými mocnostmi. O svobodě se za daných podmínek nedalo mluvit. Kritičtí intelektuálové tak neviděli jinou možnost, než se obrátit proti poválečnému Německu – státu amorálnímu, který pouze pochlebuj Západu, aby se nemusel vracet k válce a svým proviněním a mohl se cítit jako vítěz, a státu prolhanému, který neúnavně předstírá, že mu

že co do původu i smýšlení patříme k západoevropskému světu.“ Cit. dle K. Sontheimer: *So war Deutschland nie*, cit. dílo, s. 20.

7) Z mnoha kritických ličení neúnosného stavu vybírám trefná vyjádření S. Andrese z roku 1958. „Provizorní stát je [...] rozpor, patvar a zcela nevhodný prostor pro rozvoj občanských ctností [...] Ve státním provizoriu nemohou občané zdomácnět, neb vyhlížejí přicházející stát, který nese celek a jednota národa.“ Cit. dle H. Müller: *Die literarische Republik. Westdeutsche Schriftsteller und die Politik*. Weinheim — Basel — Beltz 1982, s. 66.

jde o Německo, a přitom jej dávno obětoval na oltář studené války. Po 13. srpnu 1961, kdy byla postavena Berlínská zeď, již nebylo co předstírat; kdo chtěl zůstat realistou, musel se vzdát snu o jednotném Německu. Šedesátá léta však ukázala, že tento sen přežíval dál, nicméně změnily se jeho předpoklady i funkce.

Naděje na sjednocení rezignovala na polopravdy, přestala sloužit jako laciná útěcha či projev nerealistického velikášství. To vše se do ní promítalo v prvních více než patnácti letech po skončení války. Spolková republika si nárokovala výlučné zastupování německého národa a tomu,⁸⁾ co vedle Spolkové republiky vzniklo na území Německa, upírala možnost existovat jako legitimní stát německého národa.⁹⁾ Na druhé straně však během té doby žila s pocitem nechtěného dítěte, které svůj život chápalo primárně jako provizorní a dočasný důsledek poválečné konstelace. Tím, jak se z tohoto provizoria stávala definitivita, bylo zapotřebí přehodnotit jeho možnosti a funkce a zvolit novou strategii. Jestliže se po dlouhou dobu bylo možno utěšovat tím, že rozdělení je provizorní a jednou skončí, pak nejpozději v srpnu 1961 se Německo rozdělilo také v myšlení všech protagonistů polemiky o němečtví. Z tohoto nezpochybnitelného faktu se odvíjelo přehodnocení vztahu k Německé demokratické republice. Postupem doby se odmítání Německé demokratické republiky zmírňovalo. Zejména sociálnědemokratičtí politici si uvědomili, že uznání *statu quo*, tedy přijetí faktu, že rozdělení německého národa na dva státy je momentálně nezbytné, může připravit půdu pro postupné přiblížení obou států a jejich možné sjednocení v budoucnu. Na první pohled paradoxní argumentaci, jež uznávala daný stav, aby mohl být později překonán, formovala myšlenka, že demokratizace a liberalizace východního Německa bude pro sjednocení prospěšnější než jeho ignorování.

V takto proměněné konstelaci se Adenauerova prozápadní politika, která se nevzdávala možného sjednocení, dostávala do

8) Jak upozorňuje F. Roth, oficiální politika Spolkové republiky se po dlouhou dobu holdovala tím, že s Německou demokratickou republikou, kterou pohrdlivě označovala jako „zónu“ nebo „fenomén“, neudržovala styky. Doklady pro toto tvrzení viz F. Roth: *Die Idee der Nation im politischen Diskurs. Die Bundesrepublik Deutschland zwischen neuer Ostpolitik und Wiedervereinigung (1969–1990)*. Baden Baden 1995, s. 56.

9) Takzvaná Halštatská doktrína chápala jakékoli diplomatické styky s Německou demokratickou republikou jako nepřátelský akt vůči německému národu.

mnohem horšího světla. Navzdory celoněmeckým proklamacím stvrzovala rozdělení, a tím prohlubovala průrvu mezi oběma částmi Německa. Namísto porozumění a vzájemného pochopení vyvolávala atmosféru nepřátelského sebevymezení. Od šedesátých let, zvláště v jejich druhé polovině, se příkaz rezignovat na jednotné Německo začal prolínat s myšlenkou svobody. Nejprve ideově a posléze v praktické politice se prosadil názor, že západní Němci nebudou vznášet požadavek na znovusjednocení, a tím posílí svobodu v Německé demokratické republice. Rezignace na okamžité sjednocení Německa se spojila s úsilím o co možná největší míru svobody pro východní Němce. Zejména K. Jaspers již od počátku šedesátých let¹⁰⁾ neúnavně apeloval na západoněmecké intelektuály, aby si uvědomili, jak lacino přišli ke svobodě, zatímco těžší břemeno hrůzné minulosti nesou východní Němci. Když už za Hitlera pyká ztrátou svobody především Východ, měl by se Západ, zvýhodněný rozložením sil ve studené válce, přihlásit k zodpovědnosti za minulost přinejmenším tím, že se vůči Východu začne chovat méně konfrontačně a více přátelsky.¹¹⁾

Tuto výzvu si vzali za svou sociální demokraté; smířlivou politiku vůči Východu, kterou zčásti připravovali již během velké koalice, začali uplatňovat hned v roce 1969, kdy se dostali k moci. Narovnění vztahů s Polskem a se Sovětským svazem smlouvami z roku 1970, smlouva s Německou demokratickou republikou z roku 1972 regulující vzájemné vztahy, to byly hmatatelné výsledky nové „východní politiky“, jež doplňovala vkusná a vysoce ceněná symbolická gesta smíření a pokory (Brandtovo pokleknutí jako vyjádření úcty obětem varšavského ghetta). Klíčovými postavami symbolizujícími tuto změnu byli spolkový prezident G. Heinenmann (zvolen v březnu 1969) a spolkový kancléř W. Brandt. Zejména Brandt coby emigrant svými názory a dosavadní životní zkušeností vnesl do politiky poválečného Německa postoj, v němž

10) H. Kiesel upozorňuje v této souvislosti na Jaspersovy televizní rozhovory z jara a léta roku 1960, v nichž již rok před stavbou Berlínské zdi prohlásil, že „opětovné sjednocení Německa je politicky nereálné a již nemá smysl propagovat německou jednotu, spíše je zapotřebí se omezit v tom smyslu, že budeme působit na to, aby byli svobodní naši krajané na východě“. Jaspers to údajně vypointoval do zkratky: „Jde pouze o svobodu. Naproti tomu je sjednocení lhotejné.“ Srov. H. Kiesel: „Die Intellektuellen und die deutsche Einheit“. *Die politische Meinung*, 36, 264, listopad 1991, s. 50.

11) Srov. E. Wolfrum: *Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung*. Göttingen 2002, s. 132–133.

identita nebyla myslitelná bez uznání vlastních chyb a respektování druhých. Spolu s Heinemannem se zasloužil o to, že Spolková republika po letech, kdy usilovala hlavně o začlenění do západního světa, začala brát v potaz i dluhy vůči Východu. Celkově se dá říci, že úvahy o německém státě mají v období levicové „východní politiky“ smysl pouze tehdy, vycházejí-li z uznání dvou států. Úvahy o německém státě tudíž nemohou opomenout skutečnost, že poválečné rozdělení světa a Německa je důsledkem rozpoutání války a nacistických zvěrstev. Ztrátou jednoty a identity německého národa se manifestuje dějinné provinění Němců. Smířlivou „východní politiku“ lze chápat jako užitečnou a lidsky pochopitelnou reakci na toto provinění, neboť následovala po dlouhém období konzervativních vlád. Jestliže je národně státní sjednocení od té doby posměšně titulováno jako pravičácká „celoživotní lež“ (*rechte Lebenslüge*), pak se levicová generace šedesátých a počátku sedmdesátých let právě svojí smířlivou východní politikou dostala do blízkosti jiného, stejně vytrvalého omylu. Nelze nic namítat proti tomu, když uznání viny vede k odblokování dlouhodobě negativního vztahu k Východu. Něco jiného však je, pokud je lpění na rozděleném Německu chápáno jako zmenšování viny. V tomto případě je samo rozdělení zároveň trestem a ti, kdo na této identifikaci trvají, tím, jak se domnívají, automaticky odčínují svou vinu. Rozdělení jako výsledek politických událostí se v tomto smyslu teologizuje jako nástroj spásy, anebo zavržení. V obou případech je rozdělení politicky velmi snadno zneužitelné: k vyššímu morálnímu kreditu postačuje, aby se člověk bránil sjednocení a trval na tom, že Německo musí zůstat rozdělené. Naopak ten, kdo netrvá na rozdělení Německa, se projevuje amorálně. Trojčlenka vede falešnou oklikou přes uznání viny. Každý, kdo trvá na rozdělení, nutně uznává vinu, je tudíž bytostně morální. Ten, kdo na rozdělení netrvá, vinu automaticky odmítá, nemorálně ji vytěšňuje a zapomíná na ni.

Zároveň, a tím se oklikou vracím k alternativě „svoboda, nebo jednota“, se zde využívá potenciálu nepřímé úměry, podle níž nárůst jednoty s sebou nese úbytek svobody. Nyní se tato úměra přenáší na vztah západních Němců k Německé demokratické republice: komu leží na srdci zejména sjednocení Německa, může být označen za někoho, kdo se neadekvátně staví k německé minulosti, a nadto upírá občanům Německé demokratické republiky možnost budovat svobodnou společnost. Tato argumentace předem

vyklučuje možnost, že by si někdo mohl přát sjednocení Německa a současně liberalizaci Německé demokratické republiky. Anebo že by trval na rozdělení, a přitom upíral občanům Německé demokratické republiky liberalizaci. Těmto možnostem brání etický mezičlánek, který mylně sugeruje, že přívrženec rozděleného Německa je morální, neboť svůj postoj odvozuje od uznání viny, kdežto přívrženec sjednoceného Německa je nemorální, protože svým názorem prozrazuje, že se vinou nehodlá zabývat, a vytěšňuje ji. Výstižně tuto argumentaci hodnotí H. Kiesel, podle něhož se zde politické otázky řeší jako otázky náboženské.¹²⁾ Oním levicovým dlouhodobým omylem (*linke Lebenslüge*) je tak zřejmě zkřížení politické a náboženské oblasti, které vede k instrumentalizaci viny, k totalizaci morálky a k teologizaci politiky.

O tom, jak sveřepě se mnozí němečtí intelektuálové této logiky drželi a nevzdávali se jí ani ve zcela proměněných podmínkách po roce 1990, asi nejlépe svědčí postoje G. Grasse.¹³⁾ Bylo by však nespravedlivé tvrdit, že se tohoto omylu dopouštěla celá liberální levice a nikdy se jej nepokusila reflektovat anebo zrevidovat. Spolu se zdí padla v roce 1989 jedna část argumentační trojčlenky; předpokládalo se, že umazávání viny skrze souhlas s rozdělením Německa může vinu nakonec odčinit, aniž bude překonána nejednota. Problém však nastal v roce 1990, kdy se rozdělené Německo sjednotilo. Čím teď odpykávat vinu, když se rozplynul zhmotněný trest, neboť zaniklo rozdělené Německo? Ponechám nyní stranou, že pravice z tohoto dějinného faktu vyvodila nezvratný důkaz, že minulost lze odložit. Rok 1990 jim definitivně potvrdil jejich davné přesvědčení, že Německo nesmí být do budoucna stigmatizováno svou minulostí. Klíčová je liberálně levicová představa, že je možno odpykávat vinu již samotným přitakáním určitému politickému stavu, tedy obhajobou rozděleného Německa, anebo vymešováním postnacionálních, například konfederativních, alternativ

12) H. Kiesel: „Die Intellektuellen und die deutsche Einheit“, cit. dílo, s. 51.

13) K tomu poznamenává R. G. Renner: „Diskurs iniciovaný Grassem nebere ohled na změněnou politickou a historickou situaci ani na to, že sám vyrůstá z předpokladu světa rozděleného na domněle stabilní bloky. Niternost chráněnou mocí, jež byla základem konzervativních revolucí, již dávno vystřídala nepřiznaná jistota, že náš vlastní systém je stabilní.“ R. G. Renner: „Konstanz und Variation deutscher intellektueller Diskurse“. In G. Fischer — D. Roberts (eds.): *Schreiben nach der Wende. Ein Jahrzehnt deutscher Literatur*. Tübingen 2001, s. 17–30, zde s. 20.

(J. Habermas, G. Grass), ať už před sjednocením, nebo po něm. O reflexi této konkluze se pokusil 18. prosince 1989 W. Brandt, který na zasedání německých sociálních demokratů k nevoli mnoha spolustraníků prohlásil: „Sebevětší vinu národa nelze vymazat jeho rozdělením, naordinovaným na dobu neurčitou.“¹⁴⁾ Touto poznámkou, podle všeho adresovanou zejména G. Grassovi a O. Lafontainovi, tal Brandt přímo do ožehavého propojení etiky a politiky, z něhož si levice udělala úspěšný nástroj svého jednání. Vinu, o níž na rozdíl od pravicových intelektuálů vůbec nepochyboval, nelze dle jeho soudu odčinit politickým způsobem. Adekvátní reakcí na dějinné provinění není apriorně nacionální abstinence. Záměrné národní sebeomezení až na hranu sebezapírání nic nezmění na vině, konkluze je tudíž chybná a v podmínkách sjednoceného Německa zavádějící.

Ještě hlouběji se pokusil o revizi vlastních postojů a reflexi předpokladů, z nichž vyrůstají, H. A. Winkler. V komprimované podobě shrnul svá pozorování v časopise *Merkur*,¹⁵⁾ později je mnohokrát rozvedl, kupříkladu v týdeníku *Der Spiegel*.¹⁶⁾ Desetileté výročí sporu historiků využil k tomu, aby se zpětně zamyslel nad oprávněností postojů, které během tohoto sporu zastával. Postoje svých někdejších protivníků Nolteho, Hillgrubera, Stürmera a Hildebranda pomíjí, protože s nimi se střetl již během samotného sporu v roce 1986.¹⁷⁾ Více než deset let po skončení sporu historiků se konfrontuje hlavně sám se sebou, neboť se snaží pojmenovat, proč si intelektuální levice nebyla ochotna připustit podmíněnost svých argumentů. Pozastavuje se nad tím, s jakou samozřejmostí si on i jeho názoroví soupeřtenci dovolovali vynášet absolutní soudy o budoucnosti Německa; přímou souvislost

14) Cit. dle A. Assmann — U. Frevert: *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart 1999, s. 65.

15) H. A. Winkler: „Postnationale Demokratie? Vom Selbstverständnis der Deutschen“. *Merkur*, 1997, sešit 575, s. 171–176.

16) H. A. Winkler: „Lesarten der Sühne“. *Spiegel*, 35, 24. 8. 1998; <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-7969480.html>, staženo 15. 10. 2013.

17) Zejména Nolteho a Hildebrandovu aktivitu pokládá ve spojení s ústřední linií deníku *FAZ* za nesmírně nebezpečnou, neboť pošilhává po zapovězené normalitě a ve snaze ji ospravedlnit se v neslýchané míře vciťuje do Hitlera. Srov. H. A. Winkler: „Auf ewig in Hitlers Schatten? Zum Streit über das Geschichtsbild der Deutschen“. In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München 1987, s. 256–263.

mezi proviněním německého národa v letech 1933–1945 a jeho rozdělením po válce chápali jako univerzálně platnou. Považovali za vyloučené, že by Německo ještě někdy mohlo nebo mělo být jednotné. Tuto konkluzi, kterou sám dlouho považoval za samozřejmou, Winkler nyní nekompromisně vyřazuje z korektní historické vědy a přiřazuje ji k sekularizované teologii dějin: „Důsledek, že už nikdy nebude existovat jednotný německý stát, však neměl nic společného s historickou vědou, zato mnohé se sekularizovanou teologií dějin.“¹⁸⁾

Skutečným smyslem sekularizované teologie dějin je podle Winklera instrumentalizace v duchu dějinné politiky (*Geschichtspolitik*): německé zločiny proti lidskosti se odpykávaly tím, že se přitakalo rozdělenému Německu. O rok později, v roce 1998, Winkler tuto tezi rozvádí, když píše, že „velkou část německé levice nezajímaly historické souvislosti, ale pouze překonání německé viny“.¹⁹⁾ Levice odmítala spekulovat o tom, zda vznik dvou německých států bezprostředně souvisel s vyvražděním evropských Židů,²⁰⁾ neboť by tím mohla přijít o to nejcennější: o možnost odpykávat historickou vinu již jen tím, že rezignuje na jednotné Německo. „Souhlas s rozdělením jakožto pokání.“²¹⁾ V opačném případě by zanikla nejen morální výhoda, která vznikla levicovým uznáním přímého vztahu mezi holocaustem a rozděleným Německem, ale i levicová potřeba z „každého bezpráví, do něhož jsme zapleteni, vytěžit vposledku čisté politické svědomí“.²²⁾

V návaznosti na Jaspersovu argumentaci formulovanou již v šedesátých letech upozorňuje Winkler na to, že na verbální rovině přinášeli oběť západní intelektuálové, kdežto faktickými oběťmi rozdělení byli občané Německé demokratické republiky. Z tohoto pohledu by teze o „zaslouženém“ rozdělení Německa získala oblibu také proto, že odváděla pozornost od nerovnoměrného

18) H. A. Winkler: *Postnationale Demokratie?*, cit. dílo, s. 173.

19) H. A. Winkler: „Lesarten der Sühne“, cit. dílo.

20) „V přísně historickém smyslu neměl vznik dvou německých států s vyvražděním evropských Židů nic společného. Německo bylo rozděleno, protože se Spojenci nebyli s to shodnout na tom, jak by mělo do budoucna vypadat. A jestliže vítězné mocnosti nechtěly, aby vznikla nová Německá říše, pak nebylo důvodem Hitlerovo „konečné řešení židovské otázky“, ale role, kterou Německo sehrálo na počátku první a druhé světové války.“ Srov. tamtéž.

21) Tamtéž.

22) Tamtéž.

a nespravedlivého rozdělení dějinného břemene v poválečném Německu. „Bylo to skutečně tak morální, jak se zdálo, jestliže k rezignaci na sjednocení vyzývala *strana*, která, čistě z pohledu Německa, vyšla z poválečných dějin jako vítěz?“²³⁾ Pochopitelný antinacionalistický postoj se zde měnil v moralistické přikázání, které mělo mít všeobecnou platnost pro Němce i pro všechny ostatní národy. K tomu se Winkler staví skepticky: „Němci pravda zničili v letech 1933–1945 svůj národní stát. Ospravedlňuje je to však i k tomu,“ ptá se, aby se domnívali, že „národní stát je jako takový vyvrácen? Němci, především ti na Západě, by se byli rádi přestali cítit jako národ. Ale smí jen proto požadovat, aby ostatní národy udělaly totéž?“²⁴⁾

Nedopouštěla se zde levice ve snaze poučit se z minulosti též chyby, kterou známe z jistých fází německých dějin, kdy se z německých opoždění, slabin a nouzí obratem ruky vytvářela ctnost, kterou si Němci buď nárokovali sami pro sebe, anebo ji bez ohledu na okolí předepisovali všem? Není přikázání univerzálně se vzdát jednoty národa a intelektuálně i morálně diskvalifikovat ty, kdo jsou jiného názoru (například v Německé demokratické republice), levicovou obdobou vize „zvláštní cesty“ (*Sonderweg*)? Odpověď na tuto otázku Winkler nedává, nicméně nepochybuje o snahách poválečného Německa, které by svou „zvláštní cestou“ mohlo dosáhnout vyšší úrovně seberozumění: „Teprve zvolna nám dochází, že německé zvláštní cesty existovaly také po roce 1945.“²⁵⁾

V čem spočívala jejich přitažlivost? Jak to, že se v poválečné debatě o německví vůbec udržela představa osobité zvláštnosti, kterou je třeba pěstovat? Jak to, že se poválečné generace německých intelektuálů nedokázaly ubránit tomu, aby formulovaly, konstruovaly a předepisovaly Německu zvláštní cestu, když jednou z nejdůležitějších součástí jejich kréda byl jednoznačný zákaz poskytovat výsady Němcům, Německu, německému národu, německému duchu? Jak je možné, že odmítání zvláštnosti oživilo novou zvláštnost? Jak došlo k tomu, že lekci, kterou jim v letech 1933–1945 udělila historie, někteří němečtí intelektuálové dokázali obrátit v přednost a výhodu? Jak mohli bídu obratem ruky

23) H. A. Winkler: *Postnationale Demokratie?*, cit. dílo, s. 173–174.

24) Tamtéž, s. 174.

25) Tamtéž.

proměnit v ctnost, která Německo opět privilegovala? Odpovědi na tyto otázky nejsou myslitelné bez historického exkurzu.

2.2 VARIACE NĚMECKÉ VÝLUČNOSTI: SONDERWEG

Promyšlení německé zvláštní cesty, známé jako *Sonderweg*, má zpravidla dvojí charakter. Buď jsou shromažďována historická fakta, nebo se provádí jejich hodnocení. Buď se tematizují historická fakta, na jejichž základě by se případně mohlo hovořit o německém vývoji jako o zvláštním, tedy ve srovnání s ostatními vyspělými evropskými zeměmi (zejména s Anglií a Francií) jako o odlišném a mimořádném. Anebo se z této odlišnosti již vychází a hodnotí se buď kladně, nebo záporně. Jak upozorňuje P. Kondylis, měli bychom především dbát na to, „abychom teorii zvláštní cesty nezaměňovali za zvláštní cestu jako dějinný fakt“.²⁶⁾

V závislosti na tom, zda je tato zvláštnost vítána, nebo haněna, stává se z teorie, popřípadě z konstrukce zvláštní cesty politická zbraň. Těm, kdo pracují s touto teorií, umožňuje na základě proklamované odlišnosti polemicky se vymezovat vůči komukoli, kdo by v německém vývoji odmítal vidět zvláštní rysy a prohlašoval, že tento vývoj byl v minulosti běžný, a proto by měl takový zůstat i nadále. Ideu zvláštní cesty jako politické zbraně mohou využívat její hlasatelé stejně jako její odpůrci podle svých zájmů. Kdo již samu zvláštnost pokládá za klad, za příslib výlučnosti, zneužívá ji stejně jako ten, kdo se domnívá, že zásluhou představ o zvláštnosti a výlučnosti se Německo vydalo na scestí. Stejně zhoubná je však i myšlenka, že se Německo nemůže vrátit mezi ostatní státy jinak než opětovně zvláštní cestou, jež bude negovat původní *Sonderweg*.

Studie věnované tomuto jevu vesměs zdůrazňují, nakolik se na jejím utváření podílel historismus. Bez jeho smyslu pro svébytnost a zvláštnost jednotlivých období i národů by nebylo myslitelné uvažovat o tom či onom národním duchu a následně ani o tom, jakou cestou by se ten či onen národ měl vydat, aby došl svému určení.²⁷⁾ Možná by se dalo zajít ještě dál a prohlásit,

26) Srov. P. Kondylis: „Der deutsche Sonderweg und die deutschen Perspektiven“. In R. Zitelmann (ed.): *Westbindung. Chancen und Risiken für Deutschland*. Frankfurt am Main — Berlin 1993, s. 24.

27) Srov. kupříkladu K. Sontheimer: *Von Deutschlands Republik. Politische Essays*. Stuttgart 1991, s. 54an.

že teorie zvláštní cesty je ještě staršího data, neboť její kořeny sahají k Herderovi, přesněji řečeno k tomu, co si z Herdera osvojil a přetvořil k obrazu svému takzvaný romantický nacionalismus. Z romanticko-nacionalistického hlediska stojí národ na aktivní činnosti svébytné osobnosti a na stále sílící individualizaci. Romantická představa humanity není založena na univerzální vizi obecně platného zákona, ale na odlišných možnostech jednotlivých národních duchů, které se mohou rozvíjet svébytným způsobem v souladu se svou specifickou, jedinečnou, nezaměnitelnou a nepřenositelnou podstatou. Cílem lidství v duchu romantického nacionalismu nemůže být racionálně daná jednota, ale individuální osobitost, která se přenáší rovněž na německý národ a jeho postavení mezi ostatními národy. Takový národ bojuje sám za sebe a za své plné ztvárnění, za naplnění svého poslání.²⁸⁾ Zatímco některým pozdně osvícenským myslitelům splývalo lidství se světoobčanstvím, nacionální romantikové připoutali člověka mnohem silněji k jeho národu. Lidství nebylo možno dosáhnout, aniž by člověk nepřináležel k národu. Popíráním národního charakteru by člověk popíral svou lidskou přirozenost.

Bylo by však chybou spojovat Herdera se všemi důsledky nacionalizace romantického konceptu. Jakkoli Herder trval na tom, že jednotlivé národy přispívají k rozvoji lidství výhradně tím, nakolik jsou s to rozvinout právě a pouze své dispozice, přesto národy nepriviligoval ani nediskvalifikoval. Na Herderovo pojetí kultivace národní osobitosti mohli navazovat ti, kteří kultivaci německého ducha chápali výlučně jako hledání jeho osobitosti. Přeformulování Herderových závěrů v duchu nadřazenosti nebo podřizenosti jednotlivých národů, či z toho vyvozená tendence přisuzovat pouze některým národům poslání, se však se základní Herderovou intencí nekryje beze zbytku. Jde o účelové zkruslení,²⁹⁾ které dovolilo romantickému nacionalismu vzdálit se

28) Viz E. Troeltsch: „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“. In též: *Deutscher Geist und Westeuropa*. Ed. H. Baron. Tübingen 1925, s. 14–15.

29) To se týká již „pokřivené“ recepce Herdera v duchu restaurativního nacionalismu konzervativní ražby (Gentz, Görres, A. Müller). K tomu píše M. Maurer: „Restaurativní poukazy na Herdera nejsou legitimní. Kdo nechce myslet lidsky, ale německy, nachází se na Grillparzerem apostrofované cestě od humanity přes nacionalismus k bestialitě. Odvolávat se na Herdera v restaurativním duchu bylo možno až ve znamení ‚německého hnutí‘, ‚německé mystiky‘, ‚německého Východu‘ po roce 1900. Není třeba do dávat, že nejkurióznější plody tato snaha přinesla po r. 1933.“ M. Maurer: „Herder’s

Herderovu přesvědčení až k tehdy vznikající koncepci asymetrického historismu. Jeho podstata spočívá v tom, že dovoluje uplatňovat různá měřítka na různé národy. Každý z nich má měřítko svých hodnot v sobě samém, a nikoli vně sebe sama, což znamená, že mu nelze předepisovat směr vývoje ani určovat bod, kdy již dosáhl naplnění svého dějinného určení. Jednotlivé národy naplňují svůj účel, který je hodnotou sám o sobě. Z tohoto pohledu je výraz „zvláštní“, jímž je označena německá cesta, možná poněkud zavádějící, neboť implikuje odchylku od běžného historického rozvoje. Abych předešel nedorozumění, navrhuji používat termín „osobitá“ či „svébytná“ cesta. Sama o sobě je vnímána jako samozřejmost, která se principiálně nesrovnává se směřováním ostatních národů, pouze se vůči nim ostře vymezuje.

To jasně dokládá několik historických příkladů, kdy byla německá osobitá cesta chápána jako nezpochybnitelný klad. První pokusy vystihnout charakteristické rysy německého ducha se objevují v období Francouzské revoluce, jejíž konec plný násilí a nenávisti vyvolal mezi některými německými intelektuály potřebu zřetelně se distancovat od Francie, revoluce i osvícenství. Německo zde zaujímal pozici národa, který není zaslepen ideály osvícenství, a tak dokáže odolat nebezpečí revoluční tyranie. Imunita vůči revolučnímu šílenství, které se nezastaví před ničím, byla ztotožněna s imunitou vůči osvícenství, považovanému za francouzskou nákazu. Francouzská cesta je cestou *špatného osvícenství*,³⁰⁾ kterému se v duchu romantické kritiky osvícenství přisuzují negativní přívlastky jako plytké, sterilní, mechanické, neživé, destruktivní apod. Tomuto neblahému osvícenskému vlivu se Německo dokáže ubránit, bude-li nadále důvěřovat svému určení a poslání opírajícímu se o historicky prověřené hodnoty (zákon, povinnost, slušnost, stálost, spolehlivost), které Francouzi bez váhání položili na oltář revolučnímu osvícenství. Osobitost

Bedeutung für das deutsche Romantik-Syndrom“. In K. Ries (ed.): *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotenzial einer unpolitischen Bewegung*. Heidelberg 2011, s. 55–70, zde s. 67.

- 30) Srov. J. G. Heinzmann: „Über die Wirkung falscher Aufklärung“ (1795). In J. Garber (ed.): *Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservatismus 1790–1810*. Kronberg 1976, s. 121–128. Následující odstavec parafrázuje hlavní myšlenky Heinzmannova textu. Český překlad celého textu lze nalézt in A. Urválek a kol.: *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Olomouc 2009, s. 47–49. Následující historický exkurs se opírá právě o tuto publikaci.

a jedinečnost německé cesty, jak ukazuje zvolený příklad z rané fáze německé konzervativní kritiky osvícenství, spojuje apriorní přesvědčení o správnosti německé cesty s vymezením vůči cestám, po nichž krácejí jiné národy. Němci omyl Francouzů dokázali prohlédnout, protože jsou lepší a opravdovější než francouzský národ sofistů, mluvků a entuziastů.³¹⁾ J. G. Heinzmann, původce této interpretace, byl již před revolucí přesvědčen o pochybnosti osvícenství a revoluce mu tento úsudek v jeho očích pouze stvrdila. Na závěr své interpretace pak již nepokrytě formuluje německou výlučnost a osobitost. Jedině Němci mají předpoklady k tomu, aby dosáhli pravé svobody, nikoli „zkažení Francouzi“, jejichž osvícenství jen vzdělávalo hlavu a opomíjelo srdce, takže je mu bližší násilí než úsilí o blaho lidstva.³²⁾

Ani takto ostré antiosvícensky laděné pamflety nezavrhnou šmahem osvícenství a svobodu jakožto jeden z ideálů roku 1789. Jasně se distancují od jejich určité, v tomto případě ve francouzském duchu zdeformované, varianty. Místo ní hledají cestu k nepokřivené formě osvícenství, která by odpovídala cílům německého vývoje. Sebereflexe německé osobitosti, jež nacházela hodnoty adekvátní německému duchu v redefinovaných, typicky německých verzích svobody, rovnosti, bratrství či v takzvaném pravém německém osvícenství, v 19. století ztratila na síle. Její zlatý věk měl přijít až po sjednocení Německa a zejména pak na počátku 20. století v souvislosti s takzvanými „idejemi roku 1914“, německou odpovědí na ideje roku 1789. V 19. století převažovala jiná kultivace německé osobitosti, jež si – zejména v konzervativní a národovecké tradici – libovala ve vytváření umělých národních charakterů, typických národních vlastností a mentalit. V návaznosti na antiosvícenskou, antidemokratickou a antiliberální rétoriku z období protifrancouzského hnutí bylo snadné vymezit německý charakter vůči ostatním západním charakterům. Bytostně konzervativní německý nacionalismus se během 19. století vyostřoval a ve druhé polovině 19. století a poté před oběma válkami proklamoval se stále větší naléhavostí a agresivitou své zásady. Stejně tvrdošijně lpěl na německé zvláštnosti, osobitosti, vyvolenosti či předurčenosti k výlučným činům. Je zjevné,

31) Viz tamtéž, s. 48.

32) Viz tamtéž, s. 49.

že nejnámější pokusy definovat osobitou podstatu a svébytný zá-
měr německého národa nevycházely z faktického stavu věcí, ale
vyrůstaly z přání, tužeb, idealizovaných představ o sobě samém
a z projekcí osobních slabin do nepřátel.

Konzervativní nacionální myšlení vylučovalo, aby němectví
dosáhlo svého určení jinak, než že by bylo samo sebou. Svou oso-
bitost získává již jen tím, že zůstává tím, čím je. Proto je mu zapo-
vězeno obohatit se něčím jiným, vnějším; německý duch je nejen
bytostně jiný než ostatní, ale je hypostazován jako Duch. Němec
je tím více člověkem, čím méně je něčím jiným než Němcem. Vý-
zvy německých nacionalistů (počínaje romantiky přes národovce
typu P. de Lagarda, J. Langbehna až po rasisty typu A. Rosenberga
nebo nejněmečtějšího Angličana H. S. Chamberlaina)³³⁾ se týkají
prvořadě ochrany němectví. Němci se nesmějí zpronevěřit svému
poslání, nesmějí si zadat s něčím cizím, smísit se s něčím cizím.
Německá cesta je vždy návratem k počátku, s nímž jsou Němci
bytostně propojeni, a jakýkoli styk s okolím hrozí nákazou, zpro-
nevřením se sobě samému, podlehnutím nepříteli. Všichni tito
autoři se obávají, že ostatní národy by Němce svedly z pravé cesty,
rozprášily by je, odvedly od naplňování jejich poslání. Tato obava
je tím větší, čím více překrývá skutečnost, že jiné národy jsou ve
srovnání s Němci vyspělejší, koloniálně mocnější nebo nábožen-
sky sourodější, soudržnější a morálně stálejší.

Po sjednocení Německa v roce 1871 se německé úspěchy na
poli vojenském, hospodářském a politickém počaly v zesílené
míře promítat do představ německé osobitosti. Národ německých
básníků a myslitelů, dlouho bez jakýchkoli mocensko-politických
ambicí, ba ve svých cílech vědomě apolitický, kladoucí důraz na
svou kulturní jedinečnost, se již nebránil mocenským důsledkům,
byť se i nadále definoval v protikladu ke světu a hodnotám takzvané
civilizace. V předvečer první světové války po zvláštní německé
cestě nekráčel pouze národ básníků a myslitelů, ale nově i národ
básníků a válečníků. Proti západnímu světu plytkého osvícenství,
úzkoprsé racionality, přízemního handlování a pragmatického

33) Srov. P. Lagarde: *Schriften für das deutsche Volk*, sv. I. *Deutsche Schriften*. München 1937³ (1878–1881); Julius Langbehn: *Rembrandt als Erzieher, von einem Deutschen*. Weimar 1934¹⁵ (1890); H. S. Chamberlain: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*. München 1940²⁵ (1899); Alfred Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München 1930.

kupčení Němci vytvořili svůj ideál, v němž se duchovní kvality básníka a myslitele snoubily se ctností hrdinného válečníka. Německá kultura se spojila s německým militarismem a byla připravena čelit západním mocnostem. Chceme-li porozumět duchovně ideologickému rozměru první světové války, můžeme ji vyložit jako střetnutí dvou zásadně protikladných kulturních a duchovních principů, založených na značně schematizovaných a idealizovaných národních podstatách a charakterech.

Německá strana se stylizovala coby oběť celoevropské nenávisti,³⁴⁾ naproti tomu Západ ztotožňoval Německo s necivilizovaným barbarstvím,³⁵⁾ jemuž čelil ve jménu hodnot celoevropské civilizovanosti a humanity. Západ bojoval za uchování humanity a civilizace proto, aby Evropa pokračovala v cestě otevřené osvícenstvím, ideály roku 1789, liberalizací a demokratizací. K tomu nemělo Německo co nabídnout a západní země ho ztotožňovaly s bezduchým pruským militarismem. Němci se nijak nebránili výtce, že jsou militaristy, naopak ji ve výše naznačeném smyslu obrátili ve svou přednost. Konvenovala totiž s jejich pojetím německé osobitosti. Spojení umělce, myslitele a hrdinného válečníka jim dovolilo vidět v militarismu důkaz osobité německé kulturnosti, morální a intelektuální převahy nad těmi, kteří německému militarismu podsouvají bezduchost.

Na počátku války mělo zdánlivě samozřejmé spojení umění, morálky a válečnictví silnou podporu. T. Mann v drobném textu „Dobrá polní pošta“³⁶⁾ spatřoval v I. Kantovi historicky prvního moralistu německého vojenství. W. Sombart neváhal o rok později prohlásit, že militarismus je „Postupim a Výmar v nejvyšším sjednocení“³⁷⁾ odmítl degradovat militarismus na bezduché válčení,

34) Více ke kulturní válce proti Německu srov. E. Troeltsch: „Der Geist der deutschen Kultur“. In O. Hintze — F. Meinecke — H. Oncken — H. Schumacher (eds.): *Deutschland und der Weltkrieg*. Leipzig — Berlin 1916, s. 53–89, zvl. s. 53–60. Příčiny tohoto jevu se snažil ke konci války vystopovat M. Scheler: *Die Ursachen des Deutschen Hasses*. Leipzig 1917.

35) Srov. G. K. Chesterton: *The Barbarism of Berlin*. London 1914, spisek, který si v ničem nezadá s šovinismem soudobých německých pamfletů. Děkuji J. Stromšíkovi za tento odkaz.

36) Srov. T. Mann: „Gute Feldpost“ (1914). In týž: *Aufsätze, Reden, Essay*, sv. 2 (1914–1918). Berlin 1983, s. 30–33.

37) Srov. W. Sombart: *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*. München 1915, s. 85.

naopak jej povýšil. Militarismus je pro něho „Faust, Zarathustra a Beethovenova partitura, to vše v zákopech“.³⁸⁾ Významný německý filozof M. Scheler rozšířil tuto vizi dokonce na celou „materialistickou a merkantilisticky zpráchnivělou Evropu“, kterou spasí snad už jen „šlechtný válečnický duch evropské mládeže, nedotčený, nezkažený kapitalismem“.³⁹⁾ Největší prostor zaujmají spojnice mezi uměním, morálkou a militarismem v Mannově textu „Myšlenky z války“.⁴⁰⁾ Mann se v této stati pokusil zdůvodnit, proč se německá osobitost nejlépe projevuje ve válce prostřednictvím německého militarismu:

Zda má národ opravdu vojenského ducha, se ukáže na tom, zda ve chvíli, kdy se mu válka stane osudem, získá krásu, anebo ztratí tvar. Veškerá německá ctnost a krásu, jak jsme nyní viděli, se může rozvíjet teprve ve válce. Mír Německu ne vždy sluší, v míru člověk leckdy zapomněl, jak je Německo krásné.⁴¹⁾

Zatímco u ostatních národů se jejich krásu a mravní kvalita může plně vyjevit pouze v míru, „neboť až do svých nejjemnějších složek, až do kultury směřují k tomu, aby získaly podobu civilní mravnosti“,⁴²⁾ v německém národě se díky válce mobilizují kvality, jež nemají – utilitárně – civilní, ale umělecký a vojenský ráz.

Mannova argumentace, jejímž cílem je propojit umělce a myslitele s vojákem, je nemyšlitelná bez dvou spojnic. První mezi světem umění a válčení je princip oddané služby tomu, co umělce

38) Tamtéž.

39) Srov. M. Scheler: *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig 1917³ (1915), s. 328. Inkriminovaná pasáž zní takto: „Skutečná, opravdová jednota evropského ducha, jediná jednota, jež do budoucna zaručuje, že z ní vyrostou opravdovější a trvalejší duchovní vazby, které prokazatelně strukturální jednotě evropského ducha dokážou propůjčit výraz a realitu v smýšlení i díle, nuže tato jednota, ač to může znít paradoxně, se dnes nenachází kdesi nad válkou, ale přímo v ní. Tuto duchovní jednotu představuje šlechtný válečnický duch evropské mládeže, nedotčený, nezkažený kapitalismem. Pouze tento společný idealismus, který se prolíná všemi potyčkami mezi národy, má je k tomu, aby se vzájemně uznávaly a ctily, zaručuje, že tato mládež po návratu do vlasti okyslí všechny oblasti života, hospodářství, politiky, umění a vědy, a tím zvolna pohrbí starou materialistickou a merkantilisticky zpráchnivělou Evropu.“

40) Mannova stať „Gedanken im Kriege“ vznikla mezi půlí srpna a koncem října 1914, poprvé byla publikována v *Die neue Rundschau*, 25, listopad 1914, s. 1471–1484. Cit. dle T. Mann: „Gedanken im Kriege“. In týž: *Aufsätze, Reden, Essays*. Sv. 2 (1914–1918), cit. dílo, s. 11–29. Český překlad in A. Urválek a kol.: *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*, cit. dílo, s. 191–195.

41) Tamtéž, s. 195.

42) Tamtéž.

i vojáka nekonečně přesahuje, druhou je vágně definovaný umělecko-vojenský princip organizace, jenž je pro Manna „vítězným válečným principem“ a zároveň „prvním principem a podstatou umění“.⁴³⁾ Zdůrazňovaná služba všemu transcendentnímu účelově privileguje anticivilní bezúčelnost, aby ji mohla povýšit nad civilní svět obecně. Rovněž definice principu organizace, který představuje druhou spojnicí mezi uměním a válčením, není příliš koherentní a vyvolává dojem, že za organizovanost lze dosadit, cokoli se právě hodí. Umění i válčení totiž spojuje „vzájemně se prolínající nadšení a řád, systematickosti, výstavbu a postup vpřed“, ale současně i „vědomí zpětných vazeb“, „exaktnost a prozíravost“, pohrdání „měšťáckou zajištěností“, „solidnost“ a zároveň „absolutní oddanost, mučednictví, plné nasazení všech“.⁴⁴⁾

Paralelně s linií, která nacházela kořeny německé osobitosti ve spojení kultury a vojenství, se na počátku první světové války zformovala ještě jiná varianta osobité německé cesty, pro niž se vžilo označení „ideje roku 1914“.⁴⁵⁾ Co se smyslu války týče, nebyl mezi oběma variantami zásadní rozdíl. Válka měla legitimizovat německou cestu, jež se ukáže jako jediné možné východisko z dlouhodobé celoevropské krize, která začala, zjednodušeně řečeno, rozšířením liberálně demokratického myšlení již po roce 1789, pokračovala v roce 1848 a bohužel neskončila ani v roce 1870. Novinkou bylo intenzivnější rozpracování osobitě německého pojetí svobody, rovnosti a bratrství.

Svobodu chápali autoři idejí roku 1914 zcela odlišně od západního pojetí a v návaznosti na Kanta, Fichta a Hegela zdůrazňovali, že svoboda se pojí se službou, povinností, vazbou a podřízeností vůči celku. Ortodoxní verze idejí roku 1914 chápala německou svobodu zcela v duchu zvláštní cesty jako osobitou německou odpověď na ideje roku 1789, které odmítla. Méně ortodoxní,

43) Tamtéž, s. 192.

44) Tamtéž.

45) K idejím roku 1914 patří texty psané se zjevným a proklamovaným cílem zasadit válečný konflikt do širších mocenskopolitických a světovějších souvislostí. Vesměs se jednalo o pokusy přisoudit válce určitý smysl a využít ji jako podpůrný argument pro vlastní, již před válkou vyjasněné pojetí dějin. K nejznámějším autorům idejí roku 1914 patřili konzervativně národovecký ekonom J. Plenge, německým duchem okouzlený Švéd R. Kjellén, liberálně a demokraticky založený teolog a filozof E. Troeltsch či rodilý Angličan H. S. Chamberlain, okouzlený wagnerovským Němčkem a biologickým rasismem.

liberálnější verze idejí roku 1914 byla věcnější, méně výlučná, a ostatními národy a jejich idejemi nepohrdala. V ortodoxní variantě je německá osobitost svébytná právě tím, že se ubránila vlivu politického liberalismu. Proti tomu liberální varianta, již zastupovali například F. Meinecke, M. Weber nebo E. Troeltsch, se naopak Západu nebránila alespoň potud, že se zříkala projevů do sebe zahleděné německé domýšlivosti a trumfování v duchu velikášského „všenněmectví“. Z jejich pohledu bylo nutno, aby si Němci uvědomili, že německá osobitost není pouze předností, ale může být rovněž projevem zaostalosti ve srovnání se Západem.⁴⁶⁾ Řečeno jinými slovy, liberálněji založení autoři idejí roku 1914 byli ochotni německou osobitost spojit s rokem 1848, jenž byl výjimečným pokusem sloučit jednotu se svobodou, zatímco ostatní takovou možnost nepřipouštěli. Výstižně to vyjádřili F. Meinecke a E. Troeltsch, kteří německou neschopnost nalézt spojnicí mezi prusky konzervativními a demokraticko-liberálními idejemi přičítali na vrub rozporu mezi středověkou oddaností vrchnosti a francouzskou rovností.⁴⁷⁾

Definice a klasifikace takzvané „pravé“ (*echt*) německé svobody a její odlišnosti od svobody západní vesměs zdůrazňují, že jedinac je svobodný tehdy, koná-li s radostí svou povinnost; za původce této myšlenky jsou považováni střídavě Fichte, Kant i Hegel. K Fichtovi nejvíce inklinovali P. Natorp a W. Sombart, jakož i většina publicistů, pro něž výzva roku 1914 přirozeně navazovala na Fichtovy *Promluvy k německému národu*⁴⁸⁾ tím, jak formulovala povinnosti vůči společenství.⁴⁹⁾ W. Sombartovi se v jeho patriotickém spisku *Kupci a hrdinové*⁵⁰⁾ Fichte hodil vždy, když potřeboval vyzdvihnout zdravé duchovní dědictví Němců, které stavěl proti omezené britské tradici pragmatismu a utilitarismu, nesené

46) V tomto duchu nabádal Němce k věcnosti, k mlčenlivému jednání M. Weber: „Deutschland unter den europäischen Weltmächten“. In též: *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen 1988, s. 157–177.

47) Srov. E. Troeltsch: „Die Ideen von 1914“. In též: *Deutscher Geist und Westeuropa*, cit. dílo, s. 49.

48) J. G. Fichte: *Reden an die deutsche Nation*. Berlin 1808.

49) V tom vynikalí H. Schwarz, O. Ditrich a D. Bischoff. Ještě roku 1920 neváhal kupříkladu B. Bauch vytěžit z paralely s Fichtovou dobou a dneškem („nouze, bída, ostuda a potupa“) potřebu opřít veškeré státněpolitické a národní úvahy o Fichtovy konzervativní představy. Srov. B. Bauch: *Fichte und unsere Zeit*. Erfurt 1920.

50) Srov. W. Sombart: *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, cit. dílo.

především T. Hobbesem, H. Spencerem a J. S. Millem. H. S. Chamberlain nestavěl analogické pojetí svobody na Fichtovi, ale na Kantovi. Jestliže Němec „chce z celého srdce to, co vskutku má chtít“, pak v tom lze skutečně najít stopu Kantovy deontologické etiky povinnosti. Ovšem to, co z toho Chamberlain vyvodil („Angličan je apoteózou mozečku, Němec velkého mozku, Němci jsou tudíž povinni vychovávat ostatní národy k pravému pojetí svobody, neboť pouze Německo je vlastí pravé svobody, ba její jedinou vlastí“),⁵¹⁾ už Kanta nepřipomíná ani v nejmenším. Extrémní charakter Chamberlainova pojetí německé zvláštnosti ještě více vynikne ve srovnání s Troeltschovým textem „Německá idea svobody“.⁵²⁾ Troeltsch rovněž hovoří o svébytné německé svobodě, pokládá ji však za výslednici francouzských (Rousseau) i anglických (Locke) vlivů, které se přetavily ve specificky německou svobodu působením Kanta, Fichta a Hegela.

V načrtnuté linii zvláštní německé cesty je osobitost hodnotou sama o sobě, je tedy chápána jako neoddiskutovatelný klad němectví. Ve chvíli, kdy se ukázalo, že toto lpění na osobitosti německé cesty skončilo v „Hitlerově náručí“, se její hodnocení radikálně změnilo. Po druhé světové válce se z proroctví o výlučné zvláštní cestě stalo retrospektivní pátrání po milnících cesty, která vyústila v nacismus. Místo očekávaného spasitele se objevil Hitler; apriorně pozitivní model osobitého němectví tudíž nahradilo hledání jeho apriorních záporů. Vše, co v teorii osobité cesty zavdávalo důvod k naději, bylo nyní prohlášeno za nedůvěryhodné. Historismus vystřídal antihistorismus, jednotlivé epochy už neměly stejně blízko k Bohu, ale o jejich osudu začalo rozhodovat, jak měly blízko k Hitlerovi.⁵³⁾ Jestliže se historismus zřekl univerzálního měřítka, pak se tímto měřítkem stal Hitler jakožto nejzchoubnější vyvrcholení německých duchovních i politických dějin. Tragický konec se stal výkladovým klíčem, kterým se na příště poměřovaly a hodnotily jednotlivé etapy německých dějin. V otázce osobité německé cesty po roce 1945 vystřídal jeden

51) Srov. H. S. Chamberlain: *Demokratie und Freiheit*. München 1917, s. 16.

52) Srov. E. Troeltsch: „Die deutsche Idee von der Freiheit“. In týž: *Deutsche Zukunft*. Berlin 1916, s. 7–60.

53) O tomto úskalí osobité německé cesty velice přehledně pojednává H. Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung*. Stuttgart — Weimar 2010, s. 338.

extrém druhý. Původně nesnesla úvaha o německé osobitosti vedle sebe ani stín něčeho neněmeckého. Když se začalo zpětně účtovat s německou cestou jako celkem, bylo prohlášeno za neblaze německé, protože spjaté s Hitlerem, mnoho dějinných skutečností, jež nebyly ani výlučně německé, ani nutně neblahé. Hitler nemohl být náhoda, proto se němečtí intelektuálové snažili o zkonstruování příčinné návaznosti mezi jednotlivými prvky „německé cesty“, které údajně zákonitě mířily až k tragickému národněsocialistickému vrcholu. Tím byl položen základ poválečných pokusů o přetavení osobité německé cesty v její – stejně osobitý – protiklad, ať už se formulovaly v západní či východní části Německa, anebo dokonce mimo Německo.

Účtování s německým duchovním vývojem se soustředilo na příčinnou posloupnost několika osobností a fenoménů, jako se o to pokusil v slavném epilogu k německému duchovnímu vývoji, napsaném v americkém exilu, T. Mann,⁵⁴⁾ pro něhož je temná linie německého duchovního vývoje lemována jmény Luther, Nietzsche, Wagner, Hitler. Již před válkou došel k podobným závěrům francouzský germanista E. Vermeil v knize *Doktrináři německé revoluce 1918–1938*.⁵⁵⁾ Rovněž z pohledu britského historika A. J. P. Taylora stál na počátku linie směřující k Hitlerovi M. Luther, dalšími milníky byli pak Bedřich Veliký a Bismarck.⁵⁶⁾ Účtující ráz prozrazují také názvy dvou dnes již klasických publikací F. Meineckeho a A. Abusche z roku 1946 *Německá katastrofa a Bludná cesta národa*.⁵⁷⁾ Odlišné co do světónázoru, ovšem velmi podobné základní strukturou mapovaly obě vývoj Německa, který se krok za krokem vzdaloval od evropských hodnot. Pro Meineckeho byl ideálem rozvoje západoevropský liberalismus. Poslední šanci liberalismu prohodopodařili Němci v roce 1848 a poté se už ve sjednoceném bismarckovském Německu vzdalovali Západu a přibližovali Hitlerovi. Po roce 1945 jim nezbývá, než podrobit

54) T. Mann: *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*. Berlin — Frankfurt am Main 1947.

55) E. de Vermeil: *Doctrinaires de la révolution allemande de 1918–1938*. Paris 1938.

56) Tuto negativní řadu Hitlerových předků sestavil ve svém díle *The Course of German History* z roku 1945. Srov. E. Wolfrum: *Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung*, cit. dílo, s. 59.

57) F. Meinecke: *Deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*. Wiesbaden 1946; A. Abusch: *Der Irrweg einer Nation. Ein Beitrag zum Verständnis deutscher Geschichte*. Mexiko 1945.

svůj dějinný obraz i duchovní postoj radikální revizi a pokusit se o obnovu z ducha kultury a náboženství.

Přesvědčený komunista Abusch je ve své diagnóze mnohem radikálnější. Dějiny Německa vidí jako jednu velkou ubohost, na jejímž počátku stojí Luther, hrobník německé svobody. Jestliže pro Meineckeho začalo Německo upadat až poté, co promarnilo možnost ke sjednocení v duchu demokracie a liberalismu, Abusch nenachází na německých dějinách nic dobrého, protože je vykládá jako ustavičnou zradu. Již od selských válek v 16. století byli nositelé pokroku, jimiž Abusch míní prostý lid a posléze proletariát, hanebně zrazováni vládnoucími silami, buržoazií a sociální demokracií. Až po válce, která přinesla definitivní porážku hitlevského imperialismu, a tím uvolnila ruce pokrokovým silám, dožene Německo zameškanou revoluci a nastolí lidovládu.

Zejména v šedesátých letech se tyto namnoze simplifikující výklady staly součástí širšího výzkumu kořenů nacionálního socialismu, kde se zpřesňovaly a korigovaly. Při hledání odpovědi na otázku, proč národní socialismus našel právě v Německu tak velkou podporu, se v zesílené míře odhalovaly a kritizovaly deficity německého vývoje. Před očima kritiků vyvstávala dějinná souvislost mezi lety 1806, 1871, 1914, 1918 a 1933, byť se více uvažovalo o její možnosti než nutnosti. Tento výzkum přinesl pozoruhodná zjištění, která tvoří opak k původnímu znění osobitě německé cesty, neboť odhalují německé zvláštnosti jako nedostatek západních politických a kulturních hodnot či dluh vůči nim, teprve dodatečně kompenzovaný teorií zvláštní cesty.

V těchto interpretacích byl nevlastním otcem německého národního uvědomění Napoleon; německé národní uvědomění bylo produktem války, nikoli mírového stavu či vnitřní revoluce. Boj za vlastní národ pochopili němečtí nacionalisté jako boj proti Západu, zastoupenému Francií, a zaujali protifrancouzský postoj odmítající francouzskou revoluci, její ideály a osvícenskou vzdělanost. Dalším faktorem se stal nesoulad mezi rozvojem západních zemí a Německa, které se opožďovalo za ostatními. Kritické hlasy poukazovaly na nepoměr mezi nesmírně pokrokovým, až překotným průmyslovým rozvojem a zastaralým, nedostatečně demokratizovaným státním zřízením spolu s vrchnostensky strukturovaným společenským vědomím. Ve srovnání se západním světem opožďená industrializace vedla k tomu, že sjednocené Německo

akceptovalo průmyslovou modernu, společensky a politicky se však vzpíralo modernímu sociálnímu řádu a hledalo sobě vlastní výjimečná řešení. Zpoždění při konstituci národa, který se dlouho nedokázal sjednotit, vedlo k tomu, že se identita hledala právě ve vzdorovité opozici k západním verzím jednoty. A konečně pomalejší pronikání liberalismu do sociálních a vnitropolitických vztahů způsobilo, že v Německu nikdy nezvítězila liberální demokracie západního reprezentačního typu, která neměla mezi občany většinovou podporu.

Problém vnější, válkou s Napoleonem podmíněné motivace německého národního uvědomění vyústil v obraz německé osobité cesty. Její idea byla založena na nesouhlasu se vším francouzským, revolučním, demokratickým a osvícenským. Nic z toho nemělo odpovídat hlubokým duchovním dispozicím a potřebám německého národa, pro něž byly důležité zcela jiné hodnoty. Stoupenci myšlenky německé cesty nepřipouštějí, že uvažují militantním způsobem v černobílých intencích přítel–nepřítel.⁵⁸⁾

Opožděná industrializace byla kompenzována snahou o to, aby si Německo nadále uchovalo svůj antimodernismus, který nakonec přijme celá Evropa za jediné východisko z kulturní, politické a sociální moderny. Nedostatečná demokratizace a liberalizace společnosti měly být vynahrazeny mimoparlamentním uspořádáním vyššího civilizačního stupně. V tomto duchu se T. Mann ptal, zda civilizace není prázdnou slupkou, když si uvědomíme, že

[...] naše sociální císařství představuje do budoucna lepší státní uspořádání než nějaký advokátní parlamentarismus, který, kdykoli upadne do povznesené nálady, nadále mlátí slámu z roku 1789? Není snad občanská revoluce v duchu galského radikalismu slepou uličkou, na jejímž konci čeká anarchie a rozklad, a není snad to, že se jí vyhnul národ, který hledá cestu ke svobodě a světlu, důvodem k tomu, abychom jej oslavovali?⁵⁹⁾

Poválečné Německo si muselo uvědomit, že lpění na výlučné osobitosti je historický omyl. Do budoucna ji nejen zavrhl, ale současně ji chápalo jako negativní předobraz, jenž se nesměl opakovat, pokud se Německo nechtělo vrátit k již zavržené ideji osobité cesty.

58) Srov. J. Schröder: *Deutschland als Gedicht*, cit. dílo, s. 154.

59) T. Mann: „Gedanken im Kriege“, cit. dílo, s. 11–29; česky in: A. Urválek a kol.: *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*, cit. dílo, s. 194.

Proto přesvědčení o osobité cestě přestalo hrát v poválečném Německu politicky zmytizovanou roli, avšak stále existovalo jako nepostradatelný „negativní symbol“. Její potlačení bylo chápáno jako nebezpečné, neboť zvyšovalo nebezpečí jejího návratu.⁶⁰⁾ Stejně fatální důsledky pro německé poválečné směřování měla i její relativizace a znevažování jakožto nezbytného negativního symbolu.

To se naplno projevilo okolo roku 1980, kdy se tři anglosaští historici D. Calleo, G. Elley a D. Blackburn pokusili zpochybnit, že teorie osobité německé cesty vychází z vědecky potvrzených fakt, tím, že znovu analyzovali argumenty dokládající německé „opoždění“ vůči Západu. Jisté pochopení pro tento výklad německé historie, která se nevymykala srovnání s evropskou historií, projevili T. Nipperdey, E. Nolte a K. D. Bracher,⁶¹⁾ brzy však tyto interpretace začaly budit pohoršení. Nové interpretace rozhořčily K. Sontheimera či H. A. Winklera natolik, že dali najevo své obavy z toho, že obdobné relativizace opět otevírají vrátka nerefektovanému německému nacionalismu a podněcují pravicový revizionismus.

Nebudu spekulovat, nakolik byly tři anglosaské výklady věrohodnější než německá historiografie. Daleko přínosnější je zabývat se debatou, která se v německém odborném tisku rozpoutala poté, co od roku 1980 začaly vycházet německé překlady stěžejních textů anglosaských historiků. Německým historikům na těchto textech vadilo zejména to, že bořily jejich pracně vybudovanou eticko-pedagogickou konstrukci, a tím napadaly samotný smysl německé osobité cesty po roce 1945. Jak je patrné zejména na Winklerově textu, názory anglosaských historiků se začaly podobat názorům německé pravice. Námitky ze strany anglosaských historiků totiž zpochybnily i očekávání současné cesty, po níž by se Německo mělo vydat po roce 1945. Ohrožena byla morální podstata této cesty, přesvědčení, že poválečné Německo nesmí uhýbat před svou minulostí, pokud chce být součástí civilizované Evropy.

Tím se oklikou vracím k Winklerovu sebekritickému textu z roku 1997, v němž je řeč o nepochybné existenci „osobitých cest

60) Srov. H. A. Winkler: „Der deutsche Sonderweg. Eine Nachlese“. *Merkur*, 1981, č. 8, s. 804.

61) Srov. příspěvky na kolokviu pořádaném Institutem pro soudobé dějiny, in Institut für Zeitgeschichte (eds.): *Deutscher Sonderweg — Mythos oder Realität?* München — Wien 1982.

i po roce 1945“.⁶²⁾ Její levicová varianta se přihlásila o slovo právě na přelomu osmdesátých let, neboť se objevilo nebezpečí, že by mohlo být zpochybněno její hegemonné postavení při výkladu německé poválečné identity. Čelit pravicovým výkladům tohoto směřování bylo pro levici nezbytné, protože cesta, po níž se vydalo poválečné Německo, byla z pohledu pravice cestou zvláštní, nechtěnou a nenormální. Na pravici bylo naopak žádoucí silné a jednotné Německo, jehož vývoj by se ubíral směrem, který si samo zvolilo. Tato „normální“ cesta zůstala poválečnému Německu zapovězena. Místo toho, jak tvrdily pravicové strany, se Německo nedobrovolně vydalo jiným směrem, a tím se odklonilo od svého skutečného poslání, zradilo je, rezignovalo na to, být silným, jednotným a sebevědomým národním subjektem. Bylo otázkou času, kdy bude možno skoncovat s nedůstojnou německou cestou po roce 1945 a vrátit se k dědictví přelomových let 1871 a 1914.

Výklady anglosaských historiků byly prvním podnětem, sjednocení v roce 1990 podnětem posledním a nejsilnějším:⁶³⁾ konzervativní pravice tyto výklady okamžitě využila k tomu, aby Německu ulevila od jeho dějinného břemene tím, že je zapracovala do svých výkladových modelů, jež byly do té doby známy nanejvýše čtenářům nemnoha konzervativních časopisů (*Criticón* ad.). V nich je veškerá snaha postavit se čelem k vlastní minulosti označována za projev slabosti, pováleční Němci se údajně tím více vzdávají sami sebe a přistupují k sobě neautenticky, čím nenásilněji akceptují a interiorizují výzvy vítězných mocností k „převýchově“, „denacifikaci“ a „denacionalizaci“. Za touto snahou se skrývá jen touha po moci, a západní mocnosti tak svými výchovnými metodami

62) Viz poznámku 15 této kapitoly.

63) To, že se jednalo o pravicovou osobitou cestu let 1945–1990, se sice ukázalo až po roce 1990, nicméně její kontury byly patrné už na počátku osmdesátých let a pak zejména během sporu historiků. S většinou argumentů se lze setkat třeba ve sborníku *Westbindung. Chancen und Risiken für Deutschland*, vydaném R. Zitelmannem v roce 1993. K pravicovým textům, které celé poválečné dějiny Německa až do roku 1990 považovaly za osobitou cestu, poznamenává A. Schildt: „Po této cestě údajně kráčel politicky ztracený přechodný a neúplný stát let 1945–1990 sice ekonomicky prvotřídní, nicméně odříznutý od národní suverenity. Berlínská republika, jak se dál proklamovalo, by měla ukončit tuto marnou dějinnou mezihru a vyzvat Německo k tomu, aby na sebe vzalo zodpovědnost evropské velmoci. [...] V proslovech o Berlínské republice se často vznáší konotace signalizující návrat k někdejší normalitě...“ A. Schildt: *Annäherungen an die Westdeutschen. Sozial- und kulturgeschichtliche Perspektiven auf die Bundesrepublik*. Göttingen 2011, s. 16.

pokračují ve válce. Pokud Němci přistupují na jejich eticko-pedagogický koncept, zrazují své národní předurčení, ale současně prohrávají další a další válečné bitvy.

Pravicové varianty osobité cesty, které Německo po roce 1945 sváděly na scestí, oslovovaly německé resentimenty. Historicky se jedná pouze o další variaci konzervativně pravicové interpretace prohrané války; už po první světové válce se německá pravice chovala obdobně. Místo smíření se s porážkou Německa nesouhlasila s novými pořádky a v sympatizantech vítězných mocností, zejména v komunistech a sociálních demokratech, spatřovala zrádce, proti nimž rozpoutala ideovou občanskou válku a následně také válku skutečnou. Rovněž obrat ve smýšlení a jednání, který po Němcích vyžadoval celý civilizovaný svět, byl pravicí zavrhován jako diktát vítězných mocností.

Konzervativní pravice tak odmítala rozlišovat mezi první a druhou světovou válkou, co se týče jejich poválečných důsledků. Pro popis poválečného stavu si vystačila s kategoriemi vítězové a poražení. Neviděla důvod, proč by se nemohl poválečný svět spolu s poválečným Německem zkonsolidovat a vrátit se k předválečnému standardnímu, svým způsobem rovnovážnému stavu.

Ve srovnání s pravicovou variantou poválečné německé osobité cesty v letech 1945–1990 se levicová varianta na první pohled jeví jako oprávněná a prospěšná. Druhou světovou válku levice nepovažovala za běžný válečný konflikt, jehož vítězové a poražení se následně vyrovnají, smíří a po jisté době opět obnoví standardní vztahy. Tomu podle levice brání určitá asymetrie mezi pachateli, za něž je považován celý německý národ, a oběťmi jak v okupovaných zemích, tak zejména oběťmi do té doby neslychaným způsobem vyvražděných etnik. Německá porážka je nezpochybnitelná stejně jako nutnost vyvodit z ní, přesněji řečeno z národněsocialistické hrůzovlády, eticko-výchovné důsledky. Levice tudíž uznala porážku, vinu a nutnost přeměny. Potenciální slabina levicové varianty osobité cesty v letech 1945–1990 tedy netkví v neochotě uznat tato fakta, ale spíše v tom, že byla vyžadována jako výlučná. Důraz na její výlučnost chápala část Němců jako přemrštěný. Viděla v něm snahu levice o exkluzivní politickou a společenskou roli, jež nebrala ohledy na to, zda je přijatelná pro jinak politicky orientované vrstvy německé společnosti. Ochota nést dědictví minulosti, jež vede k zákazu rozvíjet cokoli

z neblahé německé osobitosti, tak byla paradoxně formulována jako součást dalšího příběhu o německé osobité cestě.

Levicové i pravicové interpretace oslovovaly své cílové skupiny obyvatelstva, protože jim dokázaly přizpůsobit svůj výklad dějin natolik, aby v něm mohly znovu objevit prvky jisté výlučnosti. Výlučnost je zavádějící sama o sobě, ať už je formulována zprava nebo zleva.

Německá levice nespatořovala poválečnou identitu Německa ve výlučnosti německého národa (*Völkstum*), ale naopak se obracela k jeho negativním projevům. Z toho však automaticky nevyplývalo uznání jiných, tedy neněmeckých identit, jak je patrné na rozporuplném vztahu k identitě Západu. Jako náhradní identita byl Západ přijatelný jen zčásti a omezeně. Poválečnou německou levici nelákala představa o bezvýhradném rozplynutí německví v západních hodnotách a o bezmezném přiklonění se k Západu, i když odpovídala požadavku na odmítnutí výlučnosti německví. Německo se tedy dostalo do situace, kdy pravice jednoznačně odmítala jisté západní „ideje roku 1945“, zatímco levice zavrhovala vše, co připomínalo německé „ideje roku 1914“. Oběma stranám však nevyhovovala teze, podle níž by se Německo mělo přimknout k „idejím roku 1789“. Když Německo již nemohlo pokračovat ve svém osobitém vývoji založeném na odmítání všeho západního, zachraňovalo svou výjimečnost alespoň komplikovaným a zdlouhavým sblížováním se Západem, jaké ostatní národy nepoznaly.

2.3 OSOBITÁ CESTA NA ZÁPAD?

Z dnešního pohledu je zjevné, že podle levice byla léta 1945–1990 abnormálním obdobím. V těchto letech se Německo vydalo vpřed směrem, o němž samo nerozhodlo, nicméně trvalo na tom, že jeho opuštění by je vyloučilo z civilizované Evropy. Na této cestě se původní nevýhoda změnila ve výhodu, slabost v sílu a nouze ve ctnost. Slabost zdiskreditovaného německví se transformovala v sílu německého světoobčanství, nacionalistickou bídu nahradila postnacionalistická ctnost. Až dosud jsem tento přerod považoval za průvodní jev dvou principů: za první alternativního vztahu mezi svobodou a jednotou, v němž se jednota stala veličinou neslučitelnou se svobodou. Zastánci jednotného Německa se od šedesátých let 20. století vždy museli zodpovídat před tribunálem levicových

mravokárců, zda požadavkem jednoty nevytěšňují vlastní vinu, anebo zda tím nebrání Německé demokratické republice v budování svobody. A za druhé se sjednocení zdálo být výsledkem snahy levice o nalezení nové identity Němců žijících v západním Německu, která by se utvářela na zrcadlově obráceném principu popření všech německých zvláštních cest.

Abych předešel nedorozumění: Němci po válce samozřejmě nebyli svobodní, prohráli válku, kterou sami způsobili, a jejich poválečná existence byla zcela závislá na vítězných mocnostech. Brzy pochopili, že svobodu mohou získat zpět pouze za předpokladu, že uznají svou vinu na rozpoutání války a vyvraždění evropských Židů. Návrat do civilizované Evropy tak byl podmíněn vědomím, že německá osobitá cesta vedla až k Osvětimi, tudíž je navždy zapovězena. K hodnotám civilizované Evropy, tedy k hodnotám Západu, se tak Němci hlásili tím, že se vzdávali své vize osobité německé cesty vedoucí k protizápadnímu postoji, založenému na přesvědčení o vlastní výlučnosti. Západ představoval záchranný kruh, jehož se Německo chytalo ve chvíli, kdy si uvědomilo, že se musí osvobodit od sebe sama a své sebezahleděnosti. Tento krok k Západu popíral němectví, které samo sebe chápalo jako nejvyšší hodnotu, a zároveň Německo a němectví zachraňoval. I on vyrůstal z úvah o důsledcích, které světu přineslo nedostatečně reflektované němectví.⁶⁴⁾

V další koncepci, kterou jsem zde představil, nefiguroval pojem Západu jako pozitivně vnímaná protihodnota k hybridnímu rozpínavému němectví, ale jako něco nechtěného, co Německo postihlo v důsledku poválečného rozdělení světa. Západ z tohoto úhlu pohledu určoval směřování Německa, přesněji řečeno Spolkové republiky, s nímž západoněmečtí levicoví intelektuálové čím dál více nesouhlasili. Odmítali Západ jako to, co přináší mravní zkázu a nabízí pseudohodnoty. Západ v této eticko-morální perspektivě splýval s tím, co titíž intelektuálové nenáviděli na poválečném Německu a v čem rozpoznali jeho takzvané restaurativní rysy. V pojmu Západ se pro ně skrývala neochota poválečných Němců důsledně se vyrovnat s minulostí, jakož i s hodnotami národního

64) Výstižnou zkratkou vyjádřil pointu těchto reflexí P. Sloterdijk, když napsal, že „německé nadšení zpravidla obsahuje příliš málo velkorysosti vůči zbytku světa, v německých slzách je pro změnu příliš mnoho pomstychtivého soucitu“. Srov. P. Sloterdijk: *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*. Frankfurt am Main 1990, s. 9.

socialismu. Ztotožnili politiku západních velmocí s úhybnými manévry té části německého obyvatelstva, která odmítala vracet se k minulosti a vypořádat se s jejím dědictvím. Kromě morálních argumentů kritizujících upřednostňování materiálních, ekonomických a spotřebních hledisek před hledisky mravními byl Západ odmítán ještě kvůli čtyřem dalším hlediskům: nacionalismu, militarismu, kapitalismu a antikomunismu. Západ v tomto pojetí splýval levice se všemi pseudohodnotami, jejichž uctíváním Spolková republika za adenauerovské éry profitovala z nového rozložení sil během studené války.

Poválečný vztah Německa k Západu je tedy založen na dvou protichůdných postojích. První zastávají ti, kteří Západ považují za následováníhodný vzor, tudíž poválečné směřování Spolkové republiky, jež se zjevně přibližuje hodnotám Západu, chápou jako úspěšné. Druhý postoj zaujímají hlasatelé negativního pojetí Západu, podle nichž je Spolková republika neúspěšným projektem, do něhož pronikly západní pseudohodnoty. Ve výsledku začal převažovat spíše odmítavý postoj k Západu, protože jeho politická praxe a konzumní způsob života nezaručovaly radikální rozchod s minulostí národního socialismu, jenž přetrvával v poválečné společnosti.⁶⁵⁾ Západ byl nadějí pro ty autory, kteří viděli, jak se Německo následováním západních hodnot proměnilo k lepšímu, a strašákem pro všechny zastánce zcela jiného Německa, jež se mělo proměnit k obrazu socialistického humanismu a demokratického socialismu. S jistým zjednodušením by se dalo říci, že k dobrému, tedy idealizovanému Západu se bylo třeba hlásit, aby Německo mohlo do Evropy, naopak do špatného Západu, vůči němuž se vymezovali, si Němci – i nadále – projektovali vše, k čemu má levicový liberalismus dlouhodobě ambivalentní vztah. S tímto špatným Západem tak byly ztotožňovány Spojené státy americké, jejichž obraz se během dvaceti poválečných let značně proměnil. Zatímco po válce se v Německu k Američanům vesměs obdivně

65) Stranou v tuto chvíli nechávám další stanovisko, z něhož se otevírá spíše pravicový náhled na Západ. Podle něj není násilné přibližování k Západu nijak potřebné, protože je následkem redukce německých dějin na období národního socialismu a nacismu. Komplexní minulost Německa zahrnují pouze kritikové němectví, kteří ji posuzují optikou let 1933–1945. Má-li však národ být alespoň v minimální míře národem, musí být schopen se identifikovat s celou svou minulostí. To není myslitelné bez korigování, revidování a zpochybnění výlučně černých obrazů německé minulosti.

vzhlíželo, v šedesátých letech již bylo jasné, že poválečné zahledění bylo jevem dočasným, ne-li pouhou výjimkou z německého antiamerikanismu.⁶⁶⁾

Co z toho všeho plyne? Základní funkce dvojdomého vztahu německé inteligence k Západu spočívá v tom, že vysvětluje zdánlivý rozpor v jeho nerozlišených interpretacích. Dokládá to například článek H. A. Winklera ze srpna 1998, v němž autor s překvapením konstatuje, že se během sporu historiků utvořila jakási

[...] posmrtná adenauerovská levice, která, aniž si toho veřejnost všimla, provedla dramatický obrat. Spolková republika v ten moment již nebyla považována za dobový projev fašismu, jak tomu bylo ve vrcholných fázích mimoparlamentní opozice roku 1968, ale za šťastnou chvíli německých dějin. Přimknutí k Západu, které levice v nejširším smyslu, od Kurta Schumachera přes Gustava Heinemanna až k Martinu Niemöllerovi, vždy neúprosně potírala, bylo nyní nejen akceptováno jako skutečnost, ale dokonce vysoce ceněno jakožto kulturní zásluha levice.⁶⁷⁾

To, co se Winklerovi jeví jako rozpor, má v mém výkladovém schématu logické vysvětlení. Překvapivý příklon k Západu, v němž Winkler vidí dramatický obrat, nebyl z historického hlediska nijak zvlášť překvapivý a odpovídal dlouhodobějšímu názorovému vývoji v levicových kruzích. Během sporu historiků se levice hlásila k Západu, avšak ostrým vymezením vůči pravicovým snahám o korekci takového výkladu dějin německého národa, který by relativizoval německou vinu. Tím neprovedla názorový obrat, neboť

66) Bezprostředně po válce byly Spojené státy v obecném povědomí Němců něčím, co jim dovoľovalo povznést se nad vlastní ubohost, v podstatě představovaly náhradní a notně idealizovanou (demokracie, vůně dále, svoboda, ochrana před totalitním nebezpečím zleva i zprava) otcínu. Až v době války ve Vietnamu se vrátilo jako bumerang dočasně překryté antiamerické postoje, které do té doby udržovala při životě zejména (pravicová i levicová) intelektuální kritika (amerikánského) konzumu a povrchnosti. Viz G. Schwan: *Antikommunismus und Antiamerikanismus in Deutschland. Kontinuität und Wandel nach 1945*. Baden Baden 1999, s. 27–31.

67) In <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-7969480.html>, staženo 15. 10. 2013. Winkler tu podle všeho naráží na Habermasovu větu: „To, že se Spolková republika bezvýhradně otevřela Západu, představuje velký intelektuální výkon naší poválečné doby, na nějž může být hrda právě naše generace.“ Srov. J. Habermas: „Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung“. *Die Zeit*, 11. července 1986. Cit. dle „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, cit. dílo, s. 75.

v tomto duchu argumentovala dlouhodobě. K Západu se hlásila kontinuálně a Spolkovou republiku směřovala západním směrem, dokud ji chápala jako radikální negaci nacistického Německa a jako absolutní rozchod se sebestředností německých zvláštních cest. Západní kultura představovala pro levice východisko ze slepé uličky, do níž se Německo dostalo následováním nacionalistické ideje výlučného němectví, předurčeného k novému světovému uspořádání. Pouze proto se smiřovala s osvojováním západních hodnot, politické kultury a životních forem. Podíl na jejich rozvoji si nakonec přičítala k dobru jako svou zásluhu.

Tento prozápadní postoj se netýká té části německého poválečného myšlení, která představuje konstanty levicového myšlení. Ty spočívaly v sebeidentifikaci se svědomím národa, které levice opravňovalo k nesouhlasným vyjádřením k poválečnému vývoji Spolkové republiky. Míra levicové kritičnosti dosáhla vrcholu v emocionálně vypjaté atmosféře druhé poloviny šedesátých let, kterou ovládla radikální levice. Nikdy již nebylo možno nalézt tolik shod mezi Spolkovou republikou a nacistickým Německem jako v tomto období občanských vzpour proti dosavadním společenským strukturám.

Z celkového pohledu osciluje vztah poválečné německé inteligence k Západu mezi podmíněným přijetím a nedůsledným odmítnutím. Němci nedokázali Západ jasně odmítnout, ani ho bezpodmínečně přijmout. Dva nejednoznačné vztahy se zde vzájemně podmiňují. První se týkal nevyrovnaného poměru k Západu jako politické, hospodářské a kulturní veličině, zatímco druhý kopíroval tuto rozkolísanost v ambivalentním vztahu německé inteligence k samotné Spolkové republice; když Spolková republika přejímala západní formy liberálnědemokratického uspořádání a hodnoty, které z něho nezbytně vyplývají, musela se prostřednictvím své inteligence srovnat s problémem, čím může a čím by měla být, čím bude a čím již nikdy být nesmí. V nově utvářeném veřejném prostoru bylo třeba naléhavě řešit otázku, jaké je a případně bude postavení kritických intelektuálů, kteří se dříve nebo později stanou politicky nepohodlnými, pokud si uchovají kritické myšlení. Od počátku se inteligence tohoto zaměření nezotožňovala se Spolkovou republikou bezvýhradně, nechápala ji jako svůj domov se vším všudy; v tomto smyslu je německá poválečná levice skutečně bez domova (*heimatlos*). Prozápadní Spolková

republika podle ní odváděla německý národ od nezbytné „práce na minulosti“, dopřávala mu neoprávněné výhody v konstelacích studené války, a proto se také účinně nebránila znovuvybrojení, podporovala kapitalismus a antikomunismus, který zvyšoval toleranci německého nacionalismu.

Zřetelné propojení „eticko-moralizující“ a „společensko-politické“ optiky, jež určovalo ambivalentní vztah německých intelektuálů k Německu vůbec a ke Spolkové republice zvláště, bylo sice patrné již od prvních poválečných let, avšak časem se stupňovalo a vyhrocovalo. Jestliže po válce formulovali intelektuálové výzvy k demokratické, humanistické či socialistické obnově stále ještě ve jménu reálně existujícího Německa, pak s dalším poválečným vývojem silil pocit zklamání, činnorodá aktivita se proměnila v bezmocný nesouhlas, ochotu podílet se na znovuzrození Německa postupně nahrazovaly utopické vize jiného Německa. Šířily se stále ostřejší výtky na adresu Západu, který podle názoru části německé inteligence vědomě hatí projekty nového Německa. Odpor vůči Západu se posléze vyhrotil natolik, že ho kritická inteligence vztáhla na Spolkovou republiku. Do tohoto bodu dospěli v šedesátých letech právě ti levicoví intelektuálové, jimž nároky mravního, moralizujícího a politického rázu splynuly do nerozlišitelného celku. V něm následně zanikly také rozdíly mezi Německem a Západem, protože celý západní prostor se pro radikály změnil v kapitalistické impérium. Z kapitalismu se opakovaně rodí fašismus, jehož riziko je dle levice největší ve Spojených státech a v západním Německu. Kapitalistická Spolková republika, která se už jen kvůli svému kapitalistickému základu nerozešla důkladně s minulostí, byla v očích levice pokračováním národního socialismu, tedy postfašistickým státem.

V závislosti na tom, jak pevně byl kdo přesvědčen o tomto spojení, pokládal Spolkovou republiku buď ještě za hodnu záchrany a nápravy, anebo nad ní rovnou zlomil hůl a prohlásil ji, jako třeba H. M. Enzensberger,⁶⁸⁾ za neopravitelnou. V osmdesátých letech si sice mnozí uvědomili, že revoluční zápal šedesátníků je dohnal k příliš ukvapenému nalézání příčinných vztahů mezi stavem Spolkové republiky a kapitalismem, zároveň však bylo zřejmé, že se myšlenkové automatismy a jejich nedostatečně

68) Viz poznámku č. 84 kapitoly věnované H. M. Enzensbergerovi.

reflektované předpoklady nezrodily až v šedesátých letech, ale pouze v nich kulminovaly. Očividně však také nezmizely s koncem šedesátých let, jejichž euforii zabrzdlily a ve lhostejnost proměnily ekonomické krize počínající sedmé dekády. Zůstaly skryty v podvědomí sociálněpolitického kriticismu, odkud dál ovlivňovaly úvahy o němectví.

Nástin dosavadní argumentace ukazuje na přitažlivost negativního myšlení. Na šovinistický nacionalismus reagovali němečtí intelektuálové postnacionalismem, kocovinu z dlouhých a bezbřehých oslav němectví zaháněli jeho programovým zavržením. Na nacistické zneužití principu síly reagovali důrazem na slabé principy, od zdiskreditované bezduché moci se utíkali k víře v mravní a duchovní principy a od politické angažovanosti přebíhali ke kultuře, umění a angažovaným literárním projevům. To vše dělali s pocitem stejné výlučnosti, s níž vytěšňovali jednotu svobodou a svobodu jednotou. Z toho plyne i přitažlivost myšlenky kulturního národa, která měla představovat jak akceptovatelnou odpověď na mocensky zkorumpované pojetí nacistického státu, tak lék tišící bolest z rozdělení národa do dvou ideologicky zcela odlišných státních útvarů. Nastolený kurs tak od šedesátých let směřoval obrazně řečeno od otce k matce, od otčiny (národní stát, politický národ) k mateřtině (kulturní národ), k přesvědčení, že za daných podmínek Němcům nezbude, než přijmout rozdělení svého národa do dvou států a žít s vědomím, že tyto státy spojuje pouze jazyk a kultura. V tomto smyslu německá levicová inteligence inklinovala k představě kulturního národa, která národní identitu garantuje poutem společného jazyka a společných kulturních tradic, a to bez ohledu na státní hranice.

Duchovními otci této ideje jsou podle mého Herder, Lessing a Schiller, ve 20. století ji najdeme u F. Meineckeho a T. Manna. Od prvopočátku měla představa kulturního národa kompenzační charakter, protože umožňovala zapomenout na nejednotu a náhradou nabízela jiné možnosti, jak by bylo možno realizovat společenství. Namísto nereálného politického sjednocení bylo třeba rozvíjet lidství,⁶⁹⁾ válčení mečem by Němci, coby „metafyzický

69) Zpravidla se odkazuje na Schillerovy verše: „Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens: Bildet, ihr könnt es, dafür freyer zu Menschen euch aus.“ („Že se stanete národem, doufáte, Němci, zbytečně, místo toho byste se mohli vzdělávat ke svobodě.“) Cit. dle J. Schröder: *Deutschland als Gedicht*, cit. dílo, s. 24.

národ par excellence“ měli nahrazovat výkony ducha.⁷⁰⁾ Jak vidno, kompenzace s sebou nesla značnou idealizaci kultury a Němců, kteří se mohli honosit označením národ básníků a myslitelů. Krom toho se sféra ducha, kultury, mravnosti zdála být nezávislá na politice, ba dostávala se nad ni; na mravní velikost, kulturu a charakter národa neměl vliv jeho politický osud. To se ukázalo jako svízelné, neboť se tím otevírala vrátka úvahám, které morálnost a kulturnost určitého národa podmiňovaly jeho zjevnými neúspěchy na poli politickém a naopak, politicky úspěšným národům přisuzovaly akulturnost a amorálnost.

Tomu, aby idea kulturního národa mohla začít sloužit kulturnímu imperialismu, ještě v 18. století u Herdera, Lessinga či Schillera bránilo humanistické chápání patriotismu, které patriotismus (nacionalismus) nestavělo proti kosmopolitismu (humanitě). Kulturní národ, vyjádříme-li to obrazně, se u Herdera úspěšně bránil maskulinnímu zneužití tím, že byl ukotven v mateřském principu lidství.⁷¹⁾ Toto ukotvení postupem doby sláblo, idea kulturního národa se čím dál víc přetvářela do podoby, v níž Němcům slibovala vládu nejen duchem, ale i mečem.

Historicko-teoretická pojednání o ideji kulturního národa ve směs zdůrazňují její problematické implikace, které vedly k tomu, že byla dokonce zavrhována, protože se od 19. století stávala proti své původní intenci argumentem pro velkoněmeckou myšlenku.⁷²⁾ Idea kulturního národa je ve 20. století badatelsky zajímavá zejména tím, jak byla zkorumpována. Její negativní hodnocení je ovlivněno rovněž tím, že kultura a umění mají v ní podobně objektivní statut jako etnická či rasová příslušnost. Jazyk a kultura jsou postaveny nad vůli jednotlivých příslušníků národa a prohlašují se za objektivní danosti, které všichni sdílejí, aniž by na tom měli nějakou zásluhu. Národ se nedefinuje ze subjektivního hlediska,

70) „Das ist nicht des Deutschen Größe, Obzusiegen mit dem Schwert, In das Geisterreich zu dringen, Vorurtheile zu besiegen, ringen, Männlich mit dem Wahn zu kriegen, das ist seines Eifers werth.“ („Němec není velký, když vítězí mečem, jeho zápalu je hodno pronikání do říše ducha, zápas a boj s předsudky a mužná vojna s bludy.“) Tamtéž.

71) Srov. J. G. Herder: *An den Genius von Deutschland 1770*, viz J. Schröder: *Deutschland als Gedicht*, cit. dílo, s. 111.

72) „Pojem kulturní národ svádí k tomu, aby byl mylně chápán ve velkoněmeckém nebo národoveckém smyslu. Proto musíme doufat, že jeho konjunktura je dnes v Německu skončena.“ Srov. O. Dann: *Nation und Nationalismus in Deutschland (1770–1990)*. München 1996, s. 49.

ale z perspektivy objektivních daností, které mají nesrovnatelnou váhu proti našim svobodným rozhodnutím. Pro konstituci národa je rozhodující jeho původ, na budoucnosti tolik nezáleží.

Idea kulturního národa v sobě skrývá ještě jedno úskalí. Důraz na kulturnost, jakkoli se zdá být ideálním receptem na neduhy nacionalismu, může být scestný, jestliže se chápe vysloveně jako protiváha moci a politiky. V tom případě zpravidla vede k proklamované apolitičnosti, která zavrhuje politiku a její prostředky, pohrdá politickou mocí, odmítá hledat kompromisní řešení a štítí se všech polovičatostí. Apolitičnost, která si nezádává s mocí, se pak velebí jako jediná správná cesta, po níž se německý národ musí ubírat, nechce-li se zpronevřit svému poslání. Paradoxní je, že ač se kulturní nacionalismus ve svých počátcích stavěl proti nacionalismu, nakonec zpravidla končil v nacionalismu *par excellence*, jak jej představovaly třeba již zmíněné ideje roku 1914. Pro renesanci myšlenky kulturního národa z toho vyplývá jeden zásadní poznatek. Kdo má od kultury a umění přílišná očekávání, měl by mít na paměti neslavné konce apolitického myšlení. A k těm nepatří pouze to, co se naplno projevilo ve třicátých letech, kdy apolitické myšlení „ochotně aklamovalo autoritářské politické zřízení, kterému šlo prvořadě o posílení vnitřní i vnější moci, nikoli o respektování lidských práv, spravedlnosti a lidské důstojnosti“.⁷³⁾ K neslavným koncům patří zrovna tak přepjaté moralizování, nekompromisní, až fanatická neústupnost, jimiž se projevuje dlouhodobý sklon Němců přenášet do politiky nepolitická měřítká a politické problémy řešit mimo politiku, tedy pomocí umělecké a kulturní tvorby.⁷⁴⁾ Revitalizaci ideje kulturního národa tak lze vyložit jako pokus o rozplynutí politiky v kultuře, jímž se Německo rozhodně nepřiblížilo hodnotovému světu Západu. Idea kulturního národa je tak učebnicovým příkladem ambivalentního vztahu k Západu. To, co mělo být v jistém smyslu krokem

73) Srov. K. Sontheimer: „Der Deutsche Geist — eine Tradition ohne Zukunft“. *Merkur*, 36, 1982, s. 237.

74) „Také v roce 1989 implikoval návrat ke kulturnímu národu — v návaznosti na německé tradice — rezignaci na politiku. A největší iluze spočívala v přesvědčení, že tímto nepolitickým náboženstvím neústupnosti imponujeme světu [...] Kdo po roce 1989 nechce kazit hru, měl by politické problémy řešit na politickém poli. Pro Němce to znamená, že by již neměli kulturou nahrazovat politiku.“ W. Lepenies: *Kultur und Politik*, cit. dílo, s. 417.

k Západu, se projevilo jednostranným lpěním na německé tradici, jejíž problematičnost je v tomto bodě nesporná.

Německá poválečná inteligence očividně inklinovala více k vlastním a osobitým řešením, než aby se přimkla k Západu a převzala západní hodnoty. To, co se z dnešního pohledu zdá být pozvolným směřováním poválečného Německa k Západu, se přímým účastníkům tehdejších intelektuálních diskusí takto jasně nejevilo a často se vůči Západu ohrazovali.⁷⁵⁾ Historický odstup nám dnes umožňuje přesněji popsat příčinu osobité německé cesty na Západ. Poválečný německý patriotismus byl pro tyto intelektuály přijatelný pouze tehdy, když vyrůstal z představy kulturního národa, pojímal Spolkovou republiku jako „postnacionální demokracii žijící mezi národními státy“ (K. D. Bracher),⁷⁶⁾ identifikoval se prvořadě s duchem ústavy (D. Sternberger, J. Habermas). Bracherovo postnacionální řešení, jež přirozeně vyplynulo z jeho rozborů příčin rozpadu výmarské republiky,⁷⁷⁾ bylo záměrně formulováno jako varování, aby se Spolková republika poučila z chyb výmarské republiky a rozešla se s problematickou tradicí němectví, protože měla možnost integrace do nadnárodních demokratických struktur. Pokud má identita Spolkové republiky dostát historickým souvislostem a duchu současnosti, musí se opírat o demokratizaci a současně univerzální, tedy nadnárodní hodnoty.

Takzvaný ústavní patriotismus (*Verfassungspatriotismus*) vyrůstá ze stejné myšlenky. Konec výmarské republiky, která coby hodnotově indiferentní státní útvar nedokázala zabránit eliminaci svobodně demokratických principů, musí Spolková republika pochopit jako výzvu k upřednostnění liberálnědemokratických hodnot před nacionalismem. Duchovním otcem termínu ústavní patriotismus je německý politolog D. Sternberger, který jej formuloval na konci sedmdesátých let.⁷⁸⁾ Jeho klíčová myšlenka zní: stát a ducha

75) Někteří badatelé si toto nesmírně zdlouhavé zvykání na západní politickou kulturu vysvětlují přetrvávající averzí německých intelektuálů vůči liberálnědemokratické společnosti. Srov. například D. von Petersdorff: *Literaturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*. München 2011, s. 30.

76) Srov. K. D. Bracher: *Die deutsche Diktatur. Entstehung — Struktur — Folgen des Nationalsozialismus*. Köln 1976, s. 544.

77) Srov. K. D. Bracher: *Die Auflösung der Weimarer Republik. Eine Studie zum Machtverfall in der Demokratie*. Stuttgart 1955.

78) Ke genezi, proměně i kritice pojmu srov. F. Roth: *Die Idee der Nation im politischen Diskurs*, cit. dílo, s. 293–317.

ústavy je třeba chránit, ponejvíc před pokusy, které vyzývají k tomu, abychom se jich vzdali ve jménu národa. Svobodný duch ústavy se zde doslova stává otčinou, patriotismus měl podle Sternbergera vždy prvotně co do činění se státem a ústavou a až následně s národem. Silný princip se tak rozpouští ve slabém, otčina se ztotožňuje se svobodou života v souladu s ústavou. Národ sjednocují prvořadě svobodné a demokratické principy, zakotvené v jeho ústavě. Metaforicky řečeno, národ je republikou. Tento názor se stal populárním až poté, co jej J. Habermas využil k podpoře svých postojů během sporu historiků v roce 1986. Ústavní patriotismus v jeho pojetí plně nahrazoval tradiční národní vědomí. Habermas tak využíval republikánsky univerzalistického potenciálu tohoto pojmu proti všem, kteří Spolkovou republiku identifikovali s něčím, co je nebo by mohlo být výlučně její, tedy především s afirmativně nereflektovanou minulostí a jejími duchovními nacionálními tradicemi.

Všechny tři varianty německé osobitosti, které vycházejí ze specifických německých podmínek a tradic, však chtěli být současně implicitními přihláškami k hodnotám Západu, ač je zřejmé, že nesly více stopy němečtví než Západu. Habermas svou variantu spojil se Západem dokonce explicitně, když v roce 1986 napsal: „Jediný patriotismus, který nás neodcizuje Západu, je ústavní patriotismus.“⁷⁹⁾ K Západu se tedy lze paradoxně přiblížit pouze tím, že budeme trvat na specificky německém modelu ústavního patriotismu. Ten má exkluzivní funkci, projevuje se jím německá výjimečnost, neboť je natolik pokrokový, že by se jím mohl Západ dokonce inspirovat. To nezní přesvědčivě, protože je zřejmé, že vznikl jako historicky podmíněné a svým způsobem nouzové řešení pro jeden jediný národ, který se za daných podmínek mohl definovat jen prostřednictvím ústavy. Vztah k Západu byl v tomto bodě součástí morální konstrukce, pokud přímo nepodléhal mravní instrumentalizaci. Habermasův citát příznačně pokračuje slovy:

Vazba na univerzalistické ústavní principy, ukotvená v přesvědčení, se v kulturním národě Němců utvořila bohužel až po Osvětlení a kvůli ní [...] Kdo Němce vrací zpět ke konvenčním podobám národní identity, ničí jedinou spolehlivou základnu, na níž se Němci mohou přimknout k Západu.⁸⁰⁾

79) Srov. J. Habermas: „Eine Art Schadensabwicklung“, cit. dílo, s. 75.

80) Tamtéž, s. 75–76.

Ačkoli se mluví o přimknutí k Západu, o Západ a jeho hodnoty jde až ve druhém plánu. Hlavní motivací je nalezení takového eticko-politického řešení, které by Němcům umožnilo morálně se distancovat od své minulosti a současně se vrátit do civilizovaného světa. Přijetí výlučně západních konvenčních hodnot by pro Němce znamenalo rezignovat na sebe sama a zejména pak na možnost propojit určitou sociálně dějinnou konstrukci (postnacionální demokracii, ústavní patriotismus, kulturní národ) s doznáním viny. Západní řešení, která vycházela z jiných podmínek, nemohla dostát tomuto vysokému etickému nároku, a proto byla nepřijatelná.

Jak vidno, postnacionální snahy nepřinášely vždy a všude očekávanou formu poválečného němectví. V mnoha souvislostech z nich stále promlouvala touha po německé osobitosti, která sice dávala najevo příbuznost se Západem, přesto však zůstávala uzavřena ve svém světě. Projevovala se v nich arogance, která dovolávala prohlásit postnacionální univerzalitu za nejzazší projev pokroku. Proto ji nabízely jako univerzální recept Západu, který by se jejím přijetím přetvořil z učitele do poslušného žáčka. Důsledky těchto způsobů nastínil v již zmíněném textu H. A. Winkler.

Podle něj se směřování od národa ke světoobčanství, které je jediným možným východiskem, stávalo překážkou. Působilo tak ještě po roce 1990, kdy bránilo německým intelektuálům v přijetí historického faktu sjednocení Německa a nutilo je k nejrůznějším pokusům o zachování dvojtátí německého národa a ochranu před zhoubnou jednotou. Svoboda a jednota byly ještě dlouho po roce 1990 pokládány za neslučitelné. Podobně se vzbuzoval dojem, že vzájemně neslučitelné jsou také všechny zbývající protiklady (moc versus duch, politika versus kultura, otčina versus mateřský jazyk, přitakání němectví versus jeho odmítnutí). Vyvrácení této neslučitelnosti, zde nastíněné Winklerem, chápu jako nutný krok, pokud si chce Německo nepředpoklat a věcně rozumět. V tom případě by se vzdalo obou dvou svých výlučností: výlučnosti „postnacionálního státu mezi jinými národními státy“ i výlučnosti suverénního národního státu, jenž si při hledání své identity vystačí s němectvím. Podle Winklera by Německo tímto krokem přijalo běžnou a konvenční roli klasického demokratického nacionálního státu mezi jinými státy, které jsou stejně jako ono samo začleněny do nadnárodních struktur. Německá soupatřičnost by nebyla výsledkem proklamované rezignace na vazby,

jež spojují Němce uvnitř německého národa, ani nereflektovaného sdílení minulosti tohoto národa. Sounáležitost tudíž nenabízí žádný z obou principů ve své výlučnosti, ale pouze jejich vzájemná souhra. Tím Winkler boří myšlenkové stereotypy založené na nepřekonatelné protikladnosti obou principů.⁸¹⁾ Identitu poskytuje Němcům souhra partikulárního a univerzálního, nikoli jejich protikladnost. Němci se neobejdou bez toho, co je jim společné partikulárně, ani bez toho, co tato partikulární pojítka relativizuje a uvádí je do vztahu s univerzálními hodnotami. Jak Winkler konstatuje, „národní solidarita není nejvyšší formou solidarity, ale přesto představuje jistý stupeň solidarity, který nesmějí přeskakovat ani Němci. Ostatně bylo by velice podezřelé, kdyby trvali na tom, že mohou být Evropany nebo světoobčany, aniž by zároveň byli Němci“.⁸²⁾

Mohlo by to vést k tomu, že dlouhodobě vytěšňovaný nacionalismus se jednou vrátí v nových, transformovaných a dosud neznámých podobách, na něž Němci nebudou připraveni. Pak by se váhává a ambivalentní identifikace se Západem mohla obrátit v jejich neprospěch; tím spíše, jak konstatuje Winkler, jenž je vůči Západu prost všech resentmentů, že Němci jsou teprve v půli cesty na Západ a je toho pořád ještě dost, kvůli čemu by se měli Západu více otevřít. Němectví, píše tento historik, je na rozdíl od západních demokracií stále ještě spíše „otázkou původu nežli vůle náležet k národu [...] Na cestě od společenství založeného na původu k hlasujícímu společenství, tedy od objektivně k subjektivně definovanému národu“⁸³⁾ zbývá Německu ujít ještě dlouhou cestu.

81) Obdobně argumentuje A. Assmannová: „Po roce 1945 se Němci museli naučit, že národní stát a diktatura jsou kompatibilní, což je přimělo k tomu, aby zaujali kritický odstup ke všem podobám nacionalismu. Po roce 1989 museli pro změnu přistoupit na to, že národní stát a občanská společnost se nevyklučují.“ A. Assmann — U. Frevert: *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit*, cit. dílo, s. 69.

82) Srov. H. A. Winkler: *Postnationale Demokratie?*, cit. dílo, s. 175.

83) Tamtéž, s. 176. Němčina dovoluje Winklerovi využít slovní hříčky „von der Abstammungs- zur Abstimmungsgemeinschaft“.

3. PORAŽENÍ A/NEBO OSVOBOZENÍ

Po skončení druhé světové války se Němci ocitli v nejednoznačné pozici mezi porážkou a osvobozením. Fakticky totiž byli spojeneckými vojsky jak poraženi, tak osvobozeni od diktátorského režimu. Netroufám si posuzovat, zda v běžném životě jednotlivých Němců převažoval těsně po válce spíše pocit porážky, anebo osvobození. Vesměs se má za to, že čím více se život v Německu vzdaloval válečným poměrům a vracel se do běžných kolejí, tím méně se Němci ztotožňovali s rolí poražených. Stále více se jim zamlouvala role osvobozených.¹⁾ Jakožto poražení i osvobození zároveň se však dostávali do rozporu se svou minulostí a budoucností. Poválečná doba jim skýtala řadu možností, aby je odstranili či přinejmenším neutralizovali.

První prezident Spolkové republiky T. Heuss ve svém inauguračním projevu 12. září 1949 před poslanci Spolkového sněmu připomenul, že i když lidé i národy mají schopnost zapomenout, neměli by této milosti zneužívat a zapomínat na svou minulost příliš rychle a snadno. Přestože je třeba usilovat o to, aby Německo obnovilo svůj hospodářský potenciál, trval Heuss současně na tom, že má-li se Spolková republika začlenit do západního světa, musí svou nacistickou minulost nejen odsoudit, ale

1) Srov. Ch. Meier: *Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute*. München 1990, s. 64n. V jiném textu se Meier vyslovuje ještě jednoznačněji: „V padesátých letech — kdy jsme se čím dál více stávali součástí západních národů — nastalo něco velmi zvláštního: nahradili jsme identitu poražených (identitu s tím, čím jsme byli za války) identifikací se západními vítězi.“ Ch. Meier: *Deutsche Einheit als Herausforderung. Welche Fundamente für welche Republik?* München — Wien 1990, s. 65.

bez pocitu msty a nenávisti by si měla neustále připomínat, co Němce přivedlo až na pokraj zkázy. Naproti tomu ve vládním prohlášení, které osm dní po Heussovi formuloval spolkový kancléř K. Adenauer, tomu bylo jinak. Minulost podle Adenauera možná skýtá mnohá ponaučení, nicméně podstatná je přítomnost; skuteční viníci nechtě jsou potrestáni, spojenecké denacifikační praktiky však přinášejí více škody než užitku, a tak by nebylo od věci „nechat minulost odeznít“ (*Vergangenes vergangen sein lassen*). V zájmu klidu a míru by bylo užitečnější přestat s minulostí účtovat. Místo toho Adenauer nabádá k pragmaticky střízlivému přístupu. Pak se dřívější pochybení možná stanou pochopitelnějšími. S přihlédnutím k výše uvedené konstelaci je dokonce na zvážení jistá forma amnestie.²⁾

U Heusse je přítomnost a budoucnost pevně spjata s minulostí, jejíž odsouzení je nutnou podmínkou dalšího života. V Adenauerově případě stojí budoucnost v cestě minulost, tak jak s ní nakládají Spojenci. Němci budou moci jít kupředu pouze tehdy, vyjasní-li si minulost; v tom jim nikdo a nic nesmí bránit, ani jim poskytovat alibi či záminku k tomu, aby se před minulostí skrývali. Adenauer se spíše než o vyjasnění minulosti zajímal o stabilitu, klid, mír a o vytváření dobrého dojmu. Zvažovaná amnestie by pochopitelně nijak nezmenšila historické provinění, ale pouze by vzbudila dojem, že je vše v pořádku. Zatímco Heuss vyzdvihuje odvahu pohlédnout do vlastního svědomí, Adenauer spíše shovívavost v posuzování sebe i druhých. Jestliže Heuss pojímá morálku autonomně, Adenauer heteronomně; denacifikace je chápána především jako něco nesvobodného, jako vnější akt, diktát, a tak je relevantní posuzovat, zda se nemíjí účinkem, ba zda jejím záměrem dokonce není něco pro Německo nepříznivého. Namísto otázky „Co mám dělat?“ se řeší, jestli se mnou ti druzí nezacházejí nespravedlivě. Adenauerovo pojetí tudíž ve svých důsledcích nevede k aktivní svéprávnosti, ale spíše k sebeobraně, ke vzdoru, mlčení a neochotě řešit minulost.

Protikladnost Heusse a Adenauera zde není zdůrazněna proto, abych jednoho z nich vyzdvihl na úkor toho druhého;

2) Podrobněji k poválečným proslavům viz W. Benz: „Zum Umgang mit nationalsozialistischer Vergangenheit in der Bundesrepublik“. In J. Danyel (ed.): *Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten*. Berlin 1995, s. 47an.

nejde mně o to, moralistu Heusse, ztělesněné svědomí národa, politika, jenž odmítal veškeré relativizace a bagatelizace viny, jakkoli nadřazovat pragmaticky uvažujícímu Adenauerovi, jenž se snažil chyby minulosti napravovat hlavně formou hmotné pomoci (politika vůči Izraeli) a současné prohršky nepovažoval za natolik podstatné, aby v jeho očích mohly zásadním způsobem poškodit obraz Spolkové republiky. Oba postoje měly v poválečném Německu své opodstatnění a své zastánce, zároveň však měly svá úskalí. Pro naše téma jsou relevantní, neboť se vhodně doplňují s výše zmíněnou opozicí mezi porážkou a osvobozením. Ti, kteří se nechtěli vzdát pocitu porážky, typově patřili k zastáncům Adenauerových názorů, naopak ti, kdo viděli v porážce osvobození, náleželi typově spíš k Heussovi, jako později zejména W. Brandt, jenž, jak známo, vystupoval coby kancléř nikoli poraženého, ale osvobozeného Německa.³⁾ Dlužno podotknout, že se toto dělení do jisté míry kryje rovněž s odlišnostmi mezi levicově liberálními (Heuss) a konzervativně pravicovými postoji (Adenauer).

Nyní rámcově nastíním oba postoje. Postoj poražených ctí zájmy vlastního národa, zásadní je snaha pokusit se konsolidovat a stabilizovat vyhrocenou situaci. Vztah k minulosti se nevyznačuje přílišnou otevřeností, zbytečné účtování nepřináší nic dobrého, je na zvážení, zda by nebylo lepší se minulostí vůbec nezabývat, nechat ji, jak je, a řešit raději to, co přináší přítomnost. Přehnaný zájem o nacistickou minulost by totiž mohl vést ke znejistění, k rezignaci na zájmy vlastního národa, ba i k jeho záměrnému poškozování (*Nestbeschmutzung*). Vztah k těm, kteří Němce porazili, je ambivalentní; Východ zůstává i nadále protivníkem, Západ se může stát druhem, nicméně pokusy o převýchovu Němců mu nepřidávají na oblibě. Co se vztahů uvnitř národa týče, chrání se zájmy většinových Němců (kteří samozřejmě šli s nacisty), naopak antifašistickým menšinám (exulantům, příslušníkům odboje, dezertérům, komunistům, sociálním demokratům apod.) se věnuje minimální pozornost (jsou to svým způsobem zrádci národa). Oběti nacismu včetně obětí holocaustu jsou zcela opomíjeny, úcta a památka náleží výhradně těm, kdo položili život za národ.

3) W. Brandt: *Erinnerungen*. Berlin — Frankfurt am Main 1994, s. 186.

Postoj osvobozených se vyznačuje daleko větší ochotou projevít lítost. Příslušnost k národu není natolik vysokou hodnotou, aby dokázala omluvit páchání zločinů proti lidskosti. Zrádci nejsou ti, kdo zradili národ, ale ti, kdo pošpinili ideály lidství. Tímto se Němci provinili jako národ, tudíž jsou vinni; jako kolektiv by se měli hlásit, pakliže ne přímo ke kolektivní vině, tak alespoň ke kolektivnímu studu (Heuss). Individuální podíl na této vině je věcí osobního svědomí, ale ve svém úhrnu je neoddiskutovatelný. Nenarazíme tu na shovívavé, až exkulpující posuzování většiny národa, ale větší sympatie vzbuzují ideové odpůrci režimu (komunisté a sociální demokraté). Program denacifikační převýchovy je přijat, dokonce se stává niternou součástí poválečného morálního kréda.

Není snadné posuzovat oba přístupy nepředpojatě. Velkou vypovídací hodnotu mají v tomto ohledu některá dobová prohlášení. Na straně „osvobozených“ se zpravidla opakují Heussovy apely, aby se Němci nevyvlékali ze zodpovědnosti a nezastrárali si, že většina národa věděla, co se za nacismu dělo, a nic proti tomu nepodnikla.⁴⁾ Za stranu „poražených“ promlouvají Adenauerovy výzvy přestat se minulostí, kterou Němci nikdy nemohou beze zbytku zpracovat, raději zabývat.⁵⁾ S tím souzní například pozdější prohlášení F. J. Strauße z roku 1969, které Němce zprošťuje minulosti poukazem na jejich současnou hospodářskou sílu: „Národ, který docílil tolika hospodářských úspěchů, má právo na to, aby už o Osvětě nemusel nic slyšet.“⁶⁾ V osmdesátých letech se obdobně vyjádřil rovněž poslanec CDU A. Dregger, když trval na tom, že „naš národ nemůže přežít bez elementárního patriotismu, který je pro ostatní národy samozřejmostí. Kdo překonávání minulosti, kteréžto bylo jistě nutné, zneužívá k tomu, aby našemu národu upíral budoucnost, musí

4) Například 30. listopadu 1952 v Bergen Belsenu. Doklady viz Ch. Meier: *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*. München 2010, s. 66an.

5) Adenauer to prohlásil během návštěvy Izraele v květnu 1966.

6) Ch. Meier: *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns*, cit. dílo, s. 80. Za zmínku stojí i Meierův komentář ke Straušovu spojení pracovního výkonu a zproštění závazků vůči minulosti, v němž se objevuje aluze na nechalvě známé heslo *Arbeit macht frei*. „Práce nás podle některých stále ještě má osvobozovat.“ Tamtéž.

počítat s naším nesouhlasem“.⁷⁾ Proti nim lze postavit buď další Heussovo prohlášení z roku 1960: „Co zde říkám, se mnoha lidem nelíbí. Tito lidé říkají: S dějinami je třeba skoncovat, jednou provždy skoncovat! To však nelze, kvůli nám samotným to nemůžeme dopustit.“⁸⁾ Anebo lze oponovat slavným pojednáním A. Mitscherlicha (a M. Mitscherlichové) o „Neschopnosti truchlit“,⁹⁾ jež Němce údajně limituje až do současnosti (psáno z pohledu šedesátých let) a má příčinu právě v dlouhodobé neochotě důkladně se zabývat minulostí.

Problém nastíněné opozice zřejmě spočívá v tom, že sugeruje v jisté manichejstické manýře morální nadřazenost jedné pozice nad druhou, morálně nedokonalou pozicí. V řeči politických pojmů: liberální levice se k problémům staví čelem, je tedy tím morálnější, čím více se konzervativní pravice staví k problémům zády. Morálně příkladný postoj kontrastuje s liknavým pragmatismem, který se uchyluje k pochybným snadným receptům. Podle mého však v ideologické (pravice versus levice, konzervativci versus liberálové) i vědecké (v tomto případě zejména historiografické) diskusi o němectví se pravda a lež, mravnost a nemravnost nedaly tak snadno lokalizovat a přiřadit, jak se domnívali ti, kteří se v takových schématech zabydleli a nevzdávali se jejich výhod. Domnívám se, že stěžejní posuny se i zde odehrávaly stranou obdobných černobílých schémat.

To je patrné už na pochybných důsledcích opozice porážky a osvobození. Kdo se po válce ztotožnil s rolí poraženého, byl i nadále loajální vůči poraženému národu i režimu, což bylo problematické do té míry, že tím dával najevo neochotu poučit se a změnit se. Neméně svízelné jsou rovněž důsledky identifikace s rolí osvobozeného. Ti, kdož se považovali za osvobozené, se mohli poměrně snadno proměnit z pachatelů v oběti.¹⁰⁾ Oba póly se však historicky proměňovaly.

7) A. Dregger: Bundestag 10. září 1986, stenografický záznam, s. 17660. Cit. dle W. Benz: „Zum Umgang mit nationalsozialistischer Vergangenheit in der Bundesrepublik“, cit. dílo, s. 57.

8) Ch. Meier: *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns*, cit. dílo, s. 67–68.

9) A. Mitscherlich: „Die Unfähigkeit zu trauern — womit zusammenhängt: eine deutsche Art zu lieben“. In týž: *Gesammelte Schriften IV. Sozialpsychologie 2*. Ed. H. Haase. München 1983, s. 17–58.

10) Viz A. Assmann — U. Frevert: *Geschichtsvergessenheit. Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart 1999, s. 98n.

3.1 KAM S MINULOSTÍ? POLITIKA DĚJIN (GESCHICHTSPOLITIK) POVÁLEČNÉHO NĚMECKA

V tomto okamžiku nechávám stranou vědecký výzkum podmínek, role, úkolů a možností německého dějepiscectví v poválečném období a budu si všímat pouze způsobu, jakým se národy prezentovaly. Příklad Německé demokratické republiky ukazuje, že role osvobozených může být rovněž velmi pohodlná. Německá demokratická republika se po válce vymezovala jako pokračovatelka antifašistických tradic. Fašismus spojila se západním Německem a vystupovala v roli socialistického státu dělníků a rolníků: ti za nacistického režimu trpěli, následně německému národu odpomohli od kapitalistického fašismu, a tak se nacistickou minulostí nemusejí zabývat, vyjma upomínek na to, jak nedostatečně se s fašismem vypořádávají západní sousedé. Východní Němci se v souladu s východoněmeckou propagandou pokládali za automaticky osvobozené, zatímco Západ musel toto osvobození klopotně dohánět, což nebylo snadné, uvážíme-li, že se západní Německo nevydalo směrem k socialismu či komunismu, ale ke kapitalismu.

Kdo fašismus považoval za vrcholné stadium kapitalismu, ani nemohl uvažovat jinak. V návaznosti na N. Freie, který píše o třech modelech, v jejichž rámci se v německém poválečném prostoru rekonstruovala národní identita ve vztahu k nacistické minulosti, lze model uplatňovaný Německou demokratickou republikou klasifikovat jako oktrojovaný antifašismus prostý jakékoli vnitřní reflexe.¹¹⁾ Ve Spolkové republice se tento model neuplatňoval, převažovaly modely jiné, podmíněné generačně i ideologicky.

Co se týče Spolkové republiky, odborná literatura rozlišuje tři, maximálně čtyři fáze přístupu k minulosti; v návaznosti na E. Wolfruma je můžeme označovat jako fáze kultury dějin (*Geschichtskultur*).¹²⁾ Odlišnosti se týkají hned prvních poválečných let. Zatímco A. Assmannová nachází dostatečné množství společných rysů pro celé období let 1945–1957, které jako celek nazývá

11) Srov. N. Frei: *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen*. München 2009, s. 38–56.

12) Kultura dějin označuje různé podoby, v nichž se v přítomnosti prezentuje minulost, „společnost v ní prakticky vyjadřuje své historické vědomí“. E. Wolfrum: *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990*. Darmstadt 1999, s. 21.

„politikou ve znamení minulosti“ (*Vergangenheitspolitik*), E. Wolfrum a zejména N. Frei toto dlouhé období člení na dvě odlišné fáze, které rozdělují rokem 1949.¹³⁾ Tímto rokem skončila fáze „politické očisty“ či „politických čistek“ (*politische Säuberung*), poté až do roku 1958 následovala fáze „politiky ve znamení minulosti“. Období od roku 1958 až do konce sedmdesátých let Frei označuje jako epochu, kdy se Němci „vypořádávali s minulostí“ (*Vergangenheitsbewältigung*). Assmannová ve snaze zdůraznit deficit fáze „politiky ve znamení minulosti“, kterou po roce 1958 střídá zcela nový přístup, označuje fázi po roce 1958 za „kritiku německého způsobu vyrovnávání s minulostí“ (*Kritik der Vergangenheitsbewältigung*). Na konci sedmdesátých let (Frei), respektive v roce 1985 (Assmannová), začíná další, prozatím poslední fáze, již určuje větší míra oficiální komemorace a posílení významu jejích symbolů. Frei ji příznačně charakterizuje jako fázi, kdy spolu jednotlivé vzpomínky přestávají politicky soupeřit o dominanci a místo toho se utváří kultura vzpomínání. Assmannová tuto poslední fázi navíc dělí do dvou odlišných proudů. Na jedné straně hovoří o „politice, která využívá paměť k překonání minulosti“ (*Erinnerungspolitik im Zeichen der Vergangenheitsbewältigung*); typickým představitelem je H. Kohl. Proti ní staví „politiku paměti, která uchovává minulost“ (*Erinnerungspolitik im Zeichen der Vergangenheitsbewahrung*); tuto politiku Assmannová spojuje se jménem R. von Weizsäckera.

V první fázi, zjednodušeně řečeno, byla německá minulost v rukou Spojenců, kteří stáli za norimberskými procesy s válečnými zločinci, regulovali veřejný život v Německu, převychovali Němce v duchu humanistických ideálů Západu, ba vznášeli žalobu na adresu kolektivně vinného německého národa. To vše bylo vnímáno v prvé řadě jako vnější zásah, jako vynucený akt vítězných mocností. Ať už se toto vnímání shodovalo se skutečným stavem věci, anebo se s ním rozcházelo,¹⁴⁾ ať už tezi o kolektivní

13) Klasifikace jednotlivých fází vychází z A. Assmann — U. Frevert: *Geschichtsvergessenheit. Geschichtsversessenheit*, cit. dílo, s. 143an.; N. Frei: *1945 und wir*, cit. dílo, s. 38–56; E. Wolfrum: *Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung*. Göttingen 2002, s. 104–138.

14) Jak píše E. Wolfrum, v Norimberku nešlo pouze o potrestání válečných zločinců, ale o pokus vítězů poraženou stranu odsoudit férově, a tím v Německu opět nastolit základní právní principy. Mnozí Němci byli údajně překvapeni, že „obžalovaní dostali obhájce, že se někdejší nacistické špičky mohly ke všemu obšírně vyslovit, že si obžaloba dala práci s tím, aby každého z nich individuálně usvědčila ze zločinů, a že

vině německého národa skutečně formulovali Spojenci, anebo spíše jen Němci, aby mohli budít zdání nespravedlivě souzených,¹⁵⁾ je nepochybné, že zmiňovaná opatření vyvolávala vedle žádoucích účinků i mnohé nezamýšlené a nežádoucí, byť lidsky pochopitelné reakce. Navzdory původnímu záměru nevedla tolik k mobilizaci svědomí, ale spíše k obranným reakcím: odporu, neochotě, nejednotnějšímu resentimentům vůči vítězům. Viděno poválečnou optikou Němců: jako kdyby nestačila dlouhá léta strádání, která skončila absolutní deziluzí a zhroucením všech ideálů, nyní jsou Němci navíc souzeni, denacifikováni a převychováni vítěznými mocnostmi. Vše přehlušil pocit porážky; a svou situaci si Němci dávali do souvislosti hlavně s tím, že prohráli (poválečnou spravedlnost hanlivě označovali jako *Siegerjustiz*). S tím souvisí, že Hitlerovi měli dlouhodobě za zlé hlavně to, že prohrál válku; kdyby ji vyhrál, neměla by většina Němců důvod jej zavrhnout.

Během prvních poválečných let se společnost štěpila, rozdělovala a ztrácela smysl pro realitu. Soukromá sféra se stále více vzdalovala od sféry veřejné, jednotlivci se zbavovali toho, s čím nechtěli být spojováni, a vyvlékali se ze zodpovědnosti za minulost tím, že ji přisuzovali druhým, démonům nacistického režimu a jeho zločineckým organizacím (Hitler a jeho klika, SS). Vůči tomuto faktu se lze stavět různě, ale zaslouží si spíše kritiku než porozumění. Autoři studie „Neschopnost truchlit“ v něm postrádali lidský rozměr, klasifikovali jej jako biologickou reakci, zřejmě nutnou, avšak nedostatečnou. Rozchod s tím, s čím se Němci tak dlouho ztotožňovali, byl překotný, nereflektovaný a postrádal přirozené a psychicky potřebné projevy truchlení, jež by měly provázet ztrátu

soudci nakonec dospěli k rozdílným, ba dokonce ke třem zprošťujícím rozsudkům“. E. Wolfrum: „Bestrafen und erinnern — oder amnestieren und schweigen? Wandlungen im Bild des Holocaust-Täters nach 1945“. *Universitas*, 60, 2005, s. 802.

- 15) Frei v příznačně pojmenovaném eseji „O německé vynalézavosti“ píše o tom, že pojem kolektivní viny patří ke stěžejním a významným pojmům poválečného Německa, ačkoli neexistuje jediný oficiální dokument, v němž by vítězné mocnosti z kolektivní viny vycházely. Pointa jeho článku zní: „Postulát kolektivní viny skýtal z perspektivy Spolkové republiky mezitím tolik výhod, že jsme nakloněni tomu vidět v adenauerovských Němcích její vynálezce. Nakolik trvali na tom, že je vítězné mocnosti ve chvíli porážky kolektivně odsoudily, získali Němci skvělou záminku k tomu, aby se cítili jako oběti nespravedlnosti, což jim umožňovalo odvést pozornost od otázky osobní viny.“ N. Frei: *1945 und wir*, cit. dílo, s. 158–169.

každého blízkého člověka. To, že Němci nechali Hitlera upadnout do zapomnění a upírali mu ve své mysli reálnou existenci, aniž by pro něj uronili jedinou slzu, se z tohoto úhlu jeví jako obranný, sebezáchovný, ale ve své podstatě narcisistní projev psychické nezralosti a nedospělosti, v níž (a to je hlavní poselství tohoto programového textu)¹⁶⁾ Němci zůstali uvězněni až do šedesátých let.

Naopak shovívavější postoj dovoluje postavit tento proces mimo dobro a zlo a vyložit jej jako fakticky jedinou reálnou (nikoli utopickou) možnost, jak mohli zdrcení Němci v relativním psychickém klidu a zdraví přežít konec války a první poválečné roky, aniž by propadli naprosté depresi.¹⁷⁾

Jestliže vnitřně (řeceno slovy eseje o „neschopnosti truchlit“) zbavovali Němci minulost reálnosti a zapomínali na ni, vytěšňovali ji, mlčeli o ní, hromadně se uchýlovali k sebelítosti, upadali do rezignující pasivity a zatvrzovali se, pak v rovině veřejných proklamací se od ní rozhodně distancovali, paušálně ji odsuzovali a normativně zavrhovali. Přenášení viny na druhé tak určovalo obě roviny; nacismus byl stylizovaně chápán jako něco neblaze nepochopitelného a osudového (*Verhängnis*), jako dílo démona Hitlera, zruďných jednotek SS či jako katastrofa, která se přes Němce přehnala. Nacistický režim byl separován od většiny národa, postaven mimo něj a spojen s ďáblem. Řadový voják wehrmachtu byl na rozdíl od jednotek SS idealizován, zproštěn veškerých nelidskostí, platil za slušného a poctivého bojovníka, který neválčil kvůli potěše ze zabíjení, ale vedl spravedlivý boj za vlast (tuto iluzi vyvrátily až výstavy věnované wehrmachtu v devadesátých letech 20. století). V lepším případě obcházely tyto strategie jednoznačně

16) „Naše úvahy chtějí přispět k osvětlení mnohostranné souvislosti motivů mezi událostmi naší nacistické minulosti a nedostatečnými sociálně tvůrčími silami naší přítomnosti. V souladu s tím vychází naše hypotéza z předpokladu, že současnou politicko-sociální sterilitu vyvolalo potírání minulosti. Odmítání kolektivně zodpověditelné viny — ať už viny dané činy nebo tím, že jsme tyto činy strpěli — zanechalo v našem charakteru stopy.“ Cit. dle A. Mitscherlich: „Die Unfähigkeit zu trauern — womit zusammenhängt: eine deutsche Art zu lieben“, cit. dílo, s. 27.

17) Tato perspektiva se objevuje rovněž u germanisty H. Kiesela, který si je nicméně vědom toho, že právě poválečná literatura v plné nahotě odhalovala, čím poválečné generace platily za snahu rychle se vrátit k normálnímu životu. H. Kiesel: „So ist unser Gedächtnis jetzt angefüllt mit Furchtbarem. Literaturgeschichtliche Anmerkung zum ‚Historikerstreit‘ und zu der von Martin Broszat beklagten ‚Beziehungslosigkeit zwischen Literatur und Geschichte bei der Verarbeitung der Nazizeit‘“. In K. Osterle — S. Schiele (eds.): *Historikerstreit und politische Bildung*. Stuttgart 1989, s. 42–94.

dělení na pachatele a oběti, v horším dávaly Němcům možnost, aby se cítili jako oběti. Výtka kolektivní viny se okamžitě proměňovala v průkaz kolektivní nevin. Takzvanou past viktimizace v poválečných letech navíc vytvářely nejen statisíce civilistů, kteří padli za obět plošnému bombardování mnoha německých měst, ale také zvolna se vracející němečtí zajatci a němečtí vysídlení ze zemí, které Německo okupovalo. Také oni nemalou měrou přispěli k tomu, že se Němci po válce nijak nebránili roli obětí, zvláště když se ukazovalo, nakolik se v roli obětí lze vyhnout přemítání nad vlastním proviněním.

Tyto tendence kulminovaly po roce 1949, kdy vznikly oba samostatné německé státy. Původně nesmírně rigorózní denacifikace (zejména v americké zóně) ztrácela průraznost a v sítích spravedlnosti se zachytávalo čím dále méně „velkých ryb“. Ubývalo trestů a přibývalo „lakování na růžovo“, ubývaly důkazy viny, zvyšoval se počet teorií viny a prohlášení nevinnosti, v celospolečenském měřítku narůstala solidarita s pachateli, která Němce vzájemně exkulpovala. „Očista a rehabilitace,“ píše Ch. Meier, „nakonec natolik splynuly, až se nedaly od sebe rozeznat.“¹⁸⁾ Příčinou nebyly jen málo produktivní denacifikační soudy (*Spruchkammern*), které si navíc prvořadě všímaly méně závažných prohřešků, ani z hlediska nápravy společnosti nedostatečná praxe pozitivního dokazování nevin (Němci si navzájem poskytovali důkazy nevin takzvanými „persilovými dekrety“ [*Persilscheine*]), ale celková proměna denacifikační politiky kolem roku 1949. Tato proměna šla ruku v ruce s tím, jak se Spolková republika po svém založení stále více ztotožňovala se západní Evropou, což v silně polarizovaném světě na počátku studené války způsobilo, že se stala vítaným a důležitým partnerem a spojencem ve vytváření poválečných struktur. Prioritou už nebyla převýchova Němců, ale pomoc při co nejrychlejší obnově správy, hospodářství a justice státu.¹⁹⁾

Od prověřování, vylučování, zákazů a trestů poválečné Německo časem přešlo k integraci a amnestiím. Amnestující zákony z let 1949 a 1954 v podstatě ukončily fázi čistek a umožnily mnoha

18) Ch. Meier: *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns*, cit. dílo, s. 53.

19) K tématu podrobněji viz T. Fischer — M. N. Lorenz (eds.): *Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*. Bielefeld 2009, s. 18an.

nacisticky zkorumpovaným osobnostem, aby se krok za krokem začlenily do společnosti.²⁰⁾ Spolková republika se tak v podstatě zrodila z ducha amnestie; jejím vznikem započal integrační proces, během něhož už tolik nezáleželo na tom, „čím byl kdo před rokem 1945, co si myslel a co dělal“.²¹⁾ Až časem, kdy na veřejnost začaly prosakovat skandální případy takzvaných návazností bez přetržky (*ungebrochene Kontinuitäten*) mezi obdobím nacismu a Spolkové republiky (H. Globke, T. Oberländer), se ukázalo, jakou cenu byla Spolková republika ochotna platit za to, že se vnitřně stabilizovala a začlenila do západních struktur.

3.2 V ZÁVĚTŘÍ STUDENÉ VÁLKY

Ze zpětného pohledu se období po roce 1949 skutečně jeví jako snaha skoncovat s německým postojem k minulosti těsně po válce. Pokud si adenauerovské Německo muselo vybrat mezi složitou prací na minulosti nebo stabilitou a prosperitou, pak se jasně rozhodlo pro to druhé, a to i za cenu eventuálních hypoték vůči následujícím generacím. V padesátých letech justice ani společnost patrně již neměly zájem na odhalování a potrestání trestněprávních prohřešků z doby národního socialismu. Všeobecně se akceptovalo vytěšňování a odmítání viny, větší solidarity se dostávalo pachatelům nežli obětem.²²⁾ Vyhroceně řečeno, druhá světová válka se v padesátých letech jevila jako běžný, ničím se nevymykající válečný střet, v němž řadoví němečtí vojáci svedli statečný, leč marný boj s příliš silným protivníkem (pokud se dělo něco nelidského, pak pouze vinou zločineckých jednotek SS). V atmosféře studené války se mohlo zdát, že němečtí vojáci vedli statečný boj proti komunistickému nepříteli, na jehož důležitosti a principiální správnosti nic nezměnila ani bezpodmínečná kapitulace Německa v roce 1945. Tato extrémní interpretace nacismu jakožto nezpochybnitelného německého příspěvku k antikomunistickému sjednocení Evropy byla možná jen v polarizovaném světě

20) Zákon z roku 1949 omilostnil téměř 800 000 Němců. Konkrétní čísla a detailní informace k amnestujícím zákonům viz T. Fischer — M. N. Lorenz (eds.): *Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland*, cit. dílo, s. 92an.

21) Ch. Meier: *Vierzig Jahre nach Auschwitz*, cit. dílo, s. 53.

22) Srov. E. Wolfrum: „Bestrafen und erinnern — oder amnestieren und schweigen?“, cit. dílo, s. 798.

studené války, který dokázal mnohé skutečnosti až groteskně zjednodušit či převrátit naruby. Z dnešního pohledu, kdy druhá světová válka namnoze splývá s holocaustem, se tyto interpretace z doby studené války jeví jako zcela nepochopitelné.²³⁾

Uvnitř černobílých schémat studené války, jež dovozovaly uvažovat pouze v kategoriích přítel nepřítel, se pováleční Němci mohli pohodlně skrývat před stíny vlastní minulosti. V západním světě obecně sdílený antikomunismus jim v padesátých letech nabízel dvě luxusní možnosti. Mohli odvracet pozornost od minulosti pouhým poukazem na to, že nyní stojí jakožto antikomunisté na správné straně barikády, a současně interpretovat svůj poválečný antikomunismus jako svým způsobem zákonité, konsekventní, a tudíž morálně nenapadnutelné pokračování boje proti komunismu, který sváděli na válečné frontě. V podmínkách poválečného světa představoval antikomunismus pohodlnou strategii, která dovolila obhajobu a ospravedlnění vlastního postoje za války, k němuž měli Němci oprávnění, když minimalizovali, relativizovali nebo zcela popírali jeho „škodlivost“. Tak jak kdysi „se šlo“ s Hitlerem, „šlo se“ nyní proti komunismu; v obou případech nebylo třeba se zabývat mírou osobního podílu na tom, co „se dělo“.

