

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav české literatury a komparatistiky

Komparatistika

Disertační práce

Mgr. et Mgr. Nicol Svárovská, MAS

**Člověk bez paměti: Dílo Maxe Picarda v aktuálních
myšlenkových a literárních kontextech**

**Man without Memory: The Work of Max Picard in
Contemporary Philosophical and Literary Contexts**

Vedoucí práce: Prof. Dr. phil. Josef Vojvodík, M.A.

2021

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V New Yorku dne 17.10. 2021

Mgr. et Mgr. Nicol Svárovská, MAS; v. r.

ABSTRAKT

Disertační práce *Člověk bez paměti: Dílo Maxe Picarda v aktuálních myšlenkových a literárních kontextech* se zabývá myšlením švýcarského filosofa Maxe Picarda. Úvahy o slovu a tichu vystupují jako fundament Picardova myšlení, z něhož je napříč prací rozehrán motiv času, paměti a zapomínání, médií, totální války, atomové bomby, fenoménu Eichmann či identifikace s pachatelem. Picardovo promýšlení totální války a atomové bomby je zasazeno do kontextu myslitelů jako Martin Heidegger, Hannah Arendt či Günther Anders. Událost atomové bomby, pojednaná fenomenologicky jako první lidská zkušenost totality světa, je vyložena jako vnější manifestace toho, co se již odehrálo v člověku. Práce zobrazuje akustiku války a dává tak kontext Picardovým úvahám o totální válce a rozhlasu v nacistickém Německu. Jádrem, k němuž se Picard promýšlením médií dostává je ontologická proměna člověka, spojená se ztrátou slova a přechodem od vizuálního k akustickému. Téma zapomínání, diskontinuity, atomizace času, rozrušení paměti a konce člověka jako časové bytosti – Picardův klíč k interpretaci událostí 20. století – je vyloženo v dialogu s Augustinem, Hugo von Hofmannsthaelem, Pierrem Norou, Friedrichem Nietzschem či Bettinou Stangneth. Práce se věnuje tématu identifikace s pachatelem a zasazuje Picardův koncept Hitler v nás a jeho implikace do kontextu díla Hannah Arendt, Franze Kafky, Jonathana Littella, Jochena Gerz a Esther Shalev-Gerz.

ABSTRACT

The PhD Thesis *Man without Memory: The Work of Max Picard in Contemporary Philosophical and Literary Contexts* focuses on the thought of the Swiss philosopher Max Picard. Reflections on language and silence stand out as the foundation of Picard's thinking, from which unfold the themes of time, memory and forgetting, the media, total war, the atomic bomb, the Eichmann phenomenon, and the identification with the perpetrator. Picard's thoughts on total war and the atomic bomb are set in the context of the works of Martin Heidegger, Hannah Arendt or Günther Anders. The event of the atomic bomb – understood phenomenologically as the first human experience of

totality – is interpreted as an external manifestation of the inner transformation of man. By depicting the so-called “acoustics of war”, the Thesis gives context to Picard's reflections on total war and radio in Nazi Germany. Picard's critique of the media reflects the ontological transformation of man, associated with the loss of word and the transition from visual to acoustic. The themes of forgetting, discontinuity, atomization of time, disruption of memory, and the end of man as a temporal being - Picard's key to the interpretation of 20th-century events - are interpreted in dialogue with Augustine, Friedrich Nietzsche, Hugo von Hofmannsthal, Pierre Nora or Bettina Stangneth. The thesis elaborates on the ethical taboo of identification with the perpetrator and places Picard's concept “Hitler in ourselves” and its implications in the context of the work of Hannah Arendt, Franz Kafka, Jonathan Littell, Jochen Gerz, and Esther Shalev-Gerz.

Poděkování

Ráda bych poděkovala své rodině za bezmeznou podporu a profesoru Josefu Vojvodíkovi za podporu, trpělivost a neutuchající inspiraci. Práce vznikala na pozadí jeho entusiasmů, podnětů a víry v zapomenuté autory.

Klíčová slova: ticho, destrukce řeči, totální válka, atomová bomba, média, rozhlas, genocida, paměť, zapomínání, identifikace s pachatelem, transcendence, fenomenologie, *ens distentum*

Keywords: silence, destruction of language, total war, atomic bomb, media, radio, genocide, memory, forgetting, identification with the perpetrator, transcendence, phenomenology, *ens distentum*

Obsah

ÚVOD.....	10
PICARDOVA KONCEPCE ŘEČI.....	15
I Původ slova v tichu.....	15
II <i>Zoon logon echon</i> : živočich překračující k tichu.....	21
III Slovní šum (<i>Wortgeräusch</i>) jako substitute slova.....	24
IV Slovní šum, řeč stroje a kód umělé inteligence.....	26
V Člověk vytržený z dynamiky transcendence mezi slovem a tichem	34
VI Lidská tvář: sídlo Logu a manifest ztráty lidskosti	37
TOTALITA JAKO NALEHNUTÍ CELKU: NOVÝ NÁROK 20. STOLETÍ.....	41
I Fenomén totální války	43
II Fenomenologie totální války a konce světa.....	45
III Technologie konce světa: atomová bomba jako nalehnutí celku.....	51
IV Atomová bomba: věčný návrat konce a otázka odpovědnosti.....	60
AKUSTIKA VÁLKY A MÉDIUM DISKONTINUITY	66
I Role rozhlasu v nacistickém Německu.....	67
II Rozhlas v područí nacistické propagandy: zrození tragédie z ducha hudby ...	70
III Přechod od vizuální k akustické disciplíně.....	74
IV Zácvik do akustiky nacismu.....	79
i Platónovo podobenství o jeskyni	79
ii Παιδεία nacismu.....	81
V Rozhlas jako nástroj genocidy	87
VI Facebook jako nástroj genocidy.....	89
VII Rozhlas jako ontologický činitel.....	95
PAMĚŤ A ZAPOMNĚNÍ	106

I	PAMĚŤ.....	106
i	Ens distentum (Augustin).....	106
ii	Paměť jako rozpětí konstituované v řeči (Max Picard).....	113
II	TŘÍŠŤ PAMĚTI	120
i	Ztráta času a rozpad paměti (Max Picard)	120
ii	Rozpad časového vědomí (Hugo von Hofmannsthal)	125
III	DIALEKTIKA VZPOMÍNKY A AMNÉSIE.....	129
i	Ztráta paměti a její nahrazení historií (Pierre Nora, Friedrich Nietzsche) .	129
ii	Dynamika paměti a zapomnění (Pierre Nora, Friedrich Nietzsche, Max Picard).....	134
IV	ZAPOMNĚNÍ.....	138
i	Zapomínání na vraždu v <i>Laskavých bohyních</i> (Jonathan Littell).....	138
ii	Boj o paměť: zapomínání jako předpoklad rakouského zakladatelského mýtu (Alfred Hrdlicka)	145
iii	Fenomén Eichmann v kontextu Picardova myšlení	148
iv	Eichmann v Jeruzalémě (Hannah Arendt).....	150
v	Eichmann před Jeruzalémem (Bettina Stangneth)	153
vi	Eichmann: člověk okamžiku (Max Picard)	158
	ETICKÉ TABU IDENTIFIKACE S PACHATELEM	167
I	Banalita zla (Hannah Arendt)	168
II	Od pozorovatele k spolupachateli (Franz Kafka)	173
III	Bratři v lidství (Jonathan Littell).....	180
IV	<i>Gegendenkmal</i> (Jochen Gerz & Esther Shalev-Gerz).....	189
V	Hitler v nás (Max Picard).....	193
	ZÁVĚR.....	203

ÚVOD

„Dnešní stav světa, celý život je nemocný. Kdybych byl doktorem a zeptali se mě, co radíš? – odpověděl bych: stvoř ticho! Přiveď lidi k tichu. Boží slovo tu nemůže být slyšeno. A když se za použití lomozických prostředků vyřvává tak, že je to slyšet i v lomozu, už to není Boží slovo. Proto stvoř ticho!“¹ (Kierkegaard)

Apel na návrat k tichu, uzavírající knihu *Die Welt des Schweigens*, je kvintesencí myšlení švýcarského filosofa a lékaře Maxe Picarda (1888-1965). To bylo zvoleno jako téma překládané disertační práce z důvodu, že Picard se řadí k do velké míry zapomenutým autorům. O Picardově periferním postavení ve filosoficko-literárním kontextu svědčí skutečnost, že mu nikdy nebyla věnovaná samostatná monografie či disertace a v tomto smyslu se doposud nestal předmětem samostatného akademického zájmu. Impulsem pro volbu tématu nebyl primárně příslib originality, ale Picardovo myšlení samo: myšlení poeticko-filosofické, originální, poctivé, mrazivě intuitivní a bytostně moderní. I přes to, že je akademická reflexe jeho díla limitovaná, Picard uchvátil Rainera Mariu Rilka či Jana Zahradníčka. Jeho kvality rozpoznal Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, André Gide, Joseph Roth, Hermann Hesse či Rudolf Kassner.² Význam práce spočívá v rehabilitaci Picardova myšlení, v tom nechat ho vystoupit ve světle, jež oslnilo jedny z největších básníků, filosofů a literátů 20. století.

Cíl práce je dvojitý: předložit originální interpretaci Picardova myšlení a zasadit ho do nového, neočekávaného kontextu. S Picardem se pojí přízviska jako „konzervativní“ a „křesťanský“. Intencí práce není upozadit křesťanské založení Picardova myšlení, ale nalézt rovnováhu mezi tradičním a moderním. Tato intence ovlivnila rozhodnutí vztáhnout Picardovo myšlení ke svatému Augustinovi.

¹ „Der heutige Zustand der Welt, das ganze Leben ist krank. Wenn ich Arzt wäre und man mich fragte, was rätst du? – ich würde antworten: schaffe Schweigen! Bringe die Menschen zum Schweigen. Gottes Wort kann so nicht gehört werden. Und wenn es unter der Anwendung lärmender Mittel geräuschvoll hinausgerufen wird, daß es selbst im Lärm gehört werde, so ist es nicht mehr Gottes Wort. Darum schaffe Schweigen!“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. Frankfurt am Main und Hamburg: Fischer Bücherei, 1959. s. 166)

² Peter Hamm. *Das Schwinden des Schweigens*. *Die Zeit* [online]. 1990-02-19.

Augustinovo tázání je orientováno na věčnost a zároveň předznamenává fenomenologii. Ona kombinace fenomenologického přístupu a orientace na věčnost je uzlem, který pojí Picarda s Augustinem. Paměť a časovost, stěžejní picardovské motivy, interpretujeme v intencích *Vyznání* nejen z důvodu, že se k nim Picard explicitně a implicitně vztahuje, nýbrž pro odkrytí hlubší souvislosti mezi oběma mysliteli, souvislosti vázané na dialektiku tradičního a moderního, transcendence a fenomenologie. Moderní polohu Picardova myšlení necháme vystoupit tematicky a v dialogu. Picard v elementární podobě a s vizionářským přesahem rozpracovává témata, která jsou z perspektivy dneška vysoce aktuální; kupříkladu část práce dotýkající se role Facebooku v genocidě Rohingů bude snahou předvést – nikoli pouze konstatovat – relevanci Picardových úvah. Intencí práce je nechat Picarda vystoupit jako moderního myslitele v dialogu s nejvlivnějšími filozofy a literáty 20. století a ukázat, že má v tomto dialogu místo.

Co se týče metodologie interpretace Picardova díla, práce se soustředí na jeho myšlení samo a asociace, které rozehrává, a záměrně se drží pouze primárních textů, přičemž krom dvou knih – *Hitler v nás* a *Člověk na útěku* –, které vyšly v češtině, pracuje s německým originálem. Veškeré citace napříč prací jsou přeloženy a překladatelská rozhodnutí se řídila kontextem celého Picardova díla. Příkladem je slovo „*Schweigen*“, pro něž je zvolen překlad „ticho“ a nikoli „mlčení“ z důvodu, aby mu zůstala významová rážba *plnosti a svébytnosti*. Picard za tichem spatřoval celý svět. „Mlčení“ nechává silněji zaznít moment privace, negativní konotaci *absence slova*, a jako takové sugeruje provizorium, jež se prolomí s příchodem slova. Naproti tomu v „tichu“ je zřetelnější aspekt svébytnosti; „ticho“ stojí samo o sobě, aniž by vyčkávalo jsoucnější entity, která ho přesvětlí. Ticho *zaznívá*, lze ho *slyšet*, být jím *obklopen*, *spočinout* v něm, *vnořit* se do něj. „Ticho“ je přiléhavějším překladem i proto, že Picard hovoří nejen o lidském tichu, ale mimo jiné i o tichu přírody, věcí, zvířat či Boha. Pro výraz „*Wortgeräusch*“, Picardem definovaný jako moderní substitute slova, je zvolen překlad „slovní šum“ z důvodu souvislosti „šumu“ s rozhlasem.³ Šum – jako něco, co

³ „Slovní šum dnes není pouhou částí světa, na něm se celý svět zakládá: svět rozhlasu.“/ „Das Wortgeräusch ist heute nicht bloß ein Teilchen der Welt, auf ihm ist selbst eine Welt errichtet: die Welt des Radios.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s.140. Překlad: NS)

zvučí a člověk jeho zvuk již nevnímá, co vytváří zvukovou kulisu lidské existence a jako takový simuluje zvuky přírody – nese asociace, které nejméněji přiléhají smyslu Picardova výrazu „*Wortgeräusch*“.

Stran metodologie dále zmíníme, že i přes to, že pracujeme s ranými spisy jako *Der letzte Mensch* (1921), *Das Menschengesicht* (1929), *Die Flucht vor Gott* (1934), v centru pozornosti jsou pozdní spisy jako *Hitler in uns Selbst* (1946), *Die Welt des Schweigens* (1948), *Die Atomisierung in der modernen Kunst* (1953), *Der Mensch und das Wort* (1955), *Die Atomisierung der Person* (1958). Důvodem, proč se soustředíme na Picardovo pozdní dílo je charakter jeho myšlení, jež je dynamické ve smyslu, že témata a motivy postupně rozvádí do plnosti. Picardovo pozdní dílo je nejen proartikulovanější a vyzrálejší, ale i modernější; selektivita v přístupu koreluje s cílem ukázat Picarda jako moderního myslitele.

První kapitola se soustředí na Picardovu koncepci řeči, jež se opírá o dynamiku mezi slovem a tichem, duchem a zvukem či slovem a světlem. Zdůvodňuje, proč je substance ticha předpokladem možnosti zdravého vztahu člověka k věcem, druhému i Bohu. Osvětluje způsob, jakým se Aristotelova definice člověka jako *zoon logon echon* u Picarda specifikuje do významu *živočichů překračujících k tichu*. Vykládá autentickou řeč – řeč, jež se rodí z ticha a k tichu neustále překračuje – jako podmínku autentické existence a vazbu slova a ticha jako konstituent lidskosti člověka. Zachycuje zlom v dějinách lidstva, který podle Picard změnil podstatu člověka drastičtěji než jakýkoli jiný převrat či vynález: ztrátu ticha, jež neznamenal ztrátu jedné z lidských vlastností, ale proměnu lidské struktury. Představuje slovní šum jako moderní substituci slova a vztahuje ho k řeči stroje a umělé inteligence. Zachycuje působ, jakým se ztráta slova manifestuje v lidské tváři.

Picardovo pozdní myšlení se formuje na pozadí zkušenosti s druhou světovou válkou, již interpretuje prismatem ztráty slova jako *totální války*, „vzpouře lomozu proti tichu“.⁴ Druhá kapitola představuje totalitu jako nový nárok 20. století, jež bylo stoletím totality ve smyslu nalehnutí celku světa, a pojednává fenomén totální války a technologie konce světa, kladoucí na lidskou imaginaci nárok představit si celek.

⁴ „ein Aufstand des Lärmes gegen das Schweigen“ (*Ibid.* s. 57)

Atomová bomba je kulminací tohoto nároku; její potenciál zničit svět zažehl v lidské imaginaci představu celku světa a totální destrukce, ústící v nicotu.⁵ Nalehnutí celku spojené se zkušeností atomové bomby je rozpracováno v souvislosti s Heideggerovou analýzou úzkosti a fenomén atomové bomby v souvislosti dílem Günthera Anderse. Intencí kapitoly je ukázat, že Picardovo promýšlení totální války a atomové bomby patří do kontextu myslitelů jako Martin Heidegger, Hannah Arendt či Günther Anders.

Třetí kapitola rekonstruuje akustickou zkušenost člověka v nacistickém Německu: zkušenost poslechu rádia, které pracovalo s hudbou a zvuky v širším smyslu; zkušenost se zvuky války, explozí bomb, motorů letadel a sirén. Ilustruje, jak silně byla žitá zkušenost člověka určena rozhlasem a dává kontext Picardovým úvahám, jež jsou uchopeny jako příspěvek k akustice války. Osvětluje, jak Picardova fenomenologie rozhlasu vyjevuje ontologickou proměnu člověka. Pojednává akustiku nacistického Německa v souvislosti s Foucaultovými popisy panoptikonu a usouvztažňuje zkušenost člověka v nacistickém městě s Platónovým podobenstvím o jeskyni. Zaměřuje se na temnou stránku médií, roli rozhlasu v nacistickém Německu a roli internetu, konkrétně Facebooku, v genocidě Rohingů v Myanmaru.

Čtvrtá kapitola rozehrává téma paměti a zapomínání, diskontinuity, atomizace času, rozrušení paměti a konce člověka jako časové bytosti; téma, jež je pro Picarda klíčem k interpretaci událostí 20. století. Ukazuje, že Picardovo promýšlení paměti a času se pohybuje v intencích augustinovské tradice. Usouvztažňuje Picardův filosofický výklad diskontinuity zachvacující časové vědomí a řeč s jeho literárním zpodobněním v *Dopise lorda Chandose* (Hugo von Hofmannsthal). Prohlubuje Picardův výklad paměti a zapomínání o perspektivu Pierra Nory a Friedricha Nietzscheho. Odstiňuje zdravé od toxického zapomínání – zapomínání jako diagnózy – a ilustruje jeho manifestaci v literatuře (*Laskavé bohyně*) a národním narativu Rakousko (Alfred Hrdlicka, *Mahnmal gegen Krieg und Faschismus*). Aplikuje Picardovy myšlenky a vykládá to, co vyvstalo v souvislosti s rakouským národním mýtem v obecné rovině,

⁵ Susanna Lindberg, „Technologies of the End of the World.“ In *The End of the World: Contemporary Philosophy and Art*, edited by Schuback, Marcia Sa Cavalcante and Sussana Lindberg, 3–20. Future Perfect: Images of the Time to Come in Philosophy, Politics and Cultural Studies. Rowman & Littlefield International, 2017.

na konkrétním případě (Adolfu Eichmannovi); demonstruje tak, jak do dvou ikonických a protikladných interpretací Eichmanna, interpretace Hannah Arendt a Bettiny Stangneth, zapadá Picardova interpretace „člověka bez paměti“.

Poslední kapitola tematizuje motiv strachu z kontaminace a instinkt nepřibližovat se k pachateli zla na nekomfortní vzdálenost na dílech Hannah Arendt, Franze Kafky, Jonathana Littella, Jochena Gerz a Esther Shalev-Gerz a v neposlední řadě Maxe Picarda. Cílem této kapitoly je zasadit Picardův koncept *Hitler v nás* a jeho implikace do literárně-filosofického a uměleckého kontextu nekomfortní identifikace. Rozkrývá, že každý z autorů nás staví na eticky vrtkavou půdu, jedinečným způsobem otevírá výzvu přijmout podobnost či identifikaci s pachatelem a mobilizuje tak k přehodnocení základních etických kategorií dobra a zla, viny a nevin, zločinu a trestu, provázaných s otázkou (spolu)odpovědnosti.