Antikomunismus stabilizoval poválečnou Spolkovou republiku nejen ve vztahu k Sovětskému svazu, ale rovněž při vymezování vůči Německé demokratické republice. Během studené války se Spolková republika a Německá demokratická republika utvrzovaly ve správnosti zvolených cest mimo jiné negativním vymezením vůči sobě navzájem. Východoněmecká propaganda vydávala východoněmecký antifašismus za jediné adekvátní poučení z německé minulosti. Zdůvodňovala jím, proč se východní Němci po válce nemusí zabývat minulostí, nemají se komu co

23) Na zvrácenost této v poválečných letech běžné interpretační praxe jasnozřivě upozornil v roce 1959 T. W. Adorno. „Dnešní zahraniční politika, jak se zdá, dodatečně ospravedlňuje Hitlerův útok na Sovětský svaz. Tím, že západní svět jednotně odmítá ruskou hrozbu, vzniká dojem, jako by vítězové roku 1945 zničili osvědčenou baštu proti bolševismu jen z pošetilosti, aby ji mohli po pár letech opět vystavět... Jen nedělní řečníci jsou schopni se přenést přes historickou fatálnost toho, že koncepce, která kdysi Chamberlaina a jeho druhy přiměla k tomu, aby tolerovali Hitlera coby klacek proti Východu, v jistém smyslu přežila Hitlerův zánik.“ T. W. Adorno: „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“. In též: *Gesammelte Schriften*, sv. 10, 2. *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main 1977, s. 560–561.

zodpovídat, s nikým se nemusejí vyrovnávat, ba ani hmotně napravovat, tak také, že všechny tyto úkoly čekají na západní Němce, kteří se s nacismem nikdy pořádně nerozešli. Naopak z pohledu západních Němců bujela nacistická nákaza dál na Východě, kde na sebe vzala podobu jiného totalitního režimu, a sice komunistického. Tak jako z pohledu Německé demokratické republiky přežívalo dědictví fašismu výhradně v kapitalistické Spolkové republice, z pohledu Spolkové republiky naopak Německá demokratická republika přestávala být imunní vůči nacismu, čím usilovněji budovala komunismus. V tom Spolková republika spatřovala nezvratný důkaz toho, že současná rudá totalita Německé demokratické republiky je pouze variací někdejší hnědé diktatury. Jak vidno, oba německé státy si dokázaly po svém způsobu ulevit od historického břemene tím, že jej přisoudily tomu druhému.²⁴⁾ Čím více se takto stabilizovaly, tím rostlo jejich vzájemné odcizení.

Zatímco východoněmecký přístup poskytoval úlevu od minulosti tím, že nacismus ztotožnil s kapitalistickým světem jako takovým, od nějž se distancoval,²⁵⁾ západoněmecká strategie využívala antikomunistických nálad a výhod teorie totalitarismu. Blízkost, ba přímou úměru mezi pokušením nacismu a komunismu bylo s ohledem na Německou demokratickou republiku možno konstatovat právě díky takzvané teorii totalitarismu, která chápala nacismus a komunismus jako dvě varianty totalitního režimu, přesněji řečeno jako pravicovou (nacismus) a levicovou (komunismus) totalitu namířenou proti liberální občanské společnosti. Její přitažlivost pro západoněmeckou poválečnou společnost spočívala v tom, že se díky ní bylo možno distancovat současně od komunismu, národněsocialistického režimu, Sovětského svazu i nacistického Německa.

24) Srov. Ch. Meier: *Das Verschwinden der Gegenwart. Über Geschichte und Politik.* München — Wien 2001, s. 50an.

25) V Německé demokratické republice se fašismus definoval ve shodě s teorií J. Dimitrova z třicátých let 20. století, podle níž je fašismus otevřenou teroristickou diktaturou nejreakčnějších, nejsovunističtějších a nejimperialističtějších složek finančního kapitálu. Její nespornou výhodou pro stát, který hodlá budovat socialismus, je to, že tato teorie vylučuje sebemenší příbuznost nacismu a socialismu. Viz H. Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung.* Stuttgart — Weimar 2010, s. 328.

3.3 TOTALITARISMUS

Jak konstatuje H. Ottmann, teorie popisující vznik a příčiny nacismu zpravidla nedokážou explikovat svůj předmět zájmu, aniž by odolaly pokušení přisoudit Černého Petra určitým vrstvám, třídám, stranám nebo politickým směrům. Tato podvojná strategie vede k tomu, že ve chvíli, kdy se hovoří o národním socialismu nebo fašismu, zasahuje stín těchto jevů i politické protivníky a konkurenty explikujícího subjektu.²⁶⁾ Prostřednictvím vhodné zvolené teorie nacismu je možno účtovat s protivníky, ulevovat sobě samému či svévolně instrumentalizovat. V duchu této praxe se kupříkladu až do roku 1990 slavil ve Spolkové republice Německé jednoty 17. června, tedy u příležitosti výročí události, která se odehrála v roce 1953 mimo její území. Krvavě potlačené povstání nespokojených východoněmeckých občanů 17. června 1953 bylo na Západě vesměs chápáno jako vzpoura proti komunistickému teroru a zároveň jako plebiscit za jednotné Německo. Adenauer v tomto povstání viděl dodatečnou občanskou revoluci a současně jasný důkaz toho, že občané Německé demokratické republiky nesouhlasí, aby část Německa (potenciálně celé Německo) směřovala ke komunismu.

Na tom je již patrný určující a deformující vliv teorie totalitarismu. Nahromaděný vzdor východních Němců vůči nesvobodnému režimu a jeho stále větším nárokům slouží jako doklad toho, že se Němci (jako celek, tedy i západní Němci) s minulostí vyrovnávají adekvátně alespoň potud, že bojují s oběma podobami totality. Zdá se, jako by ti bystřejší východní Němci konečně prohlédli to, co je na Západě již dávno známo, a sice že komunismus je totalitní obdobou nacismu. Rebelantům proti komunistickému státu se podsouvá, že se svým protistátním postojem implicitně hlásí k jednotnému Německu, přesněji řečeno výlučně k západnímu, anti-totalitnímu Německu. Pokud by nebojovali proti pokušení komunismu, přestali by být zajímaví.²⁷⁾ Dlužno přiznat, že tento dovětek

26) Tamtéž, s. 327.

27) Podrobněji k této interpretaci viz E. Wolfrum: „Die Suche nach dem ‚Ende der Nachkriegszeit‘ Krieg und NS-Diktatur in öffentlichen Geschichtsbildern der ‚alten‘ Bundesrepublik Deutschland“. In Ch. Cornelißen — L. Klinkhammer — W. Schwentker (eds.): *Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945*. Frankfurt am Main 2003, s. 187an.

platí jen pro padesátá léta, kdy teorie totalitarismu zažívala největší rozkvět. Později, od šedesátých let, to bylo spíše naopak: východní Němci se na západ od svých hranic stávali zajímaví zejména tím, jak usilovně bojovali proti pokušení kapitalismu.

Teorie totalitarismu, vznikající ve dvacátých letech 20. století,²⁸⁾ zasáhla Spolkovou republiku v několika vlnách. Největší rozkvět zažila v padesátých letech, což bylo dáno mimo jiné i tím, nakolik tato teorie dokázala relativizovat neblahou německou minulost a dovolovala nyní pokračovat v boji „proti protivníkům systému s těmi správnými spojenci“.²⁹⁾ Vědecký výklad totalitarismu západními Němci ulehčoval situaci. Nejen že sugeroval nezbytnost této perspektivy pro pochopení specifických, nicméně společných rysů národního socialismu a komunismu (bolševismu),³⁰⁾ navíc také odváděl pozornost od minulosti jednotlivých Němců, neboť se od nacismu distancoval a současně jej zčásti relativizoval tím, že zdůrazňoval jeho bytostný antikomunismus. Jako kdyby až studená válka v plném dosahu odhalila, jak je to v Evropě (společně se Spojenými státy) se vzájemnými sympatiemi a antipatiemi, zatímco válečné fronty tyto vztahy zahalovaly a dočasně pokrývaly krátkodobými spojenectvími. Němci tak měli jakožto zjevné protivníci bolševického Sovětského svazu vůči západní Evropě náskok, neboť Západ se k tomu, že je pro něho největším nepřítelem sovětský bolševismus, mohl beze strachu přiznat až po válce. Tento náskok však Němci získali díky tomu, že sice bojovali proti bolševismu, ale pod vlajkou

28) Viz O. Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, cit. dílo, s. 339.

29) G. Wiegel: *Die Zukunft der Vergangenheit. Konservativer Geschichtsdiskurs und kulturelle Hegemonie — vom Historikerstreit zur Walser-Bubis-Debatte*. Marburg 2001, s. 37.

30) Vesměs se má za to, že teorie totalitarismu dokáže přesně vystihnout klíčové společné rysy obou totalit: „absolutní eskalaci násilí a její zrovna tak absolutní ospravedlnění; existenci politických nepřátel, které je možno pouze na základě jejich příslušnosti k určité třídě nebo rase zničit jako škůdce, ač jsou jinak zcela neviní; ochotu mnoha lidí provést ve jménu takzvané nové doby cokoli, i ten nejodpornější čin; substituci právního povědomí zasvěcením do dějinného účelu — a v tom všem nezlomnou víru v revoluční nutnost, jež poskytuje nespoutanému násilí jeho hrůzně čisté svědomí“. Srov. H. Maier: „Konzepte des Diktaturvergleichs: Totalitarismus und politische Religionen“. In týž (ed.): *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs. Referate und Diskussionsbeiträge der internationalen Arbeitstagung des Instituts für Philosophie der Universität München vom 26.–29. September 1994*. Paderborn — München — Wien — Zürich 1996, s. 250.

nacistického Německa. O tom však výklad totalitarismu mlčel, místo toho nabízel něco navíc; z nepřátelství mezi nacismem a komunismem i z jejich příbuznosti bylo možno vytěžit antitotalitní výhodu: příbuznost mezi komunismem a nacismem v atmosféře poválečného antikomunismu umožňovala obě dvě totality postavit na jeden pranyř. Jejich vzájemné nepřátelství současně do jisté míry relativizovalo nacistickou totalitu tím, že poukazovalo na její antikomunistický základ. Jen na okraj: tato složka totalitarismu vyšla najevo až mnohem později, a ačkoli je známa přinejmenším díky knize E. Nolteho *Fašismus ve své epoše* (1963),³¹⁾ dlouho nikoho nepohoršovala, což se významně změnilo v osmdesátých letech, zejména pak kolem sporu historiků.

V poválečném Německu byl totalitarismus atraktivnější spíše pro svůj první aspekt. V pohodlí jeho frontové linie získávali Němci osvědčení nevinny na základě dokladu, že bojují proti komunismu. Nová doba skýtala příslib, že je zbaví stínů minulosti. Důsledek byl pochopitelný: „Proti komunismu se brojilo tím usilovněji, čím více bylo třeba se distancovat od vlastního totalitního režimu národního socialismu.“³²⁾ Nepříjemnou otázku, jak se Němci za vlády národního socialismu skutečně chovali a co dělali, totalitarismus eliminoval; řadovým Němcům nabízel lákavou verzi jejich minulosti, v níž se mohli stylizovat do role bojovníků s komunistickou totalitou a současně obětí nacistické totality, jíž „krátkodobě“ podlehli.

Poválečné úvahy o německtví se vyznačovaly promyšlenými kombinacemi příkazů a zákazů, které se opakovaly v různých variacích. Tyto interpretace odváděly pozornost od otázek, které by zpochybnily jejich věrohodnost, přesněji řečeno představovaly kombinaci zákazu nepatřičných otázek s příkazem klást otázky patřičné. Díky tomu pronikly do dějin německého poválečného myšlení formulace jako „kdo ale nechce mluvit o kapitalismu, měl by mlčet i o fašismu“ (Horkheimer)³³⁾ či v parafrázované podobě „kdo chce mluvit o nacismu, nesmí mlčet o bolševismu“ (E. Nolte), případně „kdo chce mluvit o nacismu, neměl by

31) E. Nolte: *Der Faschismus in seiner Epoche*. München 1963; česky: *Fašismus ve své epoše*. Přeložili J. Dobeš a B. Pscheidtová. Praha 1998.

32) Ch. Meier: *Das Verschwinden der Gegenwart*, cit. dílo, s. 42.

33) M. Horkheimer: „Die Juden und Europa“. In týž: *Gesammelte Schriften*, sv. 4. *Schriften 1939–1941*. Ed. A. Schmidt. Frankfurt am Main 1988, s. 308.

mluvit o komunismu“ (Habermas). Pod vlivem těchto replik bychom antitotalitní diskuse padesátých let mohli převést na formuli: „Kdo mluví o komunismu, nemusí už mluvit o nacismu.“ V padesátých letech se o komunismu mluví (v antikomunistickém duchu) zejména proto, aby se Spolková republika ubezpečila o svém antitotalitním charakteru, díky němuž se naoko či paušálně rozešla s vlastní minulostí.

Dominantní postavení teorie (anti)totalitarismu se začalo drobit v šedesátých letech, kdy Spolková republika a její čelní političtí představitelé nacházeli nový vztah k Východu. Antikomunisticky laděnou konfrontaci střídala snaha o porozumění, Německá demokratická republika, ale i ostatní státy východního bloku, zejména pak Polsko, které mělo vzhledem ke společné německo-polské historii pro německou zahraniční politiku zcela výsadní postavení, přestávaly mít výlučně negativní charakter. Naopak začaly být pokládány za svébytné útvary, k nimž by Spolková republika měla přistupovat z pozice dlužníka. Co to znamenalo pro teorii totalitarismu do budoucna? Alespoň v následujících dvaceti letech se teorie totalitarismu nemohla opírat o většinovou podporu, a tak se čím dál více stahovala do ústraní. Vrátit na výsluní se ji pokusili spíše konzervativně ladění intelektuálové až v osmdesátých letech, a zejména pak v jejich druhé polovině.

3.4 BOD ZLOMU? ŠEDESÁTÁ LÉTA

Jak se osa „poražení–osvobození“ proměnila v šedesátých letech? Tedy v období, jež zdůrazňuje zcela nový, výsostně kritický postoj k minulosti a zejména ke způsobům, jak s ní nakládala Spolková republika od svého založení až do konce padesátých let (do roku 1958). Zatímco v padesátých letech se s obviněními šetřilo a většina národa odvrhla myšlenku kolektivní viny, aby se mohla pokládat za oběť Hitlera, zlého režimu a nacistických organizací, v šedesátých letech se okruh obviněných postupně zvětšoval, až se na lavici obžalovaných ocitla Spolková republika jako celek. V předchozím desetiletí neměl nikdo přílišnou snahu získat o minulosti vyčerpávající informace, a pakliže něco věděl, spíše diskrétně mlčel. Nová éra si s diskrétností věru hlavu nelámala a začala podezřívat každého německého vojáka z páchání zločinů proti lidskosti a každého současného občana Spolkové

republiky z toho, že by mu tytéž činy ještě dnes, dvacet let po skončení války, nebyly proti mysli.

Toto poněkud šablonovité líčení navozuje dojem, že šedesátá léta byla přelomovou epochou. Představa doslova revoluční přeměny chápání němectví v šedesátých letech je jistě opodstatněná. Intelaktuální generaci, která v těch letech dospěla, došla se Spolkovou republikou a s jejími způsoby trpělivost. Pokrytectví už v jejich očích přesáhlo únosnou mez; odmítala se smířit s rozporem mezi úspěšnou a se sebou spokojenou společností a jejím prokazatelným proviněním.³⁴⁾ Pobuřovaly ji vyhané proklamace, jak se Němci s minulostí už vypořádali a mohli by už skončit s pátráním po vině nebo nevině. Inteligence byla v šedesátých letech přesvědčena o tom, že skutečné vyrovnání s minulostí ještě pořádně nezačalo. Sítilo přesvědčení, že běžná (a zdánlivě úspěšná) praxe vyrovnání se s minulostí nic neřeší, ba naopak Němce zadluhuje.³⁵⁾ Hlasy z nejvyšších politických míst, že tomu tak není a že je naopak na čase poválečnou dobu ukončit³⁶⁾ a myšlenkově se vymanit z jejího vlivu, jen utvrdily kritické intelektuály v jejich přesvědčení o nutnosti radikální změny. Zarážel je zjevný nepoměr mezi sebejistotou, že účet s minulostí je vyrovnán, a často zmiňovanou obavou, zda stále

34) Jeden konkrétní příklad z mnoha: tento pocit vyústil do Walserova pokusu o divadlo vědomí, které se však potýká právě s naprostou nedramatičností tohoto vědomí: „nejraději se dívá, nechce ani slyšet o svých proviněních, nechává se chlácholit novinami i vládou, lže si a nechává se obelhávat“. Smyslem takového divadla je toto vědomí zdramatizovat, na jevišti obnažit rozpory, jež jsou úspěšně překryty. M. Walsler: „Ein weiterer Tagtraum vom Theater“. In týž: *Ansichten, Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Frankfurt am Main 1997, s. 241.

35) Jaké limity měla praxe padesátých let, výstižně popsal v roce 1959 T. W. Adorno: „Zpracování minulosti v tomto smyslu neusiluje o to, abychom minulost vážně zpracovali, zlomili její moc jasným vědomím. Usiluje naopak o čaru za minulostí a o to, abychom ji pokud možno vymazali ze vzpomínek. Gesto, které ukazuje, že je třeba vše zapomenout a odpustit, které náleží těm, jimž se činilo příkoří, si nárokují soukmenovci těch, kteří tato příkoří páchali... V zapominání toho, co sotva pominulo, rezonuje zlost daná tím, že to, co všichni vědí, si nejprve musíme vymluvit sami sobě, abychom to mohli vymluvit druhým.“ T. W. Adorno: „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“. In týž: *Gesammelte Schriften*, sv. 10, 2. *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main 1977, s. 555 a 557.

36) V tomto smyslu se opakovaně vyjádřil během roku 1965 spolkový kancléř L. Erhard. Více k tématu viz E. Wolfrum: „Die Suche nach dem ‚Ende der Nachkriegszeit‘ Krieg und NS-Diktatur in öffentlichen Geschichtsbildern der ‚alten‘ Bundesrepublik Deutschland“, cit. dílo, zejména s. 184–186.

četnější procesy s válečnými zločinci (ulmské z roku 1958 a zejména pak frankfurtské z let 1964–1965), jakož i další obrodné či očistné společenské jevy³⁷⁾ nejsou v podstatě škodlivé, protože Němcům kazí pověst. Ostrý nesouhlas vyvolávala rovněž disproporce mezi celonárodním odmítáním nacismu a většinou stylizací do role oběti; nacistické hrůzy se v kolektivní paměti neuchovávaly, mlčelo se o nich, ani se nespojovaly s žádným konkrétním prostorem, byly nelokalizovatelné, atopické.³⁸⁾ To vše se s velkou intenzitou nyní začalo měnit: vlastní provinění a selhání, ostuda, vina a dluhy se staly tématem, přestaly se popírat. Napětí vůči Východu se zmírňovalo, byť s tím mnozí nesouhlasili. Když se v roce 1970 poprvé na půdě Spolkového sněmu oficiálně vzpomínalo konce války, odpor konzervativních politiků, kteří v oslavě kapitulace viděli nepřipustné poraženectví a zradu otčiny, byl stále ještě nepřeslechnutelný.

Spravedlivý hněv kritických intelektuálů šedesátých let může budít sympatie, neměli bychom však zapomínat na jednu zásadní skutečnost. Kritická reflexe německé minulosti, po níž se nebyvalou měrou rozšířil počet vinných (ať už vinných činem nebo vinných tím, že určitým činům nezabránili), se rodila a nacházela největší podporu u těch, kteří se, řečeno spolu s E. Wolfrumem,

37) Jednalo se o takzvaný ulmský „Einsatzgruppenprozes“ (1958), který se pokusil vnést světlo do fungování likvidačních táborů, zřízení ludwigsburgské Centrály pronásledování národněsocialistických zločinů (1958), dále do jisté míry jeruzalémský proces s A. Eichmannem (1961), frankfurtské procesy s osvětimskými zločinci, diskuse o promlčitelnosti válečných zločinů, která se v několika vlnách táhla od roku 1965 až do roku 1979, kdy byly tyto delikty prohlášeny s konečnou platností za nepromlčitelné. Tyto události do značné míry přispěly k tomu, že v šedesátých letech skončilo diskrétní mlčení o minulosti a nastolil se úplně jiný *modus vivendi*. Stěžejní body této proměny tezovitě shrnuje H. Kiesel, o něhož se opírá následující výklad. Publicistika se v široké míře pustila do zamlčovaných kapitol minulosti. Zájem o ni se soustředoval na soukromou a lokální úroveň. Média začala výbušně otevírat dobu národního socialismu. Vztah k minulosti se naplnil emocemi, minulá generace (otců) se ocitly před tribunálem a musely se zodpovídat ze své minulosti a z toho, že se jí dlouhou dobu odmítaly zabývat. Objevily se snahy zpochybnit legitimitu Spolkové republiky jako celku a zejména pak její první fáze (po založení), z důvodu nedostatečného rozhořdu s nacismem. S tím souvisela snaha o to, rozejít se s dědictvím národního socialismu alespoň nyní, dodatečně a tím radikálněji. Určující se jevila snaha „politicky alfabetizovat“ Německo, ba pokusit se (alespoň zčásti podle vzoru Německé demokratické republiky) založit Spolkovou republiku znovu, lépe, více antifašisticky. Viz H. Kiesel: „So ist unser Gedächtnis jetzt angefüllt mit Furchtbarem“, cit. dílo, s. 58–63.

38) Srov. E. Wolfrum: *Geschichte als Waffe*, cit. dílo, s. 111.

„jakožto generace nepodíleli na budování národněsocialistického režimu, ani nebyli aktivně účastni druhé světové války“.³⁹⁾ Jinak řečeno, tuto kritickou reflexi v nezanedbatelné míře umožnil časový odstup, což poněkud otupuje ostří výtek, jimiž tato generace stíhala poválečné Němce za to, že se nedostatečně zabývali bezprostřední minulostí a raději se upínali k budovatelství. A zároveň ji podmiňuje odstup od toho, co se kriticky reflektuje. Tato generace se na nacismu podílela pouze hypoteticky, ve svých, jakkoli morálně progresivních, představách. Fakticky za vznik národního socialismu a za jeho hrůzy nemohla nést žádnou zodpovědnost. A právě tato konstelace ji předurčovala k tomu, aby si pohrávala s myšlenkou viny a stála tu současně nikoli za sebe samu, ale za někoho jiného. Jinak řečeno, kritická reflexe německé minulosti se v šedesátých letech prosadila v tak široké míře mimo jiné proto, že se nejednalo o sebereflexi, ale o reflexi toho, co dělali ti druzí; vyznání viny tak mělo podobu spíše obžaloby *tua culpa* než sebeobžaloby *mea culpa*.⁴⁰⁾

Není dokonce vyloučeno, že tato skutečnost byla podmínkou *sine qua non*, tedy že k tak rozsáhlé, důkladné a nemilosrdné reflexi, která se nezdá stala nekompromisním účtováním, by asi nikdy nedošlo, kdyby zúčastnění museli účtovat sami se sebou. S tím úzce souvisí přesun z role „poražených“ do role „osvobozených“. Ve chvíli, kdy se na lavici obžalovaných potenciálně mohl objevit kterýkoli voják, jenž ve válce bojoval za svou vlast, se žalobce již neztotožňoval s národem, který byl poražen. Podmínkou této obžaloby bylo, aby se žalobce od tohoto národa distancoval. Zavržení minulosti, nekompromisní účtování s její nelidskou podobou tak bylo vesměs záležitostí těch, kteří tuto minulost nepovažovali za svou vlastní. Tato minulost, která si nic jiného než zavržení nezasloužila, ve skutečnosti nebyla jejich minulostí. Řečeno s Ch. Meierem: „Důkladně jsme se odvrátili od toho, čím Němci byli mezi roky 1933 a 1945, abychom mohli vyvodit, že jsme to nebyli my.“⁴¹⁾ Ochota dozvědět se o temných stránkách minulosti co nejvíce nevyrostala pouze z touhy po pravdě či po historické spravedlnosti, ale z jistoty, že žaloba nikdy nedosáhne

39) E. Wolfrum: „Die Suche nach dem ‚Ende der Nachkriegszeit‘ Krieg und NS-Diktatur in öffentlichen Geschichtsbildern der ‚alten‘ Bundesrepublik Deutschland“, cit. dílo, s. 193.

40) H. Kiesel: „So ist unser Gedächtnis jetzt angefüllt mit Furchtbarem“, cit. dílo, s. 58.

41) Ch. Meier: *Vierzig Jahre nach Auschwitz*, cit. dílo, s. 62.

na toho, kdo ji vznáší. Otevřenost v nakládání s choulostivým a dlouho zamlčovaným tématem byla vykoupena odstupem, neochotou uznat, že německá minulost je pro generaci šedesátých let v prvé řadě její minulostí. „Čím otevřenější byly žaloby a analýzy, tím více byly namířeny proti skupinám, k nimž se ten, kdo je předkládal, neřadil.“⁴²⁾ Jako kdyby ochota soudit byla přímo úměrná přání nebýt posuzován.⁴³⁾

Z toho plyne paradoxní závěr: Halasná a se spravedlivým zápletem pro dobrou věc prováděná revoluce šedesátých let, která hodlala skoncovat s falší vůči minulosti a chtěla vystavět Spolkovou republiku na pravdivých a transparentních základech, sama do značné míry navazovala na tendence, s nimiž se chtěla vypořádat. Jestliže její představitelé otevřeně pohrdali tím, jak se Němci po válce schovávali před minulostí a vylhávali se z kolektivní viny národa, tak jejich obžaloba minulosti (a koneckonců i současnosti Spolkové republiky, která se s minulostí nerozešla rázně) je doslova zbabělým úprkem před vším, co by je mohlo spojovat jak s touto minulostí, tak s němectvím jako takovým.⁴⁴⁾ Jistě není náhoda, že k argumentům z nacistické minulosti nejsilněji inklinují ti, kteří ulpívají na postnacionalistické perspektivě: tak mluví

42) Ch. Meier: *Das Verschwinden der Gegenwart*, cit. dílo, s. 66.

43) Filozof O. Marquard našel pro tento mechanismus přínášející úlevu od nepřijemnosti výstižnou formulaci: člověk nejsnáze unikne tribunálu tím, že se jím stane. Aby se nemusel obracet ke svému svědomí, stane se (černým) svědomím druhých. Viz kupříkladu O. Marquard: „Skepsis als Philosophie der Endlichkeit“. In týž: *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*. Stuttgart 2004, s. 15.

44) Nesmírně podnětná se z toho pohledu jeví pódiová diskuse uspořádaná na závěr mezinárodní konference „Deutschlands Weg in die Diktatur“ v roce 1983, jež se soustředila zejména na Lübneho přednášku, o níž zde byla řeč v první kapitole. Z diskusních příspěvků lze rekonstruovat obdobnou vývojovou linii: například H. Maier poznamenává, že již samotná praxe poválečných „Spruchkammern“ nedovolovala na minulost zapomenout, protože neustále volala k zodpovědnosti, ovšem vždy ty druhé. T. Nipperdey poté konstatuje s ohledem na rok 1968: „Z této německé sebekritiky [...] vzniklo něco nového, a sice zbraň; ptáme se sice po vině, ale chraň bůh nikdy ne po své vlastní, ale po vině těch druhých, a nikdy ne po vině naší vlastní skupiny, ale vždy nějaké jiné. Proto nechápu, jak může pan Fetscher mluvit o tom, jak se mladá generace vyrovnává se svou ‚vlastní‘ minulostí. S touto minulostí otců se ve skutečnosti nikdo nezotožňoval. To právě nebyla vlastní minulost. Jinak řečeno: jak známo, kritika neschopnosti truchlit nevyvolala větší schopnost truchlit, což by bývalo bylo reálné, ale vyvolala schopnost obžalovat.“ Viz *Deutschlands Weg in die Diktatur. Internationale Konferenz zur nationalsozialistischen Machtübernahme im Reichstagsgebäude zu Berlin. Referate und Diskussionen. Ein Protokoll*. Eds. M. Broszat a kol. Berlin 1983, s. 358–370.

G. Grass o Osvětimi jako o důvodu, který zabraňuje Německu ve sjednocení, nebo J. Habermas o osvětimském závazku, aby Německo bylo zvláštním ne-národem, národem bez národa. Citlivým pozorovatelům v této souvislosti neuniklo, jak často se „práce s německou nacistickou minulostí snadno, explicitně nebo implicitně předhazuje druhým. Dokonce i tam, kde je zrak jakoby lítostivě upřen na černou zeď přečinů, zůstane vždy ještě po straně prostor na to, aby stín žaloby dopadl i na druhé“.⁴⁵⁾

3.5 NĚMECKÁ POVÁLEČNÁ HISTORIOGRAFIE

Základní osu „poražení“ versus „osvobození“ lze rovněž použít při tematizování role, již při utváření poválečného německví sehrála historiografie. Také zde bylo patrné napětí mezi oběma póly a rovněž zde lze vysledovat směřování od pozice „poražených“ k postoji „osvobozených“. Ambivalentní atmosféru v cechu německých historiků těsně po válce ilustruje následující fakt: na jedné straně se neodbytně vkrádala předtucha, že dějiny pro Německo definitivně skončily či uvrhly Němce do jakéhosi historického bezčasí, v němž historie ztratila smysl pro budoucnost (*finis Germaniae*).⁴⁶⁾ Tento dojem však poněkud relativizuje fakt, že v roce 1945 muselo z politických důvodů opustit profesorskou stolicí pouze čtyřiaadvacet německých profesorů historie, či skutečnost, že z celkového počtu sto třiceti historiků, kteří před válkou a během ní emigrovali, se jich vrátilo během prvních dvaceti poválečných let pouhých dvacet.⁴⁷⁾ Nejednota panovala rovněž v názorech, jaké úkoly a možnosti má německá historiografie. Při hledání odpovědi na otázku, co má, může a nemůže historiografie dělat, se v té době nejčastěji objevoval pojem revize. Co přesně bylo třeba revidovat a do jaké míry, však bylo chápáno různě, a to právě v závislosti na tom, jak kdo chápal funkci historiografie, přesněji řečeno výzkum takzvaných soudobých dějin (*Zeitgeschichte*).

Historiografie se chtěla ubezpečit, že německé dějiny představují sled tristních kroků a tendencí, jež vyústily v hrůzy nacismu, a musela proto revidovat (přesněji řečeno zatratit) německé

45) Ch. Meier: *Das Verschwinden der Gegenwart*, cit. dílo, s. 55.

46) Viz W. Schulze: *Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945*. München 1945, s. 18.

47) Srov. K. Große Kracht: *Die zankende Zukunft. Historische Kontroversen in Deutschland nach 1945*. Göttingen 2005, s. 23.

dějiny jako celek. Výsledky výzkumu těchto variant osobité německé cesty, o nichž jsem mluvil na jiném místě, přinášeli do Německa emigranti a zahraniční historikové: o slovo se hlásili exiloví autoři, například historizující literát T. Mann, marxisté jako A. Abusch a zahraniční vědci jako A. J. P. Taylor. Neslavný konec německého „osobitého“ fašismu a nacismu už nevňášeli do interpretace předchozích německých dějin a nekompromisně se distancovali od jejich účelových výkladů.

Marxistická interpretace dějin vyžadovala revizi celých německých dějin, neboť podle ní v dějinných střetnutích mezi pokrokem a reakcí nikdy nedosáhly na vítězství pokrokové síly. V nemarkxistických teoriích se chápala revize jinak, méně absolutně. Podle F. Meineckeho se v německých dějinách, byť skončily katastrofou, dalo nalézt mnohé, co vzdorovalo tomuto vývoji. Ambicí Meineckeho pojetí historiografie nebylo zúčtovat s nacismem a se vším, co s ním lze na základě sebemenší příbuznosti spojovat, ale nalézt základní souvislost mezi národní sebekritikou a jejím výchovným posláním. Národní socialismus, jakkoli představuje poslední kapitolu německých dějin, není důvodem pro zavržení celého německého společensko-politického a duchovního vývoje. F. Meinecke se v díle *Německá katastrofa* (1946)⁴⁸⁾ nenechal strhnout k černobílému účtování, ale při hledání příčin nacismu si všiml celoevropského kontextu, aniž by popíral, že hlavní příčiny náležejí do čistě německých dějin. Celoevropská krize moderny se dle jeho soudu na nacismu nepodílela o nic méně než dlouhodobá německá nechuť k liberalismu a k demokracii, spolu s pruským militarismem, německým nacionalismem, apolitickým měšťáctvím a kapitalistickým utilitarismem. Revize se tedy nemusí vyhýbat všem německým tradicím, naopak se může opřít o nespornou německou kulturní a vzdělanostní tradici, kterou ve 20. století překryly barbarské projevy němectví.

Cestu z „německé katastrofy“ viděl Meinecke těsně po válce v kulturním polidštění Německa podle ideálů humanismu. Německo by mělo revidovat své směřování od „světoobčanství“ k „národnímu státu“,⁴⁹⁾ z něhož udělalo politický nástroj antiosvícenského a stále

48) F. Meinecke: *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*. Wiesbaden 1946.

49) F. Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München — Berlin 1911 (1908).

militantnějšího nacionalismu, a mělo by se vrátit zpět k Herderovi, Lessingovi, Schillerovi a Goethovi. Otázky, zda je model jistého estetického kosmopolitismu, jenž operuje s představou goethovských „pedagogických provincií“, skutečně přenosný do poválečné doby, kde by byl realizován například v navrhovaném svazku „Spojených evropských států“,⁵⁰⁾ či zda se tu kultura příliš rychle a snadno neodděluje od barbarství, ba zda se po kulturnosti a vzdělanosti nežadá příliš,⁵¹⁾ si Meinecke ve svém spise nekladl, o to více se jich mohli chopit jeho názoroví protivníci.

Vedle jednostranně zaměřených historiografických výkladů účtujících s německými dějinami *en bloc* či naopak hledisky, která zachraňovala z německých dějin všechno, nač by bylo možno úspěšně navázat, se objevil ještě třetí, dobově dominantní historiografický model, jež typologicky reprezentoval freiburský historik G. Ritter. Jeho cíl spočíval v obraně dějepiscectví před vlivem dobově podmíněných afektů a vášní. Zkušenost s německými historiky, kteří pod Hitlerem houfně podléhali nacionálnímu vášní, a jejich afektivním poválečným zvratem k antinacionalismu (náznorně patrným na marxistickém pojetí) vedla Rittera k výzvám ke zklidnění emocí a k návratu vědecké střizlivosti, věčnosti a vyváženosti. Jeho apel následovala převážná část německých historiků zvláště ve Spolkové republice od druhé poloviny čtyřicátých let⁵²⁾ přes celá „poklidná“ padesátá léta v podstatě až do začátku šedesátých let, kdy toto pojetí ostře napadla generace mladých historiků okolo F. Fischera. Po celou tuto dobu se většina západoněmeckých historiků snažila zjistit, kde se skrýval ústřední problém historického zvratu v německých dějinách, ale možná ještě více se chtěla vystříhat unáhleností, zbrklostí, překotných sumarizací, snadných paušalizací a očerňujících kolektivizací.⁵³⁾

50) F. Meinecke: *Die deutsche Katastrophe*, cit. dílo, s. 160an.

51) Na limity motivu „dvou duší“, jež Meinecke staví proti sobě, poukazuje K. Große Kracht: *Die zankende Zunft*, cit. dílo, s. 25–26.

52) V roce 1946 vyšla jeho kniha *Dějiny jako tvořivá síla (Geschichte als Bildungsmacht. Ein Beitrag zur historisch-politischen Neubesinnung)*, v roce 1948 pak zásadní úvahy o novém směřování německé historiografie s názvem *Evropa a německá otázka (Europa und die deutsche Frage. Betrachtungen über die geschichtliche Eigenart des deutschen Staatsdenkens)*.

53) „Pro politickou výchovu našeho národa se mi nyní zdá být důležitější vřadit historické dění do celkové souvislosti německých a evropsky-univerzálních dějin [...] Střežme se toho, provádět unáhlenou a jednostrannou sebekritiku z pohledu, který je určen pouze

Ritterova koncepce se vymezuje proti historickému privilegování německých. Neexistuje výlučně německé směřování, jež by zákonitě ústilo do nacismu. Ritter odmítá řetězení aspektů vedoucích k fašismu: k Hitlerovi nevede přímá cesta od prohraných selských válek (marxisté) ani od Luthera nebo Nietzscheho (Mann), dokonce ani od Bismarcka (Meinecke), neboť prusácké dědictví nemá s Hitlerem nic společného.⁵⁴⁾ Hitler se tak jeví jako něco výjimečného, nepatříčného, ďábelského, jako cizorodý prvek, který se býval mohl objevit kdekoli, tak jako se koneckonců objevil fašismus v Itálii nebo bolševismus v Rusku. Jeho úspěch v Německu nemůže tedy být důsledkem dějinných zákonitostí, ale spíše jistou nepředpokládanou chybou v systému (*Betriebsunfall*), kterou však muselo něco způsobit. Jedinou zákonitostí, kterou Ritter v této souvislosti uznává, je tak vztah přímé úměry mezi zdeptanými a málo sebevědomými masami a jejich náchylností k totalitnímu pokušení. Národní socialismus se zde zcela v duchu teorie totalitarismu jeví jako znak či projev širšího celoevropského proudu, který tam, kde napomohl prosazení totalitních režimů, zlikvidoval cenné hodnoty západní civilizace (*Abendland*).⁵⁵⁾

Přes veškerou snahu o věcnost a vědeckou nepředpojatost si Ritter při vysvětlování příčin nacismu vypomáhá motivem nežádoucího zmasovnění, které je živnou půdou totalitních režimů. Od toho odvozuje i svůj recept pro poválečné období; v jeho těžkých letech by bylo největší chybou, dedukuje Ritter, zdecimované masy ještě více deptat, ještě více srážet jejich již tak nalomené národní sebevědomí národně masochistickými programy, neboť tím by se ještě více oslabil jejich už tak podlomená antitotalitní imunita. Pakliže by historiografie participovala na těchto programech,

naši nejmladší zkušenosti [...] Unáhlené historické konstrukce, paušální soudy, vágní kolektivní pojmy německé minulosti naší orientaci nepomohou, naopak svádějí nás na nová scesti.“ G. Ritter: *Geschichte als Bildungsmacht. Ein Beitrag zur historisch-politischen Neubesinnung*. Stuttgart 1946, s. 24, 26 a 52.

54) Pro Rittera není „Bismarck předchůdcem Hitlera, ale spíše jeho protikladem“. K. Große Kracht: *Die zankende Zunft*, cit. dílo, s. 27.

55) A. Schildt upozorňuje na skutečnost, že Ritter ve své „elastické apologii konstruoval protiklad staropruského živilu proti novoněmeckému nacionalismu“. Jeho zdůrazňování moderního zmasovnění nepovažuje za originální, protože vysvětluje „Hitlerův úspěch ne jako zvláštnost německého vývoje, ale jako projev epochy všeobecného úpadku kultury, bezvěrectví a morálního nihilismu“. A. Schildt: *Annäherungen an die Westdeutschen. Sozial- und kulturgeschichtliche Perspektiven auf die Bundesrepublik*. Göttingen 2011, s. 100.

přestala by posilovat národní sebevědomí, a tím by se zpronevěřila své stěžejní poválečné ambici. Boj s propagandistickým zjednodušováním a paušálním očerňováním Ritter a jeho souputníci proklamovali jako návrat k tradicím německého historismu, který historii nechtěl kritizovat, ale pochopit. Historickým faktům rozuměl z kontextu jejich doby, nikoli z pozice nadřazené dosavadním dějinám. Poválečný návrat k historismu byl zřejmě prostředkem, jenž světu jediný účel, a to službu národu. Historiografie v Ritterově pojetí slouží „vyšším“ národním zájmům. Jestliže se od historie očekává, že naplní předem stanovený cíl, jestliže se po ní chce, aby národu byla „požehnáním, nikoli prokletím“,⁵⁶⁾ pak výsledkem nemůže být – v duchu historismu – vystižení toho, „jak to opravdu bylo“, ale spíše rehabilitace, cílené retušování, pronárodní apologetika, to vše v intencích poválečného antitotalitarismu.

3.6 FISCHEROVA KONTROVERZE

Otevřený boj této praxi vyhlásili na konci padesátých let mladí historici okolo F. Fischera, jimž se toto národně apologetické pojetí historiografie jevílo jako falešné. Střet Ritter versus Fischer není jen generačním střetem mezi staršími a mladšími historiky či mezi Ritterovou aktivní zkušeností z první světové války a Fischerovou zkušeností z války druhé, ale je současně první historiografickou kontroverzí, během níž se velice vypjatě vyostřily postoje, jež byly patrné již od konce války v koncepci založené na protikladnosti „osvobození“ a „porážky“. Spor, v němž šlo o míru viny Německa na rozpoutání první světové války, proběhl v několika vlnách. Tu první odstartoval Fischer roku 1959, kdy na základě nově vyhodnocených historických pramenů dospěl k závěru, že Německo v roce 1914 nejednalo defenzivně, ale (ústý tehdejšího kancléře T. von Bethmann Hollwega) formulovalo na počátku září 1914 nesmírně ambiciózní expanzivní program, jenž mu měl zajistit velmocenské postavení.

Protože tyto expanzivní cíle nebyly jen věcí extrémních uskupení a stran, jak se dosud tvrdilo, ale v podstatě celospolečenským konsenzem německého císařství, včetně vládních a vojenských špiček, vyvodil z nich Fischer závěr, že Německo mělo na

56) K. Große Kracht: *Die zankende Zunft*, cit. dílo, s. 37.

rozpoutání války nezanedbatelný podíl viny. Otázka této viny a její míry se stala ohniskem sváru, který se rozhořel poté, co Fischer v knize *Na dosah světovlády* (1961)⁵⁷⁾ odmítl tezi o nezáměrném zabřednutí Německa do války a nahradil ji prohlášením, že německá zahraniční politika měla velmocenské ambice dlouhodobě, tedy nikoli až v roce 1914. Tato tendence představuje pro Fischera natolik klíčový a zejména kontinuální rys politiky německého císařství, že ji dal nejen do úzké souvislosti s rozpoutáním první světové války, ale její principy našel rovněž v politice válečných a poválečných let. Tím se z diskuse o první světové válce rázem stal spor o celkové směřování německých dějin a jejich smysl, v jehož souřadnicích se vyjímal logická souvislost mezi císařstvím a nacismem. Německé dějiny let 1871–1945 se v této perspektivě jevily spíše jako sled logicky vysvětlitelných návazností nežli změt přetržek, kontingencí či systémových chyb. Fischer tím otřásl několika útěšnými a dlouhodobě sdílenými naracemi, které vinu Němců na druhé světové válce relativizovaly poukazem na to, že Hitlera by nebylo, kdyby se podařilo důstojně a spravedlivě ukončit první světovou válku a poučit se z ní.⁵⁸⁾

Rozhořčený nesouhlas konzervativního křídla historiků s těmito Fischerovými kroky byl předvídatelný, uvážíme-li, nakolik se nechtěli nechat připravit o nepřenosný a zřejmě natrvalo povznášející zážitek první světové války. Vědomě podřívající Fischerův hlas se odrazil v obdobně vyhocených reakcích na jeho teze. Fischerova snaha vnést světlo tam, kde měli koryfejové historického cechu vcelku jasno, mu vynesla pokárání, že Němcům vědomě zatemňuje jejich dějinné vědomí. Chtěl-li Němce zbavit útěšné iluze, že se alespoň v první válce mohou o vinu takřikajíc rozdělit s ostatními zúčastněnými národy, vysloužil si výtku, že z Němců

57) F. Fischer: *Griff nach der Weltmacht*. Düsseldorf 1961. J. Pešek, který tomuto tématu věnoval nesmírně poučený článek, v němž mimo jiné poukázal na dobovou českou recepci Fischerovy kontroverze (Šnejdárek, Křížek, Pichlík, Kořalka, Loewenstein, Jindra), navrhuje překlad „Ruka vztažená po světovládě“. Srov. J. Pešek: „Spor o knihu Fritze Fischera *Der Griff nach der Weltmacht* a jeho česká recepcí“. In týž — O. Tůma (eds.): *O dějinách a politice. Janu Křenovi k sedmdesátinám*. Ústí nad Labem 2001, s. 163–190.

58) Fischer, jak píše J. Pešek, „bral německé společnosti dlouho a obecně tradovanou jistotu, že Versaillleská smlouva byla křivdou a její obvinění Německa z viny za rozpoutání války lží. Zbavoval ji tím i výmluvy, že Hitler byl buď náhodným zjevem německých dějin, nebo dokonce nepřímým zplodencem Versailles“. Tamtéž, s. 168.

udělal hlavní a jediné viníky obou válečných střetů ve 20. století. Až později se ukázalo, že Fischer nehovořil, jak se mu podsouvalo, o výlučné vině, ale o „značné historické odpovědnosti za vypuknutí všeobecné války“.⁵⁹⁾ Dlužno však přiznat, že postupem doby Fischer své názory spíše radikalizoval. Na mezinárodním kongresu historiků v roce 1965 již trval na tom, že říšské velení tuto velkou válku chtělo, a tak ji podle toho připravovalo a vyvolávalo, a s rozhodností prohlašoval, že neexistuje jediný dokument, který by mohl oslabit názor, že vůle válčit byla v červenci 1914 výhradně na německé straně. Ve zvláštním vydání své knihy z roku 1967 už nehovoří o „značné“ (*erheblich*), ale o „rozhodující“ (*entscheidend*) odpovědnosti Německa.

Bez ohledu na líčení dalších detailů tohoto sporu mohou rovnou přejít k otázce jeho významu. Promítly se do něho rozdílné generační zkušenosti, které podmínily odlišné postoje k bližší i vzdálenější minulosti a vedly k samostatným náhledům na smysl a účel historiografie. Historikové s osobní zkušeností z fronty první světové války nejevili zdaleka tolik ochoty vzdát se takzvaného mistrovského dějinného příběhu, v jehož souvislosti převládá nad věcnou kritikou služba národu, jako mladší generace historiků. Fischer, narozený roku 1908, sotva mohl ve svém otřesném válečném zážitku z let 1939–1945 nacházet oporu k tomu, aby poukázal na falešnost národně apologetického pojetí historiografie. Z tohoto pohledu má logiku, že se během kontroverze přesouvala stále větší pozornost od první války k té druhé. Jako kdyby se problém viny zástupně řešil na časově vzdálenějším konfliktu a poté, co se prolomila tabu spojená s rokem 1914, se řeč rychle převedla na období nacismu a fašismu, o němž se dosud spíše mlčelo. Tento

59) K. H. Jarausch: „Der nationale Tabubruch. Wissenschaft, Öffentlichkeit und Politik in der Fischer-Kontroverse“. In M. Sabrow — R. Jessen — K. Große Kracht (eds.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen nach 1945*. München 2003, s. 20–21. S odstupem mnoha let konstatuje rovněž I. Geiss, coby Fischerův doktorand přímý účastník tehdejšího sporu, že Fischer se snažil vyhnout moralizující kategorii německé válečné viny. Cituje pasáž, v níž je řeč o tom, že „Německo u vědomí své hospodářské převahy v roce 1914 záměrně nechalo dojít ke konfliktu s Ruskem a Francií, a tak nese vedení německé říše značnou historickou odpovědnost za vypuknutí všeobecné války“. Na jejím základě Geiss dochází k závěru, že o „výlučné vině Německa nemůže být řeč“. Srov. I. Geiss: „Zur Fischer-Kontroverse — 40 Jahre danach“. In M. Sabrow — R. Jessen — K. Große Kracht (eds.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte*, cit. dílo, s. 42–43.

posun byl patrný alespoň od roku 1965 a nemalou měrou se na něm podílela právě generace Fischerových žáků, jeho doktorandů a studentů.⁶⁰⁾

Učitelé dějin národa (Ritter je v tomto ohledu typický *praeceptor Germaniae*), pro něž byl historický příběh pravdivý potud, že splýval s národním zájmem a poskytoval národu posilu,⁶¹⁾ nacházeli podporu mezi konzervativními politiky, kteří pravdu od vlastního zájmu příliš neodlišovali.⁶²⁾ U Fischera však narazili na pojetí historiografie, jež se vázalo výhradně k vlastnímu svědomí a kritickému úsudku. Historii ve službách národní politiky, v prvních dvou poválečných desetiletích dominantní, tak na počátku šedesátých let vyzvala na souboj kritická historiografie, jež svůj úkol viděla v univerzálně chápané národní sebekritice. Historická věda v jejím pojetí nepodléhala nacionálním, ale výhradně etickým měřítkům, její pravdivost byla neoddělitelná od etiky (*gesinnungsethische Optik*).

Na ose „poražení“ versus „osvobození“ vypadá Fischerova kontroverze následovně. Z pohledu „poražených“ historiků je chybné všechno, co může uškodit národu. Stejně škodlivé je cílené hledání chyb v minulosti. Kdo na nich ulpívá, případně konstruuje ze sledu chybných kroků obecně platné zákonitosti, zatemňuje dějinné vědomí. Tím národu brání v tom, aby se z minulosti mohl účinně poučit. Drobné koncese jsou přípustné, jistě se nedá stavět na všem z německé minulosti. Lze přiznat jistou míru nezdravého anexionismu či militarismu určitých období německých dějin,

60) J. Pešek odkazuje ve této souvislosti na článek K. Krummeicha s podtitulem „O německé cíle v první světové válce se historici přeli proto, že se mlčelo o Druhé válce“. Srov. J. Pešek: „Spor o knihu Fritze Fischera *Der Griff nach der Weltmacht* a jeho česká recepce“, cit. dílo, s. 180.

61) Tezi o kontinuitě německých dějin ve Fischerově duchu Ritter příznačně pokládal za nikoli vědecké, ale národní neštěstí, za projev protiněmeckých historických slátanin (*Geschichtsklitterung*). Na tom je patrné, jak Ritterovo pojetí historiografie sloužilo národně politickým zájmům.

62) Na počátku stála iniciativa německého ministerstva zahraničí, které se na Ritterův popud snažilo Fischerovi znemožnit jeho velké přednáškové turné po amerických univerzitách v roce 1963. Pro americkou odbornou veřejnost se tím Fischer stal mučedníkem, kterého bylo zapotřebí maximálně podporovat, a tak se přednáškové turné díky podpoře americké strany nakonec uskutečnilo. Po návratu do Německa se snažili Fischera umlčet konzervativní politici L. Erhard, E. Gerstenmaier a F. J. Strauß, jejichž politická prohlášení v mnohém kopirovala a radikalizovala Ritterovy postoje. Viz J. Pešek: „Spor o knihu Fritze Fischera *Der Griff nach der Weltmacht* a jeho česká recepce“, cit. dílo, s. 177–179 a mnoho dalších.

ovšem kdo by na jejich základě konstruoval rozsáhlejší modely historických vývojových linií, musí počítat s tím, že nepracuje vědecky, postrádá soudnost či neoprávněně paušalizuje. „Osvobození“ historici se k minulosti chovají méně šetrně, její stinné stránky neomlouvají, nestrání vlastnímu ani jinému národu, historii posuzují z nadřazené pozice morálního arbitra, jenž se snaží aplikovat univerzální nadčasová hlediska.

Myšlení obou táborů skrývá nebezpečí; na jedné straně hrozí riziko ulevující (*entlastend*) relativizace, na druhé straně přepjatého moralizování či národního masochismu. To, co se tváří jako maximální věcnost, vědecká objektivita, smysl pro nesimplifikující a nepaušalizující vystižení skutečnosti, může fungovat jako alibi pro historický utilitarismus ve jménu národa a jeho politiky, který zavírá oči před hrůznostmi a relativizuje je. A kritika dějinného vědomí, ve svém záměru nestranná, ač zčásti vyrůstající z odporu k nabubřelému zbožštění národa i k poválečné neochotě řádně se s tímto dědictvím vypořádat, se může obrátit v nenávistné účtování, v rigorózní moralizování, v povšechnou negaci všeho němectví.

Tato skutečnost se vesměs objevuje v rekapitulujících ohlednutích účastníků sporu, kteří se neštítali sebekritických slov. Asi nejsilněji byl ochoten reflektovat slabiny svého někdejšího postoje I. Geiss, Fischerův doktorand a souputník, jemuž mnozí vyčítají, že začal jako plamenný obhájce Fischera, pokračoval sebekritikou a skončil zradou (během sporu historiků v osmdesátých letech podle mnohých zradil dědictví svého učitele tím, že se postavil proti Wehlerovi a Habermasovi). Geiss⁶³ připouští, že ač to nezamýšlel, ani si to nepřál, došlo v souvislosti s Fischerovým sporem k osamostatnění rigorózně etického smýšlení, kdy mnoho intelektuálů začalo od kritiky osobitých německých cest bez jakéhokoli strukturního srovnání přecházet k levicové tezi, že německá cesta je scestná (*Holzweg*).⁶⁴ Fischerovy názory zřejmě podporovaly proměněný přístup k minulosti, jenž se od druhé poloviny šedesátých let začal šířit na západoněmecké univerzity, ale zároveň ho vyhrocovaly a levicově radikalizovaly. Důvod k takovému jednání spočíval v rozrušení názorové hegemonie těch, kteří se

63) Viz I. Geiss: „Zur Fischer-Kontroverse — 40 Jahre danach“, cit. dílo, s. 50.

64) Tamtéž, s. 51.

příliš rychle a snadno zabydleli v úlevných konstelacích poválečného světa.

Na druhou stranu nelze nezmínit, že to, co Geiss formuloval jako sebekritiku, zaznívalo nezřídka tehdy, když chyběly pádné argumenty, ať už proti Fischerovi nebo (obecněji a v podstatě po celou dobu trvání Spolkové republiky) proti těm, kterým snaha pochopit minulost nebránila v tom, aby ji podrobili kritice. Zde jistě hrálo roli i to, že za názorem prezentovaným Fischerem bylo možno nacházet projev toho, čím vítězové (a ti, co tak začali vystupovat) ztěžovali poraženému Německu život. Naopak „poražení“ odmítali Fischerova stanoviska rovněž proto, že se až příliš identifikoval s vnější, neněmeckou perspektivou, s kárajícím, trestajícím, převýchovným či antifašistickým pohledem žalobce, soudce, vychovatele či levičáka. Mohli ve Fischerovi vidět nacionalistu naruby, jenž zradil národ a zpronevěřil se poslání historie, protože přejímal cizí interpretace, na něž poválečné Německo reagovalo velmi nedůtklivě.

Do Fischera si Ritterovo křídlo promítalo patrně také to, s čím Německo zápolilo těsně po prohrané válce: Fischer si osoboval (stejně jako těsně po válce vítězné mocnosti) právo kritizovat a soudit Němce, jejich činy a jejich dějiny, ačkoli sám náležel k národu, s nímž takto účtoval. To byl pro Rittera a jeho stoupence první zavrženíhodný aspekt historiografie, která se údajně neoprávněně utíká k výhodné a pohodlné pozici „osvobozeného“. Druhý aspekt, v němž se ohlašuje návrat vytěsněného, se týká toho, s čím se většina západoněmeckých badatelů ze svého pohledu navždy rozešla na trevírském setkání historiků v roce 1958, kdy kvůli zásadním názorovým neshodám byla ukončena spolupráce mezi západoněmeckými a východoněmeckými vědci. Ritter však nepodezíval Fischera, že „marxisticky pokřivuje historickou skutečnost“ nebo že v souladu s pokrokovými silami bojuje proti imperialismu, dokud nezničí fašismus.⁶⁵⁾ Když Ritter mluvil na tomto setkání o metodických zbraních, jimiž bude nutno čelit východoněmeckým historikům, ještě netušil, že o pár let později k nim bude nucen sáhnout znovu, aby je však použil proti svému západoněmeckému kolegovi. V obou případech

65) Ke konkurenci mezi západoněmeckými a východoněmeckými historiky viz K. Große Kracht: *Die zankende Zunft*, cit. dílo, s. 23–45.

hledal spásu v myšlenkové tradici historismu, jež historikům velela porozumět dějinám, nikoli je kritizovat. Co do přístupu k historii tak Fischer Ritterovi splýval s východoněmeckými badateli, neboť zrazoval dědictví Rankeho a Droysena a naopak oživoval ducha obžalob a radikálních revizí, které navozovaly antinacionalistickou atmosféru.

3.7 SPOR HISTORIKŮ

Spor historiků dělí od kontroverzí spjatých se jménem F. Fischera více než dvacet let. To je dost dlouhá doba na to, aby se proměnilo rozložení sil, ale zároveň krátký čas na to, aby se zásadně změnil celkový rámec a charakter tázání v rámci německé historiografie. Souboj se opět vedl na několika frontách současně: o výklad historie a zároveň o současnost a budoucnost Spolkové republiky. Soupeřilo se o to, kdo získá hegemonii nad výkladem dějin, kdo bude vládnout pojmy, jimiž se bude hodnotit minulost, a kdo získá hlavní slovo při určování identity Spolkové republiky. Nezměnil se ani polarizovaný a emocionálně vyhocený ráz sporu. Jakmile se do něj zapojil někdo další, stal se ihned součástí jednoho či druhého tábora. V tomto smyslu se jednalo o další ideologicky podmíněný střet „poražených“ historiků (E. Nolte, M. Stürmer, K. Hildebrand, A. Hillgruber, J. Fest, T. Nipperdey, kteří byli označováni rovněž jako „provládní“) s „osvobozenými“, levicově liberálními, takzvanými kritickými intelektuály (J. Habermas, H.-U. Wehler, H. A. Winkler, H. Mommsen, W. J. Mommsen a další). Během něho znovu vypluly na povrch způsoby, určující již předchozí debaty: ideologizace historiografie, argumenty *ad hominem*, ritualizované zostuzování a zjednodušování.⁶⁶⁾

Ve srovnání s Fischerovou kontroverzí došlo k několika posunům. Především spor historiků nebyl důsledkem výkladů nově objevených pramenů, historických skutečností či poznatků, jež by vedly k interpretačním posunům a převratným tezím. Vznikl spíše tak, že E. Nolte (jak poznamenal P. Schneider) tak dlouho

66) Více k jednotlivým tendencím, typickým pro takzvanou výkladovou kulturu (*Deutungskultur*) Spolkové republiky, které se projevily mimo jiné během sporu historiků, viz S. Kailitz: „Die politische Deutungskultur der Bundesrepublik Deutschland im Spiegel des ‚Historikerstreits‘“. In týž (ed.): *Die Gegenwart der Vergangenheit. Der ‚Historikerstreit‘ und die deutsche Geschichtspolitik*. Wiesbaden 2008, s. 14–37.

ohýbal a překrucoval všeobecně známá fakta, až se mu na nich podařilo vystavět tezi, kterou si předtím vysnil.⁶⁷⁾ Ve srovnání s Fischerovou kontroverzí nezůstalo ohnisko sporu uvnitř oboru, ale do diskusí zasáhli jak filozofové, sociologové, politologové (J. Habermas, K. Sontheimer, R. Löwenthal), tak publicisté (vydavatel týdeníku *Der Spiegel* R. Augstein). Rozhodující však bylo, že se během dvaceti let změnila celospolečenská atmosféra, což se promítlo do situace uvnitř německé historiografie. Bez přihlídnutí k těmto změnám by spor historiků ztratil pro naše téma výpovědní hodnotu, neboť by jej bylo možno klasifikovat jako úlet možná inspirativního, nicméně dosti svěhlavého a čím dál více izolovaného E. Nolteho.⁶⁸⁾

Interní změny odstartoval v šedesátých letech právě Fischer, který historickou vědu oprostil od vlivu ritterovského historického paternalismu a otevřel ji, zejména pak výzkum soudobých dějin (*Zeitgeschichte*), impulsům sociálněkritického rázu. Ty byly v šedesátých letech v souladu s kritickým naladěním západoněmecké společnosti, která zaujala značně kritický postoj k německému nacismu v letech 1933–1945 a stejně postupovala také ve vztahu k Německu v prvních dvou poválečných desetiletích,

67) Schneider zasazuje argumentaci Nolteho a jeho souputníků mimo seriózní historiografii do oblasti politického pamfletu nebo manifestu. Viz P. Schneider: „Im Todeskreis der Schuld“. *Die Zeit*, 27. 3. 1987; <http://www.zeit.de/1987/14/im-todeskreis-der-schuld>, staženo 13. 3. 2013.

68) Z reakcí na Nolteho text plyne, že mnohé historiky jeho samolibá a nespolehlivá argumentace zarazila, zklamala, ba šokovala, protože jim Nolteho starší texty poskytly ne jeden tvůrčí podnět. Srov. kupříkladu M. Broszat: „Wo sich die Geister scheiden“. In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München 1987, s. 191. Postupem doby se od něho většina kolegů odvracela a trpělivost s ním začali ztrácet i ti nejtolerantnější z nich. Ch. Meier, kterého věru nelze podezřívát ze zaujatosti, se to pokusil vysvětlit v roce 1994. Z jeho argumentace námátkou vybírám: „S Noltem se nedá diskutovat [...] vždy se vysmekne [...] Úhoř je ve srovnání s ním struhadlo [...] Svůj talent využívá k neblahým účelům, navíc tak, že stírá hranice mezi vědou, politikou a agitací [...] Nolte ví, že bylo zavražděno víc než pět milionů Židů. Jasně řekl, že pokládá Osvětim za singulární. Ale dělá vše pro to, aby tento názor zastřel [...] Nolte ví, že válku rozpoutalo Německo pod Hitlerovým vedením. Ale dělá všechno pro to, aby i toto zastřel [...] V diskusích neponechá žádnou otázku ani námitku bez odpovědi. Nezřídka a právě u slabých míst jeho argumentace to však nejsou odpovědi, ale asociativně napojená tvrzení, většinou laciná, ale přece jen taková, aby dokázal vzbudit dojem, že námitka nebo otázka byly vyvráceny. Je to, jako by člověk bojoval s Hydrou.“ Ch. Meier: „Totales Verwirrspiel“. *Die Zeit*, 4. 11. 1994; <http://www.zeit.de/1994/45/totales-verwirrspiel>, staženo 13. 3. 2013.

kdy nerušeně pokračovala národněsocialistická restaurace podmínek, v nichž nacismus mohl přežívat. Teorie totalitarismu, jež pomíjela sociálněekonomické aspekty a neumožňovala analyzovat kapitalistický základ fašismu, byla již na ústupu. Termín fašismus, ve Spolkové republice až do poloviny šedesátých let⁶⁹⁾ zatlačovaný antitotalitarismem, se čím dál více stával symptomem problémů, do nichž se může dostat kapitalistická společnost, pakliže není s to vyřešit svoje rozpory. Tyto konflikty zůstaly nevyřešeny až do šedesátých let, pojem fašismu ztratil své dané a historicky lokalizovatelné obsahy a stal se z něj politický strašák, usvědčující důkaz v boji s antikapitalismem,⁷⁰⁾ módní záležitost či nálepka pro jakýkoli politický režim, který byl byt jen podezříván z omezování svobody. S postupující radikalizací studentského hnutí podléhal čím dál více inflaci,⁷¹⁾ ztrácel výpovědní hodnotu, jakož i schopnost postihnout hlubší kořeny nacismu.

Historiografie již nedokázala čelit nárokům studentského hnutí⁷²⁾ a mnohý jeho sympatizant zásadně nesouhlasil s tím, jak byly zobrazovány německé dějiny. Přesto má právě J. Habermas, který radikální studenty razantně upozornil, že vyhánějí kapitalisticko-fašistického čerta levicově fašistickým ďáblem, nemalou zásluhu na posunu německé historiografie směrem, který přejala od Fischera a který zčásti utužila marxistická historiografie. Dějepisectví se obecně generalizovalo a historikové si začali více

69) Rehabilitovat pojem fašismu se mezi prvními pokusil v roce 1963 E. Nolte: *Der Faschismus in seiner Epoche*. Düsseldorf 1963; česky: *Fašismus ve své epoše*. Přeložili J. Dobeš a B. Pscheidtová. Praha 1998.

70) C. Leggewie, politolog, jenž prožil studentské bouře na vlastní kůži (sám se označuje za typického osmašedesátníka), sebekriticky poznamenává. „K národnímu socialismu jsme přistupovali zběžně; výzkum jeho kořenů jsme prováděli tak, že jsme se velice rychle uchýlili k *všeobecnému* pojmu fašismu, který si bral na mušku kapitalismus a občanskou společnost jako takovou, ať už v poněkud neotesané dimitroovské variantě („nejvyšší stadium“), nebo v subtilnější Horkheimerově verzi.“ C. Leggewie: *Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende*. Berlin 1987, s. 219.

71) O tom, že od šedesátých do osmdesátých let byla tabuizována teorie totalitarismu a naopak inflačně se užívalo termínu fašismus, hovoří ve svém komentáři ke sporu historiků K. D. Bracher, který se v padesátých letech ještě před Fischerem pokusil prosadit nové, antiritterovské pojetí historiografie. Srov. K. D. Bracher: „Leserbrief an die ‚Frankfurter Allgemeine Zeitung‘, 6. September 1986“. In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, cit. dílo, s. 113.

72) Blíže k tomu v kapitole „Osmašedesát“. *Historie v defenzivě*. In K. Große Kracht: *Die zankende Zufall*, cit. dílo, s. 69–75.

všímat sociálních aspektů historických výzkumů. Nemalá část německých historiků se rozhodla, že by historiografie měla opustit historicky udržující a společensky stabilizující hermeneutickou základnu a připojit se k sociálněkritickým a emancipačně zaměřeným sociálním vědám. Tato skupina historiků, od sedmdesátých let institucionálně etablovaných na univerzitě v Bielefeldu, ze všech sil usilovala o to, aby se historiografie nově konstituovala jako kritická společenská věda. Následné přeskupení sil mezi historiky zjevně předurčilo personální složení obou znesvářených táborů sporu historiků a způsob, jakým se odvíjela argumentace. Zatímco historici vyznávající neemancipační pojetí historiografie (J. Fest, T. Nipperdey) projevovali porozumění pro Nolteho, Stürmerovy a Hildebrandovy postoje, zastánci sociálněkritické historiografie před nimi varovali. Proměny a posuny, které se týkaly nového určení smyslu a poslání historické vědy, měly značný dopad také na výzkum národního socialismu.

3.8 DOBRÁ KARTA – JASNÁ VÝHRA

Kritická historiografie se během sporu historiků mohla opírat o několik pádných argumentů. Spoléhala se na svůj nepochybný emancipačně kritický potenciál, před jehož nároky neobstálo pojetí historie jako služebné disciplíny využitelné k politickým a nacionalistickým cílům. Jista si mohla být sympatiemi mladších generací, které žily z ducha studentské revoluce. Na tuto kartu vsadil rovněž Habermas, když historické tendence, dle jeho soudu neoprávněně relativizující národněsocialistickou minulost, spojil s vládní politikou a jejím postojem „duchovního a morálního obratu“. Ten se projevoval snahou o normalizaci vztahu Němců k jejich nacistické minulosti a o utužení národní identity Spolkové republiky.⁷³⁾ Představitelům kritické historiografie

73) V této souvislosti odborná literatura shodně uvádí tři skutečnosti. Kohlův výrok, pronesený během státní návštěvy v Izraeli v lednu 1984, o tom, že on se „za nacismu nijak nemohl provinít, protože mohl požívat milost pozdního narození...“. Dále takzvanou bitburskou aféru, kdy si H. Kohl, inspirovan francouzsko-německým smířením na verdunském bojišti o rok dříve, naplánoval podobný akt usmíření s Američany u hrobu padlých německých vojáků z druhé světové války. Akci provázal ostrý nesouhlas americké strany, která se domnívala, že by bylo vhodnější sejít se u hrobu obětí národního socialismu, nikoli vojáků wehrmachtu. Jakmile se ukázalo, že je v Bitburku pohřbeno také několik desítek příslušníků jednotek SS, hrozil mezinárodní skandál.

se přičítaly body za mravní postoj, protože dokázali těmto vládním ambicím odolávat. Mohli je využít pro nesmlouvavou kritiku vlády, kterou zaujímal již tím, že si nárokovali roli duchovní instance, která z principu a z pozice morální převahy pohrdá světem politiky a jeho pseudohodnotami.

Další trumf získali tím, že se stylizovali do role pokračovatelů osvícenství. Vzhledem k souboji o sémantickou hegemonii to byla nezanedbatelná skutečnost. V poválečném Německu obecně platila teze, že nacismus je plodem mimo jiné také rozchodu s osvícenskou tradicí rozumovosti, která se v německé romantice iracionalizovala až do podoby světonázorového prenacismu, ač věda tuto nepřesnost dávno vyvrátila. Už od Fischerovy kontroverze bylo zřejmé, kteří historici se hlásili k osvícenským maximám tím, že apelovali na zodpovědnost historiků vůči společnosti a opírali se výhradně o schopnost kritického úsudku. Vzhledem k osvícenskému projektu, jež poválečné Německo už nechtělo opustit, byla kritičnost nepochybně důležitější než snahy o odstup spojené s pouhými analýzami ducha doby, jeho kořenů a tradice. Avšak moralizující osvícenská hlediska naopak způsobila, že stín podezření ze skryté obhajoby nacismu padl také na historiky, kteří národní socialismus vřazovali do historických souvislostí. V případě jiných historických epoch by to sice bylo naprosto samozřejmé, ale zde se promítala obava z nepřipustné relativizace, nedovolené normalizace a morální nivelizace národního socialismu.

Historická zkušenost z poválečné doby znevýhodňovala rovněž antitotalitarismus. Ten Němcům tehdy umožnil distancovat se od jejich minulosti poukazem na to, že bojují proti

Po nátlaku americké strany navštívili Kohl s Reaganem nejprve koncentrační tábor v Bergen-Belsenu, návštěva Bitburku však zrušena nebyla. Bitburská aféra bývá interpretována jako netaktní snaha německé vlády nivelizovat rozdíl mezi zločinci a jejich oběťmi tím, že se na nelidské vrahy vzpomíná, jako by to byli primárně válečné oběti. A konečně vládní koncepci Německého historického muzea v Berlíně a Domu dějin v Bonnu, obojí značně diskutovanou v roce 1986. Dům dějin měl zdůrazňovat úspěšnou předválečnou a poválečnou existenci německého národa na úkor epochy národního socialismu, Německé historické muzeum vycházelo z podobného záměru, jehož prvoplánovost formuloval M. Stürmer slovy: „Budoucnost patří tomu, kdo určí, nač vzpomínat, jaké pojmy jsou žádoucí a co si myslet o minulosti.“ Pro přehlednou informaci viz T. Fischer — M. N. Lorenz (eds.): *Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*. Bielefeld 2007, s. 224–266.

komunistické totalitě. Jakmile se však začala Spolková republika v šedesátých letech oprostovat od antikomunismu a nacházela cestu k Východu, vůči němuž se do té doby pouze vymezovala, pozbyla teorie antitotalitarismu přitažlivosti a stala se přítěží, která Spolkové republice bránila v rozvoji jejích vnitřních a vnějších vztahů. Tato dvojí hana⁷⁴⁾ ulpívala na teorii antitotalitarismu natolik, že Noltemu přitížil již jen pouhý poukaz na antitotalitaristický ráz jeho argumentace. Nelze pominout ani to, že Nolteho křídlo jeho protivníci brzy ztotožnili s takzvaným intencionalismem, tedy směrem, který výklad dějin zužuje na jednu lineární osu velkých činů a událostí. Jim se však propůjčuje význam podle historikova světového názoru. V rámci výzkumu národního socialismu měl tento přístup blízko k antitotalitarismu, který nacismus zosobňoval a ztotožňoval s Hitlerem, proti jehož státnímu zřízení se obyvatelstvo nemohlo bránit. Naopak sociální kritika, spojená s Broszatovým a Mommsenovým strukturalismem, byla z hlediska poznání kořenů a fungování národněsocialistického režimu přínosnější a více odolávala antitotalitarismu, neboť nepodléhala jeho iluzi Němců jako pasivních obětí.

Za těchto podmínek se roku 1986 rozpoutal spor historiků. O vítězi se zdálo být rozhodnuto, neboť Nolte formuloval své teze vskutku zavádějícím způsobem.⁷⁵⁾ Složitě peripetie sporu ponechám stranou, detaily, mnohokrát zevrubně vylíčené,⁷⁶⁾ nemají pro moje téma zásadní význam. Zajímavější je „nevěcná“

74) U. Ackermann hodnotí nepříznivou pozici totalitarismu v šedesátých letech takto: „Na politické rovině probíhal analogický proces: komunistický systém a místa, kde reálně-socialisticky existoval, byla v rámci nové východní politiky jakoby ‚odtotalizována‘. Ústřední linií byla koncepce ‚proměny přiblížením‘, navržená již roku 1963 sociálně-demokratickým provýchodním politikem E. Bahrem. Ještě po letech proklamoval například E. Eppler, že teorie totalitarismu stojí v cestě míru i politice, která se snaží odbourat napětí.“ U. Ackermann: *Sündenfall der Intellektuellen. Ein deutsch-französischer Streit von 1945 bis heute*. Stuttgart 2000, s. 136.

75) Jejich hodnocení je součástí první kapitoly této knihy.

76) Například R. J. Evans: *Im Schatten Hitlers? Historikerstreit und Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik*. Frankfurt am Main 1991; U. Herber: „Der ‚Historikerstreit‘ — Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte“. In M. Sabrow — R. Jessen — K. Große Kracht (eds.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte*, cit. dílo, s. 94–113; K. Große Kracht: „Der Historikerstreit: Grabenkampf in der Geschichtskultur“. In týž: *Die zankende Zukunft*, cit. dílo, s. 91–114; v českém prostředí důležitá rekapitulační studie J. Peška: „Byli jsme to my? Historikerstreit 1986–1987“. *Dějiny a současnost*, 6, 1991, s. 2–6.

stránka sporu, strategický kalkul obou stran, jež se pokoušely vzbudit dojem, že jsou od začátku znevýhodněny. Nolte počítal od počátku s rolí předem nespravedlivě vyloučeného, jemuž levicová „diskursivní policie“ nedovolila přednést příspěvek na konferenci (*Römerberggespräche*), na což bez meškání upozornil podtitulem svého publikovaného textu.⁷⁷⁾ Habermas pro změnu vsadil na roli kritického intelektuála, jenž čelí nebezpečnému spolčení politiků a provládních historiků, kteří chtějí Německo připravit o složitě vybojovanou identitu.⁷⁸⁾ Stejně tak se obě strany snažily uzurpovat si právo posledního slova,⁷⁹⁾ které by dovolovalo nejen souboj zvrátit, ale nadto i vylíčit jeho průběh v souladu s vlastními zájmy.

Význam má úvaha o tom, co oba tábory nevyssloveně předpokládaly; třebaže se stylizovaly do pozice znevýhodněných, o některých motivech své argumentace se příliš nešířily. Zaměřují se na otázku, nakolik byly úvahy o německém neseny (neuvědomovanými nebo zamlčovanými) záměry jednotlivých intelektuálů a do jaké míry jejich odhalování rozrušovalo ideologické stereotypy promluv o německém.

Nolte se, počínaje svou první významnou prací *Fašismus ve své epoše* (1963), snažil vyjmout fašismus z fixace na německé dějiny. Jeho kořeny nehledal pouze v Německu, kam situoval takzvaný radikální fašismus národního socialismu, ale zcela po právu také v Itálii („normální“ fašismus) a ve Francii (raný fašismus *Action Française*). Současně však stále více rozehrával nebezpečnou argumentační strategii založenou na principu zúčtování. Jako kdyby

77) „Proslov, který mohl být publikován, nikoli přednesen.“

78) K emocionální vypjatosti sporu, kterou se obě strany snažily využít ve svůj prospěch, poznamenává E. Jesse: „Mentalita nepřátelených táborů učinila ze sporu něco, čím se rozhodně nelze chlubit. Mezi intelektuály převládal názor, že provládní historici, kteří chtěli relativizovat německou vinu, byli levicí odkázáni do patřičných mezí. Tato diagnóza je však v příkrém rozporu s levicovými obavami, že pravice čím dál více obsazuje myšlení, témata i vlivná místa.“ E. Jesse: „Historikerstreit und Patriotismus — Politische Kultur im Wandel“. In V. Kronenberg (ed.): *Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik. Der „Historikerstreit“ — 20 Jahre danach*. Wiesbaden 2008, s. 109–122, zde s. 111.

79) Na nestranného pozorovatele působí až komicky, kolikrát jednotliví zúčastnění spor uzavřeli závěrečným komentářem. Zarážející je rovněž míra zpětných ohlédnutí a rekapitulací, vesměs psaných s přesvědčením, že jde rovněž o to, kdo získá interpretační privilegium a bude moci vyložit jednotlivé postoje a sám spor jako dějinně odbytou událost.

bylo možno odměřovat kvantum viny a zločinnosti tím, že ji porovnáme s jejími různými dějinnými obdobími. Jako kdyby jeden zločin mohl být jiným zločinem ve své zločinnosti relativizován jen proto, že se odehrál jinde, jindy anebo přinesl více či méně obětí.⁸⁰⁾ Nolte uvažuje v tomto duchu: předchází-li nacismu něco obdobně hrůzného, pak je tím nacismus jakožto kopie, následek či reakce automaticky ospravedlněn; pokud bolševická revoluční hrůzovláda měla na svědomí stejné množství, nebo dokonce více obětí na životech, není již nacismus tou hrůzou, za niž byl dosud pokládán; nachází-li se jeho kořeny také mimo německé dějiny, není třeba Němce nacismem donekonečna stigmatizovat. Jestliže se srovnání chápe tak, že potenciálně ubírá srovnávaným jevům jejich kvalitu (pozitivní i negativní), přestává být historická kontextualizace legitimní metodou poznání a stává se snadno zneužitelným nástrojem.

To se v plné míře projevilo v Nolteho textech z osmdesátých let. Zatímco v roce 1963 napsal, že „fašismus ve své nejextrémnější formě spáchal zločin, s nímž ve světových dějinách nelze srovnávat nic, ani Stalinův teror vůči vlastnímu národu a vlastní straně“,⁸¹⁾ mladší texty již důrazněji vycházejí z předpokladu, že bolševismus byl pro nacisty zřejmě mnohem větší hrozbou, než se Nolte dosud domníval.⁸²⁾ Z bolševické hrozby vytvořil Nolte hlavní příčinu vzniku nacismu. To zásadně proměnilo intenci jeho totalitářské komparace; bolševismus a fašismus se vedle sebe neocitly proto, aby bylo možno lépe postihnout jejich příbuzné totalitní rysy, ale proto, aby z jejich nepřátelského soupeření (o němž se

80) K vytěšňujícím strategiím, jež mají vést ke zbavení se viny, řadí A. Assmannová zúčtování (*Aufrechnen*), externalizaci, vědomou nevšímavost (*Ausblenden*), mlčení a falšování (*Umfälschen*). Viz A. Assmann: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Bonn 2007, s. 169–181.

81) E. Nolte: *Fašismus ve své epoše*, cit. dílo, s. 39.

82) V předmluvě k vydání z devadesátých let zvané „Pohled zpět po třiceti letech“ Nolte hovoří o tom, že na začátku sedmdesátých let četl v knize D. Shubse *Lenin* o Leninově plánu, který počítal s vyhlazením deseti milionů Rusů. Tato věta jej údajně uvedla v pochyby, zda se ve *Fašismu ve své epoše* neunáhlil, když Stalinův teror hodnotil jako izolovaný jev. V osmdesátých letech posléze objevil v komunistické literatuře dvacátých let vše, co bylo později připisováno národnímu socialismu; u toho si rovněž uvědomil, že Hitler ve svých raných projevech zmiňoval krvavou diktaturu v Rusku stejně často jako hanebnou Versailleskou smlouvu. Srov. E. Nolte: „Pohled zpět po třiceti letech“. In *Fašismus ve své epoše*, cit. dílo, s. 18–20.

Nolte zmiňoval od počátku⁸³⁾ bylo možno odvodit čistě obranný ráz nacismu, a tím relativizovat jeho hrůznost.

3.9 CO PROZRAZUJE SPOR HISTORIKŮ O NĚMECTVÍ?

Z rozhořčených reakcí, ať už byly namířeny pouze proti Noltemu nebo proti dalším spřízněným historikům, je evidentní, že nešlo jen o věcné historické námitky, ale o dlouhodobý ideologický a z velké části i osobní střet o vládu nad duchovní správou Spolkové republiky, tedy nad tím, kolik místa může v seberozumění Spolkové republiky zaujímat němectví. Coby katalyzátor vyplavil spor historiků na povrch dlouhodobé animozity, jež se kumulovaly a vyhrězly nasyceny dalšími protivenstvími;⁸⁴⁾ tím lze zčásti vysvětlit stereotypnost některých argumentačních kroků, ale i to, že se na účelové a jednostranné Nolteho teze nereagovalo pouze věcně, ale často i zkrat(k)ovitě a reflexivně. Obecně řečeno, ani Nolteho kritici se nedokážou vždy oprostít od předsudků, od negativních projekcí, ne vždy přiznávají pravý záměr své argumentace.

Jednou ze zkratkovitých reakcí, které Nolteho text vyvolal, byl okamžitý zákaz srovnávání nacismu s čimkoli, co mu předcházelo, doprovázelo jej nebo po něm následovalo. Důvodem bylo podezření, že kontextuální srovnání automaticky vede k relativizaci nacistických hrůzností. Srovnávání v sobě vždycky ponese možnost takového zneužití, proto nemá místo mezi vědeckými metodami. Pokud by se zákaz srovnávání vyžadoval absolutně, pak by se z výzkumu nacismu stal sled metodických kroků, které by se programově vyhýbaly jakémukoli interpretačnímu riziku. Takové riziko by mohlo být stanoveno zcela libovolně, zatímco

83) Definice z roku 1963 zní: „Fašismus je antimarxismus, který usiluje o zničení protivníka prostřednictvím vytvoření radikálně protikladné, a přece blízké ideologie a prostřednictvím použití téměř identických, a přesto charakteristicky přetvořených metod, stále však v neprolomitelném rámci národního sebezpotvrzení a autonomie.“ Srov. tamtéž, s. 13.

84) To je jeden z důvodů, proč se v Německu názorové odlišnosti často vysvětlují jako ozvěna dřívějších neshod. Takto bývá spor historiků někdy chápán jako exploze animozit, které se začaly objevovat kolem roku 1968. Ještě v roce 1993 někteří interpreti inklinují k výkladu, v němž je spor o provokativní teze Straußova eseje „Z dálky se blíží kozlí zpěv“ střetnutím pravověrných osmašedesátníků s jejich odpůrci. (Viz B. Strauß: „Anschwellender Bocksgesang“. *Der Spiegel*, 8. 2. 1993; česky: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“. Přeložili Z. Urválková a A. Urválek. *Aluze. Revue pro literaturu, filozofii a jiné*, 1, 2003.

podle principu *tercium comparationis* nemusí srovnání nutně vést k relativizaci srovnávaných jevů, naopak teprve na komparačním základě lze určit jedinečnost jednoho z nich. Srovnání tudíž vede k apologetice nebo k indiferenci pouze tehdy, pokud je chápeme jako ztotožnění.⁸⁵⁾ Pouze tehdy je zavádějící, protože vede k nicneřešícím postojům „všichni jsou nějak vinni“ nebo k exkulpujícím závěrům „vinni nejsme, protože jsme se jen bránili“.⁸⁶⁾

Vezmeme-li v potaz pouze dobové prameny, objevíme již u přímých účastníků sporu a jeho prvních komentátorů kritické poznámky, které korigují slabiny nejen Nolteho argumentace, ale i protiargumentace jeho protivníků; východisko ze slepé uličky naznačují mimo jiné Ch. Meier a I. Geiss. U příležitosti zahájení historického kongresu v Trevíru (říjen 1986) apeloval Meier na své kolegy, aby rezignovali na zákazy srovnávání hitlerovských a stalinských zločinů, neboť se tím připravují o možnost nalézt shody i odlišnosti těchto a dalších totalitních režimů. Odmítnut musí být pouze způsob, jakým otázku srovnání, respektive singularity, klade Nolte, protože tím „zjevně napomáhá snaze relativizovat a odvádět pozornost“.⁸⁷⁾ Geiss o rok později odmítl Nolteho vědecky neudržitelnou a morálně zavrženíhodnou konkluzi, jež z časové posloupnosti politických systémů vyvozuje chronologii, a dokonce kauzalitu jejich zločinů, neboť tato argumentace, „ať Nolte chce nebo nechce, ve skutečnosti směřuje k vzájemnému nivelizování zločinných systémů, a tak ústí v německou národní apologetiku“.⁸⁸⁾ Současně by však bylo osudnou chybou, kdyby

85) „Srovnání neznamená, že se srovnávané ztotožní. Každé srovnání předpokládá, že existují společné rysy, ale i odlišnosti. Pokud by se jednalo o absolutní identitu, nebylo by co srovnávat.“ H. Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, cit. dílo, s. 342.

86) V doslovu k českému vydání Nolteho *Fašismu ve své epoše* píše J. Dobeš, že pokud historik nechce opakovat Nolteho chyby, měl by upozornit na to, že tento autor přecenil reaktivní povahu fašismu „a že ačkoliv mezi nacismem a komunismem nepochybně existuje souvislost, nelze ji interpretovat z čistě chronologického a kauzálního hlediska, že kořeny nacismu jsou mnohem starší a širší, že podobnosti mezi vyhlazováním kulaků a Židů jsou povrchní, že Hitler nepotřeboval obhajovat svůj plán likvidace Židů prostřednictvím poukazů na likvidaci kulaků, a třebaže je možno studovat historii komunismu a fašismu paralelně, jejich zločiny musí být vnímány odděleně“. Viz E. Nolte: *Fašismus ve své epoše*, cit. dílo, s. 683.

87) Ch. Meier: „Eröffnungsrede zur 36. Versammlung deutscher Historiker in Trier, 8. Oktober 1986“. In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, cit. dílo, s. 210.

88) I. Geiss: „Zum Historikerstreit“. In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, cit. dílo, s. 375.

se kvůli Nolteho nepřipustné kauzalitě zločinnost obou systémů přestala promýšlet a srovnávat, neboť nikde není řečeno, že srovnáním nevynikne (nikoli nesrovnatelná, ale i přesto jen stěží představitelná) hrůznost nacismu lépe, než kdyby se trvalo na jeho apriorní singularitě.⁸⁹⁾ Taková kritika Nolteho, jak ji prezentují kupříkladu Meier, Geiss a zpětně se o ni snaží rovněž Winkler, je promyšlenější, protože minimalizuje také nezamýšlené důsledky, jež by se mohly obrátit proti původnímu dobrému záměru. Není totiž reflexivně paušalizující (nezakazuje srovnání jako takové), ani osobní (Nolteho necejchuje), ale věcná: Noltemu nedovoluje profitovat z role umlčeného a z diskuse vyloučeného kritika.

Zákaz srovnání měl navíc ještě jednu, mnohdy zamlčovanou motivaci, k jejímuž odhalení pomohl spor historiků. Zákaz klást vedle sebe hrůzy nacismu a komunismu v duchu teorie antitotalitarismu pramenil nejen z obavy, že by se tím mohla znevážit památka obětí nacismu, protože by se srovnáním vylepšil obraz nacismu, ale byl dán i potřebou uchránit před srovnáním komunismus, aby snad nevyšlo najevo, že se s nacismem může směle měřit. Na odiv se tedy stavěl důvod morální, ale za ním se skrýval nepřiznaný ideologický důvod. Zákaz srovnání měl přitížit nacismu a ulevit komunismu. Komunistická zvěrstva byla vyjmuta z možného srovnání proto, aby se maximalizovala zvěrstva spáchaná ve jménu nacismu až do podoby nesrovnatelného zločinu. Neměla klesat důvěra v levicové vize, jež krom jiného slibovaly potření fašismu cestou důsledného boje s kapitalismem. Kdo srovnání nacismu s komunismem opíral o teorii antitotalitarismu, tomu se nezřídka vmetlo do tváře, že jej k tomu vedou krom vědeckých hlavně ideologické a morálně pochybné motivy, tedy antikomunismus a relativizace nacismu. Spor historiků v tomto smyslu neopustil ideový rámec, který dominoval v šedesátých letech, kdy se s fašismem účtovalo oklikou přes kritiku kapitalismu, zatímco komunismus byl nedotknutelným vzorem. Pod vlivem takzvaného duchovního obratu (*geistige Tendenzwende*)

89) H. A. Winkler sebekriticky se ohlížející za svou roli během sporu historiků poznamenává, že superlativ (*das menschenfeindlichste Regime*) přináší do výzkumu nacismu více škody než užitku. Stejně tak pokud je nějaký systém méně zločinný, ještě to neznamená, že je přátelský. Stupňování nebo snižování zločinnosti nás, dle Winklera, nikam neposouvá, navíc se rychle může změnit v cynismus. Srov. H. A. Winkler: „Postnationale Demokratie? Vom Selbstverständnis der Deutschen“. *Merkur*, 1997, sešit 575, s. 172.

mohli odpůrci teorie antitotalitarismu prozíravě proklamovat prioritu morálního aspektu a potlačovat apologetické pokusy o obhajobu nacismu.

Po celá sedmdesátá léta až do sporu historiků neměl antitotalitarismus ve Spolkové republice významnější podporu, protože intelektuální atmosféru určoval poměrně silný „anti-antikomunismus, antiamerikanismus a rozpačité sympatie pro diktaturu na druhé straně zdi“.⁹⁰⁾ Kdo přívržencům teorie antitotalitarismu podsouval ideologické motivy, zpravidla tím pouze zastíral své vlastní; morální argument zřejmě fungoval jako dobově podmíněná proměnná, kterou historikové mohli využívat s určitým kalkulem, neboť „duchovní situace doby“⁹¹⁾ se od konce

90) F. Pohlmann: „Der deutsche ‚Historikerstreit‘ im Wandel des Zeitgeistes“. In V. Kronenberg (ed.): *Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik*, cit. dílo, s. 165.

91) Stěžejní poznámky k jejímu charakteru se snažil poskytnout dvoudílný sborník *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, který v roce 1979 vydal J. Habermas. K účasti na něm pozval liberálně levicovou elitu národa, která se měla pokusit zachytit a analyzovat z pohledu svých oborů klíčové dobové tendence a aktuální témata. Jen namátkou, otázky národní identity se věnoval kupříkladu M. Walser nebo I. Fetscher, národní mentalitu rozebírali třeba H. Mommsen a W. J. Mommsen, napětí mezi kulturním pesimismem a vírou v pokrok sledoval R. Dahrendorf, roli jednotlivých duchovních věd se zabývali H.-U. Wehler (historiografie), J. Moltmann (teologie) a P. Bürger (literární věda). Jak editor poznamenává, poté, co na poslední chvíli odřekl účast P. Schneider, „nepatří žádný z přispěvatelů ke generaci, z jejíhož středu vzešel protest“. J. Habermas: „Einleitung“. In týž (ed.): *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*. Frankfurt am Main 1979, s. 14. Pro historiografické příspěvky to znamená, že sympatizují se sociálněkritickou historiografií, která se etablovala v sedmdesátých letech, zatímco ostrým odsudkem stíhají jak antikapitalistickou teorii fašismu šedesátých let, tak veškerý pravicový revizionismus, který se začal hlásit o slovo od druhé poloviny let sedmdesátých. Ilustrují to následující citáty z Wehlerovy studie: „[...] diskuse o fašismu, iniciovaná Novou levicí, možná rozpoutala nesmlouvavou ‚vátku o pojmy‘ [...] nicméně empirický výnos nestojí za řeč. Z jedné kapitoly jakékoli knihy Bracherovy, Broszatovy nebo Nolteho, z jediné studie Hanse Mommsena a Wolfganga Schiedera se člověk o národním socialismu dozví víc než z desetileté ‚kritiky fašismu‘ jejich protivníků [...] Politicko-morální impetus, kterým revitalizovaná kritika fašismu mířila proti vytěsňujícím a harmonizujícím tendencím spolkové restaurace, se brzy změnil na syrovou démonizaci kapitalistů, kterým byla přisouzena zodpovědnost za jakoukoli chybu.“ „Často proklamovaný ‚obrat v tendenci‘ vedl i na univerzitách k iritujícím podobám staro- i neokonzervativního odporu, který okamžitě přepisoval minulost a vezl se na vlnách nostalgie.“ „Zcela novým jevem je rabiátský pravicově konzervativní nacionalismus, jak se projevil v *Dějinách Němců* z nakladatelství Propyläen erlangenského historika Helmuta Diwaldy, neboť takové tóny byly dosud vyhrzeny pouze ideologům NPD [Národnědemokratická strana Německa, krajně pravicová strana, založená roku 1964 — pozn. A. U.] nebo outsiderům sympatizujícím s nacisty (David Hoggan), kdežto univerzitním profesorům byly dosud vzdálené.

sedmdesátých let vyvíjela politicky konzervativním a nacionálně normalizačním směrem. Za takovéto konstelace bylo moralizování a kádrování mimořádně účinnou zbraní: každého, kdo se nastolené „normalizaci“ Spolkové republiky dostatečně nevzepřel, bylo snadné oceňovat jako konzervativce či antiosvícence, pohrdajícího prospěšnými tradicemi, „s nimiž v roce 1933 zatočil německý režim“.⁹²⁾ Tak se z přívrženců teorie antitotalitarismu stali pokračovatelé lidí, kteří proměnili v roce 1933 národ básníků a myslitelů v národ soudců a katů.

Nolteho případ osvětluje ještě další aspekt. Jeho argumentace se od šedesátých do osmdesátých let sice změnila, ale ne tolik, aby se tím dalo vysvětlit, proč v šedesátých letech vyvolala prudkou kritiku, zatímco v osmdesátých letech kromě věcné kritiky spíše hysterický nesouhlas a morální odsouzení. V šedesátých letech vadilo na Noltem jeho kritikům hlavně to, že jeho srovnání nacismu a komunismu nevyznělo dostatečně antikapitalisticky, kdežto implicitně obsažená relativizace nacismu a pomíjení holocaustu⁹³⁾ nikoho příliš neznepokojily. V osmdesátých letech svým srovnáním nacismus relativizoval již explicitně. Kritika jeho konkluzí, jakkoli byla oprávněná, ovšem vesměs nepřiznávala jiný než antifašistický záměr a jiné záměry předem vyřazovala. A přitom právě jejich pojmenování ukazuje, že takovou blízkost komunismu a nacismu by kritici odmítli i tehdy, kdyby Nolte své argumenty tolik nevyostřil.

Odhalování těchto zamlčovaných motivací, které se v osmdesátých letech skrývaly za hradbou morálních imperativů, tak v jistém smyslu od druhé poloviny osmdesátých let podrývalo ideologicky určené stereotypy úvah o němectví. V diskusích navazujících na spor historiků se množily poukazy na ideologicky

Nyní je zjevně možno se citit dobře i za hranicí politického pravicového radikalismu.“ H.-U. Wehler: „Geschichtswissenschaft heute“. In J. Habermas (ed.): *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, cit. dílo, s. 731–732, 746 a 748.

92) Na tyto ne vždy fěrové praktiky upozorňuje H. Lübke: „Aufklärung und Gegenauflärung“. In M. Zöller (ed.): *Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit*. Zürich 1980, s. 11–27.

93) „Holocaust nám jistě nebyl lhostejný, ale sám o sobě nebyl dostatečně nosným tématem, neboť měl za úkol ilustrovat naši zásadně antikapitalistickou konkluzi.“ Takto atmosféru šedesátých let sebekriticky hodnotí jeden z protagonistů studentské revolvy C. Leggewie: *Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende*. Berlin 1987, s. 219.

podmíněné vytěšňování společných rysů pravicových a levicových diktatur, které v podobě antifašistického paradigmatu ojedinečnosti nacistické hrůzovlády bezmezně „omlouvaly stalinský teror a reálný socialismus“.⁹⁴⁾ Zvolna přestávalo být tajemstvím, že strach ze zúčtování v duchu Nolteho vedl mnohé k záměrné „marginalizaci nebo funkcionalizaci zločinů ve stalinském Sovětském svazu“,⁹⁵⁾ což druhotně vytvářelo dogma neporovnatelnosti nacismu či singularity holocaustu. Namísto argumentů, které komparaci podporovaly nebo naopak odmítaly, se začínalo neideologicky uvažovat o úskalích argumentací a slabínách zákazů i příkazů komparace. To, že si pro své zločiny najdeme komplice, nás nezproští viny. Zakážeme-li srovnávat něčí zločiny, vystavujeme se podezření, že vytváříme alibi pro všechny jiné zločiny. Zločinné diktatury zůstanou zločinnými diktaturami a na jejich komparaci nemůže stát jejich obhajoba, ať již nacionální nebo socialistická.⁹⁶⁾ Srovnáním či historickou kontextualizací se nijak nezpochybňuje ani ojedinečnost holocaustu. Naopak, jak píše U. Herbert, „vřadíme-li vyhnání a vyvraždění Židů do kontextu etnických čistek a radikálního nacionalismu 20. století a dáme-li je do souvislosti se zapletenou politickou mocí v totalitních diktaturách, nebudou menší ani srovnatelné, ale teprve tak vystihneme jeho specifický tvar a význam“.⁹⁷⁾

Větší nebezpečí plynoucí ze zneužití holocaustu tak paradoxně hrozilo, pokud by byla Osvětim chápána jako bezpodmínečně ojedinečný jev. Tím by se jejím prostřednictvím ospravedlnily postoje, které už neměly bezprostřední souvislost s holocaustem, pouze z něho čerpaly alibi. Jako „patologické poučení“⁹⁸⁾ z holocaustu neoprávněně zlehčující válečné zločiny, které nejsou holocaustem, označil v devadesátých letech H. A. Winkler požadavek bezpodmínečného pacifismu, jenž se v Německu ozýval vždy, když se mělo zapojit do válečných

94) Tamtéž, s. 221.

95) U. Herbert: „Der ‚Historikerstreit‘ — Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte“, cit. dílo, s. 101.

96) Srov. K. D. Bracher: „Leserbrief an die ‚Frankfurter Allgemeine Zeitung‘, 6. September 1986“, cit. dílo, s. 114.

97) U. Herbert: „Der ‚Historikerstreit‘ — Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte“, cit. dílo, s. 102.

98) H. A. Winkler: *Postnationale Demokratie?*, cit. dílo, s. 177.

konfliktů. Holocaust v tomto smyslu sloužil jako alibi pro vlastní výlučnou pozici státu, který si již více nehodlá špinit ruce válčícím a má na základě historické zkušenosti výsostné právo zavírat oči před válečnými zločiny, které nedosahují velikosti toho největšího z nich.

Vytříbený cit pro zneužívání holocaustu druhými prokázal Winkler v druhé polovině devadesátých let i během diskusí, podnícených zejména francouzským výzkumem komunismu. Furetova kniha *Minulost jedné iluze. Esej o ideji komunismu ve 20. století* (1995)⁹⁹⁾ a následná publikace nazvaná *Černá kniha komunismu. Zločiny, teror, represe* (1997)¹⁰⁰⁾ rozpoutaly v Německu opětovně spory o totalitarismus. Ač se mnozí němečtí kritici holedbali tím, že obě knihy nepřinášejí nic nového, neboť vycházejí z teorie antitotalitarismu,¹⁰¹⁾ v Německu již překonané, výsledný dojem spíše navozuje pocit, že nebylo překonáno vůbec nic, protože se stále opakovaly tytéž argumentační chyby a ideologická klišé. Kamenem úrazu bylo patrně to, že Furet ve své knize pochválil v Německu zatracovaného E. Nolteho za to, že prolomil zákaz srovnání, který bránil v poznání fašismu. Furet sice jedním dechem dodal, že za pochybné závěry, které ústily v relativizaci národněsocialistických zločinů, Nolteho již pochválit nemůže, ovšem příliš si tím u německých kritiků nepomohl. Naopak se zdá, že Nolteho stín zahalil i *Černou knihu komunismu*, kde o Noltem nepadlo ani slovo. Přesto se jako strašák vznášel nad celou německou recepcí obou publikací, která před věcnou argumentací dávala přednost moralizování, revitalizaci starých klišé (zejména radikální levice

99) *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris 1995; slovensky vyšlo v roce 2000 jako *Minulost' jednej ilúzie. Esej o ideji komunizmu v 20. storočí*. Přeložili J. Le Tohis a kol. Bratislava 2000.

100) S. Courtois a kol. (eds.): *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*. Paris 1997.

101) Furet chápal komunismus a nacismus jako komplice v konfliktu. Jejich vztah je vztahem komplementárních rivalů, v nichž se tímto specifickým způsobem po první světové válce projevila občanská sebenenávist. *Černá kniha komunismu*, mapující zločinnost komunismu, kladla vedle sebe počty obětí na obou stranách (údajných 25 milionů obětí nacismu proti 85 milionům obětí komunismu), což v Německu samozřejmě okamžitě vyvolalo ostrý nesouhlas daný již tradiční obavou, aby si *Černou knihu komunismu* nevykládali mnozí spíše jako bílou knihu nacismu. Německou reakci na obě knihy se zevrubně zabývá U. Ackermannová, jejíž argumentace se v tomto bodě přidržuji. U. Ackermann: *Sündenfall der Intellektuellen*, cit. dílo, s. 208–235.

hrála na antikapitalistickou strunu) a personalizaci problémů.¹⁰²⁾ Proč se těchto praktik vystříhal právě zmíněný H. A. Winkler, a ne třeba jeho stejně slavný a dlouho názorově spřízněný kolega H.-U. Wehler, je zčásti dáno tím, že Winkler jako jeden z mála historiků podrobil své dlouhodobé postoje revizi a díky tomu (ač pro mnohé pouhý renegát) dokázal rozeznat skutečné motivy a důvody od těch zdánlivých. Díky nim poznal, že německým kritikům obou francouzských knih vůbec nejde o oběti, ale výhradně o to zabránit, aby se opět etabloval termín totalitarismus, když už se jej podařilo eliminovat během sporu historiků.¹⁰³⁾ Potřeba diskreditovat tento pojem, jímž by se komunismus opět dostal do nepříznivého světla, byla tak silná, že se zkoumání komunismu postavil do cesty těžko zpochybnitelný morální argument: poukaz na to, že výzkum komunismu relativizuje Osvětim. Holocaust tu opět slouží jako argument pro to, aby se přestala zkoumat zločinná stránka komunismu, což, jak konstatuje Winkler, je naprosto skandální a cynické: „[...] jen stěží si lze představit nechutnější instrumentalizaci holocaustu. Vyvraždění Židů jakožto argument proti zkoumání zločinů komunistických režimů.“¹⁰⁴⁾

Bylo by omylem tvrdit, že Berlínská zeď na přelomu osmdesátých a devadesátých let strhla a pohřbila všechny dosavadní intelektuální zvyklosti. Odpor k pojmosloví a perspektivě antitotalitarismu v jistých kruzích přetrvával, třebaže již nepřevažoval. Konec Německé demokratické republiky připravil západoněmeckou liberální levici nejen o ideální projekční plochu, na níž mohli

102) Útoky se nezdídká opíraly o výhrady k osobnostním profilům autorů, obě práce byly degradovány jako neseriózní výplody renegátů, čímž se naráželo na skutečnost, že exkomunista Furet svůj výzkum komunismu pokládal do jisté míry za autoterapii, kterou chtěl odhalit, čemu přesně a proč vlastně sedl na lep v mládí, když propadl komunismu. S. Courtois, hlavní vydavatel *Černé knihy komunismu*, byl bývalý přesvědčený maoista.

103) Srov. k tomu například komentář O. Marquarda: „Habermasova frakce ve sporu historiků představovala — vedle mnoho jiného, v čem měla pravdu — pokus zabránit návratu kategorie totalitarismu: a v tom pravdu neměla, jak si správně povšiml F. Furet v *Minulosti jedné iluze*.“ O. Marquard: „Verweigerung der Bürgerlichkeitsverweigerung. 1945: Bemerkungen eines Philosophen“. In týž: *Individuum und Gewaltenteilung*, cit. dílo, s. 31.

104) Tak se údajně vyjádřil ve svém článku ve *FAZ*, 19. 6. 1998 (údaj nedohledán). Citováno podle U. Ackermann: *Sündenfall der Intellektuellen*, cit. dílo, s. 225. Tato autorka zmiňuje i další autory (například J. Gaucka, který do *Černé knihy komunismu* přispěl sebekritickým článkem o vyrovnávání se s východoněmeckou minulostí), kteří si uchovali soudnost a pokoušeli se o věcné zhodnocení obou knih.

její představitelé promítat naděje i nespokojenost tím, v čem sami žili, ale donutil ji smířit se s dlouho odmítaným názorem, že za Berlínskou zdí existoval skutečný totalitní režim. Ovšem stejně nesprávné by bylo tvrdit, že tyto změny nastaly až po roce 1989; svou práci opírám o přesvědčení, že ideologický rámec úvah o německém rozpadu se rozpadal již dříve právě díky těm intelektuálům, kteří se nebáli poukázat na jeho limity. Že se tak dělo cestou bolestné autokorekce, celkových revizí, přehodnocení, uznání vlastní omylnosti a že se tím tito lidé vystavovali v lepším případě nepochopení, v horším posměchu, ocejchování, vyloučení, je vzhledem k principiálně dichotomické struktuře německé intelektuální kultury nabíledni. Že toto riskantní úsilí nebylo zbytečné, dokládá doznání, k němuž se v roce 1995 vzmužil J. Habermas, když se ohlížel za cestou, na níž Spolková republika hledala svou tvář. „Liberální postoj a demokratické smýšlení se bývaly mohly obejít bez porodní asistence antikomunismu a antifašismu.“¹⁰⁵⁾

105) J. Habermas: „Die Bedeutung der Aufarbeitung der Geschichte der beiden Diktaturen für den Bestand der Demokratie in Deutschland und Europa“. In *Materialien der Enquete Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED Diktatur. In Deutschland“*. Ed. von deutschem Bundestag, IX. Baden Baden — Frankfurt am Main 1995, s. 690. Cit. dle E. Jesse: „Historikerstreit und Patriotismus — Politische Kultur im Wandel“, cit. dílo, s. 111.

4. ESENCIALIZOVANÉ NĚMECTVÍ

S jakými pojetími němectví jsme se dosud setkali? Základem poválečných úvah bylo vždy němectví, z něhož vyrostla třetí říše. Nabubřelé němectví jako hodnota, která se poměřuje pouze sama sebou; němectví jakožto superlativ, který cokoli neněmeckého vzdaluje jeho výsadnímu určení. Vzhledem k tomu, že se tento program stal nejen fiaskem tohoto němectví, ale i mementem pro celé lidstvo, musely se poválečné generace poohlédnout po jiných pojetích.

Pravá část politického spektra se po roce 1945 jen těžko vyrovnávala s tím, nakolik bylo Německo odkázáno na vůli vítězných mocností, a tak se vesměs nadále přidržovala modelu esencIALIZOVANÉHO němectví. Apriorně odmítala jeho kritiku, protože oslabovala němectví, požadavky na změny považovala za projev diktátu neněmeckých sil, které údajně zneužívají momentální slabosti Německa. Sebekritiku pokládala za principiálně nemožnou, řeči o absolutní či kolektivní vině německého národa odvracela poukazy na to, že vina je záležitostí svědomí každého člověka. Nezřídká proto vznášela požadavek na všeobecnou amnestii, která by nesmazávala jednotlivá provinění, ale zamezila jejich politizaci. I proto se přidržovala výkladů, které nacistickou epochu redukovaly na celoevropskou občanskou válku, po jejímž skončení si vítězové a poražení musí odpustit a zapomenout, jinak nikdy nenastolí bezvýhradný mír. Právce odmítala rovněž asymetrický obraz pachatelů a obětí a zavrhovala ho jako nástroj nepřípustné moralizace a politizace.

Předchozí kapitoly ukázaly, že ani politická levice se nevyvarovala esencialistického chápání němectví, o němž uvažovala tehdy, když se jednalo o absolutní negaci němectví z let 1933–1945:

zнову obdařovalo němectví výlučností, jakkoli chápanou negativně. Levicová prohlášení o nedostatku němectví vytvářela obraz negativně privilegovaného národa, který se zřekl všech výhod němectví kromě těch, které si může nárokovat proto, že se vzdal pozitivně chápaného němectví.

Dosud jsem popisoval jednotlivé pokusy o vymanění se z bludného kruhu negace tím, že Němci odmítli nahrazovat jednu výlučnost jinou osobitostí. Vesměs se jednalo o sebekorigující či seberevidující počiny intelektuálů, kteří se rozcházeli s tradičními výklady. Při tom vyšlo najevo, že možnosti ideologicky sešněrovaného uvažování o poválečném němectví tímto způsobem překračovali, mluvíme-li o historících, spíše historikové levicového rážení. Řečeno jinými slovy: odvaĥa k sebekritice, která se nezřídka dehonestovala jako projev slabosti a „odpadlictví“, se v poválečných dějinách úvah o němectví rodila zejména na levici. Liberálně levicoví historici, jako byli například A. H. Winkler či I. Geisse, byli schopni po jisté době korigovat své původní postoje, a to i za cenu „vyhoštění“. U Geisse k tomu došlo mezi Fischerovou kontroverzí a sporem historiků, u Winklera po sporu historiků. Německá poválečná liberální levice zná mnoho případů vyloučení, nekompromisního účtování s těmi, kdo se odchýlili, stejně jako zoufalé pokusy těchto „odpadlíků“ o věcnou polemiku. Po ní, jak ukazuje právě Geiss, zpravidla následovalo už jen bezradné pokrčení ramen, případně marné pokusy upozornit na to, že kritika někdejšího vlastního postoje nemusí být zradou na dřívějších soupeřících, ale spíše projevem badatelské svobody.¹⁾

Konzervativní pravice, zůstaneme-li na poli historiografie či politického fejetonu, tento jev podle všeho nezná. Odpadlictví je záležitostí levice,²⁾ na pravici jsou levicoví renegáti spíše vítáni jako

1) Viz Geissovu knihu *Spor hysteriků — nepolemický esej*, v níž se pokouší ještě jednou věcně vyvrátit výtku „nesnesitelného renegáta“, kterou jej počastoval H.-U. Wehler (doklad na s. 7) argumentací, jež ukazuje slabiny postojů H.-U. Wehlera, J. Habermase, J. Kocky, K. H. Jansseny a dalších. I. Geiss: *Der Hysterikerstreit — ein unpolemischer Essay*. Bonn — Berlin 1992.

2) Snad jen „intelektuální salto mortale“ K. H. Jansseny, jak proměnu tohoto původně ortodoxního žáka G. Rittera v bezmezného obdivovatele F. Fischera popisuje I. Geiss, by bylo možno považovat za jistý druh pravicového renegátství. Srov. I. Geiss: „Zur Fischer-Kontroverse — 40 Jahre danach“. In M. Sabrow — R. Jessen — K. Große Kracht: *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen nach 1945*. München 2003, s. 52.

příklad šťastného prozření dalšího levicového intelektuála, byť se od něho zpravidla příliš mnoho neočekává.³⁾ V této souvislosti nelze pominout fakt, že do historiografických sporů (jak je patrné na sporu historiků) se krom E. Nolteho, M. Stürmera a K. Hildebranda další renomovaní pravičáci příliš nezapojovali. Na pravici se nikdo neměl k tomu, aby plnil roli podobnou třeba té Habermasově: H. Lübbe, G. Rohmoser, H. P. Schwarz, B. Willms ani H. Diwald se do názorových výměn sporu historiků buď vůbec nezapojili, anebo se omezili na krátké komentáře adresované svým věrným konzervativním čtenářům.⁴⁾ To je překvapivé, pokud si uvědomíme, že Lübbeho proslulý text z roku 1983⁵⁾ představoval zjevnou předehru ke sporu historiků, jak ukázala Habermasova reakce.⁶⁾

Na pravici jde podle všeho zejména o vzájemné sebeutvrzování podobně smýšlejících lidí, kteří svými intelektuálními postoji prvořadě stvrzují názory, které nesmí být rozrušeny.⁷⁾ Německá konzervativní pravice má dostatek intelektuálů, kteří se staví do role proroků a svými nadčasovými postoji předbíhají dobu, a proto nemusí své názory korigovat ani měnit, neboť čas jim dá dříve či později za pravdu. Do této intelektuální role se s oblibou stylizoval kupříkladu A. Mohler, byť tomuto intelektuálovi skutečně nelze upřít schopnost formulovat s předstihem zásadní konzervativní názory. Jestliže však Mohler v šedesátých letech vyslovil mnohé myšlenky, které pravicoví revizionisté v osmdesátých letech často pouze oprášili, aniž si vzpomněli na jejich tvůrce,⁸⁾ pak podle

3) Tato očekávání vyjádřil na počátku devadesátých let A. Mohler slovy, že levicoví renegáti vesměs pateticky pronášejí moudra, která třeba čtenáři pravicově konzervativního časopisu *Criticón* znají „už dobré čtvrt století“. A. Mohler: „Botho Strauß. Trittbrettfahrer oder Winkelried?“. *Criticón*, 137, květen/červen 1993, s. 122.

4) Srov. A. Mohler: „Das Ende des Historikerstreits“. *Criticón*, 122, listopad/prosinec 1990, s. 285–288.

5) Podrobněji se jím zabývám v první kapitole.

6) Habermas spojil apologetické a minulost relativizující (*Entsorgung der Vergangenheit*) tendence nejprve s Lübhem a až rok nato s Noltem, Stürmerem a dalšími. Viz J. Habermas: „Entsorgung der Vergangenheit“. In týž: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main 1985, s. 261–268.

7) „Klasická figura renegáta, který své zklamání dokáže zpracovat pouze tak, že konvertuje, je zrcadlovým obrazem ortodoxního myslitele, který se dogmaticky uzavírá před disonantními zkušenostmi.“ J. Habermas: „Die Hypotheken der Adenauerschen Restauration“. In týž: *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII*. Frankfurt am Main 1995, s. 96.

8) C. Leggewie hovoří o Mohlerově smůle, dané tím, že když se něco konečně dostane na veřejnost, málokdo si vzpomene, že je to původně od Mohlera. Srov. C. Leggewie:

všeho nepředběhl dobu, ale pouze ostatní konzervativce. Mnohé jeho brilantně formulované postřehy jsou však často znehodnocovány znevažováním myšlenek druhých.⁹⁾

4.1 UŽITEČNÝ GOLDHAGEN

Příběh o slepých uličkách poválečného německví, v nichž nebylo těžké uvíznout, pokud se člověk spoléhal jen na ty, kteří mu dávali za pravdu, se dá vyprávět ještě z jiného konce. Začít lze kupříkladu od fenomenálního úspěchu, s nímž se v Německu setkala vědecky spíše průměrná kniha mladého amerického historika D. J. Goldhagena *Hitlerovi ochotní katani*.¹⁰⁾ Goldhagenův výklad, srovnáme-li jej například se zcela protichůdnými Nolteho interpretacemi, německou vinu nerelativizuje, ale naopak ji maximalizuje tím, že od potenciálně relativizujících kontextů spíše odhlíží; Nolteho kauzální vztah mezi Stalinovými a Hitlerovými zločiny Goldhagen nahrazuje příčinným vztahem mezi esenciálně chápaným německtvím a holocaustem: podle něj byl v německém národě hluboce

- Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende.* Berlin 1987, s. 205. V roce 1979 Mohler s jistou samolibostí píše, že štvavá propaganda zaměřená proti Diwaldovým *Dějinnost Němců* a naopak velebicí televizní seriál *Holokaust, příběh rodiny Weissových*, který v Německu běžel v roce 1978, jej opětovně přivádí k jeho tezi z šedesátých let, které pokládá za natolik přesné, že je může nyní pouze zopakovat. Viz A. Mohler: „Die Deutschen in der Mühle. Zum Stand der Vergangenheitsbewältigung nach ‚Holocaust‘ und nach der Anti-Diwald Kampagne“. *Criticón*, 52, březen 1979, s. 55.
- 9) V rozhovoru s P. Müllerovou Mohler popisuje, jak se mu často stává, že od lidí slychává ideje, které již před mnoha lety formuloval sám, bohužel, konstatuje s povzdechem, jsou „nyní poněkud kašovitě, ne tak precizní jako v původní podobě“. S jistým zalíbením poté prohlašuje: „Vynalezl jsem i pojmy, třeba pojem nacionální masochismus, který se dnes používá zcela samozřejmě [...] Mám pokaždé smůlu, že jsem trochu napřed.“ A. Mohler: *Das Gespräch über Linke, Rechte und Langweiler*. Dresden 2001, s. 111. Podobná sebestřednost se projevuje například v Mohlerově hodnocení postmoderny, kterou pokládá za další renesanci jím formulovaného konzervativního obrazu světa: „To, že mnohé postmoderní obsahy nebyly než omlazenými reprinty konzervativních myšlenek, nebylo zprvu patrné [...] Vše vyjasnil Habermas, znepokojený ‚novou nepřehlédnutelností‘, když tažení proti postmoderně cíleně formuloval jako boj proti ‚Nietzschovi a důsledkům jeho učení‘. Při hledání původce jej nezmátla ani okolnost, že těžisko postmoderny, přinejmenším té filozofické (nikoli umělecké), se dnes nachází ve Francii.“ A. Mohler: „Entsorgung der Postmoderne“. *Criticón*, 106, březen/duben 1988, s. 81.
- 10) D. J. Goldhagen: *Hitlers willige Vollstrecker*. München — Berlin 1996; anglicky *Hitlers Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. Přeložil K. Kochmann. New York 1966; česky: *Hitlerovi ochotní katani. Obyčejní Němci a holokaust*. Přeložil M. Korbelík. Praha 1997.

zakořeněn „eliminační“ antisemitismus, který nacisté pouze probudili, uvolnili a vybičovali.¹¹⁾

Jestliže měl Goldhagen se svým výkladem u německého publika takový úspěch,¹²⁾ pak se to dá vysvětlit i tím, že německá veřejnost dotáhla zleva ordinovanou terapii „nacionálního masochismu“ do bodu, v němž byla ochotna přijmout prakticky cokoli, tedy i teorii vrozeného německého antisemitismu. Goldhagenův výklad takové interpretaci napomohl tím, že vztah mezi němectvím a holocaustem nepochopil jako historicky všeobecně platný, ale současné Němce od něj oprostil. Jinak řečeno, Němcům ochotným přistoupit na jeho výklad poskytl osvědčení, že se vrozeného antisemitismu během padesáti poválečných let úspěšně zbavili. Do značné míry jim tak dovolil odlišit se od německého národa, jenž podle něj trpěl vrozeným antisemitismem. Svým německým čtenářům vyšel vstříc nadvakrát: vyjasnili si minulost a zároveň jí byli zproštěni.¹³⁾ Co z toho plyne? Němci v roce 1996 jsou ochotni uznat souvislosti mezi německým národem, antisemitismem a holocaustem, ovšem za předpokladu, že se tato myšlenka na ně nebude vztahovat: „Čím hůře dopadli tito Němci před rokem 1945, tím menší je dnes ochota mít s nimi cokoli společného.“¹⁴⁾

V německé recepci Goldhagenovy knihy se tak protínají obě zdánlivě protikladné tendence: antinacionální a morálně rigorózní tendence vycházející z vědomí hrůznosti Osvětlemi, hanlivě označovaná jako „nacionální masochismus“. Ta se zde nevyklučuje, ale naopak paradoxně spojuje s tendencí, která je ochotna se o národním socialismu dozvědět pouze tolik, aby si

11) Viz tamtéž, s. 438.

12) Hovořím zde spíše o reakcích mimo cech historiků. V něm byla naopak kritika Goldhagena nesmírně silná, v pamfletu „Milanter deutscher Abwehrkonsens“; <http://www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/agr280s.htm>, se mimo jiné říká: „Levicově liberální historikové jako Hans-Ulrich Wehler, Eberhard Jäckel a Hans Mommsen, jakož i levicoví koryfejevé dělnického hnutí jako Reinhard Kühnl a Emil Carlebach haněli Goldhagena dokonce ještě mnohem více než jejich konzervativní kolegové.“ Děkuji J. Stromšíkovi za tento odkaz.

13) Odborná literatura k tématu se vesměs shoduje na tom, že Goldhagen současným Němcům poskytl nesmírně lákavé kolektivní rozhršení. Srov. kupříkladu Ch. Meier: *Das Verschwinden der Gegenwart*. München — Wien 2001, s. 48an.; A. Assmann — U. Frevert: *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart 1999, s. 282.

14) Ch. Meier: *Das Verschwinden der Gegenwart*, cit. dílo, s. 48.

jej mohla udržet od těla. Goldhagen vystihl z obou tendencí to, co bylo pro jejich nositele nejvíce úlevné, a tím bezděčně odhalil, že to, co se ve sporech o poválečném německém jeví jako ideologická opozice mezi pravicovými a levicovými postoji, je pouze variací jedné a téže slepé uličky.

Z tohoto závěru chci vyjít. Goldhagenovo bezděčné odhalení mi umožňuje sledovat, proč měla tato pozice tak značný ohlas a proč snížila napětí mezi opozitními poválečnými koncepcemi německého jeví, kdy se přestávalo počítat s jejich výlučností a vzájemnou nesmiřitelností a uznávala se spíše jejich vzájemná podmiňovanost. Mým cílem je zjistit, proč se toto synergické hledisko objevilo, rozšířilo a posunulo německé diskuse na další úroveň.

Snaha nedegradovat přítomnost minulostí (minulostí se zabýváme pouze potud, aby nás to neoslabilo) se tak zdá být pouze variací postoje, který v přítomnosti nachází především stopy neblahé minulosti (od německého vede přímá linie k Osvětimi), protože u obou postojů je tato minulost a vše, co se s ní spojuje, externalizováno; v prvním přiznaně, ve druhém nepřiznaně. To, co se ve druhém případě jeví jako příkladné nacionální sebepopření, je záležitostí Němců, kteří se kají, aniž se ztotožňují se skutečnými viníky. Od nich se ve skutečnosti již distancovali, stejně jako od nacistického Německa (viz Goldhagenovu recepci), od těch, kteří za ně bojovali, ale i od takzvané fašistoidní Spolkové republiky, kterou pokládají za jeho pokračovatelku (viz studentské hnutí, Nová levice atd.). Z tohoto úhlu pohledu se mnohé, co se zdálo stát proti sobě, najednou shoduje v obdobně falešných předpokladech. Podle mého, aniž bych chtěl hodnotit, normativní rozchod s národním socialismem, který v prvních poválečných letech doprovázela snaha přisoudit zlo druhým (demonizace národního socialismu, Hitler jako ztělesněný ďábel, kterému slouží jeho klika a SS, nacismus jako zlý osud, který s německými dějinami nemůže mít nic společného, apod.), stojí na stejně pochybném základě jako aplikace poválečného totalitarismu, která Němcům dovoľovala hodit vlastní nacistickou minulost i nepřátelskou komunistickou současnost do velikého totalitního pytle a o pravdě a lži nechat rozhodnout studenou válku. Z těchto předpokladů dvacet let po konci války patrně vychází úsilí poukázat na zamlčovaná či netematizovaná provinění a selhání během nacismu. Snahu pochopit (a osvojit si) postoje generace

rodičů, které by bylo možno vztáhnout na sebe, však zastíňoval radikální rozchod, jakož i obžaloby vznášené proti státu a všem, kteří jej i přes mnohé výhrady byli ochotni akceptovat.

4.2 MEZI PRINCIPIÁLNOSTÍ A ÚČELOVOSTÍ

Linie naznačená Goldhagenem odhaluje, že jisté domnělé principiální postoje mohou být mnohem účelovější, než předstírají jejich nositelé. Lpění na svébytné poválečné cestě, po níž se Německo musí ubírat, aby odčinilo Osvětim, a prodlužování této výlučné abnormality kajícími gesty ještě několik generací po válce je způsobeno snahou zakrýt fakt, že si co do účelovosti nezadá s morálně slabými postoji, formulovanými německou konzervativní pravicí. Abstinence od nacionalismu, kterou si Němci naordinovali, pomohla ztišit touhu po němectví jen za tu cenu, že se transformovala do pocitu výlučnosti národa, jenž se napříště nechce obejít bez svého provinění, ba dokonce je na ně hrdý (*Sündenstolz*). V důsledku tvoří tato pozice pouze období pravicově zarputilého popírání viny či jejího převádění na zvlí Spojenců, kteří výchovným moralizováním a obviňováním Německa uplatňují právo vítězů bez ohledu na to, že válka už skončila.¹⁵⁾

Komplementární vztah je patrný i na tom, jak se poválečná německá nesvéprávnost poraženého národa zvolna proměnila v levicový požadavek, aby si Německo část této nesvéprávnosti

15) S touto myšlenkou se čtenář pravicové literatury setkává s železnou pravidelností; z textů, které jsem měl k dispozici, se nejčastěji objevuje u B. Willmsa a A. Mohlera. Téměř kanonickým pravicovým textem je zřejmě kniha C. von Schrenck-Notzing: *Charakterwäsche. Die Politik der amerikanischen Umerziehung in Deutschland*. Frankfurt am Main — Berlin 1996 (1965), která vychází z teze, že v roce 1945 (tedy dávno před Fukuyamou, jak autor poznamenává ve vydání z roku 1996) nastal konec dějin, po němž se rozběhly procesy, které neměly s dějinami svobodných národů nic společného: spojenecká převýchova neučila Němce demokracii, ale změnila jejich charakter tak, aby bylo v budoucnu možno plně kontrolovat politický vývoj Německa. Velké oblibě se těší také další politicky nekorektní publikace: H. J. Arndt: *Die Besiegten von 1945*. Berlin 1978. Ta chápe celou poválečnou dobu jako determinovanou břemenem německé porážky, kterého se Němci nezabývají, dokud neskončí poválečná doba. Další variace viz například B. Willms: *Die deutsche Nation*. Hohenheim 1982; týž: *Idealismus und Nation. Zur Rekonstruktion des politischen Selbstbewußtsein der Deutschen*. Paderborn — München — Wien — Zürich 1986; A. Mohler: *Vergangenheitsbewältigung. Von der Läuterung zur Manipulation*. Stuttgart 1968; týž: *Was die Deutschen fürchten*. Stuttgart 1968; týž: *Der Nasenring. Die Vergangenheitsbewältigung vor und nach dem Fall der Mauer*. München 1991.

uchovalo, protože pak by se nemuselo vzdát své zvláštnosti a z ní plynoucích nároků, a to dokonce ani poté, kdy se sjednotilo a na nesvéprávnost mohlo s klidným srdcem zapomenout.¹⁶⁾ Co do pochybných předpokladů s tím zjevně konvenuje až panická hrůza německé pravice z toho, že oslabené Německo bude moci kdokoli vydírat, že rozdělené Německo je produktem tohoto vydírání, zbaveným možnosti se prosadit,¹⁷⁾ a že spojenecké nebo německé hodnocení a moralizování Německa je vrhá do další poroby a znicotnění.¹⁸⁾ To znamená, že uvědomělé podrobení se vítězům ze Západu a jejich pravidlům, z něhož se však obratem ruky vyvozuje nárok na zvláštní zacházení a privilegia (jako by si žák zvláštní školy nárokoval výlučnost), je pouhým protikladem neschopnosti uznat, že proměna, byť by se jednalo o převýchovu vynucenou zvenčí, není omezujícím diktátem, ale může být prvním krokem na cestě k získání identity. V opozici stojí zarputilé odmítání pravidel, která Němcům nejsou vlastní,¹⁹⁾ léčebných kúr, které by jim předepsal někdo jiný než oni sami, a zavrhování jiných zájmů nežli zájmů vlastního národa.²⁰⁾

- 16) Ch. Meier již v roce 1990 napsal: „Pouze ten, kdo trvá na tom, že Němci jsou i nadále politicky nedospělí, tedy neschopní žít ve velkém státě, může dojít k závěru, že německý národní stát je škodlivý.“ Skutečným motivem odpůrců sjednoceného Německa je dle Meiera „obava, že budou vytrženi z toho, nač si ve Spolkové republice zvykli, kde mohli celkem poklidně, sice s omezenou suverenitou, nicméně bez větší politické zodpovědnosti žít ve stínu Spojených států a zdi“. Ch. Meier: *Deutsche Einheit als Herausforderung. Welche Fundamente für welche Republik?* München — Wien 1990, s. 49–50.
- 17) Ke kategoričnosti nacionálního imperativu na pravici, k topoi babilonského zajetí Německa a jeho duchovnímu otroctví srov. W. Weidenfeld: „Politische Kultur und deutsche Frage“. In týž (ed.): *Politische Kultur und deutsche Frage. Materialien zum Staats- und Nationalbewusstsein in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln 1989, s. 13–40, zde s. 26.
- 18) „Podrobí-li se národ morálnímu odsudku, pak se podrobí národům, jež jej soudily. Anebo si jej tyto národy už dávno podrobily, což je osudem německého národa [...] Chceme-li žít, musíme žít jako Němci.“ B. Willms: *Die Deutsche Nation*, cit. dílo, s. 131an.
- 19) Srov. B. Willms: „Die sieben Todsünden gegen die deutsche Identität“. *Criticón*, 78, červenec/srpen 1983. Později převzato do B. Willms: *Identität und Widerstand. Reden aus dem deutschen Elend*. Tübingen — Zürich — Paris 1986, s. 89–107. Celý text se ostře zaměřuje proti pokusům o podřízení německé politiky evropským pravidlům. Willms tomu čelí voluntaristickým apelem na národní uvědomění.
- 20) „Imperativ verße Und es wird am deutschen Wesen einmal noch die Welt genesen (Geibel) by mohl být přeformulován do podoby nového imperativu identity: Und es soll am eigenen Wesen wieder die Nation genesen.“ Tamtéž, s. 101.

Posedlost neustálým obnažováním rány zvané Hitler (*Wunde Hitler*),²¹⁾ v níž se zračí potřeba zužitkovat Osvětim pedagogicky moralizujícím způsobem, je obdobou nic neřešícího usilovného zastírání, snahy epochu národního socialismu pokud možno neutralizovat, zbavit mravní zátěže, zrelativizovat. Totéž platí o snaze zkrátit německé dějiny na éru dvanácti hitlerovských let²²⁾ a o zbytku dějin uvažovat pouze jako o prefašistických a postfašistických konstelacích (v důsledku tento postup zneumožňuje hledat v dějinách cokoli jiného než sebedopření němectví) i o zdánlivě protikladné, ve skutečnosti však pouze přepólované snaze o nivelizaci nacistických hrůz poukazem na to, že nejsou v dějinách výjimečné ani ojedinělé.

V jak velké míře jsou tyto zdánlivě svébytné postoje na sobě ve skutečnosti závislé, je dobře patrné také na interpretacích jevu, kterým se liberální levice i konzervativní pravice zabývala od přelomu padesátých a šedesátých let a jemuž se říká překonání minulosti²³⁾ (popřípadě její zpracování či vyrovnání se s ní [*Vergangenheitsbewältigung, Aufarbeitung der Vergangenheit*]). V pravicových výkladech je tento jev zpravidla chápán – ve shodě s Lübbem – jako biologicky a společensky nutné mlčení bezprostředně po válce, kdy více a méně nacisticky konformní občané v podstatě neměli důvod vzájemně si skládat účty. Tato poválečná

21) Srov. Willmsův imperativ: „Kdo káže vinu nebo otevírá ránu zvanou Hitler, nebojuje za identitu, ale proti ní.“ B. Willms: *Identität und Widerstand*, cit. dílo, s. 98.

22) K tomu srov. poznámku K. H. Bohra, jenž vyčítá levicovým intelektuálům, zbytkům vzdělaného měšťanstva a takzvaným funkčním elitám, že delší historickou paměť zcela obětovávají krátké historické paměti, která končí rokem 1945, takzvanou nultou hodinou. „Na to, co bylo před ní, se vzpomíná pouze jako na fázi, která jí předchází.“ Tomuto levému „rozpuštění dějinného času“, které redukuje německé dějiny na prolog k národnímu socialismu, staví po bok rozpuštění pravé, za něž pokládá neschopnost Němců důstojně reflektovat to, co nulté hodině předcházelo. K. H. Bohrer: „Historische Trauer und politische Trauer“. In B. Liebsch — J. Rüsen (eds.): *Trauer und Geschichte*. Köln — Weimar — Wien 2001, s. 126.

23) Srov. Adornův článek z roku 1959. T. W. Adorno: „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“. In týž: *Gesammelte Schriften*, sv. 10, 2. *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main 1977, s. 555–572. Na pravici můžeme vzít v podstatě všechny významné Mohlerovy spisy a statě, například A. Mohler: *Vergangenheitsbewältigung*, cit. dílo; týž: „Die Deutschen in der Mühle“, cit. dílo, s. 55–59; dlužno přiznat, že Mohler se tímto procesem zabýval již na začátku šedesátých let, kdy posuzoval životaschopnost poválečného konzervativismu, aniž přitom používal termínu „Vergangenheitsbewältigung“. Srov. A. Mohler: „Konservativ 1962“. *Der Monat*, 14, 163, duben 1962, s. 23–29.

fáze „komunikativního zamlčování“ skončila ve chvíli, kdy se minulost stala ideologickou zbraní, jež občanům Spolkové republiky, kteří nacismus buď nezažili vůbec, anebo v příliš útlém věku, než aby jim to bylo možno dávat za vinu, dala možnost účtovat se staršími, pochopitelně více zasaženými generacemi. Scestnost této ideologizace se na pravici spatřuje v tom, že s její pomocí nejvíce účtovali právě ti, u nichž existovalo podezření, že tím sami skrývali někdejší prohřešky; s minulostí tak nakládali stejně účelově jako ti, kteří nacismus sami nezažili. Překonávání minulosti tedy s postupujícími roky zesilovalo, nicméně ztrácelo opodstatnění a původní nevinnost.

Chybné předpoklady tohoto výkladu se projevují v tom, jakým generacím přisuzuje podíl na ideologicky zprofanovaném reflektování minulosti. Například A. Mohler, jeden z klíčových zastánců tohoto výkladu, nerozlišuje mezi generací narozenou na samém konci války a po ní, z níž vyrostla generace osmašedesátníků, a lidmi narozenými těsně po roce 1927, kteří byli nasazováni v posledních měsících války zpravidla u protivzdušné obrany a sami se považovali za takzvanou skeptickou generaci. Mohler svou zlobu, namířenou především proti osmašedesátníkům, rozšířil tudíž neoprávněně i na starší generace. Z intelektuálů narozených mezi lety 1927–1930 se sice rekrutovali mnozí strážci svědomí národa (Grass, Habermas, Wehler), ale současně i mnozí skeptikové, kteří zachovávali rezervovaný postoj vůči účtování, vedenému v poněkud totalitním duchu (O. Marquard, T. Nipperdey), a rovněž autoři, kteří posléze zjistili, že nechtějí být svědomím národa ani strážci politické korektnosti (I. Geiss, K. Sonthheimer, Ch. Meier, do značné míry M. Walser a H. M. Enzensberger). S nimi Mohlerova jednostranná charakteristika vůbec nepočítá, což snižuje její výpovědní hodnotu a vyvolává podezření, zda také Mohler nepodléhá účtující manýře více, než si sám připouští.²⁴⁾

Obdobně jednostranným způsobem postupuje i levicový výklad „Vergangenheitsbewältigung“, neboť trvá na tom, že ještě dlouho po válce se minulostí nikdo nechtěl zabývat. Teprve poté, co se na počátku šedesátých let radikálně proměnila společnost a její náhled na minulost, Němci údajně prozíreli, uvědomili si hrůznost plánů, jež nacistické Německo proměnilo v nelidskou

24) Srov. A. Mohler: *Was die Deutschen fürchten*. Stuttgart 1968, s. 131–140.

skutečnost, morálně překročili vlastní stín, sebekriticky se otevřeli dlouho zamlčované a vytěšňované minulosti, možná proto, aby si ujasnili minulost vlastního národa, ale především kvůli obětem nepředstavitelného bezpráví, jehož se tento národ dopustil. Z dnešního pohledu se nezdá příliš pravděpodobné, že se generaci roku šedesát osm jednalo na prvním místě o zájmy obětí. Pouze vzbuzovala tento dojem především díky tomu, že stát spolu s ochránci jeho zájmů ztotožnila s nacisty a pro sebe si vyhradila roli obětí, které v sobě dál nesou břemeno nacismu. Tuto sugesci například dokládaly brutální policejní zásahy proti demonstrujícím studentům nebo nevyjasněné vyšetřování vraždy B. Ohnesorga;²⁵⁾ poté už bylo rozvržení rolí na (post)nacistické pachatele a (post)antifašistické oběti jasné. Není pochyb, že represivní složky státní moci této sugestivní identifikaci s osudem obětí výrazně napomohly, a daly tak mimo jiné zapomenout, že oběti hitlerovského nacismu se tímto srovnáním se svými samozvanými nástupci mohly cítit degradovány a zneuctěny.

Jedná se tedy o zrcadlově obrácená schémata: jednou jde o kvalitativní úpadek od morálně nenapadnutelného stavu těsně po válce ke stále silnějšímu zneužívání minulosti od šedesátých let. Podruhé se jedná o vzestup od morálního barbarství těsně po válce k žádoucí moralizaci kritické generace šedesátých let, která svůj criticismus ještě vystupňovala koncem sedmdesátých let, kdy se do širšího německého povědomí dostal pojem holocaust. Ten se okamžitě coby vstřícný krok směrem k obětem stává neodmyslitelnou součástí německé sebereflexe, o jejíž morální nenapadnutelnosti není radno pochybovat, ač není vždy zřejmé, kdy ještě slouží památce obětí a kdy spíše těm, kterým o oběti vůbec nejde. V jejich prospěch nakonec polemika vyzněla: čím častěji se v Německu osmdesátých let zmiňuje holocaust, tím je zřejmější, že se jedná jen o manévr zastírající štvance na politicky nekonkrétní intelektuály, kteří na tuto záměnu poukazovali. Na druhou stranu téma holocaustu stejně jako práci na minulosti vedly rovněž ušlechtilější úmysly. Ty se však součástí sebereflexivních snah nestaly a namísto nich převážila posedlost hledáním neupřímných a škodlivých úmyslů, obsese pokládat vše a každého

25) Student západoberlínské univerzity, který byl 2. června 1967 zastřelen policií během demonstrace, jež se konala na protest proti návštěvě perského šáha Pahlaviho v Berlíně.

za potenciální subjekt vydírání a neochota přiznat si, že za své problémy si spíše můžeme sami, než abychom svalovali vinu na nepřátelské agenty z Východu.

Posledním příkladem může být vědomě rozvíjená osvícenská tradice, která ukazovala a kriticky odhalovala iluzorní jádro všech exkulpujících strategií. Pováleční osvícenci tak demaskovali snahy přisoudit veškeré zlo pouze zločineckým jednotkám SS. V devadesátých letech zanikla další klamná naděje, že wehrmacht neměl se zločiny proti lidskosti nic společného, když byly zveřejněny fotografie a filmové záběry dokazující opak. Do minulosti národa proniklo světlo, které chtělo ukázat historickou skutečnost, byť by odhalilo nejhorší zločiny nacistického Německa. Slabina této úvahy spočívá v tom, že by se takové dějinné břemeno mělo týkat rovněž dalších generací. Tohoto napadnutelného místa využila okamžitě protistrana k soustředěnému útoku nejen proti této osvícenské „posedlosti odhalováním“, která má ve své radikální jednostrannosti s osvícenstvím pramálo společného,²⁶⁾ ale také proti osvícenství v obecném smyslu. Osvícenství začalo být opětovně napadáno jako nepotřebná a zavrženíhodná tendence k „neadekvátnímu“ nakládání s dědictvím minulosti. Ani některé výstižné poznámky k posuzování a hodnocení minulosti²⁷⁾ zde nemohou změnit nic na tom, že se oba názorové tábory dopouštěly na osvícenském myšlenkovém dědictví násilí.

26) Mohler souhlasně cituje z knihy M. Wolffsohna: *Ewige Schuld? 40 Jahre deutsch-jüdisch-israelische Beziehungen* (München 1988): „To, že Němci, zvláště pak ti narození po roce 1945, dnes na politický mechanismus, v jehož důsledku je jejich národ kolektivně obviňován, reagují čím dál vzpurněji, je pochopitelné [...] Tento politický biologismus jednou provždy přiřazuje člověka mocnostem světla a tmy, a to nikoli na základě jeho vlastností a projevů, ale na základě jeho nacionálního a náboženského původu. Tím radikálně popírá tradice osvícenství, které hodlalo rozbit pouta, jimiž člověka svazoval jeho původ.“ A. Mohler: *Der Nasenring*, cit. dílo, s. 197.

27) Je velice snadné říct, že ti a ti (SS nebo wehrmacht) byli zločinci, a spravedlivě je odsoudit. Limity tohoto paušalizujícího gesta se objeví ve chvíli, kdy máme stanovit, od jakého roku života je ten který člen SS nebo wehrmachtu zločincem. Sám za sebe dodávám: Nebylo by lepší kritickou povýšenost nahradit větším taktem a diferencovat ve výše naznačeném smyslu? Tím bychom si ušetřili trapně moralizující kritiku kupříkladu některých zástupců generace narozené okolo roku 1927, kteří se na konci války ve věku, kdy se mnozí osmašedesátíci stále ještě cítili a hlavně chovali značně nedospěle, dostali do situací, které mnohonásobně přesahovaly jejich pubertální či lehce postpubertální psychické a fyzické možnosti. Ti, kteří se v mladistvém věku museli rozhodovat jako dospělí, by neměli být kritizováni těmi, kteří si uměle prodlužovali mladickou nezralost.

Obecně řečeno je z uvedených příkladů zřejmé, že se jednotlivé postoje upínaly k vlastním výlučným řešením a nepřipouštěly, že se ostrým vymezením vůči protistraně nezabavují svých problémů. Výsledkem jsou dichotomie, které jsou pramálo přístupné reflexi, případně relativizaci vlastních předpokladů. Jako by bylo možno volit pouze mezi nacionální abstinencí a nacionální nestřídmostí. Jako kdyby nebylo možno se otevřít něčemu jinému, aniž bychom tím současně popírali, kým jsme. Jako bychom ty, kteří se nám snaží pomoci, mohli buď jen bezvýhradně poslouchat, anebo je zavrhnout s tím, že přijetím pomoci se vzdáváme sami sebe. A konečně jako kdyby se straně, která páchá zlo, navždy upřelo právo být v jiném smyslu nebo jiným způsobem taktéž obětí *et vice versa*.

Vědomí, že se tyto možnosti nevyklučují a že se naopak jedná o dvě strany téže mince, odkrývá jiné chápání poválečných debat o německví. Zklidňuje napětí mezi otevřeností a uzavřeností vůči jiným pohledům na německví: mezi ochotou vzít na sebe odpovědnost a příkazem brát ji na sebe bez ohledu na vlastní přesvědčení; mezi bezvýhradnou potřebou Německo normalizovat a bezúčelným smířením s jeho nenormálností; mezi kajícínou a sebezapírající vůlí maximálně vyjít vstříc obětem a nepřipomínat svá příkoří a naopak vyzdvihováním vlastních neštěstí a křivd na úkor obětí.

V každé fázi německého poválečného vývoje tak narazíme na výlučně se tvářící pravdy, o jejichž podmíněnosti se neuvažuje. Tak se například dlouho věřilo, že nejúčinnějším lékem na fašismus je antifašismus; jiní zase měli za to, že fašismus sprovedí ze světa, pokud budou dost antikomunističtí; další redukovali antifašismus na odmítnutí soudobé kapitalistické společnosti a míru vlastní antifašistické věrohodnosti pak odvozovali od toho, jak nesmiřitelně bojují proti systému Spolkové republiky. Všichni společně odmítali připustit, že vůči světu vznášejí nepřiměřeně absolutní nároky, v jejichž světle se mnohé, co by se nepochybně dalo zlepšit, jevílo jako zavrženíhodné.²⁸⁾ Zrovna tak se zdráhali

28) Na tyto rozpory poukazyval od druhé poloviny sedmdesátých let zejména K. Sontheimer, jenž původně s impulsy studentského hnutí solidarizoval. Z jeho pohledu se právě vinou absolutizace ideálů, které ztělesňovala generace osmašedesátníků, ve Spolkové republice stále silněji prosazovala nesmírně kritická, až utopická optika, která dosažený stav neustále poměřovala ideálem, v jehož světle se poté realita nutně jevíla jako nedostačující, ba zavrženíhodná. Sontheimer v této souvislosti opakovaně vznášel

promyslet, zda by přece jen nebylo lepší vést boj proti fašismu spíše z pozice občanů, kteří si vydobytého občanství a prosperující a do značné míry demokratické Spolkové republiky váží natolik, že by ji neobětovали diktatuře ani tehdy, kdyby jim slibovala rudý (nebo dokonce hnědý) ráj na zemi.²⁹⁾

Všechny uvedené příklady svědčí o oblibě nepřilíš důmyslných intelektuálních praktik, jež tvoří obecně sdílený a málo reflektovaný předpoklad, do něhož se sbíhají typické znaky poválečného německví. To, že určitá skupina disponuje nějakou hodnotou, se zpravidla dokazuje tím, že jiné skupiny touto hodnotou nedisponují. Konkrétně tento mechanismus funguje následovně: nejsem fašista v případě, kdy se mi podaří druhé usvědčit z toho, že fašismus potírají méně než já; na základě jejich nedostatečného antifašismu je dokonce mohu prohlásit za fašisty. Vždy se tedy připouští existence pouze dvou možností, přičemž míra, v níž se jedna z nich odmítá, dokazuje identifikaci s druhou z nich. Na základě téhož principu se od šedesátých let 20. století zavrhovala soudobá kapitalistická společnost v podobě Spolkové republiky proto, aby tímto odmítnutím dotyčný člověk dokázal, že ti, kteří tuto společnost odmítají méně rezolutně, jsou na rozdíl od něho fašisti. Předchozí kapitoly již nastínily, jak problematické je, když se jedna forma zla potírá jejím pravým opakem; jak se ukazuje, opakem zla není dobro, ale pouze dobrý úmysl. Fašismus se nedá vymýtit dobrým úmyslem antifašismu, antikomunismu, ba ani komunismu; nenávisť ke všemu cizímu (jiným rasám, národům,

otázku, zda konstatované nedostatky nemohou jít na vrub pohledu intelektuální kritiky, která vůči realitě vznášá absolutní nároky, jimž není možno dostát. Stav demokracie dosažený v Německu se těmto kritikům nejevil jako problematický, tedy zlepšitelný, ale jako odsouzenihodný. Svým způsobem tak levicoví intelektuálové moralizovali, aniž nesli zodpovědnost; v Německu se tento prohřešek označuje jako nesoulad mezi etikou odpovědnosti a etikou smýšlení (*Verantwortungsethik versus Gesinnungsethik*). Prozápadní politika vrcholných představitelů poválečného Německa si nezasloužila korekci, ale rovnou zavržení. Z problémů se v takto nastavené perspektivě stávaly neřešitelné situace, z nichž vedlo jediné východisko; negace stávajícího stavu, odmítnutí Spolkové republiky. K intelektuální pozici K. Sontheimera viz nedávno publikovaná práci B. Loewensteina: *Kurt Sontheimers Republik*. Göttingen 2013.

- 29) Srov. Marquardovu v antitotalitním duchu vedenou argumentaci, v níž je národní socialismus projevem odporu k občanství, a tak nemá smysl tento odpor nahrazovat dalším, tj. socialistickým odporem k občanství, ale pouze odvahou k občanství. O. Marquard: „Verweigerung der Bürgerlichkeitsverweigerung“. In týž: *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*. Stuttgart 2004, s. 29–34.

kulturám) nezmizí, když budou Němci v dobré víře nenávidět, co je jim vlastní; od antisemitismu nepomohou zvýšené dávky předepsaného filosemitismu; autoritářství nezanikne kvůli antiautoritativnosti; politickou moc neporazí jen apolitický duch; síla nepodlehne slabosti a sebelásku nezničí sebenávist.

Tato struktura je společná politologickému i historiografickému uvažování o poválečném německví; jistě tedy stojí za pokus vystopovat, jakým způsobem spoluutvářela literární diskurs o poválečném německví. K němu vedou právě ona výše nastíněná iluzorní řešení, která končila ve slepé uličce; v německé historiografii v jedné z nich uvízla snaha o takzvaný věcný výklad národního socialismu, prostý morálního hodnocení. Stoupenci věcného výkladu národního socialismu tedy odmítli moralizátorství Německa, přestali z Němců dělat negativně privilegovaný národ (v tom se často vidí paradoxní naplnění Hitlerova záměru, pouze se záporným znaménkem) a vyložili svou snahu o věcné posouzení období národního socialismu jako vědecky přínosnou a ozdravnou. Abstrahování od morálních hledisek při hodnocení národního socialismu, které bylo hlavním metodologickým vodítkem, sloužilo však zároveň jako léčka: jakmile se ozvaly pobouřené reakce zleva, na něž stoupenci této koncepce ostražitě čekali, prohlásili sami sebe za obětní beránky masivního levicového nátlaku, kterým se brání bezpodmínečně nutnému odmoralizování národního socialismu. Jednotlivé pokusy o potlačení hodnotových mravních hledisek při hodnocení národního socialismu (nejčastěji se v této souvislosti zmiňují provokativní Diwaldovy *Dějiny Němců*³⁰⁾ a diskutabilní Hofstätterovy výzvy, aby principiálně nezvládnutelné zvládání minulosti [*Vergangenheitsbewältigung*] vystřídala všeobecná amnestie³¹⁾ jsou pro pravici důkazem, že levice je ochotna obětovat cokoli, jen aby se zachoval nedotčený moralistní a politicky přísluhovačský svět německé historiografie. Takový výklad však pomíjí, že potřebu vědecké objektivizace

30) H. Diwald: *Geschichte der Deutschen*. Frankfurt am Main — Berlin — Wien 1978.

31) B. Willms: *Die deutsche Nation*, cit. dílo, s. 133–136; pasáže zvažující eventuální výhody všeobecné amnestie, tak jak vyplývá z úvah R. Hofstättera („Bewältigte Vergangenheit?“, *Die Zeit*, 14. 6. 1963), viz A. Mohler: *Die Vergangenheitsbewältigung*, cit. dílo, s. 83–98; nebo též: *Was die Deutschen fürchten?*, cit. dílo, s. 186–192. Kampani proti Diwaldovým provokativním *Dějínám Němců* se Mohler věnuje v knize *Die Nasenring*, cit. dílo, s. 191–195; srov. též: „Die Deutschen in der Mühle“, cit. dílo, s. 55–59.

národního socialismu (ve smyslu jeho hodnotové neutralizace) nepocítovali pouze pravičáci (A. Mohler, B. Willms), ale ve druhé polovině osmdesátých let to pokládala za nutné a prospěšné většina německých historiků.

Smyslem bylo vymanit se z (pedagogicky) moralizujícího kontextu, v němž výklad národního socialismu pozbýval atributy vědeckého vysvětlení. Tento krok pravice přijala s povděkem,³²⁾ protože dlouhodobě měla výhrady proti tomu, aby se z dějin nacismu vařila „hnědá kaše“. Na druhou stranu se nebránila přijmout fakt, že objektivizující metoda může vést až k ochotě porozumět tomu, čemu bychom v případě hrůznosti národního socialismu rozumět snad ani neměli.³³⁾ Mezi těmito dvěma póly existovalo napětí, s nímž německé dějepisectví uchopovalo národní socialismus: napětí mezi nestvůrností spáchaných zločinů a banální každodenností života v diktatuře, na niž si dříve či později nakonec zvykne každý.

4.3 HISTORIZACE NÁRODNÍHO SOCIALISMU

M. Broszat, který se touto intencí zabýval nejintenzivněji z německých historiků, ji označil poměrně nešťastným termínem „historizace“. „Historizace národního socialismu“,³⁴⁾ bez ohledu na detailní analýzy jejího autora, se tak brzy stala nástrojem ideologie a její přívrženci tvrdě hájili během sporu historiků myšlenku, že historizovat národní socialismus ještě neznamená jej omlouvat. Všichni obvinění z exkulpujícího zneužití historizace se tohoto termínu pro změnu dovolávali ve snaze smýt ze sebe nařčení z relativizace národního socialismu. Poukazovali na skutečnost, že se

32) Právě jeho příznivci vidí fašistu v každém, kdo se netváří dost antifašisticky a nechová se v duchu politicky korektního desatera. Absurdita takto jednostranného náhledu je zřejmá.

33) Viz přesnou formulaci Ch. Kleßmanna, pro něhož dilema historického zachycení holocaustu ústí do otázky: „Jak je možné slovy vyjádřit hrůzu, která se exemplárně poji se slovem Osvětim, aniž by mluvčí propadl chladnému odstupu nebo citové přepjatosti?“ Ch. Kleßmann: „Zeitgeschichte als wissenschaftliche Aufklärung“. In M. Sabrow — R. Jessen — K. Große Kracht (eds.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte*, cit. dílo, s. 252.

34) M. Broszat: „Der Historiker in der Spannung zwischen Verstehen und Bewerten der Hitler-Zeit“. In týž: *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*. München 1988, s. 208–215; týž: „Was heißt Historisierung des Nationalsozialismus?“. *Historische Zeitschrift*, 247, 1988. Cituji z článku, v němž Broszat na základě výzvy *Historische Zeitschrift* rekapituluje po skončení sporu historiků svoje teze, jež publikoval v květnu 1985 v časopise *Merkur*.

tento pojem stal zavádějícím, ba morálně nepřijatelným až poté, co bylo plošně odmítnuto jakékoli porovnávání (a tedy historizování) národního socialismu. Dlužno přiznat, že ti, kteří se vydávali za obětní beránky plošných zákazů srovnávání, tímto krokem nezřídka maskovali relativizující apologetiku.³⁵⁾

M. Broszat si toto však nepochybně nepřál, neboť způsob, jakým dávno před sporem historiků odpověděl na otázku „co je to historizace národního socialismu?“, ukazuje, že s jeho textem účastníci sporu historiků nakládali selektivně a účelově. Broszat chápal historizaci jako možnost ukončit „stereotypy, rozpačitá řešení a paušalizace“³⁶⁾ prostřednictvím jazyka, jímž by mluvčí nemusel obviňovat druhé proto, aby sám ze sebe sňal vinu. Tento ambiciózní projekt hodlal tedy skoncovat s praxí vyrovnávání se s národněsocialistickou minulostí, která sejevila nejen Broszатовi v osmdesátých letech jako neproduktivně rozkročená mezi neúčinné, pedagogicky ritualizované a deklamativní lekce z povinné antifašistické morálky na jedné straně a distancující strategie na straně druhé, které tento historický jev demonizují, jako by ani nebyl součástí německých dějin.³⁷⁾

Broszat se domnívá, že hrůznost národního socialismu nám nebrání v tom, co nejdůkladněji ho poznat a porozumět mu. Epocha národního socialismu je historicky živá, neméně živé jsou morální implikace, které z ní vyplývají. O zločinnosti národního

35) Viz úvodní studii „Co znamená historizovat národní socialismus?“ otištěnou ve sborníku věnovanému „stínům minulosti“, autorského kolektivu U. Backes — E. Jesse — R. Zitelmann (eds.): *Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus*. München 1990, s. 25–51, zejména s. 47.

36) Vzdor masivní tematizaci národního socialismu zůstává jeho celkový obraz dle Broszaty podivně bezobsažný, je „více černobílou retrospektivní konstrukcí než geneticky rozvinutým multidimenzionálním příběhem; neobývají jej postavy plastické, psychologicky pochopitelné, ale typické a stereotypní, které jako by byly vystřiženy ze slovníku politologických pojmů; častěji se předkládá v podobě morálně didaktického komentáře nežli historického pojednání; formulace jsou víceméně patetickými či poučujícími výlevy historiků, kteří své rozpaky z dějin národního socialismu projevují i tím, že jim upírají narativní jazyk, tedy způsob podání, jenž je historii bytostně vlastní.“ M. Broszat: „Was heißt Historisierung des Nationalsozialismus?“. *Historische Zeitschrift*, 247, 1988, s. 5.

37) Zde Broszat kopíruje výše nastíněnou interpretaci Ch. Meiera, v níž se konstatuje, že si Němci zvykli znázorňovat německé dějiny před rokem 1945 jako dějiny cizího národa, o němž se píše ve třetí, nikoli v první osobě. Viz M. Broszat — S. Friedländer: „Um die ‚Historisierung des Nationalsozialismus‘. Ein Briefwechsel“. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 36, 2, duben 1988, s. 350.

socialismu Broszat nepochybuje. Jestliže považuje za nutné v dané situaci normalizovat historické vědomí národního socialismu, pak tím nehodlá revidovat postoj, na němž se němečtí historici shodují, když „odsuzují historicky dosud široce prozkoumané a zdokumentované svazující, zločinné, nehumánní a kriminální rysy a způsoby jednání národněsocialistického režimu“. ³⁸⁾ Broszat spíše upozorňuje na nebezpečí, které je dle jeho soudu přítomno právě v samotném chápání dějin, a v případě porozumění národnímu socialismu se jej nezbavíme, ani když národní socialismus odsoudíme. Aby Broszat toto nebezpečí eliminoval, upíná se k tradici kritického rozumění, nezátížené romantickým historismem, ³⁹⁾ a hájí alternativní pojem „historického nahlédnutí“ (*historische Einsicht*). Tuto náhradu motivuje metodologická potřeba adekvátní historizace národního socialismu, tedy snaha zachovat napětí mezi „kritickým odstupem“ od tohoto historického předmětu a nekritickou „vůli porozumět“ mu. Broszat chce smířit jednostranně absolutizované tradice osvícensky kritické a romanticko-historizující historiografie. Zhruba řečeno: spojuje analyticky vysvětlující osvícenství se spíše empaticky rozumějící romantikou. Přitažlivost Broszatova návrhu pro výzkum národního socialismu je zřejmá: historizovaný národní socialismus se stane „normálním“ historickým jevem, z jehož zkoumání se historikové nebudou muset (a moci) vykupovat „morálně laciným paušálním odsudkem“, kterým by pouze manifestovali, že svůj předmět chtějí pochopit za každou cenu. ⁴⁰⁾

Jakkoli se Broszatův koncept zdá být ideálním východiskem ze slepé uličky, do níž se německý historický výzkum národního socialismu dostal na počátku osmdesátých let, všechno spasit nemohl. A tím nemyslím primárně jeho zneužití ve sporu historiků. Na tom, že Broszatův koncept mnozí pochopili jinak, než byl zamýšlen, má zřejmě svou vinu sám autor, ⁴¹⁾ přestože potenciální

38) M. Broszat: „Was heißt Historisierung des Nationalsozialismus?“, cit. dílo, s. 3.

39) Broszat svůj koncept historického kritického rozumění jednoznačně vyjímá z tradice romantického historismu, která si podle jeho názoru svůj předmět idealizuje a ve snaze mu porozumět se s ním identifikuje. Srov. tamtéž, s. 2.

40) Viz tamtéž.

41) Na to jej důvtipně upozornil S. Friedländer, který problém spatřoval již v samotném pojmu a ve způsobu, jímž jej Broszat předkládal; obé svým způsobem zneužití napomohlo. V německé historiografii Friedländer nevidí tendence, které jí přisuzuje Broszat (laciná moralizace), tudíž se nedomnívá, že je normální vědecký výzkum nějak

zneužití minimalizoval.⁴²⁾ Problematičtější než ideologické zneužití je praktická využitelnost historizace národního socialismu, respektive nesnadné stanovení hranice, za níž snaha rozumět a kritická distance nejsou tak snadno slučitelné jako v případě, kdy je řeč o zjevných zločinech národního socialismu.⁴³⁾ Nedůsledné domýšlení této praktické stránky, jak si povšiml S. Friedländer, podle všeho souviselo s tím, že Broszatova otevřenost protiargumentům, jakkoli ve srovnání s ostatními německými historiky příkladná, nebyla úplně bezbřehá.

To ukázala právě diskuse s Friedländerem, který coby přeživší holocaustu konfrontoval Broszatu, jenž náležel ke generaci socializované duchem Hitlerovy mládeže,⁴⁴⁾ s naprosto jiným náhledem. Díky této konfrontaci vyplula na povrch jistá předpojatost, na níž Broszat stavěl metodu historizace. Ač se ve svých replikách snažil toto podezření vyvrátit, promítal do opozice mezi vztahem Němců a Židů k období národního socialismu hodnotící atributy. Jakkoli nepovažoval za správné, aby dějiny národního socialismu určovali výlučně němečtí historici,⁴⁵⁾ židovský pohled zvláštním způsobem opomíjel. Prohlašoval sice, že se Němci „vinou nezměrného pronásledování milionů příslušníků neněmecké národnosti připravili o jakýkoli exkluzivní nárok na

blokován. Poté přirozeně nerozumí ani tomu, proč se historizace předkládá jako nutná potřeba, která má prorazit onu (z jeho pohledu neexistující) blokádu? Friedländer to vidí jinak: Právě tím, jak Broszat sugeroval existenci zábran normálnímu historickému vývoji, již hodlal rázně ukončit svým emočně nabitým „Plaidoyer“, vytvořil jednostranně vyhocenou atmosféru, která poté nahrávala i mnohem přímočařejším výzvám k normalizaci národního socialismu. Srov. M. Broszat — S. Friedländer: „Um die ‚Historisierung des Nationalsozialismus‘“, cit. dílo, s. 344–345.

42) V diskusi se S. Friedländerem se Broszat opakovaně vrací ke zneužití své koncepce během sporu historiků a konstatuje, že se od sporu historiků snažil separovat (kupříkladu se záměrně vzdal publikování svých postojů ve sbornících věnovaných tomuto sporu), neboť nehodlal sloužit jako „lokomotiva jednostranných kompilací“. Viz tamtéž, s. 339–340.

43) Srov. tamtéž, s. 345–346.

44) Broszat byl ročník 1926, v roce 2003 se vedla ostrá debata o jeho možném členství v NSDAP, které se posléze nevyhnuly ani další osobnosti, například H. Lübbe či N. Luhmann. Otázce, nakolik postulát historizace mohl představovat cílený projekt, jímž se generace Hitlerovy mládeže snažila zbavit viny, se věnuje E. Syring: „Der Historikerstreit und die Frage der Historisierung des Nationalsozialismus“. In S. Kailitz (ed.): *Die Gegenwart der Vergangenheit. Der Historikerstreit und die deutsche Geschichtspolitik*. Wiesbaden 2008, s. 120–132.

45) Viz M. Broszat — S. Friedländer: „Um die ‚Historisierung des Nationalsozialismus‘“, cit. dílo, s. 343.

výklad německých dějin této epochy“⁴⁶⁾ avšak sám dával přednost německé perspektivě, což svědčí o nereflektované idealizaci a absolutizaci vlastního pohledu. Zatímco historická zatíženost německého náhledu, jak Broszat dokládá zkušeností své generace, není vzhledem k danému tématu nutně přítěží, naopak dokonce představuje výhodu, neboť, není-li nereflektovaná, dodává německým historikům nezbytnou „svatou střízlivost“⁴⁷⁾ na přístupu židovských historiků ulpívá stín zaujatosti a předpojatosti, na němž dle Broszata nic nezmění jakákoli reflexe. Německá perspektiva se tedy apriorně zvýhodňuje, neboť se předpokládá, že její historickou předpojatost není třeba tematizovat.⁴⁸⁾ Z Broszátových argumentů až příliš citelně promlouvá obava, aby historický obraz národního socialismu, o jehož metodologickou čistotu se zasazoval, a tím jej (jakožto vědecký obraz německých historiků) privilegoval, nepokřivily, nerozbily či nenahradily obrazy jiné, nevědecké, zaujaté, jak sám říká, mytické.

Hodnocení přínosu těchto obrazů budí rozpaky. Na jedné straně Broszat tvrdí, že mnohé z těchto „literárních, mytických obrazů, v nichž se zračí zkušenost s národním socialismem, prostředkují svébytným, nevědeckým způsobem náhledy, které jsou v nejlepším slova smyslu inteligentní, a proto se nijak nevyklučují s narůstající potřebou lepšího vědeckého pochopení této minulosti“⁴⁹⁾ Na druhé straně, jak poznamenal Friedländer, tyto mytické obrazy Broszat kvalifikuje jako předpojaté a nevědecké, protože v nich vidí pokračování černobílých vzpomínek obětí a jejich potomků, namnoze pochopitelně moralizujících, a tak vytvářejících neudržitelné historické konstrukce.⁵⁰⁾ Broszat do jisté míry znevažuje názor, že tyto mytické literární obrazy mohou zprostředkovat svébytné pravdy, svým podezřením, zda si tyto často moralizující

46) Tamtéž, s. 342.

47) „Kdybych býval nenáležel ke generaci Hitlerovy mládeže a neprodělal její specifickou zkušenost, neměl bych po roce 1945 zřejmě tak silnou potřebu se kriticky a současně se ‚svatou střízlivostí‘ vyrovnávat s minulostí národního socialismu.“ Tamtéž, s. 361.

48) Viz opatrně formulovanou, nicméně jasnozřivou poznámku S. Friedländera: „Na diskusích se vesměs podíleli historici, kteří na německé straně náleželi přinejmenším ke generaci Hitlerovy mládeže [...] Dokážu se vcítit do podobně složité pozice, nicméně souhlasil byste se mnou, kdybych napsal, že tento německý kontext může při vyličení doby národního socialismu působit podobné těžkosti jako v případě obětí?“ Tamtéž, s. 347.

49) Tamtéž, s. 343 a 359.

50) Tamtéž, s. 346.

obrazy nezískávají čím dál více prostoru hlavně proto, že se stále více zapomíná na věčné historické souvislosti.⁵¹⁾

Broszat nerespektoval takzvaný nevědecký (myticko-literární) a neněmecký obraz epochy národního socialismu, který nebyl nikdy dost silný na to, aby jej Broszat nepřebil svými objektivizujícími argumenty. Zároveň však neuznal, že by jiná než jeho hlediska mohla přinášet historické poznání, čímž vyvolal otázku: Jsou obrazy národněsocialistických hrůz, jak je ztvárnily oběti nacismu, skutečně natolik předpojaté, že mohou zásadním způsobem zkreslit poznání této doby? Lze mytičnosti (už samo užití tohoto pojmu jako protikladu vědeckosti je na pováženou) těchto obrazů klást za vinu, že celou epochu národního socialismu neoprávněně redukuje na holocaust? Je legitimní tuto dodatečnou „redukcí“ vyvracet a odmítat se zdůvodněním, že se tím rezignuje na historické proporce a souvislosti a více sluchu se dopřává paměti obětí? Není stejně neoprávněné, jestliže se holocaust redukuje na to, jaký význam má pro pochopení německých dějin, a paměti obětí se upírá plnoprávný podíl na historickém obraze národního socialismu? Neusvědčuje se Broszat sám z falešné projekce, když židovský náhled (ony mytické obrazy národního socialismu konstruované z pozice jeho obětí) podezřívá z přílišné sebezahleděnosti, tedy z toho, že se Osvětim vytýká před závorku celku národního socialismu? Umí sám dostat nárokům, které klade na vědu, pokud při výkladech dějin národního socialismu přiznává oněm mytickým obrazům oprávněnost pouze do té míry, v níž nebudou přehlížet utrpení jiných, kupříkladu nežidovských obětí?⁵²⁾ Nedostává se zde historie ve snaze porozumět národnímu socialismu v dobových souvislostech a v adekvátních proporcích na hranici, za níž se její chvályhodné intence mění v necitlivost vůči jedné skupině obětí?

51) Srov. tamtéž, s. 343.

52) „Je evidentní, že význam Osvětimi v původním dějinném kontextu je zcela jiný než jeho význam v dodatečném historickém náhledu. Každý německý historik bude akceptovat, že Osvětim kvůli svému singulárnímu významu zaujímá pozici centrální události Hitlerovy doby. Ovšem jako vědec nebude moci bez dalšího souhlasit s tím, že se z ní následně stává výchozí bod veškerého historického dění doby národního socialismu, že se celé tyto dějiny dostávají do jejího stínu, ba že se z Osvětimi stává jediné měřítko určující dějinné vnímání té doby [...] To by především nebylo spravedlivé vůči nezměrně velkému počtu neněmeckých a nežidovských obětí, které mají jiné monumenty paměti.“ Tamtéž, s. 353.

Broszatova obava z toho, aby historická věda pro samé moralizování nezapomněla na své objektivní poslání, je pochopitelná. Jeho odmítání moralizující tendence je vedeno obavou, že síla hlasu obětí (včetně těch, kteří pouze mluví jejich jménem)⁵³⁾ přehluší a svou apelativností od základu promění vědecký výzkum národního socialismu. Tato obava je natolik hmatatelná, že se vnučuje otázka, co by se muselo stát, aby Broszat dokázal přijmout perspektivu obětí za vědeckou? Kdo jiný než Židé by měl mít větší právo na to, aby jeho hlas byl vyslyšen a aby se vyslovil k tomu, jak bude vypadat obraz epochy národního socialismu?⁵⁴⁾ Mám za to, že za tím lze hledat křehkost snadno zneužitelného tématu; jakmile by oběti získaly větší podíl na utváření obrazu minulosti, byla by to voda na mlýn všech německých mravokárců, kteří by (a v tom se Broszat zřejmě nemýlil) tak dosáhli svého, a navíc by se cítili jako mluvčí obětí. Takto silnému morálnímu tlaku by Broszatův minuciózní program historizace národního socialismu jistě nedokázal účinně čelit a rozpadl by se. Toto vysvětlení považuji za přiměřenější dobovým skutečnostem nežli ostrou a povýšenou kritiku, jež by Broszatovi vyčítala, že z morálně pochybných a dnes již neobhajitelných důvodů bránil tomu, aby se holocaust stal nedílnou a rovnocennou součástí výzkumu národního socialismu. Přiměřenější proto, že jako selhání či pokrytectví se Broszatova snaha může jevit až z dnešního pohledu, kdy holocaust už alespoň dvacet let zásadním způsobem určuje naše vnímání doby národního socialismu. Abychom se na dobu, kdy se tímto problémem zabýval Broszat, nedívali zkresleně, musíme si uvědomit, že vycházel z úplně jiných podmínek.

53) Uvažovat o instrumentalizaci holocaustu mluvčími jeho obětí může být jistě zajímavé, nicméně v tomto bodě to nepokládám za protiargument, který by bylo nutno brát v potaz. Z Broszatových textů navíc neplyne, že by se moralizování bránil z tohoto důvodu.

54) „Zavraždění jsou ke všemu podvedeni o paměť, o to jediné, co jim může poskytnout naše bezmoc.“ T. W. Adorno: „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“, cit. dílo, s. 557–558. Jak píše A. Assmannová, zatímco pachatelé rádi zapominají, pro oběti je zapomenutí největší trest, protože nic jiného než vzpomínky nemají. Pokud nemohou vyjádřit ani je, upíráme jim to jediné, co jim zbylo a co s nimi můžeme (a musíme) sdílet. Srov. A. Assmann: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Bonn 2007, s. 106.

Rozložení sil v německém výzkumu národního socialismu osmdesátých let nastínil sám Broszat ve stati „Holocaust a historická věda“.⁵⁵⁾ Zde se nejprve snaží vyvrátit námitku, že výzkum národního socialismu pomíjí pronásledování Židů, nicméně uznává, že „židovská otázka se dosud pojednává pouze v kontextu obecného vylíčení dějin třetí říše“.⁵⁶⁾ Odtud přechází k určitým překážkám a těžkostem, které znesnadňují historické zpracování tématu: autoři si spíše udržují odstup, než by se snažili o hlubší vykreslení. Až dosud bylo zvykem pojednávat o historických tématech vznešeně košatým jazykem, který však na zobrazení plynových komor nedostačuje. Poté již autor obrací pozornost k tomu, co se stalo jádrem problému jeho pozdější studie o „historizaci“, a sice zjištění, že historiografie zabývající se soudobými dějinami nestaví do popředí dějiny židovského prožívání a jednání, ale dějiny německé akce. Důsledkem je většinou typizovaný, ba schematický obraz obětí. Jak Broszat píše, dosud se nevyprávějí dějiny holocaustu, ale analyzují se dějiny konečného řešení, avšak pro něj samotného neexistuje nic, co by chtěl bránit a zakonzervovat proti změnám. Naopak, svou studii zakončuje přáním, aby se toto téma, jež se někdy podobá spíše eratickému monolitu nepředstavitelného, až metahistorického zločinu, proměnilo v látku, jež nám umožní vžít se do toho, jak tento příběh vnímali a jak v něm jednali jeho účastníci.⁵⁷⁾

Vzhledem k tomu, že dnes je již možno vylíčit historický příběh dějin výzkumu holocaustu, můžeme přisoudit Broszatovi místo v bodě zlomu; za historicky překonanou považuje fázi, kdy se hledaly příčiny a vysvětlení, jak mohl tak kulturní národ dopustit holocaust. Ohlédnout se lze i za redukci národního socialismu na otázky převzetí moci, vedení války, jakož i na období teoretizace dějin z šedesátých let. Je rovněž etablován symbol Osvětlemi, který zvolna přesunul těžiště výkladů nacionálního socialismu k obětem, a s tím je holocaust nazírán jako všední, každodenní nacistická zrudnost.

55) M. Broszat: „Holocaust und die Geschichtswissenschaft“. In týž: *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*, cit. dílo, s. 102–118.

56) Tamtéž, s. 115.

57) Tamtéž, s. 118.

Jinak řečeno, ve ztvárnění holocaustu od jeho vysvětlování přes popis až po vyprávění,⁵⁸⁾ jež je dokladem posunu historio-
grafické metody směrem k narativní historii, se Broszat nachází
přesně mezi popisem a vyprávěním. Už nechce jen popisovat, ale
ještě nedokáže vyprávět. Není třeba se pohoršovat nad tím, že se
mu to nepodařilo, protože dnes již víme, že ke změně paradig-
matu došlo v tomto směru až na konci osmdesátých let.⁵⁹⁾ Zají-
mavější je zkusit rekonstruovat, proč to neudělal. V osmdesátých
letech Broszat musel mnohem více brát v potaz skutečnosti, které
se dnes nezdají tolik důležité. Kdyby se otevřel bezvýhradně per-
spektivě obětí holocaustu a převzal morální nároky, které z toho
vyplyvaly, znamenalo by to větší riziko, že bude špatně pochopen.
Pravděpodobně by byl dokonce obviněn z toho, že je zrádce ná-
roda, posluhovač cizích agentů nebo alespoň člověk, který popírá
sám sebe; že se tím stylizuje do role oběti se všemi výhodami, které
z toho plynou; že tím sleduje nějaké jiné zájmy, například chce
ulevit svému svědomí;⁶⁰⁾ že pokrytecky dělá něco, na co jako Ně-
mec nemá morální právo.

Broszatův případ ukazuje, s jakou vytrvalostí přežívají mezi
poválečnými intelektuály určité návyky, jež působí, ač jsou po-
dle všeho podrobeny reflexi. Přecitlivělost na moralizátorství, na
jistý druh vydírání, jež je v nebývalé míře vlastní politické pravici,
je patrná také u Broszata. Vstřícnost vůči druhým je hodnotou až
poté, co se zvaží všechny možné důsledky; tříska v oku druhého
se mnohdy jeví jako větší problém než břevno v oku vlastním.
Dlužno přiznat, že to vše Broszat vyvažoval nedůvěrou k okáza-
losti a k siláckým proklamacím. Mohli bychom Broszatovo tvrdo-
šíjné lpění na jeho historickém výkladu snadno odsoudit. Přesto
mu nelze upřít právo na jistou míru zdravé skepse, která mu, coby

58) Viz diskusní příspěvek N. Freie. In N. Frei — Ch. Browning (eds.): *Den Holocaust erzählen. Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität*. Göttingen 2013, s. 199–203.

59) U. Herbert: „Der ‚Historikerstreit‘ — Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte“. In V. Kronenberg (ed.): *Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik. Der Historikerstreit — 20 Jahre danach*. Wiesbaden 2008, s. 92–108, zde s. 100.

60) Podobný argument se objevil dokonce ještě v roce 2003, kdy se zjistilo, že Broszat byl členem NSDAP. Mnozí hned přispěchali s teorií, že se Broszat svým celoživotním zájmem o národní socialismus chtěl vykoupit ze svých hříchů, jako kdyby na takovém druhu vykoupení bylo něco principiálně špatného. To mimo jiné ukazuje, že změna paradigmatu některé jedince a vzorce chování ještě neovlivnila.

příslušníkovi skeptické generace, bránila beze zbytku uvěřit nejen všespásným ideologiím, ale koneckonců rovněž tomu, že je možno se radikálně změnit; skepse nedůvěřující tomu, že zlo sprovedíme ze světa jeho opakem, o němž nic nevíme.

4.4 O UŽITKU A ŠKODLIVOSTI „ERINNERUNGSKULTUR“

V literárněhistorické knize s obtížně přeložitelným názvem *Vergangenwart*⁶¹⁾ analyzuje M. Herrmannová narativní postupy, jimiž se v devadesátých letech minulého století němečtí literáti vyrovnávali s minulostí národního socialismu. Konstatuje provázanost mezi literárními texty a ostatními diskursy, kterou nechápe jako jednostrannou determinaci literatury neliterárními odvětvími, ale spíše jako vzájemné ovlivňování a přibližování; literatura obecně „generuje postoje, diskursy, ideologie, hodnoty, vzorce myšlení a vnímání“;⁶²⁾ v nejnovější německé literatuře o národním socialismu jsou tudíž patrné „formální i obsahové reference a paralely k politickému diskursu o minulosti“.⁶³⁾ Teze o referencích a paralelách, opřené o poznatky M. Halbwachse a A. Nünninga, že mezi literaturou a stavem, jež dosáhla společenská (tudíž i historiografická) reflexe, existují úzké vztahy, předpokládá, že obě instance (literární i politické promluvy) takříkajíc vzájemně vstřebaly dosažený stupeň reflexe. Pak by to ovšem znamenalo, že poměrně závažné problémy, s nimiž se potýkal ve druhé polovině osmdesátých let Broszat a spolu s ním i další němečtí historici, se na počátku devadesátých let vyřešily či ztratily opodstatnění, anebo prostě zmizely.

61) M. Herrmann: *Vergangenwart. Erzählen vom Nationalsozialismus in der deutschen Literatur seit den neunziger Jahren*. Würzburg 2010. Slovní hříčka v titulu daná spojením minulosti (*Vergangenheit*) a přítomnosti (*Gegenwart*) odkazuje na to, že analyzované texty vesměs nevyprávějí o minulosti z pohledu tehdy dospělých vypravěčů, ale z dnešního pohledu těch, kteří onu minulost zažili pouze ve zprostředkované podobě. Zčásti může být inspirována i Grassovým termínem „Vergegenkunft“, v němž se prolínají dokonce všechny tři časy, minulost (*Vergangenheit*), současnost (*Gegenwart*) i budoucnost (*Zukunft*). Srov. G. Grass: „Schreiben nach Auschwitz. Frankfurter Poetik Vorlesung“. In týž: *Essays und Reden 1980–2007, Göttinger Ausgabe*, sv. 12. Göttingen 2007, s. 255.

62) M. Gymnich — A. Nünning (eds.): „Funktionsgeschichtliche Ansätze: Terminologische Grundlagen und Funktionsbestimmungen von Literatur“. In titíž: *Funktionen von Literatur. Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen*. Trier 2005, s. 14. Cit. dle M. Herrmann: *Vergegenwart*, cit. dílo, s. 19.

63) M. Herrmann: *Vergegenwart*, cit. dílo, s. 19.

V devadesátých letech se totiž stav radikálně proměnil, přesněji řečeno přiblížil se k ideálu. Zvyšovala se empatie Němců vůči obětem minulosti, Němci si minulost už nepředhazují, ale pouze ji uchovávají, aby mohli splácet obětem v podstatě nesplacitelný dluh, že svůj pohled na roky 1933–1945 přehodnotili. Zkoumáním nacismu tedy holocaust a jeho oběti nevytěšňují či nedegradují, ale naopak jim ve své kolektivní paměti uvolňují tolik místa, kolik si zaslouží. „To, že pachatelé a vítězové přijímají perspektivu obětí, je v dějinách absolutní novum,“ píše A. Assmannová a pokračuje: „Na základě tohoto etického imperativu vzniká od devadesátých let zcela nová politika lítosti.“⁶⁴⁾

Tento chvályhodný pokrok, jak s potěšením konstatuje nejnovější odborná literatura, mnohostranně a mnohovrstevnatě prorůstá i do vědy a (nejen německé) beletrie; od té doby sílí „významné internacionální a interdisciplinární odvětví výzkumu, které sebereflexivně pozoruje a kriticky provází státní a společenské vzpomínkové aktivity“.⁶⁵⁾ Německá literatura se na tomto proudu podílí přinejmenším do té míry, že novější literární texty tematizující období národního socialismu překonávají všechny překážky a zábrany, falešné pózy (*Betroffenheitskultur*) i povýšenost (účtování, morální rigoróznost), s nimiž až donedávna zápolily všechny starší texty. Od devadesátých let se německá literatura stává součástí kultury, která nezapomíná, že národy (a národní literatury) by měly naslouchat všem (dějinným) příběhům, jež se v nich hlásí o slovo, protože relevantní rozumění je možné pouze na pozadí takzvaného transnacionálního horizontu paměťových kultur, které jsou bezmezně otevřeny dialogu.⁶⁶⁾

Tato zjištění jsou jistě potěšující, mohla by dokonce představovat hezkou tečku za dlouhou a strastiplnou historií poválečného německví;⁶⁷⁾ konsolidovaná společnost bez morálních hypoték,

64) A. Assmann: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München 2013, s. 208 a 209.

65) Tamtéž, s. 209.

66) K možností a zejména nutnosti transnacionálně ukotveného dialogického vzpomínání srov. všechny již citované knihy A. Assmannové, hlavně pak její prozatím poslední publikaci, jež za takové formy vzpomínání intervenueje. A. Assmann: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, cit. dílo.

67) Tak ji také chápe A. Assmannová; spolu s novým pojmem (*Erinnerungskultur*) se podle ní objevil úplně jiný vztah ke světu, který zcela proměnil chápání minulosti a nastolil jiné hodnoty. „Jedná se o posun v kánonu našich nezpochybňovaných samozřejmostí,

kteřá si nic nezakřívá, nic nevytěšňuje, a tak ji nic nemůžē přēkvapit; společnost příkladně a mnohdy i vkusně uchovávající dědictví blahé i neblahé minulosti (tzv. „Stolpersteine“, Berlín coby nejoblíbenější turistický cíl pro všechny židovské generace); společnost, kde veřejnost problémy neřeší mlčením, ale demokratickou komunikací, kde už neexistují lidé, kteří by si své dlouho skrývané tajemství z let 1933–1945 museli vzít s sebou do hrobu. A paralelně s tím mladá německá literatura, jejíž postavy se na rozdíl od svých předchůdců nechovají k rodičům přezíravě, neúčtují s nimi, nezavrhují je, ani z jejich selhání nedělají výchovný příklad, ale naopak se od nich, respektive o nich, snaží co nejvíce dozvědět: rekonstruuji jejich životní příběhy, aby je pochopili, a při tom hledají nové formy vzpomínání.⁶⁸⁾ Taktěž germanistika se zbavuje poválečné zahleděnosti do svých domácích témat a problémů a vrůstá do nadnárodních rámců. Patrné je to zvláště tehdy, když se součástí dějin německé literatury stávají nejrůznější z nacionalistického pohledu hraniční proudy nebo když se němečtí germanisté pouštějí do dialogu s takzvanou židovsko-německou literaturou,⁶⁹⁾ k níž nejen

kteřé netematizujeme, protože tvoří součást našeho chápání světa [...] Nová kultura vzpomínání radikálně posunula tradiční formy vzpomínání. Poprvé v dějinách už tomu není tak, že hrdinná vzpomínka a žalostný smutek neplatí pouze vlastním obětēm války, ale i obětēm zločinů, za něž se státy a následující generace začínají cítit zodpovědní. Tamtéž, s. 10–11.

- 68) Tento kontrast působí na první pohled přesvědčivě. Nakolik je ve skutečnosti dán paušalizujícím hodnocením knih o otcích (takzvaný *Vaterbuch* je v německé literatuře poměrně rozšířený žánr, nejrozšířenější mezi sedmdesátými a osmdesátými lety), ukazuje J. Vogt analýzou několika knih o otcích (zejména Ch. Meckel: *Suchbild. Über meinen Vater*, 1980; R. Rehmann: *Der Mann auf der Kanzel. Fragen an einen Vater*, 1979; E. Plessen: *Mitteilung an den Adel*, 1979), po níž paušalizující odsudek těchto knih relativizuje. Jeho závěr zní: „Knihy o otcích na jedné straně svou marginalizaci Osvětími pokračují v linii klasické poválečné literatury, jsou součástí tohoto vytěšnění — na druhé straně mám za to, že na tuto marginalizaci odkazují způsobem, který (zvláště pak v horizontu dnešních znalostí) dovoluje toto vytěšnění reflektovat a zpochybňovat, čímž se stávají součástí projektů paradoxního vzpomínání, které má na paměti svou marnost.“ Toto paradoxní vzpomínání vyhledává stopy Osvětími „nikoli v tematickém centru, ale na okrajích textu, v subtextech, v metonymiích a šifrách, v literárních postupech“. J. Vogt: „Er fehlt, er fehlte, er hat gefehlt. Ein Rückblick auf die sogenannten Väterbücher“. In S. Braese a kol. (eds.): *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*. Frankfurt am Main — New York 1998, s. 397–398.
- 69) Velkou práci pro německou germanistiku odvedli mimo jiné H. Steinecke a N. O. Eke. Viz přehledovou práci zabývající se jak tématy, tak jednotlivými autory. N. O. Eke — H. Steinecke: *Shoah in der deutschsprachigen Literatur*. Berlin 2006; a zejména sborník z mezinárodního symposia vydaný v roce 2000, který se již cíleně zaměřil na odlišnosti i podobnosti mezi tím, jak se s holocaustem vyrovnávají další generace

nežidovští němečtí germanisté, ale i literáti po roce 1945 jen obtížně hledali cestu.

Nic z toho nechci zpochybňovat, všechny tyto skutečnosti jistě vyplývají z materiálově podložených výzkumů a o přínosu naznačených tendencí (například otevírání kánonu německé literatury směrem k dlouhodobě ostrakizovaným, umlčovaným nebo jinak vytěsňovaným skupinám) není nutno diskutovat. Počínaje devadesátými lety se sice odehrálo mnoho zásadních změn (politicko-společenské přeskupení Evropy; posun duchovních věd směrem ke kulturovědným perspektivám; postupné vymírání generace, která pamatovala nacismus, s čímž souvisí čím dál silnější snaha adekvátně formovat kulturní paměť této doby; státní podpora kulturní paměti, v níž se prosazuje chápání holocaustu jako civilizačního zlomu; proces, na jehož počátku je výše analyzovaný Weizsäckerův proslav nebo fakt, že památku obětí holocaustu od roku 1996 oficiálně uznává také Německo; etická proměna vztahu k minulosti atd.),⁷⁰⁾ přesto se domnívám, že pokud tuto dobu budeme chápat prvořadě jako přelom, po němž už se vše jen zlepšovalo, připravíme se o možnost vidět poválečné intelektuální zápolení o němectví v jeho napětí a různosti. Retrospekce vycházející z bodu, v němž bylo dosaženo téměř ideálního stavu, či se k němu alespoň očividně směřuje, zpravidla vidí pouze to, proč někteří do tohoto cíle nedošli a co jim v tom bránilo. Jednotlivé kroky stojí za pozornost pouze jako doklady směřování k danému cíli.

Pouze namátkou a stručně si doložme několik příkladů z nejrozumnějších oblastí. Výše zmíněná M. Herrmannová je ochotna do

„německo-židovských“ a „německo-nežidovských“ autorů a autorek, kteří jej zažili pouze zprostředkovaně, nebyli tedy přímými svědky. S. L. Gilman — H. Steinecke: *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*. Berlin 2002.

70) Tu Assmannová nachází (či jí postuluje) v „moci bezmocných, která se nyní prosazuje v rámci nové politiky lidských práv; bezmocným se v globální aréně dostává pozornosti, uznání a empatie. Tento etický obrat je naproti novum kultury paměti, umožňuje eliminovat tvrdší zapominání pachatelů a proměňuje konkurenci a kolize jednotlivých skupinových pamětí do dialogických forem společného podílu a zodpovědnosti. Tyto vzpomínky zdaleka nekončí na hranici jednotlivých národů, naopak vzájemně se prolínají na transnacionální a globální rovině [...] Je tedy třeba neustále rozšiřovat emocionální spektrum národní paměti a čím dál více si všimati i pozitivních vazeb na minulost. Ze zúžení paměti na paměť pachatelů a obětí nás vyvádí pluralizace perspektiv.“ A. Assmann: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, cit. dílo, s. 48.

své jinak nesmírně promyšlené a nosné koncepce, založené na paralelách mezi literaturou a dějepisectvím, některé autory zahrnout pouze podmíněně. To se týká třeba M. Walsera, který svým způsobem zpracování tématu německé minulosti tvoří menšinu, vůči níž o to jasněji vyniká dobově relevantnější zpracování látky autory a autorkami buď mladšími, nebo svým založením přístupnějšími progresivnějšímu pojetí vztahu k minulosti, na jehož afirmaci je celá koncepce postavena.⁷¹⁾ Jiný příklad je z oblasti spíše filozofické: při pohledu na Německo roku 2008 pocituje P. Sloterdijk uspokojení.⁷²⁾ Německo dle jeho názoru dnes sbírá plody úspěšné poválečné proměny, během níž své velikášství přeměnilo do ctižádosti být vyvoleným národem politické nenápadnosti. Spory o němečtví, jež vrcholily v devadesátých letech, se mu jeví jako pŕutky, nad nimiž lze mávnout rukou,⁷³⁾ neboť se jedná o příznaky procesu, dnes již vyčerpaného a jednoznačně

71) „Walser a jeho současníci tam představují v literatuře po roce 1990 menšinu [...] O tom, že příslušnost k první generaci nemusí nutně vést k nostalgickému konceptu vzpomínání, jak je tomu u Walsera, svědčí pohled na dílo D. Forteho.“ M. Herrmann: *Vergegenwart*, cit. dílo, s. 179. „Po Walserovi se už jen zřídka objevovaly pokusy vyprávět o minulosti bez jakéhokoli přihlídnutí k současnosti. Zkoumaný sample se v tomto ohledu zdá být reprezentativní pro korpus románů. Bez vztahu k současnosti se obejde minimální počet vyprávěcích modelů, jsme totiž v epoše dodatečnosti — v epoše zvané *Vergegenwart*.“ Tamtéž, s. 264.

72) Ve starší Sloterdijkově knize *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land* (Frankfurt 1990) toto gesto z pochopitelných důvodů ještě není tak patrné; mnohem silněji je přítomno v jeho knize *Theorie der Nachkriegszeiten. Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945* (Frankfurt am Main 2008).

73) Sloterdijk, ohlížejičho se za poválečnými dějinami, nevyvede z klidu nic; pouze u některých momentů, které se vesměs týkají excesů generace osmašedesátníků (k níž coby ročník 1947 generačně, nikoli názorově náležel), je ochoten připustit jejich důležitost; konkrétně hovoří o „hybridních podobách nenávisťi vůči hodnotám pokládaným za vlastní, o případech, kdy se pohoršení potomci předháněli v tom, jak by mohli získat převahu nad svými rodiči tím, že odhalí komplikace v jejich životních přiběžích. I tu se našli přeborníci v myšlení, kteří rozdíl mezi někdejší totalitním státem a tím současným demokratickým považovali za zanedbatelnou veličinu, a tím pádem viděli nástupce národního socialismu v těch, kteří se teprve učili prvním demokratickým krůčkům“. P. Sloterdijk: *Theorie der Nachkriegszeiten. Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945*. Frankfurt am Main 2008, s. 38–39. Zřejmě nejuvstíznější a taktéž nejhumornější sebekritika praxe osmašedesátníků se Sloterdijkovi podařila v rozhovoru s M. Matussekem. „Od roku 1967 až po krizi spojenou se jmény Baader, Meinhofová jsme si hráli na národní frontu a statečně jsme zabraňovali Hitlerovu vzestupu. Scénář by tedy byl, co na tom, že jsme ho použili s padesátiletým zpožděním.“ M. Matussek: *Wir Deutschen. Warum uns die anderen gern haben können*. Frankfurt am Main 2006, s. 204.

směřujícího k normalizaci Německa.⁷⁴⁾ Bere je na vědomí pouze jako signály, že se postupně rozpadá výjimečný stav a nastupují normální patriotické poměry.

Retrospektivní pohled formulovaný z pozice, která v leccěms připomíná konec dějin či hegelovské poslední stadium vývoje světového ducha, svádí Herrmannovou i Sloterdijka k podobným závěrům, pouze zrcadlově obráceným, jak je dobře vidět na hodnocení M. Walsera. Zatímco Herrmannová na něm vidí jen to, čím jej ostatní autoři téže i mladší generace dokázali předčit, Sloterdijk dokázal zachytit primárně to, čím Walser všechny ostatní předběhl:

To se stalo, protože se dříve než ostatní – pro mnohé dokonce příliš brzy, neslušně brzy – svobodně rozhodl o možnosti normalizace vůbec uvažovat [...] A pak ještě jednou, když [...] německému národu vyslal signál [...], že už je dost zralý na to, aby se mohl distancovat od jistých pseudo-metanoetických rituálů [...] Po deseti letech víme, že Walser měl i v této aféře pravdu dříve, než to ostatní zaregistrovali.⁷⁵⁾

Další příklady jsou z úplně jiné oblasti. První ukazuje, že retrospektivní pohled na poválečnou německou literaturu mnohdy vede k nežádoucím posunům, pokud je primárně veden snahou odhalit dobová pochybení. Takovým pochybením může být kupříkladu neadekvátní zobrazování židovských postav; A. Feinbergová roku 1988 popsala, jak se v německojazyčném poválečném dramatu znázorňovaly židovské osudy.⁷⁶⁾ Její objevné analýzy, díky nimž se do povědomí odborné veřejnosti vrátila již zapomenutá jména E. Sylvana (*Korzsak a děti*)⁷⁷⁾ nebo T. Ch. Harlana (*Já sám bez anděla*),⁷⁸⁾ se zaměřovaly zejména na to, zda byl ten či onen

74) „[...] série běžných domácích skandálů, počínaje Straufovým esejem „Z dálky se blíží kozlí zpěv“ („Anschwellender Bocksgesang“) a Enzensbergerovými *Vyhliďkami na občanskou válku* (*Aussichten auf den Bürgerkrieg*), oba v roce 1993, přes Walse-rův proslav z kostela sv. Pavla na podzim roku 1998 až po Grassovo veřejné doznání z roku 2006, že patřil k jednotkám Waffen SS, se z imanentních důvodů nutně co nevidět vyčerpá. Věc sama, z jejichž interních zákonů tyto roztržky vznikly, totiž psychopatologické rozpoložení Spolkové republiky, vstoupila během posledního desetiletí do stavu poklidné agregace.“ Tamtéž, s. 53.

75) Tamtéž, s. 55–56.

76) A. Feinberg: *Wiedergutmachung im Programm. Jüdisches Schicksal im deutschen Nachkriegsdrama*. Köln 1988.

77) E. Sylvanus: *Korzsak und Kinder*. Reinbek 1957; česky: *Korzsak a děti*. Přeložil J. Stach. Praha 1965.

78) Th. Ch. Harlan: *Ich selbst und kein Engel — Chronik aus dem Warschauer Ghetto*. Berlin 1958.

německý autor ochoten přisoudit židovské postavě stěžejní roli, předsunout ji takříkajíc do popředí. Relevantnost tohoto kritéria Fainbergová přeceňuje. Kde daný autor v tomto směru neobstál, zpravidla mu nepřiznala ani jiný, mnohdy neoddiskutovatelný inovativní potenciál. K tomu došlo například při analýze Weissovy hry *Přelíčení*,⁷⁹⁾ kde se zjištěním, že „právě Weissova fixace na průmyslovou mašinerii odsunula Židy do vedlejší role“,⁸⁰⁾ autorka připravila o schopnost nahlédnout, že se Weissovi v této hře podařilo nabourat zažitě rozdělení rolí na špatné zločince a dobré oběti. Tento krok, jímž je Weissova hra v tomto směru umělecky průkopnická, pro ni zákonitě nebyl převratný, pouze provokativní, tím pádem druhotný.⁸¹⁾

Poslední příklad je nejmladšího data. A. Assmannová se v roce 2013 vrátila ke tři roky starému historickému pojednání Ch. Meiera,⁸²⁾ které klasifikovala jako obhajobu zapomínání. Meier zde v rozsáhlém historickém exkurzu věnovaném dějinám evropského válčení a poválečného narovnávání vztahů ukazuje, že po válkách bylo mnohem běžnější a z hlediska budoucnosti i praktičtější, když obě strany na vše zlé zapomněly. Přitom však, jak Assmannová sama přiznává, Osvětim prohlašuje za výjimku z tohoto pravidla. Nicméně většina čtenářů četla jeho knihu chybně jako „vítaný, vědeckou autoritou potvrzený argument zpochybňující prospěšnost německé kultury paměti“.⁸³⁾ Svým textem Assmannová paradoxně potvrzuje, že se její názor na Meierova stanoviska od této dezinterpretující většiny příliš neliší, ač se vůči ní explicitně vymezuje. Z jeho knihy totiž zmiňuje pouze pasáže, kde si Meier všímá poválečné praxe zapomínání, vytěšňování,

79) P. Weiss: *Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen*. Frankfurt am Main 1965; česky: *Přelíčení. Oratorium o 11 zpěvech*. Přeložil B. Becher. Praha 1966.

80) A. Feinberg: *Wiedergutmachung im Programm*, cit. dílo, s. 35.

81) K tomuto aspektu srov. například studie J. Vogta věnované Weissovi, v nichž je přístupnost mezi kategoriemi pachatelů a obětí, viníků a nevinných nahlížena i v souvislosti s Weissovým osudem „napůl Žida a napůl Němce“, pro něhož nebyl jeho osud dán předem; jeho identita byla rozdvojena na to, že jako Němec emigrant unikl vině potenciálního pachatele jen náhodou, a jako Žid nebyl jen obětí, ale protože se mu podařilo přežít holocaust a uniknout svému osudu, i viníkem, který se provinil na těch, kteří na rozdíl od něho přežít nedokázali. Viz J. Vogt: *Erinnerung ist unsere Aufgabe. Über Literatur, Moral und Politik 1945–1990*. Opladen 1991, s. 9–27 a 56–70.

82) Ch. Meier: *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerens. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*. München 2010.

83) A. Assmann: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, cit. dílo, s. 182.

hromadné exkulpace apod., tedy omezuje se na roky, kdy Německo praktikovalo to, co bylo v evropských dějinách po válečných konfliktech běžné. O pokračování Meierovy knihy, kde je řeč o tom, jak vzpomínka na holocaust začala od konce padesátých let pronikat do veřejného povědomí, Assmannová již mlčí, stejně jako o tom, že pro Meiera představuje konec padesátých let stejně důležitý mezník jako pro ni.⁸⁴⁾ Meierovo jméno se v jejím textu objevuje již jen jednou, aby reprezentovalo všechny, kterým jsou zásady kultury vzpomínání (*Erinnerungskultur*) proti mysli.⁸⁵⁾

Způsob, jakým Assmannová nakládá s Meierovou knihou, odhaluje problematičnost zvolené perspektivy: Meierovi se zjevně upírá účast na poznání, k němuž se výslovně hlásí a na něž má nárok. V očích Assmannové je problémem Meierovo shovívavé posuzování poválečných let (v nichž Assmannová na rozdíl od něho vidí odsouzeníhodnou restauraci). Nepochybně ji dráždí Meierovy pochybnosti, zda se tehdy vůbec dalo dělat něco jiného než mlčet (a pracovat), zda by republika takovou morální kúru tehdy vůbec unesla, zkrátka zda není lepší o některých zločinech „mlčet tak dlouho, dokud nevystoupíme z jejich bezprostředního stínu“.⁸⁶⁾ Pro Assmannovou, která v zastáncích mlčení vidí především dědice Heideggerovy neblahé degradace mluvení (*Gerede*), jako neosobního, neautentického „ono se“ (*man*), je mlčení naopak vždy latentním a do budoucna nebezpečným mlčením většiny, tedy spíše zamlčováním toho, co by se mělo stát veřejným. Meierův postoj, který neodsuzuje morálně pochybné restaurativní

84) „Válka a válečné zločiny byly stále více zastiňovány vyvražděním evropských Židů, tedy Osvětímí, jak se zprvu říkalo, než se vedle ní posunuly holocaust a šo'a [...] V příběhu rozčleněném mezníky vzpomínání–vytěšňování–zapomínání představuje Osvětím něco zcela nového [...] Postupem doby bylo stále patrnější, že se bez vzpomínání něco zcela nového [...] Prosadilo se přesvědčení, že před opakováním nás přinejmenším v tomto případě neuchrání zapomínání, ale rozpomínání.“ Ch. Meier: *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns*, cit. dílo, s. 69, 72 a 73.

85) Assmannová nejprve postuluje, že „evropská schopnost k dialogu stojí a padá s poznáním, že máme podíl na traumatech ostatních“, pak uvádí několik příkladů, které si, ač neradi, musí Němci neustále připomínat, načež Meiera přiřadí k těm, kteří se tomu vzpírají. „Na to bychom mohli namítnout, v duchu Ch. Meiera, proč je třeba si tohle všechno připomínat? Nebylo by lepší všechno utrpení konečně nechat být, aby už od nás mělo klid?“ A. Assmann: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, cit. dílo, s. 199.

86) Ch. Meier: *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns*, cit. dílo, s. 68.

tendence poválečné doby, ba v poválečné praxi takové tendence nevidí, pak nutně pokládá za nepřipustný a neomluvitelný. Meierův amorální náhled na poválečná léta je pro Assmannovou důvodem k tomu, aby mu upřela schopnost (i možnost) nahlédnout v celé šíři epochálnost jejich definitivního konce v letech devadesátých.⁸⁷⁾ Tím, jak zdůrazňuje zejména morálně neslučitelnou protikladnost padesátých a šedesátých let, si nárokuje výlučně pro sebe, tedy pro generaci osmašedesátníků, to, že vymezila rozcestník mezi poválečnými lety a lety devadesátými, v nichž kulminuje tendence nastolená na počátku šedesátých let. Aby mohla zásluhu na formování blahodárné koncepce kultury vzpomínání⁸⁸⁾ přisoudit výhradně generaci osmašedesátníků, jakkoli se tato generace podílela na ideologických přepjatostech a přehmatech roku 1968,⁸⁹⁾ musí Assmannová Meiera z velké části „umlčet“. Meier se tak v jejím výkladu stává obětí nevyhnutelných důsledků perspektivy, která na způsob filozofie dějin hypostazuje ideál kultury vzpomínání. V případě Herrmannové tato perspektiva vedla k tomu, že se z některých autorů stali zpátečníci, u Sloterdijka se tíže změnili ve vidoucí intelektuály, kteří předběhli dobu, Feinbergovou zpětný pohled zaslepil natolik, že některé skutečnosti nedokázala postřehnout, a Assmannovou naopak přiměl k tomu, aby jisté skutečnosti raději zamlčela.

Moje výhrady k výše nastíněnému hledisku pramení z přesvědčení, že zdůrazňování skutečnosti, že od devadesátých let se vztah k minulosti v Německu dostává na kvalitativně novou úroveň (*Erinnerungskultur*), zasazuje jednotlivé literární příspěvky na téma německví do struktur a kontextů, které jim nejsou vlastní. Radí je za sebe podle toho, komu se jak podařilo obstát z pohledu stavu, v němž se, lze-li věřit povolanějším odborníkům, německá společnost a kultura nacházejí k dnešnímu dni, či k němu alespoň směřují. Kromě toho mám pocit, že formulace

87) Pro tuto domněnku nenajdeme v Meierově textu žádnou oporu. „Pozoruhodné na tomto dlouhodobém procesu bylo to, že [...] byl Němcům nejpozději od devadesátých let přičítán k dobru. Sklízeli za něj obdiv, příležitostně byli dokonce dáváni za vzor [...] Vskutku se jedná o mimořádný počín, který západoněmecké společnosti velice prospěl.“ Tamtéž, s. 69.

88) I proto se jí tolik dotýká kritika psychologů U. Jureitové a Ch. Schneidera, kteří snahu osmašedesátníků dehonestují jako falešné objety s obětmi. Srov. A. Assmann: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, cit. dílo, s. 61–67.

89) Srov. tamtéž, s. 51–56.

o dnešní přelomové době jsou do jisté míry variacemi na proklamace o „nulté hodině“ (*Stunde Null*); jejich autoři, kteří se posléze vesměs uchýlili pod křídla Skupiny 47, taktéž značně podceňovali to, co k nim promlouvalo z jakoby neexistujícího předčasně, a notně přeceňovali vlastní roli a vlastní možnosti v idealizovaném procesu, který započal hodinou nula.⁹⁰⁾

Oprávněně by se dalo namítnout, že mnohé závěry prvních tří kapitol do značné míry souhlasí se směřováním Assmannové, a některá řešení se s ním dokonce překrývají. To je zčásti pravda, nicméně pokusy vymanit se z ideologických šablon jsem v předchozích kapitolách rekonstruoval na případech, v nichž docházelo k reflexi mnohdy zamlčovaných předpokladů toho či onoho postoje. Jejich úspěšnost a neúspěšnost jsem poměřoval hlavně tím, co se jevílo jako problematické z jejich pohledu, a méně tím, co z dnešního pohledu problémem už není. V následujících kapitolách se budu snažit neztratit ze zřetele, že literáti narození několik málo let před nástupem nacismu (M. Walser, H. M. Enzensberger, G. Grass) i krátce před koncem války (P. Schneider, B. Strauß) se vesměs vypořádávali s tím, za čím se dnes ohlížíme jako za (domněle) překonaným. Avšak rovněž oni museli nejprve přijmout a vstřebat to, čím procházeli během poválečných let, museli obstát vůči silným tlakům názorových skupin, ideologií a vzorců určujících poválečný intelektuální život. Pokud se chtěli vymanit z jejich dosahu, zpravidla za to zaplatili. Cena, na niž mohli sami za sebe přistoupit, měla v jejich rozhodování často mnohem větší váhu, než jakou jí přiznáváme, pokud v některých chybných či méně pochopitelných krocích těchto literátů vidíme pouze jejich selhání, neúspěch či zpozdilost.

90) K mnoha ambivalentním podobám „nulté hodiny“ srov. například J. Schröder (ed.): *Die Stunde Null in der deutschen Literatur*. Stuttgart 1995. Význam, který tento pojem hrál pro mladou generaci autorů, posléze sdružených ve Skupině 47, přesně vystihuje F. Trommler: „Tato skutečná vnitřní proměna nutně předpokládá, aby se uznalo, co se stalo [...] Teprve toto uznání by ospravedlňovalo řeč o bodu nula; pakliže k tomuto uznání nedošlo, bod nula se proměškal. Místo toho fungovalo myšlení bodu nula [...] jako překérní literární berlička, které se drželi autoři, neochotní vzdát se zakládajících mýtů a cílů, jež si sami stanovili; že veškeré psaní musí vycházet z války; že musí varovat před rozličnými budoucími katastrofami a nesmí připustit žádné vzory.“ F. Trommler: „Der zögernde Nachwuchs. Entwicklungsprobleme der Nachkriegsliteratur in Ost und West“. In T. Koebner (ed.): *Tendenzen der deutschen Literatur seit 1945*. Stuttgart 1971, s. 69. Cit. dle S. Braese: *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*. München 2010, s. 13.

4.5 OD ANTISEMITISMU K FILOSEMITISMU

Medailonům jednotlivých autorů je nutno předeslat několik poznámek o literárněhistorickém a tematickém rámci, v němž se tito literáti zabývali němectvím. První z nich tvoří poválečné napětí mezi antisemitismem a filosemitismem. Třináct let, během nichž se tragicky naplnil program nacistického antisemitismu, mělo být nezvratně ukončeno kapitulací Německa. Filosemitský program, který okamžitě zaujal uvolněné místo, byl však v poválečném Německu pokládán nejen za jedinou přijatelnou opci, ale (podobně jako ostatní, tlakem spojenecké převýchovy vynucované změny) současně také za projev cizí vůle. Němci se mu spíše přizpůsobili, než aby ho přijali za vlastní. Antisemitismus byl zpracován pouze tak, že se z něho stalo tabu, jež skrytě přežívalo jako projev vzdoru vůči vnějšímu vynucení. Pro mnoho jednotlivců, jak píše F. Stern, nebylo problémem „současně obsáhnout filosemitské i antisemitické názory, střídat je a spojovat podle toho, kde a s kým zrovna mluvili“.⁹¹⁾ Prospěch, který jim to přinášelo, byl zřejmý:

Tím, že člověk již nebyl antisemitou, patřil rázem k novému, jinému Německu, o němž se hovořilo stále víc. Tím, že se ostentativně přidružil k někdejší oběti, chtěl požívat jejich současných výhod. Tím, že zdůrazňoval, že Židé jsou také lidé, stával se rovněž humanistou. Tím, že se zahalil do roucha kajících, zbavoval svou vestu hnědých skvrn.⁹²⁾

Veřejně projevovaný filosemitský postoj k Židům tak musel horlivostí nahrazovat to, čeho se mu nedostávalo v niterném přesvědčení každého jednotlivce. Výsledkem bylo stereotypní velebení Židů jako lidí bez poskvrny, které se brzy politicky ritualizovalo, až k došlo k vytvoření programového „filosemitského politického stylu“.⁹³⁾

Jeho problematické stránky velice brzy rozpoznal T. W. Adorno, který si již roku 1957 povšiml, jak neúčelné a falešně propagandistické je poukazovat výhradně na velké a příkladné činy Židů.⁹⁴⁾

91) F. Stern: *Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg*. Gerlingen 1991, s. 345.

92) Tamtéž, s. 347.

93) Tamtéž, s. 351.

94) Viz T. W. Adorno: „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“, cit. dílo, s. 569–571.

Viděl v tom další vydělování nábožensky odlišného etnika, což je pouze jiný projev antisemitismu, vedený dobrým úmyslem. Na odív stavěný filosemitismus, který nedovoloval říci o židovství nic kritického, vychází dle Adorna z iluzorního předpokladu, že antisemitismus je bytostně svázán s Židy a lze jej vymýtit změnou přístupu a postoje k nim. On sám se domníval, že antisemitismus je spíše označením neochoty udělat si sám v sobě jasno a přiznat si pravou motivaci svého konání. Frankfurtský filozof to dokládá jednak nacistickým vtípem, který říká, že kdyby Židé nebyli, museli by si je antisemité vymyslet, jednak poukazem na nenávislné antisemitské tažení nacistů proti psychoanalýze, jehož příčina nespočívala pouze v tom, že Freud byl Žid, ale zejména v tom, že „psychoanalýza se zakládá právě na kritickém sebepoznání, které antisemity dohání k nepřičetnosti“.⁹⁵⁾

Do poválečné literatury vstoupil filosemitský imperativ jako zákaz vytvářet záporné židovské postavy, které měly být nahrazovány postavami nekonečně dobrých Židů. Oč snadněji se němečtí filosemité mohli shlížet v Lessingově *Moudrém Nathanovi*, na poválečných německých scénách hojně uváděném, tím menší možnost identifikace skýtal například Shakespearův Shylock v *Kupci benátském*.⁹⁶⁾ Jak v dramatu, tak v próze se na dlouhou dobu etablovala literární praxe, která Židy neznázorňovala jako *victim*, ale jako *sacrificium*: jak píše N. O. Eke: „[...] z reálného člověka s jeho chybami a slabostmi se stávalo fantasma čisté oběti [...], která poskytovala smysl.“⁹⁷⁾

Dějiny poválečné německé literatury znají minimálně dva případy, kdy se problematičnost německého filosemitského programu vyjevila zejména v tom, jak čtenáři a odborná veřejnost

95) Tamtéž, s. 569–570.

96) Poválečné inscenace Lessingovy a Shakespearovy hry představuje v přehledové studii A. Feinbergová. Ukazuje, že v prvních poválečných uvedeních Shylocka na jeviště (v Piscatorově režii v Düsseldorfu v roce 1957 a v Berlíně v roce 1963) byl Shylock spíše obětí; tento konsenzus narušil německý režisér Peter Zadek svým ďábsky nechutným Shylockem, veřejností vesměs odmítaným, neboť neslučitelným s tehdejší veřejně zastávaným filosemitismem. Viz A. Feinberg: „Vom bösen Nathan und edlen Shylock. Überlegungen zur Konstruktion jüdischer Bühnenfiguren in Deutschland nach 1945“. In K. M. Bogdal a kol. (eds.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart — Weimar 2007, s. 263–282.

97) N. O. Eke: „„Es ist alles wahr, was man hört.“ Die Shoah im Spiegelraum des westdeutschen Nachkriegstheaters“. In R. Vogel-Klein (ed.): *Die ersten Stimmen. Deutschsprachige Texte zur Shoah 1945–1963*. Würzburg 2010, s. 176.

přijali jeho výsledky. V obou případech šlo o byrokratická omezení autorů, kteří se svobodně rozhodli nepřistoupit na maximum „neznázorníš špatného Žida“. Jednou se o to pokusil židovský autor E. Hilsenrath, který roku 1964 napsal román *Noc*⁹⁸⁾ popisující drsný boj o přežití v ghettu polorozbořeného, přeplněného a od civilizace odstřiženého města Podolsk. Podruhé narušil pravidla filosemitismu nežidovský autor R. W. Fassbinder tím, že roku 1975 ve hře *Odpad, město, smrt*⁹⁹⁾ znázornil odvrácenou tvář kapitalismu na modelovém případě jistého frankfurtského „bohatého Žida“, jenž se ve velkoměstském prostředí plném korupce, machinací a prostituce cítí jako doma. Vylíčením nesmlouvavého boje o přežití, kdy se nejedná v rukavičkách, jakož i neslavné role, kterou při uskutečňování programu „konečného řešení“ sehrály „židovské rady“, se Hilsenrath dostal do podobné pozice jako Fassbinder o deset let později. Těsně před vydáním Hilsenrathova románu se vydavatel E. Landau ještě chtěl ubezpečit, zda takto drsné porušení filosemitského programu nepřinese víc škody než užítku, a poprosil několik znalců o posudek. Přestože se většina z nich přimlouvala za vydání, někteří dokonce s poukazem na Hilsenrathovo obohacující novátorství, Landau se nakonec rozhodl román vydat velmi nízkým nákladem. Hilsenrathův hlas byl na čas umlčen.¹⁰⁰⁾

Fassbinderova hra sice vyšla, nicméně okamžitě byla obviněna z antisemitismu a neprodané exempláře byly staženy z prodeje. V letech 1984–1985, tedy již po Fassbinderově smrti, kontroverze pokračovaly a vedly k tomu, že se demonstrantům několikrát podařilo zabránit v uvedení hry.¹⁰¹⁾ Hilsenrath i Fassbinder

98) E. Hilsenrath: *Nacht*. München 1964.

99) Používám vydání R. W. Fassbinder im Verlag der Autoren: *Die bitteren Tränen der Petra von Kant. Der Müll, die Stadt und der Tod*. Frankfurt am Main 1980. Česká divadelní inscenace *Odpad město smrt*, režie D. Pařízek, přeložila Z. Augustová, premiéra 15. 12. 2011, Divadlo komedie Praha; filmová adaptace *Odpad město smrt*, režie J. Hřebejk, Česko 2012, 70 min.

100) K peripetiím ohledně Hilsenrathových těžkostí s německým vydáním knihy viz U. Hien: „Schreiben gegen den Philosemitismus. Edgar Hilsenrath und die Rezeption von Nacht in Westdeutschland“. In S. Braese a kol. (eds.): *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*. Frankfurt am Main — New York 1998, s. 229–243.

101) Problematikou se nejpodrobněji zabýval J. Bodek, viz jeho přehledovou studii věnovanou problémům spojeným s inscenováním Fassbinderovy hry a rovněž pak Bodekovu disertaci, která tento jev vřazuje do širšího kontextu předválečného i poválečného německého antisemitismu. J. Bodek: „Ein Geflecht aus Schuld und Rache? Die Kontroversen um Fassbinders Der Müll, die Stadt und der Tod“. In S. Braese a kol.

měli co do činění s tímž důsledkem filosemitského diktátu: negativní, přesněji řečeno již ambivalentní vylíčení židovské postavy nutně vyvolává námitku, která se vůči nežidovskému autorovi formuluje jako obžaloba z antisemitismu, vůči židovskému jako důkaz jeho sebenenávisti.¹⁰²⁾ Stejně bezvýhodný paradox však vyvstává rovněž tehdy, jsou-li židovské postavy vylíčeny v bezvýhradně pozitivním světle. Nad židovským autorem se bezradně pokrčí rameny, nežidovskému se vytkne, že pouze programově naplňuje filosemitismus, avšak tím paradoxně nepotírá antisemitismus, ale spíše ho prohlubuje.¹⁰³⁾ Právě tomu se oba autoři vyhnuli, Fassbinder programově,¹⁰⁴⁾ Hilsenrath spíše tím, že chtěl podat pravdivé a nepřikrášlené svědectví. Nicméně co do realizace je mezi nimi zásadní rozdíl.

Fassbinderova hra, která údajně vznikla při práci na scénáři Zwerenzova románu *Na Zemi se dá bydlet stejně málo jako na Měsíci*,¹⁰⁵⁾ pojednávající o Židovi, který se do Německa vrací jako démon pomsty rozhodnutý na nejvyšší míru zneužít německý pocit viny, vychází ze zjištění, že jako byl Žid obětí nacismu, je dnes obětí své politické tabuizace. Protože je vždy nenapadnutelný, může být Žid zneužitelný pro ty, kteří jeho tabuizace využívají pro své zájmy. Někdejší oběť nacistů je dnes obětí kapitalistů.

(eds.): *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*, cit. dílo, s. 351–384; týž: *Die Fassbinder-Kontroversen. Entstehung und Wirkung eines literarischen Textes*. Frankfurt am Main 1991.

102) Viz A. Feinberg: *Wiedergutmachung im Programm*, cit. dílo, s. 55.

103) A. Feinbergová ukazuje, že tato situace nekončí ani ve chvíli, kdy se antisemitské dílo někdo pokusí inscenovat a setká se s protestem. V ten moment v podstatě nelze nebýt špatný: „Pokud se dílo navzdory protestům prosadí, budou se antisemité radovat a slavít úspěch; pokud se neuvede, pak budou moci triumfálně prolašovat, že to přece jasně říkali, jakou ti Židé mají stále moc.“ Tamtéž, s. 63.

104) V doslovu k vydání svých her z 28. března 1976 Fassbinder píše: „Město nechá černou práci, kterou považuje za nezbytnou, na tabuizovaném Židovi, což je zvláště ďábelské, a Židé jsou od roku 1945 v Německu tabuizováni, což se nakonec musí někde vrátit, protože tabu, jak se snad všichni shodneme, vedou k tomu, že vše tabuizované, temné a tajemné nahání strach, až si nakonec najde svého protivníka. Právě ti, kteří se brání neúprosným poukazům na tento jev, jsou praví antisemité, jejichž motivaci bychom měli pořádně studovat; právě oni totiž, nevím, kdy se něco takové naposledy přihodilo, proti autorovi argumentují větami, které on vložil do úst svým postavám proto, aby na tyto věty bylo vidět a bylo možno je kritizovat [...] Tyto hysterické tóny v diskusi mě utvrzují v mých obavách z nového antisemitismu, které vedly k napsání této hry.“ R. W. Fassbinder im Verlag der Autoren: *Die bitteren Tränen der Petra von Kant*, cit. dílo, s. 108–109.

105) G. Zwerenz: *Die Erde ist unbewohnbar wie der Mond*. Frankfurt am Main 1972.

Rozdělení rolí se ve Fassbinderově podání nemění: Žid je obětí nacistů a kapitalistů, kteří jsou pachateli. Postava „A., zvaná bohatý Žid“, o jejíž dramatický charakter se kritika přela nejvíce, měla být pro Fassbindera tím, „kdo v posledku jen provádí věci, které ostatní vymysleli a nechali provést jeho, protože on je tabuizovaný, tj. nenapadnutelný“. ¹⁰⁶⁾

Reálný předobraz tohoto faktického stavu viděl Fassbinder ve frankfurtském Westendu, kde židovští a němečtí makléři levně skupovali, bořili a následně výhodně prodávali pozemky a reality (nezřídka se však jednalo o původně arizované židovské nemovitosti, jichž se němečtí majitelé raději zbavili, než aby byli nuceni se případně konfrontovat s původními majiteli, pokud tito náhodou přežili). ¹⁰⁷⁾ Naproti tomu ideový předobraz spatřoval v 19. století, kdy „se Židům taktéž dovolilo pouze finanční obchodování, a nakonec tyto obchody, často jediná možnost, jak přežít, poskytly argument jenom těm, kteří je k této činnosti v podstatě donutili a byli jejich protivníky“. ¹⁰⁸⁾

Pokud by tedy Fassbinder „bohatému Židovi“ cokoli vyčítal, připadal by si jako antisemita, protože Žid je obětí kapitalismu; a naopak, pokud by jej bezvýhradně hájil, pouze by dával za pravdu filosemitským antisemitům. Zdá se tedy, že pro vyznění hry je klíčové, zda se autorovi podařilo udržet rovnováhu mezi falešným odsudkem a naprostým omilostněním postavy Žida. Problematičnost celé hry však tkví v tom, že Fassbinder konkrétní realizaci uměleckého díla obětoval účinku hry, danému především výbušností tématu. Provokativnost nápadu nadřazoval samotnému zpracování, a jak plyne z následujícího citátu, účel světil prostředky: „Člověk přece musí mít možnost zpracovat téma nebezpečnými, ba napadnutelnými metodami [...] Hra nebere určitá bezpečnostní opatření v potaz, a to pokládám za správné. Musím mít právo na svou skutečnost reagovat, aniž na ni budu brát ohled.“ ¹⁰⁹⁾

106) Tamtéž, s. 108.

107) Veškeré podrobnosti přehledně poskytuje J. Bodek: „Ein Geflecht aus Schuld und Rache?“, cit. dílo, s. 354–358.

108) R. W. Fassbinder im Verlag der Autoren: *Die bitteren Tränen der Petra von Kant*, cit. dílo, s. 108.

109) R. W. Fassbinder: *Die Anarchie der Phantasie. Gespräche und Interviews*. Frankfurt am Main 1985, s. 82.

Pokud ne autor, tak určitě interpret musí brát ohled na celkovou realizaci díla a na zvolené metody. Při jejich posuzování by se neměl nechat zaslepit sebelepším záměrem ani sebeskandálnějším námětem. Instrumentalizaci filosemitismu, kterou si Fassbinder vzal na mušku, se postava „bohatého Žida“ nejenže vůbec nebrání, ale přímo z ní profituje a zneužívá ji ve svůj prospěch. Svou někdejší nevinou si vytváří alibi pro to, aby, jak píše N. O. Eke, mohla „cynicky vykořisťovat německý pocit viny“.¹¹⁰⁾ Tento Žid měl být původně obětí kapitalismu, Fassbinder však z něho udělal jeho cynického komplice. Záměr provokativně ukázat, jak se filosemitismus obrací v neprospěch obětí, skončil obhajobou postavy, která jeho zneužívání sama zneužívá ve svůj prospěch.

Hilsenrathův román *Noc*, v němž je zjednodušeně řečeno příliš mnoho špatných Židů na příliš málo nacistů, rovněž reviduje přísné dělení na zlé pachatele a hodné oběti, ovšem nikde Židům neupírá nárok být obětí, ani nezbavuje nacisty viny. Toto dělení naopak stvrzuje tím, že se v jeho vylíčení obejde hrůznost nacistického jednání v podstatě jen za asistence nacistů, mnohdy dokonce bez jejich fyzické přítomnosti. To, že jiní (skuteční) pachatelé holocaustu nejsou v románu tolik vidět, nedává za pravdu antisemitům, kteří by se rádi utvrdili v představě, že holocaust je dílem Židů, kteří z něho po válce těží, ale naopak jejich argumentaci vyvrací. Nacisté mohou být nepřítomni, protože jinak než brutálně se ke svým obětem chovat nemohou. Hilsenrath tedy ponechává obětem jejich nezpochybnitelný status a nadto ukazuje, jak jsou zbavovány lidské důstojnosti. K této dvojité zločinné degradaci židovstva za nacismu se brzy přidala ještě degradace třetí, jejíž obětí se stal sám Hilsenrath, jemuž německý poválečný filosemitský program zabránil v tom, aby mohl odvyprávět svůj příběh. Spolková republika mu tím odepřela v podstatě i to nejmenší, co mohli přeživší Židé po poválečných Němcích požadovat. Oběťmi filosemitského programu se nakonec stávali rovněž ti, jimž měl sloužit především. Hilsenratha ovšem první neúspěšný pokus neodradil, po několika letech se přihlásil podruhé

110) N. O. Eke: „Im deutschen Zauberwald. Spiegel- und Kippfiguren des Antisemitismus in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur“. In K. M. Bogdal a kol. (eds.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart — Weimar 2007, s. 243–262, zde s. 244.

s románem *Náček a holič*,¹¹¹⁾ jímž se vysmál jednostrannostem filosemitismu. V jeho příběhu netvoří identita německého pachatele protiklad k identitě židovské oběti, ale obě se prostupují, až jsou posléze zaměnitelné. Tento román byl v Německu přijat po několika letech opatrného vyčkávání a po jeho úspěchu vzali němečtí kritici na milost i román *Noc*, který zahrnuli pozorností,¹¹²⁾ kterou si býval zasloužil již v šedesátých letech.

Mezi oběma Hilsenrathovými pokusy vrazit klín do strnulého filosemitsko-antisemitského kontextu tak v rámci německé literatury zřejmě došlo k posunu, v jehož důsledku panovala na konci sedmdesátých let nepoměrně větší ochota otevřít se ambivalentnějším a plastičtějším obrazu Židů. Fassbinderův případ ukazuje, že tato ochota měla své limity. Obecně však platí, že na konci sedmdesátých let končila jistá ochranná lhůta (*Schonungszeit*), která, jak se ukázalo, ne vždy přinesla to, co se od ní čekalo. Přesněji řečeno selhávala, pokud byla jen filosemitským antisemitismem naruby. A naopak prospívala jen tehdy, když si byla vědoma dialektičnosti filosemitského programu: čím více se Židům připisují jen dobré stránky, tím méně mohou být tím, čím chtějí být o své vůli, tím méně mohou být normálními lidmi. Cizí vůli prosazená idealizace vede ke ztrátě lidského rozměru a svobody, k diskriminaci. Bez tohoto poznání nebylo možno zbavit se nánosů falešné piety, jednostranné idealizace obětí a černobílé bestializace pachatelů, monumentalizace holocaustu; bez něho se jen dál prohlubovala bezvýchodnost německého filosemitského programu, v jehož aporiích nebylo těžké uvíznout. Při pohledu na nešťastný Fassbinderův part se vnucuje otázka, jakou roli v tomto procesu vlastně mohli hrát němečtí nežidovští autoři? Na napravení pokřiveného filosemitského programu se totiž více než Fassbinder podíleli, ba mohli podílet spíše židovští autoři, kteří neotřele – před Hilsenrathem i po něm – problematizovali to, čím se z jejich pohledu toto téma znehodnocovalo a vyprazdňovalo.

Historie nežidovských pokusů o problematizaci filosemitského programu je totiž především příběhem, v němž se strach, mlčení a nezáměr střídaly s přehnanou odvahou a přebujelou

111) E. Hilsenrath: *Der Nazi & der Friseur*. Köln 1977; česky: *Náček a holič*. Přeložila R. Tomanová. Praha 1997.

112) Viz U. Hien: „Schreiben gegen den Philosemitismus“, cit. dílo, s. 233–240.

potřebou mluvit za druhé víc, než je zdrávo. Rané poválečné snahy pohlížet na válku ze strany obětí nepřijala německá veřejnost vůbec (Remarqueův román *Jiskra života*),¹¹³⁾ anebo je sami autoři raději zamlčeli a vydali až mnohem později (Bölllova krátká povídka *Příčina úmrtí: nos jako skoba Todesursache Hakennase* z roku 1948, vydaná až roku 1983).¹¹⁴⁾ Oproti tomu příběh Koeppenova románu *Záznamy Jakoba Littnera pořízené v noře* (*Jakob Littners Aufzeichnungen aus einem Erdloch*), který byl až do roku 1992 známý jako román autora J. Littnera s názvem *Záznamy pořízené v noře* (*Aufzeichnungen aus einem Erdloch* [1948]), ukazuje na to, že příliš dlouhé mlčení si zpravidla řekne o kompenzaci. Brzy se totiž ukázalo, že autorem je pouze Littner, zatímco Koeppen se vznášením nároku na autorství neoprávněně a pokrytecky stylizoval jako mluvčí Žida, jenž není schopen svůj příběh odvyprávět.¹¹⁵⁾ Tato praxe, kdy autoři hovoří za někoho, kým nejsou, prozatím vyvrcholila roku 1995 značně opěvovaným románem B. Wilkomirského *Zlomky. Z dětství 1939–1948*,¹¹⁶⁾ jehož výstižné vylíčení židovského osudu v koncentračním táboře bylo považováno za autentické židovské svědectví autorovo, dokud se nezjistilo, že si Wilkomirski své židovství vymyslel, a tak jeho vyprávění z pozice oběti nemůže být pokládáno za věrohodné.

Je sice pravda, že se v sedmdesátých a osmdesátých letech postoj k Židům a zvláště pak k uměleckému znázorňování holocaustu změnil; zčásti se na tom podílela i šestidenní válka, která v Německu otrásla filosemitskými příkázáními. Na tom, že se například v dramatech tento posun projevoval odlehčením, jistým odtabuizováním tématu, by nebylo nic špatného, kdyby se (podobně jako u Fassbindera) ve jménu provokace nepřehlíželo vše ostatní. Výsledný tvar zkrátka ne vždy obstál před námitkou, že němečtí autoři (i režiséři)¹¹⁷⁾ využili šance k odlehčení tématu,

113) E. M. Remarque: *Der Funke Leben*. Köln 1952; česky: *Jiskra života*. Přeložil I. Hájek. Praha 1969.

114) Podrobně k recepci těchto textů viz J. Bach: *Erinnerungsspuren an den Holocaust in der deutschen Nachkriegsliteratur*. Wrocław — Dresden 2007, s. 288–329.

115) Viz tamtéž, s. 230–254.

116) B. Wilkomirski: *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948*. Frankfurt am Main 1995.

117) A. Feinbergová to dokládá na inscenacích Weissova *Přelíčení* (1980, režie Schulte-Michels), pojetého jako groteska odehrávající se v nočním klubu, na Heymesově režii Lessingova *Moudrého Nathana* (1982), nepokrytě vyzývající k solidaritě s palestini-

aby popustili uzdu narůstajícím resentmentům proti poválečnému filosemitismu a aby si ulevili od dějinné zátěže.¹¹⁸⁾

Tak jako nelze účinek díla, za nějž je autor plně zodpovědný, ospravedlňovat společensky prospěšným či provokativním záměrem, neměli bychom německé nežidovské autory hanět za to, že se jejich pokusy rozvolnit strnulost filosemitského programu mýjely účinkem. To bylo plně v kompetenci židovských autorů, kterým se poštěstilo holocaust přežít, jako byli G. Tabori, E. Hilsenrath, T. Borowski,¹¹⁹⁾ k nimž se posléze přidala zejména R. Klügerová (v době, kdy holocaust přestal uznávat hranice mezi jazyky a národy a stal se univerzálním jevem, lze do této řady zahrnout i I. Kertésze), a společně hledali adekvátní cestu ke ztvárnění tohoto tématu, která sice mohla, ale nemusela odpovídat

ským lidem proti izraelským agresorům. Patří sem i velice sporná hra R. Kipphardta *Bratr Eichmann* (1983), kde se objevují paralely mezi Eichmannem a A. Šaronem. Viz A. Feinberg: *Wiedergutmachung im Programm*, cit. dílo, s. 57–61.

118) Viz R. Klüger: *Katastrophen. Über deutsche Literatur*. Göttingen 2009, s. 27.

119) Vycházím z toho, že Borowského povídky, napsané těsně po válce, vyšly v německém překladu pod názvem *Steinerne Welt* už v roce 1964, ale zejména ze zjevné (nevím však, zda materiálově doložitelné) kontinuity mezi nepatetickým líčením drsného světa ghetta či koncentračního tábora, v němž se nestavějí do popředí esenciální odlišnosti mezi pachateli a oběťmi, ale programově se vypráví (případně vypráví a hraje) napříč všemi kategoriemi, významy a vzorci chování, okolo nichž se postupem doby vedla debata o holocaustu. Borowského *Kamenný svět*, Hilsenrathova *Noc* a Taboriho *Kanibalové* (1968) tvoří velmi těsný blok. Jinak řečeno, to, co se Klügerová nebo Kertész snažili prosadit již s detailní znalostí toho, jak se dnes o holocaustu mluví, rodilo se u Borowského bez této diskursivní opory a u Hilsenratha s Taborim spíše intuitivně, přesto na těchto starších textech jejich stáří vůbec není poznat. S trochou fantazie bychom *Kamenný svět* klidně mohli číst jako poslední novinku literatury o holocaustu. Za upozornění na nedocenitelný význam Borowského práz vděčím studiím J. Holého ze sborníku *Šoa v české literatuře a kulturní paměti* (Praha 2011). V německém prostředí si jejich inovativního potenciálu byl od samého počátku dobře vědom rodák z Wroclavi (tehdy Breslau) R. Baumgart. Již v roce 1965, tedy dva roky po německém vydání *Kamenného světa* (*Die Steinerne Welt*. München 1963), o něž se coby tehdejší lektor mnichovského nakladatelství Piper zřejmě ještě zasloužil (ač nakladatelství opustil již roku 1962), podal výstižnou charakteristiku: „Jeho hrdinům je upřena jakákoli individuální čest, nemohou se rozhodovat. Soucit, tragičnost osudu, oční kontakt mezi vrahem a obětí: toto Osvětím vyhladila, není tudíž důvod cokoli z toho dodatečně stylizovat [...] Ve snaze dostat Osvětími literatura rozšířila své možnosti, rozšířila je i tím, že se zřekla: i vypravěč jako člověk, který morálně ví něco víc, byl zjevně vyhlazen, a tak i esteticky ztratil vládu nad svým příběhem: příběh postupuje jakoby samspádem, čistě fakticky, nesvázan úmysly.“ Studii s názvem „Unmenschlichkeit beschreiben“ („Popis nelidskosti“), z níž zde vybírám, poprvé uveřejnil v časopise *Merkur* v roce 1965. Cit. dle vydání: R. Baumgart: *Deutsche Literatur der Gegenwart*. München — Wien 1994, s. 75–76.

čtenářským očekáváním. Svým přístupem současně otevírali nové možnosti rovněž pro německé autory nežidovského původu. Není pochyb, že jim ukazovali cestu ze slepé uličky filosemitského programu již jen tím, jakou roli v jejich psaní hrál paradoxní pocit vlastního provinění vůči těm, kteří holocaust nepřežili. Jejich němečtí kolegové zároveň měli možnost jim v jejich snažení sekundovat. Pouze v tomto smyslu je oprávněné přiřazovat německé autory druhé poloviny 20. století k dnešním maximám paměťové kultury a poměřovat je tím, nakolik se ztotožnili s výzvou R. Klügerové, aby se nebránili „účastnému podílu na židovském osudu po šo'a“.¹²⁰⁾

4.6 STÍNY SKUPINY 47

Poválečná německá literatura musela na cestě k tomuto cíli hned několikrát překročit vlastní stín. V její rané fázi, kdy se určování programu aktivně chopili A. Andersch a H. W. Richter (nejprve na stránkách časopisu *Der Ruf*, poté aktivitami spojenými se Skupinou 47), rostla tato překážka analogicky tomu, jak se autoři explicitně hlásili k válce, tedy ke své vlastní válečné zkušenosti, aniž se však hlásili k válečné zodpovědnosti; místo ní pěstovali „patos existenciálního zlomu, který jim dovoloval představit současnost jako *tabula rasa*, jako úplný začátek“.¹²¹⁾ Rozchod se vším, co připomínalo minulost, ať už se jednalo o zprofanovaný německý jazyk nebo veličiny výmarské literatury, skutečné i vnitřní emigranty, který z této stylizace vyplynul, byl možná pochopitelný,¹²²⁾ ale nereálný¹²³⁾

120) M. Hofmann: „Die Shoa in der Literatur der Bundesrepublik“. In N. O. Eke — H. Steinecke (eds.): *Shoah in der deutschsprachigen Literatur*, cit. dílo, s. 80.

121) G. Butzer: *Verfahren epischen Erinnerns in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. München 1998, s. 51.

122) Minulost těmto autorům samozřejmě připomínali také Židé; patrné je to na mnohostranně doloženém rozporuplném vztahu mladé generace k židovským autorům (P. Celan ad.). Nejsm si ovšem jist, zda se na tyto dispozice dají převádět všechny aktivity čelních představitelů Skupiny 47, při nichž byli konfrontováni s židovstvím, tak jak to do značné míry činí K. Briegleb, z mého pohledu tak trochu Goldhagen Skupiny 47. Viz K. Briegleb: *Mißachtung und Tabu. Eine Streitschrift zur Frage. „Wie antisemitisch war die Gruppe 47?“*. Berlin 2003.

123) H. Vormweg jej pokládá doslova za absurdní, takzvaná nultá hodina byla mnohem spíše „hodinou nejzazšího fyzického a ideologického utrpení, hodinou, kdy schopnost kriticky uvažovat ustupovala náchylnosti pro sebemenší útěšné recepty“. H. Vormweg: „Deutsche Literatur 1945–1960: Keine Stunde Null“. In M. Durzak (ed.):

a iluzorní.¹²⁴⁾ Ospravedlňoval totiž zejména snahy těchto autorů o využití poválečného vakua k tomu, aby intelektuální elity vedly Německo vstříc antifašistické a antikapitalistické budoucnosti.

V programových článcích časopisu *Der Ruf* je patrné, že se tento kurz nechápal vždy jen jako vítané smířování Východu se Západem v duchu ideálů sociálnědemokratického humanismu. V jeho patnáctém čísle H. W. Richter nejprve ostře vyčetl emigrantům jejich „stagnující styl, netvůrčí realismus, eskapismus“ a pak se obrátil k mladé generaci; její neocenitelnou zkušenost¹²⁵⁾ vyzvedl nad prázdný a vylhaný svět „hlubokomyslných frází a krásných slůvek“, k němuž by bývala přičichla na univerzitách. To se naštěstí nestalo, takže už nic nestojí v cestě obrodě společnosti, ba „možná i začínající literární revoluci“, které nevzejdou z restaurovaných sálů univerzit, z duchovně vyhaslého měšťáckého světa, ale pouze ze zdravě tvůrčích sil válkou poučeného proletariátu.¹²⁶⁾

Tomuto zaměření odpovídaly literární texty. Zrcadlila se v nich válečná zkušenost generací vojáků, ztvárňovaná v postavách, které pasivně přijímaly válečné i poválečné útrapy a vesměs věděly o někom, kdo byl za prožité hrůzy zodpovědný. Ne náhodou otiskl časopis *Der Ruf* dne 1. června 1947 pasáž z Borchertovy hry *Venku*

Deutsche Gegenwartsliteratur. Ausgangspositionen und aktuelle Entwicklungen. Stuttgart 1981, s. 17.

124) Místo hojně probíraných poválečných sporů mezi mladou generací a staršími autoritami upozorním na méně známý Widmerův rozbor údajně „nového jazyka“, k němuž se upínala „mladá generace žurnalistů“, jak označuje autory publikující v časopise *Ruf*, kteří se po jeho zákazu museli proti své vůli stáhnout do beletristické literatury. Widmer zde dochází k následujícím závěrům: „Na mladých žurnalistech leží zátěž dvanácti let jazykových klišé. Nedaří se jim oprostit se od mlhavých pojmů, které vytvořila ‚Třetí říše‘ [...] V pozorování tohoto jazyka se skrývá nebezpečí: příkládají se na ni morální měřítka, soudí se jednotlivá slova. Ale nelze si myslet, že když člověk vypíchne jednotlivá slova, vymazal tím nacistický vliv na jazyk. Časopis ‚Der Ruf‘ dokládá, že jazyk byl v roce 1945 zasažen v mnohem větším rozsahu.“ U. Widmer: *1945 oder die „neue Sprache“*. Studien zur Prosa der „Jungen Generation“. Düsseldorf 1966, s. 198–199.

125) V prvním čísle z 15. srpna 1946 označil A. Andersch nový duch mladé generace jako duch akce, jehož příznivce nachází v celé Evropě. Zákonem této celoevropské nové mládeže je „evropská jednota, nástrojem je socialistický humanismus, cílem je sociální spravedlnost“. A. Andersch: „Das junge Europa formt sein Gesicht“. *Der Ruf*, č. 1, 15. 8. 1946, s. 1–2.

126) Všechny citáty: H. W. Richter: „Literatur in Interregnum“. *Der Ruf*, č. 15, 15. 3. 1947, s. 10–11.

přede dveřmi,¹²⁷⁾ kdy se hlavní hrdina Beckmann stává ve svém okolí obětí války, na jejíž nářky, žaloby a dávno promlčená obvinění nikdo není zvědavý, ačkoli mohli redaktoři vybrat například jedinou scénu, kde si hlavní hrdina uvědomuje, že některé oběti by zrovna tak mohly volat k zodpovědnosti právě jeho. Konstrukce, v níž se zrazená a obětovaná mládež domáhá historické spravedlnosti na dospělých, kteří nehledě na minulost už zase rozhodují, souzněla s preferencemi nastupující literární generace. Sympatie probouzely Bóllovy postavy pěšáků, kteří si přes všechno válčení uchránili slušnost, zejména když se vedle nich objevili nacističtí důstojníci. Koneckonců závěry slavné studie „O neschopnosti truchlit“, v níž byla řeč o falešných projekcích či derealizování skutečnosti, se netýkaly jen většinového obyvatelstva, jak by se mohlo zdát například z nadšeného ohlasu na Zuckmayerova *Ďáblova generála*,¹²⁸⁾ kde generál pilot Harras, zcela oddaný své profesi, vlasti i vojenské cti, o hlavu převyšuje všechny fanatické služebníky moci včetně sabotéra odbojáře Oderbruchu. Vztahovaly se rovněž na literáty, kteří v tomto smyslu nebyli nijak výjimeční.¹²⁹⁾ Z jejich strany často vznášený nárok, že právě oni jsou pověřeni k tomu, aby zástupně truchlili, litovali a káli se za celou společnost, která se k tomu nemá, byl iluzí, kterou by překonali pouze v případě, když by se přiznali ke své zodpovědnosti. Právě to však nepovažovali za nutné, protože, jak psal Andersch, na rozdíl od starších generací nebyli za Hitlera zodpovědní.¹³⁰⁾ Z války si mohli odnést pouze subjektivní zážitek fronty, zajetí, zabíjení a umírání, ne však odpovědnost za propuknutí, příčiny a průběh války.

Sebeidentifikaci s rolí pasivních, nevinných Němců, bezmála obětí nacismu, v jejich očích nahrávalo, jak málo se jim v poválečném Německu popřávalo sluchu. V politických poměrech poválečné vládní garnitury neviděla mladá generace intelektuálů pro sebe jinou než radikálně opoziční roli. Zaujala pozici domněle nezávislých, nestranných, povýšených a na mocensko-politickou praxi rezignujících intelektuálů (zcela v duchu Mannheimovy definice), kteří svým působením prohlubovali příkop mezi

127) W. Borchert: *Draußen vor der Tür*: Hamburg 1947.

128) C. Zuckmayer: *Des Teufels General*. Stockholm 1946.

129) Viz J. Vogt: *Erinnerung ist unsere Aufgabe*, cit. dílo, s. 9–27.

130) To je vcelku odvážné tvrzení vzhledem k tomu, že Anderschovi bylo na konci války 31, Richterovi dokonce 33 let.

duchem a mocí, uměním a politikou. Řečeno výstižnou metaforou J. Schrödera,¹³¹⁾ mladá generace autorů, která po válce chtěla začít od nuly, se rodičovské generace zříkala gestem, které si co do vědomé radikálnosti v ničem nezadalo s běsnícím Orestem, tak jak jej znala ze Sartrova dramatu *Mouchy*.¹³²⁾ Postupem doby je starší generace vyvedla z omylu, politickou moc si uzurpovala pro sebe a literáti se rezignovaně stáhli do svého světa, v němž jim mimo jiné čím dál více imponovala postava a role Hamleta, v Blochově interpretaci „znemožněného Oresta“.

Od šedesátých let mnozí představitelé druhé generace Skupiny 47 revidovali mnohé dřívější nešvary: opouštěli výsostnou pozici povznesenou nad politickou realitu a začali si stále více o ni „odírat kolena“ (G. Grass). Snažili se o konkrétní a účinnou nápravu, někteří také bok po boku s politiky; radikální přetržku nulté hodiny nahradili neúprosným odhalováním a pranýřováním souvislostí mezi třetí říší a současností,¹³³⁾ sebeobhajobu pasivně trpících pěšáků pak sebezpytným gestem, které ve jménu milionů obětí obžalovávalo všechny, kdož prožili část života za nacismu. Tyto tendence, které se ve srovnání s ranou praxí Skupiny 47 jeví nepochybně jako významná změna, nicméně problematizuje právě to, že jejich obžaloba nezřídka mířila na druhé tím neúprosněji, čím méně se měla dotýkat samotného žalobce. Jen málokdy dokázala druhá poválečná generace soudit druhé a sama se zbavit viny.

131) J. Schröder: „Das deutschsprachige Drama im Theater der Nachkriegszeit“. In D. James — S. Ranawake (eds.): *Patterns of change. German drama and the European tradition*. New York — Bern — Frankfurt am Main — Paris 1990, s. 285–295; J. Schröder: „Hamlet als Heimkehrer. Zum deutschen Nachkriegsdrama“. In B. Allemann (ed.): *Literatur und Germanistik als Machtübernahme*. Bonn 1983, s. 143–159.

132) J. P. Sartre: *Les Mouches*. Paris 1947. Ve Francii poprvé uvedeno v roce 1943, v Německu v roce 1947.

133) „Domnívám se, že každé realistické znázornění třetí říše musí zasahovat až do dnešní doby, musí charaktery vystavit tehdejšími historickým provokacím, ukázat, jak tyto charaktery tehdy jednaly a jak jednají dnes.“ M. Walser: „Der Realismus X“. In H. Kreuzer — P. Seibert (eds.): *Deutsche Dramatiker der Sechziger Jahre. Ausgewählte Texte*. Tübingen 1974, s. 27. Již z roku 1962 pochází Walserův programatický požadavek, aby se němečtí autoři zabývali výhradně postavami, „které období mezi roky 33 a 45 zamlčují, nebo vyjadřují [...] Každá věta německého autora, která o této historické skutečnosti mlčí, cosi zamlčuje“. M. Walser: „Vom erwarteten Theater“. In týž: *Ansichten, Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Frankfurt am Main 1997, s. 48.

To se zdařilo Walserovi ve hře *Černá labuť*,¹³⁴⁾ jejíž hamletovský hrdina svou žalobu vůči generaci otců nezakončuje radikálním účtováním s nacistickým otcem, ale zoufalou sebevraždou, jíž bere otcovu vinu na sebe, neboť připouští, že by v otcově situaci možná jednal podobně.¹³⁵⁾ Menší úspěch měl Hochhuthův *Náměstek*,¹³⁶⁾ kde Hochhuth trestá papeže, tohoto „velkého otce“, za jeho mlčení k židovským deportacím efektně vystavěnou morální popravou. To, že se vyrovnání s minulostí v průběhu hry přesouvá z Německa do Vatikánu, že Hochhuth až příliš černobíle odděluje postavy morálně jednající od těch politických (u papeže politická zkorumpovanost dosahuje vrcholu) a že v závěrečných osvětimských scénách všechno zlo soustředil do jedné až démonicky hrůzné postavy doktora, jehož předobrazem je Mengele), ukazuje spíše na projekci Hochhuthovy vlastní pocitované viny do postavy papeže.

Moralizátorsky účtujícímu gestu se vyhnul P. Weiss v oratorní hře *Přelíčení*,¹³⁷⁾ která staví do kontrastu pohled obětí (pro něž jsou vzpomínky tak bolestné, že se k nim nezřídka musejí přemáhat) a obžalovaných pachatelů (ti si naopak příliš nevzpomínají, jednali rutinně a na rozkaz) a která konfrontuje diváky se slovy obětí o prožitých, mnohdy nesdělitelných zkušenostech a naopak s věcnými, strohým právnickým jazykem sdělovanými prohlášeními pachatelů. Výsledný obraz dantovského pekla zlo nepersonifikuje, ale naopak jej mnohem věrohodněji rozptyluje mezi hromadným vražděním a plněním pracovních povinností, kde se lidé dají jen nesnadno řadit do skupinových kategorií. Weissovo banální zlo Osvětimi, znázorněné uměleckými prostředky, vůči němuž nejsou imunní ani osvětimské oběti, nechává stín druhé generace poválečných autorů daleko za sebou.

134) M. Walser: *Der schwarze Schwan*. Frankfurt am Main 1964.

135) Hamletovské variace lze odlišovat ještě jemněji: masku Hamleta si je možno nasadit proto, aby vyšlo najevo spolčení mezi zločinným režimem a rodičovskou generací, které Hamletovi našeptává duch zavražděného otce, anebo — a tuto strunu rozehrává Walserova hra — Hamlet odkrývá tajemství minulosti u vědomí vlastního možného provinění, jež poté u Walsera smazává sebevraždou. Tedy potenciálně vinný Hamlet, jak s ním ve Freudových stopách pracuje psychoanalýza, z jejíhož pohledu Hamlet ví již od svého oidipovského období o své (možné) vině vůči otci, kterého si přeje zabít, a své další životní kroky podřizuje vztahu k tomuto nespáchanému zločinu.

136) R. Hochhuth: *Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel*. Reinbek 1963.

137) P. Weiss: *Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen*. Frankfurt am Main 1965.

V jeho zajetí se naopak nezřídka ocitají mnozí výrazně mladší autoři, kteří v téže době hledali kořeny a hlavně následky fašismu ve vesnickém nebo maloměstském mikroklimatu západoněmecké současnosti, jako byli M. Sperr, F. X. Kroetz či R. W. Fassbinder. V demaskujících variacích kritické lidové hry, tak jak ji rozvíjeli Ö. von Horváth a M. L. Fleisserová, brali v ochranu všechny oběti společenského útlaku, tedy homosexuály, psychicky choré, postižené či jinak společensky deprivované outsidersy, v jejichž pronásledování viděli univerzální vzorec pro utlačování menšin. A právě bezbrannost těchto obětí vůči kolektivu, který je bez skrupulí pronásleduje, aniž si je vědom, že se tím stává (pro diváka zcela zjevně) následovníkem nacistických pachatelů, je v těchto hrách hradbou, přes niž se jejich autoři ne vždy dokázali přenést. Ztotožnění s utlačovanými outsidersy jim dávalo možnost vymezit se vůči temným stránkám kolektivního jednání. „Zpětně nelze vyloučit podezření,“ píše J. Schröder o Sperrových *Loveckých scénách z dolního Bavorska*,¹³⁸⁾ „že autor nejen pranýřoval agresivní choutky vesničanů, ale hru použil k tomu, aby se zbavil vlastní agresivity, s vesničany proti obětem a proti vesničanům ve jménu obětí.“¹³⁹⁾

Předchozí úvahy měly doložit, že pováleční němečtí literáti museli překračovat nemálo vlastních stínů. To, že se zajímali také o oběti nacismu, ještě neznamená, že přijali německou minulost za svou. Jejich úsilí o vyrovnání s minulostí neznamená, že jim šlo nutně o její oběti. Prostor pro vyjádření k možnostem poválečného německví získali až po překonání těchto překážek, tak jako si židovští autoři vybojovávali svobodu vymezovat se vůči židovským stereotypům o holocaustu. Domnívám se, že taková dělba práce na historickém dědictví není žádnou degradací obětí. Židům byl trnem v oku stereotyp „zlý Němec versus dobrý Žid“, přesněji řečeno německý pachatel versus židovská oběť. Nedoceňitelný přínos židovských spisovatelů a literátů spočívá v tom, že přes všechno utrpení našli odvahu k relativizaci obrazu Žida jako nedotknutelné svátosti. Podařilo se jim tak rozetnout gordický uzel německého poválečného filosemitismu.

138) M. Sperr: *Jagdszenen aus Niederbayern*. Frankfurt am Main 1966.

139) W. Barner (ed.): *Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart*. München 1994, s. 491.

Naopak Němci se nejprve vyrovnávali se stereotypem „zlý německý nacistička versus dobrý německý voják“ čili německý pachatel versus německá oběť. Od šedesátých let zdolávali stereotyp „přímluvce obětí versus utlačovatel obětí“, který v podstatě kopíroval opozici „německý filosemita versus německý antisemita“. A konečně na přelomu tisíciletí se Němci pokusili rozbít prozatím poslední, nejdéle odolávající stereotyp „Němec jako pachatel versus Němec jako oběť“. Jak se zdá, dnes už jim nic nebrání v tom, aby se přes něj přenesli a bez obav ze zneužití hovořili o obětech, které přinesla válka také jim. Je však třeba myslet na to, že zdůrazněním neoddiskutovatelného německého utrpení se nesmí snižovat utrpení jiných národů.¹⁴⁰⁾

Stereotypní výklady v rozpravách o poválečném německu mohou být narušovány pod podmínkou, že do našeho uvažování zahrneme rovněž stanoviska druhé strany. Pro německé autory to znamená, že nesmějí nijak snižovat hlediska židovských autorů. Zároveň však nemají dle mého soudu být ve svém snažení posuzováni podle kritérií nezměrného a nesouměřitelného židovského utrpení, v jehož světle neobstojí nikdo, vyjma těch, kteří jim sami prošli.

140) Těmto diskusím se podrobněji věnuji v kapitole o G. Grassovi, který se jich přímo zúčastnil.

5. PÁTRÁNÍ PO ADEKVÁTNÍ METODĚ

Není možno prohlásit určitou metodu za nepřijatelnou, aniž navrhneme adekvátnější epistemologickou metodu. Nechci-li literární příspěvky k tématu poválečného německví podřizovat strukturám, které jim nejsou vlastní, musím říci, k čemu budu jednotlivé příspěvky vztahovat a na základě čeho považuji zvolené uspořádání za adekvátnější. Autoři, na něž se zaměřuji, tedy G. Grass, M. Walser, H. M. Enzensberger, B. Strauß a P. Schneider, představují zjednodušeně řečeno ideální kombinaci jednoty a různosti. Nepříliš velký věkový rozdíl mezi nejstarším Walsem (1927) a nejmladším Straußem (1944) by mohl ukazovat na jistou spřízněnost.¹⁾ U všech těchto autorů se hovoří o posunech a zlomech: poukazuje se na jejich dlouhodobou proměnlivost, ba „intelektuální těkavost“ (Enzensberger), na unáhlený, nadto módní levicový revizionismus (Schneider), na posuny směrem k nacionalismu a antisemitismu (u Walsera dlouhodobějšího rázu, u Grasse náhlé a překvapivé),²⁾ k pravicově konzervativnímu antisovětství (B. Strauß). Zlomovou událost *par excellence* představovalo Grassovo doznání z roku 2006, že byl na konci války členem jednotek Waffen SS, v němž mnozí komentátoři spatřovali gesto natolik pokrytecké, že v jejich očích zpětně diskvalifikovalo nejen Grassův politický morální kredit,

1) Sedmnáct let je méně než jedna generace, která se zpravidla počítá na dvacet pět let.

2) V souvislosti s jeho básní „Co řečeno být musí“. *Britské listy*, 6. 4. 2012. Přeložil R. Koptíva. K rozporuplným reakcím na ni srov. H. Detering — P. Ohrgard (eds.): *Was gesagt wurde. Eine Dokumentation über Günter Grass' „Was gesagt werden muss“ und die deutsche Debatte*. Göttingen 2013.

ale dokonce i jeho literární tvorbu. Jinak řečeno, všichni tito autoři zažili, jaké to je být reprezentativním a uznávaným poválečným autorem, ale poznali rovněž vyhoštění z tábora stejně smýšlejících či morálně bezúhonných občanů. Všichni měli co do činění se strážci politické korektnosti a s těmi, kteří varovně zvedají prst, jakmile si někdo dovolí projevit se svobodněji, než pokládají za správné.

Nelze však pominout, že přes tuto nepopiratelnou spřízněnost netvořili tito autoři jednotlý celek, spíš naopak, byli názorově, tematicky i poeticky odlišní, mnohdy až protikladní.³⁾ Walser a Grass bývají považováni za antipody ve věci svědomí národa,⁴⁾ jejichž intelektuální cesty se navždy rozdělily po roce 1965, kdy se neshodli na tom, zda je německví osudově spjato s Osvětimí.⁵⁾ Řez se dá vést i jinak: na konci šedesátých let si lze jen stěží představit různorodější spektrum, než jak je reprezentují sociálně-demokratický Grass, Walser, otevřeně sympatizující s Německou komunistickou stranou, a Enzensberger, Schneider nebo Strauß, pro něž všechny tyto strany byly jen reformisticko-revizionistickým odvarem, zatímco za prvořadý úkol považovali změnu celého systému. Zejména Grass se ve druhé polovině šedesátých let hned několikrát nechvalně vyjádřil na adresu předáků studentského hnutí, zde Schneidera a Enzensbergera, kteří, jak prohlásil po volební porážce SPD v létě roku 1965, budou raději „hymnický dlouhými hrdinskými eposy oslavovat Fidela Castra a jeho ostrov cukru, než aby se jednoduše postavili za W. Brandta, a tím pomohli tomu, aby všechny lži ve vlastní zemi měly skutečně krátké nohy“.⁶⁾ Protagonistům „načtené revoluce“ Grass vytykal nesoudnost,

3) O tom, jak silná je vzájemná spřízněnost těchto jinak naprosto různorodých autorů, se přesvědčila žurnalistka týdeníku *Die Zeit*, která pozvala ke společnému rozhovoru Grasse a Walsera. Během chvíle se z názorových protivníků stalo semknuté duo, jež dávalo redaktorce pocit, že tuto generační pospolitost nebude schopna nijak rozložit. Viz „Wer ein Jahr jünger ist, hat keine Ahnung“. *Die Zeit*, 14. 6. 2007.

4) H. Peitsch: „Antipoden‘ im ‚Gewissen der Nation‘? Günter Grass‘ und Martin Walsers ‚deutsche Fragen““. In H. Scheuer (ed.): *Dichter und ihre Nation*. Frankfurt am Main 1993, s. 459–505.

5) Srov. B. Lermen: „Die deutsche Einheit im Spiegel der Gegenwartsliteratur“. In G. Langguth (ed.): *Die Intellektuellen und die nationale Frage*. Frankfurt am Main — New York 1996, s. 185.

6) G. Grass: „Rede über das Selbstverständliche“ (9. 10. 1965). In týž: *Essays und Reden 1955–1979* (Göttinger Ausgabe, sv. 11). Göttingen 2007, s. 158.

antidemokratické sklony a šarlatánství,⁷⁾ nebyl ochoten jim odpustit jejich intelektuální povýšenost, která Che Guevarou poměřovala veškeré reformní snahy, k nimž docházelo na východ od západoněmeckých hranic.⁸⁾ Despekt západoněmecké levice vůči Pražskému jaru jej dokonce přiměl k vyostřenému příměru, v němž radikální levičáky, kteří zvysoka pohrdají československým pokusem o demokratizaci socialismu, prohlásil za „brilantní žáky J. Goebbelse“.⁹⁾ Ale ani guevarovsko-maoistické souručenství nebylo věčné a již po pár letech se ukázalo, že Enzensberger, Schneider a Strauß se vydali každý úplně jiným směrem.¹⁰⁾

Protikladné názory nalezneme rovněž mezi interprety. Nejen literární kritici, ale i literární historici se v případě těchto autorů radikálně štěpí na jejich obhájce a nesmiřitelné kritiky. Při četbě jednotlivých statí je vesměs brzy jasné, zda daný interpret kráčí při výkladu Walsera ve šlépějích Bogdalových, Lorenzových, Köhlerových studií, anebo se hlásí spíše k interpretační praxi Kieselové a Borchmeyerové; podobně se ke Grassovi přistupuje spíše s pochopením, jak činí Neuhaus, Ohrgaard, Zimmermann a mnozí další, anebo se s ním účtuje například v duchu Königových a Brieglebových studií.¹¹⁾ Podle mého soudu to souvisí s tím,

7) G. Grass: „Die angelesene Revolution“ (19. 6. 1968). In týž: *Essays und Reden 1955–1979*, cit. dílo, s. 339.