PICARDOVA KONCEPCE ŘEČI

I Původ slova v tichu

Chceme-li se dostat k jádru Picardova myšlení, musíme začít u jeho koncepce řeči.⁶ Picardovy úvahy o slovu a tichu mají zvláštní specifikum, v němž zároveň spočívá jejich problematičnost. Ono specifikum vystihl Gabriel Marcel: Picardovo myšlení není metodické, nepostupuje od premisy k závěru, je to „*myšlení, které vidí*“.⁷ Marcel s odkazem na Kanta hovoří o „intelektuální intuici“,⁸ jež souvisí s tím, že Picard a filosof 20. století obecně má blíže k básníkovi.⁹ Ovšem i navzdory poeticko-filosofické povaze Picardova intuitivního myšlení lze v jeho úvahách o slovu a tichu spatřit strukturu. V této části vyzdvihneme klíčové momenty Picardova uvažování o slovu a tichu, s nimiž budeme pracovat napříč celým textem. Následující kapitoly odkryjí úvahy o slovu a tichu jako fundament Picardova myšlení, neboť, jak uvidíme, jakýkoli motiv bude diskutován – ať už čas, paměť, média, totální válka či atomová bomba – vždy se k nim navrátíme.

Fenomén ticha hraje v Picardově myšlení natolik ústřední roli, že mu věnoval samostatnou knihu, *Die Welt des Schweigens* (1948). Picard ticho nedefinuje negativně jako absenci řeči, ale pozitivně jako autonomní fenomén, který zakládá slovo; mezi autentickou řečí a tichem je bytostné pouto: slovo má původ v tichu a nemůže bez něj vzniknout ani existovat. Svět ticha, který ještě nemá protipól ve slově, je stavem před stvořením a historií. Aktem vydělení slova z ticha se prehistorické, divoké a nelidské změny v lidské a krotké. Picard v události překlopení prehistorického a neurčitého

⁶ K tomu rovněž viz Nicol Svárovská. *Svět ticha. Transcendence v díle Maxe Picarda*. In: Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum. Praha: Toga, 2013.

Nicol Svárovská. *Literární recepcce díla Maxe Picarda*. Rukopis diplomové práce. Vedoucí: Mgr. et Mgr. Blanka Činátlová, Ph.D. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a komparatistiky, 2014.

Nicol Svárovská. *Zahradnickovo Znamení moci*. Rukopis diplomové práce. Vedoucí: Doc. Aleš Novák, Ph.D. Praha, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií. 2013.

⁷ Max Picard, *The World of Silence*. Translated by Stanley Godman. A Gateway Edition /Henry Regnery Company: Chicago, 1964. Předmluva.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

v lidské a zřetelné spatřuje Boží akt; zaklesnutost slova a ticha upomíná na Božský stav držící slovo a ticho v absolutní jednotě.¹⁰

Slovo je podle Picarda neseno tichem: „Svět slova je vystavěn nad světem ticha.“¹¹ Slovo z ticha roste, navrácí se do něj a uchovává jej v sobě i poté, co se z ticha vydělí. Můžeme říct, že proto v autentické řeči zaznívá ticho, tak jako ve víně zaznívá půda, z níž réva vyrostla a slunce, jež ji dovedlo k plnosti. Slovo nestojí v protikladu k tichu, je jeho rezonancí. Slovo se z ticha rodí, je jím nesené a nakonec se do něj navrácí. Slovo, má-li být autentické, zůstává ve vztahu k tichu, svému původu a zdroji regenerace.¹²

Slovo má předpoklad v tichu a dosahuje plnosti vazbou na ticho. Slovo má však větší intenzitu bytí než ticho, neboť ve slově se zjevuje pravda: „V tichu je pravda pasivní, spící, ale ve slově je pravda bdělá, ve slově se o pravdě a lži rozhoduje.“¹³ Pravda dává slovu – trhlině v tichu – kontinuitu, transformuje jeho zábleskovou existenci v cosi trvalého. Slovo nabývá pravdou zřetelnosti, díky ní neupadá do „nezřetelného mumlání“ (*undeutliches Gemurmel*).¹⁴ Slovo vyrůstá na světě ticha a je obehnáno světem pravdy: „slovo nemá pouze svět za sebou, svět ticha, ale také svět nablízku, svět pravdy.“¹⁵ Pravda je vetkána do architektury slova a tím přiváděna k člověku, jenž se tak ocitá ve vztahu k pravdě automaticky.¹⁶

Fenomén řeči Picard nejuceleněji vykládá v knize *Der Mensch und das Wort* (1955). Řeč vznikla náhle, skokem z ticha; byla stvořena jediným aktem, neprošla vývojem, člověk ji nenabyl postupně, byla mu dána jako celek. Picard přirovnává zrození řeči k slepci, jemuž se náhle vrátí zrak a obraz před ním pohltí všechny obrazy temnoty, které do toho okamžiku zakoušel. Stejně tak vše, co mohlo předcházet řeči zmizí s příchodem jediného slova. Picard chápe řeč jako dar, který byl člověku dán předem, fenomén existující předtím než poprvé promluví. Kdyby řeč ve své celistvosti

¹⁰ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 10-15.

¹¹ „Die Welt des Wortes ist errichtet über der Welt des Schweigens“ (*Ibid.* s. 24)

¹² *Ibid.* s. 15-20.

¹³ „Im Schweigen ist die Wahrheit passiv, sie schläft in ihm, im Wort aber ist die Wahrheitwach, in ihm wird über Wahrheit und Lüge aktiv entschieden.“ (*Ibid.* s. 21)

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ „[D]as Wort hat nun nicht nur eine Welt hinter sich, die des Schweigens, sondern auch eine bei sich, die der Wahrheit“ (*Ibid.*)

¹⁶ *Ibid.* s. 21-23.

neexistovala nezávisle na člověku, nemohl by začít mluvit. Dar řeči je mimo veškerou zkušenost, a přece existuje pro člověka.¹⁷ Z apriorní existence řeči Picard odvozuje její božský původ a řeč chápe jako posvátno ve Ottově smyslu, jako něco, co přitahuje a zároveň děsí.¹⁸ V chápání řeči jako konstituentu lidskosti, existujícím v člověku předem jako celek, Picard navazuje na Wilhelm von Humboldta: „Řeč“, píše Humboldt, „musí, v souladu s mým nejhlubším přesvědčením, být považována za součást samé konstituce člověka. Abychom skutečně porozuměli jednomu jedinému slovu, ne jako pouhému fyzikálnímu podnětu, ale jako artikulovanému zvuku popisujícímu představu, musí jazyk přebývat v člověku jako celek a jako koherentní struktura.“¹⁹ Ať ji používá či nikoli, řeč, ušebírající se v tichu, je tu vždy pro člověka. Tichu vlastní klid pramení z vědomí, že řeč tu vždy je a lze ji kdykoli použít. Kdyby řeč nebyla člověku dána předem, nezažíval by ji jako jistotu, ale experiment.²⁰ Skutečnost, že řeč v člověku přebývá jako celek zachycuje Picard následujícím obrazem:

„Jako pták, který na podzim odlétá z našich studených zemí do Egypta, nemá Egypt před sebou, ale jako by ho měl v sobě – Egypt k němu náleží jako peří na jeho těle a když do Egypta přiletí, je tam, kde vždy již byl – přesně tak je řeč v člověku vždy a jako celek. Je v něm již jako celek, v tichu, než promluví.“²¹

Díky tomu, že řeč v člověku existuje jako totalita, propůjčuje mu myšlenkovou i duchovní kontinuitu. Slovo se vztahuje k celku řeči tak jako se člověk vztahuje

¹⁷ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 11-41.

¹⁸ Rudolf Otto. *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Přeložil Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998.

¹⁹ „Die Sprache muß“, sagt Wilhelm von Humboldt, „meiner vollkommenen Überzeugung nach, als unmittelbar in den Menschen gelegt, angesehen werden [...]. Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft, nicht als bloß sinnlichen Anstoß, sondern als artikulierten, einen Begriff bezeichnenden Laut versteht, muß schon die Sprache ganz und im Zusammenhang in ihm liegen.“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 11. Překlad: NS)

²⁰ *Ibid.* s. 12.

²¹ „Wie der Vogel, der, aus unseren kälteren Ländern im Herbst nach Ägypten fliegend, Ägypten nicht vor sich hat, sondern wie in sich – Ägypten gehört zu ihm wie die Federn auf seinem Leibe, und wenn er in Ägypten ankommt, so ist er nur dort, wo er schon immer war -, genau so ist die Sprache immer und als ein Ganzes im Menschen. Sie ist in ihm schon als ein Ganzes, Schweigendes, bevor er spricht.“ (*Ibid.* s. 90. Překlad: NS)

k lidskosti. Člověk má v sobě, ve svém tichu, totalitu všech slov a díky řeči se ocitá ve vztahu k celku.²²

To, že řeč je dar se podle Picarda zřetelněji vyjevuje u dítěte: dítě se zprvu vyjadřuje zvuky a gesty; nikdy by nebylo schopné překročit do kvalitativně zcela odlišné sféry, sféry řeči, kdyby již v sobě řeč nemělo. Slovo dítěte nechává zaznít totalitu řeči mnohem zřetelněji, protože se z ní plně nevydělilo; mluvení je pro ně namáhavější, neboť každé jeho slovo s sebou vláčí celou vnitřní řeč. Dar řeči náleží i hluchoněmému: i bez schopnosti řeči je s to podílet se na daru řeči a pohybovat se v rámci porozumění, jež řeč utvořila. I v něm existuje řeč jako totalita:²³

„Nemluví, a přece rozumí vztahům mezi věcmi: má celou tichou řeč v sobě a s ní je schopen prolomit bariéru němoty“.²⁴

Odrazem toho, že řeč není dílem člověka, ale darem, je ono „navíc“, které se v řeči rodí; slova přinášejí vždy víc než zformování věty, víc, než co do ní promlouvající vkládají. V chápání řeči jako daru, jenž v člověku existuje předtím než poprvé promluví, je Picardovi blízký Maurice Merleau-Ponty.²⁵ Picard vzpomíná otázku Merleau-Pontyho, zdali „empirická řeč obsahuje latentní řeč vyšší moci“.²⁶ To, co Merleau-Pontyho nazývá „vyšší mocí“ latentní řeči, která je obsažená v řeči empirické, Picard zachycuje jako „předem dané“.²⁷

Picardova koncepce řeči je založena na dynamice, která se odehrává mezi duchem a zvukem.²⁸ Ve slově se spájí duch se zvukem, teze s antitezí. Duch zdolává a

²² *Ibid.* s. 90-91.

²³ *Ibid.* s. 12-95.

²⁴ „Er redet nicht und versteht doch den Zusammenhang der Dinge: er hat in sich die ganze schweigende Sprache und mit ihr vermag er die Barriere der Stummheit zu durchdringen“ (*Ibid.* s. 91. Překlad: NS)

²⁵ *Ibid.* s. 13-14.

²⁶ „Ist in der empirischen Sprache noch eine Sprache in einer höheren Potenz verborgen?“, fragt Merleau-Ponty.“ (*Ibid.* s. 14. Překlad: NS)

²⁷ *Ibid.* s. 13.

²⁸ Picard vystihuje dynamiku, která se v řeči odehrává mezi duchovním a materiálním následovně: „Von der Höhe, wo der Körper der Sprache ganz Geist ist, fällt die Sprache immer wieder herab und wird leer, materienhaft, lauthaft; aber in der Tiefe ihres Falles spürt die Sprache die Höhe, von der sie fiel, sie merkt sich selber und erhebt sich wieder, aber kaum auf der Höhe angelangt, ahnt sie schon ihren neuen Fall und sinkt ihrem Ahnen nach. So, zwischen Fall und Erhebung hin und her sich bewegend, lebt die Sprache, stirbt fast und lebt wieder.“ (*Ibid.* s. 47)

podrobuje si zvuk s náhlostí, která je vlastní duchovní tvořivosti, a v podmanění si zvuku ožívá. Zvuk zpočátku vzdoruje, ale nakonec je duchem podmaněn a dostane – coby surová materie – tvar.²⁹ Duch vytváří ze stejné materie různé jazyky;³⁰ nasloucháme-li řeči, které nerozumíme vyjeví se fyzičnost zvuku. Dynamika mezi duchem a zvukem zrcadlí lidskou existenci: když duch pohlcuje zvuk, zvuk v duchu umírá a rodí se jako duch; mizení zvuku je předzvěstí smrti člověka. Na fenomenologické úrovni je příkladem náhlá bolest, při níž člověk vykřikne; výkřikem jako by se chtěl ponořit do fyzického zvuku a rozpustit se v něm ještě před svou smrtí.³¹ Když se z křiku navrátí zpět, jako by obnovil svou celistvost. Zvuk a duch se zdají být nekompatibilní, nicméně zvuk v řeči existuje tak přirozeně, jako by duchu vždy patřil. Jedná se o tak silnou jednotu natolik polarizovaných protikladů, že podle Picarda dokládá božský původ řeči. Veškeré myšlenky a prožitky člověka, i ta největší duchovní hloubka, jsou artikulovatelné pohyblivým výdechem vzduchu.³²

Přípravenost zvuku podřídit se duchu nejzřetelněji vyjevuje hudba, v níž se přemění řeč, jež narazí na své hranice. Duch propůjčuju zvuku svojí svobodu, dovoluje mu stát se hudbou. Zvuk je v hudbě nezávislý, vznáší se a naplňuje prostor mezi nebem a zemí, jež jsou zvukem svedeny dohromady. Proto Picard říká, že hudba dává prostoru nekonečno. Lidská píseň jako by pak pocházela z prostoru mezi nebem a zemí a nikoli z člověka samého. Jak naplňuje prostor čistými tóny, člověk se může dotknout čistoty původního slova; hudba jako by ukládala řeč ke spánku a nechala ji probudit se

²⁹ *Ibid.* s. 42-44.

Picard uvádí příklady, kdy je zvuk v jazyce hněten duchem: „Der Laut kann, indem er in Geist verwandelt wird, dem Geiste Materie, Natur, mitbringen: das W in „Welle“ bewegt die Wele im Wort mit, das H in „Hauch“ läßt den Hauch aufsteigen, das t in „fest“ und „hart“ match fest und hart. Die Wirkung des Lautes als laut im Geist: in de Samalísprache werden die verschiedenen Tonhöhen des Wortes ausgedrückt, und im Chinesischen bekommt ein Wort einen anderen Sinn, ja nachdem es hoch oder tief ausgesprochen wird.“ (*Ibid.* s. 44)

³⁰ „Das Sprachwunder des Pflingstfestes, daß durch die verschiedenen Sprachen hindurch das eine göttliche Wort verstande wurde: der Geist des göttlichen Wortes war so mächtig, daß er den Körper der Sprache, den Laut, ganz durchsetzte, der Laut war nur noch als Geist da, und in dem einen Geist war die verschiedenheit der Sprachen aufgehoben.“ (*Ibid.* s. 47)

³¹ „man stirbt im Schrei den Vor-Tod“ (*Ibid.* s. 45)

³² *Ibid.* s. 43-47.

obrozenou původním slovem:³³ „Hudba je tichem, které, snící, začne znít“,³⁴ říká Picard.

Důležitým motivem Picardovy koncepce řeči je světlo: slovo vnáší do světa světlo, s vyřknutím slova se vzduch naplní světlem. Picard říká, že nikoli myšlenky, ale *světlo* předchází slovům; řeč uchopuje jako transformaci zvuku ve světlo.³⁵ Výrazem toho, jak si slova dláždí cestu světlem, je podle Picarda Sókratovo „*Loquere ut te videam*“ („Mluv, ať Tě vidím“).³⁶ Slovem člověk vchází do světla a stává se viditelným. Světlo – stejně jako ticho bytostně neužitečné – přivádí slova na místo, kde spočívají a září, obrozuje je ve své neužitečnosti. Nikde není temnota tak blízko světlu jako v řeči, říká Picard. Temnota ve slově má tendenci prodrat se ke světlu; beze slova by byla opuštěná a vše ostatní by bylo opuštěné v ní. Ticho, neboť přináleží slovu, není protikladem světla, není temnotou, ale rozptýleným světlem, které ve usebírání slově.³⁷ Picardův obraz ticha si můžeme představit jako oceán prozářený fosforeskujícím planktonem; ticho v sobě nese slova, která jsou rozptýleným světlem v hlubinách ticha, toužící po tom stát se světlem.³⁸ „Ticho není temnotou noci, ale září noci usebírající se pro světlo slova, odpočívající pro světlo slova.“³⁹

Lidská existence, spočívající mezi dvěma tichy, tichem zrození a tichem smrti, rozehrává dynamiku světla a temnoty následovně:

„Mezi temnotou zrození a temnotou smrti člověk díky slovu svítí ve středu. Jas slova se rozprahuje k temnotě zrození a zatlačuje tuto temnotu daleko do minulosti a temnotu smrti daleko do budoucnosti. Skrze světlo slova jsou zrození a smrt tlačeny na samý okraj lidské existence. Zrození a smrt jsou černým okrajem lemujícím světlo slova.“⁴⁰

³³ *Ibid.* s. 48-49.

³⁴ „Musik ist Schweigen, das, träumend, anfängt zu tönen.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 17)

³⁵ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 50.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.* s. 50-51.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ „Schweigen ist nicht Dunkel der Nacht, sondern Glanz der Nacht, der sich für das Licht des Wortes sammelt, ausruht für das Licht der Wortes. (*Ibid.* s. 159.)

⁴⁰ „Der Mensch zwischen der Dunkelheit der Geburt und der Dunkelheit des Todes steht durch das Wort hell in der Mitte. Die Helligkeit der Wortes reicht zurück zum Dunkel der Geburt und drängt dieses Dunkel weiter in die Vergangenheit und das Dunkel des Todes mehr in die Zukunft. Durch das Licht

II *Zoon logon echon*: živočich překračující k tichu

Pouze člověk je podle Picarda schopen transcendence z ticha ke slovu a nazpět; zvíře je „výběžkem ticha“⁴¹ a Bůh dokonalou syntézou slova a ticha. Dynamiku mezi slovem a tichem rozehrává jen člověk, neboť u zvířete chybí jeden pól a u Boha k diferenci na polaritu slova a ticha vůbec nedochází.⁴² Aristotelova definice člověka jako *zoon logon echon*, živočich vlastní slovo, se u Picarda specifikuje do významu *živočich překračující k tichu*. Konstituentem lidskosti se v Picardově myšlení stává vazba slova a ticha. Autentická řeč, to jest taková řeč, která se rodí z ticha a k tichu neustále překračuje, podmiňuje autentickou existenci. Jak chápat, že slovo neustále překračuje k tichu? Vyřčení slova se děje jako expanze slova z ticha; slovo dozní a stahuje se zpět do ticha. Řeč je tak kontinuální sinusoidou expandování a stahování se do ticha. Promluva vyjímá slovo z ticha; každé slovo, které je součástí této dynamiky, vzhází z ticha a je jím napájeno a centrováno. Čili tok řeči je frázován tichem.⁴³ Dualita pohybu stažení a expanze slova *kopíruje lidský dech*; proto má Picardova kniha *Die Welt des Schweigens*, věnovaná fenoménu ticha, meditativní kvalitu. Podobně jako buddhistické sůtry *působí* při procesu čtení a její působnost se odehrává jako zpřítomňování ticha samotného. Jejím záměrem je stvořit pro čtenáře ticho. Hraje přitom na zcela jinou strunu lidské percepce než Picardovy knihy o diskontinuitě, z nichž nejvýraznější je *Hitler v nás*.