8) O tom, jak Grasse vnímali revolucionáři roku 68, se lze dočíst například ve Schneiderově slavné povídce *Lenz*. Grass se zde skrývá za postavou Lenzova někdejšího mecenáše. Při setkání s ním má Lenz potřebu všem argumentům („které, jak se mu zdálo, byly všechny už někde uveřejněny“) oponovat, ale současně mu naslouchá, bezděčně pokyvuje hlavou, aniž by chtěl. Nakonec zjišťuje, že ho nejvíc rozčiluje mecenášův oblek, uctivý tón, ochota pomáhat a nechota vést hádky. P. Schneider: *Lenz*. Berlin 2007 (1973), s. 31–32.

9) G. Grass: „Die Prager Lektion“. In týž: *Essays und Reden 1955–1979*, cit. dílo, s. 356.

10) Srov. Enzensbergerova vyjádření na adresu B. Strauße: „Určité má talent, ale jeho preokupace nesdílím. Přijde mi žinantní vytvářet ze sebe takto tragickou postavu. Mluvit správně o tragičnu je nesmiřitelně těžké, neboť to může sklouznout k stylizacím a heroizacím sebe sama, ke kýči.“ Na jiném místě dodává: „S tímto autorem nemám nic společného.“ Cit. dle H. M. Enzensberger: *Zu große Fragen. Interviews und Gespräche 2005–1970*. Frankfurt am Main 2007, s. 119 a 123.

11) Například K. M. Bogdal: „Nach Gott haben wir nichts Wichtigeres mehr gehabt als die Öffentlichkeit. Selbstinzenierungen eines deutschen Schriftstellers“. In H. L. Arnold (ed.): *Martin Walser; Edition Text und Kritik*. München 2000, s. 19–43; M. N. Lorenz: „Auschwitz drängt uns auf einen Fleck“. *Judendarstellung und Auschwitzdiskurs bei Martin Walser*. Stuttgart — Weimar 2005; K. Köhler: *Alles in Butter. Wie Walter Kempowski, Bernhard Schlink und Martin Walser den Zivilisationsbruch unter den Teppich kehren*. Würzburg 2009; D. Borchmeyer: *Martin Walser und die Öffentlichkeit. Von*

nakolik se právě na těchto autorech projevuje vliv poválečných konceptů a veřejného mínění. V těchto mantinelech se tito autoři snažili vydobýt si jistou míru svobody, ať už tím veřejné mínění napodobovali a konformně využívali jeho možnosti, anebo šli proti němu a zpochybňovali dosavadní vzorce a modely. Zjevně je to na příkladu Grassovy novely *Jako rak* (2002):¹²⁾ tu lze chápat buď jako odvážný pokus změnit závaznou, třebaže nutně dočasnou poválečnou praxi, která vedle židovských obětí nestrpěla jiné, navíc německé oběti. Ovšem stejně tak ji lze číst kritičtěji s vědomím, že tuto praxi spolu s Grassem, ba i před ním úspěšně rozbili jiní inovátoři,¹³⁾ dokonce do té míry, že se v novém tisíciletí

einem neuerdings erhobenen unvornehmen Ton im Umgang mit einem Schriftsteller. Frankfurt am Main 2001; D. Borchmeyer — H. Kiesel (eds.): *Der Ernstfall. Martin Walsers „Tod eines Kritikers“.* Hamburg 2003; V. Neuhaus: *Günter Grass. Schriftsteller — Künstler — Zeitgenosse. Eine Biographie.* Göttingen 2012; P. Ohrgaard: *Günter Grass. Ein deutscher Schriftsteller wird besichtigt.* München 2002; H. Zimmermann: *Günter Grass unter den Deutschen. Chronik eines Verhältnisses.* Göttingen 2006; Ch. König: *Häme als literarisches Verfahren. Günter Grass, Walter Jens und die Mühlen des Erinnerns.* Göttingen 2008; K. Briegleb: *Mißachtung und Tabu. Eine Streitschrift zur Frage: „Wie antisemitisch war die Gruppe 47?“.* Berlin 2003.

- 12) G. Grass: *Im Krebsgang.* Göttingen 2002. Tak píše V. Neuhaus o tom, že Grassova novela se bohužel okamžitě stala součástí vlny, na níž plula spolu s fejetonem propírajícím Sebaldovy teze, s mediálně atraktivní publikací *Požár (Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945.* München 2002) J. Friedricha a posléze i se všemi těmi ptačími a prasečími chřípkami, což jí možná právě proto vyneslo, jak ironicky poznamenává Neuhaus, neskrývaný obdiv M. Reicha-Ranického. Viz V. Neuhaus: *Günter Grass. Schriftsteller — Künstler — Zeitgenosse*, cit. dílo, s. 402. C. Gansel chápe pozdní Grassovu tvorbu, na rozdíl od té rané, jako pokus sladit se co do vzpomínek s většinovým kolektivním vědomím Němců. Grass svou novelou vzbuzuje dojem, jako by měl na prolamování tohoto tabu monopol, ve skutečnosti si do jisté míry osedlává ducha doby. Viz C. Gansel: „Zwischen Störung und Affirmation? Zur Rhetorik der Erinnerung im Werk von Günter Grass“. *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Sonderheft 2012, Deutschsprachige Literatur(en) seit 1989, s. 192. M. Braun analyzuje mediální kampaň Steidlova nakladatelství okolo této novely a dochází k závěru, že i díky ní se podařilo vyvolat dojem, že Grass má výlučný nárok popisovat dějiny německých obětí, s nimiž se všichni jeho následovníci musí nejprve vyrovnat. Tím vysvětluje minimální zájem o román T. Dückerové *Himmelskörper* (Berlin 2003), který se o rok později zabýval shodnou látkou, ale ve srovnání s Grassovou novelou zcela zapadl. M. Braun: „Die Medien, die Erinnerung, das Tabu: Im Krebsgang und Beim Häuten der Zwiebel von Günter Grass“. In týž (ed.): *Tabu und Tabubruch in Literatur und Film.* Würzburg 2007, s. 120.
- 13) To se zjistilo poté, co W. G. Sebald poukázal na to, že německá poválečná literatura si nevšímalá utrpení německého obyvatelstva. V reakcích na jeho vyhrocené teze se ukázalo, že tomu tak úplně nebylo, poukázalo se na jistá díla, která Sebaldovu tezi vyvracejí, nicméně bylo konstatováno, že Sebald má pravdu alespoň potud, že se tato díla nestala součástí široce recipované a přijímané literatury. Sebaldova teze tak

zvolna stávala většinou přijímaným názorem. Grass by se v tom případě nejevil jako odvážný narušovatel tabu, který se ujímá vytěšňovaného příběhu proto, aby jej nemohla zneužít radikální pravice, ale naopak jako autor, který sází na osvědčenou kartu a s velkou slávou se vlamuje do otevřených dveří. Jak vidno, interpreti se mohli rozhodnout, kam budou ochotni tyto autory následovat a čím budou jejich kroky poměřovat.

Vzhledem k tomu, že se jedná o poválečné autory, nabízí se možnost strukturovat jednotu v různosti pomocí tradičních časových mezníků, tedy roků 1945, 1968, 1990 a 2000. Pohled na jednotlivé autory by vykázal shody a odlišnosti v tom, jak chápali tyto mezníky a jimi vymezená období. Obecně řečeno, výsledná zjištění mohou u Grasse, Walsera a Enzensbergera vyznívat tak, že tito autoři ve větší či menší shodě se zakládající generací Skupiny 47 nesmlouvavě kritizovali „olověná“ padesátá léta, restaurující předválečné poměry a národněsocialistické struktury a zvyklosti. Grass s Walserelem však od počátku šedesátých let přestali akceptovat většinou sdílené přesvědčení Skupiny 47, jejíž protagonisté měli pro svět reálné politiky pohrdání. Čím více Grass s Walserelem opouštěli slonovinovou věž neideologicky chápané literatury, tím méně oddělovali společensko-kritickou nápravu společnosti od politiky, jejích nástrojů a představitelů. V tomto smyslu překračovali jeden ze stínů německé poválečné literatury, jejíž čelní představitelé zaujímalí vesměs nadřazenou pozici kritického ducha, aniž se prakticky vměšovali do politického života. Jakkoli byli v soukolí světa nikoli olejem, ale pískem (G. Eich),¹⁴⁾ v podstatě tím stvrzovali nedialektický vztah mezi duchem a mocí, mezi uměním a politikou. I proto, že Walserelem a zejména Grass dobře věděli, jak neblahou roli sehrál tento vztah v duchovním klimatu výmarské republiky, upouštěli od něho a snažili se být politicky užiteční, a to výslovně jako občané Spolkové republiky.¹⁵⁾ Především

byla následně korigována: utrpení německého obyvatelstva nezůstalo stranou zájmu autorů, ale čtenářů. W. G. Sebald: *Lufikrieg und Literatur*. München 1999.

14) V básni „Probudte se“ („Wacht auf“, 1950).

15) Grass tuto publicistickou aktivitu vystupňoval až během kampaně v roce 1965, v roce 1961 uveřejnil pouze kratinký text „Píšeme ve Spolkové republice“ („Wir schreiben in der Bundesrepublik“), i jeho text pro sborník *Alternativa — potřebujeme novou vládu?* (*Alternative — oder brauchen wir eine neue Regierung?*, 1961) s názvem „Kdo si koupí tento svazek?“ („Wer wird sich dieses Baendchen kaufen?“). Poněkud prvoplánově haní Adenauera a dodává občanům odvahu, aby volili SPD. Walserelem uveřejnil již roku 1960 ve

Grassovy „chvalo zpěvy na Willyho“¹⁶⁾ byly v německém intelektuálním prostoru netradiční tím, nakolik rezignovaly na konfrontační idealismus v duchu Mannheimovy definice svobodného intelektuála (*freischwebender Intellektueller*), povzneseného nejen nad vše přízemní, ale i nad životní relativismus a jakoukoli praktickou zodpovědnost. Právě toto zjištění Grasse odlišovalo od jeho politicky chladných literárních kolegů, pro něž byla volba SPD v nejlepším případě nejmenším zlem, nadto jej dostatečně chránilo proti tomu, aby ve druhé polovině šedesátých let podlehl svodům studentského hnutí, jehož předáci, zejména P. Schneider a zčásti H. M. Enzensberger, oprášili nedialektický vztah mezi duchem a mocí, aby negativní a defenzivní strategii Skupiny 47 mohli nahradit stejně konfrontační ofenzivní strategií.

Po celá osmdesátá a devadesátá léta Grass chápal německví pouze pod prizmatem Osvětlení. Tím však jen explicitně vyjádřil tendenci, která se s jeho jménem pojí od konce padesátých let. Všeobecná exkulpace té doby, kterou kolem sebe pozoroval, byla pro Grasse jedním ze stěžejních impulsů jeho tvorby.¹⁷⁾ Rok 1990 na tomto Grassově snažení vůbec nic nezměnil, naopak se jevil jako ideální příležitost, jak by bylo možno skloubit dávný sen o kulturním národě se strukturou celoněmecké konfederace; sen o Německu, jehož části se vhodně doplňují tak, aby německá konfederace obstála v roli prostředníka mezi Východem a Západem, mezi socialismem a kapitalismem.¹⁸⁾ O této roli snili již těsně po válce nejen vydavatelé časopisu *Der Ruf*, ale například i všichni

Weyrauchově sborníku *Žiji ve Spolkové republice* stať „Skica výtky“ („Skizze zu einem Vorwurf“), kde účtuje s nepraktičností, na niž jsou intelektuálové tolik pyšní, s jejich neochotou být organizovaní, s lacinými moralismy, zkrátka se ctihodnou rolí těch, kteří říkají ne, aniž by tím cokoli změnili. Viz M. Walser: *Ansichten, Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte. Werke in zwölf Bänden*, sv. 11. Frankfurt am Main 1997, s. 21–24.

- 16) G. Grass: „Loblied auf Willy“. In týž: *Essays und Reden 1955–1979*, cit. dílo, s. 99–110.
- 17) Když se po několika letech ohlíží za konstelací, v níž se rodil *Plechový bubínek*, uvádí: „Samozřejmě mě štválo, jak byly příčiny národního socialismu demonizovány. Kdykoli bylo na místě mluvit o bezpodmínečné kapitulaci, byla řeč o katastrofě, o „osudové ráně“, abych zmínil jen jeden případ, nebo o třiatřicátém roce, kdy se údajně „setmělo“ a kdy z jakýchsi děr vylézaly „temné síly“, aby „znásilnily“ „německou duši“; to jsem považoval za nesmyslnou lež. To byly pro mě rozhodující impulsy, které mě vedly k napsání této knihy.“ E. Rudolph: *Protokoll zur Person. Autoren über sich und ihr Werk*. München 1971, s. 66.
- 18) B. Lermen: „Die deutsche Einheit im Spiegel der Gegenwartsliteratur“. In G. Langguth (ed.): *Die Intellektuellen und die nationale Frage*, cit. dílo, s. 174.

příspěvatelé, kteří mohli dva roky publikovat v Kantorowiczově sborníku příznačně nazvaném *Ost und West*.¹⁹⁾

Pro tento sen neměl Walser pochopení, nejpozději od roku 1979 se přestal bát příznaků,²⁰⁾ které se skrývaly za plotem bezpečného levicového konformismu, a německému sjednocení se ani zdaleka nebránil tolik jako Grass. Rovněž tak Enzensberger, který už před drahnou dobou opustil svůj někdejší radikalismus a v osmdesátých letech se smířil se Spolkovou republikou nato-lik, že byl dokonce ochoten alespoň zčásti vzít zpět své nekom- promisní soudy ohledně zatuchlých padesátých let. Jeho někdejší druh Schneider v té době na svých cestách prozkoumával, jak se proměňuje německý národní pocit,²¹⁾ a krok za krokem si uvě- domoval, jak se mu, někdejšímu radikálnímu levičákovi, čím dál více protiví všichni ti, kteří neúnavně varují před nebezpečnou velikostí sjednoceného Německa. Snad ještě více jej iritovala do- mnělá principiálnost postojů, jíž mnozí jeho někdejší druzi za- krývali svoji neschopnost přijmout názorovou odlišnost. Po roce 1990 neměl tudíž Schneider jediný důvod se domnívat, že se člo- věk automaticky stane lepším a chytřejším jenom tím, že se postaví nalevo. Podobně Strauß: stačí si přečíst několik pasáží jeho ne- chvalně proslulého eseje o kozlím zpěvu,²²⁾ nesmírně kritických k levicově hegemoniálním nárokům na výlučnou správu ducha a morálky, aby čtenář pochopil, že pro Strauße je rok 1990 dalším pokusem o překročení stínů německé poválečné inteligence, dal- ším krokem k tomu, aby se vymanil ze sevření poválečných inte- lektuálních pravidel.

Jestliže se až do roku 1990, zjednodušeně řečeno, všichni uvedení autoři vyjma Grasse posouvali přibližně týmž směrem,

19) Literární časopis *Ost und West* vydával A. Kantorowicz (1899–1979) od června 1947. Souborné pětisvazkové vydání srov. A. Kantorowicz — B. Baern: *Ost und West. Bei- träge zu kulturellen und politischen Fragen der Zeit*. Bodenheim 1985.

20) M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“, poprvé otištěno in J. Habermas: *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*. Frankfurt am Main 1979.

21) P. Schneider: *Extreme Mittellage. Eine Reise durch das deutsche Nationalgefühl*. Hamburg 1992.

22) B. Strauß: „Anschwellender Bocksgesang“. *Der Spiegel*, 8. 2. 1993. Srov. A. Urválek: „Dějinné mezníky ve světle německých výkladů. Úvodní studie k eseji Botho Strausse“. *Aluze. Časopis pro literaturu, filosofii a jiné*, 1, 2003, s. 86–96. B. Strauß: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“. Přeložili Z. Urválková a A. Urválek. *Aluze. Časopis pro literaturu, filosofii a jiné*, 1, 2003, s. 96–108.

pak se po roce 2000 zdá, jako by se Grass alespoň v některých aspektech náhle přestal stavět proti nim. Walser a Enzensberger se v roce 1990 už dávno nepokládali za nezpochybnitelnou součást poválečných zákonitostí, tedy nedbali zákazů a příkazů, plynoucích z determinující role let 1933–1945, Schneiderovi začínalo docházet, že další prodlužování platnosti poválečných pravidel nic dobrého nepřináší, a Strauß se v té době již dobrých dvacet let snažil vymanit z jejich moci. Zatímco čtenář Grassových politických textů z raných devadesátých let ještě nabývá dojmu, že Grass se ničeho neobává víc než konce poválečné doby, neboť její příkazy a zákazy považuje za jedinou možnost, jak si Německo může zachovat tvář, postupem doby tato obava ustupuje, přesněji řečeno přetváří se. Grass se i nadále snaží, aby změnám po roce 1990 nepadl za oběť demokratický socialismus;²³⁾ dál zvedá varovně prst, když se Německem v roce 1992 prožene vlna pravicového extremismu, což mu potvrdí, jak velkou chybou bylo sjednocovat Německo překotně a bez rozmyslu.²⁴⁾ Přesto mám za to, že Grassovy texty psané po roce 2000²⁵⁾ se vůči maximám poválečné doby začínají stavět jinak než doposud, nejsou psány v obavách, že tato doba nesmí skončit, ale naopak s nadějí, že by skončit měla, ba že už skončila. Tím se Grass začal shodovat s ostatními zde analyzovanými autory.

5.1 GENERACE

Jaký dopad by mělo toto zjištění na snahu nalézt vhodný metodický přístup k danému vzorku autorů, jestliže chci zachovat jejich různorodost? Umožnilo by formulovat hypotézu,

23) V roce 1992 Grass vystoupil z SPD na protest proti její azylové politice.

24) V „Řeči o ztrátě“ („Rede vom Verlust“, 21. 11. 1992) pranýřuje úpadek politické kultury ve sjednoceném Německu a svým kritikům, kteří mu na konci osmdesátých a na začátku devadesátých let podsouvali, že se marně snaží zastavit rozjetý vlak, nyní říká, aby si uvědomili, „do jakého nového barbarství Německo přivedla jejich železničářská latina [...] Široko daleko dnes není politické síly, která by byla ochotna nebo schopna zabránit opakovaným zločinům“. G. Grass: „Rede vom Verlust“. In týž: *Essays und Reden, 1980–2007*. Göttingen 2007, s. 369–370.

25) Mezníkem by mohl být jeho proslov „Vzpomínám“ („Ich erinnere mich“, 2. 10. 2000), kde se do popředí dostává otázka, jak nedostatečně se vzpomíná na utrpení, které zažilo během války německé obyvatelstvo. G. Grass: *Essays und Reden 1980–2007*, cit. dílo, s. 581.

že napětí, na něž všichni zmiňovaní autoři reagovali, vytvářelo v jejich tvorbě srovnatelné konstelace a konfigurace, k nimž však nedospívali současně ani synopticky. Jestliže tedy hledám v individuálně odlišném zpracování jistého generačně srovnatelného základu (ovlivnění nacismem, ať už přímé za jeho vlády, nebo nepřímé po jejím skončení) myšlenkové podobnosti a analogie, pak bych neměl zapomínat na to, nakolik se do výsledných konfigurací promítaly tlaky, vlivy a nároky dané generačním profilem výše uvedených autorů. Tento generační profil bych měl naopak učinit součástí tématu, ovšem teprve po jeho důkladném promyšlení.

Pojem generace, jež dnes germanistika až na několik výjimek²⁶⁾ spíše pomíjí,²⁷⁾ by se tak za určitých předpokladů, které naznačují některé studie z posledních let, mohl stát užitečným pomocníkem při analýze jednotlivých příspěvků k německví.²⁸⁾ Nezanedbatelnou výpovědní hodnotu by mohla mít již jen prostá úvaha o generačních dispozicích, jež se, dlouho překryty silnějšími impulsy, dříve či později vynoří, aby nabyly nejrozmanitějších podob.

- 26) O metodologicky ambiciózní rehabilitaci generačního přístupu se pokouší v německém prostředí od počátku 21. století zejména göttingenské kolegium „Generationengeschichte“, v rámci jehož publikační řady „Göttinger Studien zur Generationsforschung“ vychází většina relevantní odborné literatury k tomuto tématu.
- 27) Historicko-problematický nástin snah etablovat pojem generace v literární vědě podává G. Lauer. Zejména s přihlédnutím k interpretacím generačních románů, na počátku nového tisíciletí poměrně rozšířeného žánru, dochází k nepříliš radostným závěrům. Argumentace těchto interpretací „pojímá generaci jako sociálněpsychologický mechanismus, který neslouží sociálněvědným datům, ale je poslušen diskursivně argumentační rutině kulturní kritiky, která se uplatňuje v literární vědě [...] Porozhlédneme-li se po tom, jak soudobá literární věda používá generační koncept, spatříme koberec plný flikovaných záplat. Generace se sice sporadicky objevuje, nicméně bez jakýchkoli nároků na systematicčnost.“ G. Lauer: „Einführung“. In týž (ed.): *Literaturwissenschaftliche Beiträge zur Generationsforschung*. Göttingen 2010, s. 9 a 15.
- 28) W. Emmerich: „Generationen — Archive — Diskurse. Wege zum Verständnis der deutschen Gegenwartsliteratur“. In F. Cambi (ed.): *Gedächtnis und Identität. Die deutsche Literatur nach der Vereinigung*. Würzburg 2008, s. 15–30; A. Assmann: *Die 45er. Eine Generation zwischen Faschismus und Demokratie*. München 2007, zvl. kap. „Verkörperte Geschichte — zur Dynamik der Generationen“, s. 31–69; R. Winter: *Generation als Strategie. Zwei Autorengruppen im literarischen Feld der 1920er Jahre*. Göttingen 2012; D. Moses: „Die 45er. Eine Generation zwischen Faschismus und Demokratie“. *Neue Sammlung, Vierteljahrschrift für Erziehung und Gesellschaft*, 40, 1. březen 2000, s. 234–263; G. Lauer (ed.): *Literaturwissenschaftliche Beiträge zur Generationsforschung*. Göttingen 2010; K. Gerland — B. Möckel — D. Ristau (eds.): *Generation und Erwartung. Konstruktionen zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Göttingen 2013.

Konkrétní varianty těchto generačních dispozic by byly sledovatelné a analyzovatelné při svém střetávání s určitými myšlenkovými konstantami, jak jsem nastínil na modelu časových mezníků 1945, 1968, 1990 a 2000.

Co je problematické na pojmu generace? Proč je generace sporným tématem? A proč je generační hledisko užitečné pouze za určitých předpokladů? Uvažování o generacích je poměrně často paušalizující, zkratkovité a plné klišé. Vzhledem k mému tématu je největším nedostatkem fakt, že generace jsou nezřídka chápány jako uzavřené jednotky, jež získávají tvar tím, jak se odlišují od generací předcházejících a následujících; pojem generace se tradičně chápe spíše jako pojem diferenční než relační. Studie z posledních let se naopak pokoušejí strnulé generační schéma rozvolnit, relativizují hranice mezi jednotlivými generacemi, rozkrývají mezigenerační prostupnosti. Směřují k neesenciálnímu a otevřenému pojmu generace, který je jakožto relační pojem²⁹⁾ s to postihnout nejen diskontinuity uvnitř jednotlivých generačních formací, ale také mezigenerační souvislosti a pozvolné přechody.³⁰⁾ Například vztahy mezi generací takzvaných osmašedesátníků (kam by datem narození spadali B. Strauß a P. Schneider) a generací autorů narozených na konci dvacátých let (M. Walser, G. Grass, H. M. Enzensberger) jsou mnohem provázanější a ambivalentnější, než sugeruje užší generační pojetí. Širší pojetí generace citlivěji postihuje přechodové jevy, v nichž se projevuje jinak jen obtížně uchopitelné napětí: kupříkladu Enzensberger je navzdory svému ročníku narození (1929) zpravidla chápán spíše jako osmašedesátník (ačkoli se k nim zpravidla řadí lidé narození až po roce 1940), který však neváhal zdůraznit, že jeho vztah ke studentskému hnutí není jednoznačně pozitivní. Vesměs mu stačilo poukázat na to, že si na rozdíl od čelních představitelů studentského hnutí vždy dokázal udržet nadhled, a to právě díky odlišné generační zkušenosti.

29) Cestu od diferenčního k relačnímu pojmu generace zpřístupnila v návaznosti na E. Cassirera U. Danielová: *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt am Main 2001, s. 330–344.

30) Viz F. Maubach: „Die Generation, auf die wir gewartet haben“ — 45er, 68er und die Träume von einer ‚wahren‘ Demokratie. Ein Beitrag zur Beziehungsgeschichte politischer Generationen“. In K. Gerland — B. Möckel — D. Ristau (eds.): *Generation und Erwartung*, cit. dílo, s. 199–221.

Za těchto podmínek by širší pojetí generace mohlo přesněji charakterizovat, kdy se generace narozená ve druhé polovině dvacátých let, zklamaná z poválečného vývoje, dostávala názorově do blízkosti generace roku 1968 a kdy a proč se s ní opět rozcházel. V úzce pojatých generačních modelech by tak bylo možno vysledovat vnitřně různorodé jevy. Uvedu dva příklady z mnoha. V náhledu na padesátá léta se generace narozená ve druhé polovině dvacátých let ne vždy odlišovala od bezprostředně následující generace osmašedesátníků (narození okolo roku 1940) tak zásadním způsobem, jak píše například H. Bude,³¹⁾ nemluvě o případech, kdy se hodnocení padesátých let postupem doby proměnilo, někdy dosti radikálně (Enzensberger). I vůči Skupině 47 by toto pojetí mohlo překonat obecně rozšířenou představu, že názorová nejednota uvnitř skupiny vycházela především ze sporu mezi generací válečnou a generací roku 1968, vyostřeného začátkem šedesátých let. Kromě mezigeneračních posunů a transgeneračních přechodů se zde přehlížejí dva fakty: jednak názorové spory uvnitř skupiny postihly všechny generace a jednak Skupina 47 zahrnovala nejméně tři klíčové politické generace 20. století,³²⁾ generaci narozenou kolem roku 1910 (například H. W. Richter, A. Andersch, G. Eich), autory narozené ve druhé polovině dvacátých let (G. Grass, M. Walser, H. M. Enzensberger, S. Lenz) a rovněž generaci roku 1968, byť ta se podílela spíše na zániku skupiny (F. Ch. Delius, P. Handke).³³⁾

31) „To, co se válečným ročníkům generace osmašedesátníků jevílo jako temná a stísněná doba politické restaurace, během níž byli hladoví po zkušenostech, bylo pro pomocníky od flaku světlou a otevřenou periodou, kdy se rozbíhaly dějiny a začínalo se od začátku.“ H. Bude: „Die 50er Jahre im Spiegel der Flakhelfer- und der 68er-Generation“. In J. Reulecke (ed.): *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*. München 2003, s. 145–158, zde s. 150.

32) Řečeno terminologií U. Herberta, který hovoří o takzvané *Kriegsjugendgeneration* (1900–1910, tato generace je nositelkou národněsocialistické diktatury), o generaci narozené v letech 1925–1935, označované jako generace pětačtyřicátníků, generace pomocníků od flaku, generace Hitlerovy mládeže apod., a generaci roku 68. Srov. U. Herbert: „Drei politische Generationen im 20. Jahrhundert“. In J. Reulecke (ed.): *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*, cit. dílo, s. 95–114.

33) Viz například D. Geppert: „Hans Werner Richter, Die Gruppe 47 und ‚1968‘“. In F. W. Kersting — J. Reulecke — H. U. Thamer (eds.): *Die zweite Gründung der Bundesrepublik. Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975*. Stuttgart 2010, s. 175–187.

5.2 PROBLÉM GENERACÍ K. MANNHEIMA

Jestliže se výše uvedení autoři vyrovnávají s obdobným napětím, které je v odlišných fázích jejich tvorby přivádí ke srovnatelným myšlenkovým a estetickým konfiguracím, pak by pojem generace mohl být vhodným nástrojem právě proto, že dovoluje uvažovat současně o jednotě i různosti. Již K. Mannheim, autor dodnes uznávané studie věnované problému generací,³⁴⁾ navrhl rozlišení mezi generačními zasaženími (*Generationslagerung*), generačními souvislostmi (*Generationszusammenhang*) a generačními jednotkami (*Generationseinheit*). Generační zasažení nejprve redukuje „velkou část možných způsobů prožívání, myšlení, cítění a jednání a omezuje prostor projevů individuality na určité ohraničené možnosti“.³⁵⁾ Tyto možnosti jsou dány potenciálně, buď se projeví, anebo „se integrují do jiných sociálních sil, [a tak] se mohou projevit modifikovaně“.³⁶⁾ Aby bylo rozpoložení sociologicky relevantní, tedy abychom mohli hovořit o generační souvislosti, je zapotřebí společného historicky sociálního životního prostoru, v němž jednotlivci mohou participovat na společných prožitkových obsazích. Pro Mannheimu hraje velkou roli, v jaké životní fázi k této participaci dochází: „První dojmy mají tendenci ukládat se jako *přirozený obraz světa*. Následkem toho se každá pozdější zkušenost poměřuje s těmito zážitky, ať už je vnímána jako potvrzení a posílení této první vrstvy, anebo jako její negace a antiteze.“³⁷⁾ Prvotní dojmy jsou natolik dominantní, že by se na jejich určujícím významu nic nezměnilo, ani kdyby celý následující průběh života nebyl než „negací a odbouráváním přirozeného obrazu světa recipovaného v mládí“.³⁸⁾

Rozdíl mezi generačním zasažením, generační souvislostí a generační jednotkou Mannheim ilustruje příkladem z doby kolem roku 1800, kdy se v rámci jedné generace vůči sobě profilovaly

34) K. Mannheim: „Das Problem der Generationen“ (1928). In týž: *Aufsätze zur Wissenssoziologie*. Darmstadt — Neuwied 1964, s. 509–565. Citovat budu z českého překladu D. Blahutkové: K. Mannheim: *Problém generací*; <http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/080305112646.pdf>, staženo 1. 10. 2014.

35) Tamtéž, s. 22.

36) Tamtéž, s. 30.

37) Tamtéž, s. 26.

38) Tamtéž, s. 27.

romantická, časem značně konzervativní mládež a vůči ní mládež racionálně liberální. Protože obě skupiny představovaly pouze dva protipóly „duchovního a sociálního účtování s jedním a týmž, pro všechny aktuálním, historickým osudem“³⁹⁾ a jenom odlišně zpracovávaly tytéž prožitky, představují dvě generační jednotky uvnitř téže generační souvislosti. Mannheimův závěr, že „v rámci téže generační souvislosti se tedy mohou tvořit vícero, proti sobě bojující generační jednotky“⁴⁰⁾ je tak totožný s mou snahou vystihnout různorodost v určitém smyslu spřízněných autorů. Generace, jak konstatuje H. Bude, se sice shoduje v sociálně podmíněné potřebě řešit určitý problém, ale jednotlivé způsoby řešení a jeho artikulace se již od sebe liší. Pojem generace tudíž může pomoci formulovat, jaké generační potřeby se projevují v rozdílných (sebe)výkladech určité generace.⁴¹⁾

Generační přístup v pojetí rozpracovaném Mannheimem⁴²⁾ nabízí možnost uvažovat o generacích širokým způsobem, který nemá nic společného s biologickým determinismem. Naturalistické teorie se podle Mannheimů mýlí právě v tom, že generační sounáležitost beze zbytku odvozují z biologických struktur.⁴³⁾ Mannheim se proto distancuje od generačního determinismu, který směřuje „biologicko-vitální fenomény s obdobnými jevy, zformovanými prostřednictvím adekvátních společensko-duchovních sil“.⁴⁴⁾ Proto

39) Tamtéž, s. 30

40) Tamtéž, s. 32.

41) Srov. H. Bude: *Deutsche Karrieren. Lebenskonstruktionen sozialer Aufsteiger aus der Flakhelfer-Generation*. Frankfurt am Main 1987, s. 37–38.

42) Mám za to, že toto pojetí obohacuje teorie literárního pole P. Bourdieua o některé implikace, ale co do funkce a smyslu pojem generace nijak zásadně nemění. Pro potřeby mého výkladu není nezbytně nutná. Generačně získané dispozice (či habitus), podmíněné společnou zkušeností v témže životním období, mají vůči pozdějším zkušenostem preformující, ale nikoli determinující vztah. Aktér literárního pole, řečeno odpovídající terminologií, jenž ve snaze udržet nebo vylepšit svou pozici strategicky využívá svůj symbolický kapitál, je svobodný, ale vždy jen do té míry, k níž je disponován. Pro interpreta, který objasňuje literární praxi daného autora, to znamená, že ji nemůže vysvětlovat pouze z jeho dispozic, ani ji odvozovat z nutností, které pro autora vyplývají z jeho pozice, ale výhradně ze vzájemné podmíněnosti obou složek. Autorova volba konkrétního stylu, tématu, žánru, argumentace atd. se dá vysvětlit teprve ze vzájemného „napětí mezi styli a nutnostmi, které jí jsou imanentní, a dispozicemi, respektive habitem autora, který jí zaujal“. Takto reprodukuje Bourdieuovy závěry R. Winter: *Generation als Strategie*, cit. dílo, s. 30

43) Viz K. Mannheim: *Problém generací*, cit. dílo, s. 21.

44) Tamtéž, s. 36.

by bylo poměrně naivní poměřovat sledované texty čistě generačními dispozicemi a za vším hledat pouze determinující vliv generačních zkušeností. Chci si naopak všimnout jiných stránek problému: jak se do tvorby promítaly určité generační nálepky, vyžadované generační role a určitá generační hodnocení? Nakolik se projevil tlak či vliv té či oné generační souvislosti? Jak silná byla očekávání od autorů a jak se autoři s tímto tlakem vyrovnávali? K čemu naopak oni sami využívali potenciálu, který jim nabízela generační (sebe)tematizace?⁴⁵ Jak se stavěli k možnostem a limitům uvažování, které se řídí generační posloupností?

Některé důsledky takového tázání nabízejí již nyní celou řadu zajímavých hypotéz: To, co přimělo G. Grasse v první polovině šedesátých let, aby se vzdal na rozdíl od mnoha svých kolegů neplodné opozice mezi duchem a mocí, literaturou a politikou, může být variací téže generační souvislosti, jež mu o něco později a v jiném napětí pro změnu velela držet si od těla politický radikalismus studentského hnutí. Výsledkem Grassova vyrovnávání se s touto generační preformací tak může být jak jeho vytrvalé lpění na Osvětami jako neodčinitelné a naprosto zlomové poskvrně, tak úspěšná snaha vyrovnat se na sklonku života s dosud nepříznivými poklesky mládí.

Nebudu nyní předjímat, k jakým výsledkům by mohlo vést generační napětí u dalších literátů. Omezím se proto na formy, které jsem již doložil v předchozích kapitolách. U historika M. Broszata je generační souvislost patrná na jeho snaze o překonání deklamativního a pedagogicky ritualizovaného antifašismu, stejně jako dějepiseckých praktik, které nacismus demonizovaly. Broszat se v jejím důsledku snažil ustát napětí mezi kritickým odstupem od národního socialismu a nekritickou vůlí porozumět mu za každou cenu. Zároveň byl generačně snad až příliš citlivý na moralizátorství bez ohledu na to, odkud přichází. Podobné konfigurace lze vysledovat též u I. Geisse, K. Sontheimera, i u poněkud staršího Winklera.⁴⁶ Podle mě nelze přehlédnout podobnosti mezi

45) Jedním ze stěžejních poznatků generačního výzkumu je rozlišení mezi generací jakožto analytickou kategorií a generací jakožto formulí, s jejíž pomocí určitý subjekt tematizuje svou vlastní generační příslušnost. Viz U. Jureit: *Generationenforschung*. Göttingen 2006, s. 9.

46) Nepochybně by se našly ještě další příklady. Obdobné je to třeba s Marquardovým obdivem k Adornově a Horkheimerově kritické teorii společnosti, který mu však nebránil

určitými generačně utvářenými symptomy. I. Geiss coby Fischerův žák se zvolna odvracel od jeho díla, jež na počátku šedesátých let hájil s naprostou oddaností, a ještě ostřeji se vymezoval vůči těm, kteří Fischerovo dílo od druhé poloviny šedesátých let ideologizovali. K. Sontheimer byl nejprve solidární s principy studentského hnutí, od konce šedesátých let se však snažil uchránit alespoň zbytky demokratického potenciálu Spolkové republiky, které radikální studenti a jejich političtí následovníci dosud nestačili zničit. Zatímco u Geisse a Sontheimera se generační tlak projevoval od druhé poloviny šedesátých let, přibližně o deset let mladší H. A. Winkler se k pozvolnému prozření dopracoval mnohem později; teprve v devadesátých letech si začal uvědomovat, že za svou angažovanost v Habermasově křídle sporu historiků zaplatil účastenstvím na ideologicky podmíněných principech, jejichž účelovost si dlouho nebyl ochoten připustit.

Je příznačné, že jakmile se tyto dispozice začaly projevovat, zpravidla vzbudily pokárání, morální pohoršení, ocejchování, diskvalifikaci či vyobcování autorů. A to bez ohledu na dobu: mezi rozhořčením, jež nastalo po Grassově doznání v roce 2006, a pohrdlivou kritikou, která stíhala například Geisse v osmdesátých nebo Sontheimera v sedmdesátých letech, vidím pouze kvantitativní, nikoli kvalitativní rozdíl. Všechny uvedené případy, nebudeme-li je apriorně odsuzovat, svědčí o značném intelektuálním úsilí těchto věkově spřízněných osobností vypořádat se s tím, čím byla jejich generace formována v době svého zrání. Tak jako Grass svou tvorbou zvýrazňoval kontury stínů svého mládí, aniž je byl ochoten (až do roku 2006) explicitně a beze zbytku pojmenovat, pro Broszata a mnoho jeho generačních druhů je charakteristická snaha produktivně se vypořádat s generační podmíněností. Dluh nacismem zasaženého, ideologicky zkompromitovaného, politicky zneužitého nebo jen hloupého a zaslepeného mládí všechny z nich nejen limitoval, ale současně je imunizoval právě proti různorodým variantám toho, čím tato generace již jednou prošla, zejména proti antidemokratickým, totalitním pokušením a všespásným výkladům a receptům.

stát se neúprosným kritikem všech ideologických konstrukcí ať levicové či pravicové ražby, ponejvíce těch, které využívají a zneužívají potenciálu morálních a filozoficko-dějinných koncepcí.

5.3 SKEPTICKÁ GENERACE

Odborná literatura si je vědoma toho, že generaci narozenou v letech 1926–1930 nelze označit jedním termínem. Její vnitřní rozrůzněnost dokládá značné množství užívaných označení (Hitlerova mládež, generace výstavby, hledající generace, zrazená generace, generace roku 45,⁴⁷⁾ skeptická generace⁴⁸⁾) a rovněž jejich představitelů (J. Habermas, T. Nipperdey, R. Dahrendorf, J. Fest),⁴⁹⁾ jejichž dílo se nedá převést na jednoho jmenovatele. V prvních poválečných letech tato generace vzbuzovala podezření, že byla nacistickou indoktrinací zasažena příliš hluboko, než aby se jí kdy dokázala zcela zbavit.⁵⁰⁾ Ač se brzy ukázalo, že nostalgie po nacismu je to poslední, čeho by se bylo u této generace nutno obávat, toto podezření však působí podprahově dál. Lze jím zčásti vysvětlit, proč mnozí zdůvodňovali v roce 2006 své pohoršení z Grassovy autobiografie a v roce 2012 i z básně „Co musí být řečeno“ poukazy na autorovo hluboké zasažení nacistickou indoktrinací.⁵¹⁾

Vzhledem k okolnostem, v nichž tato generace vyrůstala, je vyloučeno, aby pokusy o její definování byly nezaujaté a neutrální. Spíše než podstatu této generace řešily její pověst. Její příslušníci musí být v podstatě dodnes připraveni na to, že budou čelit moralizujícím kritikám. Při sebemenším pochybení se jim začne vytýkat, že právě oni mají lví podíl na „neschopnosti truchlit“ (Mitscherlich), že jim v podstatě vyhovovalo „komunikativní zamlčování“ minulosti (Lübbe), že se zabývají stále něčím jiným než vyrovnáváním s německým fašismem a nacismem. Představitelé této generace zkrátka nebyli dost antifašističtí, a proto generace neobstáli.⁵²⁾ Vedle těchto odsudků, které, jak poznamenává

47) Důvodem je to, že tento rok pro ně představoval naprostý zlom.

48) Viz D. Moses: „Die 45er. Eine Generation zwischen Faschismus und Demokratie“, cit. dílo, s. 235.

49) D. Moses uvádí mnohem širší výběr, který komentuje slovy: „Každý, kdo se alespoň trochu vyzná v německé politice a kultuře, okamžitě zjistí, jak široké názorově spektrum tato jména zahrnují. To je důkazem, že hledání klíčového pojmu, který by tuto generaci popsal, je z hlediska vědy komickou záležitostí.“ Tamtéž, s. 258.

50) H.-U. Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Bundesrepublik und DDR)*. München 2008, s. 187.

51) Viz pozn. 138an. této kapitoly.

52) Viz A. Assmann: *Geschichte im Gedächtnis*, cit. dílo, s. 41.

D. Moses, „nevysloveně předpokládají, že jedinou skutečnou odpovědí na národní socialismus v pozdních čtyřicátých a v padesátých letech mohla a měla být antifašistická rebelie mládeže, a z toho, že k ní nedošlo, vyvozují, že generace roku 1945 neměla na nacismus žádnou odpověď“,⁵³⁾ objevují se také názory, které ji definují naopak jako generaci, která na nacismus úspěšně odpovíděla. Podle nich tato generace byla schopna na rozdíl od předchozí poučit se z éry nacistického Německa a přeorientovat se. Její odpověď na nacismus se projevila ochotou chránit poválečnou republiku, byť její představitelé zůstávali značně kritičtí.

Rovněž H. Schelsky, jenž razil označení „skeptická generace“, ji definoval prostřednictvím jejího vztahu k nacismu.⁵⁴⁾ Vymezil ji především vůči dvěma předcházejícím generacím, takzvané generaci mládežnického hnutí (vrchol na přelomu století) a generaci politické (po první světové válce). Jestliže se prvně jmenovaná generace vzepřela gründerskému světu konce 19. století útekem k civilizačně nezkažené přírozenosti, prostotě a volnosti a odpovídala na městský komfort biografů, kavárenského tance a restaurací toulkami přírodou, táboráky a upřímným kamarádstvím,⁵⁵⁾ pak politická generace hledala útočiště z nejistot a zklamání, zejména z deziluze ze vyústění první světové války, v ideologiích, velkých činech, v kolektivním aktivismu a v politickém plánování.

Sami příslušníci skeptické generace (ročníky narození 1926–1930), kteří v závěru války ještě byli povoláni do zbraně, svou generační příslušnost tematizovali způsobem, který nejlépe vystihují dva citáty. Podle G. Grasse byli „příliš mladí, než aby mohli být nacisty, ale dost staří na to, aby je také utvářel systém, který v letech 1933–1945 nejprve vyvolával údiv a poté děs a hrůzu“.⁵⁶⁾ Nebyli tedy zcela nevinní, nemuseli však pocítovat přímou zodpovědnost, což ale, jak Grass neúnavně zdůrazňoval,

53) D. Moses: „Die 45er. Eine Generation zwischen Faschismus und Demokratie“, cit. dílo, s. 245.

54) H. Schelsky: *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf 1957.

55) Tamtéž, s. 60–61.

56) Tak se Grass definoval během cesty po Izraeli v roce 1967, poté co zopakoval svou válečnou legendu, kterou mu jeho kritici v roce 2006 vehementně připomínali: „Narodil jsem se v Gdaňsku roku 1927. Ve čtrnácti jsem byl členem Hitlerovy mládeže; v šestnácti vojákem a v sedmnácti americkým válečným zajatcem.“ G. Grass: „Rede von der Gewöhnung“. In *týž: Essays und Reden 1955–1979*, cit. dílo, s. 231.

nebyla jejich zásluha, ale pouze šťastná náhoda.⁵⁷⁾ Ch. von Krockow, rovněž ročník 1927, tuto generaci prohlásil za dost starou na to, „aby dostatečně vnímala válku, moc i pád třetí říše, a současně za dost mladou na to, aby mohla začít znovu“.⁵⁸⁾ Tuto „bez zásluhy nezatíženou“,⁵⁹⁾ částečně zkompromitovanou generaci, abych se vrátil k Schelského definici, válka a poválečné jednání Spojenců poučily o tom, že vše, co člověk koná s vírou ve spravedlivé politické ideály, zpravidla slouží vyšším ideologickým zájmům, abstraktním a anonymním organizacím. Deziluze otrásla jejich ochotou identifikovat se s politickými systémy, zbavila je víry v ideologie a ve smysluplnost politických aktivit. Po válce se příslušníci této generace se vši zodpovědností vrhli do budování státu. Přikláněli se právě k těm hodnotám, jichž se generace z přelomu století hromadně zřekla, tedy k rodině, vzdělání, práci, každodennosti. Tyto „konkrétní“ hodnoty byly reakcí na bankrot ideálů, jimž se upsaly předchozí generace. Skeptikové odmítali jak rousseauovský romantismus, tak totalitní idealismus kolektivně aktivistického rázu. Schelsky této generaci prorokoval, že čím bude přízpusobivější, tím méně ji budou oslovovat plamenná revoluční hesla a idealismus, který se neptá, zda jsou jeho cíle realizovatelné. Čím nedůvěřivější, tím méně patetická. Oč méně pochopení bude mít pro všenašpravné programy, tím tolerantnější bude, „považujeme-li toleranci za schopnost předpokládat a přijímat slabé stránky sebe sama i druhých“.⁶⁰⁾

57) Zajímavou hříčku provádí Grass v cestopisném románu-reportáži-eseji *Co není, aneb Němci vymírají (Kopfgeburten oder Die Deutschen sterben aus)*, 1980). Zde znovu opakuje, že byl za války příliš mladý, než aby mohl být důkladně prověřen, a přesto je pár věcí, které mu nejdou z hlavy (třeba to, že se snaživě zúčastnil literární soutěže v časopise Hitlerovy mládeže). A tak se pokouší si představit, co by se dělo, kdyby se narodil o deset let dřív. Coby snaživec by se nepochybně stal přesvědčeným nacistou, nepochybně by mu vyhovovaly všechny nacistické cíle (dobyty prostoru, rasová čistota), určitě by s radostí uplatňoval své literární nadání ve prospěch nacismu. Pokud by někde byl svědkem židovských deportací, proměnilo by mu to jeho poetiku, až by se nakonec po válce z něho stal antifašista, tak jako tisíce jiných s tímto a podobným osudem. Srov. G. Grass: „Die Kopfgeburten oder Die Deutschen sterben aus“. In týž: *Werkausgabe in zehn Bänden*, sv. 6. Darmstadt 1987, s. 153–155.

58) Ch. Graf von Krockow: „Das Missverhältnis der Erfahrungen — Versuch zu einem Dialog“. In C. Richter (eds.): *Die überflüssige Generation. Jugend zwischen Apathie und Aggression*. Königstein 1979, s. 205.

59) V téměř proslovu se označuje jako „bez zásluhy nevinný“ („Ohne Verdienst unbelastet“). Viz G. Grass: „Rede von der Gewöhnung“, cit. dílo, s. 231.

60) Tamtéž, s. 488.

Schelsky skeptickou generaci vymezil afirmativně, hájil ji jednak proti těm, kteří jí vyčítali nedostatečný idealismus, misio-nářský zápal a pionýrského ducha, tak také těm, kteří ji považovali za nedostatečně demokratickou a vůči nové republice indif-ferentní.⁶¹⁾ Je vcelku pochopitelné, že dobovým komentátorům neuniklo, že Schelského generačně sebezáchovný „skok do pro-jektu Spolkové republiky“⁶²⁾ byl možný jen za cenu mnoha vy-těsnění.⁶³⁾ A tak je Schelského knize vytýkán eskapismus a opor-tunismus. Proklamovaná skepse nebudí vždy důvěru, často je považována za zástěrku pro přepjatý konformismus, vypočítavost, kariérismus,⁶⁴⁾ nespolehlivost a oportunistus. Antiidealismus se mnohým zdál být jen jiným jménem pro pragmatismus, za antiutopismem viděli vypočítavost,⁶⁵⁾ za neochotou k radikál-ním změnám intelektuální zápecnictví a konzervativismus v du-chu dobového křesťansko-demokratického hesla „hlavně žádné experimenty“, za odmítnutím přepjatých nároků pak ostentativní přehlížení politiky, nezájem a letargii.

Schelského charakteristiky není třeba glorifikovat, na druhou stranu není důvod jim upírat jejich hodnotu upozorňováním na to, že jimi Schelsky sledoval vlastní zájem. Je zjevné, že schop-nost a ochota akceptovat moderní průmyslovou společnost se

- 61) Nedostatečný idealismus dnešní mladé generace dle Schelského je způsoben tím, že „v oběhu je sice mnoho idejí, ale mládež po nich nepravne, neboť není ochotna v ně věřit“. Tamtéž, s. 85.
- 62) Tento obraz v návaznosti na U. Diederichse užívá F. W. Kersten ve své materiálově bo-haté studii věnované recepci Schelského publikace. F. W. Kersten: „Helmut Schelskys ‚Skeptische Generation‘ von 1957“. *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 50, 2002, s. 465–497, zde s. 487.
- 63) E. Topitsch ve své recenzi Schelského knihy poznamenal, že „za konformismem a zdat-ností adeptů hospodářského zázraku se podle všeho skrývají hluboké rozpaky, nezvládnuté a nezpracované zážitky z posledního čtvrtstoletí se zřejmě staly součástí procesu vytěsnění v téměř psychoanalytickém smyslu“. E. Topitsch: „Helmut Schelskys Soziologie der deutschen Jugend: Die Skeptische Generation“. *Salzburger Nachrichten*, 21. 6. 1958. Cit. dle F. W. Kersting: „Helmut Schelskys ‚Skeptische Generation‘ von 1957“, cit. dílo, s. 486.
- 64) Protřelý kariérismus byl jednou z výtek, které skeptikům adresovala generace roku 1968.
- 65) Schelsky glorifikoval fakt, že se skeptická mládež na rozdíl od předchozích generací nebrání technické moderně, a nezajímal se o to, že jim schvalovaná „Funktionstüch-tigkeit“ obsahovala mnoho pragmatických, konformistických a oportunistických as-pektů a idealismus plošně nahrazovala lhostejností. Nejsilnější tyto argumenty zazní-valy v knize K. Heinricha *Pokus vystihnout, proč je těžké říkat ne (Versuch über die Schwierigkeit nein sagen)*, 1962). Viz H. Bude: *Deutsche Karrieren*, cit. dílo, s. 41–57.

Schelskému jevíly oproti programům předchozích generací jako natolik prospěšné, že zapomněl na mnohé jednostrannosti svého skeptického programu a viděl v této střízlivé generaci první závan normality po dlouhém období generačně sdílených programů německé výjimečnosti (*Sonderweg*). Proto nepovažuji Schelského koncept za obecné měřítko, ale domnívám se, že tvoří jeden z pólů kulturního a civilizačního napětí, mezi nimiž hledám místo pro literární proslovy o němectví. Tak jak je tato generace od počátku situována mezi stíny své minulosti a příslib budoucnosti, tak jak neustále splácí hypotéku svého původu tím, že ji s neutuchajícím zápalen odpracovává a přetavuje do smysluplné činnosti, lze její tvorbě porozumět rovněž z napětí mezi skeptickým programem a jeho kritickým hodnocením, posléze nezřídka přenášeným na generaci jako celek.

Síla tohoto napětí je s to zabránit, aby se interpretace příspěvků na téma němectví z pera autorů narozených v rozmezí let 1926–1929 nerozpadly do nesourodých pojednání. Zároveň výklad nesmí přespříliš zobecňovat pojem generace. Mám za to, že napětí mezi skeptickým programem a jeho kritickým hodnocením může tvořit východisko k porozumění ambivalentnímu vztahu mezi touto generací a generací roku 1968. Mohlo by být rovněž přínosné pro analýzu dvou mladších autorů, P. Schneidera (1940) a B. Strauße (1944), kteří už datem narození nespádají ke skeptické generaci, ale patří spíše k mezigeneraci válečných dětí,⁶⁶⁾ přiřazovaných vcelku po právu ke generaci osmašedesátníků. Způsob, jakým se v odborné literatuře zpravidla nakládá s přechody mezi generacemi, mi zavdává příčinu k několika kritickým poznámkám.

Nejprve chci ilustrovat, že kritické hodnocení skeptické generace se zásadním způsobem promítalo do mezigeneračních vztahů uvnitř Skupiny 47. H. W. Richter (1908), *spiritus rector* této skupiny, měl v prvních fázích studentské revoluce mnohem blíže ke studentské generaci 1968 nežli ke generaci skeptické,⁶⁷⁾ protože mu mladí revolucionáři připomínali svým zápalen jeho

66) Toto jemnější rozlišení navrhuje A. Assmannová; hovoří o generacích let 14, 33, 45, o válečných dětech, o generacích let 68, 78 a 85. Viz A. Assmann: *Geschichte im Gedächtnis*, cit. dílo, s. 58–67.

67) To dokládá D. Geppert: „Hans Werner Richter, Die Gruppe 47 und ‚1968‘“, cit. dílo, s. 183.

vlastní komunistické nadšení před rokem 1933. Jeho pozdější odvrát od studentů není zajímavý natolik jako hluboká stopa, kterou zanechalo v jeho názorech na generaci narozenou na konci dvacátých let kritické hodnocení Schelského knihy. Náklonnost, kterou projevovali M. Walser, H. M. Enzensberger či R. Lettau ke studentskému hnutí, považoval za důsledek generačního oportunismu, lehkovážnosti a názorové nepevnosti. Ztratili soudnost a pak studentům již jen trapně pochlebovali. Vysvětlení, které Richter předložil, ukazuje na úzkou provázanost mezigeneračních a ideových střetů. Proti Walserovi, Enzensbergerovi a Lettauovi použil Richter v letech 1969–1971 argument, jenž původně mířil proti Schelského charakteristice skeptické generace: „[...] vždy se přizpůsobila, neboť se uměla ohnout, byla pružná, neměla pevné ukotvení [...] neuměla reagovat jinak nežli přizpůsobením se“,⁶⁸⁾ za války chtěla válčit, po roce 1945 se zhlédla „v ideálu demokrata, liberálního spisovatele, politického pragmatika“⁶⁹⁾ a o dvacet let později se opět přizpůsobila, „tentokrát pseudorevoluční mládeži, ideálu Leninovu atd.“⁷⁰⁾ Skutečnost, že se někdejší zapálený komunista distancuje od svých kolegů, kteří pro komunismus zahořeli nyní, pomocí nelichotivých odsudků, původně určených skeptické generaci jako takové, budiž dokladem, že skeptický program hrál v německém poválečném literárním životě roli mnohem dříve, než si k němu začala tato generace hledat cestu.

Spisovatelé narození v letech 1926–1930 jsou jen zřídka chápáni jako svébytná a rovnoprávná generace, která by se měla poměřovat sama sebou. Jako by byla stále nasvěcována z úhlů, kdy se zvýrazňují aspekty, které jí nejsou úplně vlastní, a na relevantní diference už světlo nedosáhne. Následující dva příklady ukazují, že k tomu docházelo ze zcela protikladných pohnutek. A. Assmannová⁷¹⁾ poznamenává, že z jejího pohledu právě tato generace postavila Spolkovou republiku duchovně na nohy, byť do ní řadí spíše vědecké kapacity: W. Isera (1926), D. Henricha (1927), H. Stierlina (1926), N. Luhmanna (1927), R. Dahrendorfa

68) Geppert cituje z Richterových nepublikovaných deníků, citáty jsou ze zápisků z let 1969–1971. Viz tamtéž.

69) Tamtéž.

70) Tamtéž.

71) A. Assmann: *Geschichte im Gedächtnis*, cit. dílo, s. 58–67.

(1929) a J. Habermase (1929). Tuto generaci, která se zasloužila o „nové intelektuální založení republiky“,⁷²⁾ však podle Assmannové připravila o kýžené plody práce generace osmašedesátníků, pro niž nebyli příslušníci skeptické generace roku 1945 zajímaví v takové míře jako židovští emigranti Frankfurtské školy a posléze radikální myslitelé typu Foucaulta a Lacana. Na rozdíl od vztahu generace roku 1968 (narození kolem roku 1940) vůči generaci roku 1933 (narození přibližně v roce 1910) je vztah generace roku 1968 ke generaci roku 1945 (narození kolem roku 1927) málo prozkoumaný, což se Assmannová snaží napravit teorií trojí negace. Podle ní generace roku 1968 odpovídala na nechuť předchozí generace k politice a politickému patosu tím, že se sama projevovala patetickou politizací. Na rozdíl od předčasně dospělých a přizpůsobivých skeptiků ztělesňovala až pubertální nedospělost, nárokovala si vlastnosti nonkonformního mládí. Na skeptiky, kteří „komunikativně zamlčovali“ vinu a byli k pokleskům tolerantní, reagovala demonstrativní zlobou, veřejným a nemilosrdným pranýřováním dosud zamlčovaných válečných i poválečných vin.⁷³⁾

Jakkoli sdílím její názor, že vztahy mezi generacemi 1968 a 1945 jsou pomíjeny, navržené řešení považuji za problematické. Odlišnost mezi oběma generacemi se mi v daném případě zdá být spíše výsledkem hodnotového zobecnění, které má dopad na velice sporné posuzování zásluh obou generací. Grass, Walser, Enzensberger nebo Habermas, příslušníci skeptické generace, jistě nebyli „komunikační zamlčovači“, na čemž nic nemění ani fakt, že například Grass prolomil své mlčení až s výrazným zpožděním. Generace roku 1968 sice není do značné míry myslitelná bez vymezení vůči generaci roku 1945, avšak neplatilo to vždy a absolutně. Tak rozumím poznámce A. Assmannové, že obě generace jsou spjaty „podprahově působící dynamikou, v níž se odpor střídá s přitažlivostí“.⁷⁴⁾ To by současně relativizovalo na první pohled lákavou představu, že také skeptická generace získala jednotnou tvář až ve chvíli, kdy byla konfrontována s generací osmašedesátníků. Vidina společného nepřítele dokázala dočasně

72) Tamtéž, s. 37.

73) Srov. tamtéž, s. 42–44.

74) Tamtéž, s. 37.

spojit intelektuály, kteří už poté nikdy nebyli zajedno (například Sontheimera s Habermasem),⁷⁵⁾ ale zbývají ještě mnozí další (například O. Marquard, H. M. Enzensberger), kteří se k dispozicím skeptické generace v roce 1968 ještě nehlásili, naopak vědomě participovali na obrodném programu generace roku 1968.

Zdá se tedy, že Assmannová připouští mezigenerační provázanost ve chvíli, kdy může pomoci některých „skeptiků“ ještě vylepšit pověst generace roku 68: v té chvíli je ochotna uznat, že „se obě generace proluly v cílech a projektech“.⁷⁶⁾ Dle jejího názoru politickou revoltu pozdních šedesátých let připravovali a podíleli se na ní představitelé generace roku 45 (výslovně jmenuje Enzensbergera, Walsera a Grasse), totéž podle jejího názoru platí také o utváření kultury paměti připomínající národní socialismus a holocaust, která by bez této generace rovněž nebyla myslitelná (zde zmiňuje Weizsäckerův proslov „8. květen 1985“ nebo Habermasovy či Meierovy příspěvky ke sporu historiků o rok později).⁷⁷⁾ Ve snaze vylepšit pomocí vybraných skeptiků profil generace 68 se někdy dopouští hrubých zkreslení, jak napovídá vágní pojem „politická revolta“ pozdních šedesátých let. Zde zaměnila proces, který začal již na konci padesátých let (tady by Grass byl oprávněně), za politickou revoltu studentů (kde Grass nemá co dělat).⁷⁸⁾ V případě

75) O tom, jak radikálně se ve druhé polovině sedmdesátých let jejich cesty rozešly, svědčí vyhocená korespondence na stránkách časopisu *Merkur*, k níž došlo poté, co Sontheimer na jaře roku 1976 vydal knihu *Bída našich intelektuálů* (*Das Elend unserer Intellektuellen. Linke Theorie in der Bundesrepublik Deutschland*. Hamburg 1976), v níž otevřeně a dosti paušálně zúčtoval s levicově liberálními tendencemi. Viz K. Sontheimer: „Die Veränderungen des politischen Bewußtseins durch die studentische Protestbewegung“. *Merkur*, 1976, s. 267–279. Jedná se o zkrácenou verzi první kapitoly výše uvedené Sontheimerovy knihy. Habermas naproti tomu bídu intelektuálů spatřoval právě v literatuře, kterou v té době produkoval Sontheimer, tj. v „reakční literatuře, jejímž prostřednictvím si někteří profesori chladí záhu a foukají na bolístky, které si jejich narcismus odnesl během let studentského protestu“. J. Habermas: „Die Bühne des Terrors. Ein Brief an Kurt Sontheimer“. *Merkur*, 1977, s. 944–959, zde s. 954.

76) A. Assmann: *Geschichte im Gedächtnis*, cit. dílo, s. 46.

77) Viz tamtéž.

78) Assmannová zde po mém soudu stírá rozdíl mezi reformním hnutím, které se rodilo už ke konci padesátých let, a studentským hnutím roku 67. Až ve druhé polovině šedesátých let, jak píše například H. Rudolph, se „myšlenka reformy měnila v postulát revoluce, angažmá směřující k většímu zájmu o politiku ustupovalo stále totálnější politizaci, kterou provázal odpor k možnostem politické praxe, a z demokratizačních výzev se stávala demokratizační ideologie“. H. Rudolph: „Eine Zeit vergessener Anfänge: Die sechziger Jahre“. In W. Weidenfeld (ed.): *Politische Kultur und deutsche Frage*.

těch představitelů skeptické generace, kteří dle jejího soudu nenapomohli obrodnému procesu šedesátých let, se však vrací ke strnulé opozici mezi osmašedesátníky a skeptiky, „kteří se radikálně zpěčují nárokům morálky, vážnosti a rozhodování a sázejí na neurčitost a víceznačnost (jako W. Iser), respektive na systémový relativismus (jako Niklas Luhmann nebo Helm Stierlin)“.⁷⁹⁾

Assmannová tedy byla ochotna přiznat generaci roku 1945 novátorství pouze v těch případech, kdy jí dovolila participovat na inovativně obrodném programu generace osmašedesátníků. Naproti tomu S. Weigelová⁸⁰⁾ postavila tuto generaci do popředí proto, aby odhalila její hegemoniální tendenci a poukázala na neblahé důsledky, které to přineslo. Dle Weigelové generace roku 45 hegemonisticky vytvářela „pravdivý obraz dějin“,⁸¹⁾ protože se sama prohlásila za určující generaci, která má nárok mluvit o dějinách závazným způsobem. V autorčině pojetí však tuto generaci zastihují předcházející a následující generace. Svou tezi dokládá příkladem korespondence mezi M. Broszatem a S. Friedländerem, kterou jsem analyzoval ve čtvrté kapitole. Broszatovu neochotu uznat jiné než německé a vědecké výklady národního socialismu zde dává do souvislosti s jeho generačními zkušenostmi, na jejichž důležitost se Broszat skutečně odvolává.⁸²⁾ Broszatovi však upírá generačně formovanou „nezasaženost bez zásluh“ (Grass) a kvalifikuje ji jednostranně jako „vědomou nevinnost [...] mimo politickou zodpovědnost, mimo potenciální pozici pachatele“.⁸³⁾ Pro Weigelovou je tato generace jako celek podezřelá proto, že po válce představovala politickou a kulturní elitu nové Spolkové republiky. Přitom se však „situovala zcela mimo diskurs viny“⁸⁴⁾ tím, že „negovala svůj původ v předchozí nacistické době“.⁸⁵⁾ Odsouzení Broszatovy argumentace je tak spíše důsledkem toho, že ji Weigelová hodnotí, jako by ji formuloval představitel generace roku 1933

Materialien zum Staats- und Nationalbewusstsein in der Bundesrepublik Deutschland.
Köln 1989, s. 69–70.

79) A. Assmann: *Geschichte im Gedächtnis*, cit. dílo, s. 61–62.

80) S. Weigel: „Die Generation als symbolische Form. Zum genealogischen Diskurs im Gedächtnis nach 1945“. *Figurationen.gender.literatur*, 1, 1999, s. 158–173.

81) Tamtéž, s. 159.

82) Viz poznámku 48 kapitoly č. 4.

83) Tamtéž, s. 169.

84) Tamtéž, s. 170.

85) Tamtéž.

(narozený kolem roku 1910). S touto generací pak snadno zúctuje z hodnotově protikladné pozice osmašedesátníků.

Věcně přiměřenější Broszatův obraz získáme jen tehdy, budeme-li jej posuzovat jako příslušníka svébytné generace. To vyžaduje, abychom se oprostili od představy, že jednotlivé generace se vůči sobě vymezují pouze negativně. Weigelová se navíc v závěru své studie dopouští literárněhistorické nepřesnosti. Od generace roku 1945 náhle stáčí řeč k programovým prohlášením časopisu *Der Ruf*, která formuloval A. Andersch a H. W. Richter, a k jejich heslům „znovuzrození, obnova a radikální obnova, oddanost a postoj, náboženský prožitek války a zážitek svobody“.⁸⁶⁾ Konstatuje, že těmito hesly a postoji, které z nich vyplývaly, jejich autoři „smetli ze stolu všechny diference historického původu i protiklady právě skončivší katastrofy“.⁸⁷⁾ To bylo možné pouze díky tomu, že se prohlásili za „heroistický vojenský kolektiv“ a poté se „vyňali z historické zodpovědnosti za nacismus“.⁸⁸⁾ Proti tomu se nedá nic namítnout, pokud by Weigelová odolala pokušení, přisoudit tento exkulpační typ myšlení právě generaci, která údajně vystupovala s hegemonistickým nárokem na pravý obraz dějin. Všechny citáty, o něž se opírá, totiž nepocházejí od nikoho z generace roku 1945, ale od A. Andersche, jenž se narodil v roce 1914. Weigelová pomíjí, že těmito ideálům zavázali tehdy se rodící Skupinu 47 její duchovní otcové Andersch a Richter, kdežto generace roku 1945⁸⁹⁾ se s nimi bezvýhradně neztotožňovala, naopak se snažila překonat nedostatky, které to přinášelo. Abych předešel nedorozumění: netvrdím, že se generace roku 1945 nepodílela na „kolektivních potřebách exkulpace a ani v jednom případě nesvalovala vinu na druhé“⁹⁰⁾ ba ani nepopírám, že Grass, Walser nebo Enzensberger byli do jisté míry „umělci ve vytěšňování“⁹¹⁾ ale vycházím z toho, že si na rozdíl od první generace Skupiny 47 (Andersch, Richter,

86) Tamtéž, s. 172.

87) Tamtéž.

88) Tamtéž.

89) Tj. druhá generace Skupiny 47, k níž náležejí mimo jiné Grass, Walser a Enzensberger.

90) J. Vogt: *Erinnerung ist unsere Aufgabe. Über Literatur, Moral und Politik 1945–1990*. Opladen 1991, s. 13.

91) „Nyní se již ví,“ zmiňuje Zimmermann stanovisko E. Fuhra po vydání Grassovy autobiografie, „že tu po celá desetiletí bubnoval člověk, který věděl o tom, že je napadnutelný a jako politický moralista je taktéž umělcem ve vytěšňování, ale to jeho literaturu neznehodnocovalo, naopak vedlo k tomu, že propastné charaktery jeho literárního

do značné míry i Böll) tento fakt uvědomovali a snažili se s ním vyrovnat. Proto podle mě nelze směšovat charakteristiky těchto dvou generací.

Jak lze oba příklady zužitkovat? Vycházím-li z toho, že je normální, když se u představitelů skeptické generace projeví skeptická dispozice, ať už ji z dnešního pohledu posoudím jako přínosnou, nebo limitující, pak ji musím popisovat v generační provázanosti. Kromě mezigeneračního vymezování je nutno vzít v potaz rovněž mezigenerační průniky. To, že si Marquard nebo Enzensberger v roce 1968 prodělávali opožděnou intelektuální pubertu, během níž se zpožděním a mnohdy s kompenzující přepjatostí doháněli vše, k čemu neměli příležitost dříve (kupříkladu vzdor vůči otcům), ještě neznamená, že tím v sobě navždy umrtvili své generační dispozice. To, že tyto dispozice naopak nebyly u Grasse po většinu doby na první pohled patrné, neznamená, že bychom mu na ně měli upírat právo, pokud se začaly projevovat až v jeho pokročilém věku. Proto nahrazuji ve svém výkladu Schelského určení skeptické generace otevřenějším pojetím generace; Schelsky dle mého soudu neoprávněně vychází z představy, že skeptici striktně zavrhlí nejen program předcházející (politické) generace, ale i ideály romantické generace mládežnického hnutí. Negativní mezigenerační vymezení vůči předchozím generacím nechápu jako pouze determinující, stejně jako negativní vymezení vůči generacím následujícím a vůči jejich programu. Jinak řečeno: není bezpodmínečně nutné, aby se představitelé skeptické generace celoživotně vzpírali politickým aktivitám jen proto, že tuto apolitičnost do značné míry implikovalo Schelského vymezení, přesněji řečeno vyvozovali ji z toho Schelského kritici. Není důvod, proč by měli být nadosmrti neideologičtí a příkladně konformní vůči požadavkům státu a moderní průmyslové společnosti. Stejně tak nemáme důvod žádat, aby byli vždy a všude zcela imunní vůči pokušením kolektivistického aktivismu, ačkoli je k tomu jejich generační předpoklady predisponovaly.

Nemohu tudíž přijmout vnitřní dělení generace na eminentní skeptiky a několik ostatních skupin, jak je navrhla Assmannová, protože vytváří nepodložené hierarchie. Za šťastnější považuji

univerza získaly větší vnitřní pravdivost.“ H. Zimmermann: *Günter Grass unter den Deutschen*, cit. dílo, s. 657.

zvolit širší a prostupnější chápání generace, které vychází z napětí mezi generačními dispozicemi a způsobem, jak se s nimi jednotliví autoři vypořádávali. Není však možno akceptovat uměle vytvářené hierarchie, které jsou důsledkem vzájemného mezigeneračního vymezování.⁹²⁾ Tento koncept totiž nepodloženě předpokládá, že se po sobě střídají generace zamlčující a verbalizující, vraždící a litující. Slabina tohoto konceptu je zřejmá na argumentaci Weigelové: protože Broszat neprojevil lítost příkladnou pro generaci osmašedesátníků, která myslela hlavně na oběti nacismu,⁹³⁾ skončil pro ni jako zavrženíhodný příslušník generace roku 33, který o své vině nechce vůbec nic vědět a sám se stylizuje do pozice oběti. Mnohem ambivalentnější generace, z níž Broszat ve skutečnosti vzešel, jako by pro Weigelovou vůbec neexistovala.

5.4 BODO MORSHÄUSER: ÚSKALÍ DOMNĚLÝCH GENERAČNÍCH ZÁKONITOSTÍ

Inspiraci pro toto pojetí mi poskytly podnětné úvahy literáta a esejisty B. Morshäusera (1954). Morshäuser, generačně podstatně mladší,⁹⁴⁾ analyzuje absurdní bezvýchodnost poválečných diskusí o němectví, které se po intelektuálních soubojích všech generací dostaly do následujícího bodu:

Pouze u nás jsou potomci nuceni k tomu, aby buď popírali oběti největší systematické genocidy tohoto století, anebo mluvili jejich jménem, aniž by se proti tomu oběti mohly jakkoli bránit. Celý prostor zaujímají pravdy, jež se považují za absolutní; tyto pravdy se k sobě nepřibližují, ale vzájemným vymezováním se upevňují, jednotlivé strany tímto stvrzují nekonečně asymetrickou eskalaci.⁹⁵⁾

92) Viz závěr Mosesovy studie: „Nejlepší z nových vědeckých prací pojednávajících o generačních vztazích v poválečném Německu nahrazují striktnost odsuzujících výtek umírněným, z dějin vytěženým náhledem, že generace jsou spolu propojeny složitým předivem vzájemných závislostí.“ D. Moses: „Die 45er. Eine Generation zwischen Faschismus und Demokratie“, cit. dílo, s. 263.

93) Dlužno přiznat, že Weigelová uznává, že osmašedesátníci se ve své identifikaci s obětí někdy sami stylizovali do role obětí, tedy „zaujímalí místo skutečných historických obětí, které v tomto diskursu vesměs zůstávaly zapomenuty“. S. Weigel: „Die Generation als symbolische Form“, cit. dílo, s. 163.

94) V klasifikaci Assmannové tedy coby příslušník generace 78, která se — nezřídka jako mladší sourozenec revolučních osmašedesátníků — profiluje právě proti nim. Viz A. Assmann: *Geschichte im Gedächtnis*, cit. dílo, s. 63–64.

95) B. Morshäuser: *Hauptsache Deutsch*. Frankfurt am Main 1992, s. 116.

Problémem není pouze to, že se k tomuto tématu nelze v Německu vyjádřit, aniž by mluvčí byl nepředpojatý: „žádný Němec není zproštěn předpojatosti“.⁹⁶⁾ Ještě důležitější jsou zjištění, která Morshäuserovi ztěžují formulování důvodů, z nichž nyní odmítá předcházející generaci osmašedesátníků, k níž po nějakou dobu inklinoval. „Pravičáci jsou odporní, ale stejně odporné je, jak levičáci sdělují svůj odpor. Jejich ne, ač bylo i mým impulsem, je součástí toho, co odmítám, musí být tedy rovněž odmítnuto.“⁹⁷⁾ Morshäuser si uvědomuje, že „všechna ta prvoplánová ne a nikdy více, ono uvězněné myšlení, které dovoluje jednat vždy jen jako protivník – jenom zrcadlově potvrzuje to, co frontálně odmítá. Tato protikladnost hatí veškerou snahu začlenit i to, co odmítám, místo toho z odmítaného dělá strašáka“.⁹⁸⁾ Možné východisko naznačuje následující úvaha: „Ale to, že si nemyslím A, snad neznamená, že si nutně musím myslet non-A.“⁹⁹⁾

Morshäuserova kniha je podnětná tím, nakolik demonstruje předvídatelnost generačních modelů, které vesměs ústí do slepé uličky. Autor líčí, jak snadno se v šedesátých letech vzepřel rodičům už jen tím,

[...] že se přiznal k levici. Ještě důležitější než být levičák však bylo vystihnout přesný opak toho, čím byli rodiče [...] Své učitele nebylo možno pobouřit pravicovými tezemi tak, jako jejich děti nelze šokovat tezemi levicovými. Kdo chce v mládí protestovat, v podstatě nemá na vybranou. Hlavně se musí rozhodnout pro opačnou stranu, jen tam, v odlišnosti, vábí identita.¹⁰⁰⁾

Jestliže v mládí usnadňoval Morshäuserovi tento mechanismus život, nyní, když se přesvědčil o tom, že týmž způsobem funguje také u další generace, vidí jeho odvrácenou stranu.

První generace tvrdila, že o ničem nevěděla; *druhá generace* zpochybňovala, že ta *první* o ničem nevěděla; *třetí generace* se tváří, jako by s německou minulostí neměla nic společného [...] Každá generace si odřiká svá zprošťující hesla, a tím si z té předešlé udělá nepřátele, na něž může ukazovat prstem a volat přitom „pravda!“. Jako kdyby její vlastní rány zmizely tím, že se objevily rány těch druhých.¹⁰¹⁾

96) Tamtéž, s. 14.

97) Tamtéž.

98) Tamtéž.

99) Tamtéž.

100) Tamtéž, s. 11.

101) Tamtéž, s. 12.

Právě samozřejmost, s níž se přijímá funkčnost tohoto mechanismu, považuje Morshäuser za defektní a nebezpečnou.

Příslušníci první generace chtěli o Osvětím mlčet, protože Osvětím byla podstatou jejich studu, který jim bránil být Němci. *Druhá generaci* se chtělo o Osvětím mluvit, protože díky tomu mohli její představitelé pociťovat stud, že jsou Němci. *Třetí generace* odmítá přijmout Osvětím za centrum morálky a vyjadřuje hrdost, že může být německá. — Každá následující generace instinktivně cítí, kde má předešlá generace svá tabu — a vyhmátne je.¹⁰²⁾

Jako kdyby pováleční Němci zcela podléhali těmto generačním, „zkratovitým reflexům, které působí, ať už se odmítáš k tématu vyjadřovat, anebo odmítáš mlčet [...] Jsi jim vystaven, kdykoli se rozběhne nekonečný ping-pong souhlasu a odmítání, kdykoli tvé ano pouze stvrzuje ne tvého protivníka a jeho ne zase tvé ano“.¹⁰³⁾ Dokud nerozetneme tento „dábelický bludný kruh“,¹⁰⁴⁾ konstatuje Morshäuser, budeme bezbranní proti všem (levicovým, ale hlavně pravicovým) extrémům, které z této logiky vyplývají.

Zpět k důvodům tohoto krátkého exkurzu. Domnívám se, že způsob, jakým se Morshäuser vymezuje vůči tradičnímu uvažování o generacích, je neodmyslitelnou součástí úvah o němectví. Tím, jak se pokouší překonat nevyhovující logiku, tematizuje jeden z klíčových aspektů úvah o němectví. Kdo tuto logiku pokládá za dále neproblematizovaný metodický nástroj poznání, přebírá i její „defekty“, přesněji řečeno zkreslení, jejichž následky jsem doložil na studiích Weigelové a Assmannové. Co to znamená? Tradiční model uvažování o generacích není pouze nevyhovujícím nástrojem poznání, ale je i součástí samotného tématu reflexe němectví v tom smyslu, že jednotliví zde analyzovaní autoři promýšlejí možnosti poválečného němectví mimo jiné i tím, že se snaží vymanit z tohoto modelu. Grassovo celoživotní lpění na důležitosti Osvětím lze samozřejmě chápat jako odpověď na to, že se o Osvětím dlouho odmítalo mluvit. Rovněž velice snadné by bylo Grassovi vytknout, že dlouho jisté věci zamlčoval, a tak jej přiřadit ke generaci „zamlčovačů“, kteří se stylizovali do pozice obětí. Na rozdíl od Weigelové, již taková vysvětlení vyhovují, mám

102) Tamtéž, s. 114.

103) Tamtéž, s. 119.

104) Tamtéž, s. 118.

za to, že Grassovo vytrvalé tematizování Osvětlení je třeba zasadit do výše uvedeného generačního kontextu, v němž tematizování a zamlčování minulosti nepředstavuje dva vzájemně se vylučující generační mody, ale naopak vzájemně se prolínající a podmiňující aspekty toho, jak se německý intelektuál narozený v roce 1927 vyrovnával s němečtívím. Literární promluvy o němečtíví jsou podnětné tím, jak hledají skuliny mezi opozitními alternativami. Morshäuserem kritizovaný model generačního uvažování odmítám i proto, že dovoluje pronášet paušalizující soudy, které připouští pouze jasná rozhodnutí mezi buď, anebo.¹⁰⁵⁾

Tomu, aby byli Grass, Walser a Enzensberger interpretováni věcně, tedy stranou nekritického obdivu i povýšeného odsudku, podle mě často brání neochota přistoupit na prostý fakt, že „zakládající generaci Spolkové republiky zkrátka netvořili zářiví hrdinové s bezvadným životopisem, ale historicky hluboce podložené a rozporuplné osobnosti“.¹⁰⁶⁾ Nezřídka se totiž interpretace pozastavují nad skutečností, že mezi rolí morálních vzorů, do níž se tito autoři údajně stylizovali, a jejím praktickým naplňováním zeje propast. Hovoří se kupříkladu o tom, jak reprezentanti jiného a lepšího Německa, kteří tomu obyčejnému (a tedy horšímu) Německu neúnavně sahali do svědomí, své pozice sami vědomě či nevědomě zneužívali k tomu, aby jejich vlastní svědomí zůstalo nedotknutelné. Právě tato stylizace jim dovozovala pokrytecky mlčet o tom, k čemu vyzývali druhé (Grass), a současně zneužívat svobodný literární prostor k šíření zavrženíhodných, politicky nekorektních (Enzensberger), pravicově nacionalistických (Strauß), ba antisemitských (Walser) názorů.

105) Esej „O tom říkat ano a ne“ („Über das Ja und Nein“, 9. 12. 1968) vtipnou formou objasňuje, proč se Grass nenechává svazovat pouze dvěma vzájemně se vylučujícími možnostmi: „Kdo říká ‚ano, ale‘, je podezřelý, kompromis u nás zavání, mezitýny znamenají zradu [...] Tak jako se o prostitutce říká, že má určitou vadu řeči, protože neumí říkat ne, tak podezřívám intelektuály z opačných zábran: přátelské slůvko ano z nich zkrátka nedostanete; dokonce i potenciálnímu, tedy veřejnému, protestu přitakávají jen s výhradami [...] Proč se necítím dobře s těmi, kteří říkají ne? Protože se tím jen neustále utvrzují v tom, že měli pravdu. Protože je to tak snadné. Protože po absolutním odmítní a absolutním přitakání zůstaly v Německu nepěkné příběhy [...] Kdy se konečně naučíme chápat ano a ne jako něco, co produktivně spolupracuje: kritika nechť umí přitakat; a souhlas je na kritice to nejtěžší.“ G. Grass: „Über das Ja und Nein“. In týž: *Essays und Reden 1955–1979*, cit. dílo, s. 384–390.

106) Jde o parafrázi výroky C. Leggewieho, zdroj nedohledán. Cit. dle H. Zimmermann: *Günter Grass unter den Deutschen*, cit. dílo, s. 657.

5.5 GÜNTER GRASS

Tato argumentace pozbude věrohodnost ve chvíli, kdy se ukáže, že těmto autorům byla role morálních vzorů nezřídka prisuzována spíše zvenčí. Jak je to s rolí morálního svědomí národa a s nárokem hovořit ústy jiného, lepšího Německa u G. Grasse? Ne tak jednoznačné, jak se zpravidla soudí. Co mluví proti? Grassův první román *Plechový bubínek* (1959) se jednoznačně distancoval od raně poválečných textů, jejichž autoři evokovali jiné Německo hlavně proto, aby špatné Německo zůstalo za dveřmi.¹⁰⁷⁾ Grass se čtenáře *Plechového bubínku* nesnažil přesvědčit o tom, že většina Němců za války nic špatného neudělala, ba dokonce chránila ušlechtilé Židovky a zachraňovala vzácné sošky před zlými nacisty, jak sugerovala třeba díla Böllova a Anderschova.¹⁰⁸⁾ Naopak jim nabídl výklad, v němž byli Němci a nacisté součástí jednoho velkého nedémonizovaného „my“. S příběhem o mladé (vojácké) generaci jakožto tragické oběti války a ideologického násilí, který za mnoho dalších exemplárně vyprávěli Borchert (*Venku přede dveřmi*, 1947),¹⁰⁹⁾ Böll (*Kdes byl, Adame?*, 1951),¹¹⁰⁾ Andersch (*Třešně svobody*, 1952)¹¹¹⁾ nebo Richter (*Poražení*, 1949),¹¹²⁾ měl *Plechový bubínek* stejně málo společného, podobně jako s dalšími těsně po válce převažujícími příběhy o bezbranném člověku, vydaném z vůli diktatury a tiše trpícím v opozici.¹¹³⁾

107) Ve frankfurtské přednášce „Psaní po Osvětimi“ („Schreiben nach Auschwitz“, 13. 2. 1990) Grass komentuje svůj vztah k raným poválečným textům, předčítaným na setkáních Skupiny 47 (poprvé se jich zúčastnil na podzim roku 1955): „Mnohé texty, které se tam četly, byly přímější než ty moje. Některé se vyslovovaly proti národnímu socialismu jednoznačně, tedy pomocí pozitivních hrdinů, a se snahou něco dohnat. Tato jednoznačnost mě naplňovala nedůvěrou. Nepodobal se takto dodatečný anti-fašismus povinnému cvičení, přizpůsobenému době, která si přizpůsobivost předplatila, nebyl tedy vyhlaný, ba obscenní, porovnáme-li jej s bezmocně nepatrným, nicméně stopově přítomným odbojem proti národnímu socialismu?“ G. Grass: „Schreiben nach Auschwitz“. In týž: *Essays und Reden 1980–2007*, cit. dílo, s. 248–249.

108) Viz A. Weyer: „Man kann sich modern geben“. Wie innovativ ist der Bestseller die Blechtrommel? In M. Lorenz — M. Piro (eds.): *Wendejahr 1959? Die literarische Inszenierung von Kontinuitäten und Brüchen*. Bielefeld 2011, s. 126.

109) W. Borchert: *Draußen vor der Tür. Ein Stück, das kein Theater spielen und kein Publikum sehen will*. Hamburg 1947.

110) H. Böll: *Wo warst du, Adam?* Opladen 1951.

111) A. Andersch: *Die Kirschen der Freiheit. Ein Bericht*. Zürich 1968.

112) H. W. Richter — H. Werner: *Die Geschlagenen. Roman*. München 1949.

113) Viz C. Gansel: „Zwischen Störung und Affirmation?“, cit. dílo, s. 175–178.

Soudě podle tohoto románu nemá výše formulovaná vý-
tka opodstatnění. Grass nikdy nedělal tajnosti s tím, že propadl
nacismu, a proto neměl potřebu poukazovat na větší viníky. Cha-
rakteristické je pro něj spíše to, že dobře věděl, na čem se v inkri-
minovaných letech podílel a čím se provinil.¹¹⁴⁾ To mu zapovídalo
vystupovat jako hrdina či bezbranná oběť osudu, ovšem nebránilo
mu to poukazovat na nové „falešné tóny“, které v padesátých le-
tech podporovala Spolková republika, jež v jeho očích nezpře-
trhala dostatečně rázně vazby na nacistické Německo. Jestliže se
tedy Grass uchýloval k myšlence jiného Německa, pak proto, aby
se ohradil proti liknavosti, s níž se poválečná Spolková republika
stavěla ke zjevným nacistickým přežitkům a pozůstatkům. Nefor-
muloval ji proto, aby do ní skryl naději, že se nemusí nikomu zod-
povídat, protože za války byli mnozí Němci horší než on.

Se svou generační dispozicí se vyrovnával i tím, že se zříkal ne-
závazných deklamací. I když zasahoval doslova do všeho, mno-
hem lépe se cítil v roli angažovaného občana-spisovatele, který
se nijak neštítí svého selského rozumu, než v úloze povýšeného,
uhlazeného a teoreticky vyzbrojeného intelektuála, usazeného
na duchovních výsostech. Protiklad mezi vznešeným (a vlastně
bezmocným) duchem a špinavou mocí pokládal za fikci, ani na
chvíli nepodlehli iluzi, že intelektuálové (a tudíž také literáti) jsou
z principu lepší než obyčejní lidé. Jakmile ji zaregistroval u svých
kolegů, bez váhání je stihl nemilosrdnou kritikou. Nejcitlivěji na
ni reagoval v letech, kdy intenzivně podporoval SPD. Pak neváhal
přisoudit spoluvinu na prohraných volbách v roce 1965 onomu
„svědomí národa“, které se zaříkávalo svobodným duchem, ale ni-
jak se nenamáhalo sestoupit k lidu. S trpkostí v hlase se podivo-
val nad tím, jak může tolik jeho kolegů uvěřit v možnost svobod-
ného a nezávislého autorství, jež je „vysoko jako pták závislé na

114) Grass se několikrát vyjádřil v tom duchu, že si nikdy nenárokoval statut oběti. Dlouhodobě v něm přetrvával neodčinitelný pocit spoluzodpovědnosti. „Stejně tak i mně by vypomohly chabé výmluvy a jízda na beránku nevinosti, když se drobně psané okrajové poznámky na slupce cibule tuze výmluvně snaží pomocí anekdot a vyprávěnek nasycených prostředím odlákat mě od toho, co chce být zapomenuto, a přesto zapomnění překáží [...] Výmluv by tedy bylo dost. A přesto jsem si po de-
sítiletí odmítal to slovo a dvojité písmeno přiznat. To, co jsem přijal s hloupou hr-
dostí svých mladých let, jsem si chtěl po válce zamlčet z dorůstajícího studu. Ale to
břemeno zůstalo a nikdo je nemohl ulehčit.“ G. Grass: *Při loupání cibule*. Přeložil
J. Stromšík. Brno 2007, s. 80 a 96.

své nezávislosti“,¹¹⁵⁾ když on „převrátil svůj psací stůl, aby mohl bojovat za každodenní starosti demokracie, což znamená: za kompromisy“. ¹¹⁶⁾ Nechci Grassovu politickou aktivitu idealizovat, kus pravdy měli bezpochyby i ti, kteří se snažili ho z politických grémií a od řečnického pultu vrátit zpět k psacímu stroji,¹¹⁷⁾ chtěl bych tím pouze zdůraznit, že jeho vůle reformovat nedokonalé poměry byla přístupná kompromisním řešením. Proto dávala přednost dočasným a nedokonalým řešením před nerealizovatelnými utopiemi, radikálními revolucemi, dokonalými recepty a teoriemi.

Touto vůlí se Grass snažil řídit jak ve chvílích, kdy se jako občan-spisovatel vyjadřoval k politicko-společenským otázkám, tak v případech, kdy si ujasňoval, jaké možnosti uměleckého vyjádření má k dispozici coby autor píšící německy, který chce „po Osvětimi“ básnit. Úvahy na toto téma se objevují v celé jeho esejistické tvorbě a kulminují ve frankfurtské přednášce s příznačným názvem „Psaní po Osvětimi“ (1990).¹¹⁸⁾ Na stěžejní provokativní Adornovu otázku, jak či zda vůbec je po Osvětimi možno psát básně,¹¹⁹⁾ zde Grass odpovídá autobiografickým líčením své klíčové životní etapy, během níž, řečeno s Mannheimem,

115) G. Grass: „Rede über das Selbstverständliche“, cit. dílo, s. 164.

116) G. Grass: „Vom mangelnden Selbstvertrauen der schreibenden Hofnarren unter Berücksichtigung nicht vorhandener Höfe. Rede in Princeton“ (25. 4. 1966). In týž: *Essays und Reden 1955–1979*, cit. dílo, s. 174.

117) Tím nemám na mysli ironické poznámky na adresu Grassova politologického dilatantismu, který údajně celoživotně ustrnul kdesi na úrovni sociálnědemokratického programu z konce padesátých let (takzvaný program z Bad Godesbergu) a je předvídatelný tím, jak veškerou složitost převádí na osvědčený, nicméně nedostatečně komplexní manichejstický obraz (takto si vzali Grasse na paškál v deníku *Frankfurter Rundschau* poté, co získal Nobelovu cenu: viz H. Zimmermann: *Günter Grass unter den Deutschen*, cit. dílo, s. 588). Spíše chci upozornit na povzdech kritika J. Kaisera, který se Grasse v letech jeho až sebezničující politické aktivity snažil upamatovat na to, že by měl více uplatňovat svou mnohokrát prověřenou schopnost být „vsutku originální, nejednoznačný, diferencovaný a plný síly než jen cílevědomě udržovat stát“. J. Kaiser: „Günter Grass oder das erfüllte Image“. In L. Reinisch — K. Hoffmann (eds.): *Führer und Verführer*. München — Zürich 1971, s. 205. Cit. dle H. L. Müler: *Die literarische Republik. Westdeutsche Schriftsteller und die Politik*. Weinheim — Basel 1982, s. 229.

118) G. Grass: „Schreiben nach Auschwitz. Frankfurter Poetik Vorlesung“. In týž: *Essays und Reden 1980–2007*, cit. dílo, s. 239–261.

119) K tomu, jak se němečtí autoři vyrovnávali s Adornovou hojně citovanou větou o tom, že je barbarské po Osvětimi psát básně, viz třeba popularizačně laděné pojednání R. Wenigera: *Streitbare Literaten. Kontroversen und Eklsats in der deutschen Literatur von Adorno bis Walser*. München 2004.

z formujících zážitků zvolna vzniká přirozený obraz světa: „Slibů věrnosti, které jsme jí dali, nás třetí říše zprostila ve chvíli, kdy jsme byli zblblí jejími poučkami a vycepovaní v duchu idealistických cílů.“¹²⁰⁾ Tudíž trvalo nějakou dobu, než Grassovi „začalo docházet“, že tuto „ostudu nebude možno ani vytěsnit, ani zvládnout, [...] že Osvětím nikdy nebude možno pochopit, ani když se ocitne v zajetí našich vysvětlení“.¹²¹⁾ Aby dostál této nemožnosti a současně neustrnul ve vznešené póze estetického mlčení (na to byl příliš zemitý, vitální a pracovitý), musel svůj umělecký talent nejprve zkrotit Adornovým zákazem. Ten mu zprvu připadal nepatříčně nepřirozený – „jako by si někdo osoboval právo Boha Otce a zakázal ptákům zpívat“¹²²⁾ –, posléze jej přijal tak, že jej celoživotně popíral psaním. Psanou tvorbu chápal od počátku jako jediné umělecky možné východisko, které člověku s jeho generační zkušeností dovolovalo tvořit s Adornovým diktátem před očima a s miliony mrtvých za zády, kteří mu při každém slovu četli přes rameno.¹²³⁾ Jejich přítomnost mu přikazovala „rezignovat na čistou barvu“¹²⁴⁾ a zakazovala mu unikat do krasořečnictví niternosti a neurčitých lyrických pocitů. Naopak mu velela chopit se „poškozeného jazyka a jím oslavovat žalostnou krásu všech rozeznatelných odstínů šedi“.¹²⁵⁾

Grassovo spisovatelské krédo, zrozené z napětí mezi generačním osudem a osvětiským civilizačním zlomem, se shoduje s jeho krédem občanským. Skeptický vůči možnostem utopických programů je Grass i jako literát, jemuž historická a osobní zkušenost zapovídá vzývat „absolutní veličiny a ideologickou černobílost, velí mu rezignovat na víru a sázet už jen na pochyby, které vše zbarvují do šeda, dokonce i duhu“.¹²⁶⁾ Kdo se zříká jednoznačnosti, tomu by se měly spíš dařit ambivalentní portréty rozporuplných, morálně nezřetelných a čtenáře iritujících jedinců (O. Matzerath), kteří se nikdy nestanou svědomím národa. Kdo se, měl-li na vybranou mezi Sartrem a Camusem, přiklonil ke

120) G. Grass: „Schreiben nach Auschwitz“, cit. dílo, s. 239.

121) Tamtéž, s. 240.

122) Tamtéž, s. 244.

123) V. Neuhaus: *Günter Grass. Schriftsteller — Künstler — Zeitgenosse*, cit. dílo, s. 92.

124) G. Grass: „Schreiben nach Auschwitz“, cit. dílo, s. 246.

125) Tamtéž.

126) Tamtéž.

Camusovu „Sisyfovi, který je šťastný, když si valí svůj kámen“,¹²⁷⁾ tomu jsou bližší pochyby o sobě samém nežli nadřazená pozice mluvčího jiného, lepšího Německa. Uvedené příklady spíše podporují názor, že Grass roli svědomí národa cíleně nevyhledával. Jako stejně nepravděpodobné se jeví podezření, že budoval jiné Německo proto, aby překřičel své svědomí. Grass se neschovával za oběti, aby upozornil na to, že on byl také do jisté míry obětí, ani si neuzurpoval právo hovořit za jiné Německo, aby dal zapomenout na to, že sám byl přesvědčeným nacistou. Neshlížel z principiálně nenapadnutelné pozice morálního svědomí na druhé, aby odvedl pozornost od vlastních poklesků. Dá se říci, že se Grassovi podařilo literárně se prosadit vůči určujícím „vojáckým“ narativům první generace Skupiny 47, a tak si uhájil svou pozici před tlakem revolučně účtující generace osmašedesátníků.

Přesto považují za nezbytné podrobit svá zjištění důkladnějším zkoumáním. Sekundární literatura je totiž nesmírně bohatá na studie, které dospívají k rozporuplnějším závěrům, a to i přesto, že si na Grassových textech nechtějí potvrdit vlastní předsudky a předem utvořené závěry. Za všechny lze poukázat na studii M. Lorenze,¹²⁸⁾ který se pokouší interpretačně scelit Grassovu novelu *Kočka a myš*¹²⁹⁾ s autobiografií *Při loupání cibule*.¹³⁰⁾

Nápaditou interpretaci obou textů, jež vystihuje jejich provázanost a současně Grasse elegantně zprošťuje obvinění, že si své mladistvé prohřešky nechával pro sebe,¹³¹⁾ Lorenz zakončuje epilogem, který nabízí ještě jiné závěry. Grassovy texty údajně svědčí o autorově silné potřebě „obrnit se vůči jakékoli kritice“¹³²⁾

127) Tamtéž, s. 247.

128) M. N. Lorenz: „von Katz und Maus und mea culpa“. Über Günter Grass' Waffen-SS-Vergangenheit und Die Blechtrommel als moralische Zäsur“. In týž — M. Pirro (eds.): *Wendejahr 1959? Die literarische Inszenierung von Kontinuitäten und Brüchen*, cit. dílo, s. 281–306.

129) G. Grass: *Katze und Maus*. Göttingen 1961.

130) G. Grass: *Beim Häuten der Zwiebel*. Göttingen 2006; česky: *Při loupání cibule*, cit. dílo.

131) Lorenz svým výkladem doložil, že Grassovu „ranou novelu nelze číst jako doznání, že byl členem jednotek Waffen SS — na to nebyl v roce 1961 diskursivní rámec ještě připraven —, nicméně biografická četba podporuje Grassův obranný argument z roku 2006, že se ke své poskvrně veřejně nedoznal, protože si dlouho myslel, že tím, co psal, už udělal dost“. Grass reflektoval svou minulost vojáka dostatečně [...] a *Kočka a myš* svědčí o tom, že její autor si rozhodně nefabuloval antifašistickou minulostí...“.

M. N. Lorenz: „von Katz und Maus und mea culpa“, cit. dílo, s. 301.

132) Tamtéž, s. 302.

například tím, že „připouští pouze kritiku, kterou si sám literárně zinscenoval“.¹³³⁾ Rozbor novely *Kočka a myš* a autobiografie *Při loupání cibule* Lorenzovi ukázal, že Grass (podobně jako Walser)¹³⁴⁾ se vždy „dívá určitým směrem i proto, aby mohl odvrátit zrak“,¹³⁵⁾ což se projevuje třemi formami ješitnosti: Grass okázale demonstrovuje vlastní stud, ovšem vede jej přitom ješitnost autora, který nikomu nedovolí, aby jej (v autobiografii) nebo jeho postavy hodnotil. Dalšími jejími projevy je autorská pýcha na to, že něco dokáže elegantně říct, aniž by to řekl, a konečně ješitnost člověka paradoxně pyšného na to, že se nechal svést nacismem.¹³⁶⁾

Prověření těchto závěrů se obejde bez zdoluhavých rozborů kritik Grassova díla, jejichž autoři podobně ostré odsudky nevyvozují na rozdíl od Lorenze z Grassových textů, ale z vlastních projekcí. Za neudržitelné¹³⁷⁾ pokládám psychologizující výklady,¹³⁸⁾ které vidí v Grassových textech pomstu za to, že jako mladík stál na nesprávné straně, byl celoživotně přehlížen a nedoceněn, či mu podsouvají, že sice trpí tím, co Němci provedli

133) Tamtéž.

134) Zde se Lorenz opírá o Braeseho podrobný výzkum projevů antisemitismu u poválečných německých autorů (S. Braese: *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*. Berlin — Wien 2001), na jehož výsledky sám navázal svou disertací o Walserovi. M. N. Lorenz: „*Auschwitz drängt uns auf einen Fleck*“, cit. dílo. Více k tomu v kapitole věnované Walserovi.

135) Tamtéž, s. 303.

136) Viz tamtéž, s. 203.

137) Zástupně za všechny obdobné interpretace studie G. Margalita: „Grass und sein jüdisches alter ego“. In K. M. Bogdal a kol. (eds.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart 2007, s. 159–169. Závěry této studie byly podrobeny kritice in J. Preece: „Bemerkungen zum Jüdischen im Werk — und Denken von Günter Grass: Eine Antwort auf Gilad Margalit“. In N. Honsza — I. Swiatlowska (eds.): *Günter Grass. Bürger und Schriftsteller*. Wrocław — Dresden 2008, s. 153–170.

138) S železnou pravidelností se objevují ve chvíli, kdy si Grass dovolí nějakou nekorrektnost, tedy naposledy v roce 2006 (po uveřejnění autobiografie) a v roce 2012, kdy otiskl báseň „Co musí být řečeno“ („Was gesagt werden muss“). Jen pro ilustraci uvádím některé argumenty, které tato báseň mobilizovala v T. Krausem, kritikovi *Die Welt*. Grass, jak s pohoršením konstatuje Krause, se „zjevně stále ještě nedokáže oprostít od toho, v čem byl formován jako mladík. Jinak řečeno: na stará kolena jej konečně dostihlo jeho mládí [...] zadními vrátky se k němu vrací onen zapálený nácek, jímž byl, zřejmě se mu mstí to, co tak dlouho vytěšňoval. Nezapomeňme, že Grass, ale i Walser pocházeli z neliterárních (maloměstských) rodin, které neměly nic, čím by duchovně dokázaly čelit národnímu socialismu. Ten pak vězí hluboko.“ T. Krause: „Die ‚letzte Tinte‘ bringt es an den Tag“. *Die Welt*, 5. 4. 2012. Cit. dle H. Detering — P. Ohrgaard (eds.): *Was gesagt wurde*, cit. dílo, s. 46–48.

Židům, ale vyrovnává se s Židy jenom tím, že je odmítá (veřejně nebo alespoň podprahově) a ve svých textech dehonestuje.¹³⁹⁾ Za pozornost však stojí odlišná logika, s níž Lorenz formuluje své závěry. Sklon k nejednoznačnému znázorňování jsem prozatím uváděl na Grassovu podporu coby skeptické způsoby, jakými se vyrovnával s generačními predispozicemi; pro Lorenze je veškerá skepse pouhým alibi. Grass podle něj odmítá jednoznačná tvrzení, aby si ponechal možnost úniku před nekompromisními odsudky těch kritiků, kteří jeho alibi prohlédli a nepřistoupili na ně. Obě stanoviska sice najdou oporu v Grassově díle, avšak pomíjejí, že vystižení Grassovy pozice vychází z jejich vzájemného napětí.

To dokládá následující ilustrace: morálně zcela ambivalentní hlavní hrdina *Plechového bubínku* i proměnlivý, vždy víceznačný způsob vyprávění (realismus se mísí s fantastikou, první vyprávěcí osoba se střídá s třetí, příběh je vyprávěn jak nespolehlivým Oskarem, tak jeho strážcem, pro něhož je Oskar záhadou), dopomohly Grassovi k tomu, aby jeho román získal nadčasovou výpovědní hodnotu. Jakmile Grass tytéž principy použil ve své autobiografii, výpovědní hodnotu svého textu údajně devalvoval. Stačí však pozměnit kritéria, abychom zjistili, že výklad může být zcela opačný. Oskar z *Plechového bubínku*, jak konstatuje jiná interpretace,¹⁴⁰⁾ prožívá, vnímá a hodnotí svůj život tak, jako by již tehdy věděl to, co se jeho vrstevníci dozvědí až mnohem

139) Grass, jak napsal J. Fleischhauer, patří ke generaci mužů, „kteří se nedokázali přenést přes skutečnost, že se na začátku kariéry ocitli na špatné straně“. J. Fleischhauer: „Schuldverrechnung eines Rechthabers“. *Spiegel*, online, 5. 4. 2012. H. Steina Grassova báseň přiměla k tomu, aby se znovu začel do *Plechového bubínku*, a pochopitelně tam narazil na celou řadu dehonestujících karikatur Židů, ale neobjevil jedinou pasáž, kde by Grass tematizoval holocaust. Tento dle jeho soudu neslýchaný prohršek se v Grassově díle opakoval, ba stupňoval. Podle něj „Grass trpí tím, co Němci udělali Židům, což by hovořilo pro něho: ovšem nepřivádí jej to k poznání, ale pouze k potřebě sprovodit předmět utrpení ze světa“. A pointa na závěr: „G. Grass se zjevně nikdy neovysvlékl z kůže onoho sedmnáctiletého člena SS Waffen [...] Svůj stud neartikuloval, o to silněji se nyní řine ven: antisemitismus, až uši zaléhají.“ H. Stein: „„Antisemitisches Gebrüll“. Günter Grass' Bild von Juden hat sich nicht geändert“. *Jüdische Allgemeine*, online, 6. 4. 2012. Cit. dle H. Detering — P. Ohrgaard (eds.): *Was gesagt wurde*, cit. dílo, s. 79–82 a 89–93.

140) H. Kiesel: „Zwei Modelle literarischer Erinnerung an die NS-Zeit: Die Blechtrommel und Ein Springender Brunnen“. In S. Parkes — F. Wefelmeyer (eds.): *Seelenarbeit an Deutschland. Martin Walser in Perspective*. Amsterdam — New York 2004, s. 343–361.

později.¹⁴¹⁾ Ač tedy „románové vědomí“ (Kiesel) chce být vědomím prožívající hlavní postavy, je spíše vědomím někoho, kdo o této době věděl v roce 1959 již mnohem víc. Oskar má již v roce 1933 za sebou zkušenost válečných a poválečných generací, která mu během nacismu pomáhá chovat se tak, aby obstál v očích čtenářů roku 1959. Grass ho mohl vytvořit jako rezistentní, antiideologickou, antitotalitní a skeptickou literární postavu. Naopak autobiografie má tu přednost, že v ní Grass na pozdní vědění vědomě rezignuje. To z ní dělá umělecky hodnotnější výpověď, jak to podle Kieselovy studie plyne rovněž ze srovnání s Walsеровým románem *Johan*.¹⁴²⁾ Na něm Kiesel vyzdvihuje, že znázorňuje dobovou zkušenost s nacismem očima postavy, kterou autor neobdařil historicky poučenou perspektivou, ale nechal ji jednat podle tehdejších měřítek.¹⁴³⁾

Tento příklad neilustruje vcelku banální poznatek, že jeden a týž text interpretují různí interpreti různě. Chtěl bych jím jen doložit svou hypotézu, že různé interpretace odrážejí odlišné postoje interpretů k napětí, v němž představitelé dané generace hledali cestu k literárnímu ztvárnění němectví. Jednoduše řečeno, tato koncepce by Grassovi měla poskytnout podporu proti těm, kteří mu upírají právo na určité názory, i ochranu před těmi, kteří naopak upírají ostatním právo na kritiku Grasse.¹⁴⁴⁾ Není problém v Grassově díle najít momenty, za něž si pochvalu nezaslouží: počínaje pózou vševědoucnosti, hypertrofovanou potřebou sebeobhajoby přes neúměrnou snahu po uplatnění a reprezentativnosti, prosazování nároku na interpretační hegemonii až po nesmiřitelné lpění na vlastní pravdě. To vše se však projevovalo v různých dobách, v různých kontextech, s odlišnou funkcí a za různorodým účelem.

141) Oskar věděl, jak konstatuje Kiesel, že Ježíšek je ve skutečnosti plynář (*Gasmann*), což znamená, že Oskar nacistickou vládu ještě před jejím vznikem chápal pod zorným úhlem holocaustu. Viz tamtéž, s. 348.

142) M. Walsler: *Ein springender Brunnen*. Frankfurt am Main 1998; česky: *Johann*. Přeložil R. Charvát. Praha 1999.

143) Srov. tamtéž, s. 353.

144) Zde mám na mysli třeba snahu odmítnout jakoukoli kritiku autora autobiografie *Při loupaní cibule* jako pokryteckou psychologizujícím poukazem na to, že kritika Grasse vychází z malé ochoty kritiků přiznat si vlastní zapletenost s nacismem, což kompenzují obviňováním Grasse. To se sice v jednotlivých případech nedá vyloučit, ale jako obecně platné vysvětlení to není obhajitelné.

5.6 MEZI PLECHOVÝM BUBÍNEM A PŘÍBĚHY Z TEMNÉ KOMORY

Vztah mezi jednotlivými autorskými záměry a jejich projevy a důsledky se pokusím nastínit kratším rozbohem vzájemných vazeb mezi Grassovými nejstaršími a nejmladšími texty s přihlédnutím k posunům, které se projevovaly také v jiných než ve zde uvedených textech. Vycházím z mnohokrát konstatovaného faktu,¹⁴⁵⁾ že významnější Grassovy texty uveřejněné po roce 2000, tj. novela *Jako rak* (2002), autobiografie *Při loupání cibule* (2006) či pohádkově laděné *Příběhy z temné komory* (2008),¹⁴⁶⁾ mají nesmírně blízko k jeho prvním rozsáhlejší prozaickým pokusům, tedy k románu *Plechový bubínek*, k novele *Kočka a myš* a k románu *Psí roky*,¹⁴⁷⁾ souborně označovaným jako „Gdaňská trilogie“; vrací se k nim, přímo či nepřímo na ně odkazují, prolínají se s nimi a vstupují s nimi do intertextuálního dialogu, jak je ostatně u Grasse běžně zvykem i u děl, mezi nimiž není tak velký časový odstup.¹⁴⁸⁾

Kupříkladu germanista T. N. Pietsch dochází k závěru, že by bylo omylem pokládat Grassovu autobiografii za naprosto ojedinělý počin v jeho tvorbě, neboť autobiografičnost je v Grassově díle průběžně přítomna. Kniha *Při loupání cibule* nepředstavuje ani tak zlom jako spíše prozatímní vrchol této vývojové linie.¹⁴⁹⁾ K tomu je třeba podotknout, že od té doby Grass v tomto duchu pokračoval minimálně do roku 2010, kdy po *Příbězích z temné*

145) M. N. Lorenz: „von Katz und Maus und mea culpa“, cit. dílo, s. 281–306; M. Paaß: *Kulturelles Gedächtnis als epische Reflexion. Zum Werk von Günter Grass*. Bielefeld 2009; T. N. Pietsch: „Wer hört noch zu?“ *Günter Grass als politischer Redner und Essayist*. Essen 2006; V. Neuhaus: *Günter Grass. Schriftsteller — Künstler — Zeitgenosse*, cit. dílo.

146) G. Grass: *Die Box. Dunkelkammergeschichten*. Göttingen 2008.

147) G. Grass: *Hundejahre*. Göttingen 1963.

148) Z mnoha intertextových odkazů lze uvést záznam k roku 1945 v *Mém století (Mein Jahrhundert, 1999)*, který tematicky předjímá novelu *Jako rak (Im Krebsgang, 2002)*.

149) Grass od poloviny osmdesátých let s oblibou vstupuje do světa svých románů buď jako částečně skrytý vypravěč v pozadí (*Potkanka, Die Rättin, 1986*), v *Žabím lamentu (Unkenrufe, 1992)* je jednou z postav a v převratovém románu *Širé pole (Ein weites Feld, 1995)* je přítomna dokonce i jeho žena. Těmito příklady Pietsch dokládá, že se Grass cíleně přibližoval autobiografické fiktivnosti, která poté kulminovala ve fiktivně laděné autobiografii z roku 2006. Srov. T. N. Pietsch: „Wer hört noch zu?“, cit. dílo, s. 362an.

komory uzavřel *Grimmovými slovíčky*¹⁵⁰⁾ svou autobiografickou „trilogii vzpomínek“.¹⁵¹⁾ Literární historik M. Paaß čte Grassovy texty výslovně jako experimenty opakování, fabulující neustále nové reprízy a variace konstelací rozvržených na přelomu padesátých a šedesátých let.¹⁵²⁾ Zmínit lze rovněž napětí vůči žánrovým pravidlům biografie: román *Plechový bubínek* je v podstatě fiktivní románovou autobiografií,¹⁵³⁾ v autobiografii *Při loupaní cibule* je dokumentární složka vědomě stylizována do souvislého příběhu, jehož koncepcí využívá možností fiktivních žánrů do té míry, že se z autobiografie stává současně autobiografický román se svěbytnou uměleckou výpovědí.¹⁵⁴⁾ A v neposlední řadě rané a pozdní texty spojuje mnoho tematických, motivických či scénických prvků, které jsou nejnáze identifikovatelné, čteme-li rané romány již obeznámeni s pozdní autobiografií, nicméně zahlédnout je lze i v opačném směru, kdy mnohé rané scény předjímají to, co se později ztuhlilo do větších celků.¹⁵⁵⁾

Mnohovrstevnatou provázanost mezi Grassovou ranou a pozdní tvorbou považuji za výchozí předpoklad dalších úvah. V jejím světle se ukazuje, jak Grass své texty koncipuje s určitou ambicí, pro jejíž naplnění však musí být splněny jisté podmínky. Touto ambicí je v rané i pozdní fázi nepochybně potřeba

150) G. Grass: *Grimms Wörter*. Göttingen 2010.

151) V. Neuhaus poukazuje na zajímavý fakt, že tato autobiografická trilogie vzpomínek (což je narážka na gdaňskou trilogii, ale třeba i na Straubovu dramatickou *Trilogii shledání* [*Trilogie des Wiedersehens*, 1978]) zaujímá v Grassově díle stejný časový úsek jako gdaňská trilogie. Mezi *Plechovým bubínkem* a *Psimi roky* jsou čtyři roky stejně jako mezi *Při loupaní cibule* a *Grimmovými slovíčky*. Srov. V. Neuhaus: *Günter Grass. Schriftsteller — Künstler — Zeitgenosse*, cit. dílo, s. 445.

152) Srov. zvláště pátou kapitolu jeho disertace, nazvanou „Experimente der Wiederholung“. M. Paaß: *Kulturelles Gedächtnis als epische Reflexion*, cit. dílo, s. 418–499.

153) Jak upozorňuje E. Platen, vývoj od vypravěče příběhů k autobiografovi probíhal v Grassově případě kontinuálně: „Cesta od Oskarovy fiktivní autobiografie ke Grassově autobiografii ukazuje na kontinuitu mezi příběhem založeným na vzpomínání a tím, jak ve vzpomínce konstruuje svůj příběh určité já.“ E. Platen: „Erweiterte Zeitgenossenschaft zwischen erfindender und erinnernder Teilnahme. Grenzen der Erinnerung und Versuche ihrer Überschreitung bei Günter Grass (mit einigen Bemerkungen zu Beim Häuten der Zwiebel.“. In Ch. Parry — E. Platen (eds.): *Grenzen der Fiktionalität und der Erinnerung*. München 2007, s. 130–140, zde s. 140.

154) Děkuji J. Stromšíkovi za komentář k českému vydání Grassovy autobiografie, který mi laskavě poskytl.

155) Z mnoha příkladů uvedu pouze scénu z „cibulového sklípku“, kde hrdinové *Plechového bubínku* měli exkluzivní možnost při krájení cibule uronit pořádnou slzu.

zpřítomňovat minulost, nedovolit jí, aby zanikla. S tímto impulsem vstoupil na konci padesátých let do literatury, s tímto imperativem se v raných šedesátých letech následně ztotožnila celá liberálně uvažující německá inteligence a Grass se jím řídí dodnes. I jeho pozdní texty jsou psány proto, aby minulost neztratila svůj stín, aby přežila snahy těch, kteří ji hodlají historizovat, neutralizovat, zneužít. Ve všech textech se řídí freudovsko-adornovskou zásadou, že o minulosti a jejích neblahých stránkách je třeba (nahlas) mluvit a přemýšlet, protože reflektované zlo neškodí tolik jako zlo, o němž se mlčí. K ní se postupem doby přidává Grasseova obava, že pokud se bude o stinných stránkách minulosti mlčet, pak kouzla tabuizovaného, zakázaného a zamlčovaného zneužije extrémně pravicová ideologie. Z toho, co se stalo, pro Grasse principiálně neexistuje nic, o čem by bylo lépe mlčet než mluvit: Grass je posedlý minulostí a současně neuznává tabu.¹⁵⁶⁾ Jeho proslov při udělení Nobelovy ceny v roce 1999 to potvrzuje, ba zvětšuje oblast tabuizovaného, na niž se spisovatel, chce-li být hoden toho jména, nesmí ohlížet.

I to, že spisovatelé – jak jim velí jejich povolání – nedávají minulosti spát, otvírají rány, jež příliš rychle zacelila jizva, vyhrabují ze započtených sklepů mrtvoly, pojídají posvátné krávy anebo po vzoru Johnathana Swifta nabízejí urozené anglické kuchyni jako pečínku irské děti, že jim tedy nic není svaté, dokonce ani kapitalismus, je dělá podezřelými a zralými na potrestání.¹⁵⁷⁾

Naplnění této ambice vyžadovalo splnění určitých podmínek. V raných textech jim dokázal Grass vyhovět vhodně volenými postavami a způsobem vyprávění. Oskar musel být morálně nepostižitelný a zároveň pro své současníky neuchopitelný (proto vypráví z nápravného zařízení), vševědoucí a přitom dítě. Vyprávěč Pilenz z *Kočky a myši* byl stejně jako Oskar vyprávěčsky nespolehlivý, nadto prazvláštním způsobem odkázaný na Mahlkeho příběh, jehož vyprávěním se marně snažil zbavit pocitu provinění vůči Mahlkemu, stejně jako sobě samému. V pozdních textech Grass své potřebě otevřít „příliš rychle zacelené rány“ stavěl do

156) Dle M. Brauna se jedná o vzájemně propojené nádoby. Posedlost minulostí a potřeba prolomovat tabu jsou u Grasse nerozlučně spjaty. Srov. M. Braun: *Wem gehört die Geschichte Erinnerungskultur in Literatur und Film*. Bonn 2010, s. 33.

157) G. Grass: „Fortsetzung folgt... Rede anlässlich der Verleihung des Nobelpreises für Literatur“. In týž: *Essays und Reden 1980–2007*, cit. dílo, s. 564.

cesty ještě jinou překážku: „nedával minulosti spát“ až poté, co se ujistil, že pro to našel adekvátní formu vyjádření,¹⁵⁸⁾ a zároveň až nazrála ta správná chvíle. Grassovi kritici však po roce 2000 nepřistoupili ani na jednu z těchto podmínek. Zatímco Grass se autobiografii odhodlal vydat, jakmile se ujistil, že je schopen podat svůj životní příběh moderní autobiografickou formou, tedy jako výpověď průběžně reflektující (a zpochybňující) své vlastní možnosti,¹⁵⁹⁾ jeho kritici namítali, že zvolená forma více odpovídala jeho nutkavé potřebě udělit si k stáru rozhřešení. Dlužno přiznat, že druhá podmínka vzhledem k dosavadní Grassově tvorbě působila nepatřičně. Vždy platil za autora, kterému není nic svatého¹⁶⁰⁾ a jehož nejslavnější postava – prosta jakékoli diskrétnosti – demaskovala všechny „příliš lidské“ lži, kterými se lidé chrání před zbytnými výčitkami svědomí a tlakem okolí. Jestliže se Oskar spolu se svým autorem na konci padesátých let neohlíželi napravo ani nalevo, pak se od roku 2000 Grass a jeho hrdinové, soudě dle jeho kritiků, ohlíželi až příliš. Na významu náhle získaly mimoliterární skutečnosti. Na otázku, proč tomu tak bylo, se nabízejí různé odpovědi, například že odvaha prolomit tabu, zapovídající poválečným Němcům znázorňovat se jako válečné oběti, byla ve skutečnosti pouze předstíraná a zinscenovaná. Tato praxe byla v roce 2002, kdy vyšla novela *Jako rak*, již několik let součástí kultury vzpomínání, na jejíž módní vlně se Grass svezl. Na mimoliterární skutečnosti dbal prý hlavně proto, aby nepřišel o pozici intelektuála, který adekvátně a pokud možno jako první tematizuje vytěšňované a potenciálně zneužitelné skutečnosti, aniž by si uvědomil, že tabu, které již žádným tabu není, tímto způsobem sám zneužívá.

Odhlédneme-li od všech denuncujících příspěvků, jejichž autoři se morálně pohoršovali nad Grassovým neslýchaným

158) Grass v souvislosti se svou autobiografií několikrát zdůraznil, jak zásadní pro něho bylo najít adekvátní formu, která by mu dovolila své přiznání odpovídajícím způsobem odvyprávět.

159) Grass několikrát vyjádřil pochybnost, zda se to, co předložil, vůbec ještě dá považovat za autobiografii; v duchu moderních tradic tohoto žánru nehodlal psát autobiografii s ambicí, že se vše událo přesně tak, jak napsal. Tím by popřel jak základní metaforu svého díla, v níž je vzpomínání přirovnáno k loupání cibule, tak s tím související způsob vyprávění, v němž se od samého počátku vzpomínání tematizuje rovněž nespolehlivost autorovy paměti. Srov. M. Paaß: *Kulturelles Gedächtnis als epische Reflexion*, cit. dílo, s. 482–483.

160) Viz proslov při udělení Nobelovy ceny.

pokrytectvím, zpravidla se hovoří o tom, že Grass své vlastní tabu v díle *Při loupání cibule* prolomil v naději, že se po dlouhých letech není již třeba obávat příkrého moralizujícího účtování. Podobně pak v *Příbězích z temné komory* Grass spoléhal zřejmě na to, že jeho osm dětí a čtyři manželky přijmou pohádkově laděnou zpověd' o tom, jak zanedbával své rodičovské povinnosti. Ani jedno z těchto zdůvodnění nelze odbýt jako nepodložené, stejně tak lze všechna relativizovat. Nikoli až po roce 2000,¹⁶¹⁾ ale již v *Plechovém bubínku* bylo patrné, že Grass nedokázal odhlížet od mimoliterárních skutečností. Už zde otevíral příliš rychle zacelené rány, když psal o obětech, které na konci války přinášelo německé obyvatelstvo, zejména ženy. Na konci války se v románovém Gdaňsku zjevují tři ruští vojáci-osvoboditelé, kteří našli „zalíbení ve vdově Greffové, [...] která se po tak dlouhém vdovství a předchozím půstu nenadála takového čilého návalu, křičela nejdřív překvapením, brzy se však rychle vpravila do oné takřka zapomenuté polohy [...] a spočívala čím dál tišeji pod střídavě třemi chlapíky“.¹⁶²⁾ Jestliže při líčení těchto scén se Oskar uchyluje až k cynicky nezúčastněné póze pozorovatele (od první osoby, jak je jeho častým zvykem, opakovaně přechází ke třetí), kterého tyto emocionálně vypjaté scény pouze odvádějí od pozorování mravenců, z jeho pohledu mnohem důležitějšího, o pár stránek později, když se chystá referovat o bolestném přesunu z Gdaňsku do Spolkové republiky, již pociťuje jisté zábrany, odkládá bubínek a nechává tyto události odvyprávět svého ošetřujícího dozorce Bruna. To znamená, že již v roce 1959 Grass ztvárnil toto téma tak, aby bylo zřejmé, že se kolem něj musí našlapovat opatrně. Vzhledem k tomu, že se zde nejednalo o centrální téma, nebylo to tak patrné. Ani za čtyřicet let se v tomto směru nic podstatného nezměnilo a Grass také v roce 2002 využíval týchž vypravěčských postupů. Rovněž v novele *Jako rak* je iniciátor příběhu, onen spisovatelsky vyčpělý stařík v pozadí, za nímž se schovává sám Grass, neschopen odvyprávět, co se stalo. Proto zadává tento úkol svému zástupci, který má paradoxně možná ještě větší zábrany a nechut' dostát svěřené úloze.

161) Jak by ukazovala třeba řeč „Vzpomínám“ („Ich erinnere mich“, 2. 10. 2000), kde se pozastavil nad tím, jak pozdě a zvolna se vzpomíná na utrpení, které zažilo během války německé obyvatelstvo. G. Grass: *Essays und Reden 1980–2007*, cit. dílo, s. 581.

162) Cituji z českého vydání: G. Grass: *Plechový bubínek. Kočka a myš*. Přeložil V. Kafka. Praha 1992, s. 394–395.

Posun oproti *Plechovému bubínku* spatřuji v důkladnější reflexi; přesunutí zodpovědnosti na náhradního vypravěče se nyní jeví jako tím závažnější prohrěšek, čím více generací se k tomuto ožehavému tématu otočilo zády. Každé další odsunutí znásobilo možné nebezpečí; v rukou Konráda, který měl k tomuto tématu nejdál, způsobilo tragédii, při níž zahynul chlapec, který se provinil pouze tím, že se ujal dosud zanedbávaného a pomíjeného tématu.

Toto odsouvání, odkládání a přenechávání nepříjemných záležitostí druhým je v Grassově tvorbě odvrácenou stranou toho, co nebylo dořešeno a odvyprávěno, ale co se neustále hlásí o slovo. Nedokončenými závěry mnoha novějších Grassových textů (dlužno přiznat, že Grass ani dříve neváhal ukončit román třemi tečkami)¹⁶³⁾ si Grass s touto otevřeností zjevně pohrává a vždy nabízí dvě možná vysvětlení. Nehotovost a neukončenost mohou být chápány jako výzva a pobídka k tomu, pokračovat stejným směrem s nadějí, že příště se to už určitě podaří dokončit. Anebo jsou doznáním bezmoci, že jsme opět něco ponechali na druhých. Mnohé Grassovy texty budí dojem, jako kdyby si na své poslední stránce říkaly o pokračování, jako kdyby jejich autor měl na srdci ještě mnohem víc, než zatím stihl říct. Čtenář odkládá knihu *Při loupaní cibule* s pocitem, že by vzpomínání mohlo pokračovat, kdyby měl autor jen o trochu větší vůli: „Tak jsem nadále žil od stránky ke stránce a mezi jednou a druhou knihou. Přitom jsem uvnitř zůstával bohatý postavami. Ale na toto vyprávění chybí cibule a chuť.“¹⁶⁴⁾ *Z Příběhů z temné komory* je čtenář propuštěn jako z divadelního představení, za nímž se sice uzavřela opona, herci odložili své role, ale to, kvůli čemu se celé představení odehrálo, nekončí zatažením opony, nemizí, naopak tiká jako „něco, co je třeba odpracovat, dokud je ještě tady...“¹⁶⁵⁾ Závěr novely *Jako rak* je otevřený a neukončený proto, aby signalizoval, že právě odsouváním nepříjemností dovolujeme dějinám, aby se znovu a znovu opakovaly, ač se tomu snažíme zabránit. Poté, co napravený Konrád zničí model lodi Wilhelm Gustloff, čímž se neblahý příběh této zamlčované minulosti konečně zdá být u konce, ukáže se, že vše pokračuje dál i bez jeho přičinění.

163) Viz G. Grass: *Das Treffen in Telgte*. Göttingen 1979.

164) G. Grass: *Při loupaní cibule*, cit. dílo, s. 357.

165) G. Grass: *Příběhy z temné komory*. Přeložil J. Stromšík. Brno 2011, s. 172.

Vypravěč může již jen bezmocně povzdechnout: „Nepřestane to. Nikdy to nepřestane.“¹⁶⁶⁾

V novele se vypravěč snaží zabránit opakování dějin, a ačkoli pro to dělá všechno možné, nakonec ho dějiny opět dostihnou. Vypravěčsky se tomuto opakování čelí tak, že stařík tahající za nitky vyprávění dobře ví, že odsouvání toho, co by mělo být odvyprávěno, je problematické. Je to patrné na následujícím detailu: právě on, „jehož jménem“¹⁶⁷⁾ se vyprávění posouvalo račími kroky, upozorňuje vypravěče v samotném závěru novely na internetové stránky, které dokládají pochybnost odkládání, a tím i marňost vyprávění. A právě on si uvědomuje, že je coby iniciátor novely původcem tohoto způsobu vyprávění. Vědomí, že on sám v tomto ožehavém příběhu vězí až po krk, jej zprošťuje obvinění ze samolibosti. Zatímco Lorenz v tom spatřuje Grassův alibismus autora, který o něčem mluví, aniž by se vyjádřil k tématu, domnívám se, že se Grass svou novelou k tématu vyjadřuje dostatečně, a navíc názorně demonstruje obtíže, s nimiž je spojeno promýšlení tohoto tématu. Svým textem dává najevo, že má jednak příliš mnoho skrupulí, než aby tento příběh odvyprávěl v syrové podobě, a zároveň dost schopností, aby své zábrany nakonec překonal a předal příběh čtenáři.

Novela se snaží ukončit určitý, stále se opakující dějinný úsek. Chce se vymknout z jeho zákonitostí. To se Grassovi daří tím, že ji nekomponuje na základě bipolárních vztahů, které byly příznačné pro poválečné „bud–anebo“ v polemikách o německví. Osvětimské oběti se zde nevyklučují s oběťmi německého obyvatelstva, Němci jsou uznáni jako pachatelé i jako oběti. Grass hovoří o obojím současně, aniž upadá do šablonovitého revizionismu nebo nacionálního masochismu. Tím se dostává nad „kulturu podezřívání a demaskování, onoho levicového denuncování, které počínaje rokem 1968 znemožňovalo vzpomínkové uctívání obětí“¹⁶⁸⁾ jak mu zpětně přiznal k dobru jeden z bývalých předáků studentské revoluce. Nejednoznačnost a nejistota Grassova postoje v těchto

166) G. Grass: *Jako rak*. Přeložil J. Stromšík. Brno 2005, s. 162.

167) Tamtéž, s. 161.