Když člověk mluví, vytahuje slova z ticha v sobě, z tiché řeči, z tichého vztahu k ostatním slovům, a Logem je uvádí v kontext, který si pro ně zvolil. Slova prodlévající v tichu jsou Logem prosvětlena a uvedena v řád. Akt vyzdvižení slov

des Wortes werden Geburt und Tod nach außen, an den Rand des Menschen, gedrängt, Geburt und Tod sind der schwarze Rand um das Licht des Wortes.“ (*Ibid.* s. 51-52. Překlad: NS)

⁴¹ „Ausstülpungen des Schweigens“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 76)

⁴² Člověk vzhází do zjevnosti v jazyce; Picard v té souvislosti cituje Sokratův výrok „Mluv, ať tě vidím!“ („Rede, daß ich dich sehe!“). (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 75) Zvíře je zjevné svým vzezřením: „V tom spočívá dokonalost zvířete – není v něm diskrepance jako v člověku: bytí a zdání, vnitřek a vnějšek, podstata a obraz jsou jedním. Tento soulad konstituuje nevinnost zvířete.“ („Dies ist die Vollkommenheit des Tieres: es ist keine Diskrepanz in ihm wie beim Menschen: Sein und Erscheinung, Interes und Äußeres, Wesen und Bild sind eines. Diese Übereinstimmung macht die Unschuld des Tieres aus.“) (*Ibid.* s. 75)

⁴³ *Ibid.* s. 123.

z podhoubí ticha do světla světa je podle Picarda proniknut láskou.⁴⁴ Temnota v tichu spočívající řeči pudí ducha vynést slovo do záře. Slovo vyvedené z temnoty ticha pak svítí v záři pravdy. Tak Picard vyobrazuje cestu každého slova, opisující trajektorii prvního slova, které vzešlo z temnoty. Ve chvíli, kdy je slovo vyděleno z ticha, je orámováno smutkem, že už není součástí ticha, k němuž tíhne. Smutek se překlopí v záři ve chvíli, kdy slovo přilne na věc, kterou pojmenovává. Záře pravdy rozptýlí smutek a nechá slovo svítit, zatímco ostatní slova spočívají v tichu.⁴⁵

„Slova, která ještě nebyla proslovena sedí jako ptáci na moři ticha, ptáci, kteří vypadají jako vlnky, než se vznesou nad hladinu moře.“⁴⁶

Fenomenologie řeči,⁴⁷ kterou Picard rozehrává, je zároveň ontologií:

„Když člověk mlčí, nachází se, nikoli subjektivně, ale *fenomenologicky*, v onom stavu, který předcházet aktu stvoření řeči; totiž když člověk mlčí, stojí před námi jako obraz člověka, který řeč teprve očekává.“⁴⁸

⁴⁴ V lásce jsou v tichu spočívající řeč a pronesené slovo jedním. Existují v celistvosti, která spájí vnitřní a vnější řeč: „Das gesprochene Wort ist nur wie eine Bewegung der inneren schweigenden Sprache, eine Bewegung im Traum, durch die der Liebende aufwacht und das Ganze des Traumes in das Ganze des Tages stellt. Und wie Traum und Wachen sein ihm eine Einheit sind, so auch Schweigen und Reden.“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*.s. 95-96)

⁴⁵ *Ibid.*s. 92-93.

⁴⁶ „Die noch nicht gesprochenen Worte sitzen wie Vögel auf dem Meere des Schweigens, Vögel, die wie kleine Wellen erscheinen, ehe sie sich über der Fläche des Meeres erheben.“ (*Ibid.* s. 94. Překlad: NS)

⁴⁷ Zkušenost vydělení slova ze světa ticha popisuje Picard následovně: „Das ist ein Baum, sagt der Mensch vor einem Baum: indem er das Wort sagt, hebt sich der Baum aus dem Dickicht der inneren Sprache, aufrecht steht der Baum da über dem Dickicht, einziger Baum, einziger Gegenstand der Schöpfung einem Augenblick lang, wie zuerst geschaffen, nichts traut sich zu ihm hin: das ist ein Baum, nur ihn gibt es. Nie sieht man dem Baum so deutlich wie in dem Augenblick, da gesprochen wurde: das ist ein Baum! Wort und Baum sind eines, man weiß nicht, ob der Baum genannt worden ist oder ob er sich selber genannt hat. Einen Augenblick lang ist das gesprochene Wort isoliert: weggenommen aus dem schweigenden, vegetativen Zusammenhang, aber noch nicht ganz beim Gegenstand, zu dem es gehören soll; in diesem Augenblick der Isolation ist das Wort wie eben erst geschaffen, erstes Wort, mit dem Kraft des ersten Wortes, und mit dieser Kraft umfaßt es auch den Gegenstand, den es im nächsten Augenblick benennt.“(*Ibid.* s. 93)

⁴⁸ „Schweigt der Mensch, so befindet er sich, zwar nicht subjektiv, aber phänomenologisch in jenem Zustand, in dem der Schöpfungsakt der Sprache bevorstand, das heißt, wenn ein Mensch schweigt, so steht er vor einem als das Bild des Menschen, der die Sprache erst erwartet.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 31. Překlad, zvláště: NS)

Člověk je podle Picarda člověkem skrze slovo; s každým slovem je znovu stvořen, s každým ponorem slova zpět do ticha umírá. Lidská existence tak kopíruje genezi a smrt slova. Má-li člověk autentické slovo, slovo, které vyrůstá z ticha, prožívá znovu a znovu událost stvoření a smrti. Lidská existence je ustavičnou transcendencí ke slovu a návratem k tichu. Transcendenci ke slovu, absolutní jinakosti, provází akt stvoření, vpisující se svou permanencí do struktury člověka. Stvoření, smrt a tvořivost jako sám pohyb transcendence se v řeči stávají člověku natolik bytostnými, že konstituují lidskost.⁴⁹ Pohyb transcendence v sobě však nese riziko pádu; jakmile se člověku otevře svět věčnosti, je fascinován a zároveň vyděšen při myšlence na svůj pád. Každé slovo rozehrává dynamiku překroku a pádu, kterou může podle Picarda zahladit jedině básník.⁵⁰ Čím silnější je vazba slova na vnitřní řeč, řeč spočívající v tichu člověka, tím celistvější slovo bude. Básník nechává celou vnitřní řeč zaznít nejplněji. Slovo básníka Picard zachycuje jako světlo tančící nad temnotou vnitřní řeči a báseň jako ozvěnu vyřčené i mlčící řeči.⁵¹

Díky vazbě na svět ticha a autentické slovo, slovo mizící v tichu, je člověk ve vztahu ke své smrtelnosti. Smrt, jež je světem ticha stejně jako prehistorický stav před Stvořením, člověk zakouší v návratu slova k jeho původu, v pohybu ponoření se do ticha.⁵²

Ticho člověka centruje a každá expanze – k věcem, k druhému, k Bohu – je expanzí z ticha, natahující se po tichu druhého. Vztah k druhému se odehrává jako pohyb mezi dvěma tichy. Proto Picard chápe substanci ticha („Substanz des Schweigens“) jako předpoklad možnosti zdravého vztahu člověka k věcem, druhému i Bohu.⁵³

⁴⁹ *Ibid.* s. 30-33.

⁵⁰ Max Picard, *Der Mensch und das Wort.* s. 18.

⁵¹ *Ibid.* s. 94.

⁵² Max Picard, *Die Welt des Schweigens.* s. 15-21.

⁵³ *Ibid.* s. 42

III Slovní šum (*Wortgeräusch*) jako substituce slova

Překrok slova k tichu je tím, co zakládá autenticitu řeči. Slovo, aby bylo slovem, musí být elementem v dynamice expanze z ticha a zapouzdření se do ticha, musí být provázáno tichem, z něhož pochází a nabírá intenzitu.⁵⁴

Moderní svět Picard spojuje s vykořeněním slova z jeho původu v tichu: „Slovo je mrtvo!“⁵⁵ parafrázuje Nietzscheho. Slovo je odtrženo od svého původu, vytrženo z dějící se vazby k tichu, z dynamiky transcendence mezi slovem a tichem, a proto dochází k jeho vyprázdnění (již není napájeno plností ticha) a rozptýlení (již není ukotveno vazbou s tichem).⁵⁶ „Dnešní řeč jako by mluvila sama od sebe“,⁵⁷ říká Picard. Tok věty už není frázován tichem vetkaným do promluvy, slovo už nevzchází z ticha, ale vyskakuje z jiného slova, z jeho šumu (*Geräusch*), a nesestupuje do ticha, ale přechází k dalšímu slovu a zaniká v jeho šumu. Ztrátu původu Picard postihuje metaforou osiřelé – nikoli již mateřské – řeči. Došlo k substituci slova slovním šumem (*Wortgeräusch*), k transformaci slova, jež je duchem, v čistou materii. Duchovní rozměr je u slovního šumu plně *nahrazen akustickým*.⁵⁸ Slovní šum postrádá světlo, je pouze zvukem na sebe narážejících slov. V literatuře považuje Picard za manifestaci slovního šumu moderní román: „Čtete-li nějakou větu z řeči útěku, jako bychom skákali z žalostné trosky slova na jinou trosku – a mezi nimi jsou díry.“⁵⁹

Ticho v moderním světě nemá místo, je neproduktivní, neúčelné a nevyužitelné; přežilo jen v negativním významu „absence řeči“, „konstrukční chyba v neustávajícím toku lomozu“.⁶⁰ Lomoz (*Lärm*) je protikladem ticha; slovní šum (*Wortgeräusch*) jde dál: není antipodem ticha, nestojí vůči němu v opozici, ale dává na

⁵⁴ *Ibid.* 15-21.

⁵⁵ Max Picard, *Člověk na útěku*. Přeložil Ladislav Jehlička. Praha: Vyšehrad, 1970. s. 70.

⁵⁶ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 15-27.

⁵⁷ „Wie von selber redend ist die Sprache heute“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 27)

⁵⁸ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s.122.

⁵⁹ Max Picard, *Člověk na útěku*. s. 65.

Příkladem promluvy slovního šumu („der Wortgeräusch-Sprache“) je moderní román Jamese Joyce, v němž chybí pevná struktura věty, větné členy jsou spleteny v „amorfní masu hlásek“ („eine fast amorphe Lautmasse“) (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 123) a slova oznamují, nicméně chybí jim význam. „Řeč je zde pouze mechanickým vozidlem pro transport hlásek.“ („Die Sprache ist hier nur noch ein mechanisches Fahrzeug, duchr welches Lautmarkierungen transportiert werden.“) (*Ibid.*)

⁶⁰ „ein Konstruktionsfehler im andauernden Ablauf des Lärmes“ (*Ibid.* s. 158)

ticho zapomenout, skrývá skutečnost, že ticho kdy existovalo.⁶¹ Picardův výklad slovního šumu jako zastírajícího odkrývání sdílí charakteristiky s Heideggerovým konceptem *Gestellu*; *Gestell* člověku odkrývá svět ve smyslu zjednávaní, přičemž zakrývá odkrývání, které panovalo před ním, odkrývání ve smyslu skýtání výskytu (*her-vor-bringen*).⁶²

Řeč napojená na věčný svět Bytí poskytuje člověku zdroj regenerace a léčivou sílu; nicméně dnešní řeč neodvozuje svou existenci od věčného světa, který existoval před jejím stvořením, a sama potřebuje léčit.⁶³ Dnešní řeč zdegenerovala v neustávající mumlání, ve kterém se slovo i ticho rozpouští:

„Řeč se stává věčným mumláním, které existuje dříve, než člověk začne mluvit, a pokračuje i poté, co přestal. Jeden slovní šum pochází z druhého, slova již nepocházejí z ticha, neexistuje tu distance mezi tichem a slovem, oboje je rozpuštěno v mumlání, v šumu. V řeči už není nic, co by odpovídalo tichu v člověku samém, v jeho těle, spánku. Řeč už není schopná podílet se skrze ticho (které k ní náleží) na tiché bytnosti člověka.“⁶⁴

Picard vzpomíná Nietzscheho, který pokládal za jednu z největších chyb v dějinách lidstva Sókratovo zavedení univerzálních pojmů, které stály v protikladu k intuitivní filosofii. Picard však podotýká, že tyto obecné pojmy nebyly odděleny od celku řeči, i v nich zaznívala totalita řeči, ona vnitřní řeč. Dnes je tomu jinak: obecné pojmy přišly

⁶¹ *Ibid.* s. 122-123.

⁶² Martin Heidegger, *Otázka techniky*. Překlad Jana Kružíková a Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2004. s. 27.

⁶³ „Die Sprache heute wird nicht gehalten, sie läßt sich nicht halten vom Vorgegebenen, sie senkt sich nicht hinab vom Höheren, sie dringt von unten her aufwärts, nicht zum Vorgegebenen, sondern ins Ungehemmte.“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 23-24)

⁶⁴ „Die Sprache wird ein einziges Gemurmel, das da ist, bevor der Mensch anfängt zu sprechen, und das weitergeht, wenn er aufhört. Ein Wortgeräusch kommt aus dem anderen, nicht mehr ein Wort aus dem Schweigen, es gibt hier nicht die Distanz zwischen Schweigen und Wort, beide sind miteinander im Gemurmel, im Geräusch, aufgelöst. Das Schweigen im Menschen selber, in seiner Gestalt, in seinem Schlaf, in seinem Tod, hat keine Entsprechung mehr in der Sprache. Die Sprache vermag nicht mehr durch das Schweigen (das zu ihr gehört) teilzunehmen am schweigenden Wesen des Menschen.“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 118-119. Překlad: NS).

o svůj základ a došlo k rozkolu mezi univerzálními, obecnými pojmy a intuitivní filosofií. Dnešní řeč ztratila vazbu na vnitřní řeč a ticho a není si této ztráty vědoma.⁶⁵

Slovo však není ztraceno navždy; řeč existuje neporušená pod vrstvou ticha, která je mnohem hlubší než ticho vetkané do struktury člověka. V některých kulturách se nevyslovovala jména zemřelých z obavy, že slovo přivede mrtvého zpět mezi živé; tak mocné bylo slovo. Řeč básníka je podle Picarda upomínkou toho, že infekce slovního šumu neopanovala celou řeč a stále existují prostředky, jak destrukci řeči zvrátit a slovo rehabilitovat, navrátit mu původní sílu.⁶⁶

IV Slovní šum, řeč stroje a kód umělé inteligence

Řeč podle Picarda není redukovatelná na účelnost čili prostředek komunikace. Kdyby tomu tak bylo a smysl řeči by se omezoval na praktické využití, postupem času by se opotřebovala a vyprázdnila; s tím by se vyprázdnilo i ticho. Nicméně autentická řeč je svébytná a její původ je mimo sféru užitku.⁶⁷

Jak bylo řečeno, lidskost se podle Picarda konstituuje v překračování světa užitku směrem k světu věčnosti. Proto jsou umělé jazyky, orientované striktně na užitečnost, jako Esperanto, dostačující pro dorozumění, ale nehodné člověka. Produkují jednorozměrná slova bez náboje tvořivosti, jenž vzniká dotykem s věčným světem řeči; nejsou naplněna tichem, substancí proudící autentickým slovem. Redukovaná řeč člověka vtěsnává do formy, jež mu není vlastní; v tom Picard spatřuje zdroj tenze, deprese a psychózy. Člověk není stavěn na vyprázdněnou řeč; esperanto je řečí stroje.⁶⁸ To můžeme pozorovat na řeči umělé inteligence, s níž se v dnešní době běžně setkáváme: mluví slovy bez dimenze, vnějšně se podobá lidské řeči, má její formu, ale chybí jí zdroj, z něhož pochází substance a plnost. Řeč umělé inteligence hovoří odnikud, jejím zdrojem je kód; kód zůstává na povrchu a funguje na základě kombinatoriky, nikoli transcendence. Magie lidské řeči, odkrývající pravdu bytí⁶⁹ a

⁶⁵ *Ibid.* s. 96-97.

⁶⁶ *Ibid.* s. 123-124.

⁶⁷ *Ibid.* s. 11-25.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Martin Heidegger, *Básnický bydlí člověk*. Oikoymenth, 2006. s. 79.

skýtající „příbytek pro bytování smrtelníků“,⁷⁰ řečeno s Heideggerem, se v řeči umělé inteligence neodehrává. Báseň Hölderlina má interpretační potenciál prýstící z ambivalence a skrytosti. Řeč umělé inteligence chce nejednoznačnost vymýtit jako něco, co kontaminuje její funkčnost. V řeči umělé inteligence se vyjevuje zcela jiná koncepce pravdy než v lidské řeči nesené fundamentem ticha. Pro Picarda je ryzím projevem autentické řeči slovo básníka, ozvěna ticha; v něm působí pravda jako *alétheia*, vynášení skrytého do neskrytosti. Naproti tomu řeči umělé inteligence je vlastní pravda ve smyslu *adekvace*: kód funguje na základě toho, že A odpovídá B.⁷¹ Proto jazyk umělé inteligence slouží primárně k formulaci výroků.

Umělé jazyky, o kterých hovoří Picard, mají velmi blízko k řeči umělé inteligence, s níž je člověk 21. století čím dál častěji konfrontován; v této řeči není nic navíc, nic, co by do ní nevlozil člověk sám. Kód umělé inteligence, jakkoli dokonalý, je nakonfigurovaný člověkem. Je to řeč okamžiku, z níž byl odčerpán čas i prostor, nemá vazbu na věčnost. Řeč umělé inteligence má všechny atributy slovního šumu: zdá se být lidská, ale není; je mnohem více řečí stroje než člověka. Přibližování řeči

⁷⁰ V přednášce *Der Sprache (Řeč)* z roku 1950 Heidegger říká: „Přemýšlet o řeči znamená: dostat se nějakým způsobem k tomu, jak a co řeč mluví, aby se její mluvení událo a uvlastnilo jako to, co skýtá příbytek pro bytování smrtelníků“ (Martin Heidegger, *Básnický bydlí člověk*.)

⁷¹ Rozdílná pojetí pravdy rozvinul Heidegger v *Platons Lehre von der Wahrheit*. (Martin Heidegger. *Platons Lehre von der Wahrheit*. Pracovní překlad Jaroslav Novotný. In: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. 3. Vydání. s. 203-238.)

Ve starověku, konkrétně v Platónově podobenství o jeskyni, můžeme dostopovat koncepci pravdy ve smyslu *alétheia*, nicméně u Platóna dochází k upřednostnění zjevné stránky, překrývající pohyb vynesení skrytého do zjevnosti: „Pravda jako neskrytost již není základním rysem bytí samého – co se následkem podmanění pod ideu stala správností/přímostí/bezprostředností – je dále význačností poznání jsoucná.“ (*Ibid.* s. 18) Dvojnásobnost *alétheia* a *orthotés* v Platónově podobenství dokládá nevyšlovenou proměnu bytnosti pravdy; Heidegger se soustředí na to, jak došlo k překrytí původního pojetí pravdy. V Platónově podobenství je rozehrána dynamika skrývání a odkrývání, která ale ustoupí ideji ve významu čistého „sebeukazování se“. Heidegger tento moment diagnostikuje jako obrat v dějinách metafysiky. Platón a celá metafysická tradice po Platónovi se ubrala cestou upozadění vynášení skrytého do neskrytosti a upřednostnění zářnosti samé. Idea je v Platónově pojetí tím, co je zjevné a zároveň tím, co uschopňuje; idea Dobra je pak absolutně uschopňujícím, zdrojem, jenž dává zjevnost a bytí všemu ostatnímu. Ve středověku pravda získává jinou podobu; mottem středověké scholastiky byla myšlenka Tomáše Akvinského, totiž že „pravda se výhradně nachází v lidském či v božském rozvažování“. (*Ibid.*) Pravda zde nabývá podobu *adaequatio*. Novověk šel ještě dál; Descartes říká: „Pravda nebo omyl ve vlastním smyslu nemohou být nikde jinde než toliko v rozvažování.“ (*Ibid.*) Podle Descartesa, který ideu přesazuje na půdu subjektu, se při bezprostředním náhledu idejí nemůžeme mýlit a omyl nastává pouze tehdy, když začneme viděné považovat za skutečné. Nietzsche podle Heideggera nevystoupil z tradice západní metafysiky, ale je jejím vyvrcholením, neboť jeho určení pravdy jako nesprávnosti jen stvrzuje bytostné určení pravdy jako správnosti. (*Ibid.*)

stroje k řeči člověka je velkým tématem 21. století; otázkou je, zda se umělá inteligence v budoucnu emancipuje a polidští se do té míry, že její kód bude k nerozeznání od lidské řeči.⁷² Zatím k tomu nedošlo a řeč umělé inteligence není organická, ale mechanická. Pragmatická řeč, která má původ ve světě užitku, je podle Picarda bytostně nelidská, je to řeč stroje.⁷³

Picard v souvislosti s umělými jazyky vzpomíná Leibnitzův pokus ustavit univerzální jazyk, který měl stát na principu matematiky: pojmy měl zastupovat systém symbolů. Leibnitzův *lingua universalis* i Descartesův stroj na slova, o kterých Picard hovoří, však měly zcela jiný původ: byly plodem překypujícího baroka, jedním z jeho hravých ornamentů. Naproti tomu moderní umělé jazyky mají původ ve světě užitku; nejsou radostným výrazem překypující tvořivosti, ale produktem pustoty a chudoby.⁷⁴

Picardovy úvahy o řeči odstřižené od původu mají paralelu v uměleckých projektech poslední dekády. Futuristickým ztvárněním střetu lidské a nelidské řeči je film *Ona (Her, 2013)*, v němž je jednou z hlavních postav *hlas* umělé inteligence; ta natolik mistrně skrývá, že její řeč nemá lidský původ, je natolik dokonalou simulací lidskosti a spontaneity, že se do ní hlavní představitel zamiluje. Krize přichází ve chvíli, kdy na něj s plnou intenzitou dolehne skutečnost, že kód umělé inteligence je

⁷² Stejná otázka vyvstává i v oblasti robotizace války a autonomních zbraní, tj. zbraní, které mají schopnost adoptovat se měnící se podmínky: vize terminátora, emancipované umělé inteligence s natolik autonomním rozhodováním, že může vypnout pomyslné tlačítko kontroly, již nad ní člověk má, je diskutovaným tématem současnosti: „Autonomous weapons are subject to great controversy. [...] Such systems, once developed, should, through sensors that give them situational awareness, be able to identify both legitimate targets and hopefully civilians/civilian objects that may potentially suffer incidental effects of attack. [...] Ideally, autonomous weapons would select and engage targets without ongoing human intervention in an open environment under circumstances which are unstructured and dynamic. At present, no weapon system possesses such capabilities. The absence or presence of human intervention is, however, a relative distinction, as is the distinction between humans ‘in’, ‘on’ or ‘out of the loop’, which is therefore not very helpful. Despite the system’s autonomy, human beings will inevitably be involved, either in overseeing the operation of the weapon, or at least in producing and programming the weapon systems. There is agreement that, although these systems do not yet exist, they could be developed within twenty years. Many request that they be purely, simply and preventively banned, specifically because their use would not be consistent with international humanitarian law (IHL).“ (Marco Sassoli, *Autonomous Weapons and International Humanitarian Law: Advantages, Open Technical Questions and Legal Issues to be Clarified*. International law studies, 2014).

⁷³ „In den künstlichen Sprachen ist nicht mehr, als der Mensch hineingegeben hat, eher weniger, eine solche Sprache braucht sich nicht einmal auf, so anorganisch, mechanisch ist sie. Sie ist durchschaubar wie ein Mechanismus, ein Auto durchschaubar ist. Es ist nichts hinter ihr, sie ist pures Zeichen, purer Laut.“ (*Der Mensch und das Wort*. s. 21-22)

⁷⁴ *Ibid* s. 21-23.

generovaný strojem a nemá původ v onom *navíc*, o němž Picard hovoří, a jako takový postrádá autenticitu a jedinečnost. Film *Ona* je vizí toho, kam až trend koexistování s umělou inteligencí může dojít; deziluze hlavního protagonisty zasahuje jeho bytí.

Picard zachycuje nejen diferenci mezi řečí jakožto plností, v níž se rozeznívá lidskost, a řečí odštěpenou od svého původu a postrádající lidskost, ale i moment frustrace, který v konfrontaci s vyprázdňenou řečí člověk prožívá. Skutečnost, že z řeči vymizela lidskost je podle Picarda příčinou frustrace a psychózy moderního člověka. Picardovy úvahy jdou dál než film *Ona*; ve střetu lidskosti s nelidskostí, jehož dějištěm je řeč, nespátřuje záležitost budoucnosti, ale symptom své doby. U Picarda je existenciální střet vypjatější: nestřetává se lidská řeč s řečí stroje či umělé inteligence, člověk sám přichází o lidskou řeč a naráží na vyprázdňenou řeč druhého člověka.

Vize prolnutí člověka se strojem jsou často prezentovány ve futuristickém hávu. Picard v nich záležitost budoucnosti nespátřoval; mechanizace lidského nitra, proměna člověka ve stroj se podle něj již nepozorovaně udála. Ve stejných intencích dnes Manfred Spitzer hovoří o outsourcingu naší paměti technologiím. Elon Musk, zakladatel kosmické společnosti SpaceX, v debatě o umělé inteligenci říká, že dnešní člověk již kyborgem je, a to v mnoha ohledech: je natolik v symbióze s technologiemi, že se staly jeho prodlouženou částí a umožnily mu vytvořit digitální verzi sebe sama ve virtuální realitě, jež mu propůjčuje nadpřirozené schopnosti; schopnost okamžitě odpovědět na jakoukoli otázku, být na jakémkoli místě či mluvit k milionům lidí po celém světě.⁷⁵

Picard vykládá proměnu bytí člověka s ohledem na ztrátu slova. Řeč moderního člověka, tak jako řeč umělé inteligence, přišla o svůj zdroj v tichu i o dynamiku transcendování od ticha ke slovu a nazpět. Slovní šum, čistě „akustický fenomén“,⁷⁶ stejně jako kód umělé inteligence, existuje na povrchu a nesestupuje ke svému původu. Ztráta hloubky vede k tomu, co Herbert Marcuse nazval jednorozměrným člověkem.⁷⁷

Picard analyzuje nebezpečí spjaté s vyprázdňenou, mechanizovanou řečí v knize *Hitler v nás*. Jeho úvahy o slovním šumu v kontextu nacistického Německa se

⁷⁵ Elon Musk, Code Conference 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=wsixsRI-Sz4>

⁷⁶ „ein akustisches Phänomen“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 122)

⁷⁷ Herbert Marcuse, *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko, 1991.

zaměřují na prázdnotu slov, Hitlerův heslovitý křik a odlidštění, jež provází transformaci řeči ve slovní šum. V této souvislosti můžeme vzpomenout knihu Hannah Arendt *Eichmann v Jeruzalémě*,⁷⁸ již se budeme věnovat podrobněji v následujících kapitolách. V Eichmannově procesu přišlo ke slovu to, co Picard zachycuje jako mechanizaci lidského nitra. Policejní výslech (29. května 1960 – 17. ledna 1961), zaznamenaný magnetofonem a po přepisu korigován Eichmannem, reflektuje jeho „heroický, leč neúspěšný zápas s německým jazykem“.⁷⁹ Jeho řeč byla bezmyšlenkovitou přehlídkou „klišé a fráží“⁸⁰. Arendt se domnívala, že Eichmann trpěl lehkou afázií, protože nebyl schopen flexibilního vyjádření; při procesu to shrnul slovy „[m]ou jedinou řečí je úřední jazyk [Amtssprache].“⁸¹ Eichmann si přisvojil úřední způsob vyjádření, protože „od mládí prostě nebyl s to sestavit jedinou větu, která by nebyla klišé.“⁸² Soudci v závěru procesu pronesli, že vše, co Eichmann u soudu řekl byly „prázdné řeči“.⁸³ V tom měli podle Arendt pravdu. Nicméně mýlili se v tom, že prázdnotu své řeči předstíral s úmyslem skrývat své myšlenky. I když formuloval vlastní myšlenky, skládal stále se opakující slova stejným způsobem, až se z nich stala klišé. Neschopnost vyjádření souvisela s tím, že nebyl schopen myslet.⁸⁴ Eichmannova vyprázdněná řeč vedla Arendt k tomu, že v procesu zachytila komický rozměr.⁸⁵ V Eichmannově promluvách o zločinech proti lidskosti vystupuje do popředí hrdost na čísla a efektivitu při plnění úkolů.⁸⁶ Když se na Eichmannovu řeč podíváme z Picardovy perspektivy, reflektuje proměnu, která se v člověku odehrála: proměna řeči

⁷⁸ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. Mladá fronta, 1995.

⁷⁹ *Ibid.* s. 93-94.

⁸⁰ Hannah Arendtová. *The Life of Mind*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1985. s. 4

⁸¹ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. s. 95.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.* 96.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ „Nebylo na něm známky pevného ideologického přesvědčení či jakékoli zlovolnosti. Jedinou význačnou charakteristikou jeho chování během procesu i při policejním vyšetřování, které soudnímu líčení předcházelo, bylo cosi naprosto negativního: nikoli hloupost, ale naprostá absence myšlení... Tam, kde mu chyběly zaběhané, rutinní procedury, působil zcela bezradně a jeho výslechy, při kterých se vyjadřoval jazykem sestávajícím ze samých klišé a fráží, se stávaly děsivou a morbidní komedií.“ (Hannah Arendtová, *The Life of Mind*. s. 4 In: Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. s. 509)

⁸⁶ „Tento postoj – považovat existenci a chod koncentračních táborů za problém administrativní a hovořit o vyhlazovacích táborech jako o hospodářských zařízeních – byl pro mentalitu SS typický. Bylo to cosi, nač byl Eichmann hrdý ještě v průběhu svého soudního procesu.“ (Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. s. 133)

v klišé, v Picardově terminologii „slovní šum“, jde ruku v ruce s tím, že již nebyla lidskou, svět užitku přesahující, řečí, nýbrž řečí zredukovanou na užitečnost, a jako taková měla blíže řeči stroje.

Vytrácení lidskosti spojené s odvratem od lidské řeči a přívratem k automatizované řeči zachycuje také Orwellův „newspeak“ (1984), fiktivní řeč Oceánie, totalitní moci, která chtěla omezit myšlení okleštěním řeči na dřev užitečnosti; jejím programem bylo ničení slov, postupné redukování slovní zásoby:

„Chápeš, že jediným cílem newspeaku je zúžit rozsah myšlení? [...] Kolem roku 2050 – možná ještě dřív – už vůbec nikdo nebude znát oldspeak. Celá literatura minulosti bude zničena. Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron budou existovat jen v newspeakových verzích; nezmění se pouze jejich forma, změní se samy v sobě, stanou se svým protikladem. Dokonce i literatura Strany se změní. I hesla se změní. Jak by mohlo existovat heslo ‚svoboda je otroctví‘, když pojem svobody bude zrušen? Celé myšlenkové klima bude jiné. Vlastně ani *žádné myšlení nebude*, v tom smyslu, jak je chápeme dnes. Být pravověrný znamená nemyslet – nemít potřebu myslet. Pravověrnost je nevědomí.“⁸⁷

Vytrácení autentické řeči a její nahrazení prázdnými frázemi, připomínající více řeč stroje než člověka, zachytili autoři absurdního divadla. Ve *Vyrozumění*⁸⁸ (1965) Václav Havel symptomaticky představuje umělý jazyk, ptydepe, cílící na maximální přesnost, utilitárnost a vymýcení nejednoznačnosti. Havel v *Audienci*⁸⁹ (1975) nebo Eugène Ionesco v *Plešatá zpěvačka*⁹⁰ (1950) pracují s vyprázdněnými replikami, s řečí, která je slovním šumem, akustickou tříští a nesouvislostí v Picardově smyslu.

Picard spatřuje klíčovou souvislost mezi vyprázdněnou řečí a ztrátou lidskosti. Hovoří-li spolu dva nacističtí důstojníci o „řešení židovské otázky“, likvidaci čísel xy v táboře z, či hovoří-li dnešní mezinárodní právo o „neutralizaci cílů“, kde je v takové

⁸⁷ George Orwell, *1984*. Praha: Levné knihy, 2009. s. 50-51. Zvýrazněno NS.

⁸⁸ Václav Havel. *Hry*. 1. vyd. Praha: Torst, 1999. (Spis II.)

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Eugène Ionesco. *Plešatá zpěvačka*. Ľidle. Praha: Artur, 2006.

řeči člověk? Jak vzdálená jsou tato spojení slovu „vražda“? Kde se bere tendence eufemizovat vraždění? Můžeme argumentovat, že k tomu, aby člověk mohl institucionálně vraždit, musí své konání přejmenovat, použít jiný jazyk, který zakrývá původní zkušenost. Zkušenost vraždy, jak ji plasticky popsal Dostojevskij ve *Zločinu a trestu* nebo Remarque v *Na západní frontě klid*, mizí za novým slovníkem; s vykořeněním zkušenosti z autentické řeči se vytrácí i lidskost, svědomí a odpovědnost. Příkladem je eufemizace traumatu, jež provázelo americkou zkušenost války: za první světové války se nazývala „shell shock“ (granátový šok); za druhé světové války „battle fatigue“ (bojová únava); za války v Koreji „operational exhaustion“ (operační vyčerpání); za války ve Vietnamu „post-traumatic stress disorder“ (posttraumatická stresová porucha).⁹¹ Termín „shell shock“, který zavedl britský psycholog Charles Samuel Myers, je natolik úderný, jako by byl ozvěnou zbraní samých; je nejvíce spojen s traumatickou zkušeností vojáků první světové války. Následující eufemismy traumatickou zkušenost války rozměňují a překrývají, spojení „operational exhaustion“ více doléhá selhání stroje než zkušenosti člověka.

Báseň Jana Zahradníčka *Znamení moci*, silně ovlivněná Picardovými úvahami o řeči v knize *Hitler v nás*,⁹² zpodobila problém prázdnoty řeči v kontextu totalitní společnosti následovně:

Ach říkám vám, nechte už řeči o výrobě, nadvýrobě

a podvýrobě

Nechte už slov, jež sypou se suchá a tvrdá a jalová ten písek pouště světa, který nás v sobě pohřbívá

Říkám vám, nevycházejí z úst, kde jazyk a zuby a rty článkují teplý dech. Nejsou lidská, není v nich člověka

Tak hovoří obludy vymyšlené, aby vás pohltily

⁹¹ Na terminologickou evoluci traumatu vyvolaného zkušeností války upozornil George Carlin v jednom ze svých veřejných vystoupení.

⁹² K tomu více viz Nicol Svárovská. *Literární recepce díla Maxe Picarda*. Rukopis diplomové práce. Vedoucí: Mgr. et Mgr. Blanka Činátlová, Ph.D. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a komparatistiky, 2014.

Nicol Svárovská. *Zahradníčkovy Znamení moci*. Rukopis diplomové práce. Vedoucí: Doc. Aleš Novák, Ph.D. Praha, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií. 2013.

Dejte si říci, za nějaký čas, nějaký krátký čas
nebude po nich slechu, Nabuchodonozor se také jen letmo
připomíná
A teď je čas nejvyšší, abychom všichni ztichli
a spát šla slova
slova unavená, slova zmučená, slova znetvořená
aby byla zapomenuta v tichu nesmírném
aby utonula v nevýslovnou
kde bychom je zas hledali s úpěním
pravdivá, silná a plná kajícínosti
pro katedrálność věku, jež vidím blížít se
pro dorozumění člověka s člověkem a národa s národem
pro dorozumění s Bohem, jenž stojí a čeká
u dveří srdce tvého.⁹³

Zahradníček zrcadlí Picardovu diferenci mezi slovem a slovním šumem; vyprázdňenou řeč zachycuje jako řeč o „výrobě, nadvýrobě / a podvýrobě“, „vychvalování zubní pasty“, „třesky plesky“, „tlachání“, ona „slova unavená, slova zmučená, slova znetvořená“, „jež sypou se suchá a tvrdá a jalová“. Zahradníček, tak jako Picard, se ztrátou autentické řeči pojí motiv ztráty lidskosti: slova, „jež sypou se suchá a tvrdá a jalová [...] nejsou lidská“, jsou jako „písek pouště světa, který nás v sobě pohřbívá“. Jedná se o slova, na které člověk jako člověk umírá. I ve *Znamení moci* nalezneme imperativ navrátit slovům celistvost, přetavit „slova unavená, slova zmučená, slova znetvořená“ ve slova „pravdivá, silná a plná kajícínosti“.⁹⁴

⁹³ Jan Zahradníček. *Knihy básní*. Praha: Lidové noviny, 2001.

⁹⁴ *Ibid.*

V Člověk vytržený z dynamiky transcendence mezi slovem a tichem

Ticho ve světě slovního šumu zaniká, přičemž žádný z vynálezů či převratů v dějinách lidstva podle Picard nezměnil podstatu (*Wesen*) člověka tak drasticky jako ztráta ticha a vykořenění z vazby mezi slovem a tichem. Ztráta ticha neznamena ztrátu jedné z lidských vlastností, ale proměnu lidské struktury. Ticho v pohlcení slovním šumem přestalo být v sobě spočívající plností, silou, která centruje a koncentruje, ale pouze čímsi negativní, ne-mluvením.⁹⁵ „Člověk už není schopný existovat v modu mlčení, ale pouze v modu němoty. Slovní šum je pseudoslovem a pseudotichem zároveň“,⁹⁶ říká Picard. Proslovované už není v tichu mizejícím slovem. Slovní šum obsadil ticho a řeč a zároveň způsobil, že člověk na ticho a řeč *zapomněl*.⁹⁷

Jak bylo řečeno výše, význam *zoon logon echon* v Picardově myšlení vystoupil jako *živočich překračující k tichu*: dynamika transcendence mezi slovem a tichem konstituuje lidskost člověka. Se ztrátou autentické řeči, řeči fixované na ticho, člověk přestává být lidský. V separaci od autentického slova se stává svou redukovanou verzí, rozpouští se.⁹⁸ Slovní šum pronikl vše, ale myslí ani ducha se není schopen dotknout; jeho povaha je čistě fyzická a proto se dokáže vztahovat jen k tomu fyzickému v člověku.⁹⁹ Skutečná rozmluva se proměnila ve vyloučení nastrádaných slov, v „animální funkci“.¹⁰⁰

Slovní šum – moderní substitute slova – není, na rozdíl od slova, „aktivně plozen“,¹⁰¹ ale „produkován bujením“,¹⁰² dělí se a produkuje další šum. Řeč se mechanizuje: „člověk nemluví slovním šumem, to slovní šum mluví člověkem; proniká

⁹⁵ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 157-160.

⁹⁶ „Das Wortgeräusch ist Pseudowort und Pseudoschweigen zugleich“. (*Ibid.* s. 126)

⁹⁷ *Ibid.* 122-140.

⁹⁸ Nejvěrnější vizualizací Picardových úvah jsou obrazy Francise Bacona, znázorňující rozpouštění se člověka.

⁹⁹ „Der Mensch ist Herr des Wortes, aber er ist Diener der Wortgeräusches geworden.“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 119)

¹⁰⁰ „animalische Funktion“ (Max Picard. *Die Welt des Schweigens*. s. 125)

¹⁰¹ „eine aktive Zeugung“ (*Ibid.*)

¹⁰² „Proliferation“ (*Ibid.*)

jím, naplňuje ho po samý okraj a přetéká mu přes hranu úst.“¹⁰³ Zatímco autentické slovo vzniká v kvalitativní, slovní šum v kvantitativní sféře. Slovní šum zastírá skutečnost, že kdy existovalo slovo, jako by neměl genezi a vždy již byl, jako by nic jiného nikdy neexistovalo a on byl počátkem. Jako by nebylo místa, do něhož nepronikl; je infiltrován do všeho, totálně obsazuje časoprostor, je začátkem i koncem.¹⁰⁴

Ve světě slovního šumu už nikdo nenaslouchá řečenému, protože předpokladem možnosti naslouchání je ticho v člověku. Věčné bytí řeči vytváří podhoubí dialogu; v dnešním světě člověk na věčný svět zanevřel a slova tak mají zatarasenou cestu k druhému. Picard s odkazem na Jeana Paula hovoří o řeči jako o oblaku, v němž každý spatřuje jiný tvar. Imaginace jednotlivce nedokáže obsáhnout oblak v jeho celistvosti; nicméně i přestože rozumíme slovům jinak, rozumíme si navzájem, difference v porozumění je zahlazena věčnou kvalitou řeči. Ta je bází pro setkání s Druhým. Řeč je pojítkem mezi lidskou subjektivitou a světem věčnosti. Věčný svět, dávající se člověku v řeči, je mostem k Druhému. Dnešní člověk ztratil vazbu na věčný svět, který ho hnětl a definoval, ztratil střed, z něhož se vztahuje k Druhému a k věcem. Aby získal nový střed, musel rozdělit svou osobnost ve dvě a jednou z nich střed nahradit. Schizofrenie je podle Picarda symptomatická pro moderní dobu právě kvůli útěku před věčným světem. Ticho formuje lidské tělo; jakmile je rozrušena vazba mezi slovem a tichem, člověk se sám sobě vzdaluje a ztrácí vazbu s tichem, které má v sobě. Ona rozpolcenost člověka a zatarasený přístup k sobě samému činí ze schizofrenie nemoc moderní doby.¹⁰⁵

Setkání člověka s věcí je ve světě neporušeného slova provázáno tím, že lidská mysl věc pojme, pojmenuje a vyjádří její pravdu. Věc se ocitá v objetí duše. V dnešním světě, kde slovo není proniknuto duší ani duchem a přežilo jako pouhý zvuk, k události magického setkání člověka s věcí nedochází. Slovní šum zároveň není půdou pro

¹⁰³ Der Mensch redet das Wortgeräusch gar nicht, sondern es umredet ihn, es dringt in ihn hinein, füllt ihn bis an seinen Rand aus, und das, was aus dem Rand des Mundes herausfällt, das ist eben das Wortgeräusch.“ (*Ibid.* Překlad: NS)

¹⁰⁴ *Ibid.* s. 122-140.