168) H. Zimmermann: *Günter Grass unter den Deutschen*, cit. dílo, s. 611. Tímto předákem je P. Schneider, který zde však podle všeho mluví více o své vlastní revoluční minulosti než o Grassovi, kterému póza levicového denuncování nebyla nikdy moc blízká.

letech současně naznačují, že jeho vyproštění z osidel poválečných myšlenkových struktur nebylo snadné a nezůstalo bez následků. Píše, jako kdyby stará pravidla debat o němectví přestala platit, jako kdyby se o to sám svým psaním přičiňoval, ale zároveň trvá na tom, že tato pravidla musí platit i nadále.

Myšlení v souřadnicích poválečných zákonitostí je podřízeno válce, čerpá z ní svá pravidla. Grass je autor, pro něhož je zakotvení v tomto myšlení poválečné doby naprosto zásadní. Nebudu opakovat, že ne vždy dokázal domyslet všechny důsledky tohoto přesvědčení, nepřiliš důkladně reflektoval jeho rozporuplné předpoklady a sverepě na něm trval ještě dlouho po roce 1990, ačkoli jej mnoho západoněmeckých i východoněmeckých kolegů upozorňovalo, že kulturním národem může být i sjednocené Německo a malý a nesjednocený stát ještě není zárukou toho, že se nevrátí Osvětim.¹⁶⁹⁾ Za zmínku stojí spíše to, že Grass po dlouhou dobu pokládal sebe sama i všechny své postavy primárně za součást poválečných zákonitostí, vesměs vyprávěl o různých formách této participace, které se dotýkají živých i mrtvých.¹⁷⁰⁾ Autor novely *Jako rak* se na jedné straně této představy nemohl a ani nechtěl ze dne na den vzdát, poněvadž ji stále pokládal za bezpečnou pojistku, která znemožňovala návrat barbarských poměrů. Jenže současně mu již bylo zřejmé, že ji bude muset opustit, protože omezuje literární tvorbu a argumentačně přestává dostačovat, jak se přesvědčil „starý“ v novele *Jako rak*. Touto novelou začíná v Grassově tvorbě zvolna ustupovat celkové znejistění, charakteristické pro jeho myšlení v posledním desetiletí 20. století, a objevují se náznaky, že se s novou

169) Na vyhocenost Grassových postojů z bývalých východoněmeckých autorů poukázal nejvýstižněji G. de Bruyn; ten představuje v rámci celoněmecké diskuse o němectví „umírněnou a smířlivou“ pozici. Srov. například M. Braun: „Günter Grass' Rückkehr zu Herders ‚Kulturnation‘ im Kontrast zu Martin Walser und Günter de Bruyn. Essays und Reden zu Einheit“. In V. Wehdeking (ed.): *Mentalitätswandel in der deutschen Literatur zur Einheit (1990–2000)*. Berlin 2000, s. 97–110. Grassově představě, že německou otázkou lze (vy)řešit výhradně kulturní cestou, dlouhodobě oponoval mimo jiné i S. Heym poukazy na to, že zideologizovaná kultura Německé demokratické republiky ničeho takového nemůže být schopna; srov. G. Grass: „Nachdenken über Deutschland. Aus einem Gespräch mit Stefan Heym in Brüssel 1984“. In týž: *Deutscher Lastenausgleich. Wider das dumpfe Einheitsgebot*. Frankfurt am Main 1990, s. 33–47.

170) Za pozornost stojí novela *Žabí lamento (Unkenrufe)*, 1992, kde zákony poválečné doby nerozlišují mezi živými a mrtvými.

situací začíná vyrovnávat. K tomu mu nepochybně dopomohla jeho schopnost účelně využívat vypravěčských prostředků, které se mu osvědčily v jeho raných textech.

Jedním z nich byl nespolehlivý způsob vyprávění, k němuž se Oskar Matzerath přihlásil hned svou první větou: „Dobrá tedy: jsem chovancem Léčebného a zaopatřovacího ústavu, můj ošetřovatel mě pozoruje, takřka mě nespouští z očí; neboť ve dveřích je špehýrka, a ošetřovatelovo oko má onu hnědou barvu, která mě, modrookého, nemůže prohlédnout.“¹⁷¹⁾ V novele *Jako rak* jsou do jisté míry nespolehlivé všechny postavy, které by příběh mohly odvyprávět ze svého úhlu, pokud by jim v tom nebránila jejich neochota nebo neschopnost. „Dědek“¹⁷²⁾ i stará matka Tulla vyprávění nakonec přenechávají Paulovi, průměrnému novináři, který se toho sice neochotně ujme, ale brzy se ukáže, že nemůže být spolehlivým vypravěčem. Narozen 30. ledna 1945, tedy v den, kdy se symbolicky zkřížil jeho život s historií Německa,¹⁷³⁾ je jako vypravěč odkázán na to, co se o této katastrofě dočetl v literatuře anebo mu o tom řekla matka. V jeho vypravěčské nespolehlivosti se odráží nejistota a bezradnost člověka, který nemůže nikomu stoprocentně věřit, ale zároveň si jako vypravěč musí poradit s tím, že není schopen své informační zdroje uvěřit ze lži. Toto neřešitelné dilema zažívá vypravěč ve scéně, kdy se s matkou pře o to, kde a kdy se přesně narodil. „Ale to všechno není pravda. Máma lže [...] Ale ona nechce slehnoutí na *Gustloffovi*. Vylhala si dva námořníky, kteří mi v kajutě strojního důstojníka odstříhli pupeční šňůru.“¹⁷⁴⁾ Přestože cítí, že matka lže, nemůže, ač byl u svého porodu zrovna tak jako ona, svou verzi odvyprávět jako spolehlivý vypravěč, neboť se nemá o co opřít.

171) G. Grass: *Plechový bubínek*, cit. dílo, s. 11.

172) G. Grass: *Jako rak*, cit. dílo, s. 25.

173) V ten den se slavilo dvanácté výročí Hitlerova převzetí moci a potopila se loď *Wilhelm Gustloff*, na níž Paul těsně před potopením přišel na svět v tu stejnou chvíli, kdy tisíce jiných putovaly opačným směrem. Paul tak byl od počátku předurčen k tomu, být tím, který přežil katastrofu národního socialismu. A. Pontzenová konstatuje, že datum jeho narození současně ukazuje na to, jak lživý, ale současně nezbytně nutný pro přežití katastrofy byl narativ „nulté hodiny“. A. Pontzen: „Der unmögliche Chronotopos — Die Stunde Null als Mythos der Narration am Beispiel von Günter Grass' Im Krebsgang“. In M. Galli — H. P. Preusser (eds.): *Deutsche Gründungsmythen*. Heidelberg 2008, s. 129–142, zde s. 134.

174) G. Grass: *Jako rak*, cit. dílo, s. 110.

Příběhy z temné komory v této osvědčené hře pokračují vyprávěním dětí, inscenovaným jejich otcem, jenž je nejen fiktivním otcem příběhu, ale i reálným otcem. Cokoli děti říkají, je sice jejich promluvou, nicméně vyfabulovanou otcem, autorem. Děti v otcově příběhu na tuto hru přistupují, ač dokážou prohlédnout zrádnost jejich pravidel. „A pak taky má všechno běžet podle režie našeho papá. On si nás prostě vymýšlí!“ zvolá Nana. „A mně vkládá do úst slova, která absolutně nejsou moje,“ stěžuje si Taddel.¹⁷⁵⁾

Směr, jímž se Grass ve své tvorbě vydal po roce 2000, kulminuje v autobiografii. Zde už je znejistění natolik součástí svébytné literární výpovědi, že se nedá odlišit, co je projevem znejistění a kdy mu náleží spíše funkce literárního prostředku. Grass se opět navrácí k osvědčenému: čtenář *Plechového bubínku* si nemohl být jist tím, nakolik může tomuto vypravěči věřit, nevěděl nikdy dost na to, aby mohl vyprávění a jeho vypravěče spolehlivě klasifikovat, natož pak posoudit Oskarův morální profil. Úvahy o Oskarově morální a vypravěčské integritě nemají smysl právě proto, že teprve díky jejímu rozpadu se čtenář dozví, co by mu ústa morálního a spolehlivého vypravěče nikdy nesvěřila. Čím více staví Oskar do popředí svou amorální nespolehlivost, tím spolehlivější se zdá být jeho výpověď o amorální době. Podobně jsme na vězákách ohledně moralizátorských hodnocení otce v *Příbězích z temné komory*, samolibého patriarchy, který musí mít vždycky pravdu, nicméně bere potenciálním soudcům vítr z plachet tím, že své úsudky vkládá do úst svým dětem.

Nejistotu ohledně toho, zda míra vědomostí o jednotlivých postavách je dostatečná na to, aby je bylo možno posoudit, pociťují nejen čtenáři, ale i postavy Grassova fiktivního světa; ani postavy uvnitř se nemohou spolehnout na svůj úsudek. Na počátku je opět malý a nedospěle vyhlížející Oskar, o jehož vědomostech nemají ostatní postavy nejmenší tušení. Jeho vědění se jeví být omezené, ve skutečnosti je bezbřehé. Jako postava ví Oskar vždy víc, než si čtenáři i postavy dokážou představit. A jako vypravěč svého příběhu ví víc, než připouští definice personální vypravěcí instance. Vypravěčsky je spíše vševědoucím vypravěčem, jehož nespolehlivost nic nemění na faktu, že se jako vševědouce již narodil a během života se neměl možnost dozvědět nic nepředvídatelného. I ve své

175) G. Grass: *Příběhy z temné komory*, cit. dílo, s. 139.

autobiografii Grass znázorňuje, že bychom neměli hodnotit dříve, než pro to máme dost spolehlivých indicií. Z jednoho člověka se zde stávají dvě postavy: instance, která se ohlíží za svou minulostí, a instance, jež tuto minulost kdysi prožívala jako přítomnost. Starý Grass rekonstruuje, jak prožíval svůj život mladý Grass, ovšem autobiografie dovoluje, aby se tyto dvě existenciálně totožné postavy od sebe oddělily: vzpomínající instance se se svou mladistvou verzí neztotožňuje. Ve vzpomínkách ji často vidí, jako kdyby se dívala na film,¹⁷⁶⁾ označuje ji jako „projekt sebe samého“,¹⁷⁷⁾ „veskrze cizího vzdáleného příbuzného“,¹⁷⁸⁾ „rekruta mého jména“¹⁷⁹⁾ apod. Místy s ní nakládá tak, jako kdyby se jednalo o svébytnou literární postavu, jež je poslušna výhradně pravidlům literárního textu, nikoli autorovi nebo čtenářům. Tento moment je pro mnoho interpretů hlavním úskalím Grassova textu. To, že si Grass od onoho sedmnáctiletého klacka „středního vzrůstu v krátkých kalhotách a podkolenkách“¹⁸⁰⁾ udržuje odstup, chápou jako důkaz, že se Grass zříká zodpovědnosti za to, čím se kdysi provinil, a poskytuje si alibistické rozhršení.

Grassův text vsutku pracuje s vtíravou myšlenkou, že je těžké a hlavně neoprávněné, aby jedna postava soudila druhou, i kdyby soudcem byl zároveň vypravěč. V *Plechovém bubínku* to bylo dáno neuchopitelností vypravěčského subjektu, zde spíše ambivalentními, nejistými a nespolehlivými nástroji, s jejichž pomocí se vzpomínající člověk snaží uchopit ve vzpomínkách sebe sama. Nepovažují však za pravděpodobné, že to Grass využívá k tomu, aby se zbavil zodpovědnosti za svůj život. Na to, aby se chytil do pasti útěšného vzpomínání, není dostatečně naivní. Ví velmi dobře, jak by to bylo snadné a jak silnou odezvu by tím vyvolal. Nikoli náhodou začíná autobiografii následující úvahou: „Dnes stejně jako před lety láká pokušení skrýt se za třetí osobu: Když mu bylo přibližně dvanáct, ale stále ještě rád a s láskou vysedával na maminičině klíně, něco začalo a skončilo. Dá se však to, co se rozbíhalo a co dobíhalo, tak přesně určit? Pokud jde o mne, dá.“¹⁸¹⁾

176) G. Grass: *Při loupání cibule*, cit. dílo, například s. 10, 185 a 106.

177) Tamtéž, s. 34.

178) Tamtéž, s. 138

179) Tamtéž, s. 95.

180) Tamtéž, s. 30.

181) Tamtéž, s. 7.

K úkrytu do třetí osoby se vzpomínající zlákat nenechá. Zároveň se vzpírá tomu, aby nad „oním chlapcem, jímž jsem byl zřejmě já“,¹⁸²⁾ za každou cenu uplatnil svou převahu. Tato převaha by vzhledem k tomu, že soudce i souzený jsou jedna a táž osoba, byla nezasloužená, daná pouze tím, že vzpomínající dnes ví to, co vzpomínaný tehdy nevěděl. Této převahy se vzpomínající vzdává; do značné míry se tak dobrovolně vzdává možnosti, aby tím, co si myslí dnes, korigoval a posuzoval to, co si myslel tehdy.¹⁸³⁾ Nečiní tak proto, aby ukázal, že lidé by si neměli svoji minulost idealizovat. Naopak si uvědomuje, že mu nic nedává právo stavět se nad onoho chlapce, jímž je on sám, soudit ho jako někoho cizího z privilegované pozice, protože dobře ví, že mu mladík vždy uhne, nenechá se od něho „vykořisťovat“, upře mu právo, aby ho „péroval, navíc takhle svrchu“.¹⁸⁴⁾ Vzpomínající si není ničeho vědom tak dobře jako své poskvrnny, ale přesto se zřiká role soudce. Pokud by tak neučinil, pak by toto laciné povýšenecké gesto degradovalo jeho autobiografii na moralizující barvotisk a zpřetrhalo by mnohé vazby, jimiž se Grass profiloval jako svébytný autor.

Tyto dispozice se v autobiografii vzájemně podporovaly s neza měnitelnou grassovskou poetikou. Tak se uplatňuje v autobiografii naprosto důsledně takzvaný antivýchovný román, o nějž se Grass pokusil v *Plechovém bubínku*. Pokud by vzpomínající subjekt korigoval prožívání vzpomínaného objektu, pak by se tím prohrěšil vůči principům antivýchovného románu. Ty totiž nepředpokládají, že vzpomínající je nutně chytřejší a uvědomělejší než ten, na nějž se vzpomíná, tak jako již Oskar vyvedl z omylu všechny, kdož si mysleli, že malý chlapec musí být hloupější než dospělí. Jestliže Oskar věděl vše předtím, než se narodil, je logické, aby zelenáč s límečkem, na němž jsou dvě klikaté runy, odepřel svému staršímu a pouze v tomto smyslu odlišnému soudci nárok na vyšší morálku. Tím, že se téměř osmdesátiletý Grass odlišuje od Grasse sedmnáctiletého

182) Tamtéž, s. 9.

183) Tato nedostatečná korekce tehdejšího chování je autobiografovi nezřídka přičítána k tíži, aniž se přihlíží k tomu, proč na ni rezignuje. Tak píše C. Gansel: „Individuální vzpomínky nejsou nikde zpochybněny ani doplněny pozdějším věděním. [...] V autobiografii [...] vede užití *field memories* ve chvíli, kdy se vzpomínající blíží k ‚temným místům‘ *nolens volens*, k tomu, že si sám uděluje rozhrěšení.“ C. Gansel: „Zwischen Störung und Affirmation?“, cit. dílo, s. 196.

184) G. Grass: *Při loupání cibule*, cit. dílo, s. 30.

pouze věkem, skepticky rezignuje na tuto výhodu a mladíka odmítá soudit. Grassovi se tak umně daří převést pozornost od morálního profilu osoby, na niž se v autobiografii vzpomíná, ke kompetenci životopisce posuzovat morální profil člověka, jenž je objektem vzpomínání. Čtenáře, jenž se chystá vytknout vzpomínajícímu, jak alibisticky posuzuje vzpomínaného, text staví před sebereflexivní otázku, zda tím nepožaduje po vzpomínajícím něco, k čemu není oprávněn, a proto se soudů zříká. Literárně tak rozehrává skeptický prvek *epoché*, zdrženlivosti od soudů, která varuje před unáhlenými radikálními soudy, pro něž není nikdy dost argumentů.

Grass v autobiografii použil také osvědčené principy pikareskního románu; šejdíř rovněž za každou cenu nesměruje k humanitním ideálům. Grass dlouhodobě využívá potenciálu pikareskního románu. Alespoň *Plechový bubínek*, *Platejs*¹⁸⁵⁾ a *Setkání v Telgte*¹⁸⁶⁾ pikareskního rejstříku hojně využívaly a v autobiografii Grass již vědomě stavěl tento fakt na odív, když intertextuálně citoval zejména grimmelshausenovské motivy (anděl strážný Herzbruder, který mu podá pomocnou ruku, ledabylost, povalečství, bezcílné putování válečnou a poválečnou krajinou a mnoho dalších).¹⁸⁷⁾ Věrnost pikaresknímu literárnímu předobrazu by podobně jako v případě antivýchovného románu mohla představovat adekvátnější odpověď na otázku, proč se Grass v autobiografii tak málo zabývá vnitřní motivací „pachatele“. Pikareskní román se příliš nezaobírá vnitřní motivací událostí, neanalyzuje příčiny, nepsiologizuje, spíše ukazuje, že z každé války člověk odchází jako poražený. Ve chvíli, kdy z velkých ideálů nezbyl kámen na kameni, si nakonec musí pomoci sám. Z tohoto úhlu pohledu jsou struktury pikareskního a antivýchovného románu pro Grassa závazným vzorem, který mu dovolil promluvit o své minulosti, aniž by se musel stavět do role soudce, který se dovolává pravdy tam, kde ji lze nalézt pouze k nerozeznání propletenou se lží, výmysly a fabulacemi.

Aby se vzpomínající člověk dobral pravdy, musel by mít k dispozici něco jiného než slupky cibule a vzpomínky zalité v jantaru.

185) G. Grass: *Der Butt*. Göttingen 1977.

186) G. Grass: *Das Treffen in Telgte*. Darmstadt 1979.

187) Viz V. Neuhaus: *Günter Grass. Schriftsteller — Künstler — Zeitgenosse*, cit. dílo, s. 245; podrobně se pikareskními motivy u Grassa zabývá K. Haberkamm: „Simplicianische Zwiebelschalen. Zur Wirkungsgeschichte Grimmelshausens bei Grass“. *Simpliciana, Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft*, XXX, 2008, s. 199–217.

Psát autobiografii znamená rezignovat na to, že se mu podaří zachytit „tvrdá fakta“ svého života. Vyprávět o sobě může jen ve variacích, neexistuje pouze jediný příběh, tak jako neexistuje jádro cibule, ani neměnné jádro člověka, jež by stačilo vyhmátnout. Namísto jasné a přehledné minulosti může Grass předložit na nejvyšší literárně komponovanou snahu svou minulost slepit. Člověk, který svůj život proměňuje v text, může hledat pouze zbytky svého života, které ještě nestačil přetavit v literaturu. Jiná cesta pro něho není možná; vše ostatní se již stalo součástí literárních postav, které mu při hledání pravdy kříží cestu.

Aby Grass v autobiografii mohl konečně vypovědět celou svou minulost, přidržel se opor prověřených literárních vzorů a technik. Autor znejistěný tím, do jak rozporuplné pozice se dostal v průběhu devadesátých let, se neodvažoval pustit daleko od břehu. Obával se, že pokud by zcela rezignoval na principy poválečného myšlení, vystavil by Německo nebezpečí reminiscencí na éru nacismu. Současně viděl, jak se svým ulpíváním na poválečné době limituje. Jakkoli doufal, že poválečná doba skončila a on se již nemusí ohlížet na její přežilá pravidla, ve svých textech se jimi zaštiťoval.

Tato sázka na prověřenou jistotu dodává jeho ideovému a literárnímu vývoji kontinuitu. Občas jej však dovádí do končin, které vyvolávají vzpomínky spíše na stinnější stránky myšlení této generace. Jejich nejkřiklavějším příkladem je patrně Grassova mediálně ostouzená báseň „Co řečeno být musí“, kterou pokládám za prozatím poslední doklad toho, že se Grass ne vždy dokázal vymanit z logiky poválečného myšlení své generace. Zde totiž tvoří své verše v přesvědčení, že skončila doba, kdy Němci nesměli Židy kritizovat, ale současně básní, jako by tomu tak stále ještě nebylo, a on byl tudíž nucen odolávat tlaku „filosemitských“ norem. Ač svou básní říká o Izraeli, co si opravdu myslí, vyvolává dojem, jako by stále musel bojovat se zákazy a příkazy „politické korektnosti“. Právě politické a kulturní zábrany, které jsou zpochybňovány a současně ztvárňovány, jako kdyby skutečně existovaly,¹⁸⁸⁾ tvoří podle mého soudu jednu z myšlenkových figur skeptické generace, jejíž tvářnost významně ovlivnil rovněž Grass.

188) Srov. kupříkladu závěry, jež plynou z korespondence mezi Broszatem a Freidländerem.

6. MARTIN WALSER

Ač se Martin Walser narodil ve stejném roce jako Günter Grass, bývá jeho literární a především esejistické dílo nesrovnatelně častěji interpretováno jako generační výpověď – v tom dobrém a možná ještě více v tom špatném. Zatímco u Grasse nebyla generační predispozice dlouho zcela jasná a mnozí ji odhalili až poté, co ke své nelibosti zjistili, že ji Grass ponechával skrytou ve svých dílech, Walserova generační pečeť byla mimo veškerou pochybnost. Interpretována byla různě, někteří s Walserem souhlasili, druzí s ním účtovali. Tak se lze dočíst, že Walserův román *Johann* (1998)¹⁾ dokázal ve srovnání s jinými romány mnohem plastičtěji zobrazit, jak „generace od flaku“ prožívala své národněsocialistické dětství.²⁾ Na druhou stranu se stávalo pravidlem, že jakmile Walser svým textem zklamal očekávání čtenářů nebo názorově „vybočil“, přičítalo se to na vrub právě zátěži jeho generační příslušnosti.

Za odvážný pokus „podívat se do očí přízrakům“³⁾ otištěný na čelním místě Habermasova liberálně levicového sborníku *Postřehy k „Duchovní situaci doby“*, si Walser vysloužil od vydavatele pouze

- 1) M. Walser: *Ein springender Brunnen*. Frankfurt am Main 1998; česky: *Johann*. Přeložil R. Charvát. Praha 1999.
- 2) Srov. H. Kiesel: „Zwei Modelle literarischer Erinnerung an die NS-Zeit: Die Blechtrommel und Ein Springender Brunnen“. In S. Parkes — F. Wefelmeyer (eds.): *Seelenarbeit an Deutschland. Martin Walser in Perspective*. Amsterdam — New York 2004, s. 343–361, zde s. 360.
- 3) M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“. In J. Habermas: *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, sv. 1. Frankfurt am Main 1979, s. 39–50. Pracuji s pozdějším vydáním: M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“. In týž: *Deutsche Sorgen*. Frankfurt am Main 1997, s. 213–227.

pokárání, že napsal „příšerný text“.⁴⁾ Od druhé poloviny osmdesátých let už Walser ze započatého a obecně schvalovaného liberálně levicového intelektuálního kurzu nevybočoval, ale podle mínění mnohých se jej rovnou vzdal. Tento obrat se nedal odbýt pouhým pokáráním. Čím méně byl Walser ve svých pozdějších textech ochoten sdílet přísný antinacionalismus (*Mluvit o Německu*)⁵⁾ i politicky korektní pravidla, jež určovala, jak se má v civilizované německé společnosti hovořit o holocaustu („Co zakouším, když sepisuji nedělní proslov“ [„Erfahrungen beim Verfassen der Sonntagsrede“, 1998])⁶⁾ či jak by měl německý literát nakládat s židovskými postavami (*Smrt jednoho kritika*, 2002),⁷⁾ tím snadněji mohl být odsouzen jako představitel němectví, jež je z pohledu intelektuálů nacionální a antisemitské, protože již nechce snášet, jak se Němcům neustále předhazuje jejich minulost. Od druhé poloviny osmdesátých let byl Walser pro mnoho kritiků spíše ztělesněním všech neblahých atributů skeptické generace. Stal se jedním z těch, kteří se z války nepoučili, za minulostí by nejraději udělali tlustou čáru, nejsou ochotni vyrovnat se s Osvětím a idealizují obraz nacistického Německa, nebránili by se okamžitému sjednocení Německa, holocaust je jim trnem v oku a Židy s jejich statutem oběti nenávidí za to, že je vyvraždili.

K Walserovým textům se hlásilo od druhé poloviny osmdesátých let stále méně intelektuálů a stále více obyčejných Němců. Nemusí být nic špatného na tom, že jeho názory na možné sjednocení Německa a později i na to, jak se v Německu nakládá s dědictvím Osvětí, mluvily mnoha lidem z duše.⁸⁾ Problematičtější je, že se s jeho

4) To na sebe Walser prozradil v rozhovoru s G. Sauterem, in G. Sauter: *Politische Ethnologie. Denken zwischen Mauerfall und 11. September 2001*; (Botho Strauß, Hans Magnus Enzensberger, Martin Walser; Peter Sloterdijk). Paderborn 2002, s. 323.

5) Viz první kapitola.

6) M. Walser: „Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede“. In týž: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1998*. Frankfurt am Main 1998, s. 39–51.

7) M. Walser: *Der Tod eines Kritikers*. Frankfurt am Main 2002.

8) Tuto podporu bral Walser nesmírně vážně, utvrzovala ho v pocitu, že koná dobrou věc. Během rozhovoru s I. Bubisem, jenž se cítil dotčen Walserovým „Nedělním proslovem“, se odvolával na děkované dopisy, které obdržel od svých spoluobčanů za to, že vyslovil nahlas to, co si mysleli, aniž by se k tomu odvážili přiznat. Viz I. Bubiš — S. Korn — F. Schirmmacher — M. Walser: „Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung“. In F. Schirmmacher (ed.): *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*. Frankfurt am Main 1999, s. 438–465. Většinou neváhal zmínit, že obdržel „více než tisícovku dopisů, jejichž pisatelé s ním plně souhlasili, a jen několik málo

názory mohli snadno ztotožnit Němci indoktrinovaní nacismem, které Walser utvrdil v domněnce, že boj proti politické korektnosti je chvályhodný bez ohledu na svůj obsah. Tato výtka se vztahovala od roku 2002 rovněž na holocaust, který byl vždy citlivým tématem nejen z hlediska politické korektnosti. Walser se v té době pro mnohé stal reprezentantem intelektuální generace, která ve snaze nepřistoupit na pravidla politické korektnosti kultivovala nacionalistické a antisemitské postoje. Konkrétně se jednalo o zneužití svobody (či licence) esejistů, ale zejména fikčního světa literárních textů, v nichž pod záminkou svobody uměleckého projevu „formuloval pozice a názory, které by veřejný politický diskurs nepřipustil“.⁹⁾

Toto podezření, jež K. Briegleb posléze vznesl proti celé generaci Skupiny 47, bylo nejprve adresováno Walserovým pozdním textům, zejména románu *Smrt jednoho kritika*. Zanedlouho Walsera mnozí současníci prohlásili za celoživotního antisemitu. Zatímco dříve se hovořilo o tom, že Walser se na konci sedmdesátých let posunul zleva doprava, dnes se v návaznosti na Lorenzovu průkopnickou, nicméně pro mnoho badatelů spornou práci¹⁰⁾ spíše poukazuje na to, že se Walser dlouhodobě projevuje jako antisemita. V různých formách je antisemitismus údajně přítomen nejen v pozdním díle, ale i v raných prozaických a zejména dramatických textech (*Dub a angorák* [*Eiche und Angora*, 1962], *Černá labuť* [*Der Schwarze Schwan*, 1964]),¹¹⁾ ba i v esejích, kde by (například v eseji *Naše Osvětim* [*Unser Auschwitz*, 1965] či *Nekončící Osvětim* [*Auschwitz und kein Ende*, 1979])¹²⁾ dříve nikdo po ničem antisemitském

zamítavých“. M. Walser: „Wovon zeugt die Schande, wenn nicht von Verbrechen. Das Gewissen ist die innere Einsamkeit mit sich: Ein Zwischenruf“. In F. Schirmacher (ed.): *Die Walser-Bubis-Debatte*, cit. dílo, s. 252.

- 9) M. N. Lorenz: „Möglichkeiten einer literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung. Tod eines Kritikers im Werkkontext“. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2007, 59, s. 142–154, zde s. 152. Srov. K. M. Bogdal: „Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Perspektiven der Forschung“. In týž — K. Holz — M. N. Lorenz (eds.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart — Weimar 2007, s. 1–12.
- 10) M. N. Lorenz: „Auschwitz drängt uns auf einen Fleck“. *Judendarstellung und Auschwitzdiskurs bei Martin Walser*. Stuttgart — Weimar 2005.
- 11) Oba jsou součástí svazku *Deutsche Sorgen*, cit. dílo. Drama *Der Schwarze Schwan* uvedlo pod titulem *Smrtihlav* Divadlo Antonína Dvořáka v Ostravě v překladu J. Stača, premiéra 2. února 2013.
- 12) M. Walser: „Unser Auschwitz“. In týž: *Ansichten, Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Frankfurt am Main 1997, s. 158–172; M. Walser: „Auschwitz und kein Ende“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 631–636.

nepátral. Lorenze interpretace pozdního a k antisemitismu zřejmě nejnáchylnějšího románu *Smrt jednoho kritika* natolik rozjítřila, že byl poté schopen nacházet stopy antisemitismu také v textech z raného období. Bylo by sice možno mnohá zjištění Lorenzovy disertace relativizovat poukazem na to, že číst rané texty se zjevnou snahou nalézt v nich doklad pro podezření, která byla vyvozena z textů pozdních, je hermeneuticky nekorektní, protože se tím raným textům upírá opačný vliv na způsob, jakým interpret čte texty pozdní. Přesto je nelze odmítnout jako zcela nepodložená.

Na druhou stranu se nemohu zcela ztotožnit s tímto názorem, i když přináší některé přesvědčivé závěry. Až příliš sebejistě pomíjí otázky a zásady, které jsem si stanovil jako zásadní pro svůj výzkum. Skuliny, v nichž hledají tuto intelektuálové jazyk věrohodných promluv o němectví, nejsou v tomto případě tak banální, aby se daly popsat například úměrou, podle níž Walser oslabuje sílu židovských vzpomínek, aby upevnil identitu německého národa.¹³⁾ Vše si zjednodušujeme, pokud (zejména u románů obhajujících nevinnost dětství)¹⁴⁾ usvědčujeme idylické obrázky bádenského venkova z nerefektovaného nacionalismu na základě toho, že v nich není zmínka o Osvětlení.¹⁵⁾ Rovněž se nedomnívám, že se Walser zabýval příčinami národního socialismu vždy jen do chvíle, než našel argumenty, které by Němce těchto otázek zprostily.¹⁶⁾ Zde je zčásti na vině Lorenzovo jednostranné chápání generačních dispozic. Jestliže pokládá generační přístup coby výkladový klíč za nepřijatelný proto, že v něm vidí „krátkozraké pre-judikativní metodu“,¹⁷⁾ pak z mého pohledu je krátkozraké spíše to, jak tuto generaci zbavuje veškerého napětí. Podle Lorenze je Walserova generace „od první třídy indoktrinovaná národním socialismem a současně sdílí pocit, že ji Adolf Hitler připravil o mládí“.¹⁸⁾ Dlužno přiznat, že při takto jednostranném chápání (indoktrinovaní a nadto ukrácení) by generační přístup mnoho neukázal. Stále by platilo, co napsal Lorenz: že „Walser se po roce

13) Viz tamtéž, s. 361.

14) M. Walser: *Ein Springernder Brunnen*. Frankfurt am Main 1998; týž: *Die Verteidigung der Kindheit*. Frankfurt am Main 1991.

15) Viz M. N. Lorenz: „*Auschwitz drängt uns auf einen Fleck*“, cit. dílo, s. 392.

16) Viz tamtéž, s. 408.

17) Tamtéž, s. 488.

18) Tamtéž.

1945, nejpozději po roce 1968, vnitřně ztotožnil s určitými překonanými myšlenkovými strukturami“.¹⁹⁾

Vůči Walsеровým textům (potažmo vůči jejich autorovi) nelze vznášet nároky, kterým nemohou dostát. Zvláště pak jde-li o nároky, které neodpovídají kontextu, v němž Walserova díla vznikala. Také zde hodlám vycházet z napětí mezi problémovou konstelací, na niž dané texty odpovídaly, a možnostmi, které existovaly v daný okamžik.

6.1 MEZI INTIMNÍM A VEŘEJNÝM

Walserovo promýšlení němectví vyrůstá ze sváru mezi osobním a veřejným; na jedné straně Walser ani na chvíli nezapochybuje, že nejzazší možnosti tohoto tématu si každý, kdo se jím zabývá, vytýčuje sám za sebe ve svém svědomí. Lidské svědomí považuje za spolehlivou instanci zejména ve chvíli, kdy v něm hledá útočiště před neosobním, formalizovaným, ritualizovaným a instrumentalizujícím veřejným tematizováním němectví. Walserovy úvahy o tom, jak se o němectví (holocaustu, vině, minulosti apod.) přemýšlí a mluví, striktně oddělují soukromé a veřejné; člověk ztrácí svobodu, jakmile se řídí tím, jak se o těchto tématech má mluvit, čím menší má odstup od veřejně ritualizovaného vztahu k minulosti. Takové promluvy pouze reprodukují klišé a stereotypy, prohlubují zkratovitě reflexy (viz Morshäuserovy úvahy). Mnoho interpretů si všimlo, že Walserova konstrukce sama o sobě schematizuje výklad německé minulosti. Například A. Assmannová vyslovila podezření, že není prozíravé znevažovat kolektivní paměť ve chvíli, kdy vymírají poslední přímí svědci a pamětníci nacistické německé minulosti. Když Walser zavrhuje kolektivní paměť jako něco ritualizovaného a neosobního,²⁰⁾ pak se tím podle Assmannové dopouští jednostranností.²¹⁾ Walser vskutku příliš

19) Tamtéž, s. 489.

20) Srov. A. Assmann — U. Frevert: *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart 1999, s. 75–80.

21) Obdobnou argumentaci nalezneme také v protestním dopisu, který K. M. Bogdal a M. Brocke adresovali Walserovi po jeho „Nedělním proslovu“. Jejich kritika kulminuje v tezi: „Neexistuje přesvědčivý důvod, proč bychom měli šo' a vytěšňovat do privátní sféry individuálního svědomí.“ K. M. Bogdal — M. Brocke: „Offener Brief an Martin Walser“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. 11. 1998. Walser na tento „duisburský dopis“ odpověděl o tři týdny později. Viz M. Walser: „Wovon zeugt die Schande,

nedůvěřuje principům veřejné demokratické diskuse, které nese přesvědčení, že dialog o minulosti je přes svou kulturní ritualizaci přínosnější než niterné subjektivní sebezpytování. Přesto se nedomnívám, že Walser téměř symptomaticky sdílí typicky německé nedemokratické zvyklosti, a tím navazuje na „dlouhodobou averzi německých intelektuálů vůči liberální společnosti“,²²⁾ o níž mluví například D. von Petersdorff.

Jakkoli je vlastní svědomí pro Walsera útočištěm před vnějšími tlaky, není klauzurou. Právě specifické Walserovo pojetí literatury je doslova oknem, jímž prochází světlo mezi vnitřním a vnějším světem, mezi svědomím a veřejností, mezi sebezpytovaním a veřejným proslovem, mezi myšlenkou a jejím znázorněním. Literatura je nejsilnějším argumentem proti výtce z jednostranného subjektivismu. Walser ji totiž chápe především jako jedinečnou možnost předvést ostatním, co se odehrává v jeho nitru. Svým programem se snaží navazovat na Hamleta, Kierkegaarda a další virtuózní umělce s vnitřními hlasy svědomí.²³⁾ Ve svých textech rozehrává proud vnitřního světa, jednotlivé hlasy získávají tvar, pochybnosti rozvíjené v dialogu se sebou samým se stávají rolemi či literárními postavami. Pro Walsera možná víc než pro kohokoli jiného platí, že píše kvůli sobě, mluví sám se sebou a k sobě. To se netýká pouze esejí, v nichž neúnavně zobrazuje paradoxní situaci člověka, který se snaží zformulovat své niterné pocity a přitom podléhá sílcí obavě, že se tak sám sobě spíše vzdaluje a odcizuje.²⁴⁾ Paradoxně platí totéž rovněž

wenn nicht von Verbrechen. Das Gewissen ist die innere Einsamkeit mit sich: Ein Zwischenruf“. In F. Schirmacher (ed.): *Die Walser-Bubis-Debatte*, cit. dílo, s. 252–260.

22) D. von Petersdorff: *Literaturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*. München 2011, s. 30.

23) „Antigona, Hamlet, Princ Homburský [postava ze stejnojmenné hry H. von Kleista — pozn. A. U.], Josef K: to jsou postavy, v nichž svědomí hledalo svůj vlastní jazyk [...] Co se svědomí týče, nikdo není v právu. Každý má pouze jedno. Takže neexistuje předpis. Ani očekávání. Kierkegaard, rovněž virtuóz v hledání vnitřního jazyka, jednou poznamenal, že neetické je už jen to, když z činů určitého člověka usuzujeme na jeho motivy.“ M. Walser: „Antigone oder Die Unvernunft des Gewissens“ (1989). In *týž: Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 941.

24) Jen namátkou několik esejí z různých fází Walserovy tvorby, v nichž je řeč o jednotlivých stránkách tohoto tématu: M. Walser: „Über das Selbstgespräch. Ein flagranter Versuch“ (13. 1. 2000). In *týž: Ich vertraue. Querfeldein. Reden und Aufsätze*. Frankfurt am Main 2002, s. 125–150; M. Walser: „Der Händedruck mit Gespenstern“ (1979). In *týž: Deutsche Sorgen*, cit. dílo, s. 213–227, poté publikováno in M. Walser: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 617–630; M. Walser: „Über freie und unfreie

o textech určených k veřejnému přednesu, především o proslovech věnovaných němectví. V nich se Walser nezřídka ptá, zda myšlenky, které odvážně formuluje, trápí také ostatní, anebo připouští, že se za vším možná skrývají jen jeho osobní problémy.²⁵⁾ S jistou okázalostí se podivuje, proč mohou ostatní lidé vnímat něco, co on vnímat nedokáže,²⁶⁾ ale ani to nic nemění na tom, že své veřejné proslovy adresuje nejprve sám sobě a až poté lidem, před nimiž právě stojí. Walser chápe psaní jako „snahu porozumět tomu, co se ve mně děje, abych to mohl sdělit“,²⁷⁾ a teprve poté ji sdělit ostatním, což činí z mnoha jeho textů literárně komponovaná vyznání, ovšem v tradici rousseauovské²⁸⁾ a montaignovské,²⁹⁾ nikoli augustinovské.

V dramatu je to obdobné. Walser se od počátku šedesátých let snažil inovovat západoněmecké drama v duchu divadla vědomí. Již v jednom ze svých prvních textů z roku 1962 vznesl požadavek, aby se „exaktní divadlo“ vzdalo netvůrčího zobrazování společenských antinomií³⁰⁾ a namísto toho aby „učinilo nápadnými

Rede. Andeutungen“ (1994). In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 1046–1061; M. Walser: „Vormittag eines Schriftstellers“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 952–964.

- 25) „Týká se to i ostatních?“ ptá se kupříkladu v úvodu eseje „Podávám ruku přízrakům“. „Jak si mám vysvětlit svůj nejnovější sklon? Mám se mu bránit, anebo jím musím projít.“ O několik stránek dále: „Je docela dobře možno, že nedostatek, jež se zde snažím vystihnout, pochází ze mě. Všichni ostatní jsou možná naplněni a hledí do budoucna s nadějí a dobrou myslí [...] V tom případě jsem nic neřekl. V tom případě jsem sám sebe klamal. Moje přízraky jsou opravdu jen přízraky. Mé obavy — nic než rozmar. Brzy zmizí.“ M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“. In týž: *Deutsche Sorgen*, cit. dílo, s. 213 a 226.
- 26) „Proč to tak nevnímám? V čem je moje schopnost vnímání nedostačující? Anebo je snad na vině moje svědomí, které se nechává snadno obměkčit?“ M. Walser: „Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede“, cit. dílo, s. 43.
- 27) M. Walser: „Wie geht es Ihnen, Juri Trifonow?“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 530.
- 28) K. M. Bogdal poukazuje na spojnice mezi Walserovými texty a Rousseauovými *Confessions* (1772; česky: *Vyznání*. Přeložil L. Kult. Praha 1978), které ve své době rovněž vyvolaly četná nedorozumění. Srov. K. M. Bogdal: „„Nach Gott haben wir nichts Wichtigeres mehr gehabt als die Öffentlichkeit“. Selbstinszenierungen eines deutschen Schriftstellers“. In M. Walser: *Text und Kritik VII*. München 2000, s. 19–43, zde s. 23.
- 29) Vycházím z protikladnosti montaignovského a augustinovského literárního žánru vyznání (Montaignovy *Eseje*, 1588, Augustinovo *Vyznání*, 398), jak ji naznačuje B. Horyna: *Filosofie skepse*. Olomouc 2008, s. 76–77.
- 30) „Antinomie neleží na ulici. Společenské brutality se natolik zjemnily, že je drama není s to znázornit.“ M. Walser: „Vom erwarteten Theater“ (1962). In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 44.

jinak nenápadná napětí, čímž by snad zviditelnilo jinak nezřetelné tragédie, které se skrývají v nitru“.³¹⁾ O pět let později, když už měl za sebou několik úspěšných her, svoje programově teoretické „snění s otevřenýma očima“ (*Tagtraum*) dotáhl do konce. „Divadlem vědomí“ se Walser rozchází s psychologickým realismem a s iluzivním divadlem, rezignuje na „směšné protiklady umění a života, umění a skutečnosti, umění a přírody“,³²⁾ nenabízí „náhražku skutečnosti“,³³⁾ ale skutečnost samu. Jak ale Walser dodává, je to „ovšem skutečnost, která se vyskytuje pouze na jevišti [...] Nikoli znázornění něčeho, co je původně z jiné látky“.³⁴⁾ Tento požadavek, jímž se Walser snažil řídit ve svých dramatech, asi nejvýstižněji charakterizuje fakt, že hru *Černá labuť* (*Der Schwarze Schwan*, 1964) původně zamýšlel pojmenovat *Paměti* (*Gedächtnisse*).³⁵⁾ Jednotlivé postavy měly modelově představovat to, jak rozdílně si lze uvědomovat minulost.

Rovněž próza je ve Walserově pojetí literárním žánrem, který, jakkoli je vyprávěný příběh vesměs pevně ukotven ve společenské atmosféře Spolkové republiky, chce mít s vědomím autora do činění víc, než bývá u prozaiků zvykem. Když se v roce 1985 ohléhl za „kristleinovskou“ trilogii (*Poločas* [*Halbzeit*, 1960], *Jednorozec* [*Das Einhorn*, 1966], *Pád* [*Der Sturz*, 1973]), uznal, že to „nebyly řádné romány jako spíš oratoria autorova Já, či tak něco, zkrátka proudy vědomí“.³⁶⁾ M. R. Engler, jenž Walserovu prózu interpretuje jako neúnavný boj jednotlivých postav a jejich autora o zachování vlastní integrity, odehrávající se mezi společenskou integrací a niternou izolací, našel pro jeho poetiku výstižné vyjádření, když napsal, že ve světě Walserových románů se literarizuje krize identity.³⁷⁾ Walserovy postavy se rozpadají na jednotlivé role, schovávají se samy před sebou, ztrácejí se,

31) Tamtéž, s. 46.

32) M. Walser: „Ein weiterer Tagtraum vom Theater“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 233.

33) Tamtéž, s. 235.

34) Tamtéž, s. 236.

35) Viz M. Töteberg: „Bewusstseinstheater. Luftnummern mit Bodenhaftung: Walsers Stücke im Kontext der Zeit“. In M. Walser: *Text und Kritik VII*, cit. dílo, s. 102.

36) T. Thieringer: „Durch Schreiben an Welt gewinnen. Gespräch mit Martin Walser“. In *Süddeutsche Zeitung*, 18. 7. 1985.

37) Viz M. R. Engler: *Identitäts- und Rollenproblematik in Martin Walsers Romanen und Novellen*. München 2001, s. 24.

rozkládají se,³⁸⁾ inklinují k narcismu či k regresím. Vypravěčsky se jejich bída nezobrazuje, ale spíše se odráží v jejich vědomí, jak je patrné například ve vnitřních Kristleinových monolozích (román *Poločas*). Nezřídka se jednotlivé postavy na sebe dívají zvenčí, kupříkladu slyší samy sebe něco říkat.³⁹⁾ To, že Walser s oblibou využíval románové tvorby k opakované sebetematizaci či jakémusi vědomému sebeuchopování, není pro literární vědce tajemstvím.⁴⁰⁾

6.2 MYSLÍM JINAK, NEŽ MÁM MYSLET, TEDY JSEM

Využívání napětí mezi vnitřním a vnějším světem je jednou z konstant Walserovy tvorby. O jednostrannosti nemůže být řeč, dokonce nelze vyloučit, že obě polohy jsou na sobě vzájemně závislé. S tím, jak roste důraz na bezprostřednost vnitřního světa, musí Walser se stále větší odvahou obnažovat všechna zákoutí svého já. Čím usilovněji trvá na tom, že svědomí nelze „delegovat“ na druhé, tím otevřeněji musí hovořit o tom, že se svědomí nesmí zneužívat. A protože chce mít ve svých promluvách co nejvíc svobody, nezbyvá mu, než stále důrazněji upozorňovat, že při veřejných projevech je míra svobody nižší než při niterných úvahách. Jako Ariadnina nit se jeho texty vine snaha ověřit, v jaké míře ten, kdo se psaním odhaluje, současně něco zamlčuje, zastírá, a tím se zase zahaluje. Jeden konec těchto úvah představuje flagrantní eseje „O rozhovoru se sebou samým“ („Über das Selbstgespräch. Ein

38) Nejvděčnějším objektem literárněvědného zájmu je v tomto směru novela *Prchající kůň* (*Ein fliehendes Pferd*, 1978; česky: *Prchající kůň*. Přeložil J. Stromšík. Praha 1981) a univerzitní román *Příboj* (*Brandung*, 1985; česky: *Příboj*. Přeložil H. Karlach. Praha 1992). K postavám a způsobu vyprávění poznamenává G. A. Fetz: „Zatímco v novele reprezentují postavy Halma a Bucha pouze zdánlivé protiklady, a tak je dokonce můžeme pokládat za dva aspekty téhož člověka, v románu se protiklady staly dvěma hlasy, jež spolu vedou souboj uvnitř postavy Halma: Halm já a Halm on.“ G. A. Fetz: *Martin Walser*. Stuttgart 1997, s. 125.

39) Engler to dokládá na příkladech z raných i vrcholných Walserových románů; tamtéž, s. 49.

40) G. Eggenschwiller: *Vom Schreiben schreiben. Selbstthematization in den frühen Roman Martin Walsers*. Bern 2000; R. Constantinescu: *Selbstvermölichungsstrategien des Erzählers im modernen Roman. Von ästhetischer Selbstaufspaltung bis zu ethischer Selbstsetzung über mehrfache Rollendistanzen im Erzählen*. Frankfurt am Main 1998. Precizní přehled poskytuje o těchto pracích M. N. Lorenz: „*Auschwitz drängt uns auf einen Fleck*“, cit. dílo, s. 27an.

flagranter Versuch“, 2000) a nechvalně proslulý esej „Co zakouším, když sepisuji nedělní proslov“ („Erfahrungen beim Verfassen der Sonntagsrede“, 1998). Druhý konec je třeba hledat o pětatřicet let dříve,⁴¹⁾ v raném eseji „Naše Osvětím“ („Unser Auschwitz“, 1965). V něm se mluvčí několikrát odvrací od popisu frankfurtského procesu s dozorcí koncentračních táborů, jež Walser spolu s mnoha dalšími autory pozorně sledoval, a zaměřuje se na to, jaký obraz souzených lidí je vytvářen a jaké stopy to v nich zanechává. Od popisu faktů přechází k pozorování dějů a pochodů ve vědomí lidí, kteří stojí před soudem. Poté se obrací sám k sobě, ale ne proto, aby sdělil svůj názor, ale aby si vyjasnil, co se v něm odehrává, když o tom přemýšlí. Coby pozorovatel sebe sama se dostává do situace, v níž může zaznít, co by jinak nezaznělo, přestože je to neoddiskutovatelnou součástí tématu:

Anebo se mě Osvětím netýká? Pokud se projevilo v Osvětím něco německého, kde je na mně to německé, co se tam projevilo? Svůj podíl na Osvětím necítím, to je zcela zjevné. Tam, kde by se měl ozvat stud, kde by se mělo projevit svědomí, nejsem dotčen. Já však mám v podstatě pokaždé problém najít v sobě německví. (Mohu jen doufat, že ostatní spoluobčané, pokud jsou upřímní, na tom nejsou jinak.) A přesto bych se měl nyní tvářit v tvář Osvětím cítit součástí velkonemeckého zločinu.⁴²⁾

V této umně inscenované introspekci se objevuje neretušovaný obraz Walserova nitra, který je co do vyslovených nebo naznačených názorů z dnešního pohledu politicky značně nekorektní. Výtka tímto směrem (je neslýchané, že necítí svůj podíl viny na Osvětím) by však nebyla oprávněná, protože aktér tohoto sebezpozorování nekorektnost svých slov nezastírá, ale činí z ní

41) Ve sbírce postřehů a aforismů *Meßmerovy myšlenky* (*Meßmers Gedanken*, 1985) se Walserovi daří některé aspekty tohoto tématu vypointovat: „Vůči lidem, jež mu připadali cizí a nesympatičtí, zdůrazňoval to málo, co s nimi měl společné, tak vehementně, až jim došlo, že v něm našli bezvýhradně spřízněnou duši. Tak získával po jistou dobu přátele.“ (s. 501) „Lze se spolehnout na to, že čím důrazněji něco říkám, tím méně je to můj názor. Sám se divím tomu, jak se snažím dokázat to, v co sám nevěřím. A protože nevěřím tomu, co chci dokázat, je těžké to dokázat. Vede se druhým jinak?“ (s. 502) „Rozhodl se, že už se nebude přizpůsobovat. Konečně bude sám sebou. Ode dneška bude dělat opak toho, co se od něho očekává. Zjišťuje, že nedělá to, co by chtěl, ale jen opak toho, co se od něho čeká.“ (s. 508) M. Walser: „Meßmers Gedanken“. In týž: *Prosa. Werke in zwölf Bänden*, sv. 8. Ed. H. Kiesel. Frankfurt am Main 1997, s. 489–541.

42) M. Walser: „Unser Auschwitz“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 168.

východisko celé reflexe. Pokyny, jak by měl v daný moment uvažovat, jsou již součástí jeho vnitřních hlasů, mluví tak může sledovat jejich regulativní působení. Možností této metody Walser s oblibou využíval, kdykoli si potřeboval ujasnit, zda je (řečeno s Freudem) stále ještě pánem v domě svého Já, nebo pokud se ho zmocnily pochybnosti, zda je správné, aby jím byl za každou cenu. Uchyloval se k této metodě, když se odvážně pokoušel jít až na hranice politické korektnosti, ale také když v sobě nacházel něco na první pohled cizího a nesourodého, aniž byl s to rozhodnout, zda toto cizí náhodou není vlastnějším součástí jeho já než to, co mu velí, aby se toho vzdal. K tomu došlo na konci sedmdesátých let. V té době měl za sebou téměř dvě desetiletí politické aktivity, kdy hledal sociálně a morálně přijatelnější alternativy⁴³⁾ vývoje západoněmecké společnosti. Nesouhlas s vládnoucí kapitalisticko-antikomunistickou (a pochopitelně nedostatečně anti-fašistickou) vládní politikou jej na počátku šedesátých let přivedl k vlašné podpoře sociální demokracie (rozhodování mezi SPD a CDU pro něho bylo volbou mezi tím, že „je to k zblití, anebo z toho mám husí kůži. Tak tedy volím to první“).⁴⁴⁾ Ve druhé polovině šedesátých let ji vystřídala poněkud vřelejší podpora Německé komunistické strany. Zleva kritizoval rovněž Adenauerovo řešení „německé otázky“, jemuž vytýkal pokrytectví politiky, která bez ustání mluví o „znovusjednocení“, ale ve skutečnosti je zabydlena v prostředí studené války, takže místo proklamovaného sbližování vráží mezi obě Německa klín. Zatímco s ideologickým pohrdáním Německou demokratickou republikou se Walser v době svého sociálnědemokratického a komunistického angažmá nedokázal smířit, rozdělení si tak jako Grass vysvětloval jako trest za německý nacismus let 1933–1945. V roce 1965 Walser napsal: „Chápat rozdělení Německa jako důsledek války, kterou jsme zavinili, protože jsme se tvářili jako národ, v sobě nepochybně má hroživou logiku [...] Nelze požadovat, aby důsledky byly méně groteskní než příčiny. Německo bylo rozštěpeno jako

43) Již roku 1960 přispěl esejem „Skica výtky“ („Skizze zu einem Vorwurf“) do Weyrauchova sborníku *Žiju ve Spolkové republice (Ich lebe in der Bundesrepublik, 1960)*, o rok později sám vydal sborník *Alternativa aneb potřebujeme novou vládu? (Alternative oder brauchen wir eine neue Regierung?, 1961)*, jeho esej se jmenoval „Cizí slovo této sezóny“ („Das Fremdwort der Saison“).

44) M. Walser: „Das Fremdwort der Saison“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 27.

národ, na nějž si hrálo, aniž jím kdy bylo.⁴⁵⁾ O deset let později by z těchto vět ponechal v platnosti leda tak lehkou ironii, která je patrná mezi řádky.

Walser rozvíjí svou metodu v eseji „Podávám ruku přízrakům“,⁴⁶⁾ kde se ohlíží za svými intelektuálními aktivitami z šedesátých let se znepokojivým pocitem, že se tehdy choval jako pokrytec, který kladl na druhé i na sebe příliš velké nároky. Nyní však zjišťuje, že nemá, čím by své někdejší myšlenky nahradil, protože to, k čemu je puzen, je co do averze vůči veřejnosti ještě více pokrytecké. Jakmile si představí, že by se tomuto sklonu poddal, už „předem se otrepe hrůzou“. ⁴⁷⁾ Přesto jej trápí podezření, že to, co dosud pokládal za správné, si myslel jen proto, že si to *měl* myslet. Současně však vyslovuje podezření, že těmito úvahami platí daň za dlouhou dobu veřejného vystupování, jímž se nakazilo jeho myšlení. Aby inscenovaná introspekce působila věrohodně, volí pro své promluvy třetí osobu, avšak přesto posléze kapituluje:

[...] musí přece uznat, že v názorech, které zveřejňuje, není obsažen celý. Takže tyto názory neplatí. Nikdy se do nich nedostalo příliš mnoho z toho, čeho si byl vědom. Sám zavinil, že v něm vznikl samizdat. To je tak zřejmé jako jeho dlouhodobý pocit, že něco zamlčuje. Copak je však možné vždycky říct VŠECHNO?⁴⁸⁾

Walser zde znázorňuje dilema člověka, v němž se prohlubuje propast mezi tím, co cítí a co by měl cítit, aniž by jen tušil, kterému ze svých hlasů má dát za pravdu. Tuší, že názory, které opouští, v něm nadále rezonují, a proto mu nedovolují uvěřit, že to, kvůli čemu je opouští, je správným rozhodnutím. Ve skutečnosti totiž „můj vývoj není než zblbnutí. Právě proto jsem jej také dosud zamlčoval, obávám se, že by se tomu dalo říkat zhloupnutí“. ⁴⁹⁾ A proto se zkusmo na sebe dívá jako na někoho cizího, představuje si, že proměna, kterou nyní zažívá, tohoto člověka teprve čeká. Úlevně

45) M. Walser: „Ein deutsches Mosaik“ (1965). In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 53.

46) M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“. In J. Habermas: *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, cit. dílo, s. 39–50. Další vydání: M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“. In týž: *Deutsche Sorgen*, cit. dílo, s. 213–227; M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 617–630.

47) M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 617.

48) Tamtéž, s. 619.

49) Tamtéž, s. 621.

konstatuje, že někdy se dokáže puzení vzepřít, ale rázem zjišťuje, že tím potlačuje sám sebe. Uznává, že skutečně se člověk vyvíjí pouze tehdy, pokud si přizná existenci skutečných, nikoli jen zdánlivých protikladů. Ano, ujišťuje se, skutečný protiklad by nastal jen v případě, kdybychom byli sami se sebou ve sporu. Ale kam by to vedlo, konstatuje, vždyť takový člověk by „pak pomalu nikomu nemohl říct, co si ‚opravdu‘ myslí?“⁵⁰⁾ Ale je tomu v jeho případě jinak? On sám raději vždycky přiznal, že je vůči všem změnám imunní, „jako by sám byl pěkně v suchu a neobsahoval zlo, které potíral“.⁵¹⁾ Zkusmo se tedy zastydí za své pocity, ale hned poznává, že to není stud, ale koketérie. Ač neví, nakolik jsou to jen jeho přízraky, anebo spíše něco, co se zatím bojí pojmenovat, obrázně jim podává ruku, přijímá je, neboť je pokládá za důsledek dlouhodobého strachu o nich mluvit.

Tato inscenace vlastní nejistoty a váhavé nerozhodnutelnosti, ve srovnání s Grassem ještě radikálnější, zde není samoučelná, ale připravuje půdu pro úvahy o němectví. Walser je uvozuje zmínkou o pochybnostech, zda jeho názor nesouvisí s „narušeným vztahem k realitě, takže to, co chci říct, vůbec nebude těžké odvrátit“.⁵²⁾ Fakt, že se odmítá ztotožnit se Spolkovou republikou (tedy nedokáže se chovat tak, jako by neexistovalo jiné Německo než Spolková republika), stylizovaně podává jako projev možné narušenosti. Odmítá se však ztotožnit i s rozporem, který je dán neřešitelným vztahem mezi oběma částmi Německa.⁵³⁾ „Zvolna se dozvídám, že nám zbyla poslední možnost: identifikovat se s rozporem mezi oběma částmi.“⁵⁴⁾ Nikoli pro něho, on „se s tímto rozporem obsahově identifikovat“⁵⁵⁾ nehodlá. Esej implicitně naznačuje spojníci: mluvčí se nemá k čemu přiklonit, nemůže se spolehnout na svou soudnost, necítí pevnou půdu pod nohama. Sice vidí, že oběma státům nezbývá než se vzájemně popírat, ale uvědomuje si, že „postoj, který druhou stranu neguje,

50) Tamtéž.

51) Tamtéž, s. 622.

52) Tamtéž, s. 623.

53) V novele *Dorle a Wolf* (*Dorle und Wolf*, Frankfurt am Main 1987) se Walser pokusil o prozaické zpracování rozporu mezi oběma Německy příběhem z prostředí vnitro-německé špionáže.

54) M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“, cit. dílo, s. 623.

55) Tamtéž.

není legitimní“.⁵⁶⁾ Jako kdyby v těchto vztazích neexistovalo řešení. Ovšem sotva si čtenář uvědomí, jak snadno by si Walser tímto naznačeným paralelismem západního a východního Německa mohl obhájit svůj alibismus, už je za ním o krok pozadu: „Nechci se tím snad zbavovat podezření? Nehledám náhodou národní obrazy proto, abych si ospravedlnil situaci, v níž se nacházím?“⁵⁷⁾

Walser volí následující řešení: svoje rozkolísané vědomí, které se principiálně nemá jak rozhodnout, estetizuje, tedy přenáší je do oblasti, jež se řídí pravidly literárního jazyka a až sekundárně logikou. Walser svěřuje němectví literatuře a jejímu jazyku. Literární němčina, jak Walser neúnavně zdůrazňuje, je ze své podstaty méně prozaickou, zato více poetickou.⁵⁸⁾ Ke svědomí, jemuž nelze zvnějšku předepisovat, jaké má být, se tak upíná proto, že řeč svědomí chápe jako obdobu literární řeči. Když se člověk vyznává, vydává se všanc podobně jako ten, kdo tvoří báseň. V obou případech podle Walsera usiluje o co nejvyšší autentičnost sdělení, aniž je v jeho moci rozhodnout, nakolik se mu to zdařilo. Je to jen jiná formulace úměry, která říká: Čím více se Walser zabývá svým nitrem, tím méně jím disponuje. Čím více se chce zmocnit sám sebe, tím více se vydává napospas tomu, čeho se plně zmocnit nelze. Když se pokouší literárním stylem vyjasnit své pozice, zjišťuje, že zde vládnou mocnější páni než jeho potřeba udělat si jasno a mít názor. Právě tento záměr měl esej původně naplnit, ale stala se z něho ambice, na niž esej rezignoval a jen ukázal, že se jí musí vzdát. Tím, co čtenář vnímá prvořadě jako proces, v němž autorský subjekt ztrácí jistotu (a iluze), se současně naplňuje naděje, že existuje jazyk, kterým by se dalo veřejně mluvit o němectví tak, aby člověk obstál sám před sebou. Tato naděje

56) Tamtéž, s. 624.

57) Tamtéž.

58) Tato představa je další z konstant Walserovy tvorby, v průběhu let se zásadně neměnila, spíše jen stupňovala. Básník v jeho pojetí obcuje s jazykem, nikoli s míněním. Svůj názor na to, jak fungují mínění, zřetelně vyslovil kupříkladu v eseji *Spisovatelovo dopoledne (Vormittag eines Schriftstellers*. Frankfurt am Main 1996). „Mínění je vždy odkázáno na to mít pravdu. Žije spíše z obsahu než z gesta. Mínění jsou věty, které obsah považují za méně důležitý než potřebu mít pravdu. Nejlépe se mínění cítí, pokud může odsuzovat. Věty, které se tváří, jako kdyby neplatily pouze pro mě, ale pro všechny. Věty, které omezenost původu přebíjejí impozantním gestem všeobecnosti. M. Walser: „Vormittag eines Schriftstellers“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 959–960.

někdy připomíná spíše zbožné přání, to však nic nemění na úsilí, s nímž se jí Walser drží.⁵⁹⁾

Walser svá literární sdělení situuje do principiálně víceznačné souvislosti. Pravda vždy mluví ne jedním, ale několika hlasy zároveň, a kdo naslouchá jen jednomu, umlčuje ostatní. Vztah k pravdě se estetizuje. Walser se k tomu vyjádřil poměrně jasně: kdo mu chce skutečně porozumět, musí hledat odpověď v románech, v proslovech se setká pouze s názory, v nichž není on sám jako řečník nikdy zcela obsažen.⁶⁰⁾ A opačně, svoje literární texty pokládá za tím pravdivější, čím víc se prosadily proti mínění, které měly vyjádřit. Bez ohledu na názor kritiky byl Walser přesvědčen, že jeho nejslabším textem je hra *Černá labuť*, a to proto, že „při psaní už bylo všechno jasné. Takto může postupovat vědec, nikoli autor, jenž psaním poznává realitu. To už by mohl rovnou napsat přednášku“.⁶¹⁾ Walser mistrovsky zvládá obrazy, které evokují, že celek se nám vzdaluje, pakliže ulpíváme na svých záměrech. Přesvědčivost těchto imaginací pramení ve zkušenosti člověka, který celý život bojoval s názory a míněními, byt by se jim raději vyhnul.

V proslovu „O svobodné a nesvobodné řeči“⁶²⁾ si proti „míněním“ bere na pomoc autentické mluvení spatra, jehož improvizovanost z jeho pohledu skýtá větší možnost svobodného⁶³⁾

59) Na pozdních Walserových textech dokládá toto úsilí M. Krings, který opakovaně zdůrazňuje, že Walser si byl dobře vědom toho, že jeho projekt není plně realizovatelný, má spíše ráz tužby, snění (*Wunschdenken*). Srov. M. Krings: „Die freie Sprache. Tabu und Tabubruch in Martin Walsers Romanen Ein springender Brunnen und Tod eines Kritikers“. In M. Braun (ed.): *Tabu und Tabubruch in Literatur und Film*. Würzburg 2007, s. 103–116.

60) Téměř programově v eseji „O rozhovoru se sebou samým“ („Über das Selbstgespräch“, 2000): „[...] coby autor jsem zakusil, že ve svých názorech jsem obsažen méně než v románech. Postavy se pochopitelně neobejdou bez názorů. Ale ani všechny názory všech románových postav dohromady nejsou názorem autora. Román zkrátka nesmí ústit do názoru. To ví každý romanopisec, aniž by musel vědět, že to ví. Platí i pro divadelní hru. A pro proslovu rovněž, jak bych si dnes přál. Nemám nic, co bych zastával. Nemám, koho bych osvěceni poučoval, vyjma sebe.“ M. Walser: „Über das Selbstgespräch. Ein flagranter Versuch“. In týž: *Ich vertraue. Querfeldein. Reden und Aufsätze*. Frankfurt am Main 2000, s. 125–150, zde s. 128.

61) Tak se vyjádřil v roce 1970 v rozhovoru s W. J. Schwarzem. Cit dle G. A. Fetz: *Martin Walser*, cit. dílo, s. 92.

62) M. Walser: „Über freie und unfreie Rede. Andeutungen“, cit. dílo, s. 1046–1061.

63) Výraz „freie“ *Rede* zde znamená obojí, jak improvizovanou řeč spatra, tak svobodu, k níž by taková řeč mohla vést, na rozdíl od předem připravené, předčítané řeči, v níž je mluvčí přece jen více svázán očekáváními veřejnosti.

vyjádření. Jak říká, pokud „bychom všichni mluvili spatra, řeč by nás nesla tak, jako vzduch nese toho, kdo umí létat“.⁶⁴⁾ Není zde zdůrazněn jenom rozdíl vůči rutinnímu vyjadřování angažovaného intelektuála, ale (a to má v tomto textu klíčový význam) rovněž rozdíl proti sebejistě působícímu Walserovi, jehož deníkové zápisky z roku 1969 jsou zde citovány s odstupem téměř třiceti let: „Ráno se pustím do práce, tj. sednu si k psacímu stolu a píšu, cítím, že dnes by se to mohlo podařit, ale už před obědem vidím, že jsem se opět zapletl do svých důvěrně známých názorů, resp. omylů.“ Walser nahlíží marnost svého tehdejšího počínání a umí také vystihnout jeho falešný základ: „[...] nechal jsem se tehdy mnohem snadněji vyprovokovat [...] Častěji jsem reagoval. Více jsem dával na své mně dobře známé názory. Ale nedokázal jsem veřejně říct, že to nejsou než „mně známé názory, respektive omyly“. Chtěl jsem mít pravdu. Musel jsem.“⁶⁵⁾

Vzhledem k tomu, jak usilovně, až monotónně buduje Walser opozici mezi řečí redukovatelnou na úsudky a literární řečí jakožto děním, jež autora zbavuje suverénního autorství,⁶⁶⁾ nepřekvapí, že jeho přání být coby autor spíše nezainteresovaným svědkem a užaslým divákem, nevyvolalo jenom souhlas. Poměrně ostrá kritika, kterou si vysloužil, má zčásti týž základ jako výtky, kterým čelil Grass v souvislosti se svou biografií; přenechal rozhodování o morálním profilu hrdiny literárním pravidlům, místo aby jej z pozice zkušenějšího podrobil buď kritice, nebo alespoň vysvětlil, proč se ke konci války rozhodl tak, že o tom více jak padesát let musel mlčet. Podobně mnozí kritici Walserovi jen těžko promíjejí, jak se vyvléká ze zodpovědnosti za to, co říká. Nejradiálněji to pojmenoval K. Köhler: ti, co jako Walser mluví pouze sami se sebou a úsudky, které přitom vyslovují, označují za nepodstatné, se tím stávají domněle nepostižitelnými. Walser využívá své umění k tomu, aby se zbavil skrupulí a zabránil druhým, aby jej za to kritizovali.⁶⁷⁾

64) M. Walser: „Über freie und unfreie Rede. Andeutungen“, cit. dílo, s. 1046.

65) Tamtéž, s. 1060.

66) Zatímco o tom, jaký vliv měli na Walsera Hölderlin, Nietzsche a Kierkegaard, se sekundární literatura obšírně rozepisuje, Heideggerovo jméno se v ní kupodivu objevuje pouze sporadicky. Výjimkou je studie K. M. Bogdala: „Nach Gott haben wir nichts Wichtigeres mehr gehabt als die Öffentlichkeit“, cit. dílo, s. 29.

67) V textu Köhlerovu argumentaci parafrázuji, zde pro názornou představu Köhlerova ironického vyjadřování cituji: „Walser si rád hraje na uraženého buřtíka, nebo na ztělesněnou nevinnost, pronásledovanou žoldáky názorů. Stěžuje si na jejich netolerantnost.“

Jestliže Walser vyjadřuje něco, o čem tvrdí, že si to nenárokuje, píše M. N. Lorenz, pak lze celou konstrukci pochopit jako výlučný prostředek k tomu, „aby mohl opustit pozice [...], neboť ty jsou produktem, který uměle vytvořila mediální veřejnost“.⁶⁸⁾ Z toho plyne, že lze diskutovat pouze o pozici, kterou „Walserovy texty zprostředkovávají, s autorem se diskutovat nedá“.⁶⁹⁾

V obdobném duchu se vyjádřil i K. M. Bogdal. Walser si podle něj nárokuje pozici „naivního génia“, jenž (v návaznosti na Schillerem rozlišované naivní a sentimentální básnictví) nemusí vědět, ale přesto spontánně a intuitivně směřuje k pravdě. Walser se demonstrativně zřekl postoje sentimentálního autora promyšlejšího historické a současné společenské souvislosti němectví, a tím vzbudil dojem, jako kdyby autentičnost výpovědi měla větší váhu nežli argumenty. Dle Bogdala se Walser zbavuje „závazku, který má jakožto racionálně uvažující bytost vůči intenci sdělení“,⁷⁰⁾ vyvazuje se z autorství toho, co říká, neboť se vůči sdělením staví nikoli do pozice autora, ale pouze toho, kdo zaznamenává, protokoluje, případně se doznává k tomu, co se v něm děje.

Ve všech třech případech je tedy Walserovi vytýkáno, že staví literárně na odiv, co se děje v jeho nitru, když přemýšlí. Tím se vyvléká z pozice přemýšlejšího, který je zodpovědný za důsledky svých názorů, protože se stylizuje do role nezainteresovaného diváka svého nitra. Tímto zjištěním se objasňuje, proč Walser není příliš přístupný dialogu, zejména pak s partnery, kteří nesdílejí jeho pohled na věc. Jestliže se sám staví vně toho, co by druzí mohli považovat za autentický názor, pak není ochoten svůj pohled „naivního génia“ relativizovat konfrontací či dialogem s někým jiným. Odtud je pro Walserovy kritiky zpravidla už jen krok

Zrovna on, chtělo by se říct, jenž má vinou verbální inkontinence bez ustání u pusy pěnu... Rád se vidí jako parlament hlasů. Nenávidí žoldáky názorů, ale zrovna tak i samotné názory, a proto se vzpírá tomu, aby byl ztotožňován s tím, co říká. Protože, zaprvé, vždycky je třeba zároveň myslet i protiklad toho, co bylo řečeno. A zadruhé, protože to, co se z něho řine, je pouze způsob, jímž, jak se holedbá, dopomáhá zkušenosti k tomu, aby se stala slovem.“ K. Köhler: *Alles in Butter. Wie Walter Kempowski, Bernhard Schlink und Martin Walser den Zivilisationsbruch unter den Teppich kehren*. Würzburg 2009, s. 342.

68) M. N. Lorenz: „*Auschwitz drängt uns auf einen Fleck*“, cit. dílo, s. 420.

69) Tamtéž, s. 421.

70) K. M. Bogdal: „Nach Gott haben wir nichts Wichtigeres mehr gehabt als die Öffentlichkeit“, cit. dílo, s. 25.

k tomu, aby s pomocí korunních svědků (nejčastěji R. Klügerová)⁷¹⁾ formulovali závažná obvinění: Walser opakovaně dokazuje, že principiálně není ochoten přistoupit na dialog s oběťmi holocaustu, nevnímá námitky, přehlíží je. Židovskou identitu uznává pouze jako negativní pozadí, na němž vytváří většinovou národní identitu.⁷²⁾ V románech se zpravidla neobejde bez podtextu, v němž roli obětí vyhrazuje Němcům. Ač tematizuje Osvětim (esejisticky i dramaticky), nebere zřetel na Židy, kteří se zde vůbec nevyskytují, anebo jsou pouhými šiframi.⁷³⁾ V celém díle podléhá stereotypům klasického antisemitismu, které nemají šířit nenávisť proti Židům, ale jsou prostředkem, s jehož pomocí se Walser snaží „překonat negativní stigmatizaci národa pachatelů“.⁷⁴⁾

Obdobný problém nastal i u Grasse. Již na začátku této kapitoly jsem nastínil, že v takto nastavené perspektivě vyznívají odsudky adresované Walserovi přesvědčivě. Otupit jejich hrot lze pouze tak, že se mnohem více vezme v potaz napětí mezi možnostmi, které Walserovi vůbec poskytovala situace, v níž své texty psal, jeho motivací a výsledným tvarem. Vyjdeme-li z předpokladu, že se Walser snažil zůstat názorově konzistentní, bylo vytváření literárního protokolu jeho myslí asi jedinou možností, jak udržet napětí mezi jeho vnitřním přesvědčením a tím, co jej názorově formovalo a obklopovalo. Na rozdíl od Grasse, který své názory a postoje dlouho opíral o stále spornější důvěru v to, že i kdyby ztratil vše, vždy se bude moci opřít o jistoty poválečné doby (ve sporných případech má poslední slovo Osvětim), Walser se vůči zákonitostem poválečné doby vymezoval mnohem ostřeji, neboť citlivěji reagoval na normativní vnější tlaky. „Nesouhlas s tím, co vládne, je pro tebe tím, co tě nutí zvolit z celého rejstříku, co je možné. Každý účastník daného diskursu sám dochází k tomu,

71) Někdejší přátelství mezi R. Klügerovou a M. Walserem (Walser kupříkladu u S. Unselda intervenoval, aby autobiografie *Weiter leben* vyšla v nakladatelství Suhrkamp) Klügerová ukončila v roce 2002, kdy se jí dotklo, jak Walser v románu *Smrt jednoho kritika* zcela bezdůvodně znázorňuje židovství negativním způsobem. Vztah mezi Klügerovou a Walserem je doslova evergreenem walsеровského výzkumu.

72) K tomuto závěru dospěl Lorenz poté, co prověřil, jakou roli hrají ve Walserově díle a životě židovští intelektuálové (J. Becker, I. Bubis, H. Heine, V. Klemperer, R. Klügerová a M. Reich-Ranicki). Srov. M. N. Lorenz: „*Auschwitz drängt uns auf einen Fleck*“, cit. dílo, s. 256.

73) Srov. tamtéž, s. 310.

74) Tamtéž, s. 483.

co a jakým způsobem zrovna lze říct. Diskurs se podobá STK, těm co projdou, dá štítek, zbytek je tabu.⁷⁵⁾

Čím větší tlak Walser cítil, tím více se mu vzpíral. Doklady lze nalézt už v jeho prvních dvou známějších eseích z počátku šedesátých let. Intelektuálnímu tlaku svých kolegů, kteří si vůči světu politiky strážili své radikální „Ne“ (v literární aluzi se to posměšně označovalo jako *Wacht am Nein*), se vzpíral již od roku 1960, kdy všem „idealistům bez ideálů [...], kteří se hřejí bezmocí“, vmetl, „do jakých rozpaků by je asi dostaly stát i společnost, pokud by je přizvaly ke spolupráci“.⁷⁶⁾ Již o rok později nenechal nikoho na pochybách, co si myslí o antikomunistickém nátlaku, kterému je vystaveno poválečné Německo, a do jaké míry jej pobuřují falešně proklamovaná hesla o potřebě „znovusjednocení“ Německa.⁷⁷⁾ Walser si byl dobře vědom, že takto se mluví, pokud je potřeba vznešenými frázemi zakrýt určitý zájem. Naprosto stejně reagoval, jakmile začal pocítovat, že se v Německu začíná mluvit o holocaustu z důvodů, které s jeho oběťmi nemají nic společného. A stejnou nevoli pocítovat, jakmile si někdo uměle vytvářel obraz své minulosti podle toho, jak se o této minulosti smýšlí dnes. Na zneužití ve všech těchto případech reagoval velmi citlivě a jeho reakce byly stejně prudké, nekompromisní, ironické a podrážděné jako neměnné; Walser v daný moment vůbec nebere ohled na to, zda se tím někoho dotýká, úcta a respekt jsou pro něho podružné.⁷⁸⁾

75) M. Walser: „Über freie und unfreie Rede. Andeutungen“, cit. dílo, s. 1049.

76) M. Walser: „Skizze zu einem Vorwurf“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 24.

77) „Ze všeho nejvyšší cíl politiky Spolkové republiky (dle prezidenta Lübkeho): znovusjednocení. Nemám žádné statky v Meklenbursku, o Velkoněmecku sním jen ve spánku, tedy zcela bezděčně a bez jakékoli libosti, ale pozoruji, jak se slovo ‚východní kontakty‘ posouvá čím dál víc ke slovům jako ‚mravnostní delikt‘ a ‚vlstizrada‘. To je dáno antikomunismem (slovníkový odkaz: antikomunismus: učení, které přišlo na to, že kdo není antikomunista, je komunista). Díky tomuto objevu je mnohé rázem jednodušší. Až na znovusjednocení. To je i nadále cílem, říká náš spolkový prezident, kterému se musí podřídit veškerá politika. Člověk by mu nejradši poradil, aby založil řád za zásluhu o znovusjednocení (slovníkový odkaz: řád, umělecky vytvarované kousky plechu, kterými se označují slabá místa)“. M. Walser: „Das Fremdwort der Saison“, cit. dílo, s. 28–29.

78) To výstižně ilustruje následující obraz: „Hospodář ke své nelibosti pozoruje, jak si některé krávy udržují od ohradníku větší odstup, než by musely. To je respektem. Tím se připravují o trávu. A nás o mléko.“ M. Walser: „Das Fremdwort der Saison“, cit. dílo, s. 25. Tento náhled Walser s postupujícím věkem nezmínil, ještě v diskusi s Bubisem (1998) trval na tom, že když budeme říkat výhradně to, co se nedá zneužít, tak tím přenecháváme určitá témata těm, kteří je budou zneužívat cíleně.“

Vracím se ke kritice Walserových postojů. Walser se po mém soudu mnohem méně brání dialogu nežli zneužívání minulosti. Ochrana svobody veřejného intelektuálního prostoru je pro něho totožná s ochranou svobody jeho soukromého intelektuálního světa. Walser v podstatě hraje o všechno: je-li intelektuální diskuse v zajetí pravidel politické korektnosti, předvídatelných šablon a určení,⁷⁹⁾ je-li poválečný diskurs o německví spíše záležitostí emocí než rozumové reflexe, pak může být kritériem pouze vnitřní svět autora. Pro Walsera bylo nezbytné, aby se vymanil z tlaku veřejného prostoru. Důraz, s nímž Walser v první polovině šedesátých let požadoval po literatuře plnění *závazného* programu („Mám za to, že každé realistické znázornění třetí říše *musí* být dotaženo až do dnešní doby, *musí* jednotlivé charaktery vystavit tehdejší provokací a ukázat, jak tyto charaktery jednaly tehdy a jak jednají dnes.“),⁸⁰⁾ odpovídá naléhavosti, s níž se zříkal závazků poválečné doby, když se staly zneužívanými nástroji manipulace či nátlaku.⁸¹⁾ Věděl, že kdyby je dál bezmyšlenkovitě přejímal, stal by se z něho někdo, koho by v něm chtěli mít druzí, stal by se loutkou, závislou na dobově proměnlivých očekáváních korektnosti.⁸²⁾ Dovedeno

I. Bubis — S. Korn — F. Schirrmacher — M. Walser: „Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung“, cit. dílo, s. 455.

- 79) „Právě to je předností pravo-levého schématu.“ konstatuje Walser ironicky, „že člověk hned ví, proč někdo říká právě to, co říká.“ M. Walser: „Über freie und unfreie Rede. Andeutungen“, cit. dílo, s. 1051.
- 80) M. Walser: „Imitation oder Realismus“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 136–137.
- 81) Opakovaně upozorňoval na slepou uličku, do níž ústí dlouhodobý nedostatek patriotismu. Pravicový extremismus, jenž se vcelku zákonitě objevuje, je následně pochybně demonizován, a okamžitě vše podléhá střídaní negace a negace této negace. Walserův komentář ukazuje na podobné východisko, jaké naznačil B. Morshäuser (viz čtvrtou kapitolu): „Kdo vyhání ďábla oknem, pouští ho dveřmi zpět. Protože si pravicový extremismus raději vysvětluje příčinami, které lze uchopit a pochopit, nic si od demonizace neslibují. Vlastní děti je třeba brát za své, i když se vyvinuly nežádoucím směrem. Tím spíš. Než jej rutinně potírat, raději bychom se měli zajímat o to, jaký máme na tomto vývoji sami podíl.“ M. Walser: „Deutsche Sorgen II“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 1002.
- 82) V eseji „Cesta do nitra“ s ironicky míněným podtitulem „Aneb Jak se člověk dozví, co prožil“ (1994) se píše: „Už jistou dobu nejde v Německu o to, co autoři píší a publikují, ale o to, jak reagují na předkládané šablony, které pomocí tabuizace normují, jak myslet a psát. Jsou to bezobsažná názorová klišé, která je zkrátka třeba odhrkat. Koho prostota těchto prázdných formulí přiměje k hledání osobní odpovědi, je okamžitě podezírán z úchyly. A na tu jsou novinářští strážci politické korektnosti nesmírně citliví. V Německu se bez ustání veřejně přeměňuje, kde se kdo právě nachází na škále mezi

ad absurdum, pokud by jen naplňoval očekávání, musel by Walser být v padesátých letech příkladným antikomunistou, kterému by Německá demokratická republika byla lhostejná, ačkoli by jí dodával falešnou naději, že sjednocení je v zájmu celého Německa. Posléze by se z něho musel stát zavilý odpůrce sjednocení, který by dával najevo, jak jej pobuřuje být jen myšlenka na sjednocení, zatímco vůči Osvětlení by zaujímal kající pózy, mlčel by a sypal si popel na hlavu. Žádné z těchto očekávání však Walser nikdy neaplňoval, a tak byl rychle stigmatizován nejprve jako komunista, následně (od konce sedmdesátých let) jako nacionalista, po eseji „Mluvit o Německu“ (1988) jako pravičák, který se neštítí bratříčkovat s CSU, a od devadesátých let jako antisemita.

Nahodilost těchto nálepek nevypovídá nic o Walserovi, ale spíše o nestálosti politické korektnosti, jejíž příkazy a zákazy na rozdíl od Walsera podléhají dobovým módám. Ostatně i analýza zlomového eseje „Podávám ruku přízrakům“ zdůraznila kontinuitu Walserova vnitřního přesvědčení. Každý úrok, jímž by se vzdálil od toho, co považoval za své, zde zkoumal ze všech stran; ani zkusmý krok vpřed se neobešel bez několikerého ohlédnutí. Jeho vědomí se podržuje tomu, nad čím nemá moc. Tímto přesahujícím prvkem je literární esej se svými pravidly, umělecký jazyk,⁸³⁾ jenž Walserovi dovoluje říci o trochu víc, než kdyby o svém setkání s přízraky pojednal v několika vědeckých tezích. V tomto smyslu Walser svými proměnami nikdy nezradil sebe sama. Prohlásil-li v roce 1993, že pro své potřeby „nenachází v každé životní fázi týž výraz“,⁸⁴⁾ pak to neznamená, že se tím nutně změnil, zásadně se posunul.⁸⁵⁾ Proměňovalo se pouze to, před čím považoval za nutné (se) chránit.

pravici a levici [...] Přitom už zase nejde o nic jiného než o pozice, které jsou vzdáleny praxi. Nejde než o pozice.“ M. Walser: „Reise ins Innere oder Wie man erfährt, was man erlebt hat“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 1071.

83) „Walser usiluje o zkušenosti, které si nemůže sám zvolit. Těto nutnosti ve svém díle dává různá jména, může být žánrem, budoucností, národem nebo jazykem [...]“ D. Pettersdoff: „Die Sehnsüchte des Martin Walser“. *Die Welt*, 28. 6. 2002. Cit. dle M. N. Lorenz: „*Auschwitz drängt uns auf einen Fleck*“, cit. dílo, s. 429.

84) M. Walser: „*Deutsche Sorgen II*“, cit. dílo, s. 1008.

85) G. Braungart cituje z rozhovoru G. Grasse a M. Walsera (1994), v jehož průběhu Grass naznačil, že se Walser posunul doprava, na což Walser žoviálně zareagoval, „no dobrá Güntře, nalevo napravo od tebe... Sám za sebe nemám pocit — a někdy mi to dělá starost — tedy nemám pocit, že bych se posunul a dnes byl hodně napravo a dříve byl hodně nalevo. Nemám pocit, že bych se posunul.“ G. Grass — M. Walser: „*Ein Gespräch über Deutschland*“, kazeta 1995. Cit. dle G. Braungart: „*Ich habe nicht das*

Tyto skutečnosti osvětlují Walserovu motivaci, avšak důsledků, které to mělo pro jeho tvorbu, se dotýkají pouze zčásti. Konec konců právě Lorenz staví své výtky na tom, že Walser svá přesvědčení po celou dobu nezměnil. Způsob, jakým se vyrovnával s židovstvím v pozdním románu *Smrt jednoho kritika*, podle něho není v rozporu, ale v souladu s tím, jak se k tomuto tématu stavěl v jiných obdobích své tvorby. K tomu je dlužno dodat, že Walserovi vskutku učaroval jakýsi ideál čistého, subjektivní vůlí neovlivnitelného stavu. Již byla řeč o literárním jazyce, který pomáhá, jen když autor předem neví, co od něho chce.⁸⁶⁾ Tento autor je zákonitě svým čtenářům méně srozumitelný, jakmile používá tento bytostně nediskursivní jazyk,⁸⁷⁾ avšak tím více mu autoři důvěřují.⁸⁸⁾ Podobně se objevuje v románu *Johann* apoteóza vypravěče, který má za cíl věrně zachytit, jak hlavní postava vyprávěného příběhu vnímala a prožívala události druhé světové války, aniž by toto vnímání jakkoli překrývala poznáním dnešního člověka.

Tyto ideální postuláty jazyka a autorství by bylo možno popisovat tak dlouho, dokud bych nevyčísлил, co všechno podléhá v poválečném Německu k Walserově nevoli stejné ritualizaci jako Osvětim. Walserova utopie čistého stavu je ochranou před ritualizací. Člověk ví, jak se má k Osvětimi stavět, ale to ještě neznamená,

Gefühl, daß ich mich bewegt hätte‘ Martin Walsers Wende zwischen Heimatkunde und Geschichtsgefühl‘. In W. Erhart (ed.): *Zwei Wendezeiten. Blicke auf die deutsche Literatur 1945 und 1989*. Tübingen 1997, s. 93–114, zde s. 105.

- 86) Vyzváním takového bytostně literárního jazyka končí esej „Co zakouším, když sepisuji nedělní proslov“: „Existuje kromě literárního jazyka ještě nějaký jiný, který mi nechce nic prodat? Jiný neznám. A proto: nic neosvobozuje tolik jako literatura. Viz Kleista. Moje důvěra v jazyk se zrodila spolu se zkušeností, že jazyk mi pomůže, když si nemyslím, že už něco vím. Drží se zpátky, vůbec se neprobudí, pokud se domnívám, že vím, co s jeho pomocí budu formulovat. Takový podnik ho nevzrušuje.“ M. Walser: „Erfahrungen beim Verfassen der Sonntagsrede“, cit. dílo, s. 50.
- 87) V *Dopolední jednoho spisovatele* jej Handkeho zápisky v knize *Tiha světa (Das Gewicht der Welt. Ein Journal. November 1975 — März 1977*. Frankfurt am Main 1979: „Často myslím tak falešně, tak neplatně, protože myslím tak, jako kdybych k někomu mluvil.“) přimějí k souhlasnému konstatování: „Jak přesně. Přerušit tento rozhovor, který namítá, aby měl pravdu. Vyhýbat se názorům. Žádné dokazování, žádná teorie, hlavně žádný diskurs, jen osobní nutnost, v níž může zašeptat dotaz, zda se ostatním vede podobně. Od toho všeho pryč, to by bylo.“ M. Walser: „Vormittag eines Schriftstellers“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 953.
- 88) „Cílem takového nedělního proslovu je pro mě představa, že jakmile jej dokončím, budou o mně posluchači a posluchačky vědět méně než na jeho začátku [...] Přesto nedokážu potlačit dobrodružnou naději: že se řečník právě tím, že jej nyní neznáme tak dobře jako předtím, stává svým posluchačům a posluchačkám důvěrnějším.“ Tamtéž, s. 51.

že se s tímto postojem ztotožní. Podle Walsera „na Osvětim nesmí existovat dvojí názor“. Něco jiného však je, „pokud se jistý typ odpovědi stane do té míry rituálem, že se jakékoli jiné způsoby budou chápat jako blasfémie“. ⁸⁹⁾ Ideálu „čisté“ Osvětimi, jakkoli nevhodně to zní, se tak Walser snažil dostát několika typově shodnými způsoby. V šedesátých letech, kdy se Osvětim zvolna začala dostávat do širšího povědomí, si uvědomil při sledování frankfurtského procesu, že medializace procesu napomáhá tomu, aby se lidé snadno distancovali od viníků, kteří v nich vyvolávají směsici odporu a přitažlivosti: „A čím hrůznější jsou osvětimské citáty, tím zjevnější je, jak se od Osvětimi distancujeme. S těmito událostmi, tím jsme si jisti, s těmito obludnostmi nemáme nic společného. Tyto podlosti nelze sdílet. V tomto procesu o nás není řeč.“ ⁹⁰⁾ Frankfurtským procesem s dozorcí koncentračních táborů tak paradoxně nekončí, ale naopak vrcholí démonizující proces osobní exkulpace. ⁹¹⁾ Walser se tomu snažil zabránit zvěčněním problému:

Osvětim však nebylo peklo, ale německý koncentrační tábor [...] A tyraní nebyli žádní fantastní ďáblové, ale lidé, kteří se od nás ničím neliší. Němci, anebo ti, kteří se jimi chtěli stát [...] Osvětim není nic fantastního, ale ústav, který německý stát s maximální důsledností vyvinul proto, aby mohl vykořistit a zničit lidi. ⁹²⁾

Zhruba od druhé poloviny osmdesátých let už byla Osvětim naopak natolik pevnou součástí obecného povědomí, že již nebylo problémem, jak se k ní postavit, ale spíše tlak, který plyne z toho, že se ví, co je třeba si o Osvětimi myslet. V této fázi se Walser bránil zneužívání Osvětimi danému právě faktem, že se obecně ví, jak je záhodno o Osvětimi smýšlet; tato „banalita dobra“ ⁹³⁾ je pro něho variací na banalitu zla, jejíž mechanismy rozkryla v šedesátých letech H. Arendtová.

89) M. Walser: „Über freie und unfreie Rede. Andeutungen“, cit. dílo, s. 1057.

90) M. Walser: „Unser Auschwitz“, cit. dílo, s. 159.

91) Jeden z novinových nadpisů té doby zněl: „Na lavici obžalovaných sedí ďábel“, tamtéž.

92) Tamtéž, s. 162–163.

93) Schirmmacherovo „Laudatio“ to pojmenovává poměrně výstižně: „Zatímco v první polovině století, řečeno slovy T. Manna, byl průměrný Němec mnohokrát sváděn zlem, druhá polovina století jej naopak obdarovává nesčetnými a nesčetně svůdnými možnostmi být dobrým.“ F. Schirmmacher: „Laudatio. Sein Anteil“. In M. Walser: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1998*, cit. dílo, s. 30.

V obou případech se Walser snažil udržet si svobodu rozhodování, aniž přestal hledat řešení nejpalčivějších aspektů tohoto problému. Zatímco v šedesátých letech čelil svými výzvami nebezpečí, že veřejné procesy paradoxně mohou bránit tomu, aby se Němci zabývali vlastní minulostí (argumentoval tak, aby zdůraznil nutnost důkladného zpracovávání minulosti). Jakmile se vyrovnávání s minulostí stalo součástí úspěšně mechanizované praxe, během níž se dalo ukazovat na ty, kteří se minulostí nezabývají adekvátně, upozorňoval na nebezpečí přicházející z této strany. Snažil se tento proces objektivizovat, ovšem ne proto, že by si přál skoncovat se zpracováváním minulosti, ale proto, aby mu vrátil ztracenou svobodu. Klíčová role této distinkce (tlustá čára nikoli za minulostí, ale za jejím zneužíváním) je dobře patrná na drobném detailu, který vyšel najevo během rozhovoru mezi Bubisem a Walserem 14. prosince 1998. Ač se sešli proto, aby si vyjasnili nedorozumění, jejich vzájemné nepochopení a neporozumění se v průběhu rozhovoru prohlubovalo a vyústilo do závěrečné konfrontace. Bubis trval na tom, že Walserův proslov „otevřel ostatním vrátka, ač to nebylo úmyslné“.⁹⁴⁾ Na to Walser odvětil, že „byl nejvyšší čas, aby k tomu došlo“.⁹⁵⁾ Je zjevné, že z pohledu Bubise je otevření vrátek neblahé, protože se jimi okamžitě začali hrbout všichni ti, kteří si nepřejí nic jiného než konečně pustit holocaust z hlavy. Po Walserovi poté požadoval doznání, že svůj proslov v tomto bodě nedomyslel, nezvážil všechny možné důsledky, včetně nezamýšlených. Ovšem Walserova reakce ukazuje, že on metaforu otevřených vrátek chápal nikoli jako nezamýšlený důsledek svých úvah, jehož škodlivost by měl zpětně uznat, ale jako přání, kterého se držel: otevření vrátek dává možnost přemýšlet o němctví svobodně, nikoli tak, abychom na Osvětim mohli zapomenout.

6.3 MEZI HISTORISMEM A NAIVNÍM BÁSNICTVÍM

Podobně lze relativizovat rovněž výtky namířené proti románu *Johann*. Walserovo situování idylického dětství hlavního hrdiny do „čistě“ minulosti let 1933–1945 nemusíme nutně vyložit jako jeho

94) I. Bubis — S. Korn — F. Schirrmacher — M. Walser: „Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung“, cit. dílo, s. 464.

95) Tamtéž.

vyhýbavost, s níž nechtěl uznat, že v těchto letech nastal radikální zlom. Walser se nepokouší o alibistickou poetiku vytěšňování, jak se mu nezřídka podsouvá.⁹⁶⁾ Jako vypravěč má v okamžiku vyprávění přesnou představu o tom, jak se Johann měl tehdy chovat (pokud text čteme jako poněkud autobiografický) či jak by o té době a jejích postavách měl nyní smýšlet a jak by je měl zobrazovat (vidíme-li v textu spíše románovou výpověď). Walsera nezajímá očekávání, ale to, jak tuto dobu vnímali lidé, kteří v ní žili. Román se tudíž programově nesnaží o vyrovnání s minulostí, jak demonstrují tři vložené pasáže nazvané „minulost jako přítomnost“,⁹⁷⁾ v nichž se minulost brání tomu, aby ji současnost posuzovala svými měřítky. Způsob zobrazení doby a jejích aktérů neobstojí (koneckonců ani aktéři samotní, kteří se nechovají vždy příkladně, konfrontováni s nepříjemnostmi odvracejí zrak a zdůvodňují si svá selhání), jestliže ho posuzujeme výhradně dnešními měřítky, odvozenými z politicky korektních zásad vzpomínkové kultury, ani pokud ke knize přistupujeme jako k historickému románu. Walser však vypovídá výhradně o subjektivně vnímané minulosti⁹⁸⁾ a jejích aktérech, kteří žili, aniž tušili, že jejich okolnostmi vynucené pragmatické kroky (například vstup matky do NSDAP z ryze existenčních důvodů) budou zpětně posuzovány jako malé krůčky, jimiž každý jednotlivec přibližoval Německo osvětimským hrůzám. A konečně chce román obstát proti tlaku takzvané estetiky smýšlení (*Gesinnungsästhetik*), která charakterizovala poválečnou představu o tom, jak psát s vědomím Osvětími. Tomuto tlaku Walser v románu *Johann* vzdoruje tím, že píše o válce, aniž Osvětím vůbec zmíní,⁹⁹⁾ ale také tím, že nenutí postavy, aby se projevovaly buď

96) Srov. například M. Gebauer: „Poesie und Provokation im Erinnerungsroman“. In Ch. Parry — E. Platen (eds.): *Grenzen der Fiktionalität und Erinnerung*. München 2007, s. 111–129.

97) V českém vydání: M. Walser: *Johann*. Přeložil R. Charvát. Praha 1999, s. 9, 101 a 227–228.

98) Podobně N. Hadek: „Kniha tudíž neukazuje, jakými cestami by se dala zvládnout národněsocialistická minulost, spíše se nepředpojatě přibližuje osobní minulosti. Johann nevypráví příběh o německých dějinách, ale příběh o svých německých dějinách.“ N. Hadek: *Vergangenheitsbewältigung im Werk Martin Walsers*. Augsburg 2006, s. 117.

99) Neochota literární kritiky přistoupit na tuto výzvu Walsera ranila. Reakci včlenil do eseje „Co zakouším, když sepisuji nedělní proslov“, kde ironizuje kritiky (M. Reich-Ranicki, H. Karasek, S. Löffler a host A. Isenschmid), kteří v *Literárním kvartetu* poměřovali román opět jen tím, nakolik dostal nárokům estetiky smýšlení: „Suverénní

jako fašisti, nebo jako antifašisti. Ukazuje, že většina z nich byla obojím současně, aniž to mělo zásadní vliv na jejich životy.

Není bez zajímavosti, že svým pozdním románem Walser naplňuje, co si programově předsevzal již v polovině šedesátých let. Na tehdy se prosazujícím dokumentárním dramatu ho znepokojovalo, že pokud dramatici vůbec umístí děj své hry před rok 1945, pak zpravidla pod podmínkou, že „národněsocialistické skutečnosti zřetelně oddělují od současnosti a posuzují je současnými měřítky“. ¹⁰⁰⁾ Walser toto posuzování dnešními měřítky chápe jako nástroj tematizace národního socialismu a způsob, jak si udržet odstup od jeho vlivu. Autorovu skeptickému pohledu neuniká faleš, jež se za tímto přístupem skrývá. Dnes můžeme tehdejšími aktérům vytknout, že nejsou, jakými bychom si je přáli mít. ¹⁰¹⁾ Vztah mezi národněsocialistickou minulostí a německou současností tak Walser od své rané tvorby pojímá tak, aby se minulost nestala projekční plochou současných zájmů, jak plyne z následujících řádků: dnes nás většinou nezajímá, „jak se tehdy skutečně jednalo a proč!“, ale zejména, „jak týž muž jedná dnes a proč!“ ¹⁰²⁾

V roce 1988 se Walser touto problematikou zabýval v proslovu „Mluvit o Německu“. Některé jeho pasáže jsem již analyzoval v první kapitole, na jejíž zjištění mohu nyní navázat. Po uveřejnění tohoto textu se definitivně rozštěpily tábory Walserových oponentů a obhájců. Walser zde nesouhlasí s tím, aby nám minulost poskytovala možnost „osvědčit se dnes jako humanisté“, ¹⁰³⁾ a tvrdí, že není správné zpětně proměňovat minulost k obrazu dneška, ale ani popírat vliv, který má na minulost náš zpětný ohled na ni: „Obrazy minulosti se vzpírají dodatečnému poučení. Nic z toho, co jsem se od té doby dozvěděl, tyto obrazy neproměnilo. Když si je přeměřuji dnešními měřítky, zdá se mi, jako by ty obrazy

intelektuál v televizi rozehraje ve své tváři vážnost, která jako by tam ani nepatřila, a začne světu sdělovat, že tento autor se těžce prohřešil tím, že ve své knize ani jednou nezmínil Osvětim. Copak nikdy neslyšel o prazákonu vyprávění: perspektivnosti? A i kdyby, nejprve duch doby a až po něm estetika.“ M. Walser: „Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede“, cit. dílo, s. 46.

100) M. Walser: „Imitation oder Realismus“, cit. dílo, s. 136.

101) „Nemá však smysl znázorňovat krvavou epochu tak, aby se projevilo, jaký způsob chování nás dodatečně uspokojuje, protože odráží naše přání.“ Tamtéž, s. 137.

102) Tamtéž.

103) M. Walser: „Über Deutschland reden. Ein Bericht“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 897.

vůbec neměly zapotřebí se poučit.¹⁰⁴⁾ Walser se přiznává k tomu, že nedokáže a nechce svoje vzpomínky obohacovat o vědění, které od té doby nabyl, ovšem současně přiznává tehdejší lidem, že si nemuseli uvědomovat, v jak závažné době žijí: Johann je „šestiatřináctiletý chlapec, který Osvětím nevnímám“.¹⁰⁵⁾ Minulost je absolutní normou, jestliže na ni Walser dnes vzpomíná, ale tehdejší románové hrdiny vyjímá z širších souvislostí této minulosti, o nichž tyto postavy nemají ponětí.

Dělítko mezi Walserovými kritiky a obhájci je dáno ochotou přistoupit na jeho literární koncepci paměti a na způsob, jakým pracuje s opozicí mezi naivním a sentimentálním básníkem (Schiller), popřípadě s její variantou básník versus literát (literát sloužící nikoli básnictví a kultuře, ale civilizaci – T. Mann, *Úvahy nepolitického člověka* [*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918]).¹⁰⁶⁾ K. M. Bogdal, jeden z největších Walserových kritiků, pokládá opozici básník versus literát (první z nich je povoláný, druhý prodává názory, prvnímu jde o pravdu, druhému jde o to, mít pravdu) za klíčovou pro to, aby se Walser od konce sedmdesátých let mohl „distancovat od grassovského typu angažovaného intelektuála“.¹⁰⁷⁾ Následně se stylizoval jako naivní, každou další kritikou zdrcenější a zničenější básník-génius,¹⁰⁸⁾ v němž sílilo pokušení nikomu se nezodpovídat a řídit se výlučně vlastním svědomím. Naopak R. Baumgart a po něm D. Borchmeyer připočetli mannovskou inspiraci Walserovi k dobru. V Mannově dočasně, ovšem tím vášnivější rebelii proti literátům ve službách civilizace (*Zivilisationsliterat*) mohl Walser najít inspiraci pro svou obdobně horlivou, avšak trvalou vzpouru proti strážcům poválečné estetiky smýšlení. Oba byli přesvědčeni, že „příběh se může, ba musí obejít bez předchozího i dodatečného vědění, bez toho, aby byl řízen morálkou“.¹⁰⁹⁾ V tomto světle se

104) Tamtéž.

105) Tamtéž, s. 896.

106) T. Mann: „Betrachtungen eines Unpolitischen“ (1918). In týž: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, sv. XII. *Reden und Aufsätze 4*. Frankfurt am Main 1990.

107) K. M. Bogdal: „Nach Gott haben wir nichts Wichtigeres mehr gehabt als die Öffentlichkeit“, cit. dílo, s. 22.

108) Bogdal v mnoha Walserových krocích vidí snahu doslova uzdravit poškozeného autora (*Heilung des beschädigten Autors*). Srov. tamtéž, s. 36–38.

109) R. Baumgart: „Sich selbst und allen unbequem. Der Weg des Martin Walser als ‚geistiger Brandstifter‘“. *Die Zeit*, 10. 12. 1998. In F. Schirrmacher (ed.): *Die Walser-Bubis-Debatte*, cit. dílo, s. 393.

román *Johann* zdá být důslednou aplikací Mannových představ o románu, v němž autor musí věřit světici stejně jako padouchovi, nikomu nesmí stranit, nikoho předem dehonestovat.¹¹⁰⁾ Tím, že Walser své postavy nevylepšuje, neškodí jim, nepřizpůsobuje jejich tehdejší vnímání a chování dnešním souvislostem, zprošťuje román povinnosti vyhovět společenskému zadání a napravovat německou minulost.¹¹¹⁾ Dokládá tím, že nemá přes četná obvinění zapotřebí dodatečně si vylepšovat vlastní profil.

Walserova svérázná a ne všemi sdílená¹¹²⁾ koncepce paměti chápe minulost jako svébytnost, kterou spisovatel může pouze přijmout a zaznamenat. Vzpomínající subjekt nemá sebemenší problém s jejím zpřítomněním, neřeší otázku, zda a do jaké míry je paměť spolehlivá. Spisovatel nemusí přihlížet k okolnostem vzpomínání ani si připouštět pochybnosti, zda dokáže o válce vyprávět právě proto, že se o ní dnes ví mnohem víc než dříve. Walser se nezabývá zpracováním minulosti; minulost je taková, jaká byla.

Oproštění minulosti od projekcí, které do ní nutně vkládá každý interpret, je podstatou románu *Johann*: Vypravěč, který vypráví historický příběh, samozřejmě ví, že z odstupu rozumí minulosti jinak a možná důkladněji než ti, kteří ji kdysi prožívali. Avšak jako vypravěč, kterému leží na srdci věrohodnost jeho

110) Borchmeyer to dokládá poukazem na to, s jakou oblibou Mann citoval Schopenhauerův příměr o špatných básnících, kteří nedokážou odolat pokušení a staví se za své postavy řkouce: „to je padouch, a to je blázen, nic nedejte na to, co říkají“. D. Borchmeyer: *Martin Walser und die Öffentlichkeit. Von einem neuerdings erhobenen unvornehmen Ton im Umgang mit einem Schriftsteller*. Frankfurt am Main 2001, s. 24.

111) R. Baumgart: „Wieder eine Kindheit verteidigt. Eine Kritik zu Martin Walsers Ein springender Brunnen mit fünf späteren Zwischenreden“. In D. Borchmeyer (ed.): *Signaturen der Gegenwartsliteratur*. Würzburg 1999, s. 83–88, zde s. 85.

112) Reprezentativně vyjádřil pochybnosti na její adresu G. Pickerodt v marburské diskusi, k níž došlo na začátku roku 1999. Zmíněný román dle jeho soudu není postaven na koncepci vzpomínání, ale na literární konstrukci, neboť „chce ukázat, že vzpomínání je cosi spontánního, co se konstruuje ze sebe sama. Ve skutečnosti se jedná o konstrukci, která předpokládá perspektivu, jež může být z tehdejšího úhlu pohledu jen iluzorním přáním, z dnešního pohledu konstruktem. Domnívám se, že Walser má o podmínkách a možnostech vzpomínání mylnou představu, ať už se plete vědomě, nebo nevědomě. Prezentuje nám román, který chce být vzpomínkovým románem, aniž s ním má cokoli společného.“ Převzato z internetového portálu www.literaturkritik.de, staženo 19. 6. 2014. Zde jako: L. Hagestedt: „Subjektive Erinnerung und kollektives Gedächtnis. Martin Walser und die Friedenspreisdebatte“, www.literaturkritik.de Nummer 1, 1999.

postav, se snaží tuto skutečnost oslabit, ba minimalizovat. Zde je možné srovnání s Grassem: jeho postava, Oskar Matzerath, hravě překonávala svá omezení vypravěče v první osobě a proti duchu personálního vypravěče směřovala k vypravěči auktoriálnímu. Naopak vypravěč románu *Johann* vědomě rezignuje na výhody, kterých by mohl jako vypravěč ve třetí osobě využít, a přimyká se co nejúžeji k omezené Johannově perspektivě, aby udržel na uzdě svoje ambice auktoriálního vypravěče. Nonkonformní Oskar je v antivýchovném a pikareskním románu nadán schopnostmi, kterými překračuje omezení své doby a většiny svých vrstevníků. Jejich kroky pozoruje z ironického pohledu, z Grassovy proslulé žabí perspektivy, z nadhledu, povzneseného nad vše pozemské, anebo zezadu, když sleduje zadní stranu tribuny; tak odhaluje odvrácenou stranu všeho dění, falešnost velkých dějin. Johann je naopak dobově konformní, autor jej vyjma záliby v jazyce nevybavil schopnostmi, které by mu pomohly překročit danosti jeho doby. Když odhlédneme od Johannových literárních ambicí, vidí jen to, co ostatní, a co pro ostatní není důležité, tím se ani on nezabývá. Tím, jak se v románu *Johann* přesouvá těžiště od hlavního hrdiny k vypravěči, jenž zachovává vůči Johannovi jistou diskrétnost, či spíš si přeje, aby přestal se svým povýšenec-kým moralizováním, přibližuje se *Johann* Grassově autobiografii *Při loupání cibule*, v níž vypravěč rovněž nepoměřuje s ohledem na svá lidská omezení onoho sedmnáctiletého mladíka tím, co zcela přesahuje jeho tehdejší možnosti.

Jestliže hlavní postavu *Plechového bubínku* nedokážeme snadno hodnotit, neboť přes její zjevnou amorálnost ji autor obdařil jistou nonkonformností, pak hlavní hrdina autobiografie *Při loupání cibule* se zcela vzpírá hodnocení, poněvadž autor vzbudil dojem, že jeho životní osudy dovypráví pouze skeptik, který se nepídí po příčinách a není posedlý hodnocením a moralizováním. Grass zásadně přihlíží k přirozeným, lidským, tělesným, pudovým, situačním, emočním, prožitkovým, zkrátka antropologickým danostem a omezením člověka. Tuto afinitu k antropologické perspektivě (člověk nejen přesahuje sebe sama, ale zároveň ho limitují podmínky, v nichž se snaží přežít),¹¹³⁾ kterou pokládám za

113) Inspirativní dějinný nástin toho, jak se antropologická perspektiva prolínala s literaturou, poskytuje W. Riedel: „Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung“.

svěbytnou, nicméně generačně ovlivněnou podobu moderního pyrrhónského skepticismu,¹¹⁴⁾ posiluje pozdní Grass využitím možností antivýchovného a pikareskního románu.

Walser svůj nesouhlas se zpětně poučeným, povýšeným moralizováním nevčleňuje přednostně do antropologického kontextu, byť četnost nietzscheovských motivů ukazuje na nemalou spřízněnost s antropologicky daným myšlením těla (*Denken am Leitfaden des Leibes*).¹¹⁵⁾ Důležitější je pro něho tradice historismu, byť si uvědomuje, že „momentálně tato škola zjevně nepožívá velké vážnosti. Například v Anglii jsou však stále ještě badatelé, kteří takto dospěli k důležitým poznatkům“.¹¹⁶⁾ Walserův skepticismus je v románu *Johann* přítomen ve vypravěčském postoji, který je zavázán principům historismu. Pohled na Walserovy prozaické i dramatické postavy přesto odhaluje určitý posun. Jestliže rané Walserovy postavy se vymykaly své době, pak *Johann* tuto potřebu nepocituje. Jsou-li kupříkladu Alois z hry *Dub a angorák* či Rudi Goothein z *Černé labuť* věrni sami sobě právě v tom, že stojí v opozici vůči dobovému smýšlení, Johann je bezvýhradně dítětem svého času. Ačkoli vyrůstá v době, která se „vymkla z kloubů“, na rozdíl od Aloise či Rudiho nedokáže zaujmout odstup. Tuto odlišnost zvyrazňuje Walser tím, že Aloise i Rudiho situoval do historicky mezních situací, kdy se lámaly dějiny, zatímco v době Johannova zrání se německé dějiny rozeběhly jedním směrem a lámaly se spíše charaktery.

Alois je příznačně znázorněn během tří klíčových výstupů, kdy potříkrát vypadne z času (tříkrát zažívá „Rückfall“ v letech 1945, 1950 a 1960) a nechová se náležitě konformně, ač se o to nepochybně snaží. Na konci války příliš brzy kapituluje, za což mu

In W. Braungart — K. Ridder — F. Apel (eds.): *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie*. Bielefeld 2004, s. 337–366, zde s. 356–357.

114) Vycházím z představy, že antropologie se na rozdíl od racionalismu a idealismu, které pracují se silným pojmem subjektu, vyznačuje skeptickým pohledem na lidskou přirozenost. Viz heslo „Literarische Anthropologie“. In *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, sv. II. Ed. H. Fricke. Berlin 2007, s. 434.

115) Tento častý Nietzscheho obrat se objevuje ve většině prací věnovaných literární antropologii v moderně. Detailněji například F. Günther — T. Hoffmann: „Literarische Anthropologien der Endlichkeit. Zur Einführung“. In titíž (eds.): *Anthropologien der Endlichkeit. Stationen einer literarischen Denkfigur seit der Aufklärung*. Göttingen 2011, s. 9–36.

116) M. Walser: „Über Deutschland reden. Ein Bericht“, cit. dílo, s. 897.

hrozí trest smrti. V roce 1950, kdy městečko slaví jako osvobození svou někdejší kapitulaci, za niž Aloise téměř popravilo, se Aloisovi vloudí do jeho svátečního proslovu oslavné tóny na adresu Hitlera. A konečně v roce 1960 je Aloisův „vykastrovaný hlásek“ pro jeho spoluobčany záminkou, aby mu zakázali účast v pěvecké soutěži; jeho nepřírozený hlas by mohl vyvolávat vzpomínky na nelidskost nacismu, což je o to paradoxnější, že Aloisův nemužný hlásek je výsledek týrání v koncentračním táboře, v němž byl Alois před válkou internován jako radikální komunista. Zoufalý Alois nato pozabíjí svoje angorské králiky a po celém městě rozvěsí jejich krvavé kožky, čímž se kruh uzavírá, protože jeho angoráci už jednou viseli – na konci války jejich bělostné kožešiny symbolizovaly kapitulaci.

Zato Rudi se vymyká své době padesátých let tím, že se rozpomíná na své dětství, které prožil v koncentračním táboře. Těmto vzpomínkám se snaží zabránit jeho otec, někdejší velitel tohoto tábora, který nechce, aby se syn dozvěděl pravdu, od níž ho od konce války odváděl smyšleným příběhem o tom, že za války žili kdesi v Indii. Tyto vytěšňované vzpomínky se Rudiho zmocní natolik, že poté, co se zcela ztotožní s otcovou vinou, již není schopen žít v tomto světě a v této době. Spolu s dalšími chovanci psychiatrické léčebny se marně pokusí přimět otce k doznání sehráním divadelních scének s hamletovskými motivy, načež rezignuje a spáchá sebevraždu.

Rudiho hamletovské variace a Aloisova pokulhávající ducha-přítomnost upozorňují na pokrytectví ostatních postav, které chtějí žít pouze v současnosti, a naučily se proto zapomínat. Oba ztělesňují to, na co by jejich okolí nejraději zapomnělo, doslova nutí své okolí, aby se doznalo k lacinému oportunismu a k nenávisti ke všem, kteří na něj upozorní (Alois), stejně jako k proviněním, která se bojí přiznat i ve chvíli, kdy je na sebe bere generace jejich synů (Rudi). Toto mladické gesto, jež Walser sice nikdy nechápal jako příležitost k zúčtování s vinami otců,¹¹⁷⁾ ale přesto jej

117) Na prekérnost této konstelace Walser upozornil v esejí „Hamlet jako autor“ („Hamlet als Autor“, 1965). Zdůraznil zde, že pro generaci, „která v Německu vyrůstala mezi roky 1933 a 1945, je Hamlet „intimním druhem“ a tato intimita je dána těmi nejhrůznějšími historickými okolnostmi. Současně má hamletovská role své meze: otec jistě není strýc, ale hamletovskému pocitu lze rozumět rovněž díky matce; výsadu mládí, které s sebou nese, že jakožto Hamletové jsme „bez nejmenší námahy lepší než

v šedesátých letech využíval jako prostředek ke konfrontaci mezi těmi, kteří rychle zapomínají a zabydlují se v nových pořádcích, a těmi, kteří oživují vzpomínky, v románu *Johann* mizí. Střídá ho vědomá diskrétnost. Namísto postav, jež se v navozené dramatické konstelaci měly doznat, se nyní vypravěč vyznává z toho, že po svých postavách nemůže požadovat doznání. Když si opět připomeneme Grassovu autobiografii, nabízí se analogie ve vztazích mezi jednotlivými kompozičními prvky Grassových a Walsеровých textů. Čím méně se postavy vzpírají své době, tím více se od nich přesouvá pozornost k otázce, zda je vypravěč vůbec může posuzovat; do popředí se dostává adekvátnost měřítek, jimiž by je chtěl posuzovat. Rovněž se tím více zdůrazňuje, že nerespektováním této souvislosti by se vypravěč provinil na postavách a podsunul jim, co jim není vlastní: jasný, zřetelný a odlišitelný postoj a názor. Z Johanna by se stalo dítě fašismu, anebo antifašismu, mladý rekrut Grass by musel být zproštěn obvinění, anebo potrestán jako zločinec, který svou vinu dlouhá léta zapíral. Přitom oba texty, jakkoli nelze přehlížet zásadní biografické odlišnosti mezi oběma autory,¹¹⁸⁾ vycházejí právě z napětí mezi oběma póly: Walser nebyl antifašistické ani fašistické dítě, Grass nebyl zločinec ani nevinná oběť osudu.

Na Walsеровo chápání němectví mělo vliv jeho pojetí vztahu mezi národem, jednotlivcem a Osvětímí. Odborná literatura

všichni otcové“. Hamletovská váhavost, kterou Walser v eseji demonstruje, nakonec končí v naději, že otec někdy řekne první slovo sám od sebe. Generačně spočívá význam eseje pro mladé literáty (zejména dramatiky, o nichž zde Walser hovoří především) v tom, že „nás má k tomu, abychom na jevišti znázornili to, co se právě stalo, aby se všichni stali svědky; aby se dostalo na veřejnost, co se stalo; aby se vyslovalo, co se zamlčovalo [...] Hamlet zjevně neviděl jinou možnost, jak si pomoci. Ti, kteří jsou v podobné situaci, například žijí v rodině, kde se ještě před chvílí vraždilo, se této možnosti budou vždy chtít chopat.“ M. Walser: „Hamlet als Autor“. In *týž: Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 108–115.

- 118) Výstižně M. Braun, byť je v případě Grasse poplatný starší verzi: „M. Walser, maloměstský syn katolického hospodského od Bodamského jezera, prožil vzdor národně-socialistické kulise poměrně nerušené venkovské a maloměstské dětství; G. Grass, dítě uprchlíků, pocházející z gdaňské rodiny řemeslníka, nestálé a bez domova, vyrůstající mezi Duchem svatým a obrazem Hitlera, si až jako devatenáctiletý válečný zajatec uvědomil, jak nepředstavitelné hrůzy spáchala jeho generace ve jménu budoucnosti.“ M. Braun: „Günter Grass' Rückkehr zu Herders ‚Kulturnation‘ im Kontrast zu Martin Walser und Günter de Bruyn. Essays und Reden zu Einheit“. In V. Wehdeking (ed.): *Mentalitätswandel in der deutschen Literatur zur Einheit (1990–2000)*. Berlin 2000, s. 97–110, zde s. 97.

se vesměs shoduje v názoru,¹¹⁹⁾ že se Walserův vztah k národu v sedmdesátých letech proměnil do té míry, že rozdělení Německa nespojoval tolik s druhou světovou válkou, spíše na ně nahlížel z poválečných geopolitických souřadnic. Časem už dokázal vysvětlit existenci dvojího Německa jen jako důsledek studené války, a při tom setrval. S trochou nadsázky by se dalo říct, že představu rozděleného Německa nepřijímal od chvíle, kdy se začal vymaňovat z myšlení podřízeného politickým a mocenských pravidlům poválečné Evropy. Jak vyplývá z jeho proslovu „O čtenáři“ („Über den Leser — soviel man in einem Festzelt darüber sagen soll“, 1978),¹²⁰⁾ už v roce 1978 brojil proti tomu, aby se Němci tak snadno smiřovali s rozdělením: „Pokládám za neúnosné, abychom německým dějinám — byť probíhaly strašlivým způsobem — dovolili skončit katastrofálním produktem této hrůzy.“¹²¹⁾ K výtce, že Adenauerův „nepoučitelný“ slogan „znovusjednocení“ vede pouze k polarizaci a „stvrzuje rozdělení“,¹²²⁾ se nyní nově přidává i ironický výsměch „narkotizovaným pragmatikům“,¹²³⁾ kteří „kolem otevřené rány tančí svoje tance“.¹²⁴⁾ Proti nim si Walser po dlouhé zdrženlivosti¹²⁵⁾ nyní troufá přiznat, že „Lipsko je jeho“¹²⁶⁾ a „Nietzsche není cizinec“,¹²⁷⁾ a tak mu nezbyvá, má-li svůj pocit

119) Srov. M. Braun: „Günter Grass' Rückkehr zu Herders ‚Kulturation‘ im Kontrast zu Martin Walser und Günter de Bruyn“, cit. dílo, s. 100ad.; F. Egler: „Poetologische Dimensionen der Heimattopoi in Martin Walsers Verteidigung der Kindheit und Ein Springender Brunnen“. In M. Seidler (ed.): *Wörter für die Katz? Martin Walser im Kontext der Literatur nach 1945*. Frankfurt am Main 2012, s. 87–102, zde s. 91–93. Kontinuitu naopak zdůrazňují G. Braungart a M. Lorenz; G. Braungart: „Ich habe nicht das Gefühl, daß ich mich bewegt hätte“, cit. dílo, s. 93–114; M. N. Lorenz: „*Auschwitz drängt uns auf einen Fleck*“, cit. dílo.

120) Walserův životopisec J. Magenau uvádí, že ve Walserově sebraném vydání je chybně uveden rok 1977, ve skutečnosti Walser tuto řeč proslovil až 30. srpna 1978. Viz J. Magenau: *Martin Walser. Eine Biografie*. Reinbek 2008, s. 367 a 631.

121) M. Walser: „Über den Leser — soviel man in einem Festzelt darüber sagen soll“. In též: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 569.

122) Tamtéž.

123) Tamtéž, s. 570.

124) Tamtéž.

125) Walser rád zdůrazňoval, jak dlouho si dával na čas, než se odvážil něco takového vyslovit. „Potřeboval jsem dvaatřicet let, než jsem se poprvé odvážil trochu víc otevřít ústa,“ napsal v roce 2002. M. Walser: „Über ein Geschichtsgefühl“. In též: *Die Verwaltung des Nichts*. Hamburg 2004, s. 253–262, zde s. 259.

126) M. Walser: „Über den Leser — soviel man in einem Festzelt darüber sagen soll“, cit. dílo, s. 570.

127) Tamtéž.

vyslyšet, než neuznat ani jednu z německých částí a „ponechat ránu jménem Německo odkrytou“.¹²⁸⁾

Tytéž metafory se objevují i v eseji „Mluvit o Německu“, kde se Walser podivuje nad snahami zakrýt tuto ránu „útěšnými dečkami historického národa, kulturního národa, sportovního národa“,¹²⁹⁾ a ústí v eseji „Dopoledne jednoho spisovatele“ do nadšeného přijetí sjednocení, k němuž se lid Německé demokratické republiky dopracoval bez teoretického importu a navzdory intelektuálům, kteří sjednocení nepřáli. S tímto lidem se Walser cítí na jedné lodi, kvůli němu ochraňuje „mírnou revoluci: politicky nejmilejší, co jsem zažil“¹³⁰⁾ před všemi „demokraticko-osvícenskými socialisty“,¹³¹⁾ kteří sjednocené Německo degradují na důsledek „nacionalismu západní marky“,¹³²⁾ neboť se, tak jako „jeden můj kolega“¹³³⁾ (G. Grass) pořád ještě nevzdali své – Osvětim zneužívající – představy, že právě Osvětim zavírá Němcům navždy vrátka k možnosti žít v jednom státě.

Zneužívání Osvětimi je Walserův častý argument. Vznáší jej buď jako přímou výtku, ať už adresáta označuje jako „jeden můj kolega“, či „někdo“,¹³⁴⁾ popřípadě adresáta neuvádí, nebo spíše až v reakci na to, když se jemu vytyká nepatřičné nakládání s Osvětimí.¹³⁵⁾ V inkriminovaném proslovu z roku 1998 se oba modely prolnuly a vyústily v nechvalně známé Walserovo varování: „Z Osvětimi by se neměla stát rutinní hrozba, prostředek kdykoli využitelný

128) Tamtéž, s. 571.

129) M. Walser: „Über Deutschland reden. Ein Bericht“, cit. dílo, s. 902.

130) M. Walser: „Vormittag eines Schriftstellers“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 954.

131) Tamtéž.

132) Tamtéž.

133) Tamtéž.

134) Ve „Zkušnostech se sepisováním nedělního proslovu“ následuje hned poté, co je řeč o „instrumentalizaci naší ostudy dnešními účely. Pokaždé dobrými účely, ctihodnými, ale přece jen je to instrumentalizace“, věta: „Někdo nepovažuje způsob, jakým chceme překonat důsledky německého rozdělení, za vhodný a prohlašuje, že tak umožňujeme novou Osvětim. Již samo rozdělení, dokud trvalo, čelní intelektuálové ospravedlňovali poukazem na Osvětim.“ M. Walser: „Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede“, cit. dílo, s. 45.

135) Když svoje zevrubně a se značnou dávkou empatie podané líčení osudu V. Klemperera zakončí povzdechem, že „kdo vše vidí jako jednu cestu, která mohla skončit pouze v Osvětimi, činí z německo-židovských vztahů osudovou katastrofu, na níž další okolnosti nic nemohou změnit“, je osočen z „marginalizování Osvětimi“, po vydání románu *Johann* kritika napadla, že zde chybí Osvětim apod. Tamtéž, s. 46.

k zastrašení, morální kladivo anebo třeba jen povinná lekce.¹³⁶⁾ Aby to nebylo příliš jednoduché, tak situaci, kdy Walser obviňuje druhé z vyděračného zneužívání pocitů viny, jeho kritici obracejí proti tvrzením, že on sám zneužívá Osvětimi ještě mnohem hůře než ti, kterým to vyčítá, neboť se stylizuje jako oběť (až ritualizovaného) obviňování.¹³⁷⁾ Toto obviňování nedává Židům přímo za vinu, nicméně nenechává nikoho na pochybách, že mu není proti mysli výměna rolí mezi oběťmi a pachateli. Poměrně často je Walser podezříván z toho, že o tuto výměnu rolí usiluje proto, aby tím stabilizoval kolektivní identitu Němců. Například dle názoru M. Lorenze Walser považuje Osvětím za nezpochybnitelný základ, „poslední jistotu, které žádný Němec neunikne“;¹³⁸⁾ Němci se tudíž nemusejí definovat proti Osvětimi, ale jejím prostřednictvím. Tohoto nacionálního zneužití Osvětimi Walser údajně napomáhá tím, že „osvětimské hrůzy zbavuje konkrétní podoby a vytváří z nich symbol“,¹³⁹⁾ díky tomu „německý národ zbavuje viny“,¹⁴⁰⁾ a „předem vylučuje jakékoli vzpomínky a námitky, které by mohly zhatit pozitivní identifikaci s národem“.¹⁴¹⁾

Mám za to, že texty, v nichž se Walser zabývá vztahem mezi národem, Osvětím a člověkem, nelze takto redukovat, shodou okolností většina z nich vznikla na sklonku sedmdesátých let, kdy se začala podle mnohých Walserova literární úroveň snižovat. Náznaky se objevují již v eseji „O čtenáři“, kde se Walser svěřil se svým pocitem, „že SRN a NDR překonají dnešní vztah vzájemné nesounáležitosti, až nám naše historické vědomí napoví, že je třeba tento stav změnit“.¹⁴²⁾ I když je mu známo, že svobodné¹⁴³⁾ Německo je utopickým přáním, drží se jej. „Mrtvola otčiny na

136) Tamtéž.

137) W. Schütte: „Nachlese. Annotate: ‚Ein springender Brunnen‘ oder die Friedenspreis-Rede“. *Text und Kritik, Martin Walser*, VII, 2000, s. 116–128, zde s. 123.

138) M. N. Lorenz: „Möglichkeiten einer literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung. Tod eines Kritikers im Werkkontext“. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2007, 59, s. 142–154, zde s. 153.

139) Tamtéž.

140) Tamtéž.

141) Tamtéž.

142) M. Walser: „Über den Leser — soviel man in einem Festzelt darüber sagen soll“, cit. dílo, s. 570.

143) Svobodné znamená asi tolik, že si „bude moci svobodně, nikoli v závislosti na vítězné mocnosti, určovat, jak se bude vyvíjet jeho socialismus a jeho cesta k demokracii nebude závislá výlučně na rytmu kapitalistických krizí“. Tamtéž, s. 571.

našem hřbetu“¹⁴⁴⁾ nás zavazuje k tomu, abychom stranou jakéhokoli vytěsňování minulosti bojovali za „duchovní prostor, v němž by obě Německa směřovala k sobě“.¹⁴⁵⁾

O rok později jsou kontury vztahu mezi národem a Osvětím načrtnuty zřetelněji. Esej „Podávám ruku přízrakům“ (1979) však říká něco jiného, než tvrdí Lorenz. Osvětím zde není redukována na to, co Němcům umožňuje semknout se ve společném úsilí, ale Walserova úvaha spojuje bezradnost s nadějí. Bezradnost plyne z toho, že moderní člověk 20. století nemá dostatečné dispozice, aby dokázal žít svobodně uvnitř společenství, které přesahuje jeho osobní zájmy. Pak se nedokáže adekvátně vyrovnat s Osvětím. Naději Walser hledá v tom, že pokud se Němcům podaří svou nacionální indispozici překonat, budou schopni společně sdílet dědictví Osvětím. To však není snadné, protože Osvětím se vesměs využívá naopak k tomu, aby se zdiskreditovalo vše, co jen vzdáleně zavání nacionálním přesahem:¹⁴⁶⁾ „Kdybychom se dokázali vyrovnat s Osvětím, mohli bychom se opět přiklonit k úkolům národa.“¹⁴⁷⁾ Walserovi nejde o upevnění či vytvoření národní identity (neříká, že Němci se národu budou moci věnovat, až se vypořádají s Osvětím),¹⁴⁸⁾ ale o takovou míru svobody individua, která by Němcům dovolila unést jako národ společné dědictví Osvětím. Vše ale závisí na tom, že „čistě světská, liberální společnost, která utíká před náboženstvím a před vším, co přesahuje já, dokáže Osvětím pouze vytěsňovat. Tam, kde je tím nejvyšším já, se vina jen vytěsňuje“.¹⁴⁹⁾

Esej „Nekončící Osvětím“ z téhož roku tento dojem již jen stvrdil a vyhroutil do formulace:

144) Tamtéž.