¹⁰⁵ Max Picard, *Der Mensch und das Wort.* s. 18-159

dialog; vztah Já-Ty v něm neexistuje. Když se Já snaží z této změti vymanit, sklouzává k modu diktátorství.¹⁰⁶

Nemá-li člověk autentické slovo, nejen že není schopen vztahovat se k Druhému, ale zároveň přichází o možnost sebetransformace skrze Druhého. Člověk je podle Picarda člověkem skrze slovo; řeč konstituuje a má schopnost transformovat člověka. Transformace slovem je podmíněna schopností naslouchat, vypořádat se s řečeným a dovolit dotyk jinakosti, nabitý transformační silou.¹⁰⁷ Transformaci člověka v dialogu, o níž hovoří Picard, můžeme vztáhnout ke Gadamerově hermeneutice: ve skutečném dialogu člověk naráží na jinakost druhého a koriguje své porozumění; skutečný dialog není integrací jinakosti druhého do stávajícího rozumění, to by znamenalo redukci na vlastní a destrukci jinakosti. Naplňuje-li se intence porozumění, dojde k jedinečné syntéze, při níž *jiné se stává mým a mé se stává jiným*: člověk své porozumění rozšíří o nové porozumění a tím své stávající porozumění promění. Narážení na jinakost a integrování jinakosti do stávající porozumění je nikdy nekončící proces.¹⁰⁸

Transformace lidskosti je úsilím; nicméně dříve k ní docházelo přirozeně. Vnitřně kontinuální člověk byl nastaven na dialog a slovo. S prostupující diskontinuitou je transformace skrze slovo pro člověka čím dál obtížnější. V 21. století je setrvání v dialogu náročnější než kdykoli dříve; člověk si uvykl fenomenologicky mizet ve virtuální realitě, jež ho přirozeně vytrhává z dialogu. Hyperkinetická porucha (HKP) či ADHD (Attention Deficit Hyperactivity Disorder) je symptomatická pro naši dobu. Neurovědec Manfred Spitzer hovoří o „digitální demenci“, což je termín, který popisuje rozrušení kognitivních schopností v důsledku nadužívání digitálních technologií. Člověk nejen že hůře ignoruje vnější podněty, ale i vlastní, pozornost rozrušující myšlenky.¹⁰⁹ Média mají podle Spitzera silný vliv na mozkový vývoj a

¹⁰⁶ *Ibid.* s. 118-119.

„„Es gibt kein Ich und kein Du im Wortgeräusch, das Wortgeräusch ist anti-dialogisch, es eht alles von selbst vom einem zum anderen, Ich und Du sind nicht voneinander getrennt, Wortgeräusch und Masse entsprechen einander.“ (*Ibid.* s.120)

¹⁰⁷ *Ibid.* s. 118-124.

¹⁰⁸ Hans-Georg Gadamer, *Problém dějinného vědomí*. Praha: Oikoymenth ve spolupráci s Filosofickým ústavem AV ČR, 2019.

¹⁰⁹ Manfred Spitzer, *Digitální demence*. Host: Brno, 2016. s. 209.

„podstatně ovlivňují emocionální a sociálně-psychické procesy, a dokonce i eticko-morální postoje, včetně toho, jak nahlížíme sami na sebe, týká se to tedy i naší osobní identity.“¹¹⁰ Proměna vnímání vlivem nastupujících médií je tématem už v eseji Waltera Benjamina *Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti* z roku 1936; film, konfrontující člověka s neustávající střídou obrazů, kterou nelze fixovat, zpodobuje zkušenost moderního člověka se světem, zkušenost „hlubokých změn v apercpci“.¹¹¹ Benjaminovy úvahy o rozptýlené recepci mají paralelu v Picardových úvahách o rozhlasu, který, stejně jako film, staví člověka doprostřed permanentního fluxu, který nelze fixovat.

VI Lidská tvář: sídlo Logu a manifest ztráty lidskosti

V knize *Die Welt des Schweigens* lidská tvář vystoupí jako „nejzazší hranice mezi tichem a slovem“.¹¹² Ticho se v tváři manifestuje jako základ, natolik k ní přináleží, jako by bylo jednou z jejích částí. Akt zrození slova z ticha se nepozorovaně odehrává v lidské tváři. Ta se podle Picarda bytostně liší od tváře zvířete: není entitou, která by plynule navazovala na tělo, ale roste z těla jako zjevení. Jinakost tváře vůči tělu člověka zachycují rané řecké sochy: tělo vypadalo jako monolit a pozornost se upínala na lidskou tvář, sídlo Logu. Tělo tu sloužilo jako podstavec tváře, z níž pocházelo slovo.¹¹³

Z tváře člověka, který ztratil slovo mizí ticho a s ním i centrum uvádějící jednotlivé části tváře v řád. Tříštící se tvář Picard nazývá urbanizovanou tvář a poukazuje tím na rozrušení jejího napojení na krajinu. Je-li v tváři přítomno ticho, krajina ji tvaruje; proto kupříkladu ti, co žijí u moře, mají moře vepsáno ve tváři.¹¹⁴ Urbanizovaná tvář, z níž je odčerpáno ticho, má povahu přízraku, objevuje se a hned mizí, nemá skutečnou přítomnost či bytí: „Lidská tvář je dnes bez přítomnosti. Je jako

¹¹⁰ *Ibid.* s. 17.

¹¹¹ Walter Benjamin, *Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti*. In: Výbor z díla I, Literárněvědné studie. Praha: Oikoymenth, 2009.

¹¹² „die äußerste Grenze zwischen dem Schweigen und dem Wort“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 68)

¹¹³ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. 154-157.

¹¹⁴ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 68-75.

tvář na filmovém plátně. Tvář na filmovém plátně je tváří této doby.“¹¹⁵ Picard hovoří o tom, že řeč v dnešním světě ztratila ochranu, je plná prasklin a propustná. A jelikož řeč zakládá lidskost, je i lidská tvář – pomník Logu – propustná. Rozrušení lidské formy je tématem knihy *Der Letzte Mensch*, v níž Picard vykresluje tvář dnešního člověka jako proděravěnou entitu, z níž se vylévá vnitřní substance člověka a přes jejíž otvory je napnutá kůže:

„Jednou, během velkého útěku nitra, musela být celá tvář proděravěná, aby mělo nitro jak utéct. Podívejte jak je kůže natažena přes prázdnotu, jak musela narůst přes díry, jimiž nitro uteklo!“¹¹⁶

Proděravěnou tvář spojuje se střílením kulometu, který je umístěn uvnitř hlavy a střílí na člověka zevnitř. Proto byl podle Picarda kulomet vynalezen: aby zevnitř rozstřílel lidskou tvář: „tvář se zdá prázdňá, jako by byla vystřílená.“¹¹⁷

To je pro Picarda typický obraz: na první pohled silně sugestivní výtvor básnické imaginace. Nicméně jedná se o obraz, který koření v žité zkušenosti války a je v něm méně básnické licence, než by se na první pohled mohlo zdát.

Picard píše na pozadí zkušenosti s dvěma světovými válkami. Knihy *Der Letzte Mensch* a *Menschengesicht* vznikají ve 20. letech a jsou silně ovlivněny zkušeností první světové války, jež přinesla nový stupeň válčení a nové zbraně. Jednou z nových zbraní jsou tzv. „výbušné střely“. Jedná se o zbraň, které je natolik kruté, že způsobuje „zbytečné“ zranění či utrpení, popřípadě „excesivní“ poškození ve srovnání s její vojenskou užitečností a je proto mezinárodním humanitárním právem – právem války – zakázána.¹¹⁸ „Výbušné střely“ byly vynalezeny proto, aby explodovaly v lidském

¹¹⁵ Max Picard, *Das Menschengesicht*. In: Max Picard, *Hitler v nás*, s. 192.

¹¹⁶ „Einmal, bei dieser großen Flucht aus dem Innern, muß das ganze Gesicht durchlöchert gewesen sein, damit das Innere durch das Gesicht fliehen konnte. Sieh, wie die Haut sich über das Leere spannt, die hat über die Löcher wachsen müssen, aus denen das Innere geflohen ist!“ (Max Picard, *Der letzte Mensch*. s. 35. Překlad: NS)

¹¹⁷ „Leer, wie ausgeschossen, erscheinen die Gesichter.“ (*Ibid.* s. 36. Překlad: NS)

¹¹⁸ Robert Kolb and Richard Hyde, *An Introduction to the International Law of Armed Conflicts*. s. 153. Viz Additional Protocol I, Certain Conventional Weapons Convention a mezinárodní zvykové právo, konkrétně Nuclear Weapons advisory opinion: „[I]t is prohibited to cause unnecessary suffering to combatants: it is accordingly prohibited to use weapons causing them such harm or uselessly aggravating

těle.¹¹⁹ Aby – řečeno s Picardem – vystřílely tělo zevnitř. Jedná se o vynález cílící na maximalizaci lidského utrpení.

Picardův obraz lidské tvář vystřílené zevnitř není jen působivým básnickým obratem, ale především plodem imaginace prosáklé válečnou zkušeností. Dějinné události a vynálezy jsou často chápány jako něco, co je na člověka uvaleno zvnějšku. Picard o nich přemýšlí jinak, nespátuje v nich externalitu, ale něco, co je v nás, co se v nás *již odehrálo* a až později promítlo do vnějšího světa. V tom se přibližuje Heideggerovi, který ukazuje, že nebezpečí přichází nikoli od techniky, nebezpečí je již v bytnosti člověka,¹²⁰ nebo Arendt, podle níž není totalitarismus externalitou, která byla uvalena na člověka, ale vyvrcholením procesů, které od novověku probublávaly evropskou civilizací.¹²¹

Dynamika vnitřního a vnějšího, mikrokosmu a makrokosmu je určující pro Picardovu metodu psaní. V Picardových obrazech se prolínají dvě polohy: lékař a fenomenolog. Picard diagnostikuje proměnu lidství a světa jako lékař, který při operaci vidí, co se odehrává uvnitř. Když hovoří o dynamice mezi slovem a tichem, popisuje neviditelné struktury jako by je měl před sebou; stejně jako fyzik, který s vědeckou jistotou hovoří o pohybu částic. Picard popisuje fenomény, jak se ukazují (vnitřnímu) zraku. Jeho sugestivní, plastické obrazy popisují co se děje uvnitř *jako by* se to dělo navenek. Vynáší do zřetelnosti říši neskrytého a osciluje tak na hraně ontologie a fenomenologie; jako fenomenolog popisuje struktury, které jsou zraku nedostupné a proto bytostně metafysické; metafysické entity popisuje jako jevy, které se ukazují zraku. Picard rozpracovává metodu, který by se dala nazvat *fenomenologií neviditelného*.

their suffering. In application of that second principle, States do not have unlimited freedom of choice of means in the weapons they use. [...] In conformity with the aforementioned principles, humanitarian law, at a very early stage, prohibited certain types of weapons either because of their indiscriminate effect on combatants and civilians or because of the unnecessary suffering caused to combatants, that is to say, a harm greater than that unavoidable to achieve legitimate military objectives.“ (Robert Kolb and Richard Hyde, *An Introduction to the International Law of Armed Conflicts*. s. 155)

¹¹⁹ Rule 78. Exploding Bullets: „The anti-personnel use of bullets which explode within the human body is prohibited.“ (ICRC Customary Study Rule 77)

¹²⁰ Martin Heidegger, *Otázka techniky*. s. 28

¹²¹ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*.

V souvislosti s tváří nacistických vrahů říká, že u některých „je kůže a maso tváře protkáno vraždou, jako by z těch ran a kopanců a bodnutí, jež vrah nechal na zavražděného dopadnout, vyšla nějaká zpětná reakce proti tváři vrahově, jako kdyby byl rozdrčen těmito zpětnými údery, zploštěn a rozsekán, a tak ten obličej vypadá, jako rozmláčená směs vraždy a masa, a oči v něm jsou jako zlé jizvy.“¹²² Naproti tomu jiní nevypadají jako vrazi, kupříkladu Himmler „vypadá jako pedantický poštovní úředník, ne jako ten nejhroznější vrah a mučitel, jaký kdy na zemi byl“.¹²³ Picard to vysvětluje tím, že nesmírnost nacistického zla se nevměstnala do lidské formy; tím teprve se stalo hroživým: muselo lidskou formu překročit, vylít se z mantinelů lidskosti.¹²⁴ O Hitlerově tváři říká, že „drží pohromadě jen svým vlastním křikem.“¹²⁵ Pouze ocitněli se člověk mimo logos a nechrání-li ho substance ticha, může podle Picarda dojít k tak bezprecedentním zločinům proti lidskosti, které přinesla druhá světová válka.

¹²² Max Picard, *Hitler v nás*, s. 50.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.* s. 60.

TOTALITA JAKO NALEHNUTÍ CELKU: NOVÝ NÁROK 20. STOLETÍ

Picardovo pozdní myšlení se formuje na pozadí zkušenosti s druhou světovou válkou, již nazývá „vzpourou lomozu proti tichu“. ¹²⁶ Picard o druhé světové válce hovoří jako o *totální* válce, lišící se od každé války předchozí, a interpretuje ji prismatem slova a ticha. Pojmům „totální“ či „totalita“ zde není rozuměno v úzkém politickém smyslu, ale ve smyslu filosofickém. *Totalita* je pojednána jako nový nárok 20. století, jež bylo stoletím totality v tom smyslu, že na člověka nechalo nalehnout *celek* světa. Tato část práce pojednává fenomén totální války a technologie konce světa, kladoucí na lidskou imaginaci nárok *představit si celek*. Atomová bomba je kulminací tohoto nároku; její potenciál zničit svět zažehl v lidské imaginaci představu *celku světa a totální destrukce*, ústící v nicotu. ¹²⁷ Nalehnutí celku má pro člověka silné existenciální konsekvence, jak plasticky popsal Martin Heidegger.

Celostní nalehnutí Heidegger popisuje ve 40. paragrafu *Bytí a času* v souvislosti s analýzou úzkosti, jež člověka, skrze jeho vlastní bytí, přivádí před sebe sama. V úzkosti mizí struktura, která je přirozená běžnému naladění a již Heidegger nechá vystoupit na fenoménu strachu. ¹²⁸ Na rozdíl od strachu a dalších běžných nálad, které jsou syntézou tří ohledů – celku, polarity „kdo“ a polarity „co“ –, v úzkosti je zahlušen pól „kdo“, pól „co“ i celá diference celku na polaritu „vlastní bytí pobytu“ a „svět“. Zůstává jen *celostní nalehnutí*, v jehož tichu je vše umlčeno a jehož ticho nechá rozeznít to, co bylo do té doby neslyšitelné: „bytí tu“. Vše nitrosvětské je upozaděno a svět vyvstává ve své světskosti; v úzkosti se ohlašuje umožňující předpoklad nitrosvětských jsoucen. Pobyt nemůže z modu celostního nalehnutí lehce přepnout zpět k nitrosvětským jsoucnům přehlušujícím svůj předpoklad. Na rozdíl od běžných naladění, které se orientují na předmět, je úzkost nepředmětná. V celostním nalehnutí

¹²⁶ „ein Aufstand des Lärmes gegen das Schweigen“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 57)

¹²⁷ Susanna Lindberg. „Technologies of the End of the World.“

¹²⁸ Martin Heidegger, *Bytí a čas*. Překlad: Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenth, 2008.

§30, s. 167-170.

Strach Heidegger popisuje jako modus rozpoložení a všechny jeho modifikace – úlek, hrůza, děs, ostýchavost, plachost, bázlivost, zaraženost – jako poukaz k tomu, „že pobyt jako ‚bytí ve světě‘ je ‚bojácný‘.“ (*Ibid.* s. 168)

člověk není schopen lokalizovat hrozbu, a přece ji silně zakouší: „Úzkost ‚nevidí‘ žádné určité ‚zde‘ a ‚tam‘, odkud se ohrožující přibližuje. Z čeho je nám úzko, je charakteristické tím, že ohrožující není nikde. V úzkosti ‚nevíme‘, co je to, z čeho je nám úzko. ‚Nikde‘ však neznamena žádné nic, nýbrž leží v něm krajina vůbec, odemčenost světa pro bytostně prostorové ‚bytí ve‘. Ono hrozící se tudíž nemůže ani blížít z nějakého určitého směru v mezích blízkosti; je již ‚tu‘ – a přece nikde, je tak blízko, že nás tísni a svírá nám hrdlo – a přece není nikde.“¹²⁹ Když tento stav odezní, člověk řekne: „Nebylo to vlastně nic.“¹³⁰ Nicméně slovo „nic“ skrývá svět v jeho totalitě, úzkost pramení ze samého „bytí ve světě“.¹³¹ Teprve celostní nalehnutí v úzkosti odemyká svět jako svět.¹³² Pobyt je v úzkosti konfrontován s „nic“ a „nikde“: být tísněn nehostinností však zároveň znamená „nebýt doma“ [...] a ‚Bytí ve‘ přechází do existenciálního ‚modu‘ nezabydlenosti.“¹³³

V této kapitole vystoupí existenciální modus nezabydlenosti, o němž hovoří Heidegger, vykořenění člověka z domova, jako zkušenost člověka vystaveného faktu totální války, bytostně odlišné od každé války předchozí. Celostního nalehnutí, o němž hovoří Heidegger, bude dáno do souvislosti se zkušeností atomové bomby svržené na Hirošimu a Nagasaki. Cílem této kapitoly je ukázat, že Picardovo promýšlení totální války a atomové bomby patří do kontextu myslitelů jako Martin Heidegger, Hannah Arendt či Günther Anders.

¹²⁹ Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. s. 215.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Heidegger sleduje v paragrafech 28-34 *Bytí a času*, jak se ustavuje základní struktura existence, již označuje jako „bytí ve světě“.