145) Tamtéž.

146) „Sebemensi tendence ke sdílení u nás vyvolává podezření ze zastaralosti. Kde problemske sdílení, solidarita, národ, vidí západoněmecko-liberální zesvětštlá církev komunismus nebo fašismus. Dnešní intelektuál historii odmítá.“ M. Walser: „Händedruck mit Gespenstern“, cit. dílo, s. 627.

147) Tamtéž.

148) Tato odlišnost se opět stala zřejmou díky rozhovoru s Bubishi; ten Walserovu větu reprodukoval nesprávně (nebudeme se moci věnovat národu, pokud nevytěsníme Osvětím), načež jej Walser opravil a upozornil na to, že právě to je zneužití. Walser uvažuje takto: pokud jsme to udělali jako národ, tak to jako národ musíme nést. Až toho budeme schopni, budeme moci opět řešit svůj národ bez obav, že bychom tím zase něco vytěsňovali. Srov. I. Bubiš — S. Korn — F. Schirmmacher — M. Walser: „Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung“, cit. dílo, s. 443.

149) Tamtéž, s. 627.

Jsmo pokračováním. Rovněž pokračováním podmínek, které vedly k Osvětím [...] není pochyb o tom, že neexistuje chování, které by bylo adekvátní tomu, co se dělo v Osvětích [...] Ne snad že bychom měli demonstrovat svědomí, které nemáme, ale měli bychom si alespoň přiznat, že Osvětím se nedá zvládnout.¹⁵⁰⁾

To, že Němci nejprve vraždili a pak se s tím chtěli v klidu vyrovnat, považuje Walser za zhoubný projev sociálně-antropologického nedostatku zmiňovaného v eseji „Podávám ruku přízrakům“. Nyní nachází přímou souvislost mezi uznáním toho, co „člověka přesahuje, čemu se zavazuje“,¹⁵¹⁾ a sociálním jednáním. Přijmout závazek k tomu, co individuum přesahuje, by dnes napomáhalo sdílet dědictví Osvětím, ale především by již tehdy člověku „znemožnilo se jakkoli podílet na zničující osvětimské továrně na smrt“.¹⁵²⁾ Osvětím dovedla Němce k vědomí vlastní sounáležitosti, což není nic, na co by mohli být hrdí: „Je už tak dost zlé, že si jen kvůli tomu nejhoršímu, na základě osvětimské viny, uvědomujeme, že máme cosi společného.“¹⁵³⁾ Cestu ke vzájemnosti by Němci s Osvětím neměli spojovat. Ze vztahu k ní Walser dokáže pouze vyčíst, nakolik „emancipace od národa“¹⁵⁴⁾ Němce vzdaluje od nich samých, a tím je vrací paradoxně k tomu, bez čeho by k Osvětím nikdy nedošlo: „Zvládnutí minulosti je součástí oné dělby práce, která umožnila Osvětím. Součástí systému, který deleguje.“¹⁵⁵⁾

Některé Walserovy texty z té doby odhalují meze jeho programu. Krátký text „K promlčení“ („Zur Verjähmung“, 1979) dovádí do důsledků Walserovu obavu, že procesy s válečnými zločinci mohou přes svůj neoddiskutovatelný význam napomáhat obecné exkulpaci. Právě proto Walser obhájí promlčitelnost zločinů¹⁵⁶⁾ (promlčitelnost v tomto čase, nikoli v čase, v jehož

150) M. Walser: „Auschwitz und kein Ende“, cit. dílo, s. 632–633.

151) Tamtéž, s. 633.

152) Tamtéž.

153) Tamtéž, s. 635.

154) Tamtéž.

155) Tamtéž.

156) J. Magenau upozorňuje, že Walser navazuje tímto pojetím na Jaspersovy úvahy o vině (kriminální, politická, morální a metafyzická). „Tak došlo k paradoxní situaci, že se Walser zasazoval za promlčitelnost zločinů právě proto, že je považoval za nepromlčitelné. Vždy uvažuje na dvou rovinách: na veřejno-právní, k níž náleží právní ošetření názorů, a na niterně morální, na níž se řeší vlastní vina.“ J. Magenau: *Martin Walser. Eine Biographie*, cit. dílo, s. 372–373.

počítání neuběhl od Osvětími ještě ani den, protože je neustále přítomná).¹⁵⁷⁾ Tato konkluze je logická, pokud spolu s Walserem chápeme trest jako prostředek, jak „pachatele zbavit viny. Má pocit, že pykal, čin tím spíše zůstává jeho činem, může se k němu hlásit, čestně za něho zaplatil“.¹⁵⁸⁾ Walserova myšlenka je oprávněná, pokud potrestání viníka kauzálně spojujeme se zproštěním viny všech, kteří momentálně nebyli odsouzeni: mohou si připadat jako nevinní. Je však jednostranná, protože se týká čistě důsledků, k nimž vede na straně pachatelů. Pomíjí, co s tím vším mají společného oběti. Nedostatečná citlivost a neschopnost si představit, že to, co je žádoucí a v zásadě legitimní pro nás, nemusí být ku prospěchu druhým,¹⁵⁹⁾ určitě není důvodem pro obviňování Walsera z antisemitismu. Můžeme ji však pokládat za argument, který dokládá, že se rovněž v jeho díle objevují generační dispozice, jejichž různorodé podoby jsem popsal u Broszata a Grasse.

Walser je skeptický zejména tehdy, když se přes podporu vzájemného porozumění mezi Němci a Židy nedokáže zbavit pochybností, zda je vůbec možno dospět ke stanovisku, kdy by si jakožto Němec mohl myslet o Osvětími něco přijatelného a pochopit ji „způsobem, který by strana obětí uznala a strana pachatelů snesla“.¹⁶⁰⁾ Jak je patrné z nepříliš známé předmluvy k Wieselovu románu *Noc* z roku 1962,¹⁶¹⁾ ke skepsi inklinoval v podstatě

157) „Od Osvětími neuběhl ještě ani den. Existuje čas, u něhož není třeba diskutovat, zda jsou zločiny promlčitelné, nebo nikoli.“ Tamtéž, s. 631.

158) M. Walser: „Zur Verjährung“. In týž: *Ansichten, Einsichten*, cit. dílo, s. 611.

159) V rozhovoru s Bubisem se Walser dopustil něčeho obdobného, když citoval větu J. Taubese, který přišel s provokativní tezí, že Židé byli přes všechnu tu hrůzu jedné věci ušetřeni, a to rozhodování, jak se zachovají. V tomto smyslu neměli možnost volby, na rozdíl od Němců, kteří mohli selhat, anebo se zachovat hrdině. „Neměli jsme na vybranou. A kdo nemá na vybranou (nebyl jsem proti Hitlerovi, ale Hitler byl proti mně), je omezen v úsudku. To znamená, že mu nepřísluší posuzovat, čím jsou fascinováni ti, kteří klopýtají.“ V diskusích zazněl podobný názor ještě jednou: K. von Dohnanyi vyzval Židy, aby si představili, zda by se bývali zachovali statečněji než Němci, kdyby si Hitler pro svou genocidu vybral jinou skupinu obyvatel a oni zůstali ušetřeni. Mám za to, že toto jsou legitimní názory, které jsou pro diskusi prospěšné, pokud je formulují sami Židé (Taubes a Dohnanyi). Pokud jich využívá někdo jiný, svědčí to spíše o jeho necitlivosti. Nejradiálněji tímto směrem argumentuje W. Schütte: „Nachlese. Annotate: ‚Ein springender Brunnen‘ oder die Friedenspreis-Rede“, cit. dílo, zejména s. 124–125.

160) M. Walser: „Auschwitz und kein Ende“, cit. dílo, s. 633.

161) Srov. E. Wiesel: *Le Jour*. Paris 1961; něm. překlad *Die Nacht zu begraben, Elischa. Trilogie. Mit Vorreden von Martin Walser und François Mauriac*. Přeložil

od chvíle, kdy si musel poprvé vyjasnit, jak se postavit k asymetrickému vztahu mezi autory přeživšími holocaust na straně obětí (zde Wiesel) a těmi, kteří válku přežili na straně pachatelů. Bylo třeba si zodpovědět otázku, jak mohou a mají psát obě skupiny o prožitém období. Walser v předmluvě trvá na zásadní odlišnosti obou skupin. E. Wiesel vypráví o tom, že Osvětim fakticky nelze přežít, protože život po Osvětimi je možný jen za cenu zapomenutí na to, co se stalo. V okamžiku, kdy si klademe otázku, zda je možno vůbec dál žít, nám žádná ze „sociálně hygienických“ vymožeností (odpustit, zpracovat, vyrovnat se) není schopna pomoci. Ti, kteří si tyto otázky klást nemusejí, protože na konci války nepocitují vinu vůči těm, které přežili, ale pouze úlevu, že zůstali na živu, jsou náhle nepřekonatelně jiní:

Bylo by lepší [cituje Walser Wiesela], kdyby se přeživší oddělil od těch, kteří neprodělali to, co on. Zamořuje vzduch. Láska, starost, přátelství, které jsou mu nabízeny, k němu nedosáhnou. Chce-li vstřícnou nabídku přijmout, musí lhát; musí své další žití vystavět na lži, musí dělat, jako kdyby zapomněl. Jinak je společenství nemyslitelné.¹⁶²⁾

Vzhledem k současným nárokům na pokud možno maximální prolnutí paměťových kultur Němců a Židů, pachatelů a obětí, Walserův postoj, který vychází ze vzájemné nepřevoditelnosti obou diametrálně odlišných zkušeností, pochopitelně neobstojí. Měli bychom si však uvědomit, kdy byl formulován, a také, že Walser s tímto protikladem nepřišel, ale pouze jej přejal. Naopak tím, že se k Wieselovu postoji hlásí, zmírňuje jeho nejostřejší hrany. Když pak uvažuje o možnostech, jak po Osvětimi může psát autor, který „u toho nebyl“, přihlíží k Wieselovu postoji, protože nemá jinou možnost, jak chybějící zkušenost adekvátně nahradit. „Kdo u toho nebyl, a přesto chce napsat, jak to bylo, stává se stylistou“, který může za určitých okolností vytvořit velkou literaturu, ale nezbaví se manýry. Oběma skupinám se tak ztěžuje možnost svobodného vyjádření. „Kdo u toho byl, toho tato zkušenost zřejmě připravila o řeč, stává se obětí, svědkem,

C. Meyer-Clason. München — Esslingen 1962, česky: *Noc*. Přeložila A. Bláhová. Praha 1999.

162) M. Walser: „Vorwort zu ‚Die Nacht zu begraben, Elischa‘ von Elie Wiesel“. In týž: *Winterblume. Über Bücher von 1951–2005*. Ed. M. Zingg. Eggingen 2007, s. 63–64, zde s. 64.

a cokoli napíše, stává se výpovědí.“ Všem ostatním je zapovězeno „jemné potěšení, které pocítují, když se skutečnost stane stylem“. Jedinou možností je v daném stavu esteticky minimalistický program literárních sdělení („žádná kulinářská literatura“), který ty, co u toho nebyli, má k tomu, aby se drželi zpátky, protože tato literatura je nyní „tou jedinou literaturou, která je zapotřebí“.163) Mám za to, že kdo by těmito řádky chtěl doložit Walserovu alibistickou potřebu nepátrat po tom, co Osvětím skutečně byla, a raději psát stranou Osvětimi,164) hledá ve Walserových textech postoje, které tam nejsou.

163) Všechny citace tamtéž.

164) Viz Lorenzovy interpretace, které zdůrazňují, že Walserovi vyhovovala Wieselova kontrapozice, neboť z ní mohl pro sebe vyvodit, že „nemusí psát o *Osvětimi*, ale Osvětím mu současně nebrání v tom, aby mohl psát“. Tak je celá předmluva ve znamení „exkulpační strategie, která v debatě mezi Walserem a Bubisem vyústila v obrácený závěr, že oběti nemají do německého vzpomínání (kolektivu pachatelů) co mluvit“. M. N. Lorenz: „*Auschwitz drängt uns auf einen Fleck*“, cit. dílo, s. 400–401.

7. HANS MAGNUS ENZENSBERGER

Prvoplánové příspěvky k tématu německví se od jisté doby v Enzensbergerově díle téměř nevyskytují. Kdo by se orientoval podle klíčových debat či historických mezníků, nemusel by se tímto autorem vůbec zabývat. Enzensberger se nijak nevyslovil ke „sporu historiků“, k „pádu zdi, k památníku holocaustu ani k debatě o M. Walsеровi“.¹⁾ Jak píše jeho životopisec J. Lau, „sterilní vznětlivost západoněmeckých debat o německé minulosti jej nechávala chladným“.²⁾ Názorové střety ohledně znovusjednoceného Německa rovněž obešel velkým obloukem, svou zdrženlivost zdůvodňoval jak nedostatečnou kompetencí, tak dlouhodobým odporem k Německé demokratické republice, kterou „nemohl vystát“.³⁾ Dobové diskuse o jednotě Německa mu v roce 1990 stály nanejvýš za sžíravý komentář, v němž se pozastavil nad „chybějící produktivitou, regresivní tendencí, tónem plným resentmentů, neschopností přistoupit na novou situaci“,⁴⁾ registroval je pouze

1) „Kdo by chtěl zjistit, jak se nejchytřejší německý básník vyjádřil k těmto tématům, vyjde naprázdno,“ napsal v pokusu o Enzensbergerův portrét P. Schneider. Týž: „Bildnis eines melancholischen Entdeckers“. In R. Wieland (ed.): *Der Zorn altert, die Ironie ist unsterblich. Über Hans Magnus Enzensberger*. Frankfurt am Main 1999, s. 137–145, zde s. 143.

2) J. Lau: *Hans Magnus Enzensberger. Ein öffentliches Leben*. Berlin 1999, s. 336.

3) Na otázku, proč se ke znovusjednocení vůbec nevyjadřoval, odpověděl roku 1998 takto: „Protože jsem NDR neznal dost dobře. Byl jsem téměř ve všech socialistických zemích, ale NDR jsem skutečně nemohl vystát. A proto jsem se také k tomu nevyjadřoval.“ H. M. Enzensberger: „Die Nachwelt ist nicht meine Sache“. In týž: *Zu großen Fragen. Interviews und Gespräche 2005–1970*. Frankfurt am Main 2007, s. 79–90, zde s. 87.

4) H. M. Enzensberger: „Gangarten. Ein Nachtrag zur Utopie“. In týž: *Zickzack*. Frankfurt am Main 1997, s. 64–78, zde s. 74.

jako „příznaky“.⁵⁾ Z tohoto úhlu pohledu je čtvrté číslo časopisu *Kursbuch*, které Enzensberger tematicky věnoval výlučně německé otázce,⁶⁾ neobvyklé: vymyká se nejen tomuto časopisu, ale i jeho vydavateli.⁷⁾ Přesněji řečeno je výjimečné, pokud bereme v potaz celé Enzensbergerovo dílo, nikoli pouze jeho ranou tvorbu z šedesátých let, kdy, jak již bylo naznačeno, se německým, přesněji řečeno německou otázkou, zabýval intenzivně. Výsledný dojem z Enzensbergerova intelektuálního zápolení s německou otázkou by tak bylo možno vyjádřit poměrně jednoduchým závěrem, jak jej uvádí kupříkladu G. Fischer: německá otázka pro Enzensbergera ztratila na důležitosti ve chvíli, kdy byla vyřešena mírovou cestou,⁸⁾ čím více se normalizovala, tím méně pozornosti jí věnoval.

Německá otázka, tedy otázka vztahu mezi oběma částmi Německa, představuje pouze jeden z aspektů celkového promyšlení možností poválečného německví, byť se jedná o aspekt nejvíce zjevný. Německví Enzensbergera provázelo dál, a to i ve chvílích, kdy si od něj vzal „dovolenou“⁹⁾ anebo se rozhodl žít mimo Spolkovou republiku.¹⁰⁾ Naopak prvním specifikem jeho tematizace

5) Tamtéž.

6) Toto číslo z února 1966 obsahovalo zejména Enzensbergerův „Katechismus k německé otázce“ („Katechismus zur deutschen Frage“), jež autor rozeslal řadě významných německých osobností s prosbou o komentář, jejich reakce posléze otiskl v sedmém čísle.

7) Srov. H. Marmulla: *Enzensbergers Kursbuch. Eine Zeitschrift um 68*. Berlin 2011, s. 104.

8) G. Fischer se opírá o Enzensbergerovo prohlášení z roku 1964, v němž se problematičnost rozdělení dávala do souvislosti s tím, že může vést ke světové válce. Vzhledem k tomu, že k ní nedošlo, mohl Enzensberger tuto výjimečnou otázku opustit a věnovat se naléhavějším záležitostem. Srov. G. Fischer: „Hans Magnus Enzensberger und die ‚deutsche Frage‘ vor und nach 1989“. In Ch. Magerski — R. Savage — Ch. Weller (eds.): *Moderne begreifen. Zur Paradoxie eines sozioästhetischen Deutungsmusters*. Wiesbaden 2007, s. 121–132.

9) Rok po *Katechismu k německé otázce* se Enzensberger k německé otázce vrátil pojednáním nazvaným *Pokus vzít si od německé otázky dovolenou (Versuch, von der deutschen Frage Urlaub zu nehmen)*. Rané Enzensbergerovy texty věnované tomuto tématu jsou sebrány ve svazku příznačně nazvaném *Deutschland, Deutschland unter anderm*.

10) Kočovní Enzensbergerova fáze skončila až v roce 1979, kdy se přestěhoval do Mnichova. Do té doby trávil v cizině možná více času než v Německu. Ve druhé polovině padesátých let pobýval delší dobu ve Spojených státech a v Mexiku, na konci padesátých let žil dva roky v Norsku, poté rok v Itálii, následně zase v Norsku. Ve druhé polovině šedesátých let stojí za zmínku pobyt ve Spojených státech, demonstrativně ukončený přesunem na Kubu. V polovině sedmdesátých let Enzensberger ještě strávil delší dobu ve Spojených státech.

němectví se totiž zdá být právě to, že se na ně Enzensberger díval vždy současně zvnějšku, z odstupu. Nebylo by spravedlivé hledat za tím jen povýšené gesto autora znechuceného německou malostí, který se přimyká k něčemu jinému, většímu a hodnotnějšímu, aby mohl Německem pohrdat. Již Enzensberger šedesátých let nebyl jen nepřeslechnutelným kritikem politických a především společenských poměrů ve skandálně restaurovaném poválečném Německu, který se raději zdržoval za jeho hranicemi, ale současně také intelektuálem a umělcem, kterému naopak na Německu záleželo, a proto je duchovně „internacionalizoval“. Nejen „rozhněvaný mladý muž“, jehož kritická poezie se mohla směle měřit s Heinem i Brechtem, co do nesmiřitelné bezútěšnosti je snad i předčila,¹¹⁾ ale rovněž prostředník mezi kulturami. Enzensberger doslova „propašoval“ do německého duchovního prostoru umělecké a intelektuální hodnoty okolního světa, což mu mimo jiné zpětně dávalo možnost nahlédnout dočasnost, relativnost všeho, co se vinou neznalosti širších souvislostí mohlo v jeho domovině jevit jako moderní, novátorské, anebo naopak jako univerzálně platné.

Tento internacionální cíl beze zbytku naplňovaly oba jeho hlavní vydavatelské projekty šedesátých let, antologie *Muzeum moderní poezie*¹²⁾ a časopis *Kursbuch*. Antologie zpřístupnila německým čtenářům moderní světovou poezii, v celkovém počtu tří set dvaapadesáti básní, kterými v šestnácti jazycích¹³⁾ promlouvali autoři z celého světa, v Německu mnohdy zcela neznámí.¹⁴⁾ *Kursbuch* kombinoval progresivní kulturní kritiku domácí provenience (nejčastěji Enzensberger, K. M. Michel, U. Johnson, M. Walser,

11) Brecht (zejména z raného období *Domácí postily*) a Heine představovali tradici, do níž byl Enzensberger v raných šedesátých letech zasazován. Viz například hojně citované Anderschovy recenze prvních dvou Enzensbergerových sbírek in J. Schickel (ed.): *Über Hans Magnus Enzensberger*. Frankfurt am Main 1970, s. 9–13 a 68–69.

12) H. M. Enzensberger: *Museum der modernen Poesie*. Eingerichtet von Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt am Main 1960.

13) Enzensberger uveřejněné básně chápal vysloveně jako příspěvek ke světovému jazyku moderní poezie. Ta v jeho pojetí užívá národních jazyků doslova jako svých dialektů, národní hlediska zde pro Enzensbergera mají zanedbatelný význam, chápe je nanejvýš jako doklad, „jak málo vzhledem k moderní poezii obstojí představa svěbytných národních literatur“. H. M. Enzensberger: *Museum der modernen Poesie* (Nachwort von H. M. Enzensberger), cit. dílo, s. 775.

14) Básně jsou vždy uvedeny v originále a v německém překladu. Do svého výboru Enzensberger zařadil také čtyři československé autory, Halase, Wolkera, Nezvala a Ortenu.

P. Weiss) s novátorskými průhledy za hranice Německa, v nichž se představovala jak tehdejší intelektuální elita (Sartre, Beckett), tak nová či pro dané periodikum neobvyklá témata (antikolonialismus, poststrukturalismus, matematika, kybernetika) a v té době ještě nepříliš známá jména (F. Fanon, M. Foucault).

7.1 V ZAJETÍ ŠABLON

Enzensbergerovy názory se sice v průběhu poválečných desetiletí proměňovaly, nicméně konstantou celé jeho dosavadní tvorby byla snaha být uvnitř a současně i vně Německa, hledat ve vztahu k německému rovnováhu. Enzensberger se málokdy nechal tématem německé povahy pohltit natolik, aby nad ním ztratil nadhled, avšak ten nesloužil tomu, aby se Enzensberger mohl cítit jako součást řešení, spíše chtěl být součástí problému.¹⁵⁾ Ve svých příspěvcích k německému se hodlal vyhnout dvojímu nebezpečí: hledat něco výlučně německého tam, kde se jednalo spíše o obecný problém, a naopak příliš nezobecňovat, kdykoli bylo třeba uvažovat o německé specifičnosti. Zajímá mě, jak se na pozadí této snahy proměňovaly akcenty Enzensbergerových promluv o německu. Tento postup mně dovoluje vyhnout se šablonovitému dělení na dvě odlišná, ba protikladná období Enzensbergerovy tvorby; na rané období nonkonformního levičáctví, kdy Enzensberger německou otázku řešil se zápalem nesmiřitelného kritika Adenauerovy prozápadní a vůči Německé demokratické republice pokrytecké a nereálné politiky, a na druhou fázi, kdy se zklamaný z nenaplněných revolučních ideálů v osmdesátých letech připojil k těm, kteří Spolkovou republiku směřovali ke konzervativním

15) Tato myšlenka se u Enzensbergera objevuje opakovaně: například v esejí „Konec důslednosti“ („Das Ende der Konsequenz“, 1981) Enzensberger nejprve konstatuje: „Čím méně je na dohled řešení, tím zjevnější je, že nikdo nechce být součástí problému,“ načež tuto myšlenku dotahuje do konce: „Čím chatrnější identita, tím naléhavěji požaduje jednoznačnost. Čím servilnější závislost na módě, tím hlasitěji volá po zásadních přesvědčeních [...]“ H. M. Enzensberger: „Das Ende der Konsequenz“. In též: *Politische Brosamen*. Frankfurt am Main 1982, s. 7–30, zde s. 11. V rozhovoru v roce 1993, výstižně pojmenovaném „Problémy, které mají Němci sami se sebou“, se vyjádřil obdobně, když napsal: „Nemám nic proti dobrým lidem. Vadí mi na nich pouze to, že se vždy považují za součást řešení, a nikoli problému. Přece nelze mluvit o rasismu, aniž by se člověk alespoň pokusil najít, v čem je sám rasistou. To snad není tak těžké.“ H. M. Enzensberger: „Die Schwierigkeiten der Deutschen mit sich selbst“. In též: *Zu große Fragen*, cit. dílo, s. 169.

ideálům (*Tendenzwende*).¹⁶⁾ Podle některých interpretů tak Enzensberger zradil sám sebe; stal se z něho nekritický a oportunistický přímluvce systému, stoupenec integrace,¹⁷⁾ obhájce normálních, ba průměrných občanů¹⁸⁾ a jejich přístupu k životu, spokojený s tím, že Německo ukončilo svou zvláštní cestu (*Sonderweg*).

Na rozdíl od takového šablonovitého líčení vycházím z předpokladu, že Enzensbergerův vztah k německému státu lze zachytit rovněž v textech z doby, kdy byla německá otázka vyřešena, a on se jí tudíž zdánlivě přestal zabývat, přesněji řečeno nezabýval se jí prvoplánově. Představa dvou odlišných Enzensbergerů je zavádějící alespoň ze dvou důvodů: dle mého soudu se v ní projevuje stereotypní náhled, který jednotlivé generace předem opatřuje hodnotícími znaménky. Nereflektovaná představa o střídání vzájemně se popírajících generací se automaticky přenáší na vývojové fáze Enzensbergerovy tvorby. Jako když politickou generaci vystřídala generace skeptická, měla by na fázi politicky uvědomělé a kriticky progresivní Enzensbergerovy tvorby navazovat fáze nekritická, politicky vlašná, systémově oportunistická. Nereflektovaně se zde aplikuje i povšechná kritika, adresovaná původně Schelského pojetí skeptické generace: Enzensberger je ztotožněn s oportunistickými skeptiky, morálně nedostatečnými. Jak vidno, Enzensberger se stává obětí stereotypních náhledů na obě generace. Je spojován s hodnotami generace roku 1968, které vytvářejí obraz politicky aktivního, morálně bezúhonného autora, jenž spolu s progresivně revoluční generací osmašedesátníků pomáhal Spolkové republice ke skutečnému zrodu. Stejně tak je očerňován kvůli svému intelektuálnímu směřování od konce sedmdesátých let, jež v mnohém korigovalo či revidovalo dřívější postoje a přesvědčení a směřovalo ke skepsi.

16) Srov. například K. Sontheimer: *Zeitenwende? Die Bundesrepublik Deutschland zwischen alter und alternativer Politik*. Hamburg 1983, s. 150an.

17) „Pro mnoho svých někdejších kolegů,“ píše W. Kraushaar, „se z něho stal oportunista, který se přizpůsobil mocenským poměrům, revizionista, který rezignoval na myšlení v třídních kategoriích, hazardér, který si jen pohrával se společenskými rozpory, místo aby zviditelňoval jejich antagonismy [...] Z myslitele, který byl předvojem a dokázal uvažovat i napříč, se v jejich očích stal krasořečníkem zpropadeného systému, stoupenec integrace.“ W. Kraushaar: „Vexierbild. Hans Magnus Enzensberger im Jahre 1968“. In D. von Petersdorff (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*. Heidelberg 2010, s. 45–64, zde s. 61.

18) Tomu by nasvědčoval třeba esej „Na obranu normalnosti“ („Zur Verteidigung der Normalität“, 1982), zařazený do svazku *Politische Brosamen*; česky in: H. M. Enzensberger: *Eseje*. Přeložil J. Stromšík. Červený Kostelec 2008, s. 35–50.

Druhý důvod spočívá v tom, že představa založená na dvou protikladných fázích Enzensbergerovy tvorby neobstojí, vezmeme-li v potaz, s jakou vytrvalostí bojoval tento autor již od šedesátých let s moderním, přesněji řečeno s avantgardním pojetím dějin; nejspozději od roku 1962, kdy uveřejnil esej „Aporie avantgardy“,¹⁹⁾ bylo zřejmé, nakolik si uvědomuje aporie, v nichž uvízne, kdo se bezmezně zhlíží v avantgardním předbírání a překonávání daného stavu. Jen těžko lze přistoupit na výklad, který by se spokojil se vzájemně protikladnými obrazy, charakterizujícími odlišná období Enzensbergerovy tvorby, u autora, který si, jak dokládá několik náhodně vybraných citátů,²⁰⁾ celoživotně udržuje odstup od avantgardní potřeby dojít dál a být v cíli první. Enzensberger se rozhodoval ve sporu mezi starým a novým (moderním) vždy spíše proti nutnosti této volby²¹⁾

19) H. M. Enzensberger: „Die Aporien der Avantgarde“. In týž: *Einzelheiten*. Frankfurt am Main 1962, s. 290–315. Česky in: H. M. Enzensberger: *Eseje*, cit. dílo, s. 7–34.

20) Zásadní pochybnosti o oprávněnosti avantgardních principů formuloval Enzensberger ponejprv v eseji „Aporie avantgardy“ v roce 1962: „Ono *en avant*, s nímž avantgarda nastupuje, však není pochybné jen pro své průmyslové využití, nýbrž samo o sobě. Zůstává totiž otevřenou otázkou, kdo kromě avantgardy samé má rozhodnout, co je v každé době vpředu [...] Co je vpředu, neví nikdo, a nejméně ten, kdo pronikl na neznámý terén. Proti této nejistotě neexistuje žádná pojistka. Na budoucnost může sázet jen ten, kdo je ochoten zaplatit za omyl [...] Avantgarda chce v umění prosazovat svobodu doktrinářsky, tedy ne jinak než komunismus ve společnosti. Věří stejně jako strana, že jako revoluční elita, to znamená jako kolektiv, má zpachtovanou budoucnost. S největší určitostí rozhoduje o neurčitelném. Svévoleně diktuje, co má zítra platit, a současně se podřizuje, disciplinovaně a povolně, příkazu budoucnosti, kterou sama vyhlašuje. Proklamuje jako svůj cíl totální svobodu a bez odporu se odevzdává historickému procesu, jenž jí má právě z této svobody vykoupit.“ H. M. Enzensberger: „Aporie avantgardy“. In týž: *Eseje*, cit. dílo, s. 17, 19 a 22. O dvacet let později přenáší Enzensberger avantgardní patos mimo umění a spojuje jej s důsledností, jejíž příznivci zpravidla příliš nehledí na rozdíl mezi „teorií a praxí. Svou ideu chtějí uvést do praxe právě ve chvíli, kdy zjistí, že tudy cesta nevede [...] Kde lze být důsledný pouze za cenu barbarství nebo zohavení sebe sama, pokládám důslednost za ohyzný anachronismus“. H. M. Enzensberger: „Das Ende der Konsequenz“, cit. dílo, s. 25.

21) Srov. například esej „O listovém těstě času“ (1996), kde autor medituje o nelineárním pojetí času a nesukcesivním myšlení veden zjištěním, že „skončily časy, kdy si člověk mohl myslet, že může jít s dobou“. Vrací se až ke známé *querelle des Anciens et des Modernes* z roku 1687 a na několika příkladech ukazuje, jak oslnivou kariéru prožil v kultuře i v politice onen soubor mezi „starým a převratně novým, mezi tradicí a modernou, který vedl k samozřejmému rozlišování na buď‘ anebo““. Pevnost stanoviska byla výsledkem rozhodnutí pro jednu z těchto opcí, každý mohl být buď‘ vpředu, nebo na chvostu. Proti tomuto pojetí argumentuje poukazem na fakt, že „naše somatická a psychická výbava je nepřekonatelně stará, nemluví o tom, co tvoří naše vědomí. Stejně

a odkazoval s oblibou na to, že dvě protikladná radikální řešení jsou zpravidla pouze dvěma stranami téhož omylu.

Vývoj tohoto autora dokáže jen stěží vystihnout, kdo pracuje s opozicí „buď–anebo“ a svůj výklad opírá o lineárně sukcesivní a ireverzibilní pojetí času, v němž platí jen to právě aktuální a vládne přísná diskontinuita mezi dnešním a věřejším, budoucím a minulým. Proměnlivost jeho díla vystihují spíše obrazy nelineárního „cickak pohybu“,²²⁾ které se nebrání „současnosti nesoučasného“ či dovolují autorovi, aby zůstal na pomezí, byl tím i oním, tčkal, vedl současně dvojí existenci apod. V těchto obrazech se skutečnost nerozpadá na protiklady, ale naopak je smiřuje či jim předchází. Jen pro ilustraci uvedu některé příklady, které mají po mém soudu nejbližší k autorově ambivalenci: od obecných vyjádření, že Enzensberger je „politický umělec a umělecký politik, který se velkolepě pohybuje na hraně mezi *res et verba*, obsahovostí a uměleckostí, angažovaností a uměním“,²³⁾ přes důrazná upozornění na jeho záměrnou „rozporuplnost, která v sobě sjednocuje osvícenství a skepsi, protest a žal, naději a obavu, agresí a rezignaci, aktivismus a uměleckost, didaxi a estetiku“,²⁴⁾ až po výstižná přirovnání, že Enzensberger druhé poloviny šedesátých let zvládal být „Bucharinem a lordem Byronem v jedné osobě“,²⁵⁾ měl minimálně dvě múzy, ta „první měla dlouhé zplihlé vlasy, tmavě oranžový vlněný svetr a megafon, kdežto ta druhá mu našeptávala, že to, co je možné, jej o spánek nepřipraví“.²⁶⁾ Pro Enzensbergera prostě platí, že v celé své tvorbě

mnohovrstevnatá je kulturní evoluce; i zde je podíl nejmladších složek relativně malý. Odpor proti toku času, jež popírá moderní diskurs, tak není výjimkou, ale pravidlem. To, co je právě nové, pluje co tenká povrchová vrstva na neproniknutelně hlubokých vrstvách latentních možností. Anachronismus není chybou, již je radno se vyhnout, ale základní podmínkou lidské existence“. H. M. Enzensberger: „Vom Blätterteig der Zeit. Eine Meditation über den Anachronismus“. In týž: *Zickzack*, cit. dílo, s. 11 a 14.

22) Tamtéž.

23) H. H. Hiebel: „Hans Magnus Enzensberger“. In H. Steinecke: *Deutsche Dichter des 20. Jahrhunderts*. Berlin 1996, s. 785–800, zde s. 785.

24) T. Buck: „„Armes reiches Deutschland“ Hans Magnus Enzensbergers Schreiben über das eigene Land“. In G. Langguth (ed.): *Die Intellektuellen und die nationale Frage*. Frankfurt am Main — New York 1996, s. 230–251, zde s. 231.

25) Tento původně Demetzův přírěr cituje J. Lau: *Hans Magnus Enzensberger*, cit. dílo, s. 267.

26) D. von Petersdorff: „Im Nachhall der Systeme. Literatur und Anthropologie. Wieland, Henscheid, Enzensberger“. *Neue Rundschau*, 2, 1996, s. 35–49, zde s. 44.

esejisticky kultivoval ustavičnou pochybnost a otevřenost, více se ptal, než odpovídal, více hledal, než nacházel.²⁷⁾

7.2 „HARLEKÝN NA DVOŘE ZDÁNLIVÝCH REVOLUCIONÁŘŮ“. ENZENSBERGER A ROK 1968

Všechny tyto charakteristiky berou v potaz nejen to, co a jak Enzensberger psal, ale i jeho vyjádření k vlastní osobě. Říká-li jedna z těchto charakteristik, že tomuto autorovi nestačilo studentské aktivity pouze zúčastněně pozorovat, byť se při tom zpravidla bránil „vyvolávání jednoznačných mobilizačních hesel“,²⁸⁾ pak se tím vědomě stavěl do opozice k tomu, jak sám zpětně interpretoval svou roli v roce 1968 a svůj vztah ke studentskému hnutí. Sám za sebe naopak trval na tom, že se role střízlivého pozorovatele nikdy nevzdal, rozhodně nepodlehil iluzím tohoto hnutí,²⁹⁾ uchoval si vůči němu svobodu člověka, který nemůže stát stranou, protože ví, o jak výjimečnou situaci jde, nicméně nepodléhá jí, ale spíše si chtěl ověřit,³⁰⁾ co vše by se dalo z této neopakovatelné dějinné příležitosti vytěžit. Není náhoda, že se Enzensberger dovolával při zpětných interpretacích svých činů a hledisek právě věkového rozdílu,³¹⁾ který jej děлил od předáků studentského hnutí. Právě tento odstup

- 27) Ač nesdílím Marmullovo přesvědčení, že tím Enzensberger přistoupil na postmoderní výkladový model, souhlasím s jeho charakteristikou: „Místo vyhlášení nových jistot zabydluje se autor v roli člověka, pochybujícího o sobě samém, a tím v ideálním případě evokuje stejně produktivní pochybnost i u čtenářů [...] Enzensbergerovy texty více sázejí na hledání než na nálezy, spíše než odpovědi mají v hledáčku otázky, a tak již svou otevřeností jdou čtenáři vstříc.“ H. Marmulla: *Enzensbergers Kursbuch*, cit. dílo, s. 249–250.
- 28) Do tohoto závěru ústí Marmullova analýza Enzensbergerových aktivit spojených s časopisem *Kursbuch*. Tamtéž, s. 267.
- 29) V roce 1999 se v rozhovoru s A. Klugem situoval takto: „Nebyl jsem už student, byl jsem mnohem starší než tyhle děti. Z toho pramení to, co označujete jako ironii. Pro mě nebylo možno opustit pozici pozorovatele.“ H. M. Enzensberger: „Spaziergang durch die Zeit“. In týž: *Zu große Fragen*, cit. dílo, s. 56.
- 30) „Dejme tomu, že jsem se tehdy k tomuto hnutí stavěl jako experimentátor. Chtěl jsem si vyzkoušet, co by se s ním dalo počít. Takovou šanci má člověk v Německu zřídka-kdy,“ prohlásil Enzensberger v roce 1979 v rozhovoru s H. Kestingem, in R. Grimm (ed.): *Hans Magnus Enzensberger*. Frankfurt am Main 1984, s. 116–138, zde s. 125.
- 31) V roce 2007 svou roli během roku 1968 ohodnotil takto: „V roce 1968 jsem byl údajně enfant terrible levice. To je směšné, protože tehdy jsem byl o deset let starší než militantní levicoví extrémisté všech mikroorganizací [...] Etnologové mluví o ‚účastném pozorování‘. To přesně vystihuje moje pozice vůči hnutí. Byl jsem pozorovatel.“ G. Anquetil — F. Armanet: „Les débats de l’Obs. Le plaisir de dire no“. *Le Nouvel*

byl faktorem, díky němuž získával (bez jakýchkoli osobních zásluh) potřebný nadhled. Tato pro jeho generaci typická charakteristika vlastních postojů („nebyla to moje zásluha, že jsem byl chytřejší“)³²⁾ a její úzké spojení s autorovou skepsí připomíná, nakolik se skládá výsledný obraz Enzensbergerovy osoby z napětí mezi texty, jejich dobového hodnocení a toho, jak se do jejich zpětného autorského sebehodnocení promítala generační sémantika.

Ve srovnání s dobovým vnímáním Enzensbergerovy role ve druhé polovině šedesátých let, která, vyjdeme-li z jednoho Habermasova označení, byla rolí „harlekýna, který přijel na dvůr zdánlivých revolucionářů“,³³⁾ interpretoval Enzensberger své tehdejší aktivity tak, aby zdůraznil vývojovou kontinuitu vlastních názorů. Ač si byl dobře vědom toho, že aktéři revoluce nemohli celkově uchopit a vystihnout rozporuplnost tehdejšího dění,³⁴⁾ a třebaže nijak nepopíral, že v „teatrálních happeninzích roku 1968 vězel až po uši“,³⁵⁾ zpětně mu generační odlišnost dopomáhala k pozici, v níž měl nad studentským hnutím nadhled. Nezůstával však jednostranný. Když se zpochybňovala principiální užitečnost tohoto obrodného společenského procesu, jal se hrát roli jeho obhájce, jindy zase vystupoval spíše jako mentor a kritik, který si již od samého počátku nedělal iluze o početilosti a směšnosti radikálních revolučních ideálů.³⁶⁾ O generační argumentaci se tedy opíral

Observateur, 20. 9. 2007. Cit. dle W. Kraushaar: „Vexierbild. Hans Magnus Enzensberger im Jahre 1968“, cit. dílo, s. 46.

- 32) H. M. Enzensberger: „Amerikanismus wider Willen“ (rozhovor s H. D. Osterlem, 22. 7. 1983). In H. M. Enzensberger: *Zu große Fragen*, cit. dílo, s. 236.
- 33) J. Habermas: „Die Scheinrevolution und ihre Kinder — Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend“. *Frankfurter Rundschau*, 5. 6. 1968; týž: „Scheinrevolution unter Handlungszwang“. *Der Spiegel*, 24, 1968, s. 57–58, zde s. 58.
- 34) „Bylo vyloučeno, aby člověk všechno naráz pochopil, našel pro to určitý pojem a obraz. Rozpory byly do nebe volající. Každý pokus tuto změt nějak rozumově zpracovat skončil ideologickou hatmatilkou. I proto může mít vzpomínka na rok 1968 pouze podobu koláže.“ H. M. Enzensberger: „Erinnerungen an einen Tumult — Zu einem Tagebuch aus dem Jahre 1968“. In H. L. Arnold (ed.): *Hans Magnus Enzensberger*. München 1985, s. 8.
- 35) H. M. Enzensberger: „Wie ich fünfzig Jahre lang versuchte, Amerika zu entdecken“. In R. Wieland (ed.): *Der Zorn altert, die Ironie ist unsterblich*, cit. dílo, s. 105.
- 36) Několikrát se v sekundární literatuře objevuje přiléhavé označení *libero*. Pro W. Lepeniese je Enzensberger jakožto *libero* básník, „který podle potřeby kryje prostor a současně dokáže zaútočit, pokud se soupeř jen brání. *Libero*: filozoficky řečeno: svobodný muž“. W. Lepenies: „Der Zorn altert, die Ironie ist unsterblich“. In R. Wieland (ed.):

jak tehdy, když chtěl svou příslušnost ke studentskému hnutí vy-
zdvihnout, tak také, když ji chtěl relativizovat. Pro Enzensberge-
rovy sebereflexi to znamenalo, že namísto dvou v principu ne-
sjednotitelných obrazů vytvářel svůj celistvý portrét člověka, jenž
sám za sebe nemá co odvolávat, nemusí nic revidovat ani ničeho
litovat, protože se již od dob studentských nepokojů mohl spoleh-
nout krom svého ostrovtipu a nesmírné sečtěllosti rovněž na oporu,
kterou mu poskytovaly jeho generační dispozice. Enzensberger
o sobě vytvářel obraz člověka až chameleónsky³⁷⁾ proměnlivých,
ale současně obdivuhodně kontinuálních názorů, které dokázal
změnit, když k tomu našel vážné důvody, mezi něž nepočítal
ideologické zásady, principy a programy. Stal se autorem, který se
nebojí vnitřních rozporů se sebou samým, a proto je také neskrývá,
ale spíše si je s nebyvalou vytrvalostí „přímo pěstuje“.³⁸⁾

Sekundární literatura vesměs přebírá Enzensbergerovy vý-
klady role, kterou sehrál podle svého soudu v šedesátých letech,
a snad je do jisté míry i kanonizuje. Metzlerovská monografie
z poloviny osmdesátých let výslovně zprošťuje Enzensbergera po-
vinnosti provést revizi jeho stanovisek. Jak říká, zatímco v sedm-
desátých letech „se levice kajícně rozešla s marxismem a s agitací,
aby se upnula k nové niternosti, od Enzensbergera jsme se sebe-
kritiky nedočkali; a proč taky“?³⁹⁾ A pokračuje:

Vždyť jeho literární teorie i praxe přece málokdy spočívaly v tom, co
v nich ostatní nacházeli: nepropagoval „smrt literatury“, ani nepostu-
loval, abychom literatury zanechali či ji chápali jako reportáž, redu-
kovanou na stranický dokument. Enzensberger se pouze skromně
zeptal, jakou by měla mít společenskou funkci v politicky brizantní
fázi konce šedesátých let měšťanská literatura, což si mnozí chybně
vyložili jako kulturní revoluci.⁴⁰⁾

Der Zorn altert, die Ironie ist unsterblich, cit. dílo, s. 25. Jako libera hnutí 1968, který
měl mnoho funkcí, jej označuje i W. Kraushaar. Týž: „Vexierbild. Hans Magnus En-
zensberger im Jahre 1968“, cit. dílo, s. 57.

37) Jako „nesmírně talentovaného chameleóna německé literatury, který si příkladně pro-
šel nejrozličnějšími fázemi dějin německé literatury, od Skupiny 47 až po současnost,
a přesto se navzdory dočasně vehemenní politizaci nezpronevěřil své místy iritující
genialitě“, jej popsal K. Sontheimer, in týž: *Zeitenwende?*, cit. dílo, s. 150.

38) J. Stromšík: „K eseji Hans Magnuse Enzensbergera“. In H. M. Enzensberger: *Eseje*,
cit. dílo, s. 129.

39) F. Dietschreit — B. Heinze-Dietschreit: *Hans Magnus Enzensberger*. Stuttgart 1986,
s. 106.

40) Tamtéž.

Posun ve vnímání tohoto autora je tak výsledkem pochyb, zda se do jeho raných, zvláště pak „básnických textů nevnášelo příliš mnoho stranickosti a politické jednoznačnosti, protože zkrátka padesátá a šedesátá léta po jednoznačnosti dychtila, zatímco vůbec není jisté, zda tento autor skutečně činil rozhodnutí, anebo s nimi spíše jen experimentoval“.⁴¹⁾ Tyto pochyby si od sedmdesátých let mnozí obhájci tohoto autora vyložili jako nepochybnost, že Enzensberger si s předáky studentského hnutí v ničem nezadal. Uvedu jediný příklad: L. Stockinger v nechvalně proslulé debatě se třemi tahouny berlínské Nové levice R. Dutschkem, B. Rabehlem a Ch. Semlerem (říjen 1967)⁴²⁾ jej vnímal nikoli jako mozek studentského hnutí, ale jako „distancovaného tazatele, který svými dotazy tak dlouho dotírá, až se představy tří čelních mozků západoberlínského studentského hnutí vyjeví ve své absurdnosti“.⁴³⁾ Jak sám přiznává, četl tento rozhovor, publikovaný roku 1968, až v roce 1976, což zčásti vysvětluje, proč „svému“ autorovi rozuměl doslova kongeniálně, takže mu stejně „jako lidem, kteří uměli číst, ke správnému pochopení úplně stačilo Enzensbergerovo závěrečné slovo, v němž formuloval proti naivnímu dogmatismu účastníků rozhovoru zřetelný postoj kritické skepse“.⁴⁴⁾ Není zcela evidentní, zda toto závěrečné slovo, v němž Enzensberger konstatoval, že se rozhovor začíná točit v kruhu, neboť se vrací k hypotézám, z nichž vyšel, aniž účastníci jakkoli konkretizovali své představy o budoucím uspořádání (což od rozhovoru o budoucnosti stejně nelze očekávat), dostatečně signalizuje odstup od diskutérů, jak se domnívá Stockinger. Sice je dlužno přiznat, že Enzensberger se drží zpátky ve srovnání s jejich revoluční horlivostí a uchyluje se, byť pouze rétoricky, ke stanovisku člověka, který se s těmito plány neztotožňuje (*Außenstehender*),⁴⁵⁾ avšak

41) A. U. Sommer: „Skepsis und Zustimmungsverweigerung. Hans Magnus Enzensberger und die Philosophie“. In D. von Petersdorff (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*, cit. dílo, s. 86.

42) „Ein Gespräch über die Zukunft mit Rudi Dutschke, Bernd Rabehl und Christian Semler“. *Kursbuch*, 14, 1968, s. 146–174.

43) L. Stockinger: „(Meine) Enzensberger-Lektüren von den sechziger Jahren bis in die Gegenwart“. In D. von Petersdorff (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*, cit. dílo, s. 176.

44) L. Stockinger: „(Meine) Enzensberger-Lektüren von den sechziger Jahren bis in die Gegenwart“, cit. dílo, s. 176.

45) Viz tamtéž, s. 162.

radikálnost opozice narážela v Berlíně na mnoho těžko překonatelných překážek (přestárlé město, jádro berlínské byrokracie tvořily zmrzačené, frustrované a nesamostatné ženy),⁴⁶⁾ které neměly humánní řešení, a emigrovat před nimi se rovněž nedalo.⁴⁷⁾

7.3 GENERAČNÍ SÉMANTIKA

Tyto příklady neuvádím jen proto, aby bylo zřejmé, jak se rozevírají nůžky mezi dobovým vnímáním Enzensbergerových aktivit z šedesátých let, a tím, jak jeho tehdejší roli vidí jeho obhájci i on sám. Do tohoto rozporu se totiž promítá právě mezigenerační napětí, patrné na tom, kam se Enzensberger generačně staví: na pomezí mezi osmašedesátníkem a příslušníkem skeptické generace. Enzensberger obě jednotky chápe jako prostupné, vzájemně se doplňující a korigující; ke skeptikům se přiklání, jakmile je konfrontován s nekriticky obdivným hodnocením všech levicových snah, jako osmašedesátník naopak s oblibou čelí pravicově konzervativním tendencím coby neúnavný, byť kritický obhájce blahodárného přínosu studentského hnutí, díky němuž se Spolková republika pro Enzensbergera stala místem, kde se opět dá žít.⁴⁸⁾ Mám za to, že toto mezigenerační rozkročení se do značné míry prolíná s jeho odvahou jít proti proudu, s jeho svéhlavostí, ale rovněž s jeho životně důležitou potřebou vymykát se z diktátorských⁴⁹⁾ pout kategorií, skupin, programů, dogmat a ideologií. Bez něho by Enzensbergerovo dílo bylo strnulé a černobílé, chudší jak

46) Tamtéž, s. 166.

47) Tamtéž, s. 171.

48) Z mnoha vyjádření tohoto faktu vybírám následující z roku 1998: „Chtěl bych říct, že toto hnutí přišlo v nejvyšší čas a že nám Němcům v mnoha ohledech prospělo, a to přesto, že bylo konfušní, velkohubé a sektářské. Dokonce tvrdím, že díky němu lze v Německu opět žít. Přineslo do naší země čerstvý vzduch, nepřehlédnutelně se začalo zabývat nacistickými zločiny a skoncovalo s německým neduhem, který se projevuje bezvýhradnou poslušností kdykoli a komukoli.“ H. M. Enzensberger: „Wie ich fünfzig Jahre lang versuchte, Amerika zu entdecken“, cit. dílo, s. 105.

49) „Na jakoukoli formu diktátorské autority reagují tím, že se jí doslova iracionálně brání. Nedokážu reagovat jinak. Chci okamžitě pryč. Proč? Protože prvních šest nebo sedm let mého vědomého života se odehrávalo v tomto duchu, protože mě neustále někdo komandoval, nějací hlupáci, kteří bez ustání řvali. Toho se člověk jen tak nezbaví.“ „Zwischen Wölfen und Wolken. Hans Magnus Enzensberger im Gespräch mit Jan Bürger und Dirk von Petersdorff“. In D. von Petersdorff (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*, cit. dílo, s. 191.

na paradoxy a rozpory, tak na momenty, v nichž nespoutaná svěhlavost zavelela autorovi udělat něco nečekaného.

A protože takových nebylo málo, zaměřím se na ty méně zjevné.⁵⁰⁾ V roce 1990, kdy se zdála být poválečná doba u konce a obecně spíše sílila potřeba udělat za minulostí konečně tečku, vydal Enzensberger sebraná dobová svědectví z konce války s názvem *Evropa v troskách*,⁵¹⁾ aby zapomínajícím Němcům připomněl rozpoložení Evropy a hlavně Německa na konci války. K tématu opět přistupoval z perspektivy zahraničních pozorovatelů, kteří na svých cestách mapovali, jak Němci tehdy reagovali. Enzensberger projevil maximální míru pochopení pro ignoranci, danou neutěšenými životními podmínkami, a pro zúžení pohledu na to, co je nezbytně nutné pro vlastní přežití. Naopak pro sebelítost, popírání a sebeexkulpační strategie, po nichž Němci sahalí v konfrontaci s vlastní minulostí, neměl pochopení. Jeho postoj vůči těmto projevům je útočně kritický, Enzensberger se zde co do tónu a používaného slovníku vrací k moralizujícímu stylu šedesátých let: „V této kombinaci letargie, vzdoru a sebelítosti lidé upadají do stavu druhé nedospělosti.“⁵²⁾

O jedenáct let dříve, kdy ještě zřetelně patřil k levici, překvapil naopak mnohé tím, jak ostře se vymezil vůči jejímu stylu a přitom si zřetelně vypomohl druhým generačním zdrojem. Výzvu přispět do Habermasova sborníku *Postřehy k „Duchovní situaci doby“* (1979)⁵³⁾ s díky odmítl a na rozdíl od Walsera, který svůj příspěvek zužitkoval k umné inscenaci svých klíčících pochybností, zdůvodnil svou neúčast skeptickými argumenty a bez obav ze sebekritiky:

50) Další dva zmiňuje jeho kolega z časopisu *Kursbuch* K. M. Michel: v době všeobecné angažovanosti si Enzensberger dovolil napsat „Teorii zrady“ (1963), v době, kdy se striktně požadovala věrnost principům, připomněl, že zradit lze pouze člověka, nikoli myšlenku. Srov. K. M. Michel: „Der eigensinnige Charakter. Sieben Variationen über ein Thema“. In R. Wieland: *Der Zorn alert, die Ironie ist unsterblich*, cit. dílo, s. 149. Enzensberger se tak vyjádřil v esejí „Konec důslednosti“, „Teorie zrady“ vyšla roku 1963. Třetí uvádí J. Stromšík, který píše, že ve víru revolučního dění roku 1968 Enzensberger neváhal ostatní revolucionáře skepticky varovat, aby se nenakazili nelidskostí svých protivníků, jak bývá u revoluci zvykem. J. Stromšík: „K esejům Hanse Magnuse Enzensbergera“, cit. dílo, s. 135. Míň je esej „Berliner Gemeindeplätze“. *Kursbuch*, 11, 1968, s. 151–169, zde s. 166.

51) *Europa in Ruinen. Augenzeugenberichte aus den Jahren 1944–1948. Gesammelt und mit einem Prospekt versehen von Hans Magnus Enzensberger*. München 1995².

52) Tamtéž, s. 5.

53) J. Habermas (ed.): *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, 2 svazky. Frankfurt am Main 1979.

Vím stejně málo jako všichni ostatní, kdy dojde ke katastrofě; taky nevím, čím to je, že socialismus ve všech známých případech končí lágrem. Nevím, zda to tak musí být. A nejsem ochoten si na to jen tak snadno vytvořit neměnný názor. Rád se nechám překvapit. Při pohledu na způsob, jak si dnes lidé vytvářejí názory, mi ostatně nejvíc vadí ti, kteří všechno vědí nejlépe. Někdy se mi přestávají líbit i moje eseje, protože stojí v této tradici, která musí mít pravdu. V budoucnu budu muset nalézt pro své eseje jinou formu, jiný tón.⁵⁴⁾

Nový tón nehledal až na konci sedmdesátých let, jak dosvědčuje fakt, že se již ve druhém čísle časopisu *Kursbuch* (věrný jeho spíše aprogramatické koncepci)⁵⁵⁾ distancoval od levicových dogmat, když namísto „protikladu mezi vykořisťujícími a vykořisťovanými vycházel z odlišnosti mezi bohatým Severem a chudým Jihem“,⁵⁶⁾ a bez obalu se ptal, „komu vlastně více přichází vhod to, čemu říkáme pomoc rozvojovým zemím: nám, nebo jim“.⁵⁷⁾ Poté, co tato argumentace okamžitě vyvolala na levici nesouhlas,⁵⁸⁾ zareagoval Enzensberger znovu jako ironický skeptik. Weissův dotaz, zda „jsme skutečně schopni vzdát se pochyb a vystavit se nebezpečí tím, že jednoznačně vyslovíme svou solidaritu s utlačovanými a jako autoři budeme usilovně hledat prostředky, jak je v jejich boji (který je i naším bojem) podpořit“,⁵⁹⁾ jej vyprovokoval k ironickému úšklebku („třikrát můžeme hádat, na jakou stranu se postavíme [...] Vždyť přece stačí jen trochu zabojovat, bok po boku se socialistickým světem proti světu kapitalistickému. To přece není

54) „Gespräch mit Hans Magnus Enzensberger“. In R. Grimm (ed.): *Hans Magnus Enzensberger*, cit. dílo, s. 133.

55) *Kursbuch* se ohlašoval slovy: „Revue, která by ještě před svým vydáním dokázala formulovat, jak to myslí, by byla zbytečná, místo ní by se dal publikovat seznam názorů.“ Enzensberger jej chápal výslovně jako jízdni řády, které neurčují směr, ale udávají spojení, a tudíž platí pouze po dobu těchto spojení.

56) R. Warnecke: „Kurswechselfarade eines Intellektuellen. Konsequent inkonsequent: Hans Magnus Enzensberger“. In H. L. Arnold (ed.): *Text und Kritik. Vom gegenwärtigen Zustand der deutschen Literatur*, 113. München 1992, s. 97–105, zde s. 97.

57) „Morálně si díky ní ulevujeme, nebo jejím prostřednictvím fakticky vydíráme, pojišťujeme si vlastní mocenské postavení, maskujeme jí vykořisťování, podporujeme jí náš vlastní vývozní průmysl?“ H. M. Enzensberger: „Europäische Peripherie“. In týž: *Deutschland, Deutschland unter anderm. Äußerungen zur Politik*. Frankfurt am Main 1967, s. 152–176, zde s. 175.

58) Jako první se ozval P. Weiss článkem „Enzensbergerovy iluze“ („Enzensbergers Illusionen“). Weissův text a Enzensbergerova reakce jsou obsaženy v šestém čísle časopisu *Kursbuch*.

59) H. M. Enzensberger: „Europäische Peripherie“, cit. dílo, s. 165.

nic, co by se nedalo zvládnout“⁶⁰⁾ a ke konstatování, že ani Weiss není schopen říct, zač by člověk vlastně měl bojovat a hlavně jak. Weissův koncept tudíž posoudil jako naivní, neschopný pochybností: „Není divu, že každé větě našeho zoufalého kolegy vždycky skočí do řeči normativní soud ještě předtím, než je věta u konce, [...] a tak se ve šlechetné prostoduchosti deklaruje, že zkratka nebude, co nesmí být.“⁶¹⁾ Po dalších ironických poznámkách, které se vysmívají zdánlivé solidaritě levičáků, vedle níž se vše jeví jako pokrytectví,⁶²⁾ zakončuje Enzensberger svůj text výkřikem člověka, který ze sebe pod tlakem vydává skeptické doznání plné pochybností o pravdivosti a smysluplnosti svého konání a doslova překypující nenávistí k lacinému moralizování a levicové posedlosti pravdou za každou cenu: „Morální rozhořčení nalevo mi může být ukradené, nejsem idealista. Před doznáním dávám přednost argumentům. Pochybnosti jsou mi milejší než sentiment. Revoluční žvást nesnáším. Obrazy světa zbavené rozporů nepotřebuji. V případě sporu rozhoduje skutečnost.“⁶³⁾

7.4 ENZENSBERGER Z POHLEDU PETERA SCHNEIDERA

Není bez zajímavosti, že Enzensbergerovu situační otevřenost k oběma generačním sémantikám využívali ostatní osmašedesátníci k tomu, aby se vymanili z vlastní mnohdy téměř celoživotní závislosti na roce 1968. Jeden z kratších textů P. Schneidera⁶⁴⁾ ukazuje, jak silně se Enzensbergerových námluv se skepticismem, ať už se projevovaly kultivací pochybností, chválou

60) H. M. Enzensberger: „Peter Weiss und andere“. *Kursbuch*, 6, červenec 1966, s. 171–176, zde s. 171.

61) Tamtéž, s. 172 a 173.

62) „Zatímco naše samozvané vzory jsou solidární s utlačovanými a vyznávají se, my sedíme v našich 5 plus 1 bytech [...] Nanejvýš si sami zaplatíme letenku, když si chceme na vlastní kůži nastudovat socialismus zblízka [...] Ale pořád máme v ledničce dost pít. To Peter Weiss a další, to je jiná káva, ti se vystavují nebezpečí, ti bojují, ti nemají nic společného se společností, v níž žijí [...] ti nejsou spolení s bohatým světem jako my. Ti dají pár rozhovorů, a hned je zřejmé, jak snadno lze být solidární, stačí dát pár rozhovorů [...] Jděte jednou do Vietnamu nebo do Peru, a tam pěkně dvacet let bojujte za svou revoluci! Namlouváte si, že je v podstatě totéž, co se děje tam a tady. To si nemyslím, mám za to, že je něco jiného zemít v hloubi angolské štolý, anebo si číst statistiky o práci v angolských štolách.“ Tamtéž, s. 175 a 176.

63) Tamtéž, s. 176.

64) P. Schneider: „Bildnis eines melancholischen Entdeckers“, cit. dílo, s. 137–154.

nedůslednosti, příklonem k nelineárním souvislostem nebo odklonem od avantgardy, chytali jako blahodárného „převýchovného programu bývalí osmašedesátníci, dlouhodobě zablokovaní ve svém myšlení, ve svých životních postojích, ve své mentalitě“.⁶⁵⁾ Schneider, o jedenáct let mladší než Enzensberger, se zde vyznává ze svého obdivu k tomuto jasnozřivému esejistovi a brilantnímu básníkovi, který tehdejší mládež oslovil mimo jiné tím, že ukončil epochu „faustovského hledání, kleistovského zoufání a georgeovského přišeptávání a rejdění po dně [*Raunen und Gründeln*]“⁶⁶⁾ a místo toho navázal na tradice, které se „po židovské genocidě zdály být něčím cizím, jakoby neněmeckým“ (Heine, Tucholsky), pro protestující studenty tím lákavějším. Přiznává mu výjimečný vliv na osmašedesátníky, a to i přes to, že jej četli selektivně (zajímal je výhradně hněv z prvních dvou sbírek, kdežto „tišší a melancholické tóny třetí sbírky *Slepecké písmo*⁶⁷⁾ přecházeli bez povšimnutí“). Podle všeho si jej příliš rychle zaškatulkovali („mnozí tehdy zaměnili jeho spíše zkusmo experimentátorský a tolerující vztah k hnutí roku 68 za nadšení“)⁶⁸⁾ a ke krásnému umění chovali (programově) nedůvěru. Schneider potvrzuje Enzensbergerův vliv na osmašedesátníky a popisuje jeho programovou nedůvěru k umění rovněž jako kompenzující projekci rebelujících studentů.

Enzensberger je Schneiderovi nedostižným vzorem rovněž co do hravosti a duchovní pružnosti. Právě tím, že mu „nedělalo nejmenší problém odzbrojit dřívější poznatek, jakmile se přežil, něčím novým“,⁶⁹⁾ imponuje Schneiderovi natolik, že ten se neváhá pustit do filipiky proti německé názorové setrvačnosti, která bývalým osmašedesátníkům nadmíru ztěžuje názorovou proměnu: „V zemi, která pokládá za projev charakternosti neotřesitelné lpění na přesvědčení, které přestalo platit, považují obvinění z nespolehlivosti za vyznamenání.“⁷⁰⁾ Přimknutím k Enzensbergerovi a téměř jeho napodobením si Schneider dodává odvalu i naději, že dělá krok správným směrem, když se vzdává závislosti

65) W. Kraushaar: „Vexierbild. Hans Magnus Enzensberger im Jahre 1968“, cit. dílo, s. 61.

66) P. Schneider: „Bildnis eines melancholischen Entdeckers“, cit. dílo, s. 138.

67) H. M. Enzensberger: *Blindenschrift*. Frankfurt am Main 1964.

68) Tamtéž.

69) Tamtéž, s. 144.

70) Tamtéž.

na ideách z roku 1968 a vystupuje ze skrytu Nové levice. Přes všechna rizika tím zachraňuje svou svobodu myšlení: „Těm zvidavějším z nás ukázal, jak se myslí pod otevřeným nebem, jak lze uniknout ze spolku, jak radostně pytláčit v protivníkově zahradě, ukázal nám, že je ctností zradit přesvědčení, jež nemá jiný smysl než hrát skupinu, která je sdílí.“⁷¹⁾

Uvedené souvislosti ukazují, jak Enzensberger komplementárním způsobem rozehrával generační sémantiky tak, aby jich maximálně využil, a přitom na nich zůstal pokud možno nezávislý. Nyní jde o to vysledovat, jak se tato strategie projevovala a k jakým důsledkům vedla v případech, kdy Enzensberger hledal rovnováhu mezi obecným a konkrétním, tedy mezi obecně lidským a specificky německým.

7.5 SPECIFIČNOST ENZENSBERGEROVY POZICE V RÁMCI GENERACE

Na první pohled je zřejmé, že Enzensberger se ve srovnání s Walserem a Grassem mnohem snadněji a bezstarostněji vyrovnával s tlakem poválečného myšlení. Dlouhodobé lpění na tom, že poválečná doba nesmí skončit (Grass), ani celoživotní boj proti ústrkům poválečného diskursu (Walsler) u něho nenajdeme. Třebaže vůči přitažlivosti některých myšlenkových schémat nebyl plně imunní, vesměs je nepovažoval za něco nepřekonatelného: například vztah mezi duchem a mocí prohlásil v roce 1988 za vrcholně nudnou pradávnu německou specialitu, na níž je lákavé snad jen to, že konečně zestárla. Avšak na dělbě rolí mezi politiky a spisovateli nic neměnil.⁷²⁾ Od svých prvních esejů si díky svému vytríbenému dialektickému myšlení udržoval odstup od neproduktivních myšlenkových šablon, které by jej stavěly před falešné alternativy. Platí-li pro německé poválečné myšlení průměr, že „když se potkají dva, vzniká antinomie, anebo strana“,⁷³⁾ pak se Enzensberger od počátků své tvorby tomuto typu německého poválečného myšlení vymykal. Není zapotřebí rozlišovat ani mezi

71) Tamtéž, s. 145.

72) Viz H. M. Enzensberger: „Macht und Geist: Ein deutsches Indianerspiel“. In týž: *Mittelmaß und Wahn*. Frankfurt am Main 1988, s. 207–221.

73) D. von Petersdorff: „Im Nachhall der Systeme“, cit. dílo, s. 37.

jeho estetickými a politickými texty, protože to platí nejen pro obě oblasti zvlášť, ale také pro jejich vzájemný vztah.

Od prvních větších esejů věnovaných vztahu mezi poezií a politikou se profiloval v adornovském duchu jako dialektik tohoto vztahu. Neúnavně hájil umění před nároky a očekáváními, která pokládal za nepřiměřená nebo nedostatečná. Vzájemně neutralizoval všechny alternativy, které vycházejí z nedialektického vztahu mezi obsahem a formou. Udržoval si odstup jak od těch umělců, kteří uměleckou formu absolutizují proto, že v ní vidí nástroj uměleckého zpochybnění daného stavu,⁷⁴⁾ tak od těch, kteří vnášejí do poezie cizí politický obsah, uměle jej oddělují od formálně obsahového celku básně: „politický aspekt básně je v ní imanentně přítomen. Odvodit jej zvnějšku je nemožné.“⁷⁵⁾ A o něco později, v souvislosti s jednou Brechtovou básní, Enzensberger dodává: „Politickým obsahem básně je to, že politika není s to básní disponovat.“⁷⁶⁾ Enzensberger považoval přeceňování subverzivního potenciálu čisté formy (nikoli básně jako celku) za stejně chybné jako snahu upřít umění jakýkoli společenský dosah, prohlásit je za absolutně čisté, spojené s věčnými hodnotami. Tato karanténa slouží pouze politickým účelům, a proto je ve skutečnosti falešná.

Násilné oddělování poezie a politiky se jeví jako nepochopení skutečnosti, že básnictví a politika jsou historické procesy, které však nelze násilně oddělovat, protože skutečná odlišnost spočívá jen v tom, že médiem poezie je jazyk, kdežto médiem politiky je moc. Enzensberger se těmito tvrzeními vědomě staví mezi literárně sociologický a literárně estetický pól. Poezie může dle jeho soudu do politiky zasahovat pouze tím, jak nakládá s jazykem, nikoli pomocí příspěvků do politických debat. Na to zapomíná literární sociologie. Ovšem poezie dokazuje právě tím svou společenskou povahu, což opomíjí literární estetika. Vztah mezi básnictvím a politikou není vztahem absolutní

74) Ať už s tímto záměrem přistupují k umění jako tvůrci, anebo jako jeho hlídači psi, kteří „instinktivně cítí, že ne pouze ideje a obsahy děl, nýbrž sama forma může být revoluční, podvratná, a snaží se reglementovat i ji [...]“. J. Stromšík: „K esejům Hanse Magnuse Enzensbergera“, cit. dílo, s. 133.

75) H. M. Enzensberger: „Poesie und Politik“. In týž: *Einzelheiten II. Poesie und Politik*. Frankfurt am Main 1962, s. 127.

76) Tamtéž, s. 133.

závislosti ani absolutní nezávislosti.⁷⁷⁾ Proto vůči sobě nestojí alternativně čistá, politicky nevinná poezie a poezie angažovaná, poezie ukrytá do „slonovinové věže a poezie agitační“.⁷⁸⁾ Enzensbergerovy úvahy o spojnicích mezi poezií a politikou hledají zlatou střední cestu, po níž by se vyhnuly radikálnímu formalismu, ale také jednostranné avantgardě. Pozitivních určení poezie se čtenář dočká pouze v podobě adornovských formulací, že poezie předjímá budoucnost, „byť i v modu pochybností, odmítnutí, negace. O budoucnosti sice nemluví, ale předjímá ji, jako by budoucnost byla možná, jako kdyby se dalo svobodně mluvit mezi nesvobodnými, jako bychom překonali odcizení a získali řeč“.⁷⁹⁾

Z tohoto postoje, formulovaného na počátku šedesátých let, zůstala Enzensbergerovi do dalších let pouze jeho negativní určení. Jakmile se ve druhé polovině šedesátých let přiklonil od poezie spíše k politice, vzdal se víry v politické poslání poezie, jakkoli ji vždy pěstoval v duchu negativní estetiky. Odklon od Adorna přiměl Enzensbergera k tomu, aby ponechal literaturu dočasně svému osudu a místo „trpělivého lpění na bolestné negaci“, které „trpělivě obrací každou myšlenku, dokud se neodhalí její rub“,⁸⁰⁾ se naopak pustil s netrpělivou aktivitou do uskutečňování revolučních ideálů. Literatury se nezřekl, ani nepřestal psát poezii, jak se někdy píše,⁸¹⁾ spíše si přiznal, že přecenil její subverzivní schopnosti. Začal si více uvědomovat, že stojí před vyjasněním a přehodnocením funkce a významu literatury. Řečeno

77) Viz tamtéž.

78) Enzensbergerova předmluva ke knize *Museum der modernen Poesie*, cit. dílo, s. 15. Později publikováno i pod názvem „Weltsprache der modernen Poesie“. In H. M. Enzensberger: *Scharmützel und Scholien. Über Literatur*. Ed. R. Barbey. Frankfurt am Main 2009, s. 229–250.

79) H. M. Enzensberger: „Poesie und Politik“, cit. dílo, s. 136.

80) Viz báseň „Obtížná práce“ („Schwierige Arbeit“), věnovanou Adornovi, in H. M. Enzensberger: *Blindenschrift*, cit. dílo, s. 58–59. Český překlad J. Hiršala in H. M. Enzensberger: *Zpěvy z potopy*. Praha 1966, s. 129–130.

81) Celý úvod proslulého eseje o „Prostaprávdách, které se týkají nejnovější literatury“ se nese v ironickém duchu. Pohřeb literatury Enzensbergerovi připomíná každoročně se opakující jarmark, který po sobě zanechá „mračno teorií, na nichž věru není nic nového“. Ukazuje, že nejvic se upínají ke smrti literatury ti, kteří potřebují nějakou ukliďující jistotu ohledně jejího poslání, ať bude jakékoli. Také připomíná, že „smrt literatury“ je poměrně obvyklou metaforou, která nakonec literaturu drží při životě. Viz H. M. Enzensberger: „Gemeinplätze, die Neueste Literatur betreffend“. *Kursbuch*, 15, 1968, s. 187–197.

jeho slovy, program politické alfabetizace Německa si musí nejprve ujasnit, nakolik pokročila skutečná alfabetizace těch, kteří mají alfabetizovat.⁸²⁾ V konečném důsledku to pro Enzensbergera, stejně jako pro jeho kolegu K. M. Michela, který s poválečnou německou literaturou účtoval snad ještě nekompromisněji, znamenalo,⁸³⁾ že se musí oprostít od alibistických a velikášských iluzí o kritické funkci poválečné literatury. Ve skutečnosti si německá společnost pouze vytvářela alibi v literárně-umělecké nadvládě, proti sociálněpolitické kritice se stavěla, jako by se jednalo o literární fenomén, a avantgarda nedokázala ani předstírat, že je politicky avantgardní.⁸⁴⁾ V situaci Německa neměla literární umělecká díla společenskou funkci a autoři se museli smířit s tím, že to je běžné a obvyklé. Enzensberger nepřikazoval literátům, aby mlčeli, ale bral jim iluzi, že umělecká tvorba něco ospravedlňuje. Umělec koná bez jakékoli záruky, nic nezabezpečuje jej ani jeho dílo, tvoří navzdory nejistotě. K tomu lze jen krátce dodat, že několik málo Enzensbergerových básní z téže doby⁸⁵⁾ neobsahuje pouze neúprosně demaskující gesto z prvních⁸⁶⁾ dvou sbírek⁸⁷⁾,

82) Tamtéž, s. 197.

83) „Funkce moderní německé literatury posledních deseti patnácti let se podobá funkci časopisu *Der Spiegel*, který byl dlouho považován za jedinou nebo skutečnou politickou opozici, odhalil ne jeden nešvar, nicméně nastolený kurz nebrzdil, spíše jej podporoval: méně svým jedem, který mobilizoval obranné látky, než čtenáři, kteří se díky němu mohli odreagovat s uspokojením, že mají alespoň tento časopis. Jeho funkce tak nespočívala v odpolitizování čtenářů, ale v neutralizaci politických potencií, které by se bývaly aktualizovaly jinak. Podobně moderní literatura. Poutala na sebe a uspokojovala intelektuální zájmy, jako by to byly zájmy bezprostředně společenské a politické, které se tím dostaly ze zorného úhlu; nespokojenost a neklid, které živila, současně zavřela do klece, kde se vedly zdánlivé boje, a vybojovala zdánlivá vítězství, zatímco vedle toho se dál nerušeně obchodovalo.“ K. M. Michel: „Ein Kranz für die Literatur. Fünf Variationen über eine These“. *Kursbuch*, 15, 1968, s. 169–186, zde s. 175–176.

84) V eseji „Jasná rozhodnutí a nejasné vyhlídky“ („Klare Entscheidungen und trübe Aussichten“, 1967), kde Enzensberger nekompromisně účtuje s praxí Skupiny 47, klasifikuje její opozici jako „difuzní, zpola přizpůsobenou“, celá poválečná německá literatura je pro něho „ráj bláznů, jímž jsou opoziční spisovatelé“. H. M. Enzensberger: „Klare Entscheidungen und trübe Aussichten“. In J. Schickel (ed.): *Über Hans Magnus Enzensberger*, cit. dílo, s. 231–232.

85) Publikoval je ve sbírce *Gedichte 1955–1970*. Frankfurt am Main 1973.

86) *Obrana vlků (Verteidigung der Wölfe)*, 1957), *Zeměmluva (Landessprache)*, 1960).

87) V básni „Poslední příspěvek k otázce, zda literaturu?“ básníky vyzývá, „nebojte se námáhy, vždyť jsme přece placeni za to, že o nás vůbec nejde“. H. M. Enzensberger: „Ein letzter Beitrag zu der Frage ob Literatur?“. In týž: *Gedichte 1955–1970*. Frankfurt am Main 1973, s. 160–161.

kteře si bere na mušku zejména revoluční iluze,⁸⁸⁾ jež ve své době rovněž sdílel;⁸⁹⁾ ale současně navazuje na mnohem smířnější tóninu třetí sbírky,⁹⁰⁾ prodchnutou posmutněle melancholickým povzdechnutím člověka, který ví o svých chybách („vím už, že to, na co jsme zapomněli, bylo právě to nejdůležitější“),⁹¹⁾ ale krom tohoto vědění se nemá oč opřít („a taky už víme, že to všechno víme“).⁹²⁾ Rozkročen mezi oběma generačními sémantikami se Enzensberger vypisuje ze svých ztracených iluzí a je pro něj důležité, že má hodnoty, k nimž se může při tomto bolestném procesu přiklonit.

Autorovo pojetí politicky „odstrojené“ literatury se od konce šedesátých let nijak zásadně neměnilo a převážná většina pozdějších Enzensbergerových textů na ně navazovala tím, že literaturu dále očišťovala od nadbytečných významů, funkcí a ambicí, kterým nemohla dostat. Výmluvný je v tomto ohledu jeden snadno přehlédnutelný detail: Enzensbergerova předmluva k *Muzeu moderní poezie* vyšla ještě dvakrát, vždy s přibližně dvacetiletým odstupem (1979 a 2002), a autor ji v obou případech doplnil o několik poznámek. V roce 1979 si při pohledu na svůj starý text uvědomuje, kolika mylným iluzím v roce 1960 podléhal a nakolik kopíroval dobovou ideologickou rétoriku. Jako fatální se mu jeví jeho někdejší „nepoučený eurocentrismus, jenž se řídí výhradně standardy metropolí“⁹³⁾ a o jehož politickém ztroskotání v podobě ideologie „One World“ se jasně přesvědčil v roce 1968. Tuto sebekritiku v doslovu z roku 2002 již nijak nestupňuje, pouze znovu uznává, jak neomluvitelné je v „postkoloniální epoše“ hovořit o ideji světové literatury, a přitom opomenout „Číňany, Araby, Indy, Japonce

88) V básni „Papírový krocan“ („Der Papier-Truthahn“) („skutečného revolucionáře dnes najdeme na 30. straně zábavné přílohy [...] skutečný revolucionář potírá systém nepsmlouvavými rozhovory [...] je to náš oblíbený klaun“), tamtéž, s. 153.

89) „Uznávám, svého času jsem střílel vrabci po kanónech, uznávám, že jsem se netrefil, zato jsem však nikdy netvrdil, že bychom měli nadobro zmlknout.“ V básni „Dvě chyby“ („Zwei Fehler“), tamtéž, s. 162.

90) *Slepecké písmo (Blindenschrift)*, 1964).

91) V básni „Matná vzpomínka“ („Eine schwache Erinnerung“), tamtéž, s. 159.

92) V básni „Pisnička o těch na které všechno sedne a kteří všechno dávno vědí“ („Lied von denen auf die alles zutrifft und die alles schon wissen“), tamtéž, s. 155. Česky in: H. M. Enzensberger: *Historie mraků*. Přeložil T. Kafka. Praha 2010, s. 47–51.

93) H. M. Enzensberger: *Museum der modernen Poesie*. Frankfurt am Main 1979 (*Nachbemerkung zur Neuauflage von 1979*), s. 786.

a tucty jiných oblastí“.⁹⁴⁾ V obou dovětcích si rovněž pochvaluje, že ztráta prestiže poezii prospěla, neboť ji doprovázelo uskromnění, rezignace na „velikost a všeobecnost“ a na výlučné nároky vůči sobě samé. Zatímco ve starším z obou dovětek své někdejší přesvědčení o subverzivní funkci poezie (moderní poezie zpochybňuje dané již jen tím, že je sama sebou) sice odmítá, nicméně na její (i svou) omluvu dodává, že v sobě měla alespoň entuziasmus, pro něž nemají depresivní sedmdesátá léta pochopení. Ve verzi z roku 2002 s ní však již nemá nejmenší slitování. Účtuje s ní tak, aby bylo zřejmé, že literární snahy o zlepšení světa napáchaly nejvíce škody, kde se jimi zaštitila revolučně laděná avantgarda, aby uskutečnila „jedním tahem politickou i estetickou revoluci“.⁹⁵⁾ Tyto snahy bez výjimky končily v „ideologických slepých uličkách“⁹⁶⁾ a jejich „plody byly, mírně řečeno, nepoživatelné“.⁹⁷⁾

Během svého několikaměsíčního pobytu na Kubě (1968/1969) Enzensberger vystřízlivěl z iluzí o revolučním uskutečnění spravedlivějšího řádu. To jej nepochybně přimělo zamyslet se nad revizí svého radikálního prosazování zásadních změn ve Spolkové republice, které ještě v roce 1967 považoval za nevyhnutelné a k nimž usilovně nabádal své kolegy.⁹⁸⁾ Touto zkušeností se jistě dají do značné míry vysvětlit také mnohé světonázorové posuny, změny v tematických akcentech a v celkovém ladění další tvorby. Na jeho představu o smyslu a funkci literatury, jak ji formuloval v roce 1968, však tato deziluze neměla destruuující vliv, naopak v zásadě s ní konvenovala. Od konce šedesátých let Enzensberger již jen prohluboval svůj výrazný nesouhlas s avantgardním aktivismem, v němž odedávna viděl spíše projev nesvobodných duchů s kolektivně totalitarizujícími, ba militarizačními sklony,⁹⁹⁾

94) H. M. Enzensberger: „Nachbemerkung zu einer Neuauflage von 2002“. In týž: *Scharmützel und Scholien*, cit. dílo, s. 252.

95) Tamtéž, s. 251.

96) Tamtéž.

97) Tamtéž.

98) Roku 1967 napsal, že „na pořadu dne už není komunismus, ale revoluce. Politický systém Spolkové republiky nelze opravit. Lze mu přitakat, anebo jej nahradit něčím novým. *Tertium non dabitur*. Spisovatelé tuto alternativu nevyostřili, naopak dvacet let jí uhýbali“. H. M. Enzensberger: „Klare Entscheidungen und trübe Aussichten“, cit. dílo, s. 230.

99) Již jeho předmluva k *Muzeu moderní poezie*, napsaná dva roky před „Aporiemi avantgardy“, mluví jasnou řečí: „Baudelaire odhalil fatálnost představy o pokroku produktivních sil, když ještě byla v plenkách. *Sklonem důvěřovat vojenským metaforám se*

literaturu ještě důsledněji zbavoval zbytků morálních, elitářských, totalitních a dějinně filozofických nároků.¹⁰⁰⁾ Vůči nim byl Enzensberger coby „teoretik“ literatury mnohem ostražitější nežli jako instruktor revoluční teorie, který se souručenství politiky a poezie v roce 1968 vzdal, když uvěřil, že svou „užitečnost“ nejlépe osvědčí nikoli ve Spojených státech, kde by jej imperialistická velmoc vyživovala jako stipendistu, ale na Kubě, kde „imperialismus lidem nastavuje méně přejícnou tvář“.¹⁰¹⁾

Pro Enzensbergerovu kubánskou anabázi neexistuje žádné jednoznačné vysvětlení. Možná by se při jeho hledání nemělo zapomínat na to, co se zde pokouším objasnit pomocí generační argumentace. Tím nemyslím prostý fakt, že Enzensberger je o dva roky mladší než Walser a Grass, ale spíše to, jaké prožitky a zkušenosti uvádí jako generačně formující a směrodatné. Zpravidla to totiž nejsou jeho válečné zážitky, ale až poválečný nástup z jeho pohledu naprosto osvobozujících anarchistických poměrů,¹⁰²⁾ které však brzy skončily. Vystřídal je nový společenský pořádek, jež nebyl Enzensberger schopen vnímat jinak než jako návrat fašistických poměrů. Svou generačně podmíněnou životní zkušenost, díky níž se stavěl nad studentské hnutí, si spíše než z války odnesl z jejích posledních měsíců a zejména z doby těsně po jejím konci: zkušenost, že člověk nesmí ztratit rozum kvůli ideologii. To však věděl už jako mladík, který si na konci války nehrál na hrdinu a choval se zcela pragmaticky, a po válce jen těžce rozdýchával obnovující se Spolkovou republiku. Ve světle srovnání s Grassem se tak ukazuje, že Enzensbergerovou formující

nevyznačují nezlomní duchové, nýbrž ti, již se rádi a disciplinovaně přizpůsobují, duchové nesvobodní, provinční, kteří dokážou uvažovat jen v kolektivu.“ H. M. Enzensberger: *Museum der modernen Poesie*, cit. dílo, s. 9.

100) V tomto smyslu souhlasím s tím, že „pravý talent tohoto autora nespočívá v budování, ale v odbourávání a odklizení“. In J. Lau: *Hans Magnus Enzensberger*, cit. dílo, s. 281.

101) H. M. Enzensberger: „Offener Brief. An den Präsidenten der Wesleyan University, Mr. Edwin D. Etherington, Middletown, Conn. USA“. In J. Schickel (ed.): *Über Hans Magnus Enzensberger*, cit. dílo, s. 238.

102) „Dalo by se říct, že jsem vyrůstal v nesvobodě, kterou vystřídalý nádherné časy anarchie. Trvaly jen pár měsíců, ale právě ty byly pro taktu mladého člověka určující [...] Tehdy jsem zažil štěstí absolutní svobody. Pak se však znovu objevil řád se smíšenými signály. Mnoho z oné nesvobody bylo zpět.“ H. M. Enzensberger: „Ich will nicht der Lappen sein, mit dem man die Welt putzt“. In týž: *Zu große Fragen*, cit. dílo, s. 103.

zkušeností není vlastní selhání, ale naopak schopnost reflektovat válečné a poválečné dění a distancovat se od něho. Tedy: to, že Enzensbergerova a Walserova ostražitost vůči revolučně diktátorským totalitním pokušením v šedesátých letech ochabovala, může souviset i s tím, že tito autoři ve srovnání s Grassem svůj generační úkol nechápali výhradně jako snahu odčinit vlastní mladistvé nacistické selhání. Možná i proto se oba spisovatelé ve druhé polovině šedesátých let mnohem více sblížili s radikální levicí; pro Enzensbergera bylo toto sblížení natolik intimní, že zatímco Grass v podstatě celou svojí tvorbou odpracovával svoji hnědou minulost, Enzensberger se mnohem silněji vyrovnával s tím, jak podlehl rudému pokušení. Beze snahy o přílišnou psychologizaci lze říci, že krátké období těsně po válce, jehož svobodně anarchistických poměrů se mladý Enzensberger nemohl nasytit, zůstalo jeho určující generační zkušeností: tváří v tvář studentskému hnutí se v něm tato zkušenost přihlásila ke slovu s takovou silou, že přehlušila jeho (antiavantgardní) skepsi vůči možnosti a smysluplnosti začít znovu, od začátku a úplně jinak; dovolila mu, byť s jistými výhradami, aby se přidal ke studentům. Naproti tomu v devadesátých letech se obrazy nápadně připomínající anarchistickou mezifázi z prvních mírových měsíců v jeho textech objevují tam, kde hovoří spíše jako skeptik, jenž nevolá po revoluci, ale upíná se k nutné stabilizaci dočasně neutěšených poměrů, které hrozí občanskými válkami.

7.6 JAK MLUVIT O NĚMECTVÍ?

Hledání přiměřeného vztahu mezi poezií a politikou, tedy otázka společensko-politické funkce literatury prolínající velkou částí Enzensbergerovy rané tvorby, má obdobu v hledání jazyka, který by umožnil adekvátní řeč o německém. I zde je od počátku patrná myšlenková bravura a lehkost, s níž se pojmenovávají slepé uličky německé otázky, vzájemně se proti sobě rozehrávají jednostranné falešné alternativy, odhalují se nechtěné paradoxy a nacházejí se vesměs dialektická, či přesněji řečeno negativně formulovaná řešení. Například ve slavném „Katechismu k německé otázce“ z roku 1966 Enzensberger ukazuje, jak Adenauerova snaha co nejdříve začlenit Spolkovou republiku do západních struktur nevedla navzdory očekávání k tomu, že by Sovětský svaz

u vědomí hospodářské a vojenské převahy Západu Německo opustil. Právě naopak, tato politika vedla k upevnění vnitroněmecké hranice a přinesla „konsolidaci studené války a NDR“.¹⁰³⁾ Podobně odhaluje nesmyslnost západoněmeckého lpění na tom, že pouze Spolková republika zastupuje Německo, neboť tento krok fakticky znemožňuje vznik jednotného německého státu za současného uznání Německé demokratické republiky. Enzensberger uvažoval o možném budoucím sjednocení, cestu k němu však viděl v co nejužších hospodářských, kulturních a osobních vztazích mezi oběma německými státy. Jejich navazování však paradoxně nemůže být úkolem Spolkové vlády, protože ta by tím podrývala svůj vlastní nárok na výlučné zastupování Německa.¹⁰⁴⁾ Svou lekcí německví tak Enzensberger uzavírá domněnkou, že pokud Němci nechtějí navždy vyloučit možnost sjednocení, musí nutně vycházet z předpokladu, že momentálně je sjednocení nemožné.

V titulní básni sbírky *Zeměmluva* ústí tyto aporie německví do „schizoidní metaforiky rozdělení“,¹⁰⁵⁾ v níž je lyrickému subjektu zapovězena identifikace se zemí, v níž žije, neboť „obě mé země“¹⁰⁶⁾ nejsou ani částmi celku, který je ztracen, ani ho nedokážou uspokojivě nahradit, protože se vzájemně popírají. Příčinami tohoto zvláštního stavu se Enzensberger zabýval v proslovu k udělení Ceny G. Büchnera (1963), kde rekapituloval:

Náležíme dvěma částem neexistujícího celku; dvěma částem, které popírají, že jsou částmi, a vystupují ve jménu celku, jako kdyby skutečně existoval. Celek, který již neexistuje, je tudíž poloviční a zároveň zdvojený. Tento stav je dočasný a zároveň definitivní: provizorium je nedotknutelné. Obě části si navzájem upírají existenci či nárok na ni. Obě části se na ničem neshodnou, vyjma toho, že je zapotřebí, aby se ani v jednom bodě neshodly.¹⁰⁷⁾

103) H. M. Enzensberger: „Katechismus zur deutschen Frage“. *Kursbuch*, 4, 1966, s. 1–55, zde s. 15.

104) Viz tamtéž, s. 23–24.

105) H. Kügler: „Deutschlandbilder — Die Frage nach der nationalen Identität im Spiegel der deutschen Nachkriegsliteratur“. *Diskussion Deutsch*, 1990, s. 392–411, zde s. 404.

106) „*Meine zwei Länder und ich, wir sind geschieden Leute*“. H. M. Enzensberger: *Landessprache*. Frankfurt am Main 1960, s. 12. Český překlad J. Hiršala in: H. M. Enzensberger: *Zpěv z potopy*, cit. dílo, s. 54.

107) H. M. Enzensberger: „Darmstadt, am 19. Oktober 1963“. In též: *Deutschland, Deutschland unter anderm*, cit. dílo, s. 15.

Podle Enzensbergera nelze uhýbat před skutečností, že identifikace s jedním z německých států je možná jen za cenu popření druhého státu, celku a zpětně i sebe sama, Němci si ji mají znovu a znovu připomínat. On sám se k ní ve svých textech sice několikrát vrátil (*Pokus vzít si od německé otázky dovolenou* a hlavně již zmíněný „Katechismus k německé otázce“), z otázek souvisejících s němečtvím se však zvolna vytrácela — snad jen s výjimkou svazku *Ach Europa!* a jeho epilogu, fiktivní reportáže „Čechy na moři“ („Böhmen am Meer“)¹⁰⁸ — a ustupovala jiným aspektům. Co naopak zůstávalo, byla myšlenková struktura, která bránila jednoznačnému ztotožnění s jedním z protikladů, jejichž vzájemnou neutralizaci Enzensberger s oblibou využíval. Bez ohledu na kontext po ní sahal zpravidla tehdy, když si uvědomil jednostrannost svého náhledu či postoje. Namísto unáhlené obhajoby opačného stanoviska raději předložil úvahu o dialektice jejich vzájemně se negujících výhod a nevýhod, někdy doplněnou o citace ze svých vlastních textů. Například se svou někdejší věčně pohoršenou nenávisťí vůči všem průměrným a normálním lidem „s vodnatýma očima, s temenem z tuku a slámy“,¹⁰⁹ se vyrovnával brilantní úvahou o rozporuplnosti avantgardní nenormálnosti. Poté však sdělil čtenáři, který si jej už málem zařadil k obhájčům takové normálnosti: „Pokud je něco ubožejšího než pohrdání normálností, pak je to její adorace. Protože jeden postoj je jen obrácenou stranou druhého, není divu, že oba většinou vyrůstají na témž hnoji.“¹¹⁰

Podobně se Enzensberger ze ztráty utopických nadějí vypisoval básnickým eposem *Zkáza Titaniku*,¹¹¹ v němž se vzpomínky na neúspěšný kubánský pobyt prolínaly se scénami potápějícího se Titaniku a vytvářely celkový obraz apokalypsy. Ještě téhož roku vydal kratší esej „Dvě poznámky na okraj k zániku světa“,¹¹²

108) H. M. Enzensberger: „Bohmen am Meer“. In týž: *Ach Europa! Wahrnehmungen aus sieben Ländern. Mit einem Epilog aus dem Jahre 2006*. Frankfurt am Main 1987, s. 449–500.

109) Z básně „Muži v tramvaji“ (sb. *Obrana vlků*, 1957). Český překlad básně, který Stromšík v eseji „Na obranu normálnosti“ přejímá, je z pera J. Hiršala, in H. M. Enzensberger: *Zpěvy z potopy*, cit. dílo, s. 42.

110) H. M. Enzensberger: „Na obranu normálnosti“. In týž: *Eseje*, cit. dílo, s. 43.

111) H. M. Enzensberger: *Der Untergang der Titanic. Eine Komödie*. Frankfurt am Main 1978.

112) H. M. Enzensberger: „Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang“. *Kursbuch*, 52, 1978, s. 1–8.

kterým dal opět jasně najevo, jak naivní by bylo hledat za zklamáním ze ztroskotané utopie zrod apokalyptika. Střelka vychýlená v jednu chvíli od utopie k apokalyipse se brzy srovná: „Myšlenka apokalypsy provází utopické myšlení od jeho počátku, pronásleduje je jako jeho stín, je jeho odvrácenou stranou, nedá se od něho oddělit: bez katastrofy není milénium, bez apokalypsy není ráj. Představa zániku světa není nic jiného než negativní utopie.“¹¹³⁾ Obrazy budoucnosti, jež si „lidstvo vytváří, nikdy nejsou jednoznačné“, pozitivní utopie v sobě vždy nesly také „obavy, paniku, teror a ničení. A naopak apokalyptická fantazie produkovala nejen obrazy dekadence a zoufalství“, ale i „potřebu msty, spravedlnosti, úlevu a naději“.¹¹⁴⁾

Od tohoto vcelku nenápadného, nicméně zásadního textu, jímž Enzensberger v mnoha ohledech vytyčil priority svého dalšího intelektuálního působení, se musím vrátit ke dvěma esejům z první poloviny šedesátých let, tematizujících němectví, abych ozřejmil, jakým způsobem se tyto dílčí úvahy promítaly do jeho dalšího obecného směřování. V eseji „O obtížích domorodého života“¹¹⁵⁾ autor názorně načrtává aporetické kontury slepé uličky, v níž jsou uvězněny poválečné rozpravy o němectví. „Moje národnost,“ píše zde, „není kvalitou, ale očekáváním, které do mě vkládají druzí“;¹¹⁶⁾ at už se k ní bude hlásit, nebo se za ni stydět, vždy pouze naplním očekávání těch, kteří předepisují, jak by se měl Němec adekvátně chovat. Po kratším exkurzu, v němž současnou neudržitelnost principu národnosti odvozuje zejména z toho, jak neslavně to s ním dopadlo právě v Německu,¹¹⁷⁾ přenáší hru s předepsanými rolemi a očekáváním do celosvětového měřítka. V postnacionální poválečné době soutěží národy dle jeho soudu především o to, kdo dostojí nejlépe měřítkům této doby, a v tom se Němci mohou bezpečně spolehnout

113) Tamtéž, s. 1.

114) Tamtéž, s. 8.

115) H. M. Enzensberger: „Über die Schwierigkeit, ein Inländer zu sein“. In týž: *Deutschland, Deutschland unter anderm*, cit. dílo, s. 7–13.

116) Tamtéž, s. 7.

117) J. Lau poukazuje na nekonzistentnost této konstrukce, když píše: „Enzensberger sám předpokládal, že opožděná německá státnost včetně její „hysterické neuměřenosti“ je historickou zvláštností. Jak se pak dá — čistě logicky — ze selhání netypického případu vyvozovat neudržitelnost principu?“ In J. Lau: *Hans Magnus Enzensberger*, cit. dílo, s. 179.

na svoje trumfy, na „nevyřešenou minulost a na německou otázku“.¹¹⁸⁾ Vyhrocená ritualizace určování německé národnosti, v němž se sází jednou na sebezpoohrdání a sebelítost, podruhé na sebechválu a povýšenost, vůbec nebere v potaz, že tyto postoje zrcadlově vyjadřují totéž, a proto také vedou k témuž důsledku: Němce ve skutečnosti připravují o možnost věčného přístupu k nacistické minulosti.¹¹⁹⁾

Nedomnívám se, že se Enzensberger tímto výkladem snaží sebezáchovně vyložit triumf starých národních států ve válce (a jejich „starého principu nacionalismu“) jako jejich Pyrrhovo vítězství.¹²⁰⁾ Na to je až příliš ironický nejen vůči staré koncepci národa, ale zejména vůči novému postnacionalismu, jehož myšlenkové pohodlí Němci objevili stejně rychle, jako opustili starý nacionalismus, zbytnělý v národním socialismu. Enzensberger neuděluje „postnacionalistickou lekcí s podivnou pachutí“,¹²¹⁾ ale spíše poukazuje na to, jak je naivní nahradit pravicový příběh o osobité cestě německého národa zrcadlově obráceným příběhem levicovým. Nacionalismus z jeho pohledu není o nic méně zneužitelný než postnacionalismus, pokud se němečtí stále chápe jako „metafyzická veličina“, v níž se dnes lokalizuje zlo tam, kde se kdysi biologicky nebo rasově lokalizovalo dobro.¹²²⁾ A proto se snaží držet si odstup od obou krajností: „Že jsem Němec, budu akceptovat, kde je to možné, a ignorovat, kde je to nutné.“¹²³⁾

Všeobecná potřeba co nejsnáze lokalizovat dobro a zlo se zdá být ústředním motivem Enzensbergerovy kritiky zvládání minulosti, vychází však pouze vstřícnému lidskému pohodlí a morálnímu eskapismu, který vše nepříjemné odsouvá mimo sebe. Naproti tomu Enzensberger hledá stranou moralizujícího patosu řešení pro přítomnost i budoucnost. Balancuje při tom na laně mezi konkrétním a obecným, nezpochybňuje, že Němci spáchali neodčinitelnou genocidu, nicméně tuto skutečnost odmítá považovat za německý národní problém. Za smysluplnější nežli zpětné

118) H. M. Enzensberger: „Über die Schwierigkeit, ein Inländer zu sein“, cit. dílo, s. 10.

119) Srov. tamtéž.

120) Tuto větku mu adresuje J. Lau: *Hans Magnus Enzensberger*, cit. dílo, s. 179.

121) Tamtéž.

122) H. M. Enzensberger: „Über die Schwierigkeit, ein Inländer zu sein“, cit. dílo, s. 10.

123) Tamtéž, s. 13.

vyhánění ďábla z německé kolektivní duše (*Volksseele*) považuje úvahu nad skutečností, že „člověk je schopen všeho“.124) Dodatečnou starost o „blaho kolektivní německé duše“125) přenechává jiným, zatímco sám se zasazuje především o to, aby se kvůli tomu nerelativizoval a neopomíjel poznatek, který je pro něj zásadní: fašismus se může objevit kdykoli a kdekoli. Svou obavu zdůvodňuje Enzensberger také tím, že Spolková republika bere při překonávání minulosti velmi málo v potaz, že co do utrpení a počtu obětí byl největší obětí Sovětský svaz a že poučením z fašismu je mimo jiné též trpěný, ne-li státně podporovaný antikomunismus. Vytváření paralel mezi fašismem a antikomunismem či antifašismem a komunismem se brzy projevilo jako břemeno, které narušovalo Enzensbergerovu představu rovnováhy mezi konkrétním a obecným, němectvím a lidstvím, historicko-politickou a antropologickou perspektivou. Tento vliv je patrný již v eseji „Reflexe před skleněnou ohradou“ z roku 1964, rozvíjejícím téma banálního zla.

7.7 EXKURZ: ENZENSBERGER A HANNAH ARENDTOVÁ

Enzensberger znal díla H. Arendtové velice dobře, seznamoval se s nimi průběžně od padesátých let.¹²⁶⁾ Její proslulá zpráva o procesu s A. Eichmannem nepochybně v mnoha ohledech odpovídala jeho snaze porozumět zlu i tam, kde si to někteří budou vykládat jako jeho schvalování. Také Enzensberger odmítal jedinečnost a lokalizovatelnost zločinů, zavrhoval jejich patos, a měl odvalu jít za pouhou trestněprávní postižitelnost, která většině lidí dovoľovala cítit se nevinně. Vyznačoval se nezlomnou vůlí chápat tyto zločiny v jejich praktickém a zevšeobecnitelném dosahu jakožto součást zločinů proti lidskosti. Zejména exkulpující mechanismus, kdy se potrestáním jednoho viníka omilostňují všichni ostatní, byl pro generaci roku 45 natolik přitažlivý, že jí zpochybňovala společenskou užitečnost procesů s nacistickými pohlaváry a dozorcí v koncentračních táborech,

124) Tamtéž, s. 11.

125) Tamtéž.

126) *Origins of Totalitarianism* četl během svých freiburských studií v originále, německy vyšlo v roce 1955. Viz T. Wild: *Nach dem Geschichtsbruch. Deutsche Schriftsteller um Hannah Arendt*. Berlin 2009, s. 181.

ba zdůvodňovala jím svůj jinak těžko obhajitelný a vůči obětem nespravedlivý souhlas s promlčitelností nacistických zločinů.¹²⁷⁾ Do této myšlenkové linie se Enzensberger vědomě vřazuje úvahami o obětním beránkovi,¹²⁸⁾ jimiž dokládá, že rozsudky přináší spolu s vyviněním momentálně neodsouzených rovněž pocit celospolečenského uspokojení. Vcelku spolehlivě ukájejí potřebu Němců odreagovat na „jasně určitelných jednotlivcích“¹²⁹⁾ onen „difuzní a anonymní“ pocit viny, charakteristický právě pro vztah Němců k nacistické minulosti.

Arendtová oslovovala tuto generaci rovněž výkladem Eichmannova procesu jako všeobecně platného vzoru „pro všechno, co se tehdy mohlo stát a co se stalo, a pro to, co by se mohlo stát znovu“.¹³⁰⁾ V tomto bodě se jí inspiroval rovněž Enzensberger, aby mohl fašismus odpojit od výlučné vazby na německví a začlenit ho do úvah o tom, jakým nebezpečím může být fašismus v současnosti. V době, kdy dle jeho názoru hrozilo akutní nebezpečí „atomové smrti“, se klade otázka nikoli po německví, ale obecně po lidské přirozenosti. Aby dal svému záměru pevnější obrysy, rozpracoval několik protikladů, které ukazují na analogičnost obou „konečných řešení“: to tehdejší nacistické „konečné řešení“ bylo dokonáno, to nynější se připravuje; tomu minulému se nepodařilo zabránit, tomu akutnímu lze zatarasit cestu; tehdy se jednalo o dílo jediného národa, dnes spočívá odpovědnost v rukou čtyř národů; v Německu byl patrný rozdíl mezi pachateli a oběťmi, současné pachatele od obětí nerozeznáme; dříve

127) Ve své recenzi eichmannovské knihy H. Arendtové se do podobných úvah pouští i Enzensbergerův generační vrstevník R. Baumgart, který dochází k závěru: „Probíhající procesy [...] nás téměř blahosklonně chrání před naší minulostí, před tím, abychom začali nahlas přemýšlet o vlastní spoluzodpovědnosti.“ R. Baumgart: „Mit Mördern leben? Ein Nachwort zu Hannah Arendts Eichmann-Buch“. *Merkur*, XIX, 1965, s. 482–485, zde s. 485.

128) „Pro jednotlivce je každé odsouzení někoho jiného omilostněním a zločinec je vždy pokládán za jiného. Kdo je vinen, je potrestán, tedy ten, kdo není potrestán, musí být nevinen.“ H. M. Enzensberger: „Reflexionen vor einem Glaskasten“. In týt: *Deutschland, Deutschland unter anderm*, cit. dílo, s. 89.

129) „Čím větší množství viny se nahromadilo v celku, čím difuznější její souvislost, čím anonymnější a méně zjevný její zdroj, tím naléhavější je potřeba odreagovat ji na zřetelně patrných jednotlivcích.“ Tamtéž, s. 90.

130) R. Baumgart: „Mit Mördern leben? Ein Nachwort zu Hannah Arendts Eichmann-Buch“, cit. dílo, s. 482.

se plánovalo tajně, aniž by se o tom veřejnost dozvěděla, dnes se nic neskrývá.¹³¹⁾

Brzy po vydání svazku *Politika a zločin*,¹³²⁾ obsahujícího uvedené Enzensbergerovy úvahy, se ukázalo, že soulad mezi Arendtovou a mladou generací německých intelektuálů reprezentovanou Enzensbergerem je spíše přáním než skutečností. Z korespondence mezi Arendtovou a Enzensbergerem, uveřejněné v časopise *Merkur*,¹³³⁾ vyplývá, jak málo se přes vzájemný respekt v klíčových otázkách dokázali shodnout. Arendtová odmítla¹³⁴⁾ recenzovat Enzensbergerův svazek *Politika a zločin*¹³⁵⁾ a pozastavovala se nad příčinnou, v marxistickém duchu uváděnou souvislostí mezi politikou, obchodem a zločinem, jež Enzensbergera dovedla k pochybnému závěru, že „Osvětím obnažila kořeny veškeré dosa- vadní politiky“.¹³⁶⁾ Vinou unáhlené generalizace, „která právě to specifické a partikulární utopila v omáčce všeobecného“,¹³⁷⁾ tak paradoxně Enzensbergerův závěr vzbuzuje dojem, kterému se jeho autor zamýšlel vyhnout, a sice že „vinno je celé lidské po- kolení, a kde jsou vinni všichni, tam není vinen nikdo“.¹³⁸⁾ Záměr, který měl čelit eskapismu, ve svých důsledcích eskapismus stvrdil. Enzensberger varoval před tím, aby se nerelativizovalo antropo- logické hledisko (lidská přirozenost člověka před těmito zločiny neuchránila), a zapomněl, že stejně důsledně by měl varovat také před komparativními analogiemi (Osvětím a nukleární smrt), po- kud nevedou k vystižení jedinečnosti srovnávaných jevů, ale na- opak k povšechné paušalizaci. Arendtová tedy v Enzensbergerově přístupu odhalila mez komparativních analogií, k nimž se zde tento autor upínal. Enzensberger spatřoval v důrazu na otázku lidství určitou pojistku proti sebeexkulpačním strategiím, aniž ji samotnou zajistil proti absolutizaci. Podal ji jako celou pravdu,

131) Viz H. M. Enzensberger: „Reflexionen vor einem Glaskasten“, cit. dílo, s. 96–97.

132) H. M. Enzensberger: *Politik und Verbrechen*. Frankfurt am Main 1964.

133) „Politik und Verbrechen. Ein Briefwechsel“. *Merkur*, XIX, 1965, s. 380–385.

134) Jako hlavní důvod uvedla, že by pro ni bylo příliš namáhavé „oddělit to naprosto výtečné od toho, co je zcela mylné“. Tamtéž, s. 381.

135) Detailně k bližším souvislostem této korespondence viz T. Wild: *Nach dem Geschichtsbruch*, cit. dílo, s. 174–197.

136) Tamtéž, s. 380.

137) Tamtéž, s. 381.

138) Tamtéž.

a tím německví paradoxně rozpustil v onom lidství, které je v současnosti ohroženo zničením, a současným (nikoli všem)¹³⁹⁾ Němcům tak umožnil, aby se cítili jako potenciální oběti.

V dalším průběhu diskuse si oba partneři navzájem přiznali určité drobné přehmaty a upřesnili své formulace. Arendtová vzala zpět svůj nekorektní *argumentum ad nationem*, když poměřovala Enzensbergerovo stanovisko tím, že je vyslovil Němec. Naopak Enzensberger zdůraznil, že se eskapismu snažil vyhnout právě vzhledem k aktuálnímu a budoucímu nebezpečí, které jej opravňuje chápat věty „Němci a jen Němci nesou vinu za Osvětim“¹⁴⁰⁾ a „člověk je schopen všeho“¹⁴¹⁾ tak, že se nevyklučují, ale nemohou nahrazovat jedna druhou, což však Arendtovou nepřesvědčilo. Vyvrátila jeho argument o Osvětimi jako logickém vyústění politiky (to je stejně fatální, jako kdybychom „nukleární zbraně pokládali za důsledek moderní techniky“¹⁴²⁾ jejíž rozvoj by poté končil vyhubením života na Zemi) a znovu napadla Enzensbergerovo vytváření souvislosti mezi Osvětimí a atomovou smrtí. Je to cesta k tomu, jak zapomenout na to, že Osvětim se „může zopakovat, aniž by to mělo katastrofální následky pro všechny zúčastněné“¹⁴³⁾ ba že Osvětim je představitelná i bez války, je na ní nezávislá, tudíž na rozdíl od nukleární smrti nezasahuje celé lidstvo a neřeší všechny otázky, ale znamená „konečné řešení“, tedy vyvraždění, pro jeden jediný národ.

Souhrnem řečeno, korespondence mezi Enzensbergerem a Arendtovou ukazuje (podobně jako diskuse mezi Broszatem a Friedländerem),¹⁴⁴⁾ jakým způsobem se tato generace snažila vymanit ze slepé uličky poválečných promluv o německví, které ustrnuly v neproduktivním vyrovnávání se s minulostí. Dále odhaluje, nakolik poskytly diskuse s uznávanými židovskými intelektuály, vedené v duchu úcty a tolerance, této generaci pomoc při rozpoznání nesporných předností analýz minulosti, ale rovněž jejich

139) Opačného názoru je S. Braese, dle něhož činí Enzensberger z Němců skutečné, nikoli potenciální oběti. Srov. S. Braese: *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*. Berlin — Wien 2001, s. 325.

140) Tamtéž, s. 383.

141) Tamtéž.

142) Tamtéž, s. 384.

143) Tamtéž, s. 385.

144) Podrobně se jí věnuji ve čtvrté kapitole.

meze, limity a úskalí. Enzensberger v roce 1964 potíral fašismus prvořadě jako nebezpečí, jemuž lidská přirozenost není schopna čelit, pokud k tomu nemá dostatečné podmínky, což znamená, že fašismus je možný, dokud nebude odstraněn kapitalismus. Teprve poté ztratí analogie mezi Osvětím a nukleární válkou opodstatnění. Arendtová nebojovala pouze proti fašismu, ale varovala obecně před tím, aby se pro jedno nebezpečí zavíraly oči před dalšími. Chápala srovnání mezi Osvětím a nukleárním nebezpečím jako důsledek takových jednostranných paušalizací, které se nedrží „konkrétního a odlišnosti obětují ve prospěch konstrukcí“.¹⁴⁵⁾ Řečeno s jistým zjednodušením a v anticipaci Enzensbergerových revolučních aktivit z konce šedesátých let, Arendtová citlivěji reagovala na nebezpečí totality, zatímco Enzensberger na fašismus, který se může vyskytnout všude, vyjma míst, kde se vede vítězný boj s kapitalismem. Arendtová mnohdy až příliš nedůvěřovala schopnostem mladé německé generace poučit se z totalitních zkušeností, dokonce jí upírala schopnost (a právo)¹⁴⁶⁾ přemýšlet o Osvětimi adekvátním způsobem.¹⁴⁷⁾ Enzensberger byl v této době naopak naprosto přesvědčený o možnosti překonat cestou revolučních diktatur kapitalismus a vybudovat radikální demokracii, aniž si uvědomoval, že nelze odstranit fašismus (a kapitalismus) budováním komunismu.

V tomto raném intelektuálním zápolení s němečtvinou lze zahlédnout obrysy dalšího Enzensbergerova směřování. Arendtová měla pro Enzensbergera nesporně větší význam, než by naznačovaly občasné citáty z jejích děl, jimiž autor podpíral svou argumentaci.¹⁴⁸⁾ S jistou nadsázkou by se dalo říci, že se k ní v pozdějších letech hlásil tím víc, čím méně na její názor dal v letech následujících bezprostředně po jejich korespondenci. Zatímco se v revolučních šedesátých letech upínal k možnostem dějinně

145) Tamtéž, s. 385.

146) Na jednom místě Enzensberger s určitou hořkostí poznamenává, že mu „nejde o jednu knihu a že si je velice dobře vědom toho, že není slovo, které by si proti slovu Osvětím dokázalo udržet pravdu“. Tamtéž, s. 382.

147) Odvažují se tvrdit, že Arendtovou při pohledu na Němce poměrně dlouho ovlivňovaly dojmy z její poválečné cesty po Německu, kde narážela výhradně na nepoučitelnost a na učebnicové příklady eskapismu.

148) Například v eseji „Aporie avantgardy“ se Enzensberger dvakrát opírá o *Původ totalitarismu*, v českém překladu na s. 26 a 32. V pozdějších textech těchto dokladů přibývá.

filozofických konstrukcí a k síle velkých legitimizačních vyprávění, později se přikláněl k věcným detailům, k objasňování a ohledávání toho, co a proč propadlo jejich sítem. Výzvu, aby se „raději přidržoval konkrétního“, kterou jej Arendtová během jejich korespondence v šedesátých letech nepochybně iritovala,¹⁴⁹⁾ vzal posléze za svou, a tím se přiblížil programu skeptické generace („konkretismus“ je jeden z klíčových atributů Schelského pojetí). Bral jím zavděk mimo jiné tehdy, když zpětně uváděl na pravou míru, že jeho komunistické nadšení nebylo bezbřehé. Rozkročen mezi generační argumentací osmašedesátníků a skeptiků Arendtové vyhrazoval při svém sebehodnocení záslužnou roli, neboť jej „imunizovala vůči komunistickým režimům, tudíž mi nikdy nehrozilo, abych se dal dohromady s komunistickými straníky“, kteří tehdy zastávali „neudržitelné pozice. Díky Arendtové jsem přesně věděl, kde jsou hranice“.¹⁵⁰⁾ Tato imunizace nepochybně neúčinkovala se stoprocentní spolehlivostí, jak mu správně oponuje T. Wild, nadto Enzensberger v tomto rozhovoru účelově využil Arendtové k vykreslení svého profilu a postavení mezi osmašedesátníky (zde již s neudržitelnými postoji) a skeptiky (imunizovala mě, „neuznávala *political correctness*“ a „disponovala mezi filozofy vzácným *common sense*“).¹⁵¹⁾

Arendtová je pro Enzensbergerovy texty zhruba posledních dvaceti let jednou z klíčových referenčních postav.¹⁵²⁾ Cenné podněty mu poskytovala zejména ve chvílích, kdy se snažil pochopit projevy nekontrolovaného násilí takzvané postideologické éry, stěžejí vysvětlitelné výkladovými klíči, na něž se dalo spolehnout v ideologicky černobílé epoše studené války. Jakmile si Enzensberger uvědomil, že liberálně jednající stát, který s důvěrou

149) V eseji „Moc a násilí“ jej proto posléze označila za prominentního zástupce oné kombinace „seminárního marxismu“ a „teutonské povýšenosti“, charakteristické pro Novou levičí. Viz T. Wild: „Gespräch mit Hans Magnus Enzensberger“. *Sinn und Form*, 3, 2010, s. 332–339, zde s. 338.

150) Tamtéž, s. 332.

151) Tamtéž, s. 336.

152) Někdy se dokonce hovoří o tom, že Enzensberger prodělal posun od „authority Frankfurtské školy k autoritě H. Arendtové“. P. U. Hohendahl: „Splitter: Zu Hans Magnus Enzensberger“. In D. Borchmeyer (ed.): *Signaturen der Gegenwartsliteratur. Festschrift für Walter Hinderer*. Würzburg 1999, s. 125–130, zde s. 128. To je sice pravda, nicméně referenčních postav, které mu v tomto posunu asistovaly, bylo mnohem více, než aby bylo možno uvést výlučné jméno.

v člověka využívá jeho přirozenosti ve prospěch celku, přestává plnit naše životní očekávání, obracel se k Arendtové. Myšlenka ochranného, pečovatelsky¹⁵³⁾ tolerantního státu, který se „vzdává své základní funkce, totiž výkonu civilizované a kontrolované moci“,¹⁵⁴⁾ a tím přestává lidstvo chránit před sebou samým a vystavuje ho nebezpečí „molekulární občanské války“,¹⁵⁵⁾ oponoval Enzensberger kritikou motivovanou snahou udržet lidstvo na nejzákladnější civilizační úrovni. Aniž se výslovně přihlásil k antitotalitarismu Arendtové, přiblížil se jeho intencím natolik, že se přiklonil mnohem více než dříve k občanským aspektům člověka. To ho vedlo ke smířlivosti se Spolkovou republikou, jejíž politický systém a ústavní praxi nyní bral na milost, zatímco dříve je zavrhoval jako zcela nedemokratické. Výsledkem byla obhajoba elementárních civilizačních vymožeností, doprovozená uznalým přesvědčením, že již není nezbytná revoluční demokratizace Německa.

Vzhledem k tomu, že Enzensberger v devadesátých letech chránil člověka více před sebou samým než před zhoubným vlivem společenských institucí, poskytovala mu Arendtová vítanou zásobu postřehů a argumentů. V eseji „Vyhledky na občanskou válku“ navázal na její analýzy masového sebepopření člověka, jakéhosi autismu bez zájmu o cokoli a nerozlišujícího mezi destrukcí

153) Srov. Enzensbergerovy ironické poznámky z eseje „Vyhledky na občanskou válku“: „Za soumraku sociální demokracie naproti tomu ještě jednou zvítězil Rousseau. Nežestátnili výrobní prostředky, nýbrž terapii. Ona zvláštní myšlenka, že člověk je od přírody dobrý, našla svou poslední rezervaci v sociální práci. Pastorální motivy přitom vytvářejí podivnou směs s obstarožními teoriemi prostředí a socializace, jakož i s verzí psychoanalýzy zbažené jádra. Takoví poručníci ve své bezmezně dobromyslnosti snímají z pobloudilých veškerou zodpovědnost za jejich jednání. Vinen není nikdy pachatel, vždycky okolí: rodina, společnost, konzum, média, špatné příklady [...] Tímto způsobem se ze světa odstraní zločin, poněvadž už nebudou žádní pachatelé, nýbrž pouze klienti. I Höss a Mengele by tu figurovali jako pomoci potřebné oběti, jimž bychom byli něco dlužni, totiž adekvátní psychologickou péčí v rámci zdravotního pojištění. Při této logice se mohou mravní otázky vynořit pouze na straně terapeutů, protože jedině oni disponují nezbytným pochopením. Jelikož všichni ostatní za nic nemohou, ze všeho nejméně za sebe samé, neexistují již jako osoby, nýbrž jen jako objekty péče.“ H. M. Enzensberger: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt am Main 1993; česky: „Vyhledky na občanskou válku“. In H. M. Enzensberger: *Eseje*, cit. dílo, s. 65–66.

154) J. Stromšík: „K eseji Hanse Magnuse Enzensbergera“, cit. dílo, s. 141.

155) H. M. Enzensberger: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, cit. dílo; česky: „Vyhledky na občanskou válku“, cit. dílo, s. 56.

a sebedestrukci. Citátem z jedné „nepostradatelné knihy z roku 1951“,¹⁵⁶⁾ totiž *Původu totalitarismu*,¹⁵⁷⁾ podpíral své úvahy o smrtící energii, která se v ekonomicky a mediálně globalizovaném¹⁵⁸⁾ světě, v němž se i úspěšní lidé cítí ve srovnání s ostatními jako ukřácení (a tedy poražení),¹⁵⁹⁾ může projevit jako určující prvek. Pokud je lidstvo vůbec schopno čelit šílenství občanských válek, pak snad tím, že se pokusí krok za krokem v duchu hesla *first thing first* vyšinitý stav vrátit do normálu. Obrazy, do nichž Enzensberger tyto nehrdinské hrdiny zasazuje, nenechávají na pochybách, že na konci občanské války budou mít hlavní slovo opět ti, kteří je již měli během krátkého, pro Enzensbergera klíčového období ideologického závětří těsně po válce, kdy vládla anarchie, improvizace, pragmatismus a skromná civilnost. Záchranu na konci občanské války nepřinesou nové myšlenky, ideologické koncepty, ale v podstatě to, co Německu pomohlo po válce: „ženy odstraňující trosky, navrátilci z války, slečny amerických vojáků, děti ze sklepů, šmelináři na černém trhu, majitelé persilových dekretů, zloději uhlí, kutilové a stavitelé domků“.¹⁶⁰⁾ Aby se z Německa nestala dnes *tabula rasa*, budou muset přijít ženy, sešívající z hadrů pleny, výrobci protéz pro mrzáky, sklenáři a telekomunikační technici, listonoši, biskup, který z boudy u kostela udělá autodílnu, a pašeráci.¹⁶¹⁾

Arendtová koriguje Enzensbergerovo směřování k antropologii. V první polovině šedesátých let mu ukazovala, že se v úvahách o německví nemá spoléhat pouze na antropologickou perspektivu, která při své generalizaci vede k eskapismu. Nyní u ní Enzensberger hledá podporu, aby se při objasňování chování lidí, kteří jednají, jako by byli zbaveni pudu sebezáchovy, mohl opřít o jistou formu humanistické skepse.¹⁶²⁾ Tato antropologická

156) Tamtéž, s. 61.

157) Jde o tezi: „Masy trpí radikální ztrátou zdravého rozumu a soudnosti a neméně radikálním selháním nejelementárnějších pudů sebezáchovy.“ Tamtéž, s. 61.

158) Viz tamtéž, s. 81–82.

159) „Každé společenství, i to nejbohatší a nejmírumilovnější, produkuje neustále novou konkrétní nerovnost, zraňování sebecitu, nespravedlnost, neúměrné nároky a frustrace všeho druhu. Současně s formální rovností a svobodou občanů vzrůstají požadavky. Pokud nejsou splněny, může se nakonec každý občan cítit pokořen.“ Tamtéž, s. 70.

160) H. M. Enzensberger: „Na obranu normálnosti“, cit. dílo, s. 49.

161) Viz H. M. Enzensberger: „Výhlídky na občanskou válku“, cit. dílo, s. 93.

162) Aby nebyla řeč jen o Arendtové. Možná ještě víc než Freud, k němuž (pud smrti) se v textu částečně hlásí, se mi zdá být pro Enzensbergerovy texty z devadesátých let inspirativní postavou E. Canetti, zejména pak svými antropologicky fundovanými

linka tvoří nejen spojnicí mezi ranými a pozdními texty, ale rovněž ústí do bodu, v němž získávají úvahy o němectví obecnou vypovídací hodnotu pro Enzensbergerovo dílo. Ukazuje se totiž, že klíčové argumenty raných textů se v průběhu doby nijak zásadně nezměnily, byť se dostávaly v textech devadesátých let mnohdy do jiných kontextů.

V úvaze „Hitlerova repetice aneb o Saddámu Husajnovi v zrcadle dějin“¹⁶³⁾ z roku 1991, svérázném pokusu svěst dohromady Hitlera jako symbol němectví a Husajna jako symbol problémů současného světa, se Enzensberger při hledání paralel (jak se těmito dvěma osobám podařilo mobilizovat masy, jak marné jsou snahy o vysvětlení těchto jevů) vrací ke svému argumentu pochybně úlevné lokalizace zla. Tak jako se poválečné generace po celá desetiletí bez úspěchu snažily vysvětlit chování Němců tím, že je „převáděly na historickou osobitou cestu, na její specifický charakter, domněle jinak uzpůsobenou kulturu“¹⁶⁴⁾ přicházejí dnes „orientalisté a znalci Blízkého východu s podobnými argumenty, když tvrdí, že na Blízkém východě přicházíme do styku s něčím zcela odlišným, s naprosto nesrovnatelnou kulturou, s mentalitou, jíž teprve musíme přijít na kloub, a s náboženskými předpoklady, o nichž ignorantské okolí nemá ani páru“¹⁶⁵⁾ S oporou v antropologickém předpokladu, na jehož základě v šedesátých letech odmítl určovat prameny dobra a zla, suše konstatuje, že tyto hypotézy jsou „uklidňující, neboť vzbuzují dojem, jako by řešením byla lokalizace problému. Pokud by se dalo smrtící opojení Hitlerovo i jeho přívrženců redukovat na určitou zvláštnost Němců, tak by stačilo kolem jejich teritoria vytyčit *cordon sanitaire*, který by byl neustále kontrolován, a zbytek světa by mohl nerušeně žít až do skonání věků“¹⁶⁶⁾ Tuto představu odmítá jako zcela nepodloženou: „je na místě se s těmito iluzemi jednou provždy rozloučit“¹⁶⁷⁾ Tím, že vytváří analogii mezi Hitlerem a Husajnem,

úvahami o energii masy, rozpracovanými teoreticky (v eseji *Masa a moc*) i literárně (v románu *Zaslepení*).

163) H. M. Enzensberger: „Hitlers Wiedergänger“. In týž: *Zickzack*, cit. dílo, s. 79–88; česky uveřejněno pod uvedeným názvem v překladu H. Karlacha v časopise *Tvar* v roce 1991.

164) Tamtéž s. 83.

165) Tamtéž.

166) Tamtéž.

167) Tamtéž.

Enzensberger nyní naplňuje obsahem pesimistickou hypotézu lidské přirozenosti, jejímž prostřednictvím se v šedesátých letech bránil, když jej Arendtová nařkla z eskapismu. Jestliže tedy se námitkou, že na Osvětími by nás mělo zajímat hlavně to, zda k ní může dojít také jindy a jinde,¹⁶⁸⁾ bránil dlouhodobě neproduktivnímu německému vyrovnávání s minulostí, nyní vytváří odvážnou domněnku, která vysvětluje celosvětově závažné problémy, aniž si vypomáhá ideologickými berličkami: „Všechny pokusy interpretovat, nebo vyvrátit Husajna ideologicky selhávají.“¹⁶⁹⁾ Obdobně argumentuje Enzensberger také v otázkách celosvětové migrace, jimiž se zabývá v eseji *Velké putování* z roku 1992.¹⁷⁰⁾ Těm, kteří problémy migrace řeší tak, jak byli zvyklí nakládat s německou minulostí, tedy jako specificky německý problém nenávisti k cizincům se specificky německým řešením, oponuje: problémy migrace nezmizí tím, že Německo izolujeme a ostatní národy si úlevně vydechnou.¹⁷¹⁾ Za smysluplnější pokládá zamyslet se nad psychopatologiemi rozporuplného vztahu k německví, v nichž vztah k německví – a potažmo vztah ke všemu cizímu – kolísá mezi (sebe)obdivem a (sebe)nenávistí. Enzensberger roku 1992 konstatuje, že ve větách jako „už nikdy více Německo“ nebo „cizinci, nenechávejte nás s Němci o samotě!“ dochází pouze k „farižeskému přepólování rasistického klišé, které se nyní objevuje v negativu“, že „idealizace imigrantů se podobá filosemitskému schématu“, popřípadě že „obrácení předsudku, pokud se provádí důsledně, může vést až k diskriminaci většiny“.¹⁷²⁾ Čtenář si může oprávněně připadat, jako by omylem sáhl po textu o třicet let starším, v němž se naprosto stejně mluví nikoli o migraci a azylové politice, ale o promýšlení německví.

Těmito doklady nechci vyvolat dojem, že Enzensberger stále jen opakuje tytéž argumenty. Snažím se ukázat, že jeho obrat k antropologii, o němž se lze často dočíst v sekundární literatuře,

168) V rozhovoru s T. Wildem, v němž se vracel ke korespondenci s Arendtovou, tento argument v podstatě doslova zopakoval. Viz T. Wild: „Gespräch mit Hans Magnus Enzensberger“, cit. dílo, s. 338.

169) Tamtéž, s. 85.

170) H. M. Enzensberger: *Die Große Wanderung. Dreiunddreißig Markierungen. Mit einer Fußnote „Über einige Besonderheiten bei der Menschenjagd“*. Frankfurt am Main 1992.

171) Tamtéž, s. 51.

172) Vše tamtéž, s. 53.

je spíše dlouhodobým vztahem, sice proměnlivým, ale v zásadě konstantním, úzce provázaným s tematizací německví. Ba co víc, je vztahem, který mu spolu s dalšími faktory pomohl překlenout cézuru, kterou v jeho intelektuálním směřování představuje rok 1969. Jak konkrétně? Svou kubánskou zkušenost Enzensberger zpracovával nejméně deset let, během nichž psal *Zkázu Titaniku*. Na jejich začátku byl horlivý, plný nadšení, že vše je před ním, jen to objevit, a pokud ne dnes, tak zítra, nejpozději pozítří se vše v dobré obrátí. Věřil v konec, který bude znamenat nový začátek. Po jejich uplynutí si byl nucen přiznat, že svátek skončil ještě před tím, než začal, naděje šla ke dnu jako osazenstvo Titaniku i Enzensbergerova nikdy nedokončená báseň o Kubě, jež není než komedií.¹⁷³⁾

Lano, jehož se přidržoval, však bylo neobyčejně silné; již v průběhu básně se lyrický subjekt zadívá v Berlíně plném zhrzených a pesimismem nasáklých revolucionářů z okna, a žádný ledovec, který by loď (i jej) poslal ke dnu, již nevidí.¹⁷⁴⁾ Současně se rozpomíná na to, že kdysi (v „Aporiích avantgardy“ o tom psal poměrně přesvědčivě) mu nikdo nemusel dvakrát opakovat, že když nic (bohužel) nezačíná, tak také nic (naštěstí) nekončí;¹⁷⁵⁾ pokud to platí v umění, proč by to nemohlo platit v (politickém) životě. S odstupem člověka, který zpracoval svou deziluzi, se Enzensberger vyjádřil v již zmíněném eseji „Dvě poznámky na okraj k zániku světa“. Jistému Baltazarovi, který pravděpodobně prodělal podobnou intelektuální zkušenost (možná je autorovým *alter egem*),¹⁷⁶⁾ se zde svěřuje ve větách, které rezolutně zamítají minulost a opatrně se vyjadřují k tomu, co by mělo tvořit budoucnost. Klíčové jsou tyto body: Komunisté i kapitalisté se museli vzdát svých prorocích vizí a nezbylo jim, než se smířit s tím, že budoucnost není

173) Doklady viz H. M. Enzensberger: *Der Untergang der Titanic*, cit. dílo, s. 15, 16, 21 a 26.

174) Tamtéž, s. 26.

175) Na počátku osmdesátých let se k této figuře vrací v eseji „Na obranu normalnosti“, kdy opět krčí rameny nad avantgardními aporiemi, živými nekonečnou potřebou s něčím začít, popřípadě skoncovat jako první, důsledněji, definitivněji. Srov. H. M. Enzensberger: „Na obranu normalnosti“, cit. dílo, s. 39–40.

176) Autor dopisu se mu odvažuje svěřit právě proto, že jej nikdy nepokládal za ony „myslitele svázané plánem, kteří pouze procvakávají jízdenku světového ducha [Planstellendenker und Fahrkartenzwicker des Weltgeistes]“. H. M. Enzensberger: „Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang“, cit. dílo, s. 8.

předvídatelný ani předem poznatelný proces. „Budoucnost,“ píše autor dopisu, „prostě není louka, po níž bychom se mohli prohánět jisti si vítězstvím, kritika ideologie není dělovou koulí.“¹⁷⁷⁾ Následují hojně citované věty o tom, že uvěznění ve

[...] filozofických tradicích německého idealismu se zdráháme uznat, co dávno pochopil každý kolemjdoucí; že nic jako světový duch neexistuje, že neznáme historické zákony, že třídní boj je přirozeně se vyvíjející proces, který žádná avantgarda nikdy nenaplňuje, ani ho nepovede, že společenská i přírodní evoluce nemá subjekt, a tak je nepředvídatelná; a že krize všech politických utopií spočívá v tom, že v politickém jednání nikdy nedosáhneme toho, co jsme si předsevzali, ale toho, co si ani nedokážeme představit.¹⁷⁸⁾

Tato jednoznačná stanoviska vyjadřují jasný rozchod s utopismem všech dějinně filozofických koncepcí, za nímž stojí skepse ohledně reálné možnosti určit, poznat, spočítat, kontrolovat budoucnost. Jejich dopad vyvažují méně striktně formulovaná připomenutí, že asi není nejšťastnější donekonečna se zříkat zjevných spojnic mezi „přírodními a společenskými procesy, prohlašovat je za nepřipustné a reakcionářské“.¹⁷⁹⁾ A konečně v samotném závěru pisatel vyjadřuje skromné přání, aby se mu do budoucna podařilo se ve změněné situaci zorientovat a nalézt adekvátní postoj: přeje si „méně obav z vlastního strachu, o něco víc respektu, pozornosti a skromnosti vůči všemu neznámému. Pak se uvidí“.¹⁸⁰⁾

Konec velkého dějinně filozofického vyprávění s sebou přináší nejen ztráty, ale také možnosti. Kdo se vzdává vlády nad budoucností, získává svobodu přijímat neočekávané věci s určitou lehkostí a ztrácí „obavy z vlastního strachu“. Pro koho je budoucnost otevřená, ten ji bude více respektovat, nemusí ji nadále „propachtovat“ ideologickým záměrům a cílům, může se přiznat ke svým „příliš lidským“ stránkám, dokáže se možná lépe vyrovnat s vlastní revolučně politickou kocovinou. Klíčové postavení tohoto krátkého textu je dáno právě tím, kolik opcí si jím Enzensberger do budoucna otevřel. Většina jeho textů od této doby až po současnost je příznačná tím, jak lehce se Enzensberger pohybuje mezi těmito opcemi a jak svobodně prověřuje jejich možnosti.

177) Tamtéž, s. 6.

178) Tamtéž, s. 7.

179) Tamtéž.

180) Tamtéž, s. 8.

Nakládá s nimi v zásadě podobně jako s generačními sémantikami, když hledá namísto disjunkce cesty, jak zůstat mezi nimi, udržet je pokud možno ve vzájemném napětí. Enzensberger nemá v oblibě přeskoky, radikální změny kurzu a priorit, revize, které by se principiálně zříkaly možnosti opakování, a snaží se jich vystříhat rovněž ve filozofii dějin. Ani zde nenahrazuje jedno druhým. Ví, že kdo se rozchází s filozofií dějin, zdaleka nemusí pohrbit všechny naděje¹⁸¹⁾ a vzdát se beze zbytku utopie,¹⁸²⁾ ale rezignuje výlučně na „fatální momenty utopického myšlení, na velikášství dějinných projektů, na nárok na totalitu, konečnou pravdivost a inovativnost“.¹⁸³⁾

7.8 MEZI FILOZOFIÍ DĚJIN, ANTROPOLOGIÍ A PŘÍRODNÍMI VĚDAMI

Poněvadž se Enzensberger s filozofií dějin nerozchází bezvýhradně, neměl by ji bezvýhradně nahrazovat jejím opakem, v jeho případě antropologií. Pohled na texty z devadesátých let ukazuje, jak namáhavé bylo udržet toto napětí a jaké intelektuální úsilí vyvinul, aby to dokázal.¹⁸⁴⁾ Nesnadnost tohoto úkolu dokládá, že Enzensberger upouští ve svých diagnózách (týká se to esejů „Způsoby

181) V „Domněnkách o turbulenci“ („Vermutungen über die Turbulenz“, 1989) píše již s jistým nadhledem: „Konec filozofie dějin většina z nás nějak překousne,“ poté však dodává, „to ale neznamená, že bychom si dokázali vystačit bez životní perspektivy, bez strategií a plánů.“ H. M. Enzensberger: „Vermutungen über die Turbulenz“. In *týž: Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa*. Frankfurt am Main 2002, s. 126–134, zde s. 133.

182) V některých básních se Enzensbergerův rozchod s utopií jeví v trochu jiném světle: například v básni „V ordinaci“ („Sprechstunde“, sb. *Die Furie des Verschwindens*, 1980) se lyrický subjekt ohlíží za svou posedlostí jistou osobou, kvůli níž byl zprvu schopen udělat cokoli, posléze zjistil, že byl pořád za hlupáka, protože ona byla zkrátka neuchopitelná, například se nikdy nedostavila včas, ale i přes její chyby ji zbožňoval. Nyní se vrací do normálu, ví, že to bude muset jít i bez ní, nicméně mu chybí, bolestně chybí, a až je to asi k smíchu, rád na ni vzpomíná. Pointou této básně je, že čtenáři až v posledním verši dojde, že touto ženou je budoucnost. Více sebeironických tónů je pro změnu v básni „Projevy detoxikace“ („Entzugserscheinungen“, sb. *Leichter als Luft*, 1999), v níž si lyrický subjekt tropí šprýmy z toho, že jeho revoluční abstinence nemá daleko k dezerci. Končí verši: „já se však raději zříkám, i sebe sama, je-li třeba“.

183) H. M. Enzensberger: „Gangarten. Ein Nachtrag zur Utopie“, cit. dílo, s. 69.

184) V této souvislosti stojí za povšimnutí úvahy, které rozkročením mezi filozofií dějin (kterou chtěl původně hájit) a antropologií (tu zase kritizovat) věnoval Enzensbergerův vrstevník O. Marquard; z nerozhodnutelného souboje mezi nimi pro něho

chůze. Dodatek k utopii¹⁸⁵⁾ a „Vyhledky na občanskou válku“) od uzavřeného dějinně filozofického myšlení a otevírá se antropologii mnohdy natolik jednostranně, až se začala v jeho hlediscích hlásit o slovo rezidua vytěsněné filozofie dějin. Jak zřejmě právem poznamenávají někteří interpreti, zvláště R. Herzinger, Enzensberger se v textech z devadesátých let často neubráníl póze proroka,¹⁸⁶⁾ aby „v roce 1990 zvěstoval začátek epochy demokratické sebeorganizace a v roce 1993 pro změnu bezprostřední zánik civilizace, způsobený iracionální válkou všech proti všem“. ¹⁸⁷⁾

Na druhou stranu je třeba říct, že Enzensberger vpouštěl do hry další opce. Požadavek přibližování společenských a přírodních procesů, vyjádřený ve „Dvou poznámkách na okraj k zániku světa“, od osmdesátých let naplňoval tím, že se pokoušel konstruovat analogie mezi přírodními a společenskými vědami. Konstrukci analogií lze sledovat v několika souběžných krocích.

Prvořadě mu jde o odstranění stále oživované opozice mezi poezií a vědou. Enzensberger coby *poeta doctus* nechápe básnění jako verbalizaci pocitů a nálad, ale vřazuje ji do tradice poučného, vědoucího básnění (*Lehrgedicht*). Zcela vědomě se tím hlásí k myšlenkovému proudu, který v Německu představovali někteří romantikové či Goethe,¹⁸⁸⁾ jenž však kořeni v řecké a římské antice, v nichž se vědění a umění, přesněji řečeno filozofie, básnictví a věda, ještě neodlišily a existovaly uvnitř mýtu.¹⁸⁹⁾ Tuto linii, vrcholící v renesanci a romantismu, ukončilo podle Enzensbergera schizmatem mezi „přírodními vědami, uměními a humaniora“¹⁹⁰⁾ až 19. století, jež dalo vzniknout dvěma nesmiřitelným,

vyplynula skepse. Srov. O. Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main 1973, zejména s. 11–34.

185) H. M. Enzensberger: „Gangarten. Ein Nachtrag zur Utopie“, cit. dílo, s. 64–78.

186) Pro něj samého byla vždy nepřipustná.

187) R. Herzinger: „Flucht aus der Politik. Deutsche Intellektuelle nach Srebrenica“. *Merkur*, 1996, s. 375–388, zde s. 386. O něco níže Herzinger dodává: „Tím, že Enzensberger upřel politickým subjektům jakoukoli možnost plánovaného jednání, pouze reprodukoval notoricky nalomený vztah německé levice ke konkrétně, eticky fundované politice.“ Tamtéž, s. 387.

188) Enzensberger zmiňuje Lichtenberga, Goetha (*Nauku o barvách a Metamorfózu rostlin*), Caruse, Chamissa a Novalise. H. M. Enzensberger: „Die Poesie der Wissenschaft. Ein Postskriptum“. In *týž: Die Elixire der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa*, cit. dílo, s. 264.

189) Viz tamtéž, s. 263.

190) Tamtéž, s. 264.

ale v mnohém se podobajícím protikladům: básníku odmítajícímu poučení (*idiot lettré*) a učenici, který nepotřebuje vědět víc, než mu poskytují vědy (*idiot savant*). Vzájemný respekt poezie a vědy chápe Enzensberger ve shodě s několika průkopníky moderní poezie¹⁹¹⁾ doslova jako osvícenský krok, kterým literatura „vystoupí ze své vědecké nedospělosti, kterou si zavinila“.¹⁹²⁾

Nepřekonatelný odstup mezi historicko-společenskými a přírodními vědami se zmenšuje, vezmeme-li v potaz, že v moderní přírodovědě došlo k radikálnímu a mnohostrannému zčasovění přírody (evoluce, termodynamika živých systémů, kvantová mechanika, evoluční teorie kosmu apod.).¹⁹³⁾ Přírodovědná bádání se již nesoustřeďují na tradiční požadavky „přísné vědy“, ale využívají více modely a teorie izolovaných a otevřených soustav, stavových veličin, vratných a nevratných dějů, uspořádanosti a neuspořádanosti, „sebeorganizace, disipativních struktur a nelineárních logik“,¹⁹⁴⁾ naše chápání přírody se tak více otevírá nepředvídatelnosti a náhodě.¹⁹⁵⁾ Současné poznávání přírody je mnohem přístupnější nejistotě, otevřenější vůči vlastním pochybám, skromnější ve svých nárocích, tudíž do jisté míry svobodnější.¹⁹⁶⁾ A právě myšlenková participace na tomto procesu, který

191) R. Queneau, P. Levi, S. Lem, T. Pynchon, L. Gustafsson, A. Blanco, M. Holub. Viz tamtéž, s. 266–270.

192) Tamtéž, s. 266.

193) Detailněji k podrobnostem procesu, kterým si v moderně prošly přírodní vědy, viz W. Riedel: „Naturwissenschaft und Naturlyrik bei Hans Magnus Enzensberger“. *Zeitschrift für Germanistik*, 1, 2009, s. 121–132, zde s. 122–124. Riedelova studie, krom toho, že obsahuje mnoho odkazů na další literaturu k tématu, je pro pochopení přírodovědných přesahů Enzensbergerova díla natolik zásadní, že její argumentace v tomto bodě bezvýhradně přebírám.

194) H. M. Enzensberger: „Vermutungen über die Turbulenz“, cit. dílo, s. 129.

195) „Evoluci komplexních systémů v zásadě nelze exaktně předvídat. Její průběh významně ovlivňují singulární jevy, často vysoce nepravděpodobně. Nepatrné inputy dokážou zvrátit velké soubory, zatímco jindy se stane, že se veličiny s obrovským vlivem dynamicky zachytí, aniž dojde k nekontrolovatelným turbulencím. Přirozeně by se to dalo říct i jednodušeji: Věda je na nejlepší cestě vrátit náhodě její někdejší metafyzická práva.“ Tamtéž, s. 129.

196) Nikoli náhodou začíná svazek *Elixiry vědy* básní „Hommage a Gödel“, obsahující věty: „Gödel má pravdu, když říká: V každém dostatečně bohatém systému lze formulovat věty, které v rámci tohoto systému nelze dokázat ani vyvrátit, ledaže by systém nebyl konzistentní. Svůj vlastní jazyk můžeš tímto jazykem popsat, ale ne úplně. Svůj vlastní mozek můžeš tímto mozkiem prozkoumávat, ale neprozkoumáš ho úplně atd. Aby se jakýkoli myslitelný systém mohl ospravedlnit, musí se transcendovat, tzn. zničit.“ Tamtéž, s. 9.

v termodynamice, v evoluční teorii a v teorii systémů, ale i v matematice a v teoretické fyzice přišel s myšlenkovými podněty, je pro Enzensbergera důvodem k zamyšlení, zda by se poznatky z přírodních věd nedaly přenášet do věd společenských. Kruh se uzavírá třetím krokem, v němž právě přírodní vědy ukazují na nutnost spojnic mezi básněním a vědou. Zde Enzensberger popírá dnes již překonanou teorii Ch. P. Snowa o zcela odlišném kulturním horizontu literární a přírodovědecké inteligence¹⁹⁷⁾ doklady, že tyto dvě oblasti spolu ve skutečnosti úzce souvisejí. Při zjišťování vlivu, který může mít poezie na vědu, dospívá ke zjištění, že právě nová paradigmatata činí přírodní vědy vstřícnější vůči poezii. Jestliže kosmologie a neurovědy dnes již neodmítají „neverifikovatelné spekulace, jestliže se i matematici [...] vypořádávají s ambiguitou svých možností poznání a pracuje-li kvantová mechanika běžně s tím, co není myslitelné“,¹⁹⁸⁾ pak roste její potřeba obrazného vyjádření, metaforičnosti, literární¹⁹⁹⁾ poetičnosti. Tím se zpětně stává pro poezii užitečnou jakožto rezervoár metafor, a tak může obohacovat přirozený jazyk dalšími prameny obrazotvornosti a fantazie.

Herzingerovu výše uvedenou výtku, že Enzensberger se v devadesátých letech občas uchýloval k póze proroka, tyto skutečnosti zřejmě nevyvrátí, přesto se domnívám, že tvorbu tohoto autora, počínaje koncem sedmdesátých let, stavějí přece jen do jiného světla. To, co se může jevit jako flirt s nezávaznou otevřeností, hra s neorganizovaností či morální alibismus, který rezignací na předpověditelnost omlouvá vlastní neochotu vytvářet „lepší zítřky“, má najednou hlubší odůvodnění. Jemné nitky, na nichž se Enzensberger pohupoval mezi oběma generačními sémantikami a jejich programy (filozofie dějin versus antropologie, respektive skeptický humanismus), se splétají do tlustého

197) Ch. P. Snow: *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*. Stuttgart 1967, originál 1958.

198) H. M. Enzensberger: „Die Poesie der Wissenschaft. Ein Postskriptum“, cit. dílo, s. 273.

199) Podle N. Bohra je právě kvantová fyzika jasným příkladem toho, „že fyzikálním procesům dnes není možno rozumět, aniž bychom použili obrazy a přirovnání; protože jeho věda nepojednává o přírodě, ale o tom, co lze o přírodě říct, stávají se literární techniky důležitou součástí fyziky“. Tamtéž.

provazu, který bez problémů udrží většinu myšlenek, témat, experimentů, postojů i lyricko-esejistických nálad tohoto autora. Zároveň se tím dostáváme k jazyku, jímž lze na sklonku 20. století mluvit o němectví. Ten je pro Enzensbergera nyní neideologicky věcný, je jazykem konstatujícím, pozorujícím. Stále více se otevírá paradoxům, nebrání se ekonomickým argumentům ani názorům „obyčejných“ občanů, jejich starostem o přízemní věci, selskému rozumu, přesněji řečeno tomu, co se označuje jako *common sense*. Je pokud možno střízlivý ve svých nárocích, skeptický k možnosti přijít s něčím zcela novým, dosud neslýchaným a neznámým. Zároveň je přístupný překvapení, že se věci dějí jinak, než by jim chtěl naordinovat. Je pokornější, více schopen obdivu, smířenější s polovičatými řešeními, kterým dává přednost před radikálními změnami, a nadále sebeironický, prostý patosu a jakéhokoli elitářství.²⁰⁰⁾

Enzensberger od osmdesátých let věci nechává více plynout; to, že do nich nezasáhl, jej nyní mrzí méně, než kdyby jim svým zásahem násilně vnutil svou vůli.²⁰¹⁾ V jeho textech ubývá na dramatičnosti, téměř mizí heroismus, aktivismus; aniž hne brvou, bere Enzensberger zpět některé dřívější přepjatosti, a ještě jejich absurdnost zdůrazní tím, že je zopakuje.²⁰²⁾ Antropologické konstanty jsou pevné, lidé se nemění; na smýšlení člověka se „morálním vydíráním“ nezmění vůbec nic. Myslet si opak by bylo stejně naivní jako věřit, že člověk si nechá některé myšlenky

200) Srov. Petersdorffovy úvahy o tom, jak by asi mohl vypadat jazyk nahodilosti, jazyk antropologického umění, které vycházejí z rozboru básnických sbírek po roce 1990. Tento jazyk „nemá důvod se pitvat, zcizovat, zapalovat a mluvit tak, jako ještě nikdo před ním [...] opouští obsesi jedinečnosti, nevrací se k jazyku, který by byl před ním, to, co je nové, má v kostech [...] je to jazyk průníků množin. Jeho lákadlem je mísení“. D. von Petersdorff: „Im Nachhall der Systeme“, cit. dílo, s. 48.

201) Viz kupříkladu básně „Minimalní program“ („Minimalprogramm“, sb. *Kiosk*, 1995), „Ve prospěch promeškaných věcí“ („Zugunsten der Versäumnisse“, sb. *Leichter als Luft*, 1999), „Hříchy z nedbalosti“ („Unterlassungssünden“, sb. *Die Geschichte der Wolken*, 2003). Česky H. M. Enzensberger: *Historie mraků*, cit. dílo, s. 13–15.

202) V eseji „Prostřednost a blud“: „Řečnění o restauraci, v padesátých letech nesmírně oblíbený topos, spočívalo, jak dnes víme, na optickém klamu.“ Následující výčet mnoha dalších takových klamů Enzensberger zakončí tím, že zopakuje svoji větu z roku 1968 o tom, že politický systém Spolkové republiky je neopravitelný. H. M. Enzensberger: „Mittelmaß und Wahn. Ein Vorschlag zur Güte“. In týž: *Mittelmaß und Wahn*, cit. dílo, s. 251–253.

zakázat a jiné v sobě zapře tím, že mu je někdo učeně vyvrátí: „mýty zkrátka nejde vyvrátit seminární prací a zákaz přemýšlet má krátké nohy“,²⁰³⁾ poznamenal si již roku 1978. „Na konci století jde méně o to svět zlepšovat, nežli jej chránit,“ konstatuje Enzensberger v návaznosti na O. Marquarda, vedle Arendtové, Montaigne a Diderota další výraznou filozofickou inspiraci své tvorby.²⁰⁴⁾ Tuto inspiraci rozvíjí koneckonců rovněž tím, jak stále častěji inklinuje k výkladům, jež využívají kompenzačních argumentů. Na rozdíl od pokrokářů i konzervativních odpůrců pokroku si udržuje smysl pro dialektiku zisku a ztrát: již od básně „Carceri d'invenzione“ („Žaláře invence“, sb. *Slepecké písmo*, 1964) ví, že vše se vždy děje na úkor něčeho jiného, zisky jsou vykoupěny ztrátami. Po *Mauzoleu. Sedmatřiceti baladách z dějin pokroku*²⁰⁵⁾ (oddíl G. B. Piranessi se vrací k obrazu *Carceri d'invenzione* tohoto malíře),²⁰⁶⁾ jimiž tato adornovsko-horkheimerovská linie dialektiky osvícenského pokroku vrcholí („každá katastrofa je vítězství, každé vítězství katastrofou“),²⁰⁷⁾ se kritika osvícenství zjemňuje, do jisté míry polidštuje do úvah, v nichž se ztráty již nejeví jako fatální, ale jako kompenzovatelné způsobem, který může být nakonec vcelku prospěšný. Z dobrého záměru neplyne automaticky dobro, stejně jako zisk někdy mohou přinést i špatné záměry či chybné předpoklady. Co se tváří jako věcná kritika, může být motivováno morálními důvody, zatímco to, v čem se mnohdy vidí jen moralizování, může být opřeno o střizlivě věcný základ.²⁰⁸⁾

203) H. M. Enzensberger: „Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang“, cit. dílo, s. 6–7.

204) Na myšlenkové příbuznosti mezi Marquardem a Enzensbergerem a na jejich vzájemnou recepci, doloženou i nepřiznanou, poukazuje J. Hacke: „Ironiker in der Bundesrepublik. Hans Magnus Enzensberger und Odo Marquard“. In D. von Petersdorff (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*, cit. dílo, s. 91–102.

205) H. M. Enzensberger: *Mausoleum. Siebenundreißig Balladen aus der Geschichte des Fortschritts*. Frankfurt am Main 1975.

206) Srov. P. Ohrgaard: „Carceri d'invenzione. Über Enzensbergers ‚Mausoleum‘“. *Text und Kontext*, 61, 1978, s. 416–428.

207) Tamtéž, s. 73.

208) Z mnoha příkladů vybírám jediný, který mimochodem opět prozrazuje marquardovskou inspiraci. V eseji „Prostřednost a blud“ z roku 1988 se píše: „Zákaz dovolávat se úspěchů Spolkové republiky pramení ve výčitkách svědomí. Je pochopitelně morální skandál, že pouhou jednu generaci po největším zločinu svých dějin jsou na tom Němci lépe než kdy dřív, tedy alespoň v západní části země. To nejmenší, co v tuto chvíli mohou udělat, je, že své štěstí popřou [...] Německá poválečná kritika tak od počátku argumentovala spíše morálně než politicky. Rigorózní tón, k němuž

To zpětně činí pochopitelnějším některé Enzensbergerovy názory z roku 1990, v nichž mnozí neoprávněně spatřovali tečku za jeho příspěvky k nemectví. Například jeho svérázné úvahy o zapeklitostech vzpřímené chůze, kterou coby absolutně nepropočitatelnou, „prekérní, kolísavou a neustálými katastrofami ohrožovanou“²⁰⁹⁾ formu „turbulentního pohybu vpřed“²¹⁰⁾ připodobnil pohybu lidského pokolení, tedy dějinám. Jeho konstatování, že v roce 1990 mnozí „milovníci stability hořce procitli“²¹¹⁾ ze svého snu, v němž si dlouho připadali jako „páni situace“²¹²⁾ kterým se náhle situace vymkla z rukou, se najednou nemusí jevit jako škodolibá radost člověka, kterému poté, co sám dlouze procital ze svého revolučního snu, dějiny konečně také jednou daly za pravdu. Může jít o prosté a vědecky podložené konstatování, že kolísavý, nestabilní běh věcí je zkrátka naprosto přirozený, protože nevypočitatelnost a nepředpověditelnost je normalitou dějinné, fyziologické i biologické (evoluční) stránky člověka.²¹³⁾ V obhajobě toho, jak obyčejní Němci reagovali na události z konce osmdesátých let a začátku devadesátých let,²¹⁴⁾ nevidí

sahala, jí na výstižnosti nepřidal. Ani ne deset let poté, co byly zrušeny potravinové lístky, se slovo *syť* proměnilo v nadávku. ‚Syť spoluobčan‘ se ve Spolkové republice stal terčem pohoršení, jako by hlad byl pozitivní morální kategorií. Tyto výtky [...] nikoho nenapravily, stejně jako úspěch Spolkové republiky neumlčel její kritiky. Naopak, jejich kritika se ještě více radikalizovala. Čím udržitelnější byl stav, tím ostřeji se zděrazňovala jeho neudržitelnost. Tento na první pohled zvláštní mechanismus není nevysvětlitelný. Kdo zvěstuje neštěstí, chce, aby se mu dalo za pravdu; to platí jak pro náboženské, tak pro sociální proroky. Pokud se realita zdráhá naplnit jejich předpovědi, pociťují to jako narcistní urážku. A tak zvýší dávku. Čím menší je šance, že bude zlosyn potrestán, tím ostřejšími barvami musí být vylíčen trest [...] Fantazie nezadržitelného úpadku republiky tak vyrůstají z hluboké psychické potřeby.“ H. M. Enzensberger: „Mittelmaß und Wahn. Ein Vorschlag zur Güte“, cit. dílo, s. 256–257. V mírné obměně se tato argumentace objevuje již o něco dříve v esejí „Chudák bohaté Německo“ („Armes reiches Deutschland“). In H. M. Enzensberger: *Politische Brosamen*. Frankfurt am Main 1982, s. 177–194.

209) H. M. Enzensberger: „Gangarten. Ein Nachtrag zur Utopie“, cit. dílo, s. 65.

210) Tamtéž, s. 64.

211) Tamtéž, s. 65.

212) Tamtéž.

213) „Místo nadějí ve spásnou ideu se raději s důvěrou svěřme nekonečně propletenému, sebe sama korigujícímu procesu, který jde vpřed stejně jako vzad, který si bere, ale současně se i zřiká. Je možno, že taková chůze postrádá grácii. Příroda dělá skoky, člověk klopýtá; bez chaosu není sebeorganizace.“ Tamtéž, s. 71.

214) Na rozdíl od hysterie „elity“ se naprostá většina „Němců v této vyhocené a nebezpečné situaci zachovala tak rozumně, jak to od ní nikdo nečekal“, což jest: „masy ve

už jen pózu intelektuála, který pohrdlivě shlíží na své idealističtější zaměřené kolegy. Spatřuje v nich naopak radostné přitakání tomu, že obyčejní Němci ve své praktičnosti konečně nacházejí způsob, jak se lze postavit k němectví v době, kdy nezačíná „nové milénium, ale všední dny, které se obejdou bez proroků“.²¹⁵⁾ Tento příklon k pragmaticky improvizujícímu občanství, v němž čtenář rozeznává důvěrně známé postavy truhlářů, obětavých lékařů, šikovných radistů, nejrůznějších kutilů a šmelinářů či pašeráků,²¹⁶⁾ je podle všeho další kopií obrazu o užitečnosti poválečné anarchie, která Enzensbergerovi vytane na mysli vždy, když se němectví začíná ztrácet v dalších slepých uličkách.

své neotřesitelné skepsi hesla těch, kteří udávali tón, prostě ignorovaly, místo toho se okamžitě pustily do práce a začaly odklízet z cesty to nejnужnější“. Tamtéž, s. 76.

215) Tamtéž.

216) Tamtéž, s. 76–77.

8. BOTHO STRAUSS

Intelektuální vývoj B. Strauße, autora ve srovnání s Enzensbergerovou generací o patnáct let mladšího, ukazuje, že úvahy o němectví dospívaly mnohdy k podobným závěrům, ač vycházely z odlišných generačních předpokladů. Strauß čelil jiným tlakům a reagoval na ně odlišným způsobem, ale i on si vytvářel svébytné strategie, jak udržet napětí mezi tím, co mu bylo generačně dáno do vínku, a tím, jak generační dispozice přetavit do pokud možno svobodného myšlenkového výrazu. Datem narození (2. prosince 1944) patří do přelomového období, v němž se konec prolínal s počátkem. Možná i proto si ve své tvorbě uvědomoval, že čím více člověk potlačuje to, co jej určuje, tím více tomu podléhá.¹⁾ Pokud vůbec vede nějaká cesta vpřed, pak nikoli z bodu nula, ze stavu *tabula rasa*, ale vždy z místa, které tomuto zdánlivému počátku předchází. A naopak čím intenzivněji se člověk zabývá minulostí, tím více ji přenáší do přítomnosti. Minulost, konkrétně německá minulost let 1933–1945, přestává být něčím uplynulým, ztraceným v čase, a stává se nástrojem zabydlování v přítomnosti.

Již nyní je patrné, že Straußovi záleželo na tom, aby Němci při úvahách o budoucnosti nezapomínali na to, co bylo. Tato jeho

1) V *Bezpočátečnosti: reflexích o fleku a linii*, v nichž se pokouší uvažovat o tom, co by pro lidské myšlení a vnímání znamenalo, kdyby neexistoval počátek, k tomu poznamenává: „Ještě prohanější je, když člověk prožívá svůj raný věk na přelomu, kdy se celý národ snaží začít znovu od začátku, tedy když se datum narození shoduje s historickou nultou hodinou; takový člověk odlišuje v pozdějších letech mnohem obtížněji sentiment od resentimentu, vyhýbá se schématu o rozkvětu a úpadku [...]“. B. Strauß: *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*. München — Wien 1992, s. 120.

snaha se projevovala i tím, kolik úsilí věnoval klíčovým pojmům, například pojmu osvícenství, stejně jako funkci, kterou takové pojmy plní. StrauBovo hledání jazyka, jakým by se v poválečném Německu dalo mluvit o němectví, se odehrává v pojmově poněkud nepřehledném rámci. Ve srovnání s předchozími autory se Strauß snad ještě více vypořádával se strnulostí pojmů, pohrdal doktrinářstvím,²⁾ s oblibou se nechával inspirovat neortodoxními mysliteli,³⁾ pohyboval se spíše stranou obvyklých a zažitých ideologických vzorců. Zákonitostem poválečného diskursu o němectví vzdoroval se snad ještě větší argumentační vynalézavostí než Walser, naopak ve srovnání s přelétavějším Enzensbergerem se svých důkladně redefinovaných pojmů držel, byť je často užíval proti poválečnému úzu.

8.1 V ZAJETÍ GENERAČNÍCH A IDEOLOGICKÝCH PŘEDSUDKŮ

Než představím pojmy, v jejichž souřadnicích se Strauß pohybuje, krátce nastíním, proč i v jeho případě hodlám přihlížet ke generační sémantice. Na rozdíl od Enzensbergera ji Strauß nevyužíval k tomu, aby díky ní mohl vytvářet svůj obraz. Jediná zaznamenaná StrauBova generační výpověď věcně konstatuje, že sdílel jisté generační ladění, jež se z jeho pohledu posléze přežilo.⁴⁾ Na rozdíl od něho využívali generační argumenty spíše autoři, kteří se jen těžko smířovali se směrem, jímž se začala StrauBova tvorba ubírat začátkem devadesátých let. S drobnými obměnami se opakuje týž vzorec, podle něhož byli kritizováni rovněž ostatní literáti. Grass a Walser byli, jakmile se jejich tvorba odchýlila od

2) „Doktrinářství není nic pro mě, ortodoxní názory jsou většinou k ničemu.“ Rozhovor s V. Hagem v roce 1986. In M. Radix (ed.): *Strauß lesen*. München — Wien 1987, s. 209.

3) Poměrně přesně to vystihl P. Sloterdijk v rozhovoru s C. Oliveirou: „Strauß čte katolické klasiky, no dobře, čte disidenty moderny, budiž, ale copak se tím, že je čte a snaží se je pochopit, z něho stává katolík a renegát své doby? Taková podezření se mi jeví být ubohá, paralytická.“ P. Sloterdijk: *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*. München — Wien 1996, s. 120.

4) „Existuje generace, k níž rovněž patřím, a tato generace duchovně dospívala tím, že zaujala silnou opozici vůči společnosti svých otců. Její politické aktivity měly za cíl s otci zúčtovat [...] To vše je dnes na ústupu,“ prohlásil Strauß v rozhovoru s V. Hagem v roce 1980. In M. Radix (ed.): *Strauß lesen*, cit. dílo, s. 201.

politicky konformního kurzu, stigmatizováni jako příslušníci generace, jež byla indoktrinována nacismem, a tím *eo ipso* jednou provždy determinována. Ocitali se v roli lidí, kteří s sebou přinášeli nebezpečí občasně (Grass) či stálé (Walser) revitalizace minulosti. V tomto dehonestujícím pohledu generačně splývali s lidmi narozenými zhruba o dekádu dříve a ztráceli se v generaci Hitlerových voličů, jeho více či méně ochotných pomahačů, jimž se dalo mnohem snáze vytknout, že se „Hitlera v sobě“ nezbavili, ani se o to nesnažili. Také Enzensbergerovi se promíjely hříchy levicového mládí, zatímco vůči jeho intelektuálnímu vývoji od sedmdesátých a zejména osmdesátých let se snášely argumenty, které za jeho skepsí nacházely stopy morálně pochybného generačního programu skeptické generace. Podobně se u Strauße neshledávalo na jeho levicové fázi nic odsouzeníhodného, kdežto v jeho názorovém posunu od druhé poloviny osmdesátých let se spatřovala přímá souvislost s celkovým posunem Spolkové republiky ke konzervativní pravici (Kohlova éra). Když poté vyvrcholil politický vývoj celoevropským fiaskem reálného socialismu, obdržel Strauß nálepku člověka, jenž si vyložil historickou prohru levicových ideologií jako důvod, aby sjednocené Německo s konečnou platností odstříhl od nacistické minulosti. Stal se z něho zrádce generace roku 1968, který po roce 1990 tak dlouho popíral všechno, co mu tato generace dala, až se nakonec dostal do pochybných konspirativních společenstev generačního nebo transgeneračního druhu: ať už se stejně starými P. Sloterdijkem a P. Handkem, nebo s poněkud staršími M. Walserem a H. M. Enzensbergerem, kde Strauß figuroval jako „intelektuální žhář pravicového radikalismu“.⁵⁾ Jako člen obou konspirativních skupin Strauß údajně podrýval přínosný a pro poválečné německé intelektuály nepostradatelný levicově liberální konsenzus.

Tím, že se Strauß nedržel kritické teorie Frankfurtské školy a pouštěl se do nejistých myšlenkových experimentů, stvrdil, jak silně motivuje německá poválečná kritika svou generační

5) Spojitost mezi těmito autory začala německý fejeton znepokojovat v roce 2003 poté, co se ukázaly shody mezi Walserovými (*Německé starosti*), Enzensbergerovými (*Výhledy na občanskou válku*), Straušovými („Z dálky se blíží kozlí zpěv“) a Sloterdijkovými (*Na jedné lodi*) eseji. Detailněji k těmto diskusím například viz R. Havertz: *Botho Strauß' Essay „Anschwellender Bocksgesang“ und die Neue Rechte. Eine kritische Diskursanalyse*, sv. I. Berlin 2008, s. 245–297.

argumentaci ideologicko-politicky. Důvěru ztratí každý, kdo odmítne sdílet příběh o tom, že cesta k opravdovému německému začala až rokem 1968 a že z ní nelze sejt, i kdyby se kolem dělo cokoli a měl by k tomu nejlepší důvody. Zpravidla se vůbec nerozlišuje, zda byl na intelektuálním scestí polapen generačně nejmladší „renegát roku 68“ (Strauß), generačně o něco starší nepoučitelny skeptik, skrytý antisemita či věčný nácek, který si celý život hrál na svědomí národa (Enzensberger, Walser, Grass), anebo generačně nejstarší pravičák (například E. Nolte).

Chtěl bych ukázat, že Straußův intelektuální vývoj je rozmanitější a různorodější, než aby se dal převést na schéma levicového renegáta, který zradil a výčitky svědomí přehlušil skokem takřkajíc na druhý břeh, k pravici a k jejím výkladovým a hodnotovým registrům. Toto schéma neplatí už jen proto, že Strauß většinou na takový druhý břeh vůbec nedorazil, a své kritiky tím zklamal, a nadto začal původní břeh opouštět mnohem dříve, než si toho povšimli. Jednalo se, podobně jako u Walsera a Enzensbergera, spíše o dlouhodobý rozchod s černobíle dichotomickým uvažováním, které by Straußovi dovoľovalo rezignovat na jednu pozici ve prospěch druhé a naopak. Připomeňme, že jen málo autorů se dokázalo tak účinně vyhnout bipolárnímu výkladovému schématu, v němž se odehrávaly dobové debaty o německém. Strauß odmítal pro sebe nárokovat „milost pozdního narození“, byť mu generačně příslušela. Nacistickou minulost nijak nezpochyboval, nerelativizoval ani nevytěšňoval. Na druhé straně však nepodléhal gestu tak typickému pro mnoho svých vrstevníků, kteří morálně účtovali s celými poválečnými německými dějinami až do šedesátých let, neboť v nich viděli příběh ekonomického úspěchu za cenu vytěšňování minulosti.⁶⁾ Generační predispozice člověka, který „otevřel oči, před sebou uviděl tratoliště krve, jež nedokázal pochopit a vstřebat jinak, než že se zachránil skokem doleva“, ⁷⁾ Straußovi jeho snažení neulehčovaly; u jednoho skoku zpravidla nezůstane. Strauß se dostával do nelehké pozice levicového

6) V rozhovoru s V. Hagem je to řečeno jednoznačně: To, že se Němci po válce jali dávat zemi do pořádku, považuje za biologickou nutnost; nikdy mu nepřišlo na mysl vysmívat se společnosti, která vytěšňovala minulost; nicméně milost pozdního narození nepřichází v úvahu, toto znamení je vypáleno hluboko. Viz M. Radix (ed.): *Strauß lesen*, cit. dílo, s. 214.

7) Tamtéž.

štvance bez domova (*heimatlose Linke*), pro něhož byl „skok doleva“ nutností skýtající záchranu, ale současně ho uvrhl do vězení politické a ideologické jednoznačnosti. Z něho se chtěl vymanit, aby si uchoval svobodu, ale současně ho nesměl opustit, protože kroky ven končily v „tratolišti krve“ nebo v náhražkovitém, falešném, laciném útočišti nacionalismu a pravicového konzervativismu.⁸⁾ V napětí mezi oběma protikladnými póly mu nezbyvalo, než experimentovat se svými vlastními možnostmi a mezemi (typově například *Reflexe o fleku a linii*, 1992) a zkusmo se vystavovat nebezpečí, které plyne z jejich překročení (zejména „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, 1993). Pouštěl se také do sprádání plánů, jak by bylo možno vyvést Němce ze slepé uličky nemectví, do níž se dostaly poválečné generace, byť ne vždy vlastní vinou (mimo jiné „Udržet odstup. O Rudolfu Borchardtovi“, 1987).⁹⁾ Nepřekvapuje, že Strauß někdy ztratil při této ekvilibristické chůzi po ostří nože rovnováhu, jindy šlápl do prázdna. Přesto se domnívám, že jeho dílo nelze vyložit přednostně z hlediska těchto přešlapů a prostřednictvím poukazů, že zjevně znovuoživil antiosvícenské, antihumanitní a antidemokratické ideály takzvané konzervativní revoluce. Doklady jeho zjevné přínáležitosti ke konzervativní praxi¹⁰⁾ nepřinesou interpretaci jeho díla nic zásadního.

8) Metaforiku záchranu a vězení se všemi jejími důsledky pro Straußovu tvorbu rozpracovává J. Schröder: „[...] toto určení zakoušel jako jedinou možnou záchranu a současně jako bezvýhodné vězení, z něhož nebylo úniku. Z této napjaté a fatální ambivalence se Strauß, jehož pokusy o vysvobození po roce 1989 sílily a byly stále nápadnější, dodnes nevymanil. Dodnes je slyšet řinčení okovů [...] Jeho nápadné tendence jít zpět či se vrátit, jsou primárně impulsy člověka, který již nechce být přikováán ke skále německých poválečných dějin.“ J. Schröder: „Who's Afraid of...? Botho Strauß und die deutsche Nachkriegsliteratur“. In R. Weninger — B. Rossbacher (eds.): *Wendezeiten — Zeitenwende. Positionsbestimmungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 1945–1995*. Tübingen 1997, s. 215–229, zde s. 220.

9) B. Strauß: „Die Distanz ertragen. Über Rudolf Borchardt“. In týž: *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*. München — Wien 1999, s. 7–22.

10) Ze starších textů například J. Wertheimer: „Jünger, Strauß & Co. oder Das neue deutsche Selbstbewusstsein“. In M. Kessler — W. Graf Vitzthum — J. Wertheimer (eds.): *Neonationalismus Neokonservatismus. Sondierungen und Analysen*. Tübingen 1997, s. 237. Nověji značně černobílý A. Denka: „Konservative Denkfiguren in der essayistischen Prosa von Peter Handke und Botho Strauß nach 1989“. In M. Schmidt (ed.): *Gegenwart des Konservativismus in Literatur, Literaturwissenschaft und Literaturkritik*. Kiel 2013, s. 243–270, mnohem diferencovaněji a opatrněji ve vynášení soudů Ch. Rauen: „Konservative‘ Prosa? Modern und nicht-modernistisch! Zu Botho Strauss' Vom Aufenthalt“. In M. Schmidt (ed.): *Gegenwart des Konservativismus*

Důležitější je vystihnout proces utváření jeho díla a napětí, je- muž byl jeho autor vystaven. Stejně jako pozůstatky přešlapů lze ve Strauřových textech nacházet svědectví o nejrůznějších proje- vech snah o vypořádání se s osobní ambivalentní situací. Nejprve ho o svobodu uchýlit se jinam než doleva dlouhodobě připravova- valy „oba vzájemně cizí státy, které mu ve jménu svého lidu a ná- roda zakazovaly být Němcem“, ¹¹⁾ a posléze mu toto právo upíralo rovněž sjednocené Německo. Jakou roli ve Strauřových snahách hrálo německví a jak ovlivňovalo jejich výsledný tvar? Skutečně se do nich promítaly vnější politické okolnosti (jako sjednocení Německa), anebo byly jen kulisami jeviště, na němž Strauř insce- noval úplně jiná dramata? To jsou otázky, kterým přikládám stej- nou váhu jako úvahám, do jaké míry se mohly na dynamice tohoto procesu podepsat generační predispozice a to, jak s nimi Strauř nakládal. Dá se předpokládat, že podobně jako narážela skeptická generace při hledání cesty ze slepých uliček německví na své limity a ne vždy dokázala překročit vlastní stín, se také u Strauře při pře- konávání sebe sama nepochybně vynořily nové stíny.

Intelektuální směřování celé Strauřovy tvorby se na první pohled jeví jako posun zleva doprava, od osvícenství k antiosvícen- ství, od liberalismu ke konzervativismu, od svobodného myšlení k autoritářství, od negace k afirmaci, od vzpomínky k zapomínání. V tomto výčtu lze libovolně pokračovat, důležitější jsou však dvě jiné věci. Za prvé, Strauř se snaží poukázat, že problém nespočívá v tom, že se opustí criticismus Frankfurtské školy ve prospěch po- zitivního myšlení, jak je reprezentovala například estetika „reálné přítomnosti“ G. Steinera. Mnohem vážnější je fakt, že se v pová- lečném Německu automaticky předpokládá, že sám sebe morálně diskvalifikuje každý člověk, který opustí levice, osvícenství, libera- lismus a další pokrokové hodnoty. Člověk, který to udělá, se opět automaticky zařazuje k nacismem morálně zdiskreditovaným proudům pravicově-konzervativního myšlení. Pokud navíc odmítá splácet dluhy minulosti, vrací se historicky nepoučen k autoritář- ským principům, které Německo již jednou dovedly do záhuby.

in Literatur, Literaturwissenschaft und Literaturkritik, cit. dílo, s. 99–120; popřípadě T. Nadja: „*Der Aufstand gegen die sekundäre Welt — Botho Strauř und die „Kon- servative Revolution“*“. Würzburg 2004.

11) B. Strauř: *Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war. Gedicht*. Mün- chen — Wien 1985, s. 48.

Právě z nesouhlasu s těmito automatismy pramení Straußova vytrvalá snaha ukázat, že výlučným preferováním takto jednostranně chápaného osvícenství a absolutizací levicového liberalismu se záhubě nevyhneme. Spíše bychom měli tuto jednostrannost vyvážit. Za druhé, pohyb mezi těmito póly, které Strauß chápe spíše jako vzájemně se doplňující než vylučující, je zasazen do dalších rámcových souvislostí. Strauß promýšlí možnosti němectví nikoli v oddělených segmentech, ale neustále se snaží tyto segmenty propojovat. Od začátku uvažuje současně o estetických a politických událostech,¹²⁾ které se mu brzy začaly prolínat s náboženskými a posléze rovněž přírodovědeckými hledisky. Na první pohled partiální problémy, například Straußovo estetické pojetí básníka, pak obvykle mají nejen estetické kořeny, ale jako součást úvah o němectví je autor přenáší do zdánlivě nesouvisejících oblastí, v nichž bezprostředně ovlivňují kupříkladu jeho pojetí historie.

Strauß začal s vyvažováním přílišných jednostranností již jako mladý a progresivní divadelní kritik, když se ostře postavil proti dobové dramatické praxi, z jeho pohledu naivně napodobující, nesmyslně oddělující primární obsah od sekundární formy, násilně kritické, povinně demaskující a podléhající. Proti ní vyzdvihl novátorské pokusy M. Walsera a P. Handkeho, které v návaznosti nikoli na Brechta, ale spíše na Ö. von Horvátha¹³⁾ mnohem účinněji propojovaly estetické prvky s politickými ambicemi tím, že politický úpadek vyjadřovala neschopnost postavit mluvit plnohodnotným jazykem. Dalo by se to říct rovněž tak, že s oporou v Adornovi sváděl divadelní kritik a dramaturg Strauß boj s Brechtem. Až v něm zvítězil, mohl se distancovat od všech jeho jednostranností: od nadvlády obsahu nad formou,¹⁴⁾

12) Viz titul Straußova výboru z jeho raných divadelních kritik. B. Strauß: *Versuch, ästhetische und politische Ereignisse zusammenzudenken. Texte. Texte über Theater 1967–1986*. Frankfurt am Main 1987.

13) Na rozdíl od tehdy dominujících politických interpretací Horvátha zdůrazňoval Strauß jeho nedocenitelný význam zástupce, přesněji řečeno předchůdce soudobého divadla vědomí, který v jeho očích ideálním způsobem ztělesňoval onu schopnost uvažovat souvisle o politice a estetice. K Horváthovu významu pro Strauße viz J. Schröder: „Ödön von Horváth und Botho Strauß. Eine Spuren-Lese“. In K. Kastberger (ed.): *Ödön von Horváth. Unendliche Dummheit — dumme Unendlichkeit*. Wien 2001, s. 179–192.

14) Ještě v prvním svazku svých skic a aforistických postřehů se k tomu vrací: „*Předestické partis pris pro látku a sdělení*“, které Adorno jednou vytkl Lukácsově literární teorii, zřejmě i nadále určuje nelíčený zájem mas o umělecké dílo... Nešvar poměřovat umělecké dílo výlučně jeho kritickou užitnou hodnotou, uznávat jej pouze tehdy, pokud

společenského nad estetickým,¹⁵⁾ od prvoplánové politizace umění, která se dobově projevovala násilným implantováním politických obsahů do dramatické formy a měnila divadlo v jakýsi politický plakát. Právě na poměrně bezradných reakcích levicové kritiky¹⁶⁾ na Walserovy a Handkovy¹⁷⁾ pokusy o jazykovou hru (*Sprechstück*) a divadlo vědomí (*Bewußtseinstheater*)¹⁸⁾ si Strauß uvědomil nejen esteticko-politické limity ortodoxní levicové kritiky, ale současně i možnost tuto jednostrannost překonat. Od neproduktivně politického divadla se vydal, již co dramatik, směrem k esteticky politickému divadlu, které reflektuje svůj vlastní vnitřní dramatický svět, pohybuje se v rámci svého času, tradic a obrazů, a teprve na základě reflexe těchto myšlenkových procesů poskytuje společensky adekvátní výpovědi.¹⁹⁾

Na konci šedesátých let si Strauß stejně jako Enzensberger uvědomil, že poválečná literatura si svůj politicko-kritický význam pouze namlouvala. Po atentátu na B. Ohnesorga (2. června 1967), jímž v Německu v podstatě začalo období studentských nepokojů, nebylo kritické divadlo s to věrohodně zdůvodnit, proč lidé pocítují politickou bezmoc. Z toho vyvodil umělecký požadavek, aby se estetika napříště smysluplněji prolínala s politikou. Vyjádřil rovněž přání (jak dobře věděl, nereálné) ukončit určitou fázi německých duchovních dějin, která vše chápala jako reakci na hitlerovský režim. Pokusil se zlomit prokletí poválečných dějin,

nás subjektivně ‚zasáhlo‘, popřípadě oslovilo náš plochý sociální kriticismus, do značné míry podrývá svobodu symbolického řádu umění.“ B. Strauß: *Paare, Pasanten*. München — Wien 1981, s. 109–110.

- 15) Brecht údajně až do smrti litoval, že se mu nepodařilo „jasněji dát najevo, že epičnost jeho divadla je společenskou, nikoli formálně estetickou kategorií [...] Prvořadý účel jeho divadla spočíval v estetické praxi“, posteskl si v rozhovoru s E. Schumacherem. K. D. Müller: „Utopische Intention und Kritik der Utopien bei Brecht“. In G. Ueding (ed.): *Literatur ist Utopie*. Frankfurt am Main 1978, s. 339.
- 16) Když se v roce 1970 pokusil shrnout, jaký zisk přinesla tehdejší politická i estetická avantgarda, byl nucen konstatovat, že „se v naší zemi vytvořila politická avantgarda, která sice naplňuje úkoly i praxi revolučního socialismu, nicméně s avantgardními změnami v umění si neví rady [...]“. B. Strauß: *Versuch, ästhetische und politische Ereignisse zusammenzudenken*, cit. dílo, s. 51–52.
- 17) Zvýšenou pozornost věnoval zejména inscenacím jeho her *Kaspar* (*Kaspar*, 1967) a *Cesta přes Bodamské jezero* (*Ritt über den Bodensee*, 1971).
- 18) Detailněji se jimi zabývám v kapitole věnované M. Walserovi.
- 19) Podrobně k těmto raným textům viz A. Urválek: „Zur Revision eines Bildes. Botho Strauß als Theaterkritiker“. *Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik*, 2002, s. 139–170.

jejichž „myšlení, ať už v oficiální politice, nebo v umění a literatuře, je dosud propojeno oprávněným i zcela iracionálním způsobem s minulostí [...], protože z tohoto propojení čerpají závaznou politickou morálku jak vládnoucí vrstvy, tak intelektuálové“.²⁰⁾ To, že poválečné dějiny v roce 1967 neskončily, stejně jako neskončila literatura, je patrné rovněž z toho, s jak velkým kritickým zájmem Strauß i nadále sledoval nejrůznější aspekty tohoto prolínání s minulostí.

8.2 POVÁLEČNÁ DOBA JE U KONCE, OSVÍCENSTVÍ NIKOLI

V poválečných německých úvahách o německví Strauß nenacházel nic, co by jej uspokojilo. Neviděl tudíž jiné řešení, než prohlásit poválečnou dobu za minulost. Dlužno říci, že vehemence, s níž nad touto epochou zlomil v roce 1967 hůl, byla úměrná tomu, jak povšechně ji definoval. Dá se soudit, že účtoval v první řadě s tendencemi, které pozoroval sám na sobě, nikoli s politicky a literárně činnými osobami, na něž by mohl poukázat.²¹⁾ Poválečná německá literatura mu v podstatě splýnula se sociálněkritickým myšlením (věčně protestující antimozky), se subverzivním a destruktivním anarcho-radikalismem generace roku 68, jak ukazuje jeho příkré hodnocení: „neosvojili jsme si nic jiného než chladný slovník kritického odhalování“.²²⁾ Prvoplánový kriticismus Straußových myšlenkových obrazů reagoval na všudy přítomné osvícenské strategie vzdělanosti, hygieniky duší a sociální politiky, kteří stále znovu zbavují lidi strachu, jako kdyby nikdy neslyšeli o dialekticko-osvícenském příběhu ustavičného návratu potlačeného strachu. Netvůří „reflexi, které je pojem vždy bližší než snaha vyhmátnout, v co se ani nedoufá“,²³⁾ připodobnil k neuspokojivému nakládání s minulostí, jež je v jeho očích osvícensky konformní, neboť ve styku se zlem nacismu tomuto zlu podléhá a místo jasného pohledu na německou

20) B. Strauß: *Versuch, ästhetische und politische Ereignisse zusammenzudenken*, cit. dílo, s. 53.

21) Srov. J. Schröder: „Who's Afraid of...?‘ Botho Strauß und die deutsche Nachkriegsliteratur“, cit. dílo, s. 221–222.

22) B. Strauß: *Paare, Passanten*, cit. dílo, s. 199.

23) Tamtéž, s. 59.

minulost upadá do křečovitých reflexů, paušalizujících odsudků a překotného účtování.²⁴⁾

Na osvícenství v podobě, již líčí Strauß, jsou osvícenské nanejvýš záměry, zatímco důsledky jsou spíše antiosvícenské. Tímto krokem si Strauß připravoval půdu, aby mohl ve jménu „pravého“ osvícenství²⁵⁾ definovat svůj program, který by doplnil polovičaté osvícenství o takový vztah k minulosti, který počítá také s nepředpokládanými důsledky původně dobrých záměrů. Autorovým cílem bylo zabránit znovuožívání starých prohřešků, snížit nebezpečí exploze nahromaděných zábran, naoktrojovaného filosemitismu, potlačeného patriotismu a celkového přizpůsobení autoritativním názorům (vůči hrůze Osvětlení je přípustné jen okázalé zděšení, jiné projevy se zapovídají) a přitom opustit falešně osvícenskou řeč o zlu, které se nesmí opakovat.

Až potud by na tomto programu nebylo nic překvapivého a neznámého, alespoň čtenáři Walserových esejů znají úvahy o instrumentalizaci minulosti velice dobře. Proto popis procesu, kdy neodčinitelná tragédie národního socialismu může být důvodem k tomu, aby se z ní vyvodilo právo pranýřovat druhé lidi již jen za to, že se nekají jimi předepsaným způsobem, přejdu konstatováním, že se tato figura ve Straußových klíčových esejistických textech objevuje s železnou pravidelností. Pro pochopení jeho postojů k němectví je však důležitější najít základ jeho snah o jiné definování osvícenství a vyložit, jakým způsobem svůj program zdůvodňuje.

Jeden ze Straußových prvořadých podnětů tkví v politice. Od sedmdesátých let se německá liberální levice začala pokládat za výhradní pokračovatelku osvícenských tradic a tvrdila, že pouze ona dokáže zabránit tomu, aby poválečné Německo odolalo pokušení svébytných cest (*Sonderweg*), po nichž dospělo k nacismu. Účelem tohoto kroku, jenž v důsledku jednu zvláštní cestu

24) Strauß hovoří o „dialektické strnulosti, která běží na prázdko a projevuje se ignorující nespravedlností vůči jevům“. B. Strauß: *Niemand anderes*. München — Wien 1987, s. 147. V rozhovoru s V. Hagem mluví Strauß o lidech, „kteří se v médiích zabydleli a bez ustání vedou stále ty stejné řeči; tomu on říká antifašistické žvanění... Milost pozdního narození neuznává, to právě ne, toto znamená je nesmazatelné — to už tam bylo, ale jinak formulováno. Ale to ještě neznamená, že v tom ustrnu navždy... jsem stále alergičtější na zkratky, že se okamžitě odpovídá Heinrich Himmler, když někdo řekne mistr Eckhart“. M. Radix (ed.): *Strauß lesen*, cit. dílo, s. 214–215.

25) Používá výraz *wahre*, ale rovněž *rechte Aufklärung*.

nahrazoval její neméně výlučnou zrcadlově obrácenou variantou, nebylo nic jiného, než se vypořádat pomocí pojmu osvícenství s názorovými protivníky. Tento pojem působil jako ideologické kritérium, které se aplikovalo na nacistickou minulost a měnilo se v nástroj, který využívali „osvícení Němci“ k diktátu podmínek ostatním, dosud neosvíceným, a tedy morálně neplnohodnotným lidem. Na takovou „osvícenskou“, avšak v jádru ideologickou praxi, která spočívá v poručnickování druhých a v posuzování jejich osvícenosti, Strauß zcela oprávněně nepřistoupil.

Druhý impuls byl duchovědného, tj. filozofického a literárního, rázu. Strauß nepřistupoval na koncepci osvícenství, jak ho chápala levice. Zcela záměrně se hlásil k těm osvícenským a romanticko-osvícenským proudům, které v levicovém marxistickém pojetí zůstávaly stranou. Představa osvícenství jakožto prvořadě protináboženského hnutí, pateticky oddaného nevratné emancipaci člověka, byla pro něho nepřijatelná stejně jako levicový obraz romantiky coby reakcionářského, antiosvícenského směru, jenž napomáhal celým svým vlivem k upevnění nacionalismu a římského katolicismu.²⁶⁾ Strauß se hlásil k těm myslitelům, kteří rozrušovali tyto interpretační jednostrannosti buď výzkumem nesnadno definovatelných hranic mezi osvícenstvím a protiosvícenstvím (J. G. Herder, J. G. Hamann, G. Ch. Lichtenberg, E. Jünger), nebo analýzou možností a mezí rozumu (G. E. Lessing, I. Kant), či zvýšeným důrazem na poetickou imaginaci (F. Schiller, J. G. Herder, Novalis).²⁷⁾ Byť se tím vystavoval riziku nepochopení a obhajobou některých myslitelů (E. Jünger a M. Heidegger)²⁸⁾ se

26) Na recepci Novalisovy tvorby ukazuje H. Kurzke, že poté, co s romantickou školou zútočil roku 1835 H. Heine, pokládali liberálně levicoví hegelci, kteří se považovali za dědice osvícenských tradic, romantismus za hnutí ztělesňující reakční síly. Tato představa se zvolna začala měnit až po roce 1945, zhruba od sedmdesátých let se ve filozofických a literárněhistorických pracích zdůrazňují na romantice spíše osvícenské prvky, romantika se stává nejen archeologií moderny, ale zároveň neodmyslitelnou a nepostradatelnou součástí osvícenského projektu. Srov. H. Kurzke: *Romantik und Konservatismus. Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*. München 1983, zvl. s. 11–66.

27) Detailní rozbor jsem předložil ve své studii, která obsahuje odkazy na primární a sekundární literaturu, zde pouze přebírám hlavní argumenty. Viz A. Urválek: „Aufklärung und Gegenklärung (Begriffsgeschichtliche Überlegungen)“. *Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik*, 2004, s. 237–265.

28) To se po mém soudu týká hlavně dosti nekritického posouzení E. Jüngera, byť chápou, že oslavný text ke stým narozeninám má specifická žánrová pravidla. Jünger je zde

dostával až na hranici přijatelnosti svých stanovisek, vedl jej přitom záměr, který sám považoval za osvícenský: vrátit osvícenství zpět k jeho německým kořenům, kde podle Strauße hájilo své „sapere aude“, právo na užívání vlastního rozumu, i proti samotnému osvícenskému autoritářství. Strauß odmítal smířlivost k poručnickování a k lidem, kteří se zaštiťují ideály osvícenství proto, aby se (marquardovsky řečeno) zbavili tlaku vlastního svědomí tím, že se stanou svědomím druhých.

Naplňování osvícenského programu není dle Strauße možno bez očisty osvícenství od ideologických nánosů, které pokrývaly jeho původní záměry. Pokud má osvícenství zůstat závazné také pro poválečné Německo, musí se vrátit k uvědomění svých hranic a udržet si vztah k tomu, co je na tyto hranice upamatovávalo. Tím lze vysvětlit Straußovy časté poukazy, že k osvícenskému programu nepatří jen kultivace rozumu, ale zrovna tak lidská imaginace, city, tělesná přirozenost člověka, o něž je zapotřebí podle Lessingových nebo Schillerových osvícensko-estetických výchovných programů také pečovat. K pramenům osvícenství se vrací rovněž tam, kde rozumovým schopnostem klade meze, a v návaznosti na Kanta, Hamanna, Herdera a mnoho dalších²⁹⁾ připomíná,

coby dědic Hamannův, Vicův a zejména Herakleitův pro Strauße „hlubším osvícencem“ právě tím, nakolik se pohybuje na pomezí jasu a temnoty. Proti tomu nelze nic namítnout, pokud by Strauß jeho temného jasu okamžitě nevyužil k dosti jednostrannému zúčtování s celou poválečnou literaturou, kterou nutně musí karikovat jako zaslepenou přílišným jasem. „Poválečná literatura skončí teprve ve chvíli, až nám svítne, že po čtyřicet let stála ve stínu Jüngerova díla [...] Jeho staří protivníci dnes zmlkli, ponořili se do sebelibosti. Naproti tomu on se mladším jüngerianům stal prototypem nastávajícího umění; on, jenž stál na spojnicích, střídá subverzivního radikála, hrdinu jakobinsko-hölderlinské epochy.“ B. Strauß: „Refrain einer tieferen Aufklärung.“ In G. Figal — H. Schwilk (eds.): *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten*. Stuttgart 1995, s. 323–324. Podobně Strauß instrumentalizuje i rozporuplný Heideggerův odkaz; u příležitosti vydání 81. svazku jeho sebraného díla opět mobilizuje „mystický promlouvající mlčení“ proti všem „hloupě emancipovaným“ současníkům povšechnými prohlášeními: jejich sebelepší názory se vedle Heideggera jeví jako „nicotná rétorická cvičení, ba ukazují nám, jak se stále více vzdalujeme niternosti, mimo jiné i vinou neuměřené politiky myšlení, k níž směřujeme po Hitlerovi [...] Kdo se ponoří do četby tohoto svazku [...] vystaví svou komunikativní inteligenci zkoušce ohněm. Tento oheň zároveň spálí hromadu odpadu, který přinesla doba. Očistný oheň“. B. Strauß: „Heideggers Gedichte. Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz: Zum einundachtzigsten Band der Gesamtausgabe.“ *allmende. Zeitschrift für Literatur*, 2008, 3, s. 45–50, zde s. 49–50.

29) Ve svazku *Nikdo jiný* se Strauß hlásí k Senancourovu názoru, že „potlačování náboženskosti představuje v dějinách lidského rozumu velké neštěstí“. Dokládá to svým postřehem, že „s inteligentním současníkem se dá dnes mluvit téměř o všem, vyjma

že k tomu, co člověka přesahuje (Bůh, řeč apod.), je třeba chovat uznalý respekt. Ve světle poválečného osvícenství, ideologicky zdegenerovaného do podoby netvůřícího kriticismu, považuje Strauß za nezbytné upozorňovat na nezastupitelnou roli myticko-imaginativního základu, z něhož rozum vyrůstá. V neposlední řadě se Strauß obrací k myslitelům, jejichž kritiku osvícenství ve jménu osvícenství provázela skepse, zda je skutečně smysluplné, abychom vždy a všude vnášeli světlo rozumu do temných, destruktivních či tragických aspektů života. Je přece na místě pochybovat, zda osvícenství člověka naopak neoslepuje, až nakonec pozbývá schopnost rozlišit světlo od temnoty (E. Jünger).³⁰⁾ Nemůžeme si být jisti, zda se samo nestává mýtem, především tehdy, když se zdánlivě odpoutává od mytického základu člověka a světa a spojuje mýtus s iracionalitou, nad níž vítězí. Pochybnost budí rovněž otázka, zda osvícenství dostatečně zohledňuje lidský sklon k destruktivitě a nepodléhá naivitě v přesvědčení, že to, co je nelidské či míří proti lidskosti, lze rozumem přebít, odstranit, potlačit, zkrátka ochránit člověka před ním samotným. Strauße mohla inspirovat Adornova a Horkheimerova *Dialektika osvícenství* a další antropologicky fundované příspěvky k osvícenství, avšak rozhodující pro něj byla nespokojenost s tím, že tyto bytostně osvícenské tradice obětovala poválečná německá inteligence domněle osvícenské praxi sebezaštítění, které hledá spásu v projasnění a demaskování všeho, vyjma vlastních chyb, nedostatků a mezí.

Projekt osvícenství je udržitelný podle Strauße v podmínkách poválečného německví za předpokladu, že zůstane otevřený vůči vlastním limitům, vůči všemu neočekávanému, nejasnému, nerosozumitelnému, neuchopitelnému. Tím se dostává až ke svým hranicím, za nimiž by osvícenství úplně rezignovalo na schopnosti lidského rozumu a změnilo se v čiré antiosvícenství. Tomu se Strauß brání tím, že vřazuje své intelektuální experimenty

metafyzického problému. Obecně se cítí oostych o takových věcech hovořit, neblahý oostych. Člověk může nadávat, vyjadřovat se blasfemicky, porušovat tabu, jak je libo. Ale před prvním přesvědčením se zarazí, upadne do rozpaků. Právě zde naráží satirická inteligence na hranici svého studu“. B. Strauß: *Niemand anderes*, cit. dílo, s. 143.

30) Viz hojně citovaný Jüngerův deníkový zápis z 23. prosince 1942, inspirovaný C. Schmittem: „Spolu s osvícením narůstá slepota; člověk se pohybuje ve světelném bludišti. Již nezná moc temnoty.“ E. Jünger: „Kaukasische Aufzeichnungen“. In týž: *Sämtliche Werke*, sv. II. Stuttgart 1979, s. 407–491, zde s. 462.

na pomezí rozumu a nerozumu vědomě do romantické a gnostické tradice: „Je nám třeba romantiků vědění, jako byli Novalis a Friedrich Schlegel. Žádné velké vědění se neobejde bez toho, aby je mýtus svedl do společenského ducha.“³¹⁾ StrauBovy pokusy o symbiózu racionality a poetiky, jasu a temnoty, zřetelnosti a nejasnosti, vědění a idiotství, rozumění a nepochopitelnosti, které prostupují všemi klíčovými esejistickými texty z osmdesátých let,³²⁾ vrcholí na konci tohoto desetiletí útlým svazkem *Fragments nezřetelnosti*.³³⁾ Tam čtenář narazí, vedle pasáží obdivně oslavujících drsný život stranou vší civilizace,³⁴⁾ rovněž na věty, v nichž se hroutí hráz mezi věděním a literaturou, poznáním a poezií: „Poetický rozum vede vědění, které chce poznat samo sebe.“³⁵⁾ A o něco dále: „Kdy konečně bude metoda sloužit jasnějšímu ne-porozumění?“³⁶⁾

Zde se StrauB dostává k nejzazšímu bodu úsilí o oživení osvícenského projektu. Nicméně i za tím lze spatřovat jeho snahu vyvážit chybně osvícenské jednostrannosti, která v drobných obměnách určovala jeho tvorbu po celá osmdesátá léta. Jednou citoval R. Borchardta, který chtěl skoncovat s 20. stoletím „pomocí jak zkoumajících, tak zaříkávajících sil“,³⁷⁾ podruhé hledal oporu

31) B. StrauB: *Niemand anderes*, cit. dílo, s. 149.

32) Vedle svazků *Paare, Passanten* a *Niemand anderes* jich nemalé množství obsahuje také experimentální román *Mladý muž*. S odkazem na gnostická evangelia je zde řeč o tom, že „kdo dnes není schopen slovo motýl přeložit jako duše, nikdy se nespojí s přírodou, zůstane mimo, jako stéblo trávy přetáté v půli života, jehož vrchol volně visí nad kořeny. Protože bez mýtů a metafor ztrácí náš centrální orgán, ať už budeme říkat Herzkopf, nebo sen vědomí, spojení s řádem života. Mýty a metafory tvoří symbiotický rezervoár, jímž jsme spojeni se vzduchem a zemí, faunou a flórou.“ B. StrauB: *Der junge Mann*. München — Wien 1984, s. 214. K tomuto a dalším příkladům podrobněji viz J. Schröder: „Who's Afraid of...? Botho StrauB und die deutsche Nachkriegsliteratur“, cit. dílo, s. 225–229.

33) B. StrauB: *Fragmente der Undeutlichkeit*. München — Wien 1989.

34) Inspirací alespoň pro první polovinu tohoto svazku je americký básník R. Jeffers. Takzvaný *Jeffersův akt* je v podstatě komentovaná a značně stylizovaná koláž z tvorby tohoto autora; Jeffers, který žil jakoby na kraji světa, je pro StrauBe předobrazem boje s povrchností současníků. Záměrně ho popisuje jako nekonvenční a antimoderní životní postoj hrdiny, s nímž si moderna nevěděla rady, neboť pro jeho přirozené básnictví už dávno ztratila cit. Jen pro srovnání stojí za povšimnutí, že Jeffersova poezie byla v Německu známa i díky Enzensbergerovi, který roku 1960 zařadil tři Jeffersovy básně (ve StrauBově textu se neobjevují) do výboru *Museum moderní poezie*.

35) B. StrauB: *Fragmente der Undeutlichkeit*, cit. dílo, s. 49.

36) Tamtéž, s. 58.

37) B. StrauB: „Die Distanz ertragen. Über Rudolf Borchardt 1987“, cit. dílo, s. 7.

ve vědoucích básnících a poeticky poučených osobnostech, jako byli Kierkegaard, Levi-Strauss, Foucault:³⁸⁾ „Je nám třeba básníků, kteří se nebojí vědění, nikoli učenců a filozofů, kteří jen hromadí nástroje a materiál určené k výzkumu.“³⁹⁾ Mají-li jména, která se objevují ve Straußových textech, nějakou souvislost, pak ji tvoří různá orientace vyhrocené osvícenskosti jejich nositelů, zejména R. Borchardta, N. G. Dávilyho, F. Nietzscheho, J. G. Hamanna, E. Jüngera a dalších. Strauß si vybírá autory, kteří osvícenský program neztotožňovali se sociálněkritickým, empiricko-pozitivistickým a emancipačně liberálním programem; cíleně se hlásí právě k intelektuálům, které poválečné Německo z osvícenského projektu vyřazovalo (E. Jünger, M. Heidegger), ať již pro jejich oslabenou imunitu vůči nacismu, anebo kvůli „neosvícensky“ temnému jazyku (J. G. Hamann). Straußův záměr spočívá v tom, integrovat je do osvícenského projektu a rehabilitovat je, a to i za cenu interpretačního násilí. To se někdy projevuje i neskrývaným pohrdáním a silnou ironií, s nimiž Strauß komentuje pokrok osvícenství na horizontální ose; tu kroutí hlavou nad tím, jak se „rozšířila druhojakostní inteligence“,⁴⁰⁾ jindy mává rukou nad „osvíceně zabeđenými masami“,⁴¹⁾ jejichž inteligence „dosáhla maximálního stupně nasycení“.⁴²⁾ Právě takovými úryvky se obvykle dokládá, nakolik se Strauß vyřadil z osvícenství a přejal dichotomické vzory konzervativní kulturní kritiky, jejímuž nakažlivému elitářství podlehl (hloupá masa, geniální jedinec apod.). Někdy se skutečně zdá, jako by mu nebyla cizí představa, že rozšiřování vědění automaticky vede k jeho plytkosti: tak „málo těch, kteří si s knihou zalezou do komůrky, a tolik světem protřelých lidí a vědců, kteří se kolem nich jen mihnou“.⁴³⁾ Nicméně nemělo by se zapomínat na to, že tyto nářky zpravidla nesměřují obecně proti osvícenství, ale pouze proti tomu, když je redukováno na horizontální osu, tedy na

38) Viz B. Strauß: *Paare, Passanten*, cit. dílo, s. 116.

39) B. Strauß: „Die Distanz ertragen. Über Rudolf Borchardt 1987“, cit. dílo, s. 8.

40) B. Strauß: *Die Fehler des Kopisten*. München — Wien 1997, s. 88.

41) B. Strauß: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“. Přeložili Z. Urválová a A. Urválek. *Aluze. Revue pro literaturu, filozofii a jiné*, 2003, 1, s. 96–108, zde s. 100.

42) Tamtéž, s. 100.

43) B. Strauß: „Wollt ihr das totale Engineering? Ein Essay über den Terror der technisch-ökonomischen Intelligenz, über den Verlust von Kultur und Gedächtnis, über unsere Entfernung von Gott“. *Die Zeit*, 52, 20. 12. 2000, s. 60.

šíření informací:⁴⁴⁾ Útěchu příznačně hledá v tom, že „v religiozité je pokrok nemožný, stejně jako nelze zvětšovat nekonečno. Ani osamělost nemůže být nijak *nová*“.⁴⁵⁾

Třetí impuls se zrodil na pomezí estetiky a náboženství. Straußovy úvahy o němectví neustále narážejí na rozporuplnost debat o němectví, které zpravidla ústí do slepé uličky antinomíí, kdy se nehledají smysluplné argumenty, ale naslouchá se podmíněným reflexům. Na rozdíl od Enzensbergera a ve shodě s Walserem se Strauß nevzdává naděje na změnu: Němci by se mohli vymanit z tohoto začarovaného kruhu, kdyby dokázali změnit své myšlení. Tento předpoklad je velmi sporný, vede však Strauße k úvahám, jak v Němcích oživit smysl pro to, co všechno během nacistické éry a po ní ztratili. Rovněž dává k úvaze, jaké prostředky volit, aby jeho národ prožil skutečný, nepředstíraný otřes způsobený ohlédnutím za válečnou minulostí. Jeho stanoviska se odvíjejí od náboženské a estetické zkušenosti a její schopnosti integrovat lidskou osobnost stejně jako celou společnost. Poněvadž Strauß preferuje funkční hledisko, dosahuje snadno toho, že náboženství estetizuje (náboženství je původcem určitých pocitových vjemů) a naopak estetické zkušenosti připisuje religiózní znaky: Strauß opakuje dávné zjištění, že básnictví působí na člověka „stejným způsobem *jako* náboženství“.⁴⁶⁾ Účelem básnictví je tak emocionální vzruch, jaký přináší rovněž náboženský prožitek, to znamená dotyk věřícího člověka s posvátnem, při němž pociťuje *fascinosum et tremendum*, posvátnou bázeň, což je „pocit respektu, pocit, že je člověk něčím hluboce zasažen, plachost před vším vznešeným, entuziastický zápal pro celek, z nichž může vyrůst cosi jako obětavost a oddanost“.⁴⁷⁾

44) „Nejvíce pokroku ve druhé polovině století zaznamenala duchaplnost. Naopak oblast, kde je pokrok vyloučen, sentimenty, útrpnost, tíha... je přesyčena hromadou zcizujících citů, kontaminována *psychologií* (která ze všeho nejméně mluví o duši).“ B. Strauß: *Die Fehler des Kopisten*, cit. dílo, s. 20.

45) B. Strauß: „Wollt ihr das totale Engineering?“, cit. dílo, s. 60.

46) T. Hoffmann: *Konfigurationen des Erhabenen. Zur Produktivität einer ästhetischen Kategorie in der Literatur des ausgehenden 20. Jahrhunderts*. Berlin — New York 2006, s. 259.

47) S. Breuer: *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. Darmstadt 1995, s. 3.

8.3 VZNEŠENÉ

Spojnici mezi estetikou, náboženstvím a němectvím tvoří to, co označil Kant po Aristotelově, Boileauově či Burkeho vzoru jako „vznešené“ (*das Erhabene*): vznešené jsou v Kantově *Kritice soudnosti* přírodní objekty, které přesahují kapacitu vnímajícího subjektu, ať už se jedná o objekty vznešené matematicky (nekonečno) anebo dynamicky (všemocná příroda a její úkazy; pocit bezmoci, který se nás zmocňuje na břehu oceánu apod.). Uznání vlastní bezmoci, kapitulace před tím, na co nestačíme, uznalý obdiv, zálibné pozorování, řečeno s Kantem, ohromující velikost, pro niž nemáme srovnání – tak se už od řecké antiky chápalo vznešené. S ideou vznešenosti se však pojí také aktivní postoje, které popsal Kant a po něm zejména Schiller a mezi nimiž stojí na prvním místě lidská schopnost mravního a duchovního překonání této fyzické, přírodní velikosti. Příroda je nezměrná, naše smysly ji neumí pojímat v její velikosti, zůstává nám však dostupná prostřednictvím člověku vlastní mravní nadsmyslové mohutnosti (*Vermögen*). V tom lze nahlížet, a Strauß tak činí, rysy spojené s náboženským prožitkem: člověk se nechává přemoci tím, co ho převyšuje, ale současně morálně kultivuje svou nedostatečnost, aby obstál před svým božským protějškem. Tím, co člověka takto radikálně přesahuje, nemusí být jen bůh či bohové, ale rovněž příroda, rozum, idea, pravda, krása, dobro, společnost a podobně, vždy však bude mít funkci kvazináboženského protějšku, k němuž se člověk upíná a s nímž se poměřuje. Tyto dva póly vznešenosti poměrně přesně vystihují odlišnost mezi Straußem a Enzensbergerem. Enzensberger, jak píše W. Riedel,⁴⁸⁾ se ve svých přírodních básních vůči přírodním jevům staví do pozice uznalého diváka, obdivujícího fantastickou proměnlivost pro nás zcela neuchopitelných přírodních tvarů (zejména mraků), smířeného s tím, že sebe organizující, tj. plně autonomní příroda tu byla dávno před námi a bude i po nás, že jsme jí evolučně determinovaní a současně nekonečně lhostejní. To vše v něm nevyvolává existenciální chvění ani „pascalovskou hrůzu, ale naopak radost a uvolnění“.⁴⁹⁾

48) W. Riedel: „Naturwissenschaft und Naturlyrik bei Hans Magnus Enzensberger“. *Zeitschrift für Germanistik*, 1, 2009, s. 121–132.

49) Tamtéž, s. 132.

Zatímco Enzensberger prožívá pocity vznešenosti jakoby o sobě, Strauß ke vznešenému přistupuje programově se snahou o jeho funkcionalizaci. Podle něj je pocit vznešeného natolik silný, aby ho bylo možno využít k nápravě člověka, snad i jako lék na německé velikášství a sebepřeceňování. Možná právě odtud se odvíjí Straußův názor, že by se Němci měli řídit asketickou filozofií ztrát a odříkání, poznávat víc utrpení, než je může potkat v moderní společnosti blahobytu, že nebude od věci, když se jim ztíží jejich osud.⁵⁰⁾ Sice působí nezvykle, ale svým programem Strauß nabádá, aby Němci zakoušeli tlak a bolest z nesmírného přesahu sebe sama, protože jinak se nenaučí respektu a uznání vůči druhým.

Od ideje vznešenosti si Strauß sliboval mnohem více, než mohl obdržet. Zatížil její pojem natolik, že jeho řeč o německtví ztratila lehkost a začala zadržávat pod tíhou vyumělkované tragičnosti a osudovosti.⁵¹⁾ Tím netvrdím, že vše, co z této ideje vyvodil, vedlo v důsledku k podobné jednostrannosti. Naopak považuji za přínosné, jak aplikoval principy vznešenosti na problematický vztah Němců k cizincům, obecněji na vztah člověka k člověku. Vidět v cizinci skutečně cizince je stejně obtížné jako přistupovat k bližním se stejným pocitem, jaký v nás vyvolává nekonečno; Strauß tuto v jistém smyslu až levinasovskou perspektivu setkání s druhým jakožto radikálně jiným převádí do poměrně srozumitelného vzorce: uznat druhého, ať už je krajan,

50) Jeden příklad z mnoha: „Samozřejmě, musíme si uchránit právo, abychom směli mít vztek na ‚typ‘ Němce jako reprezentanta většiny obyvatelstva. Důstojnost žebrající cikánky postřehnu na první pohled. Avšak důstojnost (jaká to výpůjčka z dvorské hantýrky!) deformovaného, spokojeně halasícího krajana, překrytou úhrnem jeho nestydatých nároků, budu hledat dlouho. Často se ptám, jak by asi vypadal můj zpupný bližní, kdyby ho postihla náhlá bolest či hluboký zármutek? Možná by se pak ukázala jeho důstojnost. Alespoň jednou jedinkrát ji přece musíme spatřit, než se stane součástí zákonného vyznání viry.“ B. Strauß: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, cit. dílo, s. 97.

51) Opět stojí za připomenutí Sloterdijkův komentář: „Přirozeně je chybou, když to kultura s osvobozováním přehání, když se lidé cítí lehčeji, než se mají cítit. Ale stejnou chybou by bylo pomáhat si tragédií k tomu, aby vše zase bylo důstojně tvrdé, tak abychom se opět mohli zdobit ontologickým predikátem tíhy [...] Ve vztahu k posvátnu se moderna musí chovat diskretně, stačí otevřít dveře na malou škvírku... škvírka je v pořádku, to odpovídá duchovní situaci doby, transcendenci na malou škvírku. Ale otevřít dveře napůl, jak se těmto autorům [Handke a Strauß — pozn. A. U.] někdy stává, to už je moc, tam vznikají podivné stíny, duchařina, magický průvan, falešné tóny, tam hrozí spisovatelům nebezpečí, že budou hovořit jazykem pastýřů víc, než jim přísluší.“ P. Sloterdijk: *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, cit. dílo, s. 128–130.

nebo cizinec, v jeho radikální jinakosti znamená smířit se s tím, že jej nemohu předělat k obrazu svému, ale zároveň se mu nemusím podbízet rezignací na svou vlastní jinakost, snahou pochopit jej za každou cenu, bezbřeze jej tolerovat.

Tvrdá, dramatická dichotomie bez příkras: je bez debat opovržením hodné, dopouštíme-li se na cizincích násilí – stejně opovržením hodné je, pouštíme-li bez rozmyslu do Německa hordy lidí, aniž bychom je měli kde umístit a jak zaopatřit. Němci jsou jako vždy jindy schopni jakékoli nestydatosti a rovněž jim nečiní problém svého činu okázale litovat [...] Mlčící většina, totiž jedenapadesát procent, dává dnes najevo, že by od srdce ráda vyřvávala „Německo Němcům“, aby se hned zítra mohla rozhořčeně pohoršovat, jak se včera odporně projevovala.⁵²⁾

Podobnost s Enzensbergerovou zlatou střední cestou mezi radikálními póly xenofobie a xenofilie, antisemitismu a filosemitismu je více než zjevná.

8.4 PŮJDE TO I BEZ ADORNA?

Přes uvedené výhrady je nesporné, že topika vznešenosti byla pro Strauřovy úvahy o němectví klíčová. Pomohla mu odolat přitažlivosti filozofií dějin a současně uchovat nezávislost na neproduktivních a potenciálně nebezpečných praktikách vyrovnávání se s nacistickou minulostí. Obojí úzce souvisí s tím, jak se od počátku osmdesátých let začal vymaňovat z Adornova a zejména Blochova vlivu.⁵³⁾ Stále méně jej oslovovalo eschatologické myšlení, které na myšlence konce (dějiny spásy i dějiny zániku či zla) zakládá svůj příslib, k jehož naplnění směřuje. V tomto smyslu se Strauř zvolna propracovával k myšlení, které se drží začátku; v *Nikdo jiný* píše: „Apokatastatis – znovuobnovení všech

52) B. Strauř: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, cit. dílo, s. 101.

53) Svazek *Páry, kolemjdoucí* obsahuje hojně citovanou formulaci: „Vracím se do vlasti [...] když si čtu v *Minima Moralia*. Jak svědomitě a skvostně se přemýšlelo, ještě za mých dob! Jako by od té doby uplynuly celé generace (Bez dialektiky uvažujeme rázem hloupěji; ale jinak než bez ní to nejde).“ B. Strauř: *Paare, Passanten*, cit. dílo, s. 115. Obrovský vliv Frankfurtské školy Strauř uznal i v rozhovorech s V. Hagem: „Poté, co jsem si přečetl Adorna, všechno ostatní bylo najednou podezřelé. Četba mě naprosto ochromila [...] Blochův *Princip naděje* jsem četl jako bibli [...] V mé intelektuální výchově hrála dialektická škola významnou roli [...] hltal jsem Benjamina, citáty z jeho děl člověku dodávaly patřičné fluidum. Z tohoto školení jsem se nikdy nevymanil a asi se mi to ani nikdy nepodaří.“ M. Radix (ed.): *Strauř lesen*, cit. dílo, s. 189 a 199.

věcí, smíření, návrat pekla k blaženosti; tohoto příslibu se katolická církev i reformace vzdaly, a tak nikdy nedostal šanci sestoupit do našeho světského vědomí tak jako *ekpyrosis*; konec v plamenech, který nyní sám osvětluje scénérii [...].⁵⁴⁾ Tyto úvahy se úzce prolínají s respektem před tím, před čím můžeme sotva kapitulovat, a ústí do kritiky dějin spásy, které naopak všechno posvátné zprofanovaly: „Knihy zjevení jsme četli jako návody Do-it-yourself. Proroctví jsme zplundrovali a strhli k zemi vše, co nás mělo povznášet. Jedno po druhém jsme brali do ruky a představovali je, upravovali. Dějiny spásy jsme zespolečenštěli. Konec s úspěchem militarizovali.“⁵⁵⁾ Strauß v návaznosti na stav popsany již těsně po válce K. Löwithem,⁵⁶⁾ v němž přecházejí dějiny spásy do filozofie dějin – „Náboženská látka sestoupila do běhu světa, kde s rozumováním tvoří nepěkný propletenec“⁵⁷⁾ –, připomíná, že smyslem je znovu oddělit náboženství a politiku jako samostatné oblasti lidské činnosti: „Snad má člověk v sobě sklon [...] izolovat látku víry a pak ji znovu postavit proti sobě: jako něco naprosto jiného.“⁵⁸⁾ Snaží se rovněž zamezit tomu, aby se náboženské nadpřirozeno využívalo pro světské politické účely: „Jiný svět neexistuje, pouze svět, který jde dál. A existuje něco zcela jiného; nikoli zde.“⁵⁹⁾ Závěr: Kdo je schopen v sobě vyvolat vznesené pocity, kdo je schopen se otřást, nebude mít důvod vše proplétat se světskými ideologiemi a hledat v nich náhradní pásu; a kdo místo slibů o konci jakožto stavu, který zatím ještě nenastal, bude brát vážněji začátek, získá minimálně svobodu otevřeného konce, o níž se „eschatologičtí epigoni, marxisti se svými rozlomenými rozumy“⁶⁰⁾ připravují. Teprve konsekventní posvětštění světa, osvobození od „všech podob společenského zásvětí, metafyziky politického očekávání, která naše každodenní kroky obtěžkává nenaplněným bytím“⁶¹⁾ může vést ke „skutečnému

54) B. Strauß: *Niemand anderes*, cit. dílo, s. 131.

55) Tamtéž.

56) K. Löwith: „Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (1949/53)“. In týž: *Sämtliche Schriften*, sv. 2. Stuttgart 1988, s. 7–239.

57) B. Strauß: *Niemand anderes*, cit. dílo, s. 131.

58) Tamtéž, s. 132.

59) Tamtéž, s. 135.

60) Tamtéž, s. 133.

61) Tamtéž, s. 202.

a konečnému osvícení. Zásvěti zpátky na své místo! A až půjdeš mezi lid: déle se dívej a méně doufej“.⁶²⁾

Odklon od Adorna se projevil i na Strauřbově vztahu k minulosti. Nepřímou jej formuloval až ve druhé polovině devadesátých let, nicméně obrysy byly patrné již dlouho předtím. V různých souvislostech vyjadřovaná pochybnost o smysluplnosti reflexivního překonávání se doplňovala s jeho skepsí vůči snaze sekularizovat nadpřirozené a zpřítomněním objasňovat minulé. V takzvaných „Zápiscích k Ithace“, kde se Strauřb jasně distancoval od hlediska, které navzdory značné reflexi „mytickou literu zmenšuje, stahuje ji na svou úroveň“,⁶³⁾ našel výstižnou formulaci⁶⁴⁾ pro to, co se objevovalo už v jeho předešlých textech: snaha nechat „literu mýtu tam, kde je; věřit tomu, co je hodno víry, kritizovat, co za kritiku stojí“.⁶⁵⁾ Rozhodně odmítl využívání reflexivního zpřítomňování minulosti k tomu, aby se zbavil „opakování, účasti, vzpomínky“.⁶⁶⁾

Půjdeme-li proti proudu času po stopách této intence, osvětlí se minimálně myšlenková konzistence Strauřbových postojů. Nejprve totiž narazíme na hojně diskutovaná prohlášení o nutné vzpouře „proti totální nadvládě současnosti, která okrádá individuuum o možnost plně v sobě *zprítomnit* nevyjasněnou minulost“,⁶⁷⁾ z něhož plyne, že je třeba zřít se lákavosti příslibů a raději se učit snášet ztrátu, tj. snažit se o „znovunavázání na trvání, na nehybný čas“.⁶⁸⁾ Není zřejmé, proč tuto vzpouru Strauřb musel označit jako pravicovou,⁶⁹⁾ protože obsahově je vcelku smysluplná. Starší texty

62) Tamtéž.

63) B. Strauřb: „Aus den Notizen zu „Ithaka“. *Ithaka. Programmheft der Münchner Kammerspiele*, 1995/96, sešit 4, s. 8–9, zde s. 9.

64) „Při opětovném pročítání odysejské kapitoly v *Dialektice osvícenství* náhlé myšlenkové parlendo, utkané reflexe obrácené do sebe, které se vše hodí k tomu, aby to strávila a vše, co je, připravila o jeho statut.“ Tamtéž.

65) Tamtéž.

66) Tamtéž.

67) B. Strauřb: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, cit. dílo, s. 98.

68) Tamtéž.

69) „Na rozdíl od levicové fantazie, jež paroduje dějiny spásy, si ta pravicová nestaví vzdušné zámky budoucích světových říší, odmítá utopie a hledá bod znovunavázání na trvání, na nehybný čas; ze své podstaty je spíše hlubinnou vzpomínkou, a potud religiózní či protopolitickou iniciací. Pravicová fantazie je trvale a existenciálně fantazií ztráty, a nikoli příslibu (pozemské) spásy. Je fantazií básníka, od Homéra po Hölderlina.“ Tamtéž.

sice nemluví explicitně o potřebě zpřítomnění nevyjasněné minulosti, ale obsahují jasné signály, že figura příslibu a překonání dlouhodobě zaostává za figurou ztráty a nedosažitelnosti. Ko-responduje to jednak se Straußovou teorií jazyka, písma a psaní jakožto odsouvané nepřítomnosti – „Psaní ukazuje na to, že něco chybí. Kde je písmeno, chybí vše“,⁷⁰⁾ popřípadě „Kde je obraz, zeje ve skutečnosti díra. Kde vládne znak, nezbyvá pro označovanou věc místo“⁷¹⁾ –, jednak s jeho modelem vzpomínky, který rovněž zdůrazňuje nepřítomnost. Jestliže psaní ukazuje na to, že něco chybí, aniž by bylo schopno tuto nepřítomnost plně nahradit, pak nemůže být ani smyslem vzpomínky plně zpřítomnit toto nepřítomné. Smyslem vzpomínání, a tím se krom jiného⁷²⁾ jednoznačně pojmenovávají jeho možnosti v úvahách o němectví, je spíše pěstovat náš cit pro pomíjivost a nedosažitelnost a zostřit smysl pro životně nutný pocit ztráty.⁷³⁾

Straußovo nesmírně diferencované a kritické nakládání s osvícenským dědictvím je jednou z odpovědí na otázku, proč neupadl na konci osmdesátých let na rozdíl od mnoha zklamaných levicových intelektuálů z jednoho extrému do druhého, tj. nereagoval na ztrátu nadějí systematickým pesimismem, apokalyptičností apod.⁷⁴⁾ Na rozdíl od nich nemusel procítat ze „stoletého spánku“ s bolestným zjištěním, že „svržený totalitní režim se naposledy

70) B. Strauß: *Paare, Passanten*, cit. dílo, s. 102.

71) B. Strauß: *Trilogie des Wiedersehens. Theaterstück*. München — Wien 1976, s. 339.

72) Mám za to, že na této figurě jsou postaveny také mnohé Straußovy prozaické texty, protože se v nich vytvále opakuje následující vzorec: postavy si těsně před tím, než se naplní to, o č se snaží, uvědomí, že si to vlastně nepřejí, že mnohem důležitější je pro ně nepřítit o pocit, že něco postrádají. Tak příběhy vyprávěné v novele *Kongres* po Šeherezádině způsobu neustále odsouvají, co se má stát, opuštěná manželka v *Nikdo jiný* (oddíl *Dopis ke svatbě*) se bojí návratu manžela více než osamělosti, opuštěný literát (román *Věnování*), který píše román v naději, že si jej jeho bývalá přítelkyně přečte a vše bude jako dřív, si uvědomuje, že pak by již neměl důvod psát; jen těžko lze přehlédnout, nakolik je tato figura variací na Straußův nekonečný příběh o tom, že zřici se zla ještě neznamená jej překonat, že pohřbením Hitlera, jak se o to alegoricky pokoušejí postavy románu *Mladý muž*, mnohé získávají, ale především mnohé ztrácejí.

73) Podobně J. Windrich: „Straußovi jde u vzpomínání vždy o senzibilitu vůči pomíjivosti, o schopnost prožívat ztrátu, aniž bychom se snažili ji nahradit [...] jde o probuzení pocitů ztráty.“ J. Windrich: *Das Aus für das Über. Zur Poetik von Botho Strauß' Prosand „Wohnen Dämmern Lügen“ und dem Schauspiel „Ithaka“*. Würzburg 2000, s. 182.

74) „Systematický pesimismus jakožto důsledek odhalení, že jsme byli systematicky klamáni dějinami — ale k čemu jsou jasné hlavy, když mají kocovinu?“ Tamtéz, s. 133.

pomstil tím, že přinesl *totální* prohlédnutí, negativní zjevení pochybené, světské soteriologie: úplně *všechno* špatně⁷⁵⁾ O nepoužitelnosti filozofií dějin jej nemusely přesvědčovat až události z konce osmdesátých let. Jeho tehdejší reakce naopak svědčí o tom, že místo, které v počátcích jeho tvorby zaujímaly modely filozofií dějin, bylo nyní obsazeno různoroději; k politicko-estetickým a esteticko-náboženským impulsům přibýly nyní přírodovědné inspirace. Čtvrtým impulsem Strauřova důsledného domýšlení osvícenského programu je poznání přírody. Ač tento podnět zásadně ovlivnil podobu jeho esejistických a dramatických textů po roce 1990, vrátím se ještě několika poznámkami k tomu, co tomuto období v autorově tvorbě předcházelo.

8.5 POLITICKO-ESTETICKÉ SYMBIÓZY

Řeč bude o tom, do jaké míry měly Strauřovy úvahy o němectví spojitost s tím, že se tento autor posouval od levicově liberálního k pravicově konzervativnímu programu. Strauř, intelektuálně dospívající v poválečném Německu, jistě dobře věděl, že politicky jsou pro něho pojmy „konzervativismus“ a „pravice“ nepoužitelné, stejně si byl vědom toho, že levice je úkrytem, z něhož se časem vyklube vězení. Proto si dával dobrý pozor, aby dostatečně zdůraznil, že v politickém smyslu jej neoslovuje⁷⁶⁾ to, co se za těmito pojmy skrývá, byť by se snadno daly najít mnohé

75) B. Strauř: „Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit“. In týž: *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, cit. dílo, s. 39–40.

76) Vůči politické pravici zaujal jednoznačné stanovisko v postskriptu k esejí „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, kde napsal: „Ona pravice, jež je předmětem sporu (mně se jedná především o pravici protirevolucionářského typu od Novalise po Rudolfa Borchardta), se mezitím stala problémem intelektuální závislosti. Je to v prvé řadě proto, že její poměr ke zneužití pravici, již bychom měli nazývat spíše neutrálně totalitním zločinem, není prost napětí. Na této straně není kategorické rozlišování ještě zdaleka tak běžné jako na levici, kde je naprosto vyloučené, aby někdo osočoval literáta, který prosazuje demokratický socialismus, že napomáhá návratu stalinských čistek.“ B. Strauř: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, cit. dílo, s. 103. Vůči konzervativismu se vymezil někdy například v dopise H. Schwilkovi, vydavateli sborníku *Sebevědomí národa*, do něhož byl Strauřův esej zařazen, označil termín konzervativní za „zcela nevhodný“ (B. Strauř: „Ein Brief“. Cit. dle *Deutsche Literatur*, 1994, Jahresüberblick. Stuttgart 1995, s. 314), v esejí o R. Borchardtovi se od něho distancoval jako od „nedůstojného, ba směšně převráceného“ (B. Strauř: „Die Distanz ertragen. Über Rudolf Borchardt 1987“, cit. dílo, s. 9), v rozhovoru v roce 2000 se jej zřekl jako „politicky naprosto výpělého pojmu“ (B. Strauř: „Am Rand. Wo sonst. Ein Gespräch mit Botho Strauř“.

typové shody s konzervativismem (individualismus versus začlenění jedince do společnosti, nivelizace médií a konzum, anonymní multikulturalita versus tradiční hodnoty apod.). Nevolil proto politickou, ale estetickou cestu; přibližoval se pravici a tomu, co vzdáleně připomínalo konzervativismus, prostřednictvím specifické formy básnictví. Tu chápal striktně jako postoj, který je nedobový, namířený proti diktátu přítomnosti; básník je marginální postavou na okraji, která je však právě proto jako jediná schopna „skoncovat se svojí dobou a rozlomit okovy totální přítomnosti“.⁷⁷⁾

Již z těchto slov je zřejmé, že očekávání, která Strauß vkládá do básnictví, dalece přesahují estetickou oblast. Básník je pro něho vzorem a vodítkem, určujícím, jak by měla vypadat obnova (řečeno s Hofmannsthaelem) „duchovního prostoru německého národa“. Je zkrátka katalyzátorem procesu, od něž se očekává rozvíjení právě těch mentálních dispozic, jimž poválečný německý vývoj nepřeje. Jinak řečeno, básník ukazuje, jak vypadá terapie ve jménu vznešenosti, která učí snášet vlastní meze a unést to, co nelze změnit; v textech z devadesátých let bude Strauß označovat tuto schopnost jako tragickou, tedy jako schopnost tragických hrdinů unést tragický osud. Důsledek, který to má pro diskuse o německu, je zjevný: z dilematu mezi popíráním a bezbřehou afirmací německu se lze dostat pouze v doprovodu básníka. Kdo bude schopen sám za sebe dostát nárokům, které Strauß vznáší vůči básníkovi, bude se moci bez bázně hlásit k německu. Že se jedná o elitářský a exkluzivní program, který nemůže získat masovou podporu už jen proto, že by se tím básník připravil o svou výlučnost básníka, vyplývá ze Straußova přesvědčení, že „mimo básníka nemůže být nic víc německého“,⁷⁸⁾ protože jen ten je schopen „bezbranně přijmout vzkříšené oběti lágrů“.⁷⁹⁾

K básníkovi patří, že „nejde s dobou“, což podle Strauße znamená hlavně v obavě, že její ničím neomezovaný liberální duch dává přednost takovému vztahu k německé nacistické minulosti, který neskýtá Němcům imunitu proti nebezpečí návratu nacismu.

Die Zeit, 23, 31. 5. 2000) a v eseji „Poznámky k outsiderovi“ (*Der Spiegel*, 31, 2013) vymezil konzervativce jako toho, kdo jen „kramaří s tím, co se údajně osvědčilo“.

77) B. Strauß: *Paare, Passanten*, cit. dílo, s. 105.

78) B. Strauß: *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*, cit. dílo, s. 121.

79) Tamtéž.

Strauß měl v oblibě dialekticky propracované úvahy: Čím emancipovanější jsou jedinci, tím jsou bezbrannější vůči nebezpečí, od něhož se emancipovali. Čím více se podřizují diktátu svobody, tím méně jsou ochotni a schopni čelit nepřízni osudu. Liberalizace tudíž nahrává povrchnímu, vnějškově okázalému, avšak vůči skutečným nebezpečím bezbrannému vztahu k minulosti, a proto se Strauß distancuje od její jednostrannosti a hledá inspiraci u myslitelů, kterým minulost není jen podnětem k emancipaci. Odtud plynou jeho četné a různorodé sklony k návratu, které nezřídka zavádějí příčinu k označování Strauße za konzervativce. Jeho však motivoval jednak nesouhlas s již zmíněným falešným zpřítomňováním minulosti, které zneužívá holocaust pro současné zájmy, jednak výhrady vůči strnulému a neplodnému směru, kterým se intelektuálně (nikoli politicky) vydala poválečná Spolková republika. Strauß s lítostí připomíná, že němečtí liberálně levicoví intelektuálové obětovali vyvážený pohled na dějiny jednostrannostem, a tím se připravili o kompetence, které jim v budoucnu mohou chybět.⁸⁰⁾ Jeho snahy o kompenzaci jednostranností se upínají k autorům svým zaměřením spíše antimoderním, nicméně zdůrazňuje záměrně nikoli jejich konzervativnost, tj. snahu zajistit daný stav věcí nebo ho reakčně restaurovat, ale naopak jejich metapolitičnost, kterou chápe jako nepolitickou básnivost. Například Borchartd je Straußovi vzorem nikoli na základě podobností, které jeho program tvořivé restaurace (*Schöpferische Restauration*) sdílel s německým meziválečným antidemokratickým konzervativismem, ale výhradně jako představitel „univerzálně poetických snah v duchu Herderově a Schlegelově, jež v touze po počátku a celku lámou čas“.⁸¹⁾ Zejména uvedení Herderova jména, jemuž (podobně jako Hamannovi) byla poezie „mateřským jazykem lidského pokolení“ a obnovující dotyk s lyrickou dobou skýtal

80) Typickým příkladem těchto Straußových snah, které mimochodem věrně kopírují jeho dilema mezi levicovou záchranou a vězením, je následující úvaha: „Nemá cenu se ptát, proč se v mladické fázi poválečné doby nestal vůdčím duchem ‚konzervativce‘. Jiná rozhodnutí měla po právu přednost. Přesto si ve ‚hře s historickými možnostmi‘ dovoluji představit, že by u brány naší demokracie nestál pouze anděl s kritickým mečem, strážce osvícenství a pokrokového vědomí, ale rovněž anděl vědoucího a tvořivého uchovávaní; že by tedy vedle Benjaminu stál i Borchartd. Odinovi na ramenu taktéž seděli dva havrani, jeden se jmenoval ‚paměť‘ a druhý ‚myšlenka‘.“ B. Strauß: „Die Distanz ertragen. Über Rudolf Borchartd 1987“, cit. dílo, s. 20–21.

81) Tamtéž, s. 9.

„možnost omládnutí“,⁸²⁾ staví Straußův záměr do ostrého světla. V něm je lépe vidět, že mu nejde o historické „tehdy“, o znovunastolení dřívějších poměrů, o návrat do zlatého věku, ale o spojení s „obnovitelným počátkem“, s „tvořivým původem“, o dotyk s nedějinnou raností, s „nehybným časem“. Neimponuje mu, co bylo, nechce uchovávat minulost, ale vyhledává to, co je v dějinách „neměnné“, nepohybuje se po ose historického času, ale zastavuje se v okamžicích, v nichž se stýkají počátky různých dějů a věcí. Jasně však vidíme, že oživením romantické nepolitičnosti si Strauß současně vytváří alibi, aby mohl přehlížet sporné politické důsledky, které přinášely programy jeho vyvolených.⁸³⁾ Čím méně o nich lze mluvit u Herdera, tím zjevnější jsou u Borchardta. Tím, že Strauß tato dvě jména staví vedle sebe, překrývá odkazem na Herderovu poetiku politické důsledky, které tvořivá restaurace měla v případě Borchardtově; v Herderovi Strauß nacházel estetické a poetologické inspirace, současně poněkud pochybnou záminku k tomu, aby mohl svoje protiliberalistické postoje zbavit břemene historického provinění, na němž měli do jisté míry podíl právě intelektuálové Borchardtova ražení.⁸⁴⁾

8.6 POLITICKO-ESTETICKÉ SYMBIÓZY VE ZNAMENÍ PŘÍRODOVĚDY

Od druhé poloviny osmdesátých let začínají do Straußova díla ve zvýšené míře pronikat přírodovědné úvahy. Počínaje svazkem *Nikdo jiný* přibývá postřehů k nejnovějšímu poznání přírody,⁸⁵⁾ jakož i signálů, že Strauß za ním nechce intelektuálně zaostávat. Současně se v proklamované návaznosti na „romantiky vědění“ zmnožují poukazy, že je zapotřebí hledat „konvergenci mezi estetickým a přírodovědným vnímáním“,⁸⁶⁾ nebránit se analogiím mezi

82) Viz tamtéž, s. 15.

83) V inkriminované pasáži, v níž Strauß zdůrazňuje herderovský univerzálně poetický kořen Borchardtovy tvořivé restaurace, se příznačně píše: „Borchardtova restaurace, ať už měla jakékoli praktické světonázorové důsledky [gesinnungspraktische], je co do svých kořenů univerzálně poetická v duchu Herderově a Schlegelově [...]“. Tamtéž, s. 9.

84) V českém prostředí viz například A. Urválek a kol.: *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Olomouc 2009, s. 224–357. Zde viz další odkazy na klíčovou literaturu ke konzervativní revoluci i tvořivé restauraci.

85) Viz například B. Strauß: *Niemand anderes*, cit. dílo, s. 141.

86) M. Radix (ed.): *Strauß lesen*, cit. dílo, s. 210.

duchem a přírodou, rozumem a instinktem, věděním a zrěním⁸⁷⁾ (poezií), zkrátka vytvářet možnosti pro to, aby literatura dokázala „sloučit obraz a reflexi“.⁸⁸⁾ Ústřední postavení mezi přírodovědnými termíny zaujímá ve Straußově díle od devadesátých let termín *emergence*, který tento autor použil ve chvíli, kdy se snažil postihnout specifičnost nikoli přírodních, ale společensko-politických jevů. Převratné politické události konce osmdesátých let jsou pro něho dokladem, že se „nepředvídatelnost přihlásila o svá práva a přetřela zdánlivě neproniknutelnou houštinu programů a prognóz, zvyků a implikací, [a tím] poučila všechny o tom, že dějiny se nebrání skokům stejně jako příroda“.⁸⁹⁾ Dle jeho soudu se Německo přímo nesjednotilo, spíše došlo k tomu, co se mimo jiné v „biologických vědách označuje termínem ‚emergence‘: něco z dosavadní zkušenosti neodvoditelného se *náhle* zjevilo a změnilo ‚celý systém‘, v tomto případě: svět“.⁹⁰⁾ Obdobně postupoval i Enzensberger, který se rovněž uchýlil k přírodovědnému výkladu ve chvíli, kdy se již nemohl opřít o systémy filozofií dějin. Jistá podobnost je rovněž v tom, že postřehy, které hledají oporu v přírodních vědách, byly i ve Straußově díle přítomny již dříve, navazují na ně a dále je rozvíjejí. U Strauße tím byla jeho dlouhodobá náklonnost k bezčasovosti, k cyklickému pojetí času. Často se bouřil proti lineárnímu pojetí času, protože jeho celoživotní přesvědčení se zakládalo na požadavku, aby umění zprostředkovávalo prožitky nelineárního pojetí času. Najdeme u něj rovněž afinitu k rozvětveným mytickým příběhům, v němž je konec současně začátkem. Pro Strauße je koneckonců typická dlouhodobá a pronikavě reflektovaná⁹¹⁾ inklinace k mýtu, za níž se ozývalo souznění

87) B. Strauß: *Fragmente der Undeutlichkeit*, cit. dílo, s. 47.

88) M. Radix (ed.): *Strauß lesen*, cit. dílo, s. 210.

89) B. Strauß: „Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit“, cit. dílo, s. 39. Strauß se tím staví proti myšlenkové tradici *Natura non facit saltum*, reprezentované jmény Aristotelés, Leibniz, Newton, Linné a Kant.

90) Tamtéž.

91) Že Strauß s mýtem nakládá diferencovaně, tedy neoživuje jej proto, aby mu vrátil jeho vládu, dokládá převážná většina prací, které se tímto tématem zabývají. Asi nejdiferencovaněji se k tomu vyjádřila H. Herwigová: „Straußův vztah k řecké mytologii lze popsat dialekticky. Svět mytických obrazů a závažnost rozhodnutí, která se v mýtu činí, staví jako měřítko, jež odhaluje, jak nestálá je současná citová ambivalentnost; to však neznamená, že touto technikou hodlal restituovat hodnotový systém, z něhož mytické příběhy vyrůstají [...] Jeho mytologické citáty jsou hracími kameny v estetické hře, která nestvrzuje jednu pozici negací té druhé, ale naopak

s cyklickou strukturou mýtu a s mytickou proměnou dějin v přírodu;⁹²⁾ Strauß patří k mnohým, kteří došli k závěru, že před mýtem není úniku.⁹³⁾ Přesto se domnívám, že na textech po roce 1990 lze vysledovat určité posuny a proměny, v nichž nezanedbatelnou roli sehrála právě ozvěna přírodovědeckého poznání.

Zájem o přírodovědu byl pro něj především výzvou, zda dokáže nejnovější přírodovědné poznatky přetavit v literární texty; zda dokáže v okamžiku historického zlomu, řečeno jeho terminologií, uvažovat současně o estetických, politických, historických i přírodních událostech tak, aby se vzájemně proluly a analogizovaly, a to na nejvyšším možném stupni vědění. Výrazem této snahy byly dramatické texty *Závěrečný sbor*,⁹⁴⁾ a *Rovnováha*⁹⁵⁾ (do jisté míry i *Angeliny oblečky*,⁹⁶⁾ *Ithaka a Zhanoben*⁹⁷⁾), eseje „Vzpouora proti sekundárnímu světu“ a „Z dálky se blíží kozlí zpěv“ a poeticko-vědecký experiment s názvem *Bezpočátečnost*.⁹⁸⁾ Těmto textům se nebudu věnovat jednotlivě, ale spíše se pokusím vystihnout jednotlivé druhy posunů.

staví proti sobě dvě negativní pozice tak dlouho, až se probudí otázka, zda by nebylo možno něco mezi. Řeckou mytologií konfrontuje s pseudoracionálními představami současnosti, jež jsou svým způsobem rovněž mýtem, a tím v konečném důsledku zpochybňuje protiklad mezi mýtem a logem.“ H. Herwig: *Verwünschte Beziehungen, verwebte Bezüge*. Tübingen 1986, s. 161 a 175.

- 92) W. Emmerich ukazuje na to, jak se Strauß vymykal inklinaci k mýtu z dobové levicové mentality, která pro mytické kvality neměla nejmenší pochopení, pokládala je za iracionální projevy předosvicenského primitivismu, nadto v nich spatřovala neblahé dědictví antické klasiky, k němuž se chybně upínali ti, kteří zjevně politicky selhali, tj. vzdělané měšťanstvo (*Bildungsbürgertum*). Srov. W. Emmerich: „Eine Phantasie des Verlustes“. Botho Strauß' Wendung zum Mythos“. In B. Seidensticker — M. Vöhler (eds.): *Mythen in nachmythischer Zeit. Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart*. Berlin — New York 2002, s. 321–345, zde s. 321.
- 93) Na Straußových hrách ze sedmdesátých a osmdesátých let Ch. Parry dokládá, jak bohatě rozvíjely mylnou domněnku, že dnes je mýtus překonán, a proto je možno na něj zapomenout. Viz Ch. Parry: „Der Aufstand gegen die Totalherrschaft der Gegenwart. Botho Strauß' Verhältnis zu Mythos und Geschichte“. *Text und Kritik*, sešit 81, Botho Strauß, 1998, s. 54–65, zvl. s. 54–57.
- 94) B. Strauß: *Schlusschor. Drei Akte*. München — Wien 1991.
- 95) B. Strauß: *Das Gleichgewicht. Stück in drei Akten*. München — Wien 1993.
- 96) B. Strauß: *Angelas Kleider. Nachtstück in zwei Teilen*. München — Wien 1991.
- 97) B. Strauß: *Ithaka. Schauspiel nach den Heimkehr-Gesängen der Odyssee*. München — Wien 1996; týž: *Schändung. Nach dem Titus Andronicus von Shakespeare*. München — Wien 2005.
- 98) K romantickému podhoubí úvah, k nimž se zde Strauß přibližuje, viz zejména B. Horyna: „IRONIA, AD IRRITUM REDACTA. Romantická teorie ironie“. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, Studia Philosophica*, B 51, 2004, s. 39–52.

Užší tematický blok tvoří experiment *Bezpočátečnost* a drama *Závěrečný sbor*; k němu pak lze volněji přidružit dramata *Rovnováha* a *Ithaka*, neboť jde ve všech případech o dramatizaci rozhodujícího oka-mžiku (*Augen-blick*), v němž se všechno opětovně shledává, vidíme to, co bylo od sebe nadlouho odloučeno a rozděleno, tedy odehrávají se procesy, které lze chápat jako pokračování Strauřovy *Trilogie opětovného shledání*.⁹⁹⁾ Tím všechna tři dramata probouzejí sílu dramatických podobenství, všechna lze číst bez obtíží jako podobenství dvou k sobě se vracejících německých států, které se snaží toto neočekávané shledání zdokumentovat a včlenit do historicko-symbolických obrazů a příběhů (*Závěrečný sbor*), hledají v nové situaci narušenou rovnováhu a stabilitu (*Rovnováha*), respektive splácejí daň z odloučení, aby spolu nyní mohly žít beze strachu, že je začne pronásledovat jejich vlastní minulost (*Ithaka*). Ve všech případech zasahuje do znovushledání mýtus, řecký i biblický (rozsápaný Dionýsos, Akteon roztrhaný Dianinými jeleny poté, co ji spatřil nahou v lázni, respektive David a Batšeba, jimž se přihodilo něco podobného) v *Závěrečném chóru*, řecký (vracející se Odysseus) v *Rovnováze* a *Ithace*.

Strauřův zájem o přírodovědu se odrazil především v tematicky sevřeném bloku tvořeném *Závěrečným chórem* a *Bezpočátečností*. Oba texty, ač žánrově zcela odlišné, hledají po svém způsobu odpověď na podobné otázky: jak myslet v nestabilním světě, který přírodní vědci popisují také pomocí teorie chaosu? Ve vesmíru, který mohl začít velkým třeskem, ale také, podle teorie *stade state*, může být stacionární? Ve světě, v němž jsou naše myšlenky mnohem méně výsledkem našich vědomých aktů, než se domníváme? V němž člověk vše kolem sebe a uvnitř sebe konstruuje v mysli, tedy vše, co může vědět o skutečnosti, je výsledkem jeho vlastní konstrukce? V němž změny nastávají mnohem rychleji, než si dokážeme představit? Ve světě, v němž se věci dějí nahodileji a podléhají našemu kalkulu mnohem méně, než bychom rádi? *Závěrečný sbor* překládá tato zjištění do svého dramatického sdělení; pomocí ústředního motivu oka-mžiku, který má vizuální (pohled, či spíše chybný pohled, přehlédnutí, nedopatření; *Versehen*) i časovou (ten pravý okamžik, kdy něco začíná) komponentu, se zdůrazňuje kombinace znejistění a „emergence“, která byla příznačná

99) B. Strauř: *Trilogie des Widersehens. Theaterstück*, cit. dílo.

pro německé události roku 1989/1990. Spojilo se neočekávané a vytoužené, projevila se ambivalence zlomového okamžiku, který možná nastal jenom proto, že někdo něco přehlédl či byl někde v určitém okamžiku. Ze zanedbatelné okolnosti začínají v dramatické struktuře hry plynout procesy, které jejich aktéři mohou nanejvýš sledovat, ovlivňovat je nedokážou. Zjevnými narážkami na takzvaný slabý antropický princip (svět je právě takový, aby na něm mohl vzniknout život a člověk, který tento svět pozoruje) se ústřední motiv v prvním dějství obohacuje o možnost sledovat, jakou stopu v dějinách chtějí aktéři znovusjednocení zanechat, v jaký okamžik chtějí být viděni: fotograf propásne (přehlédne) ten pravý okamžik, kdy tvořili kompaktní „národní“ celek, za což je roztrhán davem. Jednotlivci nesplynuli v jednotu, protože přehlédli jediný okamžik, kdy tvořili celek. V dalších dvou aktech se přehlédnutí (pohled na nahou Delii) stává pro postavy osudným, pro sjednocení muže a ženy rovněž nenastala pravá chvíle, jak se o tom přesvědčí rozechvělý Deliin nápadník, kterého jeden nepatřičný pohled připravil o život. A v poslední scéně se ženská hrdinka pokouší v okamžiku, kdy padá zeď, obrazně i doslovně spojit s německým orlem,¹⁰⁰⁾ což také končí neslavně: „Anita stojí po kolena v peři, obličej má od krve, v ruce drží orlův uříznutý pařát a volá: Les... les... les... les.“¹⁰¹⁾

Podobně se v *Bezpočátečnosti* snaží Strauß jako básník udržet v tento zlomový okamžik německých dějin krok s moderními (přírodovědnými) poznatky.¹⁰²⁾ Ač laik, oproštuje specializované myšlení od izolovanosti uvnitř jednotlivých přírodovědných oborů. Příliš nedbá na to, zda teorie, s nimiž pracuje, jsou pravdivé,¹⁰³⁾ chápe je výhradně jako příležitost k experimentu;

100) G. Neumann poznamenává, že tři dramatické okamžiky se zde orientují na tři klasičtější identifikační vzorce Němců, na identitu národa jako masy, identitu páru v pohledu muže na ženu a identitu alegorického typu. Viz G. Neumann: „Gedächtnis-Sturz“. *Akzente*, 10, 1993, s. 100–114, zde s. 113.

101) B. Strauß: *Schlußchor. Drei Akte*, cit. dílo, s. 98.

102) Viz jeho snahu modernizovat svůj obrazový a metaforický repertoár, v mnohém podobnou Enzensbergerovi. B. Strauß: *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*, cit. dílo, s. 82 a 92.

103) Tím lze vysvětlit, proč mu nevádí, že třeba teorie *stady state* byla v době, kdy s ní pracoval, již překonaná (což by znamenalo, že může pracovat třeba s geocentrickou kosmologií, pokud to vyhovuje mému básnickému obrazu sjednocení Německa, a tvrdit, že je to přírodovědecký experiment). Viz T. Hoffmann: „Poetologisierte Naturwissenschaften. Zur Legitimation von Dichtung bei Durs Grünbein, Raoul Schrott

zajímá jej, co nastane, když do tradičních myšlenkových struktur vpustí něco nového. Tento experiment však, jak se domnívám, vede především k tomu, že myslitel-básník Strauß se z putování po vesmírných světech vrací obohacen jak o nové poznatky, tak o potvrzení toho, že jeho básnicko-myslitelské úsilí míří správným směrem. Pozice třetí osoby „on“, z níž je text zčásti vyprávěn a která je v textu prováděna zákoutími nejrůznějších převratných vědeckých teorií, prezentovaných pro změnu z pozice „my“, se totiž v závěru svého putování nakonec vrací k postojům, z nichž na počátku vyšla. Je to dáno i tím, že ona vyprávěcí instance ve třetí osobě singuláru ve všem, co se tváří být neočekávaně novým, nachází zejména stopy toho, co ji nemůže překvapit, neboť to již zná. Neurobiologické poznatky o tom, že „náš mozek nedisponuje bezprostředním přístupem ke světu, vztahuje se výhradně sám k sobě [...] Vše, co je, se děje v našich hlavách [...] Vůči změnám v našem vnitřním světě jsme 100 000krát citlivější než vůči změnám ve vnějším světě“,¹⁰⁴⁾ nejsou ve Straußově díle ničím novým, ale pouhou variací na jeho dávnou touhu chápat literaturu jako uzavřený systém, který si musí vystačit sám se svými možnostmi a svébytnými prostředky. Radikální konstruktivismus jej nemůže ničím překvapit, protože již dávno sní o tom, že „vytváření a vyrábění, poezie a poiesis jsou pokračováním a mírou kognitivního procesu, a tak patří k lidské přirozenosti stejně jako létání k přirozenosti ptáků“.¹⁰⁵⁾ Podobně jej nemá čím zaskočit ani myšlenka, že kromě „neuronů diktují lidskému já jeho rozpoložení zejména sekrety, enzymy a hormony“,¹⁰⁶⁾ a proto je „lidské individuum [...] tou nejtroufalejší lží jeho rozumu“.¹⁰⁷⁾ Naopak, Strauß, dlouholetý čtenář Foucaultova díla, věděl již v *Párech a kolimjdoucích* či v románu *Rumor*, že zbytky lidského Já dnes „existují pouze jako otevřené částičky rozptýlené v proudu četných řádů. Funkcí, poznatků, reflexů a vlivů“,¹⁰⁸⁾ tedy že Já nakonec skončí

und Botho Strauß“. In K. Bremer — F. Lampart — J. Wesche (eds.): *Schreiben am Schnittpunkt. Poesie und Wissen bei Durs Grünbein*. Freiburg im Breisgau 2007, s. 172–190, zde s. 178.

104) B. Strauß: *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*, cit. dílo, s. 10–11.

105) Tamtéž, s. 12.

106) Tamtéž, s. 13.

107) Tamtéž, s. 107.

108) B. Strauß: *Paare Passanten*, cit. dílo, s. 176.

„zaváto jako hromádka trusu na pláži“.¹⁰⁹⁾ Nic z toho jej nemohlo znejistit tak, jak text prohlašuje.

Aniž bych chtěl toto zjištění paušalizovat, dovoluji si tvrdit, že se zájem o přírodovědu projevuje rovněž na proměně tónu Straußových esejů po roce 1990. Celkově je sebejistější, mnohdy až nepřijemně kazatelský, jako kdyby nedokázal potlačit uspokojení z toho, že mu vzhled do přírodovědných souvislostí poskytl spolehlivé vodítko, tudíž mu zaručuje nejen to, že se může také napříště spolehnout na svůj úsudek, ale zejména potvrzuje jeho koncepci básníka. Tím se u Strauße posiluje postoj privilegovaného společenského outsiderství básníka, který je tím výlučnější, čím více pohrdá společností.¹¹⁰⁾ Zatímco pro Enzensbergera je esteticko-přírodovědný syntetismus nezbytný, nemá-li se sám před sebou zesměšnit, Strauß činí z básníka ušlechtilou bytost, která se nejprve ujistí, že přírodovědné poznatky platí rovněž v estetice (a tedy i v politice), a poté se z něj stává rovnou „zasvěcenec do skrytého vědění“.¹¹¹⁾ Jinak se to projevuje i tím, že okamžik zlomu je dosti svérázně vyložen jako verifikace toho, v co Strauß doufal: náhle jako by získal téměř jistotu, že „zhroucení *světonázoru* povede k tomu, že se konečně oddělí světské záležitosti od zesvětštěného posvátna a že z tohoto rozdělení vzejde definitivní sekularizace na jedné straně a očištěné [*geläutert*] očekávání na straně druhé“.¹¹²⁾

Také politika sama o sobě přestává být závaznou hodnotou, zdá se, jako by se ve spojení s nábožensky nasycenou a přírodovědně modernizovanou estetikou rozpouštěla. Mizení politiky má vliv na estetizaci esejistických textů, a to až do té míry, že se jejich obsahová výpověď obohacuje o sdělení, které tyto texty téměř rituálně provádějí: Kupříkladu esej „Z dálky se blíží kozlí

109) B. Strauß: *Rumor*. München — Wien 1982, s. 134.

110) Ještě devět let poté se k tomu vyjádřil způsobem, kterým svůj tehdejší postoj ironizoval jen do té míry, aby se utvrdil v tom, že se nemýlil: „Cože? Já že jsem byl jediný, úplně jediný, do něhož slovo *znovusjednocení* padlo jako kapka rosy? Jediný, kdo jej pochopil v jeho mystickém smyslu, a tím se stal němečtějším, než současné dějiny dovolují. Tím jsem se v očích svých současníků zesměšnil stejně, jako se naopak oni vyjevili mně jako chudí duchem a prostí nadání pro tuto dobu.“ B. Strauß: „Zeit ohne Vorboten“. In týž: *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, cit. dílo, s. 101.

111) B. Strauß: *Niemand anderes*, cit. dílo, s. 151.

112) B. Strauß: „Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit“, cit. dílo, s. 40.

zpěv“ hovoří na obsahové rovině o tragédii, kterou však zároveň esteticky uskutečňuje na rovině vztahu mezi autorem textu a jeho kritiky: autor eseje zažívá po uveřejnění to, o čem v textu psal, když v návaznosti na Girardovu teorii obětního beránka hovořil o potřebě vstřebat zlo, aby zachoval soudržnost společnosti.¹¹³⁾ Tragický rituál poté dokončili Straužovi kritici, kteří jej strhali, u vědomí četných aluzí na boha Dionýsa bychom mohli říci „rozsápali“,¹¹⁴⁾ a tím naplnili záměr, jenž jim text předurčil. Na další rovině se úbytek političnosti projevuje tím, že politická sémantika ustupuje biologickým výkladům, v nichž se lidské společenství chápe jako živý organismus. Není podstatné, že Strauž v těchto výkladech nachází útěchu v nouzi,¹¹⁵⁾ důležité jsou naopak sporné implikace typu „co organismus nezabije, to ho posílí, a tak trpme, ať jsme silnější“. Na ještě jiné rovině se tím dostává ke slovu antropologismus, který poté, co politický aktivismus vyklidil pole, upomíná na „příliš lidské“ limity člověka. V „Kozlím zpěvu“ je o nich řeč v jemném upozornění, „že staré věci [ne]jsou prostě přežité a mrtvé a že všichni jednotlivci či členové společenství [nejsou] pouze dnešní“,¹¹⁶⁾ které poté ústí v expresivním prohlášení: „Bude válka mezi setrvačností tradic a silami nepřetržitého pokroku, stálého mýcení a ničení.“¹¹⁷⁾ Ze stejné pozice vychází Strauž také o dva roky později v dramatu *Ithaka*, které

113) Srov. R. Girard: *Obětní beránek*. Přeložila H. Beguinová. Praha 1997.

114) Tento interpretační přístup razil s mnohdy až přehnanou důsledností, hraničící s *over-interpretation* B. Greiner: „Wiedergeburt des Tragischen aus der Aktivierung des Chors? Botho Strauß' Experiment ‚Anschwellender Bocksgesang““. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 40, 1996, s. 362–378; na slabiny Greinerovy interpretace poukazuje v témže čísle ročenky T. Anz: „Sinn für Verhängnis und Opfer? Zum Tragödien-Verständnis in Botho Strauß' ‚Anschwellender Bocksgesang““. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 40, 1996, s. 379–387.

115) To je zjevné v závěru eseje „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, kde Strauž, mnohými nepochopen, neschvaluje pravicové násilí jakožto variantu modelu obětního beránka, ale naopak poukazuje na to, že násilí na rozdíl od levicového terorismu — „jehož nenávisť platila výlučně vládnoucím představitelům, v jejichž řadách si vybíral oběti“ — nemá ani tu znouzectnost, že tímto krokem paradoxně utuží řád („hrozí nebezpečím, že nezakládá ani negativní jednomyslnost při odmítání hrůz a násilí a že z něj nevzejde nic dobrého“); argumentace tedy říká: pravicové násilí je špatné, ba natolik špatné, že se dokonce ani nemůžeme utěšovat tím, že by nám nakonec přes svou hrůzu mohlo být nějak prospěšné. B. Strauž: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, cit. dílo, s. 103.

116) Tamtéž, s. 96.

117) Tamtéž.

podobně jako Enzensbergerovy „Vyhlídky na občanskou válku“ volá na pomoc proti (sebe)destruktivním lidským sklonům toho, kdo vládne silou a dokáže uvést věci alespoň dočasné do snesitelného stavu. Zatímco však Enzensbergerův esej je co do svých intencí a navržených řešení příspěvkem k aktuální politické situaci, *Ithaka* je vědomě idealizovanou, do zárodečně politického „dětského věku lidstva“¹¹⁸⁾ přenesenou fantazií člověka, jenž nezná ideální řešení mezilidských ani mezinárodních konfliktů, a tak sní o ideálním páru (láska v novalisovském duchu coby podobenství světového míru). Méně idealizovaný pohled na mocenské střety a na to, s jakou antropologickou výbavou do nich lidé vstupují, poskytují spíše drsné obrazy hry *Zhanobení*. Tato hra je současně rovněž syrově věcným komentářem k myticky pohádkovému světu *Ithaky*, jak je vidět z toho, že zde Chiron coby jedna z nejcyničtějších a nejsadističtějších postav vyznává svou (předstíranou) lásku k zneuctěné a němé Lavinii (v ten moment navíc zastoupenou její dublérkou Monikou, již se poté pokusí znásilnit) slovy: „Chci být prvním, kdo zaplaší ta temná podezření ze zdí Říma a kdo vnese mír do nepřátelských rodin.“¹¹⁹⁾

Strauß využívá estetizaci politických pojmů, které nadto získávají také náboženský rozměr, k tomu, aby jim dodal nové významy. Tím podněcuje úvahy o tom, zda či nakolik se bez nich opravdu obejdeme: „[...] pravivová fantazie je religiózní či protopolitickou iniciací [...] je trvale a existenciálně fantazií ztráty, a nikoli příslibu (pozemské) spásy. Je fantazií básníka, od Homéra po Hölderlina.“¹²⁰⁾ Překonání ostychu z přírodovědy a techniky nevrací básníka zpět mezi lid, ale naopak jej ještě více vyděluje, protože začíná naplňovat program estetické vznešenosti a zvyšuje riskantní hranici mezi uchopitelným a nedostupným, po níž se pohybuje.¹²¹⁾ Básník se tak ještě víc uzavírá do světa literatury; pro Strauße platilo od začátku, že básník si nejlépe rozumí

118) B. Strauß: „Ithaka“. Přeložil J. Balvín. *Svět a divadlo*, 4, 1999, s. 138–175, zde s. 139.