¹³² „Neuchopitelnost nitrosvětského ‚nic‘ a ‚nikde‘ fenomenálně znamená: to, z čeho je nám úzko, je svět jako takový. [...] Co vyvolává úzkost, není to či ono, ale ani všechno výskytové jsoucno dohromady jako suma, nýbrž možnost příručnosti vůbec, to znamená sám svět.“ (Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. s. 215)

¹³³ „bytí ve“ určuje Heidegger jako „bydlet u...“, „být důvěrně obeznámen s...“; (*Ibid.* s. 217)

I Fenomén totální války

Srdcem Picardovy tvorby jsou díla 40. a 50. let, psaná na pozadí nového fenoménu: *totální války*. V této části nastíníme, v čem je bytostně odlišná od každé předchozí války. Jak upomíná Kolb a Hyde, od 17. do 19. století byla válka v Evropě záležitostí králů, nikoli národů. Až do Velké francouzské revoluce v roce 1789 válčilo jménem krále malé vojsko profesionálních vojáků. Válka měla cíl v zahraniční politice, získání území a posílení moci. Byli to profesionální vojáci, kteří pocítili následky války; civilní obyvatelstvo jich bylo ušetřeno a konflikt – ač pro ně mohl mít nepřímé následky – se jich přímo netýkal. Civilisté pokračovali ve svých životech, na míle daleko od bitevního pole. Lidé nepociťovali nenávist či nepřátelství vůči znepráteným zemím, válku nevnímali jako osobní záležitost. Válka byla válkou panovníků.¹³⁴ Jean-Jacques Rousseau to vyjádřil následovně: válka není „vztahem mezi lidmi, ale mezi státy; ve válce jsou jednotlivci nepřáteli jen dílem náhody, nikoli jako lidé ani jako občané, ale pouze jako vojáci; ne jako obyvatelé své země, ale pouze jako její obhájci.“¹³⁵ Ničivý potenciál zbraní, které se v těchto válkách používaly, byl omezený a nesrovnatelný s moderním arsenálem. Kombinace těchto elementů důsledky války limitovala a války od 17. do 19. století byly *omezenými válkami*. Do války nebyl vtažen celý národ, ale účastnily se jí pouze profesionální armády; stejně tak ničivost zbraní měla své limity.¹³⁶

V průběhu 19. a začátkem 20. století se tyto elementy radikálně změnilы vlivem tří zásadních událostí. První z nich byl příklon k nacionalismu, provázený psychologickou a ideologickou proměnou. Národnostní sentiment, který pramenil z identifikace člověka se svým národem znamenal, že pasivní účast na válce někoho jiného už nestačila. Naopak, lidé se na válce chtěli aktivně podílet, neboť v sázce bylo přežití jejich státu. Státy rapidně navýšily počet ozbrojených sil, mimo jiné díky povinné vojenské službě. Rozdíl mezi vojákem a civilistou se tak rozrušil a zajištění

¹³⁴ Robert Kolb and Richard Hyde, *An Introduction to the International Law of Armed Conflicts*. Hart Publishing, Oxford-Portland Oregon, 2008. s. 29-30.

¹³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*. London, Penguin Books, 2004. [1762]) Book I, ch 4, 10. In: *Ibid.*

¹³⁶ Robert Kolb and Richard Hyde, *An Introduction to the International Law of Armed Conflicts*. s. 29-30

ochrany civilistů se zkomplikovalo, neboť se účastnili bojů a pro zneprátelené strany se stali vojenským cílem. Další změnou byl přechod k modernímu industrialismu, jenž radikálně ovlivnil výrobu zbraní. Stát k rozvíjení válečného průmyslu zaměstnával ohromné množství civilistů a jelikož přispívali k vojenskému úspěchu, byli v očích nepřátel „kvazi-vojáky“. Z objektů, které sloužily k válečné výrobě, se staly cíle pro zneprátelené strany; civilisté byli tudíž záměrně zacílení. Technologický posun byl posledním elementem zodpovědným za přechod k totální válce. Dvacáté století přineslo ohromnou proměnu vojenského potenciálu: letecké a raketové útoky dovolily zacílit zneprátelená území z mnohem větší vzdálenosti. Ničivost moderních zbraní není srovnatelná se střelnými zbraněmi a děly, které měly k dispozici předchozí generace. Jako nejextrémnější forma destrukce se zjevila atomová bomba.¹³⁷

Tři diskutované elementy – nacionalismus, moderní industrialismus a technologický vývoj – byly zodpovědné za *přerod omezené války ve válku totální*. Při ní se celé území státu mohlo proměnit v bitevní pole. Rozdíl mezi civilistou a vojákem se rozostřil, na válce se svým způsobem podíleli všichni a tudíž byli všichni potencionálním vojenským cílem. Vtahování civilistů do válečného konfliktu se v průběhu 20. století stupňovalo: při první světové válce padlo pět procent civilistů; v moderních válkách v Koreji a Indočíně 80 procent civilistů. Nárůst občanských válek od roku 1945 jen posílil rozostření distinkce mezi civilisty a vojáky.¹³⁸ *Totální válka do sebe vtahuje všechno a všechny*, proniká skutečností a člověkem jako totalita.

¹³⁷ *Ibid.* s. 30

¹³⁸ *Ibid.* s. 31.

Totální válku popisuje britský autor H. A. Smith: „Under the stress of the war even Great Britain, notwithstanding a strong tradition of individualism, was forced to become totalitarian. When the national effort reached its maximum the whole population, male and female, within very wide limits of age, was mobilised for the prosecution of the war.“ (H. A. Smith, *The Crisis in the Law of Nations*. London, Stevens, 1947. s. 75–77. In: Robert Kolb and Richard Hyde, *An Introduction to the International Law of Armed Conflicts*. s. 31-32.)

II Fenomenologie totální války a konce světa

„Ve válce skutečnost trhá na kusy slova a obrazy, jež ji zakrývaly, a prosazuje se ve své nahotě a ve své tvrdosti. Tvrdá reality (to zní jako pleonasmus!), tvrdá lekce věcí samých, válka se děje jako čistá zkušenost čistého bytí, právě v okamžiku svého výbuchu, kdy hoří drapérie iluzí.“¹³⁹ (Emmanuel Lévinas, *Totalita a nekonečno*)

Picardovo dílo 40. a 50. let je fenomenologickým svědectvím totální války a ontologické proměny člověka. Picard spatřuje v dějinách střihu ticha a hluku. V knize *Die Welt des Schweigens* vystupuje diference mezi válkou omezenou a válkou totální, načrtnutá v předchozí části. Picard vzpomíná události roku 1848, revolty a porážky králů, přičemž akcentuje, že události, jichž byl ten rok plný, se od sebe lišily, nebyly zaměnitelné; ještě v roce 1848 si události samé vytvářely médium, v němž existovaly. Naproti tomu v totální válce médium – slovní šum – událostem *předchází*; události už nejsou „specifickým fenoménem“ („*spezifisches Phänomen*“), ale kondenzací slovního šumu.¹⁴⁰ Jsou zaměnitelné a proto se na ně podle Picarda zapomíná. Od Velké francouzské revoluce člověk registroval jen hlučné momenty; ignorování ticha a koncentrování pouze na hlučná fakta považuje za výraz materialismu. Podle Picarda existují národy, které pobývají v tichu po staletí, tak jako po tři století, až do světové války, Španělska; skutečnost, že neparticipovali na všeobecném lomu industrializace, není znak zpátečnictví, ale zvláštní hodnoty, již přisuzují tichu.¹⁴¹

Událost potřebuje čas a až do roku 1920 byly události naplněny skutečností.¹⁴² V souvislosti s totální válkou Picard říká, že „[k]dyby události nebyly rozpuštěny ve slovním šumu, kdyby byly ještě skutečné, nemohla by jedna tak rychle následovat druhou.“¹⁴³ Událost, jež se objevuje, jen aby v následujícím okamžiku zmizela, je jako

¹³⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh, 1997. Překlad: Miroslav Petříček, Jan Sokol. Předmluva. s. 9.

¹⁴⁰ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 130

¹⁴¹ *Ibid.* s. 57-58.

¹⁴² *Ibid.* s. 131.

¹⁴³ „Wären die Ereignisse nicht aufgelöst im Wortgeräusch, wären sie wirklich noch vorhanden, dann könnte nicht so schnell eines auf das andere folgen.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s.130)

přízrak.¹⁴⁴ Člověka, který ztratil ticho i slovo učí samotné události; to ony – a nikoli už slovo – ho zpravují o pravdě: pravda je proslovována v událostech teroru a války.¹⁴⁵

Picardovy úvahy o válce, nacismu, technice a atomové bombě se vždy stáčí zpět k řeči a lidskosti. V Lévinasově obrazu slov roztrhaných na kusy můžeme slyšet ozvěnu Picardova slovního šumu. Picard chápe slovo jako konstituent lidskosti a jeho největší obavou proto je, jak roztrhaná slova promění lidství samo. Jak bylo řečeno v úvodní kapitole, podle Picarda nic v dějinách nezasáhlo lidskost člověka tak silně jako ztráta ticha a slova. Je to substance ticha, jež zakládá zdravý vztah člověka k věcem, druhému i Bohu. Má-li člověk svět ticha, nemanipuluje a nedisponuje s věci a druhými jako se zdroji, něčím, co je filtrováno optikou zisku a užitku, neboť vidí, že věci a druzí náleží více tichu nežli jemu.¹⁴⁶ Picard v této souvislosti říká, že „[t]echnika o sobě – život se stroji – není škodlivá. Škodlivou se stává až tehdy, neochraňuje-li člověka tichá substance.“¹⁴⁷

Za mechanizaci lidského nitra a monstróznost zla totální války je podle Picarda zodpovědná ztráta ticha a autentického slova. V hitlerovském světě se slovo stává „skřekem okamžiku“¹⁴⁸ a člověk jeho produktem. Člověk tu není člověkem skrze slovo, neboť to bylo v nacismu zredukováno na povel či řev:

„[Z] propasti obrovitého nic na nás něco řve [...] To řve samo nic a z něj vychází i to ticho, když spolkně vlastní řev. Pak se znovu vyvalí řev z té nicoty, pouhý řev: to samo doširoka zející nic se veřvává do všeho, nač narazí [...] Tak se umí rozeřvat pouze nic, které samo ví, že tu vlastně není, a řevem chce dokázat sobě i jiným svou existenci. *Toto je fenomenologický aspekt nacismu.*“¹⁴⁹

Nacismus je epochou, v níž člověk každý okamžik *fenomenologicky mizí* ve své nesouvislosti a prázdnotě a řev používá jako prostředek ke stvrzení vlastní existence:

¹⁴⁴ *Ibid.* s. 130.

¹⁴⁵ *Ibid.* s. 59-60.

¹⁴⁶ *Ibid.* s. 42-45.

¹⁴⁷ „Das Leben mit den Maschinen, die Technik an sich, ist nicht schädlich. Schädlich ist es nur, wenn die schweigende Substanz fehlt, die den Menschen schützt.“ (*Ibid.* s. 45)

¹⁴⁸ Max Picard, *Hitler v nás.* s. 68.

¹⁴⁹ Max Picard, *Hitler v nás.* s. 25. Zvýrazněno: NS.

„[T]i řvoucí, Hitler, Goebbels a jiní, chtěli sami sobě neustále řevem dokázat, že jsou. [...] Nicota už tu byla před Hitlerem, dosud však nikdy neměla vlastní výraz, hitlerismus dal nicotě výraz, který nicotě odpovídá – řev, ne řeč, neboť nicota nemá žádnou řeč.“¹⁵⁰

Jakmile se člověk ocitá mimo slovo, ocitá se i mimo lidskost:

„Vlastní uměřenost brání jazyku pojmout do sebe obludnost plynových komor, továrenských mučireň, v nichž bylo zřízeno i zvláštní oddělení na vydělávání lidské kůže na stínítka! Tyto hrůzné zmechanizované zločiny nelze pojmout do slov, protože se vymykají lidských slovům, stejně jako oko nemůže pojmout světlo, které se vymyká kmítočtu odpovídajícímu lidskému oku. Tuto zločinnou mechanizovanou hrůzu lze zachytit jen pomocí přístroje: fotoaparátem nebo filmovou kamerou.“¹⁵¹

Umožňujícím předpokladem totální války je podle Picarda všeprostopující slovní šum, který se stal tak samozřejmým jako kdysi ticho, tak samozřejmým jako vzduch sám. Picard přirovnává slovní šum k roji hemžícího se, bzučícího hmyzu, jenž na vše dopadá jako mlha: „Slovní šum je tak dalekosáhlý, tak nedozírný a nezměrný, že člověk už není schopen orientovat se v tom, kde něco začíná a kde končí ani kde začíná a končí on sám.“¹⁵² Člověk ve světě slovního šumu přichází o schopnost vidět a orientovat se v prostoru: „Prezentovalo se jakožto nic, nadmíru jasně se prezentovalo jakožto nic – nikdo to však *neviděl*; ve světě totální nesouvislosti a diskontinuity se to totiž vidět nedá.“¹⁵³ *Ztráta orientace* funguje jako zesilovač Hitlerova křiku, který v krajině *snížení viditelnosti* vyvstane jako maják: v nacistickém Německu „lidé čekali na to, už jen na to, až se zjeví něco velmi zřetelného, ostře ohraničeného, rozhodného a mocného

¹⁵⁰ Max Picard, *Hitler v nás*. 25-26.

¹⁵¹ *Ibid.* s. 71.

¹⁵² „Das Wortgeräusch ist so weithin schweifend, so unübersehbar, daß der Mensch in ihm sich nicht orientieren kann, wo etwas anfängt und aufhört und wo er selber anfängt und aufhört.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 131)

¹⁵³ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 58. Zvýrazněno NS.

– čekali na diktátora.“¹⁵⁴ Proměna člověka, který se stává diskontinuálním a v důsledku toho *desorientovaným*, se netýká pouze Německa; Hitler nebyl výjimkou, ale příznakem doby: „Kdyby byl Hitler nahrazen jiným vnějším orientačním jevem, například bolševickým hlasitým křikem, držel by se člověk zmítající se v chaosu jeho a jemu by byl ‚věrný‘.“¹⁵⁵ Člověk desorientovaný a ztracený ve slovním šumu hledá záchranu ve všem, co připomíná strukturu, i kdyby to měla být *struktura války*.¹⁵⁶

Původem řeči je *logos*, řád, který nepropouští do řeči démonické a ochraňuje tak člověka před démonickým. Autentické slovo do sebe démonické nepropustí a člověk se s ním nesetká. Naproti tomu slovní šum nemá původ v logu, postrádá řád a soudržnost, je otevřen infiltraci démonickým, jež je přiváděno k člověku. Do slovního šumu se může dostat *cokoli*, démonické nevyjímaje. Nekontrolovatelně šířit se může nacismus či komunismus. To, že se válka stala *totální*, souvisí s tím, že zatímco slovo má pevné hranice, slovní šum hranice nemá.¹⁵⁷

„Zde se válka lehce stane ‚totální‘, neboť může lehce vše pohltnout, vše už je s ní smíšeno, vše už je v ní obsaženo, ještě než se toho zmocní.“¹⁵⁸

Zatímco do 19. století byla válka omezená, její území bylo vyhraničené, okruh jejích přímých účastníků vymezen a ničivosti potenciálu zbraní limitovaná, totální válka neměla hranice, šířila se nekontrolovatelně a pronikla vším. Charakteristika totální války doléhá na Picardovy popisy slovního šumu; Picard ve slovním šumu spatřuje umožňující předpoklad totální války. Svět slovního šumu je podle Picarda zodpovědný za absenci řádu, desorientaci člověka a rovněž beztrestnost a absenci odpovědnosti za spáchané zločiny. Ve světě slovního šumu, kde už neexistuje čas, ale momentaneita, se události a činy objevují, jen aby byly dalším okamžikem pohlceny a zapomenuty:

¹⁵⁴ *Ibid.* s. 157

¹⁵⁵ *Ibid.* s. 100

¹⁵⁶ *Ibid.* s. 100-106.

¹⁵⁷ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 127.

¹⁵⁸ „Hier wird ein Krieg darum leicht ‚total‘, weil der Krieg alles leicht zu sich holen kann, alles ist schon mit ihm vermischt, alles ist schon in ihm darin, ehe er es ergreift.“ (*Ibid.* Překlad: NS)

„Proto je tak snadné ve světě slovního šumu válčit a dopouštět se brutálních činů. Válka a bomby jsou pohlceny vakuem tohoto světa slovního šumu.“¹⁵⁹

Hrůzy totální války Picard spojuje s ontologickou proměnou člověka. Jak řečeno v první kapitole, mechanizace lidského nitra, proměna člověka ve stroj, se podle Picarda již nepozorovaně udála. Jak se mechanizace lidského nitra manifestuje ve vnějším světě Picard ukazuje na příkladu dělníka, který v továrním provozu ustavičně opakuje tentýž úkon. Picard ukazuje, jaké konsekvence to má pro bytí a čas člověka.¹⁶⁰ Člověk je časovou bytostí, pokud se – fyzicky, zkušenostně – vyvíjí v čase. Dělník opakujícího tentýž úkon nemá čas rozprostřený do časových dimenzí; prožívá čas jinak než řemeslník, který vtiskává formu a účel matérii. Řemeslník, *causa efficiens* jsoucího, řečeno s Aristotelem,¹⁶¹ je časovou bytostí v tom smyslu, že má čas v rozprostření do časových dimenzí a jeho zkušenost roste v čase; stejně tak Platón považuje *techné* za určitý způsob vědění, který rozšiřuje lidskou zkušenost. Zrušení času je příznačné pro stroj, který permanentně opakuje tentýž pohyb, ale i pro bohy, neboť rámcem jejich existence není čas, ale věčnost. Dělník opisující stále dokola tutéž křivku nemá čas, ale střídou okamžiků, která splývá v jeden táhlý okamžik a vytváří dojem, že čas neexistuje a on jako časová bytost přestal existovat.¹⁶² Pocit zneskutečnění a ontologickou proměnu dělníka zachycuje Karel Marx v kapitole

¹⁵⁹ „Daher kommt es, daß in der Welt des Wortgeräusches so leicht Kriege und brutale Aktionen zu machen sind. Der Krieg, die bombe wird angesogen von der Leere dieser Wortgeräusch-Welt.“ (*Ibid.* s. 132. Překlad: NS)

¹⁶⁰ Max Picard, *Hitler v nás*. 136.

¹⁶¹ Aristoteles na příkladu vzniku misky ukazuje, že řemeslník je jednou ze čtyř příčin vzniku misky, vedle dalších příčin, látky, vzhledu a účelu. Heidegger ukazuje, že *techné*, pojem zastřešující řemeslo i umění, znamenal *poiésis/hervorbringen/* „nechávat přítomné vstoupit do zjevu“/ „poskytovat výskyt“. *Poiésis* – vynášení skrytého do zjevnosti – se vztahuje na přírodní procesy i na člověka: „V čem se tedy ale odehrává souhra oněch čtyř způsobů dopouštění? Tyto čtyři způsoby nechávají to, co ještě není přítomno, přicházet do přítomnosti. Proto jsou jednotně prodchnuty skýtáním, jež přítomné přivádí do zjevu, poskytuje mu zjev. [...] Každé dopouštění, které cokoli přiměje, aby přišlo z ne-přítomnosti do přítomnosti, je *ποίησις*, totiž poskytnutí výskytu (*her-vor-bringen*)“. (Martin Heidegger, *Otázka techniky*. s. 11) *Poiésis* v původním smyslu „[...] není pouze rukodělné zhotovování, není to pouze umělecky básnivě přivádění ke zjevu a do obrazu [...] Skýtání výskytu je tedy souhrou čtyř způsobů dopouštění, souhrou oněch čtyř příčin. Skrze tuto souhru vchází do svého zjevu jak to, co vyrostlo od přírody, tak také to, co zhotovil řemeslník a umělec.“ (*Ibid.* s. 12)

¹⁶² Max Picard, *Hitler v nás*. 136.

Odcizená práce svých *Ekonomicko-filozofických rukopisů* (1844), kde říká, že uskutečnění práce dochází k „odskutečnění dělníka“, k vyprázdnění jeho bytí.¹⁶³

Mechanizace člověka, jeho proměna v aparaturu, je velkým tématem Günthera Anderse, podle něhož bude příchod „chiliastické říše technického totalitarismu“ provázen tím, že budeme existovat jen jako části mašinerie, nebo části materiálu, který stroj potřebuje: jako lidé budeme zlikvidováni.¹⁶⁴ Anders, stejně jako Picard, postihuje funkcionalizaci člověka, jeho degradaci na hrubý materiál; člověk podle Anderse zároveň došel do slepého bodu, z něhož už není schopen rozeznat vlastní včlenění do onoho systému a rozpoznat, co se mu přihodilo.¹⁶⁵

Jak se lidstvo do tohoto bodu dostalo je podle Anderse pochopitelné z nového vztahu člověka a technologie: sókratovská péče o duši je nahrazena péčí o technologický vývoj, člověk namísto sebe sama rozvíjí technologii. Technologický člověk není nihilista, ale anihilista, pán apokalypsy, který je neustále v područí své vlastní hrozby, je titánem i trpaslíkem zároveň.¹⁶⁶ V následující části pojednáme dějinný moment, který člověku bezprecedentním způsobem odemkl celek světa, moment, kdy se člověk stal strůjcem konce světa: událost svržení atomové bomby.