119) B. Strauß: *Zhanobení. Podle Shakespearova Tita Andronica*, cituji podle neuveřejněného překladu P. Štědroneš, který byl pořizen v roce 2006 v souvislosti s uvedením Straußova dramatu na Pražském divadelním festivalu německého jazyka. Děkuji překladateli za laskavé poskytnutí překladu.

120) B. Strauß: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, cit. dílo, s. 98.

121) Srov. F. F. Günther: „Vom Sterben des Anfangs? Botho Strauß: Beginnlosigkeit“. In D. Klein (ed.): *Die Erschaffung der Welt — alte und neue Schöpfungsmythen*. Würzburg 2013, s. 207–227, zde s. 221.

s básníkem, nyní se však skupina těch, s nimiž udržuje spojení, ještě zužuje a utužuje. Podobně jako Enzensberger přednostně vyhledává ty, kteří udržovali „poetickou látkovou výměnu mezi filozofií a dějinami [...] všemi fyzikálními vědami, filozofií [...] a vším hodným vědění“,¹²²⁾ tedy s těmi, u nichž hloubka myšlenek odpovídala kráse jejich vyjádření. Naopak mnohem ostantativněji než Enzensberger se distancuje od svých kolegů, kteří se ani ve stáří nedokázali vzdát hněvu. Přitom zřejmě nemá na mysli Enzensbergera, jehož hněv od osmdesátých let polevoval, ale spíš věčné osmašedesátníky a představitele „dusivého a tlustého intelektuálního protestantismu“,¹²³⁾ kteří se vykupovali ze svého kriticismu bezbřehou tolerancí, jež je dnes činí bezmocnými a neschopnými zakročit. Jejich mentalitu zdědila „nová pravicová mládež, [která] se chvástá a podstupuje iniciační rituály tím, že boří tabu“,¹²⁴⁾ Bez okolků se Strauß loučí se všemi ironiky a „nesčetnými posměváčky, ateisty a frivolními odbojníky“,¹²⁵⁾ kteří bigotně uctívali pouze „politiku, kritiku a všudypřítomný svár“. ¹²⁶⁾ Důsledkem je jen další Straußův překotný pokus¹²⁷⁾ vymanit se z generace, k níž náleží, sporný už jen tím, jak velkým hněvem Strauß stíhá ty, kteří se odmítají přestat hněvat.

K tomuto gestu, s pokorou přijímajícímu pravidla jistého, věčně existujícího písma (textu), se Strauß uchyluje několikerým způsobem. V *Chybách kopisty* se empatické doznání literární sebedostačivosti mění v text, jehož autor nijak neinovuje, pouze pokračuje v naplňování formy literární tradice s nadějí, že něco nového může přinést spíše chyba v kopírování (opírá se přitom o přibližnou podobnost s evolučním vývojem, v němž rovněž

122) B. Strauß: *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*, cit. dílo, s. 81–82. Ač Strauß uvádí některá odlišná jména, v podstatě jde o tutéž tradici jako u Enzensbergera.

123) B. Strauß: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, cit. dílo, s. 99.

124) Tamtéž, s. 101.

125) Tamtéž, s. 98.

126) Tamtéž.

127) Pokus nepříliš promyšlený; to, že kauzální spojnice mezi mentalitou osmašedesátníků a pravicové mládeže argumentačně neobstojí, téměř jednohlasně konstatuje většina textů, které se zaměřují na slabá místa Straußovy argumentace v esejí „Z dálky se blíží kozlí zpěv“. Srov. například shrnující studii H. Harbers: „Botho Strauß‘ ‚Bocksgesang‘ oder Wie die Literatur im Essay ihr Gleichgewicht verliert“. In G. Knapp — G. Labrousse: *1945–1995. Fünfzig Jahre deutschsprachiger Literatur in Aspekten*. Amsterdam 1995, s. 583–608.

nelze vyloučit, že změna nastává chybným evolučním¹²⁸⁾ zápisem.¹²⁹⁾ V dramatických textech z druhé poloviny devadesátých let a ze začátku 21. století se mění přístup k předlohám, ať už mytologickým nebo čistě literárním: zatímco starší dramata (*Kalldewey, fraška*, 1981; *Průvodkyně*, 1986)¹³⁰⁾ si s nimi vesměs pohrávala či je brala jako palimpsest (*Park*, 1984),¹³¹⁾ *Ithaka*¹³²⁾ již nic nepřepisuje, pouze četbu překládá „do hry. Nic víc, než jako by někdo zvedl hlavu nad knihou Homérovou a spatřil před sebou na jevišti dlouhé finále na Ithace, a to tak, jak si to představuje.“¹³³⁾ Podobně i *Zhanobení*¹³⁴⁾ předkládá s minimálními úpravami a drobnými přídávky drastický příběh v podstatě tak, jak jej zdramatizoval Shakespeare.

Tím zvolna vychází najevo odlišnost od Enzensbergera. To, že člověk je pouze jeden z náhodných a dočasných výsledků evolučních skoků, přepisů či omylů, tvor, který více dědí, než může za svůj krátký život změnit, Strauße na rozdíl od Enzensbergera nevede ani tak k přitakání tomu, že my jsme na přírodu odkázáni, zatímco ona se bez nás obejde, jako spíš k bezmeznému úctě k tomu, čím literatura, slovo a texty člověka přesahují. Jinak si nedovedu vysvětlit, jak by si dokázal ospravedlnit úzkou spojnici mezi přírodovědnou teorií emergence, zhroucením politického systému a estetickou koncepcí G. Steinera, na níž stojí jeho první texty po roce 1990: „Lekci z toho, co nikdo neočekával [o stranu dříve je označil jako emergentní – pozn. A. U.]“¹³⁵⁾ chápe výslovně jako podnět k tomu, abychom se pokusili pochopit význam Steinerovy

128) Viz B. Strauß: *Die Fehler des Kopisten*, cit. dílo, s. 131.

129) Tomuto komplexu se věnuje T. Roberg (jeho příklad s chybou v zápisu přejímám), který dochází k závěru: „Biologická evoluční teorie představuje folii, na níž se porovnává, jaký účinek by dílo kopisty někdy mohlo způsobit v univerzu napsaných textů: pak by mohl vzniknout nový ‚žánr postřehu‘, subtilní proměna způsobů literárně estetické recepce.“ T. Roberg: „Die ‚Übersetzung von Lektüre in Schauspiel‘ als poetologisches Selbstexperiment: ‚Ithaka‘ von Botho Strauß“. *Text und Kritik*, VIII, 2010, Sonderband Homer und die deutsche Literatur, s. 262–276, zde s. 272.

130) B. Strauß: *Kalldewey, Farce*. München — Wien 1981; též: *Die Fremdenführerin. Stück in zwei Akten*. München — Wien 1986.

131) B. Strauß: *Der Park. Schauspiel*. München — Wien 1983.

132) B. Strauß: *Ithaka. Schauspiel nach den Heimkehr-Gesängen der Odyssee*, cit. dílo.

133) B. Strauß: „Ithaka“. *Svět a divadlo*, cit. dílo, s. 139.

134) B. Strauß: *Schändung. Nach dem Titus Andronicus von Shakespeare*. München — Wien 2005.

135) B. Strauß: „Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit“, cit. dílo, s. 41.

knihy *Reálná přítomnost*,¹³⁶⁾ která stojí na předpokladu, že „kdekoli v krásných uměních zakoušíme smysl, jedná se vposledku o nepochybný, ovšem racionálně nezprostředkovatelný smysl, který dosvědčuje reálnou přítomnost, přítomnost boha-logu“.¹³⁷⁾ Úctu ke slovu, skrze něž se projevuje něco, co mu předchází, a zároveň racionální nezprostředkovatelnost smyslu, který v umění (jakožto práci se slovy) vzniká, mohl spojit s onou metaforou emergentní nahodilosti pouze za tu cenu, že básnické naplňování metafor převzatých z jazyka vědy zasadil do náboženského rámce.

Strauřova estetika vznešenosti je na rozdíl od té Enzensbergovy estetikou, která nepřistoupila na sekularizaci. Pokud by tomu tak nebylo, nikdy by nemohla být v tak velké míře přístupna implikacím Steinerovy poetiky reálné přítomnosti. V následujících textech se to projevilo kupříkladu tím, že Strauř až do extrému vystupňoval svoji zbožnou úctu ke slovu a tvrdil, že v podstatě každý, kdo pojmenovává, si musí být vědom toho, že slovo, byť se bez výkladu neobejde, je každým pojmenováváním zraňováno.¹³⁸⁾ V eseji „Z dálky se blíží kozlí zpěv“ jsou stopy Steinerova vlivu konkrétně patrné na úsilí, s nímž se Strauř hlásí k „antiošvicenství v přísném smyslu“,¹³⁹⁾ jež v prvé řadě vymezuje vůči „neonacistickým zrudnostem, zejména antisemitského charakteru“, aby se následně ztotožnil s úlohou antiošvicenství coby „strážce všeho nezpochybnitelného, tabu a studu“.¹⁴⁰⁾ Dále jsou zřejmé v pravicově chápaném lpění na tom, že se „uprostřed moderních a ošvicených poměrů“¹⁴¹⁾ neobejdeme bez nevyjasněné minulosti, ba ani bez základního neporozumění, byť by nám jeho důležitost mělo zprostředkovávat jen umění. A především je můžeme najít v tom, co zavadalo nejvíce podnětů k nedorozumění: že Strauř vzhledem k holocaustu nehovoří o vysvětlování, ale o tragickém osudu (*tragisches Verhängnis*). Stopa vedoucí od Steinera zde jasně ukazuje, že Strauř nehovoří o nacismu (a holocaustu) jako

136) G. Steiner: *Real Presences. Is There Anything in What We Say?* London 1989; německy: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Mit einem Nachwort von Botho Strauř. Aus dem Englischen von Jörg Trobitius. München — Wien 1990.

137) B. Strauř: „Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit“, cit. dílo, s. 41.

138) Tamtéž, s. 45.

139) B. Strauř: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“, cit. dílo, s. 101.

140) Tamtéž.

141) Tamtéž, s. 98.

o dějinné události, pro niž by odmítal hledat vysvětlení a uchýlil by se k omluvnému termínu tragický osud, ale o tom, jak se v roce 1993 k této události můžeme vztahovat; zda se snahou ji „popřít, politicky či společensky uhladit [*entsorgen*]“, po několik generací držet státem předepsanou minutu ticha, anebo s pocitem, že „tyto zločiny nespádají do politického řádu, není možno na ně vzpomínat, [...] nelze je odpracovat morálním pocitem studu“.¹⁴²⁾ Estetika vznešeného vždy volí druhou variantu.

Mezi způsobem, jakým Strauß promýšlel němectví, a skutečností, že se jeho názory zpravidla stávaly součástí zcela jiných, mnohdy vůči jejich původní intenci opačných záměrů, podle všeho existuje určitá souvislost. Je dána tím, že se mu ve srovnání s ostatními autory ne vždy podařilo udržet svou koncepci němectví v rovnováze a napětí. Tím, že se ne vždy vystříhal schematizujících a jednostranných zjednodušení, ne vždy se oprostil od vytváření disjunktních opozicí, a tak mnohdy neodolal pokušení vydat se některou z mnoha slepých uliček poválečného promýšlení němectví. Skutečnost, že ze zde analyzovaných autorů se právě on stával nejčastěji součástí kontextů a skupin, s nimiž jej podle všeho spojovala pouze povrchní podobnost, není jen důsledkem jeho neschopnosti v určitou chvíli se jasně vymezit: tedy například říct, že k pravicovým nacionalistům a konzervativcům typu R. Zitelmana, G. Bergfletha nebo U. Schachta nepatří, tudíž nepřipustí, aby jeho esej „Z dálky se blíží kozlí zpěv“ byl otištěn na čelném místě sborníku *Sebevědomý národ*.¹⁴³⁾ Nic z toho Strauß neudělal, v tomto smyslu jej proto nelze chápat jen jako oběť cizích zájmů, nepochopení a dezinterpretace, ať už záměrné, nebo bezděčné. Tato společenství si jej osvojovala a do těchto kontextů se dostával mimo jiné i proto, že jeho úvahy čtenářům přece jen dovolovaly zaštitit se jeho autoritou při formulování závěrů, které z jeho díla vyplývají pouze zdánlivě. Tak se například vydavatelé a autoři úvodního slova sborníku *Sebevědomý národ* výslovně odvolali na Straußovy texty, aby mohli úlevně konstatovat, že „doba německých osobitých cest je vskutku u konce“. Tento nijak neobvyklý závěr však dokázali pochopit pouze jako výzvu, aby Němci

142) Tamtéž, s. 102.

143) H. Schwilk — U. Schacht (eds.): *Die selbstbewusste Nation. „Anschwellender Bocksgesang“ und weitere Beiträge zu einer deutschen Debatte*. Berlin 1994.

„sebrali odvalu a konečně se vydali po své vlastní cestě“.¹⁴⁴⁾ Ve světle předchozích kapitol se takový závěr jeví jako typický případ nedostatečně reflektovaného němectví, kdy se určitá forma německé osobitosti prohlásí za nepřipustnou či ukončenou jen proto, aby ji mohl vystřídat její zrcadlově obrácený surogát. Tvrdím, že takovouto konkluzi Straußovo dílo vylučuje alespoň potud, že hledá cestu mezi radikálními póly německé osobitosti a německé potlačenosti, xenofobie a xenofilie, antisemitismu a filosemitismu apod. Připouštím však, že z výše analyzovaných autorů je on tím, kdo v mnohých aspektech měl sklon k tomu, preferovat určitá jednostranná řešení (osvobozování člověka se nepochybně nesmí přehánět, přehánět by se to však nemělo ani s umělým vytvářením pocitu tragičnosti)¹⁴⁵⁾ či využívat ideje vznešenosti pro poměrně masivní výchovný program, který Němcům předkládal vzor elitářsky chápaného básnivého němectví. Tím poskytoval interpretům do jisté míry oporu při povšechném vytváření mnoha dalších jednostranných závěrů, jimž však jeho dílo zásadně protiřečilo.

144) Tamtéž, s. 17.

145) Viz poznámku 51 této kapitoly.

DOVĚTEK¹⁾

Na začátku této knihy stála věta, která vystihuje, s čím se musí potýkat každý, kdo zkoumá dějiny německého myšlení: Mluvit o Německu a o němectví je složité. Jistě, mluvit o Německu není jen složité, ale velice těžké, tak jako mluvit o každé velké ideji. Německo je idea, jež se naplňovala nejrůznějšími, občas vzájemně neslučitelnými způsoby, jejichž hodnocení může být zrádné. Proto jsem v této knize nevěnoval zvláštní pozornost tomu, zda uskutečňování ideje němectví bylo vždy ku prospěchu lidí, kteří měli s Německem a němectvím co do činění. Otevřelo by se tím jen nedozírné pole spekulací o nevyužitých historických možnostech, z něhož se nedá vybřednout: „kdyby“ se Německo uskutečnilo v dějinách jinak, mohla by mít otázka němectví radikálně jiné odpovědi. Jenomže idea Německa a němectví se naplnila právě tak, jak se naplnila, tudíž je skutečná a lze o ní také jako o skutečnosti mluvit. Mluvit o Německu není snadné, protože řeč o něm je řečí o idejích, které se staly dějinami. A protože dějiny Německa nejednou splynuly s dějinami Evropy (naopak je tomu snad až dnes v dějinách Evropské unie), nemohou Němci očekávat, že jejich řeč o Německu a němectví nedojde sluchu i mimo Německo. Tato souvislost mě opravňuje, abych neponechal

1) Dovětek ke knize o němectví shrnuje klíčová zjištění a rámcově nastiňuje, v čem by tato kniha mohla být přínosem. Vedle toho v něm v nezanedbatelné míře rezonují rozhovory, které jsem v jednotlivých fázích práce na knize vedl s profesorem Břetislavem Horynou. Shrnutí úvah o němectví provedené v dovětku je v tomto smyslu poděkováním B. Horynovi za to, jak inspirativním způsobem domýšlel další aspekty tohoto tématu, které by mi bez jeho asistence zůstaly ukryty.

němectví německé samomluvě, ale ztvárnil je z pozice, kterou odborná literatura označuje jako dějiny působení (*Wirkungsgeschichte*). Německá anabáze od vybombardovaných ruin, nepotrestaných příslušníků SS a gestapa přes ztrátu územní a politické celistvosti až k opětovnému sebenalezení do jisté míry podmiňovala poválečnou evropskou cestu. Řeči o němectví mluvily vždy, byť ne pokaždé stejně otevřeně, také o evropanství. Tak jako jsou dějiny Německa nejen součástí, ale i produktem dějin Evropy, je budoucnost Německa jedním z nejvýznamnějších rámců budoucího evropanství. Německo je pro Evropu příliš důležité, než aby bylo ponecháno na starost samo sobě.

Dějiny jako uskutečňování idejí nevznikají samovolně, vždy je určují zájmy lidí, pro něž jsou principy naplňování idejí jen zástěrkou. Ačkoli těm, kteří němectví promýšlejí, tyto zájmy nemohou být lhostejné, za využití a někdy také zneužití svých idejí nenesou přímou odpovědnost. Analýzy, které jsem provedl, však ukázaly, že mezi způsoby promýšlení idejí němectví a formou jejich realizace jako historické skutečnosti poválečného Německa přece jen existují definovatelné souvislosti. Jsou patrné tehdy, když se německé intelektuální elity vzdávaly hodnotících ideologických schémat a jednostranností a začaly uvažovat o dalších možnostech, než dává volba mezi dvěma póly. Myšlení se osvobozuje, když vedle dvou alternativ umí postavit také varianty. Pro Němce byl krok k variantnímu myšlení bezmála shodný se změnou národní mentality; ať už se do dějin utváření němectví promítaly nejrůznější vlivy, přesto zůstávalo jeho dominantním rysem jednání podle opozitních schémat. Aristotelés, který zformuloval logický zákon vyloučeného třetího, mohl být v tomto smyslu prvním Němcem. A asi by ho čekala stejně trnitá cesta, kterou si museli projít němečtí literáti a intelektuálové po druhé světové válce, než by položil na druhou misku vah jiný logický princip: nazývá se princip isosthenie a důrazně nás upozorňuje, že alternativní rozhodnutí pro jednu ze dvou alternativ je vždycky podmíněno zamhouřením očí před dalšími variantami.

Princip isosthenie je základním kamenem skepticismu, pro nějž nemá německá duchovní tradice zvláštní pochopení. Neuměla po dlouhá staletí pochopit skeptickou motivaci, v níž neviděla umění pochybnosti, ale jen pochybovačství, jež je jiným jménem pro slabost. Představa, že pro určité řešení lze nalézt

jen stejně silné argumenty jako proti němu, byla po dlouhá staletí neslučitelná s nároky, které na sebe kladla německá vzdělanost, zvláště pak vzdělanost filozofická. Prvním a nejvyšším z nároků bylo poskytovat člověku zásady myšlení a jednání; německý *Grundsatz* (žádná další filozofie jich nedokázala přinést tolik a se srovnatelnou razancí) říká, jak se věci mají, kdy započaly, jak s nimi pracovat a kdy očekávat účinek, jenž byl předem rozpoznán. Se zásadovou filozofií se pojí zásadová kultura, v níž obstojí pouze zásadoví lidé. Tomu se přizpůsobila německá výchova, socializační procesy, působnost institucí a celý řetězec společenských vztahů.

Tragédii nacismu nelze oddělovat od zásadovosti, která vyústila do tragických důsledků. Německo prohrálo válku a jeho dějinný pád zpřetrhal kořeny, z nichž žilo němectví; všem přeživším se ukázalo v nejostřejším světle bídy, hladovění, utrpení, násilností a celkového kulturního ztroskotání, že padnout lze i s nepevnějšími zásadami. Stalo se něco nepochopitelného: zhroutil se svět podle zásad, podle jasných pravidel, podle zákonů dějin, podle němectví, k němuž žádné „anebo“ neexistuje. Největší obtíž, kterou důsledky dějin německé zásadovosti přinesly intelektuálům, spisovatelům, historikům, spočívala v tom, zda dokážou přijmout to, že vždy je ještě další možnost. Nebyla to věc vůle, spíš neznalosti: Němce takto nikdo nevzdělával, neučili se myslet tímto způsobem a fakticky se dozvěděli, že je možno myslet a jednat vždy ještě jinak, až ve chvíli, kdy jim spojenecké armády znemožnily myslet a jednat podle žitých zásad.

Z projevů literátů k poválečnému Německu číší bezradnost. Alternativa vítězství, nebo záhuba očividně selhala; vítězství se nedostavilo a tisíciletá říše nikdy nenastane, ale porážka je možná víc osvobozením než prohrou, víc začátkem než koncem. A jestliže je zánikem, pak ne úplným; něco přežilo a je možná nadějí, která mohla vzniknout jedině ve chvíli zániku. Vidět naději v zániku je neutěšené, jenomže Němcům nic jiného nezbývalo. Pro bezradnost, kterou to v Němcích vyvolávalo, bychom měli mít pochopení, protože jejím opakem byl v dané situaci politický extremismus. To, že se Němci, ztracení v poválečné bezvýchodnosti a peskovaní Spojenci jako uličníci, nevydali cestou extremismu, je s podivem, když vezmeme v potaz její přitažlivost. Po této cestě se bývalo dalo mnohem snáze dojít k sebevědomému národu;

a sebevědomí je důvěrně známá německá zásada. Tápající, hašteřiví a více či méně frustrovaní němečtí intelektuálové našťestí odvedli spor o Německo a němectví jiným směrem: ke skepticky neurčitým, básnicky zamlženým, mnohoznačným, kýčovitě tragickým, politicky elitářským, prostoduše solidárním a mnoha dalším různým obrazům německé budoucnosti, o něž se přeli, kvůli nimž se navzájem napadali, ostouzeli, chválili, skandalizovali, a tak zaplnili společenský prostor promluvami, řečmi, projevy a články, jež si vzájemně ulamovaly hroty.

Už tady se začala projevovat změna, kterou sami názoroví protivníci těchto polemik patrně nepocítovali, i když si díky ní pozvolna otevírali dveře k poválečné moderní kultuře evropského myšlení. Němci prodělávali obrat od neústupné vytrvalosti v zásadách k všední střízlivosti každodenních potřeb, stimulů, střetávání s druhými, uznání sebe a jiných, k životní praxi bez osudových gest. Kýženou schopnost sebezpochybnění si pravda mnohdy osvojovali s typickým heroismem národa básníků, filozofů a vojevůdců; zvolna jej však střídalo tušení, že osobitosti se lze dobrat i v případě, když se vzdají nároku na své místo v dějinách. Trpěli svým stínem, ale už se nedožadovali, aby ostatní trpěli s nimi a za ně; svým způsobem je poválečná cesta k němectví cestou k německé dospělosti.

Z děl autorů, o nichž jsem v této knize mluvil, lze odvodit některé znaky, které dosvědčují, že obrat poválečných Němců k jinému němectví cestou skeptického humanismu začal bezděčně. Především je patrné, že počínaje prvními reflexemi situace po válce přes opatrné přistupování na hodnoty západní politické demokracie až po strhující kritiky stupně politické a hospodářské moci, jež dosáhlo Německo v devadesátých letech minulého století, si všichni mysleli, že se jedná a bude se jednat o princip německého sebeurčení. To byl jeden z typických projevů státoprávního pozitivismu, který respektoval kontinuitu s německým nacionalismem a vedl německou inteligenci k přesvědčení, že pokračování Německa je a bude věc Německa. Když B. Strauß napsal ještě v roce 1994, že připojit svůj komentář k německé psychopatologické politické zaujatosti může jen člověk, který je do ní zapleten, což jinak řečeno znamená, že právo reagovat na tvorbu německé politiky přířkl pouze těm, kteří stojí uvnitř, potvrdil tím, v jak hlubokém omylu začala poválečná reinkarnace. O novém

sebeurčení Německa nemohlo být řeči, geopolitické zájmy na ně nebraly zřetel ani v nejmenším.

Rozpor mezi politickou realitou a literárními chimérami je zjevný a jde na vrub literárně činných intelektuálů, i když jejich chybný politický odhad pramenil z nevědomosti, z mezer v německém historickém rozumu a z jisté politologické nedovzdělanosti. Právě ta jim nasazovala klapky na oči, jež však neměly nic společného s lítostí nad zničením nacistického režimu, s touhou po obnově tradičních pořádků, nešlo o projev starých resentimentů zejména ve vztahu k jiným národům či nevole vůči cizím pořádkům, vnášeným do Německa spojeneckými opatřeními. Základní obtíž při reflektování předpokladů, z nichž vycházely promluvy o němectví (prim zde hrál předpoklad národního a politického sebeurčení), spočívala v tom, že německá vzdělanost nedokázala učinit následující krok: zpochybnit nezpochybnitelnost. Teprve až Němcům došlo, že s novými, velmocenským požadavkům odpovídajícími pořádky mohou souhlasit, anebo je odmítnout, že však nejsou těmi, kteří by svéprávně rozhodovali o jejich tvářnosti, začali se učit jiným možnostem němectví. Snahy formulovat nové variace „osobitých cest“, oživit představy o historické a kulturní ojedinělosti a jiných domnělých výlučnostech, byly posledním, od základu pochybným pokusem o sebe sama. Stranou od nich se probouzel smysl pro skepsi, pro ducha skepse, který začal uspořádávat německou ideu němectví nezávisle na ideálech domnělých tradic, nýbrž podle daných sociálněpolitických a historických reálií: silné a jednotné Německo, jež by se ubíralo směrem, který si samo zvolilo, je Němcům zapovězeno.

Zde analyzovaní autoři se shodovali ve značné estetizaci Německa jako literárního jevu. Takový postup není při velkých a dramatických změnách neobvyklý, objevil se v evropské literatuře po napoleonských taženích stejně jako po první světové válce. Německé intelektuální elity věděly, že se nemohou a ani nechtějí vracet zpět, k německé porážce na straně jedné a k praktikám spojenecké převýchovy na straně druhé. Sdíleli vůli po změně; co do jejího obsahu se shodovali jen v tom, že nacistická minulost se nesmí opakovat, zatímco je třeba před Němci a celým světem odkryt, že německé tradice obsahují mnohem víc než jen intence, které vyústily v národní socialismus. Účel tohoto jednání však nekončil v odhalení pestrobarevné minulosti; obracel se naopak k budoucnosti

němectví po válce, která se dlouho podobala hádance bez řešení. Němci ji nepochybně *chtěli* vyřešit, nejlépe z vlastní vůle a podle vlastních představ, z pokusů, které v tomto smyslu učinili, ale není zcela zřejmé, zda ji také vyřešit *mohli*. Problém nespočíval v nedostatku odvahy nebo odhodlání, jimiž lidé typu G. Grasse, M. Walsera nebo K. Sontheimera oplývají, jako spíš v otázce, zda a jak se tradice, které podepíraly myšlenku nacionálního socialismu, dají vyjmout z celkové tradice němectví. Pováleční autoři jsou vesměs zajedno v tom, že to lze: postupovali jako chirurg, který chce vyoperovat nerv napojený na nervovou soustavu a vedoucí k jednomu neuralgickému bodu. Někteří drželi skalpel jemně a chovali se decentně, jiní by snesli přirovnání spíše k řezníkům. Sami literáti si ověřili, že literatura a literární promluvy tímto způsobem fungovat nemohou, poněvadž kultura nenahradí politiku. Umělecký čin může ze společenské reality udělat například zajímavou, čtivou, literárně hodnotnou knihu nebo naopak sterilní rozpomínání, avšak pokud se spisovatel domnívá, že bude ovlivňovat, měnit a formovat společenskou realitu svým zvláštním, uměleckým, a tedy neopakovatelným způsobem, protože politika a práce v ní je mu odporná, prohrál svou při dříve, než ji začal. I z toho se museli pováleční němečtí literáti vyléčit a byla to hořká procedura, která je vedla od naděje na napsání pravdivého světa ke skeptickému vystřízlivění, jež se dostavilo až po vzepětí emancipačního hnutí na sklonku šedesátých let a poté už s konečnou platností po roce 1990 a po sjednocení Německa. Literáti a spisovatelé politicky propadli, což znamená, že se neosvědčili jako vůdčí síly změny a stavitelé nové německé společnosti. Enzensberger a Walser se dokázali poměrně snadno smířit s nezdarem literarizace minulosti i budoucích očekávání, Grass naopak ještě dlouho doufal, že to, *Co řečeno být musí*, bude se stejnou nutností vyslechnuto a oceněno ve své naléhavosti.

Všichni autoři, jimž patřily moje analýzy, si uvědomovali, že má-li se Německo dočkat obrody a získat si znovu mezinárodní uznání, musí nejprve získat svou novou a důvěryhodnou identitu. Je málo slov s tak vágním obsahem, jako je právě identita, která navíc budí zdání naprosté samozřejmosti až do chvíle, než zjistíme, že je jen stěží možné dát tomuto slovu jasný výměr. Všichni, kteří promluvili o Německu od prvního roku po válce až po poslední desetiletí, museli opakovaně narážet na to, že nabídnout této zemi, kultuře a lidem vytříbenou, jasnou a srozumitelnou

ideu němectví, s níž by se mohli identifikovat, je nemožné. Různá stadia hledání identity přinášejí krize, které prohlubují již stávající rozpory, anebo vytvářejí další. S tím se setkal každý německý literát jako s odezvou na své postřehy a náměty, které zveřejnil, a vystavil se tak kritikám nejen nelítostným, ale, jak se mnohdy stalo, také zákeřným. Vyrovnávali se s nimi v zájmu úspěšného sebedorozumění se Německa: bylo nemožné, aby si Německo porozumělo, protože by se muselo identifikovat s hrůznostmi, které zplodilo – bylo však nutné, aby se dorozumělo samo se sebou, protože jinak už by nedokázalo, než se s nimi znovu ztotožnit. Po celou poválečnou dobu záleželo na literátech, jak tento dluh dokážou odpracovat, aby tím oslabili jeho neblahý vliv. V jaké se přitom nacházeli situaci? Měli za úkol vytvořit vztah základní důvěry v situaci základní nedůvěry; Enzensberger pro to použil příměr o nutnosti toho, co je nemožné. Chtěli dosáhnout osobní, subjektivní autonomie tam, kde vládl stud a pochybnosti, a podněcovali Němce k vlastní iniciativě, ačkoli na nich spočíval pocit viny. Povzbuzovali je k čilosti, k důvěře ve vlastní schopnosti a přitom oslovovali frustrované lidi trpící komplexem méněcennosti. Žádali osobnostní a národní integritu a museli sledovat, jak se tříští o zklamání a zoufalství, které zahánělo adresáty literárních poselství a projevů do izolace. Jak se dalo v těchto poměrech rozlišit, kdy snažení německých vzdělanců povzbudí zničené Němce k obnově společného prostoru a kdy jenom prohloubí stávající chaos? Předchozí výklady promluv o německví naznačily, že předvídat se nedalo nic, literární díla se mýjela účinkem, vyvolávala opačné reakce, než jaké zamýšlela vyvolat, nebo byla čtena a hodnocena v chybném, nevlastním kontextu. Zadostiučinění, které poskytl G. Grass svou autobiografií všem, kteří se od něho mohli znechuceně odvrátit, se mýjí s celkovou souvislostí, v níž je možno Grassovi (tehdejšímu i dnešnímu) porozumět. Byla to jen vítaná příležitost, jak slabošky zdůraznit slabost druhého.

Německá poválečná identita nedisponovala možnostmi, jak uskutečnit různé varianty obnovy, neměla sílu hledat důvody pro obrodu německví, a proto také nemohla nijak pomáhat stabilizaci ideje Německa. Obnova, legitimizace, stabilita: podle těchto tří prvků propojených do jednoho působení se může orientovat subjektivní a psychosociální identita. Základním prostředkem jejího ustavení je narativita; utváření identity závisí na autonarativním

sdělení, na vyprávění příběhu, v němž si jednotlivé subjekty rozumějí, předkládají své seberozumění ostatním s nárokem na jejich uznání a vplétají nit své narace do společné tkaniny kultury, s níž se následně ztotožňují. Německo po válce bylo vším, jenom ne takovou tkaninou, mělo však štěstí na několik tkalců, kteří začali z cupaniny německví splétat příběhy další historické německé identity. V tomto ohledu je moderní Německo zavázané svým literátům, esejistům, komentátorům, dramatikům, básníkům a spisovatelům víc, než si Němci přiznávají. V dějinách poválečného Německa jsou tučným písmem zapsány „hospodářský zázrak“, měnová reforma, ikona marky, konec potravinových přídělů, obchody, které se přes noc zaplnily zbožím. Paralelně s tím se zaznamenává chorobopis téhož Německa a v něm diagnózy, které Marshallův plán a úvěrové hospodářství nemohly vyléčit; zde se projevovaly příznaky, které ekonomismus nedokáže rozpoznat. Tyto přehlížené symptomy citlivě vnímala právě německá literární elita, které současníci vděčí do značné míry za to, že jsou akceptováni a uznáváni jako spolutvůrci evropanství.

Rád bych, aby v celé rozpornosti pokusů o německví, jak jsem je podal v předcházejících kapitolách, nezaniklo, že jsem si vědom jejich hranice. Tu netvoří skepse, k níž si analyzovaní literáti našli cestu; hranicí není ani relativismus v myšlence německé autentičnosti, protože také autenticita je možná pouze v relacích; a konečně ji neklade ani problematická sebeidentifikace Němců a Německa, v níž se kříží velmocenský historický prožitek se zkušeností poválečné bezmoci. Za klíčovou hranici úvah o německví považuji fakt, že si nelze vyvzdorovat svobodu myšlení, pakliže svobodu chápeme jako naprosté osvobození od myšlení německé národněsocialistické tragédie. To není sázka na svobodu, ale na zapomnětlivost. Sázka má ovšem smysl tehdy, když skýtá alespoň nějakou šanci na výhru. Jaká výhra se dá čekat od přesvědčení, že nacistické Německo propadne sítem zapomnění, umlkne a zmizí skryto za jinými imaginacemi? Pokud má k naplnění ideje německví patřit také svoboda myšlení, a především svoboda myšlení o německví, musí zahrnovat celý obraz Německa. Texty německých spisovatelů a literátů ukazují, že poválečné literární německví představuje spíše obal kolem Německa a průniky dovnitř, do prostoru svobody myšlení, se zastavují před posledními branami skepse. Nelze však přesvědčivě potvrdit, zda právě to není

moudrost, k níž člověk dozraje s životní zkušeností, jakou udělali výše zmiňovaní němečtí autoři.

Grass, Walser, Enzensberger, Strauß, to jsou jména těch, kteří se upnuli k literatuře, aby se o takový průnik k neproniknutelné skepsi pokusili. Literární jazyk, přesněji řečeno literatura v tradicionalistickém chápání jakožto zdroj kontinuity, byl pro ně záštitou při obtížném hledání jazyka, jakým je možno mluvit o němectví. Pro všechny čtyři, byť v nestejně míře, je literatura postupem doby stále více hodnotou právě tím, nakolik ztělesňuje návaznost, nakolik vytváří pouto mezi minulostí a současností. S výjimkou Grasse, který se ke zbývajícím trojici přidal v tomto smyslu až po roce 2000,²⁾ převažují v jejich dílech obrazy, které odhalují iluzornost náhlých změn a přelomových okamžiků, v nichž by se mělo rodit něco nového, na dosavadních zvyklostech nezávislého. Už jen tím narušují představu o „typických“ poválečných autorech, avantgardně moderních, kteří využívali každé příležitosti, aby mohli konečně začít znovu a jinak, protože usoudili, že každý nový začátek je lepší než tradice. Většinou přece platí, že ti, co jsou vpředu, jsou v právu. Mám za to, že k tomuto přesvědčení dospěli díky tomu, čím si jako Němci prošli. Zpracování svízelných generačních dispozicí určených především ranými poválečnými roky a více či méně bolestné vyrovnání s impulsy roku 1968 mělo zásadní vliv na to, že byli téměř nezdolně imunní vůči slibům nejrůznějších avantgard. Úzkostlivě střežili, aby se nezneužívala minulost ve jménu sebeušlechtilějších zájmů, relativizovali radikálnost přetržek v německých novějších dějinách a stejně tak revolučnost a prospěšnost změn, jež se odehrály ve druhé polovině šedesátých let. Výmluvným potvrzením tohoto faktu je B. Strauß, sice intelektuálně odkojený studentskou revolucí, avšak v devadesátých letech smířený s obrazem autora coby kopisty, jenž může nanejvýš opakovat to, co bylo před ním, a vzdát se naděje, že objeví počátek věcí.

2) Výmluvný je v tomto směru například posun mezi tím, s jakým zápalem Grass v roce 1985 trvá na tom, že Německo v roce 1945 propáslo velikou dějinnou příležitostí k radikální obnově, a ambivalencí, s níž je „nultá hodina“ znázorněna v novele *Jako rak*. Nic z toho, co se zrodilo v této chvíli (30. 1. 1945), se nedokáže vymanit z vlivů a důsledků toho, co se stalo dávno předtím. Přítomnost a budoucnost jsou zde pouze převlečenou minulostí; ten, kdo o nulté hodině vypráví, je, ač se sám v tento okamžik narodil, ve vleku toho, co mu předchází.

Vedle toho jsem doložil, že všichni analyzovaní literáti se odchylují od bipolárního výkladu společnosti a dějin, a to v mnohem menší závislosti na politických událostech, než se předpokládá v dějinách moderní literatury. Rok 1990 nehrál v jejich intelektuálním vývoji nijak důležitou roli, zhroucení socialistického bloku na jejich myšlení nic zásadního nezměnilo, všechno pro ně klíčové se odehrálo dávno předtím (u Enzensbergera, Walsera a Strauße), nebo nezávisle na tom mnohem později (u Grasse). Potvrdil se můj předpoklad, že tento různorodý a časově variabilní rozchod s bipolárním výkladem světa nelze vysvětlit, aniž bychom vzali v potaz, jak se možnosti německví promýšlely mimo literaturu, tedy v historiografii, politologii a filozofii. Podobnost mezi jednotlivými autory téže generace, bez ohledu na profesní zaměření, lze do určité míry vztáhnout k jejich shodné generační souvislosti, kterou však nechci dokládat jednotnou generační determinací, ale spíš vysledovat vliv různorodých generačních očekávání, která najdeme v jejich textech a v kritikách těchto textů.

Ke sledování těchto generačních sémantik, tedy způsobů, jak sebe sama tematizovat pomocí příslušnosti k některé generaci, mě vedl zejména povrchní přístup k takzvané skeptické generaci, s níž se lze setkat rovněž u odborných autorit. Dále pak podezření, že vztahy mezi jednotlivými generacemi (narození kolem roku 1910, 1927 a 1940) jsou mnohem ambivalentnější a současně provázanější, než sugeruje uzavřené generační pojetí, které vykládá generační sled výhradně jako vzájemnou negaci. I pro samotné německé literáty bylo vyvléknutí se z tohoto generačního schematismu jedním z klíčových aspektů promýšlení německví a předpokladem pro to, aby se vymanili z jeho slepých uliček. Pro tematizaci německví se tak našlo v provedených analýzách vodítko, které umožňuje přeskupit vztahy uvnitř dějin poválečné německé literatury. Zpřesňují se běžné a v tomto smyslu nedostačující představy, že dějiny poválečné německé literatury mají strukturu, která odpovídá uzavřeným ideologickým a generačním hlediskům a určujícím historicko-politickým mezníkům. Tento úsek německých literárních dějin je mnohem vrstevnatější a barvitější, než se dosud soudilo, a bude-li promýšlen do dalších souvislostí, vydá svá zatím nepodchycená a nepopsaná tajemství. Čeká na badatele jako slibná oblast výzkumů, při nichž je nutno počítat předem s tím, že psát o Německu je složité.

SUMMARY

Das Buch *Die Vermessung Deutschlands. Reden über das Deutschsein* schildert, wie die deutsche Nachkriegsintelligenz etwa in den Jahren 1960–2010 über das Deutschsein nachdachte. Auf der ersten Ebene werden darin die wichtigsten Verbindungslinien zwischen den einzelnen Thematisierungsmodi in den Schlüsseltexten der politischen, geschichtswissenschaftlichen, philosophischen und literarischen Diskurse skizziert. Auf der zweiten Ebene werden ausführliche Analysen des literarischen Werkes von G. Grass, M. Walser, H. M. Enzensberger und B. Strauß auf die Fragen hin durchgeführt, wann, warum und wie diese Autoren sich von der bipolaren Welt- und Gesellschaftserklärung abzuwenden begannen, und in wie fern diese Abwendung von historisch-politischen Ereignissen abhängig ist. Das Buch setzt sich somit zum Ziel zu überprüfen, in welchem Maße diese mannigfaltige und variable Abwendung in Zusammenhang mit den einzelnen Ausprägungen der Deutschlandreden zu setzen ist, die sich außerhalb der Literatur formierten, also in der Politologie, Geschichtswissenschaft und Philosophie.

BIBLIOGRAFIE¹⁾

- Abusch, Alexander: *Der Irrweg einer Nation. Ein Beitrag zum Verständnis deutscher Geschichte*. Mexiko 1945.
- Ackermann, Ulrike: *Sündenfall der Intellektuellen. Ein deutsch-französischer Streit von 1945 bis heute*. Stuttgart 2000.
- Adorno, Theodor Wiesengrund: „Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?“. In týž: *Gesammelte Schriften*, sv. 10, 2. *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main 1977, s. 555–572.
- Andersch, Alfred: „Das junge Europa formt sein Gesicht“. *Der Ruf*, č. 1, 15. 8. 1946, s. 1–2.
- Anz, Thomas: „Sinn für Verhängnis und Opfer? Zum Tragödien-Verständnis in Botho Strauß' ‚Anschwellender Bocksgesang‘“. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 40, 1996, s. 379–387.
- Arndt, Hans Joachim: *Die Besiegten von 1945*. Berlin 1978.
- Arnold, Heinz Ludwig (ed.): *Hans Magnus Enzensberger*. München 1985.
- Assmann, Aleida: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München 2013.
- Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Bonn 2007.
- Assmann, Aleida: *Geschichte im Gedächtnis*. München 2007.
- Assmann, Aleida – Frevvert, Ute: *Geschichtsvergessenheit Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart 1999.
- Backes, Uwe – Jesse, Eckhard – Zitelmann, Rainer (eds.): *Die Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus*. München 1990.

1) U H. M. Enzensbergera, G. Grasse, B. Strauße a M. Walsera uvádím pouze knižní tituly a díleí svazky sebraných spisů, jednotlivé eseje uvádím jmenovitě pouze tehdy, pokud byly publikovány časopisecky.

- Bach, Janina: *Erinnerungsspuren an den Holocaust in der deutschen Nachkriegsliteratur*. Wrocław – Dresden 2007.
- Bauch, Bruno: *Fichte und unsere Zeit*. Erfurt 1920.
- Baumgart, Reinhard: „Mit Mördern leben? Ein Nachwort zu Hannah Arendts Eichmann-Buch“. *Merkur*, XIX, 1965, s. 482–485.
- Baumgart, Reinhard: „Sich selbst und allen unbequem. Der Weg des Martin Walser als ‚geistiger Brandstifter‘“. *Die Zeit*, 10. 12. 1998. In Frank Schirmacher (ed.): *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*. Frankfurt am Main 1999, s. 389–394.
- Baumgart, Reinhard: *Deutsche Literatur der Gegenwart*. München – Wien 1994.
- Becker, Jurek: „Gedächtnis verloren – Verstand verloren“. *Die Zeit*, 18. 11. 1988.
- Benz, Wolfgang: „Zum Umgang mit nationalsozialistischer Vergangenheit in der Bundesrepublik“. In Jürgen Danyel (ed.): *Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten*. Berlin 1995, s. 47–60.
- Bodek, Janusz: „Ein Geflecht aus Schuld und Rache? Die Kontroversen um Fassbinders *Der Müll, die Stadt und der Tod*“. In Stephan Braese a kol. (eds.): *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*. Frankfurt – New York 1998, s. 351–384.
- Bodek, Janusz: *Die Fassbinder-Kontroversen. Entstehung und Wirkung eines literarischen Textes*. Frankfurt am Main 1991.
- Bogdal, Klaus Michael: „Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Perspektiven der Forschung“. In týž – Matthias N. Lorenz (eds.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart – Weimar 2007, s. 1–12.
- Bogdal, Klaus Michael: „‚Nach Gott haben wir nichts Wichtigeres mehr gehabt als die Öffentlichkeit‘. Selbstinszenierungen eines deutschen Schriftstellers“. In Martin Walser: *Text und Kritik*, VII, 2000, s. 19–43.
- Bogdal, Klaus Michael – Lorenz, Matthias N. (eds.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart – Weimar 2007.
- Borchmeyer, Dieter: „Wieder eine Kindheit verteidigt. Eine Kritik zu Martin Walsers *Ein springender Brunnen mit fünf späteren Zwischenreden*“. In týž (ed.): *Signaturen der Gegenwartsliteratur*. Würzburg 1999, s. 83–88.
- Borchmeyer, Dieter: *Martin Walser und die Öffentlichkeit. Von einem neuerdings erhobenen unvornehmen Ton im Umgang mit einem Schriftsteller*. Frankfurt am Main 2001.
- Borchmeyer, Dieter (ed.): *Signaturen der Gegenwartsliteratur. Festschrift für Walter Hinderer*. Würzburg 1999.

- Borchmeyer, Dieter – Kiesel, Helmuth (eds.): *Der Ernstfall. Martin Walser's „Tod eines Kritikers“*. Hamburg 2003.
- Braese, Stephan a kol. (eds.): *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*. Frankfurt am Main – New York 1998.
- Braese, Stephan: *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*. Berlin – Wien 2001.
- Bracher, Karl Dietrich: *Die Auflösung der Weimarer Republik. Eine Studie zum Machtverfall in der Demokratie*. Stuttgart 1955.
- Bracher, Karl Dietrich: *Die deutsche Diktatur. Entstehung – Struktur – Folgen des Nationalsozialismus*. Köln 1976.
- Brandt, Willy: *Erinnerungen*. Berlin – Frankfurt am Main 1994.
- Braun, Michael (ed.): „Die Medien, die Erinnerung, das Tabu. Im Krebsgang und Beim Häuten der Zwiebel von Günter Grass“. In týž (ed.): *Tabu und Tabubruch in Literatur und Film*. Würzburg 2007, s. 117–136.
- Braun, Michael: „Günter Grass' Rückkehr zu Herders ‚Kulturnation‘ im Kontrast zu Martin Walser und Günter de Bruyn. Essays und Reden zu Einheit“. In Volker Wehdeking (ed.): *Mentalitätswandel in der deutschen Literatur zur Einheit (1990–2000)*. Berlin 2000, s. 97–110.
- Braun, Michael: *Tabu und Tabubruch in Literatur und Film*. Würzburg 2007.
- Braun, Michael: *Wem gehört die Geschichte Erinnerungskultur in Literatur und Film*. Bonn 2010.
- Braungart, Georg: „Ich habe nicht das Gefühl, daß ich mich bewegt hätte‘ Martin Walsers Wende zwischen Heimatkunde und Geschichtsgefühl“. In Walter Erhart (ed.): *Zwei Wendezeiten. Blicke auf die deutsche Literatur 1945 und 1989*. Tübingen 1997, s. 93–114.
- Bremer, Kai – Lampart, Fabian – Wesche, Jörg (eds.): *Schreiben am Schnittpunkt. Poesie und Wissen bei Durs Grünbein*. Freiburg im Breisgau 2007.
- Breuer, Stefan: *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. Darmstadt 1995.
- Briegleb, Klaus: *Mißachtung und Tabu. Eine Streitschrift zur Frage: „Wie antisemitisch war die Gruppe 47?“*. Berlin 2003.
- Broszat, Martin: „Was heißt Historisierung des Nationalsozialismus?“. *Historische Zeitschrift*, 247, 1988, s. 1–14.
- Broszat, Martin: *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*. München 1988.
- Broszat, Martin – Friedländer Saul: „Um die ‚Historisierung des Nationalsozialismus‘. Ein Briefwechsel“. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 36, 2, duben 1988, s. 339–372.
- Buck, Theo: „Armes reiches Deutschland‘ Hans Magnus Enzensbergers Schreiben über das eigene Land“. In Gerd Langguth (ed.):

- Die Intellektuellen und die nationale Frage.* Frankfurt am Main – New York 1996, s. 230–251.
- Bude, Heinz: „Die 50er Jahre im Spiegel der Flakhelfer- und der 68er-Generation“. In Jürgen Reulecke (ed.): *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert.* München 2003, s. 145–158.
- Bude, Heinz: *Deutsche Karrieren. Lebenskonstruktionen sozialer Aufsteiger aus der Flakhelfer-Generation.* Frankfurt am Main 1987.
- Butzer, Günter: *Verfahren epischen Erinnerns in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.* München 1998.
- Cambi, Fabrizio (ed.): *Gedächtnis und Identität. Die deutsche Literatur nach der Vereinigung.* Würzburg 2008.
- Constantinescu, Romanita: *Selbstvermöglichungsstrategien des Erzählers im modernen Roman. Von ästhetischer Selbstaufsplitterung bis zu ethischer Selbstsetzung über mehrfache Rollendistanzen im Erzählen.* Frankfurt am Main 1998.
- Cornelißen, Christoph – Brandt, Susanne (eds.): *Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945.* Frankfurt am Main 2003.
- Daniel, Ute: *Kompodium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter.* Frankfurt am Main 2001.
- Dann, Otto: *Nation und Nationalismus in Deutschland (1770–1990).* München 1996.
- Danyel, Jürgen (ed.): *Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten.* Berlin 1995.
- Denka, Andrzej: „Konservative Denkfiguren in der essayistischen Prosa von Peter Handke und Botho Strauß nach 1989“. In Maike Schmidt (ed.): *Gegenwart des Konservativismus in Literatur, Literaturwissenschaft und Literaturkritik.* Kiel 2013, s. 243–270.
- Detering, Henrich – Ohrgaard, Per (eds.): *Was gesagt wurde. Eine Dokumentation über Günter Grass' „Was gesagt werden muss“ und die deutsche Debatte.* Göttingen 2013.
- Dietschreit, Frank – Heinze-Dietschreit, Barbara: *Hans Magnus Enzensberger.* Stuttgart 1986.
- Diwald, Helmut: *Geschichte der Deutschen.* Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1978.
- Eggenschwiller, Georg: *Vom Schreiben schreiben. Selbstthematization in den frühen Roman Martin Walsers.* Bern 2000.
- Eigler, Friederike: „Poetologische Dimensionen der Heimattopoi in Martin Walsers Verteidigung der Kindheit und Ein Springender Brunnen“. In Miriam Seidler (ed.): *Wörter für die Katz? Martin Walser im Kontext der Literatur nach 1945.* Frankfurt am Main 2012, s. 87–102.
- Eke, Norbert Otto: „Es ist alles wahr, was man hört.“ Die Shoah im Spiegelraum des westdeutschen Nachkriegstheaters“. In Ruth

- Vogel-Klein (ed.): *Die ersten Stimmen. Deutschsprachige Texte zur Shoah 1945–1963*. Würzburg 2010, s. 159–182.
- Eke, Norbert Otto: „Im deutschen Zauberwald. Spiegel- und Kippfiguren des Antisemitismus in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur“. In Klaus Michael Bogdal a kol. (eds.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart – Weimar 2007, s. 243–262.
- Eke, Norbert Otto – Steinecke, Hartmut (eds.): *Shoah in der deutschsprachigen Literatur*. Berlin 2006.
- Emmerich, Wolfgang: „Eine Phantasie des Verlustes‘. Botho Strauß’ Wendung zum Mythos“. In Bernd Seidensticker – Martin Vöhler (eds.): *Mythen in nachmythischer Zeit. Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart*. Berlin – New York 2002, s. 321–345.
- Emmerich, Wolfgang: „Generationen – Archive – Diskurse. Wege zum Verständnis der deutschen Gegenwartsliteratur“. In Fabrizio Cambi (ed.): *Gedächtnis und Identität. Die deutsche Literatur nach der Vereinigung*. Würzburg 2008, s. 15–30.
- Engler, Martin Reinhold: *Identitäts- und Rollenproblematik in Martin Walzers Romanen und Novellen*. München 2001.
- Enzensberger, Hans Magnus: „Berliner Gemeinplätze“. *Kursbuch*, 11, 1968, s. 151–169.
- Enzensberger, Hans Magnus: „Ein Gespräch über die Zukunft mit Rudi Dutschke, Bernd Rabehl und Christian Semler“. *Kursbuch*, 14, 1968, s. 146–174.
- Enzensberger, Hans Magnus: „Gemeinplätze, die Neueste Literatur betreffend“. *Kursbuch*, 15, 1968, s. 187–197.
- Enzensberger, Hans Magnus: „Katechismus zur deutschen Frage“. *Kursbuch*, 4, 1966, s. 1–55.
- Enzensberger, Hans Magnus: „Peter Weiss und andere“. *Kursbuch*, 6, červenec 1966, s. 171–176.
- Enzensberger, Hans Magnus: „Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang“. *Kursbuch*, 52, 1978, s. 1–8.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Ach Europa! Wahrnehmungen aus sieben Ländern. Mit einem Epilog aus dem Jahre 2006*. Frankfurt am Main 1987.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt am Main 1993.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Blindenschrift*. Frankfurt am Main 1964.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Der Untergang der Titanic. Eine Komödie*. Frankfurt am Main 1978.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Deutschland, Deutschland unter anderm. Äußerungen zur Politik*. Frankfurt am Main 1967.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Die Elixiere der Wissenschaft. Seitenblicke in Poesie und Prosa*. Frankfurt am Main 2002.

- Enzensberger, Hans Magnus: *Die Geschichte der Wolken*. Frankfurt am Main 2003; česky: *Historie mraků*. Přeložil Tomáš Kafka. Praha 2010.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Die Große Wanderung. Dreiunddreißig Markierungen. Mit einer Fußnote „Über einige Besonderheiten bei der Menschenjagd“*. Frankfurt am Main 1992.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Einzelheiten*. Frankfurt am Main 1962.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Einzelheiten II. Poesie und Politik*. Frankfurt am Main 1962.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Eseje*. Přeložil Jiří Stromšík. Červený Kostelec 2008.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Europa in Ruinen. Augenzeugenberichte aus den Jahren 1944–1948*. Gesammelt und mit einem Prospekt versehen von Hans Magnus Enzensberger. München 1995².
- Enzensberger, Hans Magnus: *Gedichte 1955–1970*. Frankfurt am Main 1973.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Landessprache*. Frankfurt am Main 1960.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Mausoleum. Siebenunddreißig Balladen aus der Geschichte des Fortschritts*. Frankfurt am Main 1975.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Mittelmaß und Wahn*. Frankfurt am Main 1988.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Museum der modernen Poesie*. Eingerichtet von Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt am Main 1960.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Politik und Verbrechen*. Frankfurt am Main 1964.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Politische Brosamen*. Frankfurt am Main 1982.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Scharmützel und Scholien. Über Literatur*. Ed. Rainer Barbey. Frankfurt am Main 2009.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Zickzack*. Frankfurt am Main 1997.
- Enzensberger, Hans Magnus: *Zu großen Fragen. Interviews und Gespräche 2005–1970*. Frankfurt am Main 2007.
- Enzensberger, Hans Magnus — Hannah Arendt: „Politik und Verbrechen. Ein Briefwechsel“. *Merkur*, XIX, 1965, s. 380–385.
- Erhart, Walter (ed.): *Zwei Wendezeiten. Blicke auf die deutsche Literatur 1945 und 1989*. Tübingen 1997.
- Evans, Richard: *Im Schatten Hitlers? Historikerstreit und Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik*. Frankfurt am Main 1991.
- Faßbinder, Rainer Werner: *Die Anarchie der Phantasie. Gespräche und Interviews*. Frankfurt am Main 1985.
- Faßbinder, Rainer Werner: *Die bitteren Tränen der Petra von Kant. Der Müll, die Stadt und der Tod*. Frankfurt am Main 1980.
- Feinberg, Anit: „Vom bösen Nathan und edlen Shylock. Überlegungen zur Konstruktion jüdischer Bühnenfiguren in Deutschland nach

- 1945“. In Klaus Michael Bogdal a kol. (eds.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart – Weimar 2007, s. 263–282.
- Feinberg, Anit: *Wiedergutmachung im Programm. Jüdisches Schicksal im deutschen Nachkriegsdrama*. Köln 1988.
- Fetz, Gerald A.: *Martin Walser*. Stuttgart 1997.
- Figal, Günther – Schwilk, Heimo (eds.): *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten*. Stuttgart 1995.
- Fischer, Gerhard: „Hans Magnus Enzensberger und die ‚deutsche Frage‘ vor und nach 1989“. In Christine Magerski – Robert Savage – Christiane Weller (eds.): *Moderne begreifen. Zur Paradoxie eines sozio-ästhetischen Deutungsmusters*. Wiesbaden 2007, s. 121–132.
- Fischer, Gerhard – Roberts, David (eds.): *Schreiben nach der Wende. Ein Jahrzehnt deutscher Literatur*. Tübingen 2001.
- Fischer, Torben – Lorenz, Matthias N. (eds.): „Lexikon der ‚Verangenheitsbewältigung‘ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945“. Bielefeld 2009.
- Frei, Norbert: *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen*. München 2009.
- Frei, Norbert: *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*. München 1996.
- Frei, Norbert – Browning, Christopher (eds.): *Den Holocaust erzählen. Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität*. Göttingen 2013.
- Friedrich, Jörg: *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945*. München 2002.
- Galli, Matteo – Preusser, Heinz Peter (eds.): *Deutsche Gründungsmythen*. Heidelberg 2008.
- Gansel, Carsten: „Zwischen Störung und Affirmation? Zur Rhetorik der Erinnerung im Werk von Günter Grass“. *Zeitschrift für deutsche Philologie, Sonderheft 2012, Deutschsprachige Literatur(en) seit 1989*, s. 173–200.
- Garber, Jörn (ed.): *Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservatismus 1790–1810*. Kronberg 1976.
- Gebauer, Mirjam: „Poesie und Provokation im Erinnerungsroman“. In Christoph Parry – Edgar Platen (eds.): *Grenzen der Fiktionalität und Erinnerung*. München 2007, s. 111–129.
- Geiss, Imanuel: „Zur Fischer-Kontroverse – 40 Jahre danach“. In Martin Sabrow – Ralph Jessen – Klaus Große Kracht: (eds.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen nach 1945*. München 2003, s. 41–57.
- Geiss, Imanuel: *Der Historikerstreit – ein unpolemischer Essay*. Bonn – Berlin 1992.

- Geppert, Dominik: „Hans Werner Richter, Die Gruppe 47 und ‚1968‘“. In Franz Werner Kersting – Jürgen Reulecke – Hans Ulrich Thamer (eds.): *Die zweite Gründung der Bundesrepublik. Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975*. Stuttgart 2010, s. 175–187.
- Gerland, Kirsten – Möckel, Benjamin – Ristau, Daniel (eds.): *Generation und Erwartung. Konstruktionen zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Göttingen 2013.
- Girard, Rene: *Obětní beránek*. Přeložila Helena Beguivinová. Praha 1997.
- Goldhagen, Daniel Jonah: *Hitlerovi ochotní katani. Obyčejní Němci a holocaust*. Přeložil Miloslav Korbělík. Praha 1997.
- Grass, Günter: „Co řečeno být musí“. Přeložil Roman Kopřiva. *Britské listy*, 6. 4. 2012.
- Grass, Günter: „Die Kopfgeburt oder Die Deutschen sterben aus“. In týž: *Werkausgabe in zehn Bänden*, sv. 6. Darmstadt 1987.
- Grass, Günter: „Nachdenken über Deutschland. Aus einem Gespräch mit Stefan Heym in Brüssel 1984“. In týž: *Deutscher Lastenausgleich. Wider das dumpfe Einheitsgebot*. Frankfurt am Main 1990, s. 33–47.
- Grass, Günter: *Beim Häuten der Zwiebel*. Göttingen 2006; česky: *Při loupaní cibule*. Přeložil Jiří Stromšík. Brno 2007.
- Grass, Günter: *Der Butt*. Göttingen 1977.
- Grass, Günter: *Die Blechtrommel*. Göttingen 1959; česky: *Plechový bubínek. Kočka a myš*. Přeložil Vladimír Kafka. Praha 1992.
- Grass, Günter: *Die Box. Dunkelkammerngeschichten*. Göttingen 2008; česky: *Příběhy z temné komory*. Přeložil Jiří Stromšík. Brno 2011.
- Grass, Günter: *Essays und Reden 1955–1979*. Göttingen 2007.
- Grass, Günter: *Essays und Reden 1980–2007*. Göttingen 2007.
- Grass, Günter: *Grimms Wörter*. Göttingen 2010.
- Grass, Günter: *Hundejahre*. Göttingen 1963.
- Grass, Günter: *Im Krebsgang*. Göttingen 2002; česky: *Jako rak*. Přeložil Jiří Stromšík. Brno 2005.
- Greiner, Bernhard: „Wiedergeburt des Tragischen aus der Aktivierung des Chors? Botho Strauß' Experiment ‚Anschwellender Bocksgesang‘“. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 40, 1996, s. 362–378.
- Grimm, Reinhold (ed.): *Hans Magnus Enzensberger*. Frankfurt am Main 1984.
- Große Kracht, Klaus: *Die zankende Zunft. Historische Kontroversen in Deutschland nach 1945*. Göttingen 2005.
- Günther, Friederike: „Vom Sterben des Anfangs? Botho Strauß: Beginnlosigkeit“. In Dorothea Klein (ed.): *Die Erschaffung der Welt – alte und neue Schöpfungsmythen*. Würzburg 2013, s. 207–227.

- Günther, Friederike – Hoffmann, Torsten (eds.): *Anthropologien der Endlichkeit. Stationen einer literarischen Denkfigur seit der Aufklärung*. Göttingen 2011.
- Haberkamm, Klaus: „Simplicianische Zwiebeln. Zur Wirkungsgeschichte Grimmelshausens bei Grass“. *Simpliciana, Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft*, XXX, 2008, s. 199–217.
- Habermas, Jürgen (ed.): *Stichworte zur „Gesitigen Situation der Zeit“*. 2 svazky. Frankfurt am Main 1979.
- Habermas, Jürgen: „Die Bühne des Terrors. Ein Brief an Kurt Sontheimer“. *Merkur*, 1977, s. 944–959.
- Habermas, Jürgen: „Die Scheinrevolution und ihre Kinder – Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend“. *Frankfurter Rundschau*, 5. 6. 1968.
- Habermas, Jürgen: „Scheinrevolution unter Handlungszwang“. *Der Spiegel*, 24, 1968, s. 57–58.
- Habermas, Jürgen: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen: *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII*. Frankfurt am Main 1995.
- Hacke, Jens: „Ironiker in der Bundesrepublik. Hans Magnus Enzensberger und Odo Marquard“. In Dirk von Petersdorff (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*. Heidelberg 2010, s. 91–102.
- Hacke, Jens: *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen 2006.
- Hadek, Nadja: *Vergangenheitsbewältigung im Werk Martin Walsers*. Augsburg 2006.
- Hagededt, Lutz: *Subjektive Erinnerung und kollektives Gedächtnis. Martin Walsers und die Friedenspreisdebatte*. In www.literaturkritik.de Nummer 1. 1999.
- Harbers, Henk: „Botho Strauß‘ ‚Bocksgesang‘ oder Wie die Literatur im Essay ihr Gleichgewicht verliert“. In Gerhard P. Knapp – Gerd Labrousse: 1945–1995. *Fünfzig Jahre deutschsprachiger Literatur in Aspekten*. Amsterdam 1995, s. 583–608.
- Havertz, Rolf: *Botho Strauß‘ Essay „Anschwellender Bocksgesang“ und die Neue Rechte. Eine kritische Diskursanalyse*, sv. I. Berlin 2008.
- Herbert, Ulrich: „Der Historikerstreit – Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte“. In Martin Sabrow – Ralph Jessen – Klaus Große Kracht (eds.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen nach 1945*. München 2003, s. 94–113.
- Herbert, Ulrich: „Der Historikerstreit – Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte“. In Volker Kronenberg (ed.): *Zeitgeschichte*,

- Wissenschaft und Politik. Der Historikerstreit – 20 Jahre danach.* Wiesbaden 2008, s. 92–108.
- Herbert, Ulrich: „Drei politische Generationen im 20. Jahrhundert“. In Jürgen Reulecke (ed.): *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert.* München 2003, s. 95–114.
- Herrmann, Meike: *Vergangenwart. Erzählen vom Nationalsozialismus in der deutschen Literatur seit den neunziger Jahren.* Würzburg 2010.
- Herwig, Henriette: *Verwünschte Beziehungen, verwebte Bezüge.* Tübingen 1986.
- Herzinger, Richard: „Flucht aus der Politik. Deutsche Intellektuelle nach Srebrenica“. *Merkur*, 1996, s. 375–388.
- Hien, Ursula: „Schreiben gegen den Philosemitismus. Edgar Hilsenrath und die Rezeption von Nacht in Westdeutschland“. In Stephan Braese a kol. (eds.): *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust.* Frankfurt am Main – New York 1998, s. 229–243.
- Hoffmann, Torsten: „Poetologisierte Naturwissenschaften. Zur Legitimation von Dichtung bei Durs Grünbein, Raoul Schrott und Botho Strauß“. In Kai Bremer – Fabian Lampart – Jörg Wesche (eds.): *Schreiben am Schnittpunkt. Poesie und Wissen bei Durs Grünbein.* Freiburg im Breisgau 2007, s. 172–190.
- Hoffmann, Torsten: *Konfigurationen des Erhabenen. Zur Produktivität einer ästhetischen Kategorie in der Literatur des ausgehenden 20. Jahrhunderts.* Berlin – New York 2006.
- Hohendahl, Peter Uwe: „Splitter: Zu Hans Magnus Enzensberger“. In D. Borchmeyer (ed.): *Signaturen der Gegenwartsliteratur. Festschrift für Walter Hinderer.* Würzburg 1999, s. 125–130.
- Holý, Jiří a kol. (eds.): *Šoa v české literatuře a kulturní paměti.* Praha 2011.
- Horkheimer, Max: „Die Juden und Europa“. In týž: *Gesammelte Schriften*, sv. 4. *Schriften 1939–1941.* Ed. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main 1988.
- Horyna, Břetislav: „IRONIA, AD IRRITUM REDACTA. Romantická teorie ironie“. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, Studia Philosophica*, B 51, 2004, s. 39–52.
- Chamberlain, Houston Stewart: *Demokratie und Freiheit.* München 1917.
- Chamberlain, Houston Stewart: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts.* München 1940²⁵ (1899).
- Jarausch, Konrad: „Der nationale Tabubruch. Wissenschaft, Öffentlichkeit und Politik in der Fischer-Kontroverse“. In Martin Sabrow a kol. (eds.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen nach 1945.* München 2003, s. 20–40.
- Jenninger, Philipp: *Rede und Reaktion.* Eds. Armin Laschet – Heinz Langré. Koblenz 1989.

- Jens, Walter: „Ungehaltene Worte über eine gehaltene Rede. Wie Philipp Jenninger hätte reden müssen“. *Die Zeit*, 18. 11. 1988.
- Jesse, Eckhard: „Historikerstreit und Patriotismus – Politische Kultur im Wandel“. In V. Kronenberg (ed.): *Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik. Der „Historikerstreit“ – 20 Jahre danach*. Wiesbaden 2008, s. 109–122.
- Jünger, Ernst: „Kaukasische Aufzeichnungen“. In *týž: Sämtliche Werke*, sv. II. Stuttgart 1979, s. 407–491.
- Jureit, Ulrike: *Generationenforschung*. Göttingen 2006.
- Kailitz, Steffen (ed.): *Die Gegenwart der Vergangenheit. Der „Historikerstreit“ und die deutsche Geschichtspolitik*. Wiesbaden 2008.
- Kailitz, Steffen: „Die politische Deutungskultur der Bundesrepublik Deutschland im Spiegel des ‚Historikerstreits‘“. In *týž* (ed.): *Die Gegenwart der Vergangenheit. Der „Historikerstreit“ und die deutsche Geschichtspolitik*. Wiesbaden 2008, s. 14–37.
- Kastberger, Klaus (ed.): *Ödön von Horváth. Unendliche Dummheit – dumme Unendlichkeit*. Wien 2001.
- Kersting, Franz-Werner: „Helmut Schelskys ‚Skeptische Generation‘ von 1957“. *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 50, 2002, s. 465–497.
- Kersting, Franz-Werner – Reulecke, Jürgen – Thamer, Hans Ulrich (eds.): *Die zweite Gründung der Bundesrepublik. Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975*. Stuttgart 2010.
- Kiesel, Helmut: „Die Intellektuellen und die deutsche Einheit“. *Die politische Meinung*, 36, 264, listopad 1991.
- Kiesel, Helmut: „So ist unser Gedächtnis jetzt angefüllt mit Furchtbarem“. Literaturgeschichtliche Anmerkungen zum Historikerstreit und zu der von Martin Broszat beklagten ‚Beziehungslosigkeit zwischen Literatur und Geschichte bei der Verarbeitung der Nazizeit‘. In Klaus Oesterle – Siegfried Schiele (eds.): *Historikerstreit und politische Bildung*. Stuttgart 1989, s. 42–94.
- Kiesel, Helmut: „Zwei Modelle literarischer Erinnerung an die NS-Zeit: Die Blechtrommel und Ein Springender Brunnen“. In Stuart Parkes (ed.): *Seelenarbeit an Deutschland. Martin Walser in Perspective*. Amsterdam – New York 2004, s. 343–361.
- Klein, Dorothea (ed.): *Die Erschaffung der Welt – alte und neue Schöpfungsmythen*. Würzburg 2013, s. 207–227.
- Kleßmann, Christoph: „Zeitgeschichte als wissenschaftliche Aufklärung“. In M. Sabrow (ed.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen nach 1945*. München 2003, s. 240–263.
- Klüger, Ruth: *Katastrophen. Über deutsche Literatur*. Göttingen 2009.
- Köhler, Klaus: *Alles in Butter. Wie Walter Kempowski, Bernhard Schlink und Martin Walser den Zivilisationsbruch unter den Teppich kehren*. Würzburg 2009.

- Kondylis, Panajotis: „Der deutsche Sonderweg und die deutschen Perspektiven“. In Rainer Zitelmann: *Westbindung. Chancen und Risiken für Deutschland*. Frankfurt am Main – Berlin 1993, s. 21–38.
- König, Christoph: *Häme als literarisches Verfahren. Günter Grass, Walter Jens und die Mühlen des Erinnerns*. Göttingen 2008.
- Kraushaar, Wolfgang: „Vexierbild. Hans Magnus Enzensberger im Jahre 1968“. In Dirk von Petersdorff (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*. Heidelberg 2010, s. 45–64.
- Krings, Marcel: „Die freie Sprache. Tabu und Tabubruch in Martin Walsers Romanen Ein springender Brunnen und Tod eines Kritikers“. In Michael Braun (ed.): *Tabu und Tabubruch in Literatur und Film*. Würzburg 2007, s. 103–116.
- Kronenberg, Volker (ed.): *Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik. Der Historikerstreit 20. Jahre danach*. Wiesbaden 2008.
- Kügler, Hans: „Deutschlandbilder – Die Frage nach der nationalen Identität im Spiegel der deutschen Nachkriegsliteratur“. *Diskussion Deutsch*, 1990, s. 392–411.
- Kurzke, Hermann: *Romantik und Konservatismus. Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*. München 1983.
- Lagarde, Paul: *Schriften für das deutsche Volk*, sv. I. *Deutsche Schriften*. München 1937³ (1878–1881).
- Langbehn, Julius: *Rembrandt als Erzieher, von einem Deutschen*. Weimar 1934¹⁵ (1890).
- Langguth, Gerd (ed.): *Die Intellektuellen und die nationale Frage*. Frankfurt am Main – New York 1996.
- Lau, Jörg: *Hans Magnus Enzensberger. Ein öffentliches Leben*. Berlin 1999.
- Lauer, Gerhard (ed.): *Literaturwissenschaftliche Beiträge zur Generationsforschung*. Göttingen 2010.
- Leggewie, Claus: *Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende*. Berlin 1987.
- Lepenies, Wolf: *Kultur und Politik. Deutsche Geschichten*. München – Wien 2006.
- Lermen, Birgit: „Die deutsche Einheit im Spiegel der Gegenwartsliteratur“. In Gerd Langguth (ed.): *Die Intellektuellen und die nationale Frage*. Frankfurt am Main – New York 1996, s. 173–194.
- Loewenstein, Bedřich: *Kurt Sontheimers Republik*. Göttingen 2013.
- Lorenz, Matthias N.: „Auschwitz drängt uns auf einen Fleck“. *Judendarstellung und Auschwitzdiskurs bei Martin Walser*. Stuttgart – Weimar 2005.
- Lorenz, Matthias N.: „Möglichkeiten einer literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung. Tod eines Kritikers im Werkkontext“. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2007, 59, s. 142–154.

- Lorenz, Matthias N.: „von Katz und Maus und mea culpa‘. Über Günter Grass’ Waffen-SS-Vergangenheit und Die Blechtrommel als moralische Zäsur“. In týž – Maurizio Pirro (eds.): *Wendejahr 1959? Die literarische Inszenierung von Kontinuitäten und Brüchen*. Bielefeld 2011, s. 281–306.
- Lorenz, Matthias N. – Pirro, Maurizio (eds.): *Wendejahr 1959? Die literarische Inszenierung von Kontinuitäten und Brüchen*. Bielefeld 2011.
- Löwith, Karl: „Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (1949/53)“. In týž: *Sämtliche Schriften*, sv. 2. Stuttgart 1988, s. 7–239.
- Lübbe, Herrmann: „Aufklärung und Gegenaufklärung“. In Michael Zöllner (ed.): *Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit*. Zürich 1980, s. 11–27.
- Lübbe, Hermann: „Der Nationalsozialismus im Bewußtsein der deutschen Gegenwart“. *Historische Zeitschrift*, 3, 1983, s. 579–599; příp. in týž: *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten*. München 2007, s. 11–38.
- Magenau, Jörg: *Martin Walser. Eine Biografie*. Reinbek 2008.
- Maier, Hans (ed.): *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs. Referate und Diskussionsbeiträge der internationalen Arbeitstagung des Instituts für Philosophie der Universität München vom 26.–29. September 1994*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1996.
- Mann, Thomas: „Betrachtungen eines Unpolitischen“ (1918). In týž: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, sv. XII. *Reden und Aufsätze 4*. Frankfurt am Main 1990.
- Mann, Thomas: *Aufsätze, Reden, Essay*, sv. 2 (1914–1918). Berlin 1983.
- Mann, Thomas: *Doktor Faustus: Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*. Berlin – Frankfurt am Main 1947.
- Mannheim, Karl: „Das Problem der Generationen“ (1928). In týž: *Aufsätze zur Wissenssoziologie*. Darmstadt – Neuwied 1964, s. 509–565; česky: *Problém generací*. Přeložila Daniela Blahutková; <http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/080305112646.pdf>, 1. 10. 2014.
- Margalit, Gilad: „Grass und sein jüdisches alter ego“. In Klaus Michael Bogdal a kol. (eds.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart 2007, s. 159–169.
- Marmulla, Henning: *Enzensbergers Kursbuch. Eine Zeitschrift um 68*. Berlin 2011.
- Marquard, Odo: *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*. Stuttgart 2004.
- Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main 1973.
- Matussek, Matthias: *Wir Deutschen. Warum uns die anderen gern haben können*. Frankfurt am Main 2006.

- Maubach, Franka: „Die Generation, auf die wir gewartet haben‘ – 45er, 68er und die Träume von einer ‚wahren‘ Demokratie. Ein Beitrag zur Beziehungsgeschichte politischer Generationen“. In Kirsten Gerland – Benjamin Möckel – Daniel Ristau (eds.): *Generation und Erwartung. Konstruktionen zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Göttingen 2013, s. 199–221.
- Maurer, Michael: „Herders Bedeutung für das deutsche Romantik-Syndrom“. In Klaus Ries (ed.): *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotential einer unpolitischen Bewegung*. Heidelberg 2011, s. 55–70.
- Meier, Christian: „Totales Verwirrspiel“. *Die Zeit*, 4. 11. 1994.
- Meier, Christian: *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*. München 2010.
- Meier, Christian: *Das Verschwinden der Gegenwart*. München – Wien 2001.
- Meier, Christian: *Deutsche Einheit als Herausforderung. Welche Fundamente für welche Republik?* München – Wien 1990.
- Meier, Christian: *Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute*. München 1990.
- Meinecke, Friedrich: *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*. Wiesbaden 1946.
- Meinecke, Friedrich: *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München – Berlin 1911 (1908).
- Michel, Karl Markus: „Ein Kranz für die Literatur. Fünf Variationen über eine These“. *Kursbuch*, 15, 1968, s. 169–186.
- Mitscherlich, Alexander: „Die Unfähigkeit zu trauern – womit zusammenhängt: eine deutsche Art zu lieben“. In týž: *Gesammelte Schriften IV, Sozialpsychologie 2*. Ed. Helga Haase. München 1983, s. 17–85.
- Mohler, Armin: „Botho Strauß. Trittbrettfahrer oder Winkelried?“. *Criticón*, 137, květen/červen 1993, s. 122.
- Mohler, Armin: „Das Ende des Historikerstreits“. *Criticón*, 122, listopad/prosinec 1990, s. 285–288.
- Mohler, Armin: „Die Deutschen in der Mühle. Zum Stand der Vergangenheitsbewältigung nach ‚Holocaust‘ und nach der Anti-Diwald Kampagne“. *Criticón*, 52, březen 1979, s. 55–59.
- Mohler, Armin: „Entsorgung der Postmoderne“. *Criticón*, 106, březen/duben 1988.
- Mohler, Armin: „Konservativ 1962“. *Der Monat*, 14, 163, duben 1962, s. 23–29.
- Mohler, Armin: *Das Gespräch über Linke, Rechte und Langweiler*. Dresden 2001.
- Mohler, Armin: *Der Nasenring. Die Vergangenheitsbewältigung vor und nach dem Fall der Mauer*. München 1991.

- Mohler, Armin: *Vergangenheitsbewältigung. Von der Läuterung zur Manipulation*. Stuttgart 1968.
- Mohler, Armin: *Was die Deutschen fürchten*. Stuttgart 1968.
- Morshäuser, Bodo: *Hauptsache Deutsch*. Frankfurt am Main 1992.
- Moses, Dirk: „Die 45er. Eine Generation zwischen Faschismus und Demokratie“. *Neue Sammlung, Vierteljahrschrift für Erziehung und Gesellschaft*, 40, 1. března 2000, s. 234–263.
- Müller, Helmut: *Die literarische Republik. Westdeutsche Schriftsteller und die Politik*. Weinheim – Basel 1982.
- Nadja, Thomas: „Der Aufstand gegen die sekundäre Welt – Botho Strauß und die „Konservative Revolution““. Würzburg 2004.
- Neuhaus, Volker: *Günter Grass. Schriftsteller – Künstler – Zeitgenosse. Eine Biographie*. Göttingen 2012.
- Neumann, Gerhard: „Gedächtnis-Sturz“. *Akzente*, 10, 1993, s. 100–114.
- Nolte, Ernst: „Vergangenheit, die nicht vergehen will“. In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München 1987, s. 39–47.
- Nolte, Ernst: „Zwischen der historischen Legende und dem Revisionismus?“. In „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München 1987, s. 13–35.
- Nolte, Ernst: *Fašismus ve své epoše*. Přeložili Jan Dobeš a Blanka Pscheidtová. Praha 1998.
- Ohrgaard, Per: „Carceri d'invenzione. Über Enzensbergers ‚Mausoleum‘“. *Text und Kontext*, 61, 1978, s. 416–428.
- Ohrgaard, Per: *Günter Grass. Ein deutscher Schriftsteller wird besichtigt*. München 2002.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung*. Stuttgart – Weimar 2010.
- Paaß, Michael: *Kulturelles Gedächtnis als epische Reflexion. Zum Werk von Günter Grass*. Bielefeld 2009.
- Parkes, Stuart (ed.): *Seelenarbeit an Deutschland. Martin Walser in Perspective*. Amsterdam – New York 2004.
- Parry, Christoph: „Der Aufstand gegen die Totalherrschaft der Gegenwart. Botho Strauß' Verhältnis zu Mythos und Geschichte“. *Text und Kritik*, sešit 81, Botho Strauß, 1998, s. 54–65.
- Parry, Christoph – Platen, Edgar (eds.): *Grenzen der Fiktionalität und Erinnerung*. München 2007.
- Peitsch, Helmuth: „'Antipoden' im ‚Gewissen der Nation‘? Günter Grass' und Martin Walsers ‚deutsche Fragen‘“. In H. Scheuer (ed.): *Dichter und ihre Nation*. Frankfurt am Main 1993, s. 459–505.

- Pešek, Jiří: „Byli jsme to my? Historikerstreit 1986–1987“. *Dějiny a současnost*, 6, 1991, s. 2–6.
- Pešek, Jiří: „Spor o knihu Fritze Fischera Der Griff nach der Weltmacht a jeho česká recepcce“. In týž – Oldřich Tůma (eds.): *O dějinách a politice. Janu Křenovi k sedmdesátinám*. Ústí nad Labem 2001, s. 163–190.
- Pešek, Jiří – Tůma, Oldřich (eds.): *O dějinách a politice. Janu Křenovi k sedmdesátinám*. Ústí nad Labem 2001.
- von Petersdorff, Dirk (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*. Heidelberg 2010.
- von Petersdorff, Dirk: „Im Nachhall der Systeme. Literatur und Anthropologie. Wieland, Henscheid, Enzensberger“. *Neue Rundschau*, 2, 1996, s. 35–49.
- von Petersdorff, Dirk: *Literaturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*. München 2011.
- Pietsch, Thomas Niklaus: „Wer hört noch zu?“ *Günter Grass als politischer Redner und Essayist*. Essen 2006.
- Platen, Edgar: „Erweiterte Zeitgenossenschaft zwischen erfindender und erinnernder Teilnahme. Grenzen der Erinnerung und Versuche ihrer Überschreitung bei Günter Grass (mit einigen Bemerkungen zu Beim Häuten der Zwiebel)“. In Christoph Parry – Edgar Platen (eds.): *Grenzen der Fiktionalität und Erinnerung*. München 2007, s. 130–140.
- Pohlmann, Friedrich: „Der deutsche ‚Historikerstreit‘ im Wandel des Zeitgeistes“. In V. Kronenberg (ed.): *Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik. Der „Historikerstreit“ – 20 Jahre danach*. Wiesbaden 2008, s. 154–170.
- Pontzen, Alexandra: „Der unmögliche Chronotopos – Die Stunde Null als Mythos der Narration am Beispiel von Günter Grass' Im Krebsgang“. In Matteo Galli – Heinz-Peter Preusser: *Deutsche Gründungsmythen*. Heidelberg 2008, s. 129–142.
- Preece, Julian: „Bemerkungen zum Jüdischen im Werk und Denken von Günter Grass: Eine Antwort auf Gilad Margalit“. In Norbert Honsza – Irena Swiatlowska (eds.): *Günter Grass. Bürger und Schriftsteller*. Wrocław – Dresden 2008, s. 153–170.
- Radix, Michael (ed.): *Strauß lesen*. München – Wien 1987.
- Rauen, Christoph: „‚Konservative‘ Prosa? Modern und nicht-modernistisch! Zu Botho Strauss' Vom Aufenthalt“. In Maike Schmidt (ed.): *Gegenwart des Konservativismus in Literatur, Literaturwissenschaft und Literaturkritik*. Kiel 2013, s. 99–120.
- Renner, Rolf Günter: „Konstanz und Variation deutscher intellektueller Diskurse“. In Gerhard Fischer – David Roberts (eds.): *Schreiben nach der Wende. Ein Jahrzehnt deutscher Literatur*. Tübingen 2001, s. 17–30.

- Reulecke, Jürgen (ed.): *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*. München 2003.
- Riedel, Wolfgang: „Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung“. In Wolfgang Braungart – Klaus Ridder – Friedmar Apel (eds.): *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie*. Bielefeld 2004, s. 337–366.
- Riedel, Wolfgang: „Naturwissenschaft und Naturlyrik bei Hans Magnus Enzensberger“. *Zeitschrift für Germanistik*, 1, 2009, s. 121–132.
- Ries, Klaus (ed.): *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotenzial einer unpolitischen Bewegung*. Heidelberg 2011.
- Richter, Hans Werner: „Literatur in Interregnum“. *Der Ruf*, 15. 3. 1947, s. 10–11.
- Ritter, Gerhard: *Geschichte als Bildungsmacht. Ein Beitrag zur historisch-politischen Neubesinnung*. Stuttgart 1946.
- Roberg, Thomas: „Die ‚Übersetzung von Lektüre in Schauspiel‘ als poetologisches Selbstexperiment: ‚Ithaka‘ von Botho Strauß“. *Text und Kritik*, VIII, 2010, Sonderband Homer und die deutsche Literatur, s. 262–276.
- Rosenberg, Alfred: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München 1930.
- Roth, Florian: *Die Idee der Nation im politischen Diskurs. Die Bundesrepublik Deutschland zwischen neuer Ostpolitik und Wiedervereinigung (1969–1990)*. Baden Baden 1995.
- Rudolph, Ekkehart: *Protokoll zur Person. Autoren über sich und ihr Werk*. München 1971.
- Rudolph, Hermann: „Eine Zeit vergessener Anfänge: Die sechziger Jahre“. In Werner Weidenfeld (ed.): *Politische Kultur und deutsche Frage. Materialien zum Staats- und Nationalbewusstsein in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln 1989.
- Sabrow, Martin (ed.): *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen nach 1945*. München 2003.
- Sauter, Günther: *Politische Enthropie. Denken zwischen Mauerfall und 11. September 2001*; (Botho Strauß, Hans Magnus Enzensberger, Martin Walser, Peter Sloterdijk). Paderborn 2002.
- Seidensticker, Bernd – Vöhler, Martin (eds.): *Mythen in nachmythischer Zeit. Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart*. Berlin – New York 2002.
- Scheler, Max: *Die Ursachen des Deutschenhasses*. Leipzig 1917.
- Scheler, Max: *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig 1917³ (1915).
- Schelsky, Helmuth: *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf 1957.

- Scheuer, Helmut (ed.): *Dichter und ihre Nation*. Frankfurt am Main 1993.
- Schickel, Joachim (ed.): *Über Hans Magnus Enzensberger*. Frankfurt am Main 1970.
- Schildt, Axel: *Annäherungen an die Westdeutschen. Sozial- und kulturgeschichtliche Perspektiven auf die Bundesrepublik*. Göttingen 2011.
- Schirmmacher, Frank (ed.): *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*. Frankfurt am Main 1999.
- Schirmmacher, Frank: „Laudatio. Sein Anteil“. In Martin Walser: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt am Main 1998, s. 21–35.
- Schlant, Ernestine: *Die Sprache des Schweigens. Die deutsche Literatur und der Holocaust*. München 2001.
- Schmidt, Maike (ed.): *Gegenwart des Konservativismus in Literatur; Literaturwissenschaft und Literaturkritik*. Kiel 2013.
- Schneider, Peter: „Bildnis eines melancholischen Entdeckers“. In Rainer Wieland (ed.): *Der Zorn altert, die Ironie ist unsterblich. Über Hans Magnus Enzensberger*. Frankfurt am Main 1999, s. 137–145.
- Schneider, Peter: „Im Todeskreis der Schuld“. *Die Zeit*, 27. 3. 1987.
- Schneider, Peter: *Extreme Mittellage. Eine Reise durch das deutsche Nationalgefühl*. Hamburg 1992.
- Schneider, Peter: *Lenz*. Berlin 2007 (1973).
- Schneider, Peter: *Vom Ende der Gewißheit*. Berlin 1994.
- von Schrenck-Notzing, Caspar: *Charakterwäsche. Die Politik der amerikanischen Umerziehung in Deutschland*. Frankfurt am Main – Berlin 1996 (1965).
- Schröder, Jürgen: „Das deutschsprachige Drama im Theater der Nachkriegszeit“. In Dorothy James – Silvia Ranawake (eds.): *Patterns of change. German drama and the European tradition*. New York – Bern – Frankfurt am Main – Paris 1990, s. 285–295.
- Schröder, Jürgen (ed.): *Die Stunde Null in der deutschen Literatur*. Stuttgart 1995.
- Schröder, Jürgen: „„Ohne Widerstand – keine Hoffnung‘ (Max Frisch). Literatur als Widerstand nach 1945“. In Jürgen Wertheimer (ed.): *Von Poesie zur Politik. Von Geschichte einer dubiosen Beziehung*. Tübingen 1994, s. 173–193.
- Schröder, Jürgen: „„Who's Afraid of...?’ Botho Strauß und die deutsche Nachkriegsliteratur“. In Robert Weninger – Brigitte Rossbacher (eds.): *Wendzeiten – Zeitenwende. Positionsbestimmungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 1945–1995*. Tübingen 1997, s. 215–229.
- Schröder, Jürgen: „Hamlet als Heimkehrer. Zum deutschen Nachkriegsdrama“. In Beda Allemann (ed.): *Literatur und Germanistik als Machtübernahme*. Bonn 1983, s. 143–159.

- Schröder, Jürgen: „Ödön von Horváth und Botho Strauß. Eine Spuren-Lese“. In Klaus Kastberger (ed.): *Ödön von Horváth. Unendliche Dummheit – dumme Unendlichkeit*. Wien 2001, s. 179–192.
- Schröder, Jürgen: *Deutschland als Gedicht. Über berühmte und berüchtigte Deutschland-Gedichte aus fünf Jahrhunderten in fünfzehn Lektionen*. Freiburg im Breisgau 2000.
- Schulze, Winfried: *Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945*. München 1945.
- Schütte, Wolfram: „Nachlese. Annotate: ‚Ein springender Brunnen‘ oder die Friedenspreis-Rede“. *Text und Kritik, Martin Walser, VII*, 2000, s. 116–128.
- Schwan, Gesine: *Antikommunismus und Antiamerikanismus in Deutschland. Kontinuität und Wandel nach 1945*. Baden Baden 1999.
- Schwik, Heimo – Schacht, Ulrich (eds.): *Die selbstbewusste Nation. „Anschwellender Bocksgesang“ und weitere Beiträge zu einer deutschen Debatte*. Berlin 1994.
- Seidler, Miriam (ed.): *Wörter für die Katz? Martin Walser im Kontext der Literatur nach 1945*. Frankfurt am Main 2012.
- Sloterdijk, Peter: *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*. München – Wien 1996.
- Sloterdijk, Peter: *Theorie der Nachkriegszeiten. Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945*. Frankfurt am Main 2008.
- Sloterdijk, Peter: *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*. Frankfurt am Main 1990.
- Snow, Charles Percy: *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*. Stuttgart 1967.
- Sombart, Werner: *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*. München 1915.
- Sommer, Andreas Urs: „Skepsis und Zustimmungsverweigerung. Hans Magnus Enzensberger und die Philosophie“. In Dirk von Petersdorff (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*. Heidelberg 2010, s. 81–90.
- Sontheimer, Kurt: „Der Deutsche Geist – eine Tradition ohne Zukunft“. *Mercur*, 36, 1982, s. 232–243.
- Sontheimer, Kurt: *So war Deutschland nie. Anmerkungen zur politischen Kultur der Bundesrepublik*. München 1999.
- Sontheimer, Kurt: *Von Deutschlands Republik. Politische Essays*. Stuttgart 1991.
- Sontheimer, Kurt: *Zeitenwende? Die Bundesrepublik Deutschland zwischen alter und alternativer Politik*. Hamburg 1983.
- Steinecke, Hartmut (ed.): *Deutsche Dichter des 20. Jahrhunderts*. Berlin 1996.

- Stern, Frank: *Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg*. Gerlingen 1991.
- Stockinger, Ludwig: „(Meine) Enzensberger-Lektüren von den sechziger Jahren bis in die Gegenwart“. In Dirk von Petersdorff (ed.): *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*. Heidelberg 2010, s. 168–178.
- Strauß, Botho. „Bemerkung zum Außenseiter“. *Der Spiegel*, 31, 2013.
- Strauß, Botho: „Am Rand. Wo sonst. Ein Gespräch mit Botho Strauß“. *Die Zeit*, 23, 31. 5. 2000.
- Strauß, Botho: „Anschwellender Bocksgesang“. *Der Spiegel*, 8. 2. 1993.
- Strauß, Botho: „Aus den Notizen zu ‚Ithaka‘“. *Ithaka. Programmheft der Münchner Kammerspiele*, 1995/96, sešit 4, s. 8–9.
- Strauß, Botho: „Heideggers Gedichte. Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz: Zum einundachtzigsten Band der Gesamtausgabe, in allmende“. *Zeitschrift für Literatur*, 2008, 3, s. 45–50.
- Strauß, Botho: „Refrain einer tieferen Aufklärung“. In Günter Figal – Heimo Schwilk (eds.): *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten*. Stuttgart 1995, s. 323–324.
- Strauß, Botho: „Wollt ihr das totale Engineering? Ein Essay über den Terror der technisch-ökonomischen Intelligenz, über den Verlust von Kultur und Gedächtnis, über unsere Entfernung von Gott“. *Die Zeit*, 52, 20. 12. 2000.
- Strauß, Botho: „Z dálky se blíží kozlí zpěv“. Přeložili Zuzana Urválková a Aleš Urválek. *Aluze. Revue pro literaturu, filozofii a jiné*, 2003, 1, s. 96–108.
- Strauß, Botho: *Angelas Kleider. Nachtstück in zwei Teilen*. München – Wien 1991.
- Strauß, Botho: *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*. München – Wien 1992.
- Strauß, Botho: *Das Gleichgewicht. Stück in drei Akten*. München – Wien 1993.
- Strauß, Botho: *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*. München – Wien 1999.
- Strauß, Botho: *Der junge Mann*. München – Wien 1984.
- Strauß, Botho: *Der Park. Schauspiel*. München – Wien 1983.
- Strauß, Botho: *Die Fehler des Kopisten*. München – Wien 1999.
- Strauß, Botho: *Die Fremdenführerin. Stück in zwei Akten*. München – Wien 1986.
- Strauß, Botho: *Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war. Gedicht*. München – Wien 1985.
- Strauß, Botho: *Fragmente der Undeutlichkeit*. München – Wien 1989.

- Strauß, Botho: *Ithaka. Schauspiel nach den Heimkehr-Gesängen der Odyssee*. München – Wien 1996; česky: „Ithaka“. Přeložil Josef Balvín. *Svět a divadlo*, 4, 1999, s. 138–175.
- Strauß, Botho: *Kalldewey, Farce*. München – Wien 1981.
- Strauß, Botho: *Niemand anderes*. München – Wien 1987.
- Strauß, Botho: *Paare, Pasanten*. München – Wien 1981.
- Strauß, Botho: *Rumor*. München – Wien 1982.
- Strauß, Botho: *Schändung. Nach dem Titus Andronicus von Shakespeare*. München – Wien 2005; česky: *Zhanobení. Podle Shakespearova Tita Andronica*. Neuveřejněný překlad Petra Štědroneš.
- Strauß, Botho: *Schlusschor. Drei Akte*. München – Wien 1991.
- Strauß, Botho: *Trilogie des Wiedersehens. Theaterstück*. München – Wien 1976.
- Strauß, Botho: *Versuch, ästhetische und politische Ereignisse zusammenzudenken. Texte. Texte über Theater 1967–1986*. Frankfurt am Main 1987.
- Stromšík, Jiří: „K esejům Hanse Magnuse Enzensbergera“. In H. M. Enzensberger: *Eseje*. Červený Kostelec 2008, s. 129–143.
- Syring, Enrico: „Der Historikerstreit und die Frage der Historisierung des Nationalsozialismus“. In Steffen Kailitz (ed.): *Die Gegenwart der Vergangenheit. Der Historikerstreit und die deutsche Geschichtspolitik*. Wiesbaden 2008, s. 120–132.
- Töteberg, Michael: „Bewusstseinstheater. Luftnummern mit Bodenhaftung: Walsers Stücke im Kontext der Zeit“. In *Martin Walser. Text und Kritik*, VII, 2000, München, s. 91–109.
- Troeltsch, Ernst: „Der Geist der deutschen Kultur“. In Otto Hintze – Friedrich Meinecke – Hermann Oncken – Hermann Schumacher (eds.): *Deutschland und der Weltkrieg*. Leipzig – Berlin 1916, s. 53–89.
- Troeltsch, Ernst: „Die Ideen von 1914“. In *týž: Deutscher Geist und Westeuropa*. Ed. Hans Baron. Tübingen 1925, s. 31–58.
- Troeltsch, Ernst: „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“. In *týž: Deutscher Geist und Westeuropa*. Ed. Hans Baron. Tübingen 1925, s. 3–27.
- Troeltsch, Ernst: *Deutscher Geist und Westeuropa*. Ed. Hans Baron. Tübingen 1925.
- Urválek, Aleš a kol.: *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Olomouc 2009.
- Urválek, Aleš: „Aufklärung und Gegenklärung (Begriffsgeschichtliche Überlegungen)“. *Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik*, 2004, s. 237–265.
- Urválek, Aleš: „Zur Revision eines Bildes. Botho Strauß als Theaterkritiker“. *Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik*, 2002, s. 139–170.

- Vogel-Klein, Ruth (ed.): *Die ersten Stimmen. Deutschsprachige Texte zur Shoah 1945–1963*. Würzburg 2010.
- Vogt, Jürgen: „Er fehlt, er fehlte, er hat gefehlt. Ein Rückblick auf die sogenannten Väterbücher“. In Stephan Braese a kol. (eds.): *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*. Frankfurt – New York 1998, s. 397–398.
- Vogt, Jürgen: *Erinnerung ist unsere Aufgabe. Über Literatur, Moral und Politik 1945–1990*. Opladen 1991.
- Walser, Martin: „Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede“. In týž: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1998*. Frankfurt am Main 1998, s. 39–51.
- Walser, Martin: „Meßmers Gedanken“. In týž: *Prosa. Werke in zwölf Bänden*. Ed. Helmuth Kiesel. Sv. 8. Frankfurt am Main 1997, s. 489–541.
- Walser, Martin: *Ansichten, Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Frankfurt am Main 1997.
- Walser, Martin: *Der Tod eines Kritikers*. Frankfurt am Main 2002.
- Walser, Martin: *Deutsche Sorgen*. Frankfurt am Main 1997.
- Walser, Martin: *Die Verteidigung der Kindheit*. Frankfurt am Main 1991.
- Walser, Martin: *Ein springender Brunnen*. Frankfurt am Main 1998; česky: *Johann*. Přeložil Radovan Charvát. Praha 1999.
- Walser, Martin: *Ich vertraue. Querfeldein. Reden und Aufsätze*. Frankfurt am Main 2002.
- Walser, Martin: *Winterblume. Über Bücher von 1951–2005*. Ed. Martin Zingg. Eggingen 2007.
- Warnecke, Rolf: „Kurswechselfarade eines Intellektuellen. Konsequenz inkonzistent: Hans Magnus Enzensberger“. In Heinz Ludwig Arnold (ed.): *Text und Kritik. Vom gegenwärtigen Zustand der deutschen Literatur*, 113. München 1992, s. 97–105.
- Weber, Max: „Deutschland unter den europäischen Weltmächten“. In týž: *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen 1988, s. 157–177.
- Wehdeking, Volker (ed.): *Mentalitätswandel in der deutschen Literatur zur Einheit (1990–2000)*. Berlin 2000.
- Wehler, Hans-Ulrich: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Bundesrepublik und DDR)*. München 2008.
- Weidenfeld, Werner: „Politische Kultur und deutsche Frage“. In týž (ed.): *Politische Kultur und deutsche Frage. Materialien zum Staats- und Nationalbewusstsein in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln 1989, s. 13–40.
- Weigel, Siegrid: „Die Generation als symbolische Form. Zum genealogischen Diskurs im Gedächtnis nach 1945“. *Figurationen.gender.literatur*, 1, 1999, s. 158–173.
- Weiss, Peter: *Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen*. Frankfurt am Main 1965.

- von Weizsäcker, Richard: „Der 8. Mai 1945 (Ansprache bei einer Gedenkstunde im Plenarsaal des Deutschen Bundestages)“. In *týž: Reden und Interviews* (1). Bonn 1986, s. 279–295.
- Weninger, Robert: *Streitbare Literaten. Kontroversen un Eklats in der deutschen Literatur von Adorno bis Walser*. München 2004.
- Weninger, Robert – Rossbacher, Brigitte (eds.): *Wendzeiten – Zeitenwende. Positionsbestimmungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 1945–1995*. Tübingen 1997, s. 215–229.
- Weyer, Anselm: „Man kann sich modern geben“. Wie innovativ ist der Bestseller die Blechtrommel?“. In Matthias N. Lorenz – Mauricio Pirro (eds.): *Wendjahr 1959? Die literarische Inszenierung von Kontinuitäten und Brüchen*. Bielefeld 2011, s. 115–130.
- Widmer, Urs: *1945 oder die „neue Sprache“*. Studien zur Prosa der „Jungen Generation“. Düsseldorf 1966.
- Wiegel, Gerd: *Die Zukunft der Vergangenheit. Konservativer Geschichtsdiskurs und kulturelle Hegemonie – vom Historikerstreit zur Walser-Bubis-Debatte*. Marburg 2001.
- Wieland, Roland (ed.): *Der Zorn altert, die Ironie ist unsterblich. Über Hans Magnus Enzensberger*. Frankfurt am Main 1999.
- Wild, Thomas: „Gespräch mit Hans Magnus Enzensberger“. *Sinn und Form*, 3, 2010, s. 332–339.
- Wild, Thomas: *Nach dem Geschichtsbruch. Deutsche Schriftsteller um Hannah Arendt*. Berlin 2009.
- Wilkomirski, Benjamin: *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948*. Frankfurt am Main 1995.
- Willms, Bernhard: *Die deutsche Nation*. Hohenheim 1982.
- Willms, Bernhard: *Idealismus und Nation. Zur Rekonstruktion des politischen Selbstbewußtsein der Deutschen*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1986.
- Willms, Bernhard: *Identität und Widerstand. Reden aus dem deutschen Elend*. Tübingen – Zürich – Paris 1986.
- Windrich, Johannes: *Das Aus für das Über. Zur Poetik von Botho Strauß' Prosaband „Wohnen Dämmern Lügen“ und dem Schauspiel „Ithaka“*. Würzburg 2000.
- Winfried G. Sebald: *Luftkrieg und Literatur*. München 1999.
- Winkler, Hubert August: „Der deutsche Sonderweg: Eine Nachlese“. *Merkur*, 1981, č. 8, s. 793–803.
- Winkler, Hubert August: „Lesarten der Sühne“. *Spiegel*, 35, 24. 8. 1998; <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-7969480.html>, staženo 15. 10. 2013.
- Winkler, Hubert August: „Postnationale Demokratie? Vom Selbstverständnis der Deutschen“. *Merkur*, 1997, sešit 575, s. 171–176.

- Winter, Ralph: *Generation als Strategie. Zwei Autorengruppen im literarischen Feld der 1920er Jahre*. Göttingen 2012.
- Wolfrum, Edgar: „Bestrafen und erinnern – oder amnestieren und schweigen? Wandlungen im Bild des Holocaust-Täters nach 1945“. *Universitas*, 60, 2005, s. 797–807.
- Wolfrum, Edgar: „Die Suche nach dem ‚Ende der Nachkriegszeit‘ Krieg und NS-Diktatur in öffentlichen Geschichtsbildern der ‚alten‘ Bundesrepublik Deutschland“. In Christoph Cornelißen – Lutz Klinkhammer – Wolfgang Schwentker (eds.): *Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945*. Frankfurt am Main 2003, s. 183–197.
- Wolfrum, Edgar: *Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung*. Göttingen 2002.
- Wolfrum, Edgar: *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990*. Darmstadt 1999.
- Zimmermann, Harro: *Günter Grass unter den Deutschen. Chronik eines Verhältnisses*. Göttingen 2006.
- Zitelmann, Rainer (ed.): *Westbindung. Chancen und Risiken für Deutschland*. Frankfurt am Main – Berlin 1993.

JMENNÝ REJSTŘÍK

- Abusch, A. 74, 75
Ackermann, U. 129, 138, 139
Adenauer, K. 14, 31, 36, 48, 55,
57, 94–96, 106, 253, 275, 306
Adorno, T. W. 14, 53, 104, 110,
149, 162, 175, 176, 204, 223,
224, 301, 337, 343, 349, 351
Allemann, B. 187
Andersch, A. 184–186, 201, 215,
221, 285
Andres, S. 56
Anquetil, G. 290
Anz, T. 363
Apel, F. 272
Aristotelés 347, 357, 371
Armanet, F. 290
Arndt, H. J. 147
Arnold, H. L. 193, 291, 296
Assmannová, A. 32, 47, 61, 92,
97–99, 131, 145, 162, 166, 168,
171–174, 199, 206, 210–214,
216, 217, 219, 247
Augstein, A. 125
Augustin, sv. 249
Augustová, Z. 177

Baader, A. 169
Backes, U. 157

Baern, B. 197
Bahr, E. 129
Bach, J. 182
Balvín, J. 364
Barbey, R. 301
Barner, W. 189
Baron, H. 65
Baudelaire, Ch. 304
Bauch, B. 72
Baumgart, R. 183, 269, 270, 312
Becker, J. 41, 260
Beckett, S. 286
Bedřich Veliký 74
Beethoven, L. von 70
Beguinová, H. 363
Becher, B. 171
Benjamin, W. 349, 355
Benz, W. 94, 97
Bergfleth, G. 368
Bernhard, T. 42
Bethmann Hollweg, T. von 118
Bischoff, D. 72
Bismarck, O. von 54, 74, 117
Blackbourn, D. 77
Bláhová, A. 281
Blahutková, D. 202
Blanco, A. 325
Bloch, E. 187, 349

- Bodek, J. 177, 179
 Bogdal, K. M. 176, 180, 193, 226,
 245, 247, 249, 258, 259, 269
 Bohr, N. 326
 Bohrer, K. H. 149
 Boileau, N. 347
 Böll, H. 182, 186, 216, 221
 Borchart, R. 335, 344, 345, 353,
 355, 356
 Borchert, W. 185, 186, 221
 Borchmeyer, D. 193, 194, 269,
 270, 316
 Borowski, T. 183
 Bourdieu, P. 203
 Braese, S. 167, 174, 177, 226, 314
 Bracher, K. D. 23, 77, 89, 126,
 135, 137
 Brandt, W. 14, 48, 58, 61, 95, 192
 Braun, M. 194, 231, 236, 257,
 274, 275
 Braungart, G. 263, 275
 Braungart, W. 272
 Brázda, R. 7
 Brecht, B. 285, 300, 337, 338
 Bremer, K. 361
 Breuer, S. 346
 Briegleb, K. 184, 193, 245
 Brocke, M. 247
 Broszat, M. 14, 20, 52, 101, 113,
 125, 129, 135, 156–165, 204,
 205, 214, 215, 217, 242, 280,
 314
 Browning, Ch. 164
 Bruyn, G. de 236, 274, 275
 Buber-Neumannová, M. 23
 Bubis, I. 107, 244, 245, 248,
 260–262, 266, 269, 278, 280,
 282
 Buck, T. 289
 Bude, H. 201, 203, 209
 Büchner, G. 307
 Bürger, J. 294
 Bürger, P. 135
 Burke, E. 347
 Butzer, G. 184
 Calleo, D. 77
 Cambi, F. 199
 Camus, A. 224, 225
 Canetti, E. 318
 Carus, C. G. 324
 Cassirer, E. 200
 Castro, F. 192
 Celan, P. 184
 Constantinescu, R. 251
 Cornelißen, Ch. 106
 Courtois, S. 138, 139
 Dahrendorf, R. 135, 206,
 211
 Danielová, U. 200
 Dann, O. 87
 Danyel, J. 94
 Dávila, N. G. 345
 Delius, F. Ch. 201
 Demetz, P. 289
 Denka, A. 335
 Detering, H. 191, 226, 227
 Diderot, D. 328
 Diederichs, U. 209
 Dietschreit, F. 292
 Dimitrov, J. 23, 105
 Ditrich, O. 72
 Diwald, H. 14, 135, 143, 144, 155
 Dobeš, J. 108, 126, 133
 Dohnanyi, K. von 280
 Dregger, A. 96, 97
 Droyssen, J. G. 124
 Dückersová, T. 194
 Durzak, M. 184
 Dutschke, R. 293
 Eckhart, mistr 340
 Eggenschwiller, G. 251

- Eigler, F. 275
 Eich, G. 195
 Eichmann, A. 111, 183, 311, 312
 Eke, N. O. 167, 176, 180, 184
 Elley, G. 77
 Emmerich, W. 199, 358
 Engler, M. R. 250, 251
 Enzensberger, H. M. 14, 16,
 19, 43, 52, 85, 150, 170, 174,
 191–193, 195–198, 200, 201,
 211–213, 215, 216, 220, 244,
 283–334, 338, 344, 346–349,
 357, 360, 362, 364–367, 375,
 376, 378, 379
 Eppler, E. 129
 Erhard, L. 14, 110, 121
 Erhart, W. 264
 Etherington, E. D. 305
 Evans, R. J. 129
- Fanon, F. 286
 Fassbinder, R. W. 177–182, 189
 Feinbergová, A. 170, 171, 173,
 176, 178, 182, 183
 Fest, J. 124, 127
 Fetscher, I. 113, 135
 Fetz, G. A. 251, 257
 Figal, G. 342
 Fichte, J. G. 71–73
 Filbinger, H. 31, 53
 Fischer, F. 19, 116, 118–126, 128,
 142, 205
 Fischer, G. 60, 284
 Fischer, T. 102, 103, 128
 Fleischhauer, J. 227
 Fleisserová, M. L. 189
 Forte, D. 169
 Foucault, M. 212, 286, 345, 361
 Franková, A. 23
 Frei, N. 22, 98–100, 164
 Freud, S. 176, 188, 253, 318
 Frevert, U. 61, 92, 97, 99, 145, 247
- Fricke, H. 272
 Friedländer, S. 14, 157–160, 214,
 314
 Friedrich, J. 14, 19, 20, 194
 Frisch, M. 53
 Fukuyama, F. 147
 Furet, F. 138, 139
- Galli, M. 237
 Gansel, C. 194, 221, 240
 Garber, J. 66
 Gauck, J. 139
 Gebauer, M. 267
 Geibel, E. 148
 Geiss, I. 52, 120, 122, 123, 133,
 134, 142, 150, 204, 205
 Gentz, F. 65
 George, S. 346
 Geppert, D. 201, 210, 211
 Gerland, K. 199
 Gerstenmaier, E. 121
 Gilman, S. L. 168
 Girard, R. 363
 Globke, H. 31, 53, 103
 Gödel, K. 325
 Goebbels, J. 193
 Goethe, J. W. von 116, 324
 Goldhagen, D. J. 19, 144–147,
 184
 Görres, J. 65
 Grass, G. 14, 16, 19–21, 28–32,
 35, 36, 42, 45–49, 52, 53,
 60, 61, 114, 150, 165, 170,
 174, 187, 190–201, 204,
 205–208, 212–216, 219–243,
 253, 255, 258, 260, 263, 271,
 272, 274–276, 280, 299,
 305, 306, 332–334, 375, 376,
 378, 379
 Greiner, B. 363
 Grillparzer, F. 65
 Grimm, R. 290, 296

- Große Kracht, K. 31, 114,
116–118, 120, 123, 126, 129,
142, 156
- Grünbein, D. 360, 361
- Guevara, Ch. 193
- Günther, F. F. 272, 364
- Gustafsson, L. 325
- Gymnich, M. 165
- Haase, H. 14, 97
- Haberkmam, K. 241
- Habermas, J. 14, 43, 61, 83, 89,
90, 109, 114, 122, 124–127,
130, 135, 136, 139, 140,
142–144, 150, 197, 205, 206,
212, 213, 243, 254, 291, 295
- Hacke, J. 24, 328
- Hadek, N. 267
- Hage, V. 332, 334, 340, 349
- Hagested, L. 270
- Hájek, I. 182
- Halas, F. 285
- Hamann, J. G. 341, 342, 345,
355
- Handke, P. 201, 264, 333, 335,
337, 338, 348
- Harbers, H. 365
- Hardenberg, F. von, *viz* Novalis
- Harlan, T. Ch. 170
- Havertz, R. 333
- Hegel, G. W. F. 71–73
- Heidegger, M. 172, 258, 341,
342, 345
- Heine, H. 260, 285, 298, 341
- Heinemann, G. 58, 59, 83
- Heinrich, K. 209
- Heinze-Dietschreit, B. 292
- Heinzmann, J. G. 66, 67
- Henrich, D. 211
- Herakleitos 342
- Herbert, U. 30, 31, 129, 137, 164,
201
- Herder, J. G. 65, 66, 86, 87, 116,
236, 274, 275, 341, 342, 355,
356
- Herrmannová, M. 165, 168–170,
173
- Herwigová, H. 357, 358
- Herzinger, R. 324, 326
- Heuss, T. 93–97
- Heym, S. 236
- Heymes, H. 182
- Hiebel, H. H. 289
- Hien, U. 177, 181
- Hildebrand, K. 20, 61, 124, 127,
143
- Hillgruber, A. 20, 43, 61, 124
- Hilsenrath, E. 177, 178, 180,
181, 183
- Himmler, H. 37, 340
- Hinderer, W. 316
- Hintze, O. 69
- Hiršal, J. 301, 307, 308
- Hitler, A. 22, 24, 26, 27, 30,
33, 34, 36, 39, 47, 58, 61, 62,
73, 74, 100, 101, 104, 109,
116, 117, 119, 125, 129, 131,
133, 144, 146, 149, 155, 156,
159–161, 163, 169, 186, 201,
206, 207, 237, 246, 273, 274,
280, 319, 333, 342, 352
- Hobbes, T. 73
- Hofer, W. 23
- Hoffmann, K. 223
- Hoffmann, T. 272, 346, 360
- Hofmann, M. 184
- Hofmannsthal, H. von 354
- Hofstätter, R. 155
- Hoggan, D. 135
- Hohendahl, P. U. 316
- Hochhuth, R. 188
- Hölderlin, F. 258, 351, 364
- Holub, M. 325
- Holý, J. 183

- Holz, K. 245
 Homér 351, 364, 366
 Honsza, N. 226
 Horkheimer, M. 108, 126, 204, 343
 Horváth, Ö. von 189, 337
 Horyna, B. 7, 249, 358, 370
 Höss, R. 317
 Hřebejk, J. 177
 Husajn, S. 319, 320
- Chamberlain, H. S. 68, 71, 73, 104
 Chamisso, A. 324
 Charvát, R. 18, 228, 243, 267
 Chesterton, G. K. 69
- Isenschmid, A. 267
 Iser, W. 211, 214
- Jäckel, E. 145
 James, D. 187
 Janssen, K. H. 142
 Jarausach, K. H. 120
 Jaspers, K. 14, 58, 62, 279
 Jeffers, R. 344
 Jenninger, P. 14, 20, 21, 35–40, 45–47, 49
 Jens, W. 35, 36, 38, 39, 194
 Jesse, E. 130, 140, 157
 Jessen, R. 31, 120, 129, 156
 Jindra, Z. 119
 Johnson, U. 285
 Jünger, E. 335, 341–343, 345
 Jureit, U. 173, 204
- Kafka, T. 303
 Kafka, V. 233
 Kailitz, S. 124, 159
 Kaiser, J. 223
 Kant, I. 30, 69, 71–73, 177–179, 341, 342, 347, 357
- Kantorowicz, A. 197
 Karasek, H. 267
 Karlach, H. 251, 319
 Kastberger, K. 337
 Kempowski, W. 193, 259
 Kersten, F. W. 209
 Kersting, F. W. 201, 209
 Kertész, I. 183
 Kessler, M. 335
 Kesting, H. 290
 Kierkegaard, S. 248, 258, 345
 Kiesel, H. 7, 20, 58, 60, 101, 111, 112, 193, 194, 227, 228, 243, 252
 Kipphardt, R. 183
 Kirsten, W. 44
 Kjellén, R. 71
 Klein, D. 364
 Kleist, H. von 248, 264
 Klemperer, V. 260, 276
 Kleßmann, Ch. 156
 Klinkhammer, L. 106
 Kluge, A. 290
 Klügerová, R. 183, 184, 260
 Knapp, G. 365
 Kocka, J. 142
 Koebner, T. 174
 Koeppen, W. 182
 Kogon, E. 23
 Kohl, H. 29, 48, 99, 127, 128, 333
 Köhler, K. 193, 258, 259
 Kochmann, K. 144
 Kondylis, P. 64
 König, Ch. 193, 194, 208
 Kopřiva, R. 191
 Korbélik, M. 144
 Korn, S. 244, 262, 266, 278
 Kořalka, J. 119
 Krause, T. 226
 Kraushaar, W. 287, 291, 292, 298
 Kreuzer, H. 187
 Krings, M. 257

- Krockow, Ch. von 208
 Kroetz, F. X. 189
 Kronenberg, V. 31, 130, 135,
 164
 Krummeich, K. 121
 Křen, J. 119
 Křížek, J. 119
 Kult, L. 249
 Kurzke, H. 341

 Labrousse, G. 365
 Lacan, J. 212
 Lafontaine, O. 61
 Lagarde, P. de 68
 Lampart, F. 361
 Landau, E. 177
 Langbehn, J. 68
 Langguth, G. 192, 196, 289
 Laschet, A. 21
 Lau, J. 283, 289, 305, 309, 310
 Lauer, G. 199
 Le Tohis, J. 138
 Leggewie, C. 126, 136, 143, 220
 Leibniz, G. W. 357
 Lem, S. 325
 Lenin, V. I. 131, 211
 Lenz, S. 193, 201
 Lepenies, W. 54, 88, 291
 Lermen, B. 192, 196
 Lessing, G. E. 86, 87, 116, 176,
 182, 341, 342
 Lettau, R. 211
 Leverkusn, A. 74
 Levi, P. 325
 Levi-Strauss, C. 345
 Liebsch, B. 149
 Lichtenberg, G. Ch. 324, 341
 Linné, C. 357
 Littner, J. 182
 Locke, J. 73
 Loewenstein, B. 119, 154
 Löffler, S. 267

 Lorenz, M. N. 102, 103, 128,
 193, 221, 225, 226, 227, 229,
 235, 245, 246, 251, 259, 260,
 263, 264, 275, 277, 278, 282
 Löwenthal, R. 125
 Löwith, K. 350
 Lübke, H. 14, 20–25, 28, 30, 36,
 38, 45–49, 113, 136, 143, 149,
 159, 206
 Lübke, H. 261
 Luhmann, N. 159, 211, 214
 Lukács, G. 337
 Luther, M. 74, 75, 117

 Magenau, J. 275, 279
 Magerski, Ch. 284
 Maier, H. 107, 113
 Malangré, H. 21
 Mann, T. 69–71, 74, 76, 86, 115,
 117
 Mannheim, K. 186, 196, 202,
 203, 223
 Marcuse, H. 53
 Marmulla, H. 284, 290
 Marquard, O. 21, 52, 113, 139,
 150, 154, 204, 213, 216, 323,
 324, 328
 Matussek, M. 169
 Matzerath, O. 224, 237, 271
 Maubach, F. 200
 Maurer, M. 65
 Mauriac, F. 280
 Meckel, Ch. 167
 Meier, Ch. 14, 43, 52, 93, 96, 97,
 102, 103, 105, 108, 112–114,
 125, 133, 134, 145, 148, 150,
 157, 171–173, 213
 Meinecke, F. 69, 72, 74, 75, 86,
 115–117
 Meinhofová, U. 169
 Mengele, J. 188, 317
 Meyer-Clason, C. 281

- Michel, K. M. 285, 295, 302
 Mill, J. S. 73
 Mitscherlich, A. 14, 97, 101, 206
 Mitscherlichová, M. 97
 Möckel, B. 199, 200
 Mohler, A. 14, 143, 144, 147,
 149, 150, 152, 155, 156
 Moltmann, J. 135
 Mommsen, H. 124, 129, 135, 145
 Mommsen, W. J. 124, 135
 Montaigne, M. de 249, 328
 Morshäuser, B. 52, 217–220,
 247, 262
 Moses, D. 199, 206, 207, 217
 Müller, H. L. 223
 Müller, A. 65
 Müller, H. 56
 Müller, K. D. 338
 Müllerová, P. 144

 Nadja, T. 336
 Napoleon I. (Napoleon
 Bonaparte) 54, 75, 76
 Natorp, P. 72
 Neuhaus, V. 193, 194, 224, 229,
 230, 241
 Neumann, G. 360
 Newton, I. 357
 Nezval, V. 285
 Niemöller, M. 83
 Nietzsche, F. 74, 117, 144, 258,
 272, 275, 345
 Nipperdey, T. 77, 113, 124, 127,
 150, 206
 Nolte, E. 14, 20, 32–38, 45–49,
 61, 77, 108, 124, 125–127,
 129–138, 143, 144, 334
 Novalis 324, 341, 344, 353
 Nünning, A. 165

 Oberländer, T. 31, 103
 Oesterle, K. 20

 Ohnesorg, B. 151, 338
 Ohrgaard, P. 191, 193, 194, 226,
 227, 328
 Oliveira, C. 332, 348
 Oncken, H. 69
 Orten, J. 285
 Osterle, H. D. 291
 Osterle, K. 101
 Ottmann, H. 73, 105–107, 133

 Paaß, M. 229, 230, 232
 Pahlaví, M. R. 151
 Parkes, S. 227, 243
 Parry, Ch. 230, 267, 358
 Pařízek, D. 177
 Peitsch, H. 192
 Pešek, J. 119, 121, 129
 Petersdorff, D. von 89, 248, 287,
 289, 293, 294, 299, 327, 328
 Pickerodt, D. 270
 Pietsch, T. N. 229
 Pichlík, K. 119
 Piranessi, G. B. 328
 Pirro, M. 221, 225
 Piscator, E. 176
 Platen, E. 230, 267
 Plenge, J. 71
 Plessen, E. 167
 Pohlmann, F. 135
 Pontzenová, A. 237
 Preece, J. 226
 Preuß, H. 54
 Preusser, H. P. 237
 Pscheidtová, B. 108, 126
 Pynchon, T. 325

 Queneau, R. 325

 Rabehl, B. 293
 Radix, M. 332, 334, 340, 349,
 356, 357
 Ranawake, S. 187

- Ranke, L. 124
 Rauen, Ch. 335
 Reagan, R. 128
 Rehmann, R. 167
 Reich-Ranicki, M. 194, 260, 267
 Reinisch, L. 223
 Remarque, E. M. 182
 Renner, R. G. 60
 Reulecke, J. 201
 Ridder, K. 272
 Riedel, W. 7, 271, 325, 347
 Ries, K. 66
 Richter, C. 208
 Richter, H. W. 14, 184, 185, 186,
 201, 210, 211, 215, 221
 Ristau, D. 199, 200
 Ritter, G. 21, 116–118, 121, 123,
 124, 142
 Roberg, T. 366
 Roberts, D. 60
 Rohrmoser, G. 143
 Rosenberg, A. 68
 Rossbacher, B. 335
 Roth, F. 57, 89
 Rousseau, J. J. 73, 249, 317
 Rudolph, E. 196
 Rudolph, H. 213
 Rösen, J. 149

 Sabrow, M. 31, 120, 129, 142, 156
 Sartre, J.-P. 187, 224, 286
 Sauter, G. 244
 Savage, R. 284
 Sebald, W. G. 194, 195
 Seibert, P. 187
 Seidensticker, B. 358
 Seidler, M. 275
 Semler, Ch. 293
 Senancour, E. 342
 Shakespeare, W. 176, 358, 364,
 366
 Shubse, D. 131

 Schacht, U. 368
 Scheler, M. 69, 70
 Schelsky, H. 207–211, 216, 287,
 316
 Scheuer, H. 192
 Schickel, J. 285, 302, 305
 Schieder, W. 135
 Schiele, S. 20, 101
 Schildt, A. 78, 117
 Schiller, F. 86, 87, 116, 259, 269,
 341, 342, 347
 Schirmacher, F. 244, 245, 248,
 262, 265, 266, 269, 278
 Schlantová, E. 47
 Schlegel, F. 344, 355, 356
 Schlink, B. 193, 259
 Schmidt, A. 108
 Schmidt, M. 335
 Schmitt, C. 343
 Schneider, P. 14, 16, 24, 49,
 52, 124, 125, 135, 173, 174,
 191–193, 196–198, 200, 210,
 235, 283, 297, 298
 Schopenhauer, A. 270
 Schrenck-Notzing, C. von 147
 Schröder, J. 7, 13, 53, 76, 86, 87,
 174, 187, 189, 335, 337, 339,
 344
 Schrott, R. 360
 Schulte-Michels, T. 182
 Schulze, W. 114
 Schumacher, E. 338
 Schumacher, H. 69
 Schumacher, K. 83
 Schütte, W. 277, 280
 Schwan, G. 83
 Schwarz, H. P. 72, 143
 Schwarz, W. J. 257
 Schwentker, W. 106
 Schwilk, H. 342, 353, 368
 Sloterdijk, P. 14, 81, 169, 170,
 173, 244, 332, 333, 348

- Snow, Ch. P. 326
 Sombart, W. 69, 72
 Sommer, A. U. 293
 Sontheimer, K. 14, 16, 36, 55, 56,
 64, 77, 88, 125, 150, 153, 154,
 204, 205, 213, 287, 292, 375
 Spencer, H. 73
 Sperr, M. 189
 Stach, J. 170, 245
 Stalin, J. V. 131, 144
 Stein, H. 227
 Steinecke, H. 167, 168, 184, 289
 Steiner, G. 336, 366, 367
 Stern, F. 175
 Sternberger, D. 89, 90
 Stierlin, H. 211, 214
 Stockinger, L. 293
 Strauß, B. 14, 16, 19, 52, 132,
 143, 170, 174, 191–193, 197,
 198, 200, 210, 220, 230, 244,
 331–369, 373, 378, 379
 Strauß, F. J. 37, 96, 121
 Stromšík, J. 7, 19, 69, 145, 222,
 230, 234, 235, 251, 287, 292,
 295, 300, 308, 317
 Stürmer, M. 14, 20, 61, 124, 127,
 128, 143
 Swiatlowska, I. 226
 Sylvanus, E. 170
 Syring, E. 159

 Šaron, A. 183
 Šnejdárek, J. 119
 Štědroň, P. 364

 Tabori, G. 183
 Taubes, J. 280
 Taylor, A. J. P. 74, 115
 Thamer, H. U. 201
 Thieringer, T. 250
 Topitsch, E. 209
 Töteberg, M. 250

 Trifonow, J. 249
 Trobitius, J. 367
 Troeltsch, E. 65, 69, 71–73
 Trommler, F. 174
 Tucholsky, K. 298
 Tůma, O. 119

 Ueding, G. 338
 Ulbricht, W. 31
 Unsel, S. 260
 Urválek, A. 52, 66, 70, 76, 132,
 197, 338, 341, 345, 356
 Urválková, Z. 52, 132, 197, 345

 Vermeil, E. de 74
 Vico, G. 342
 Vilém II. 39
 Vitzthum, W. 335
 Vogel-Klein, R. 176
 Vogt, J. 167, 171, 186, 215
 Vöhler, M. 358
 Vormweg, H. 184

 Wagner, R. 74
 Walser, M. 14, 16, 18–21, 40–49,
 52, 107, 110, 135, 150, 169,
 170, 174, 187, 188, 191–198,
 200, 201, 211–213, 215, 220,
 223, 226–228, 236, 243–270,
 272–283, 285, 295, 299, 305,
 306, 332–334, 337, 338, 340,
 346, 375, 378, 379
 Warnecke, R. 296
 Weber, M. 72
 Wefelmeyer, F. 227, 243
 Wehdeking, V. 236, 274
 Wehler, H.-U. 122, 124, 135,
 136, 139, 142, 145, 150, 206
 Weidenfeld, W. 148, 213
 Weigelová, S. 214, 215, 217, 219
 Weiss, P. 144, 171, 182, 188, 286,
 296, 297

-
- Weizsäcker, R. von 14, 20,
24–28, 30, 32, 36, 37, 45,
46–49, 99, 168, 213
Weller, Ch. 284
Weninger, R. 223, 335
Werner, H. 221
Wertheimer, J. 53, 335
Wesche, J. 361
Weyer, A. 221
Weyrauch, W. 196, 253
Widmer, U. 185
Wiegel, G. 107
Wieland, R. 283, 289, 291, 295
Wiesel, E. 280–282
Wild, T. 311, 313, 316, 320
Wilkomirski, B. 182
Willms, B. 143, 147–149, 155, 156
Windrich, J. 352
Winkler, H. A. 52, 54, 61–63, 77,
83, 91, 92, 124, 134, 137–139,
142, 204, 205
Winter, R. 199, 203
Wolffsohn, M. 152
Wolfrum, E. 58, 74, 98–100, 103,
106, 110–112
Zadek, P. 176
Zimmermann, H. 193, 194, 215,
216, 220, 223, 235
Zingg, M. 281
Zitelmann, R. 64, 78, 157, 368
Zöller, M. 136
Zuckmayer, C. 186
Zwerenz, G. 178



[416]

STUDIUM
svazek 36

Aleš Urválek
**VYMĚŘOVÁNÍ
NĚMECKA**

Promluvy o podstatě němectví

Obálka a grafická úprava Boris Mysliveček
Redaktorka Alena Němcová
Sazba písmem Tyfa ITC OT a Times
a litografie obálky Robert Šváb
Tisk a knihařské zpracování
Reprocentrum Blansko

Vydal Host – vydavatelství, s. r. o.
Radlas 5, 602 00 Brno, tel./fax: 545 212 747
roku 2015 jako svou 1110. publikaci
První vydání. Počet stran 416

e-mail: redakce@hostbrno.cz
www.hostbrno.cz