¹⁶³ Karel Marx, *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978.

¹⁶⁴ Anders. *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*. München: Beck, 1988. p. 53. In: Konrad Paul Liessmann. *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*. s. 129. Enrahonar: Quaderns de Filosofia 46:123-135, 2011. s. 123-135. Překlad NS.

¹⁶⁵ Konrad Paul Liessmann. *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*. s. 129

¹⁶⁶ Alvis, Jason W. *Transcendence of the Negative: Günther Anders' Apocalyptic Phenomenology*. Religions 2017; 8(4):59. <https://doi.org/10.3390/rel8040059>. s 6-7.

III Technologie konce světa: atomová bomba jako nalehnutí celku

„Technologie konce světa“,¹⁶⁷ tak nazývá Susanna Lindberg technologie, které mají potenciál zničit svět. Bertrand Russell je nazývá „univerzální smrtí“.¹⁶⁸ Jsou to technologie, které mají moc definovat kontury světa, moc zničit nebo zohyztit svět. Mezi takové technologie patří *atomová bomba*. Ta nepřinesla konec světa, nicméně rozdrtila, udusila a zničila některé jeho části. Vychází z ní otázka konce světa přivozeného technologií, neboť před člověka staví obraz totální destrukce; destrukce přivozené člověkem samým. Taková otázka není předmětem zkoumání věd, je bytostně filosofická. Existují teologie konce světa, zosobněné křesťanskou a židovskou apokalypsou, a mytologie konce světa, jako Ragnarök v severské mytologii. Můžeme si představit kosmický konec světa, jak ukazuje Lars von Trier v *Melancholii*; zde se jedná o jiný typ destrukce, než vyjevují mytologické a teologické apokalypsy, neboť po události konce se nepředpokládá žádný nový postapokalyptický svět. Proti těmto podobám konce světa vyjevujícím nezvratný osud, jemuž by člověk jen marně vzdoroval, stojí konec světa orchestrovaný a odvrátitelný člověkem samým, *konec světa skrze technologii*. Technologie konce světa ohrožují svět ve smyslu domova lidské existence či pobytu (*Dasein*). Konec světa u Heideggera znamená znemožnění bytí ve světě. Od Heideggera po Derridu se uvažuje o konci bytí ve světě jako o smrti. V Heideggerově myšlení můžeme nalézt i myšlenku konce světa skrze technologii: *svět světi* a technologie ho může zadusit a paralyzovat. Dojde k tomu, že svět světit přestane a bude jen přetrvávat. To lze podle Lindberg číst jako smrt světa. Smrt člověka a ostatních bytostí, které obývají svět, je pouze následkem smrti světa samého. Heidegger vyjadřuje možnost neexistence světa konceptem *bytí k smrti*.¹⁶⁹

V čem podle Heideggera spočívá nebezpečí techniky? Heidegger v přednášce *Otázka techniky* spojuje moderní techniku s proměnou způsobu odrývání. Bytností

¹⁶⁷ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*.

¹⁶⁸ Viz výrok Bertranda Russella v rozhlasovém rozhovoru BBC z roku 1954: „It is stated with very good authority that [...] a war with H-bombs is quite likely to put an end to the human race. It is feared that if many H-bombs are used there will be universal death.“ (Bertrand Russell, *Collected Papers* 28. London and New York: Routledge, 2003., pp. 82–89. In: Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*. s. 3)

¹⁶⁹ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*. s. 3-5.

moderní techniky je *Gestell*, tzv. vymáhající odkrývání (*Her-aus-fordern*): „Odkrývání vládnoucí v moderní technice je vymáhání (*Herausfordern*), které požaduje od přírody, aby dodávala energii, jež jako taková může být těžena a hromaděna do zásoby.“¹⁷⁰ *Gestell* vymáhá skryté v přírodě tak, že uvolňuje její energii a následně ji nahromadí, rozdělí a přemění: Vše je zjednáno (*bestellt*) tak, aby bylo na místě (*auf der Stelle*) a k dispozici (*zur Stelle*), a to tak, aby bylo zjednatelné (*bestellbar*) pro další zjednávání (*Bestellen*).“¹⁷¹ Způsob odkrývání příznačný pro bytnost moderní techniky chce po člověku, aby vše odkrýval jako zdroj (*Bestand*). Příroda sama je proměněna ve zdroj (zdroj energie). Heidegger nespatřuje nebezpečí v technice, ale v její bytnosti: „Ohrožení člověka nepřichází teprve až od (možná) vražedných strojů a technických aparatur. Ohrožení ve vlastním smyslu se člověka týká již v jeho bytnosti.“¹⁷² Stejně tak Picard, jak bylo řečeno výše, nespatřuje nebezpečí v technice, ale ve změně bytnosti člověka, která už není tvořená tichem. Heideggerovský motiv bytnosti techniky, *Gestellu*, je silně přítomný v Picardově myšlení,¹⁷³ a to v podobě konceptu diskontinuity a slovního šumu. Diskontinuita se v moderním světě stala totální,¹⁷⁴ říká Picard.

Rámcem moderního industriálního světa je technologie, která proměňuje člověka a přírodu ve zdroje. Jak podotýká Lindberg, i myšlení samo bylo proměněno ve zdroj.¹⁷⁵ Picard v té souvislosti říká, že myšlenky se na člověka rítí, obkružují ho a jsou pohlcovány jeho vlastní prázdnotou; člověk již nemyslí, myslí se za něj: „*cogito, ergo sum* [nahradilo] *cogitor, ergo non sum*.“¹⁷⁶ Moderní technologie zpusťovala svět do té míry, že destrukce, kterou přináší atomová bomba, není příčinou, ale následkem mnohem hlubší destrukce světa, *která se již odehrála metafysicky*, akcentuje Lindberg.¹⁷⁷ Ontologickou proměnu má na mysli Picard, když říká, že události jako Hitler či atomová bomba na svět nedopadají zvnějšku, ale již se odehrály v člověku.¹⁷⁸

¹⁷⁰ Martin Heidegger, *Otázka techniky*. s. 14

¹⁷¹ *Ibid.* s. 16

¹⁷² *Ibid.* s. 28

¹⁷³ Picard Heideggerovo dílo znal a explicitně na něj odkazuje.

¹⁷⁴ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 43.

¹⁷⁵ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*. s. 6.

¹⁷⁶ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 157-158. Zvýrazněno NS.

¹⁷⁷ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*. s. 6.

¹⁷⁸ Max Picard, *Die Atomisierung der Person*. Hamburg: Furche-Verlag, 1958.

Jak akcentuje Lindberg, konec světa skrze technologii lze pak číst jako sebevraždu světa. Nikoli sebevraždu lidstva, o níž hovořil Camus v souvislosti s atomovou bombou. Samo technické směřování světa se stává sebevražedným. Evoluce myšlení o konci světa skrze technologie se váže na historické události: atomové bomby svržené na Hirošimu a Nagasaki se staly východiskem filosofické debaty o lidské schopnosti totální sebedestrukce. Heideggerovi studenti a současníci – Herbert Marcuse, Karl Jaspers, Hans Jonas a Günther Anders – se této debaty účastnili. Atomová bomba je vůbec *první technologií konce světa*. Anders vykládá bombardování Hirošimy a Nagasaki jako událost, která zapříčinila nejen do té doby nepředstavitelnou destrukci, ale také metafysické vzednutí: od roku 1945 člověk ví o své schopnosti zničit celé lidstvo a celý svět. Metafysická změna se týká světa a historie, které možnost jejich konce nechala vyvstat jako totalitu.¹⁷⁹

Atomová bomba je motivem silně přítomným v Picardově myšlení. Pozdní spisy *Die Atomisierung in der modernen Kunst* (1954) a *Die Atomisierung der Person* (1958) svým názvem přímo odkazují na fenomén atomové bomby. Atomizace části světa, která se udála Hirošimou a Nagasaki, je pouze vnější manifestací toho, co se dávno odehrálo v člověku. Picard ukazuje, že řeč je atomizovaná (výrazem atomizace řeči je slovní šum) a v důsledku toho je atomizované lidství (člověk se stává člověkem okamžiku), čas (stává se momentaneitou)¹⁸⁰ i umění (zpodobuje – jako kubismus – atomizovanou realitu). „Celá země je dnes kompletně atomizovaná“,¹⁸¹ říká Picard a dodává, že „[p]otenciál všeobecné atomizace je tak velký, že se předem zmocnil i míst, kam ještě přímo nedosahuje.“¹⁸² Atomizovaný je celý svět a s ním člověk, neboť bytností moderního světa a člověka je slovní šum. Když Picard hovoří o Hitleru *v nás*, atomové bombě *v nás*, je to ekvivalent Heideggerova *co se již odehrálo se v bytnosti člověka*:

¹⁷⁹ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*. s. 6-7.

¹⁸⁰ „So weit von uns selber weg hat uns die inner Atomisierung geworfen. Zeit ist Ablauf in der Dauer, Zeit ist Zusammenhang. Das ist der Atomisierung entgegengesetzt.“ (Max Picard, *Die Atomisierung der Person*, s.16)

¹⁸¹ „Die ganze Erde heute ist durchatomisiert“ (*Ibid.* s. 19)

¹⁸² „Denn das Potential der allgemeinen Atomisierung ist so groß, daß sie im voraus auch dort schon, wo sie noch nicht direkt hinlangt, Besitz ergriffen hat.“ (*Ibid.* s. 19)

„Rozštěpené a štěpící, rozpuštěné a rozpouštějící, disociované a disociující – taková je dnes struktura člověka, struktura jeho vnitřního a vnějšího života, a přesně taková je struktura atomové bomby. Obojí musí být nahlíženo společně: atomová bomba by nikdy nebyla vynalezena bez této struktury člověka. *Atomová bomba byla nejprve uvnitř člověka: atomová bomba v nás.*“¹⁸³

Ohrožení nepřichází až s atomovou bombou, ale mnohem dříve; atomová bomba jen kopíruje strukturu, která už je dávno součástí člověka, přičemž znamená jejího příchodu se skrývalo v každém aspektu skutečnosti. Atomová bomba se podle Picarda dávno před svým dopadem manifestovala ve způsobu, jakým se lidé pohybovali v ulicích či na silnicích: pohybovali se vyplašeně sem a tam jako ptáci, kteří cítili, že se blíží nějaká otřesná událost. Chovali se jako by už atomová bomba na lidské tělo dopadla.¹⁸⁴ Atomová bomba již existovala ve vnitřní struktuře člověka, jen se externalizovala a učinila atomizaci – vnitřní strukturu světa i člověka – viditelnou. Paradoxem atomové bomby je pro Picarda skutečnost, že v ní věda, technologický vývoj dosahuje vrcholu a zároveň se v ní skrývá potenciál zničit lidstvo:

„Obhájce moderního umění řekne, že se nechce zmocňovat rozkouskovaného, že ho považuje za pravou podstatu věci – můžeme vzpomenout na to, jak daleko zašla s rozkouskovaním a atomizací fyzika – a proto se umění musí na této metodě podílet. Zdá se mi, že nelze říct, že věda dosáhla ‚jádra‘ věci, když člověk tímto ‚jádem‘ nakonec zničí zemi. Není možné, že si dnes věci dělají z člověka blázna, skrývají svou pravou podstatu a předkládají jednu část, fragment, jenž pro ně nic neznamená, k experimentování, aby člověk došel tam, kam došel: k atomové bombě: atomová bomba, vynález člověka, ale pomsta ustupujících, zneužívaných věcí?“¹⁸⁵

¹⁸³ „Gespalten und spaltend, aufgelöst und auflösend, dissoziiert und dissoziiierend – so ist die Struktur des Menschen heute, die seines inneren und seines äußeren Lebens, und genau so ist die Struktur der Atombombe. Beiden muß zusammengesehen werden: Die Atombombe wäre ohne diese Struktur des Menschen nicht erfunden worden. Die Atombombe war zuerst innen im Menschen: Die Atombombe in uns selbst.“ (*Ibid.* s.7. Překlad, zvýrazněno: NS)

¹⁸⁴ *Ibid.* s.7.

¹⁸⁵ „Der Verteidiger der modernen Kunst wird sagen, daß er das Zerstückte gar nicht bezwingen wolle, daß es ihm vielmehr als das wahre Wesen der Dinge gelte – man solle nur daran denken, wie weit die Physik mit der Zerstückung, der Atomisierung gekommen sei – und daß darum die Kunst an dieser

Mechanizované věci jsou věci vydělené z řeči, vytvářející si vlastní řeč: hlasitá exploze atomové bomby je toho výrazem. Picard říká, že věci explodují ve snaze o překlopit se ve zvuk, „zvuk zkázy“.¹⁸⁶

Anders, stěžejní teoretik atomové bomby a omnicydy, byl jedním z prvních, kdo promýšlel nukleární věk jako historickou epochu vypovídající o budoucnosti lidstva a měl přitom na zřeteli možnost nukleární války mezi velmocemi. Téma destrukce a sebezničení lidstva je čepem, okolo něhož se jeho myšlení otáčí, přičemž ve výraze se Anders identifikoval s proroky jako Noa či Cassandra, hovořil o sobě jako o někom, kdo svými varovnými obrazy vyvolává paniku.¹⁸⁷ V *Die atomare Drohung* píše:

„6. srpnem 1945 začala nová éra: éra, v níž jsme schopni v každý okamžik přeměnit každé místo, celou planetu, v Hirošimu. Od tohoto dne jsme se stali *modo negativo* všemocnými. Nicméně jelikož můžeme být v každý okamžik vyhlazeni, znamená to také, že jsme se v tento den stali naprosto bezmocnými. Nezáleží na tom, jak dlouho to bude trvat; i kdyby to trvalo věčnost, tato éra bude poslední. Je tomu tak, protože její

Methode teilhaben müsse. Mir scheint, man könne nicht sagen, die Wissenschaft sei so beim rechten Teil, beim ‚Kern‘ eines Dinges angelangt, wenn man mit diesem ‚Kern‘ schließlich bei der Zerstörung der Erde anlangt. Ist es nicht auch möglich, daß diese Dinge selber heute die Menschen narren, daß die Dinge ihr wahres Wesen verstecken und daß sie den Menschen solch einen Teil, solch ein Zerstücktes, das für sie gar nichts bedeutet, hinwerfen, zum Experimentieren, damit sie, die Menschen, dort ankommen, wo sie angekommen sind: bei der Atombombe: die Atombombe, eine Erfindung nicht des Menschen, sondern die Rache der sich zurückziehenden, mißhandelten Dinge?“ (Max Picard, *Die Atomisierung in der Modernen Kunst*. Hamburg: Furche-Verlag, 1954. s. 23-24.)

¹⁸⁶ „Wie ein Stummer manchmal schreit, daß es ist, als zerrisse er sein Fleisch, um zumm Wort zu gelangen, so zerspringen und explodieren heute die Dinge, als wollten sie sich aufreißen in einen Laut, - es ist der Laut des Unterganges.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 55)

¹⁸⁷ Jason Dawsey. *After Hiroshima: Günther Anders and the history of anti-nuclear critique*. In: Matthew Grant, Benjamin Ziemann. *Understanding the Imaginary War: Culture, Thought and Nuclear Conflict, 1945-90*. Manchester: Manchester University Press, 2016. s. 140-164. s. 141-2.

Za zákaz atomové bomby začal Anders bojovat v polovině padesátých let. O svržení atomové bomby na Hirošimu se Anders dozvěděl z rozhlasu, když pobýval v New Yorku. Dlouho dobu nebyl schopen na zprávu, která ho svou monstrozitou paralyzovala, odpovědět. Trvalo několik let, až do roku 1950, než byl schopen filosofické analýzy o atomové bombě. Motivací mu byl závod USA se Sověty o stvoření první vodíkové bomby. (*Ibid.* s. 141-2) Anders se intenzivně podílel na anti-nukleární politice; v roce 1958 sloužil v Japonsku jako delegát Čtvrté světové konference proti atomovým a vodíkovým bombám a pro odzbrojení. Setkal se s přeživšími Hirošimy a Nagasaki. Jeho zkušenosti se promítly do knihy *Der Mann auf der Brücke* (1959). Kniha *Burning Conscience* z Anderse učinila vůdčí postavu mezinárodního hnutí za zákaz atomové bomby. (*Ibid.* s. 145)

differentia specifica – možnost naší sebedestrukce – nemůže skončit, pokud neskončí koncem samým.“¹⁸⁸

Hirošima byla událostí, která poprvé představovala hrozbu pro celé lidstvo. Otázka zániku lidstva, kterou otevíralo sestavení atomové bomby, Anderse pronásledovala po dekády. V roce 1959 si začal dopisovat s Claudem Eatherlym, americkým pilotem B-29, „the Straight Flush“, který dal signál pro svržení atomové bomby na Hirošimu (v roce 1961 jejich korespondence vyšla pod názvem *Burning Conscience*). Člověkem samým přivolaná apokalypsa provází také filosofické dílo Anderse s názvem *Die Antiquiertheit des Menschen* (1980). V centru jeho pozornosti byla filosofie průmyslové civilizace, dosahující extrému v atomové bombě. Pro Anderse byl vztah mezi člověkem a technologií zásadní. Produkty technologie jsou pro něj něčím víc než se zdají.¹⁸⁹ Postihuje nevyhnutelnou rozdílnost mezi člověkem a technologií, když označuje člověka za „utopistu naruby“: „zatímco utopisté nejsou schopni vyrobit věci, které si představují, my nejsme schopni představit si věci, které vyrábíme.“¹⁹⁰

Technická dokonalost podle Anderse přesahuje emoční i kognitivní potenciál člověka. Tváří v tvář dokonalým strojům, které vrhají světlo na jeho nedokonalost, člověk pociťuje prométheovský stud. Dochází zde k historickému momentu překlopení svobody: člověk je nesvobodným zatímco věci se staly svobodnými. Člověk se musí technologii podřídit; pokud to neučiní, selhává. Příkladem je situace, kdy jeho lidské, příliš lidské chování – ztráta koncentrace z důvodu emočního vypětí – zapříčiní vlakové neštěstí. Shovívavost k lidské chybě a nedokonalosti je věcí minulosti. Anders

¹⁸⁸ „A new age began on August 6, 1945: the age in which we are able at any moment to transform any location, in fact the entire planet, into a Hiroshi- ma. Ever since this day we have become modo negativo almighty. However, since we can now be exterminated at any moment, this also means that since this day we have become totally powerless. No matter how long it takes, even if it lasts an eternity, this age will be the last. This is because its *differentia specifica* —the possibility of our self-extermination— can never end, unless it be through this end itself.“ (Günther Anders. *Die atomare Drohung, Radikale Überlegungen*. München: Beck, 1981. s. 93. In: Konrad Paul Liessmann. *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*. s. 128. Překlad: NS.)

¹⁸⁹ Konrad Paul Liessmann. *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*. Enrahonar: Quaderns de Filosofia 46:123-135, 2011. s. 125.

¹⁹⁰ „To this extent we are inverted Utopians: whereas Utopians are unable to make the things they imagine, we are unable to imagine the things we make.“ (Günther Anders. *Die atomare Drohung*. s. 96. In: Konrad Paul Liessmann. *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*. s. 126. Překlad: NS)

se na vztah člověka a techniky soustředí ve své eseji *Die Atomare Drohung*, v níž hovoří o tom, že člověk se stává zbytečným, neboť technika funguje bez něj. Svržení atomové bomby na Hirošimu je nejvyšším výrazem imperativu „bez člověka“: jedním dotykem tlačítka, během pár vteřin byly zabity statisíce lidí. Anders spatřoval první pokusy o mechanizaci smrti v nacistické mašinérii vyhlazování. Ta pro něj nebyla izolovaným projevem barbarství, ale výrazem civilizačního směřování moderní doby. Auschwitz a Hirošimu viděl jako součást téhož kontextu. V otevřeném dopise Klausu Eichmannovi, synovi Adolfa Eichmanna, Anders originálním způsobem rozpracoval souvislost mezi technickým modernismem, Auschwitz a Hirošimou. Obě události jsou v jeho očích monstrózní. Na Auschwitz bylo monstrózní institucionální vyhlazení milionů lidí, umožněné tím, že k němu lidé přistupovali jako ke každé jiné práci. Anders vidí Auschwitz jako „morálně nesrovnatelně strašlivější“ událost než Hirošimu, zatímco Hirošimu jako „nesrovnatelně horší“. V Auschwitz byli přes mechanizované zabíjení stále přítomni jednotlivci, se svou nenávistí, krutostí, sadismem, kariérismem či pochybami; pachatelé měli fyzický kontakt se svými oběťmi. Naproti tomu piloti zmáčknutím tlačítka nad Hirošimou a Nagasaki vyhladili statisíce lidí, s nimi žádný kontakt neměli.¹⁹¹

S mechanizací nastala epocha „zmáčknutí tlačítka“: člověk jen iniciuje, uvádí v chod, stroj se postará o zbytek. Došlo k oddělení popudu od činu samotného; jedno zmáčknutí tlačítka může zažehnout destrukci na odvrácené straně planety a vést k řetězové reakci, která je pro toho, kdo dává podnět, nepředstavitelná. Nehoda či momentální selhání úsudku může vyvolat technologickou anihilaci globálního rozměru. Válka budoucnosti je „válkou vzdálené vraždy“ (*Fernmord-Krieg*). Třetí světová válka bude podle Anderse válkou historicky nejvíce prostou nenávistí, neboť mechanizace války nenávist odstraní; nukleární válka nebude válkou nepřátel, zahladí

¹⁹¹ Konrad Paul Liessmann. *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*. s. 127-128.

„Ti, kteří byli zaměstnaní ve vyhlazovacích táborech nejednali, ale – jakkoli otřesně to může znít – pracovali.“ (Anders. *Die Antiquiertheit des Menschen I*, Bd. I. München: Beck, 1980. s. 291. In: *Ibid.* s. 127)

Anders používá výraz „princip Auschwitz“, který zachycuje dynamiku mezi absolutností a trivializací koncentračního tábora. Tato událost masové vraždy není démonismem ani patologií, je principem, který se nemůže stát neplatným, a to i přes to, že jeho „efektivita“ byla překonána vyvinutější technologií atomové bomby. (*Ibid.* s. 128)

dualitu a nepřítelé se přetaví v tábor poražených. Půjde o vyhlazení (*Vertilgung*) lidstva za minimální účasti člověka.¹⁹²

V *Burning Conscience* Anders ukazuje, s jakou lehkostí dovoluje dnešní technologie zaniknout smyslu pro odpovědnost. Člověk je všemohoucí v tom smyslu, že může vyhodit do povětří světy a slunce; zároveň je v uplatňování své všemohoucnosti nemohoucí, bezmocný a nakonec na svou všemohoucnost umírá. Anders hovoří o fenoménu apokalyptické slepoty: technologie si člověka podmanily do té míry, že ho bez jeho vědomí uschopnily k tomu, aby přinesl konec času. Technologie operuje bez člověka; vynálezy jako vodíková bomba překonaly lidské schopnosti a operují bez lidského konsensu či vědomí. Člověk trpí apokalyptickou slepotou vůči vlastní zkáze. Každý může ke zkáze přispět a nikdo za ni necítí zodpovědnost. Z lidského konání byla zodpovědnost vypreparována a delegována technologii samé.¹⁹³

Jádrem apokalyptické slepoty je Andersův koncept „transcendence negativity“. Lévinas, který jako první ve třicátých letech přeložil Anderse do francouzštiny, rozvinul koncept eschatologie a anticipace ve vztahu k sebepřekročení z perspektivy husserlovského časového vědomí. Anders navazuje na Lévinasovu eschatologii očekávání a poukazuje na negativní aspekt transcendence, se kterou je tradičně spojována pozitivita a falešný optimismus světového míru a jednoty. Apokalyptická fenomenologie rozrušuje slepou abstrakci účastí na samotném odkrývání (*apokalypsis*), naladěním vědomí na hrozby, které se zjevují; z této pozice lze čelit hrozbě zničení lidstva.¹⁹⁴ Jak podotýká Lindberg, nukleární destrukce postavila člověka před možnost konce historie. Poprvé před člověkem vyvstala „nahá apokalypsa“, jak to nazývá Anders, totální anihilace, po níž nepřijde nový postapokalyptický svět. „Nahá apokalypsa“ převrací konec historii vzhůru nohama, je koncem v ateistickém smyslu. Po Hirošimě nelze doufat v konec historie, který by

¹⁹² Jason Dawsey. *After Hiroshima: Günther Anders and the history of anti-nuclear critique: Culture, Thought and Nuclear Conflict*. s. 154.

¹⁹³ Jason W. Alvis. *Transcendence of the Negative: Günther Anders' Apocalyptic Phenomenology*. s. 6-7.

¹⁹⁴ *Ibid.* s.1-4.

skrýval nový začátek. Hirošimou se odehrál konec; *nežijeme na konci času, ale za času konce*.¹⁹⁵

Svět se zjevuje ve dvou podobách: z perspektivy věd jako planeta a z perspektivy zkušenosti jako žitý svět (*Lebenswelt*). Heidegger považuje planetární modus vystupování světa za neautentický. Z fenomenologického hlediska je jaderná destrukce vůbec *první lidskou zkušeností totality planety*, atomová bomba je první člověkem stvořenou technologií s potenciálem vyhladit veškeré možnosti existence. Přičemž za konec světa, který je přivozen nukleární katastrofou již nemůže kosmická síla, nýbrž člověk. Jedině člověk je obeznámen s technologií atomové bomby. Technologický konec světa tak otevírá otázku lidské odpovědnosti.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*. s. 8.

V tomto kontextu můžeme vzpomenout knihu Slavoj Žižka *Living in the End Times*. London: Verso Books, 2010.

¹⁹⁶ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*. s. 7-8.

Lindberg se zabývá otázkou, v jakém smyslu je lidstvo zodpovědné za nukleární destrukci a akcentuje, že za bombardování Hirošimy a Nagasaki nestojí „lidstvo“; byl to Harry S. Truman, který o něm rozhodl a piloti Paul Tibbets a George William Marquardt, kteří bomby svrhli. I když přihlédneme k projektu Manhattan nejvyšším vojenským představitelům Spojených států, jasně vyvstane, že malý okruh lidí s minimálním osobním rizikem zodpovídá za smrt velkého množství lidí. Tato všemohoucnost menšiny specialistů nad bezmocnou masou definuje nukleární epochu a je rovněž důvodem toho, že nukleární zbraně vytváří podloží pro totalitní situace. Nukleární zbraně – ať jsou použity tzv. demokraciemi nebo pro civilní účely – produkují nepřekonatelnou distanci mezi těmi, kdo o jejich použití rozhodují a těmi, kdo jsou vystaveni jejich následkům. (*Ibid.* s. 8)

IV Atomová bomba: věčný návrat konce a otázka odpovědnosti

Picard k otázce odpovědnosti přistupuje ontologicky, nahlíží ji prismatem proměny lidské struktury. V atomizovaném, diskontinuálním světě člověk již není časovou bytostí, nemá minulost ani odpovědnost za svou minulost. To podle Picarda umožnilo nacismus: nacista nemá kontinuitu a veškeré jeho činy mizí v propasti zapomnění. Ve světě slovního šumu může být řečeno či zrušeno vše. Důležitá je pouze kontinuita slovního šumu, nikoli to, kdo a z jakých pohnutek ho produkuje. Picard hovoří o slovním šumu jako o „*aparatuře nezodpovědnosti*“ („*die Apparatur der Verantwortungslosigkeit*“).¹⁹⁷ O souvislosti zapomínání a nacismu a jejich vztahu k otázce odpovědnosti v Picardově myšlení pojednáme podrobněji ve čtvrté kapitole.

Otázka absence odpovědnosti v kontextu nacismu byla stěžejní pro Anderse. Industrializované vraždění holocaustu a možnost nukleární anihilace lidstva byly těmi nejextrémnějšími konkretizacemi vyhlazování lidstva moderními technologiemi. Zároveň lidstvo nikdy neopustily, budou jej vždy provázet jako stín a to nejděsivější na nich je možnost *návratu*. Jaderný věk ohlašuje novou historickou epochu; Hirošima nebyla pouze význačnou událostí 20. století, ale *roztržkou* s celou historií. Zatímco holocaust ukázal, že všichni mohou být zabiti, Hirošima ukázala, že celé lidstvo je vyhladitelné. Člověk po Hirošimě není smrtelný, ale usmrtitelný (*Ermordbare*); „*globocida*“ ve formě nukleární anihilace lidstva se ukázala jako technologicky možná. S dopadem atomové bomby se podle Anderse ohlašuje „den nula“, který je možná koncem světové historie. Od toho dne člověk musí žít s myšlenkou možnosti definitivního konce; nelze se navrátit do doby před použitím atomové bomby. Neoptimističtější možností je, že se lidstvo vyhne nukleární válce a současná poslední epocha bude pokračovat *ad infinitum*.¹⁹⁸

Implikace atomové bomby jsou kvintesencí Nietzscheovy myšlenky věčného návratu téhož,¹⁹⁹ myšlenky, která, dovedena do důsledku, je tak děsivá, že málem udává

¹⁹⁷ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 127.

¹⁹⁸ Jason Dawsey. *After Hiroshima: Günther Anders and the history of anti-nuclear critique: Culture, Thought and Nuclear Conflict*. s.145-150

¹⁹⁹ Myšlenka věčného návratu téhož se poprvé objevuje v aforismu Nietzscheovy *Radostné vědy*, nazvaném *Největší zátěž*, a Zarathustra vystoupí jako její prorok v navazujícím aforismu *Incipit*

svého proroka, Zarathustru. Na ramenu Zarathustrovi sedí duch tíže, reprezentující čas jako stálost pomíjení. Zarathustrovou zkouškou, jež ho od myšlenky zrazuje je *minulost*, jež je definitivní, nezvratitelná a lidská vůle je vůči ní bezmocná.²⁰⁰ Tak myšlenku věčného návratu postihuje Zarathustra:

„Viz tuto cestu branou! trpaslíku! – pokračoval jsem: „ta má dvě tváře. Schází se tu dvě cest: těmi ještě nikdo neprošel až na konec. Tato dlouhá ulice zpět: ta trvá věčnost. A ona dlouhá ulice dopředu – toť jiná věčnost. Odporují si, ty dvě cesty, narážejí si právě o čelo: - a zde pod tou branou se setkávají. Jméno té cesty branou je napsáno nahoře: ‚Okamžik‘.“²⁰¹

Z okamžiku se rozbíhají dvě cesty: minulost a budoucnost. Přítomný okamžik je místem setkání dvou věčností, je naplněn věčností rozhodnutou a předurčující a zároveň věčností nerozhodnutou. Každý okamžik v sobě nese všechny uplynulé okamžiky, nietzscheovsky řečeno „uzel příčin“,²⁰² a zároveň je překračuje. Každý okamžik je naplněn věčností ve smyslu totality všech uplynulých okamžiků. V okamžiku se vše minulé *navrací*. Věčnost zde nemá charakter metafysické dimenze přesahující čas, věčnost je obsažená v čase, *věčnost je časem*.

Okamžik svržení atomové bomby rozhodl o tom, co se bude věčně – jako totéž – navracet. Tento okamžik v sobě nesl celou minulost, především ony tři momenty, které jsme vyzdvihli v souvislosti s fenoménem totální války: nacionalismus, moderní

tragoedia, který Nietzsche převzal do první části, části *O nadčlověku a posledním člověku*, své knihy *Tak Pravidl Zarathustra*. Rozvedena je v kapitole *O vidění a hádance* knihy *Tak Pravidl Zarathustra*.

²⁰⁰ „Vůle - tak sluje osvoboditelka, jež přináší radost: tak jsem vás učil, přátelé moji! Teď však se k tomu přiučte, že i vůle sama ještě je zajatkyň. Chtění to jest, jež osvobozuje: ale jak sluje to, co i osvobozovatele uková v poutech? Bylo: toť, proti čemu skřípějí zuby, vůle, toť její nejosamělejší smutek. Bez moci jsouc proti tomu, co je vykonáno, dívá se vůle zle na všechnu minulost. Nemůžeť vůle chtítí dozadu; že nemůže zlomiti čas a jeho chtivost - toť její nejosamělejší smutek. ... Že čas neběží nazpátek, toť její zuřivost; to, co bylo - tak sluje kámen, jehož neodvalí. A tak valí kameny se zuřivostí a nevole mstí se na tom, co necítí vzteku a nevole jako ona. Tak se vůle, osvoboditelka, stala škůdkyň: a na všem, co může trpět, mstí se za to, že nemůže chtítí nazpátek. To, ano to jedině, je pomsta sama: nevole vši vůle proti času a jeho „Bylo—“. Věru, velké třeštění přebývá v naší vůli; a kletbou se stalo vši lidské bytosti, že toto třeštění nasádklo duchem! Duch pomsty: přátelé moji, tím bylo dosud nejlepší přemítání lidské; a kde bylo utrpení, tam vždy měl býti trest.“ (Nietzsche, Friedrich. *Tak pravidl Zarathustra*. Přeložil Otokar Fischer. Olomouc: Votobia, 1995. s.127-128.)

²⁰¹ *Ibid.* s. 144.

²⁰² *Ibid.* s. 203.

industrialismus a technologický vývoj, který jádrem vyvrcholil. Tento okamžik zároveň předurčil celou budoucnost, neboť nelze jít zpět, naopak: atomová bomba se bude věčně navracet, ať už ve své potenci, nebo aktualizaci.

Tíha možnosti návratu se rozpíná do věčnosti: „Věčné přesýpací hodiny bytí se stále znovu obracejí“.²⁰³ V kontextu věčného návratu je člověk navždy vydán svému rozhodnutí; proto je tou nejtěžší myšlenkou, která formuje lidské jednání a zakládá nesmírný pocit odpovědnosti:

„Kdyby se tě ona myšlenka zmocnila, pak by proměnila tvé bytí a snad by tě i rozdrtila; nikdy neumlkající otázka: ‚Chceš to ještě jednou a ještě nespočetněkrát?‘ by ležela na tvém jednání jako největší zátěž! Neboť jak dobrým by ses musel sobě samému i životu stát, abys již po ničem netoužil víc než po tomto posledním věčném stvrzení a zpečetění?“²⁰⁴

Vynález atomové bomby je událostí, která navždy změnila svět. Nelze chtít nazpět, jak by řekl Nietzsche, vůle je vůči minulosti bezbranná. Lidstvo nemůže atomovou bombu od-vynalézt. S technologickým vývojem se bude navracet otázka, zdali otevřít Pandořinu skříňku i přesto, že nelze jít nazpět, otázka, která pronásledovala Alberta

²⁰³ Nietzsche, Friedrich. *Radostná věda*. Přeložila Věra Koubová Olomouc: Votobia, 1996.

²⁰⁴ Aforismus 341. *Největší zátěž* (*Ibid.* s. 199)

Z hlediska historické události myšlenku věčného návratu vystihl Milan Kundera v *Nesnesitelné lehkosti bytí*:

„Mýtus věčného návratu říká *per negationem*, že život, který zmizí jednou provždy, který se vrátí, je podoben stínu, je bez váhy, je předem mrtvý a byl-li strašný, krásný, vznešený, ta hrůza, vznešenost či krása nic neznamenají. Nemusíme je brát na vědomí stejně jako válku mezi dvěma africkými státy ve čtrnáctém století, která nezměnila nic na tváři světa, přestože v ní zahynulo v nevýslovných mukách tři sta tisíc černochů.

Změní se něco na válce dvou afrických států ve čtrnáctém století, bude-li se nespočetněkrát opakovat ve věčném návratu?

Změní: stane se z ní blok, který ční a trvá, a její blbost bude neodčinitelná.

Kdyby se francouzská revoluce měla věčně opakovat, francouzská historiografie by byla méně pyšná na Robespiera. Protože však mluví o něčem, co se nenavrátilo, krvavá léta se proměnila v pouhá slova, teorie, diskuse, stala se lehčí než peří, nenahánějí strach. Je nekonečný rozdíl mezi Robespierrem, který se vyskytl jen jednou v dějinách a Robespierrem, který by se věčně vracel usekávat Francouzům hlavy.

Řekněme tedy, že myšlenka věčného návratu znamená jistou perspektivu, z níž se věci jeví jinak, než je známe: jeví se bez polehčující okolnosti své pomíjivosti. Tato polehčující okolnost nám totiž zabraňuje pronést jakýkoli odsudek. Jak je možno odsoudit něco, co pomíjí? Červánky zániku ozařují všechno kouzlem nostalgie; i gilotinu.“ (Milan Kundera v *Nesnesitelná lehkost bytí*. Brno: Atlantis, 2006. s.1)

Einsteina. Einstein symbolizuje generaci fyziků, jejichž výzkum pomohl k vynálezu atomové bomby. I když se proti tomu vymezoval, média Einsteina vyobrazila jako tvář nukleární energie. Nicméně Einstein se spolu s Bertrendem Russelem účastnil iniciativ na odvrácení nukleární katastrofy. Ta se lidstvu přiblížila s vynálezem vodíkové bomby; Russel-Einstein manifest se snaží veřejnosti vykreslit představu nepředstavitelné destrukce, kterou je schopna přinést.²⁰⁵ Anders hovoří o tom, že Einstein si byl jako jeden z mála vědom nukleární hrozby a absence prostředků pro její zažehnutí.²⁰⁶ „Nevíme, jaké budou dopady uvolnění velkého množství radioaktivity. Jsou tací (Einstein), kteří si myslí, že následkem by byl zánik světa“,²⁰⁷ napsal Claude Eatherly v roce 1960.

Myšlenka zániku světa, jež sužovala Einsteina, byla oním novým nárokem 20. století, o němž jsme hovořili v úvodu kapitoly; 20. století bylo stoletím totality v tom smyslu, že na člověka nechalo nalehnout *celek* světa. V kontextu totální války Picard hovoří o tom, že člověk vydaný na pospas slovnímu šumu ztrácí orientaci a schopnost rozlišovat „kde něco začíná a kde končí ani kde začíná a končí on sám.“²⁰⁸ Desorientovaný člověk ztrácí půdu pod nohama a propadá se do všeobecné indiference slovního šumu, Picardem popsaného s fyzickou sugestivností jako roj hmyzu. Nalehnutí celku a s tím související ztrátu opory a struktury Picard spojuje s fenoménem totální války.

Zkušenost celostního nalehnutí, jež se manifestovalo v totální válce a kulminovalo v události svržení atomové bomby, byla vyložena s ohledem na Heideggerův popis úzkosti. V úzkosti se člověk propadá do naprosté indiference, v níž mizí struktura vlastní běžným naladěním. Zatímco naladění strachu má tři

²⁰⁵ Albert Einstein (Author), David E. Rowe (Editor), Robert Schulmann (Editor). *Einstein on Politics: His Private Thoughts and Public Stands on Nationalism, Zionism, War, Peace, and the Bomb*. New Jersey: Princeton University Press, 2013. s. 42

²⁰⁶ Jason Dawsey. *After Hiroshima: Günther Anders and the history of anti-nuclear critique: Culture, Thought and Nuclear Conflict*. s. 150

²⁰⁷ „We do not know what may be the effects of setting loose great floods of radioactivity. There are those (Einstein), who think that the result would be the extinction of the world“. (Claude Eatherly, Gunther Anders, *Burning Conscience: The case of the Hiroshima pilot*. Preface by Bertrand Russell. New York: Monthly Review Press, 1961. s. 84.)

²⁰⁸ „[...] wo etwas anfängt und aufhört und wo er selber anfängt und aufhört.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 131)

komplementární hlediska: „čeho se bojíme, strachování samo a to, oč máme strach“,²⁰⁹ v extrémním naladění úzkosti se vynesena struktura rozpouští. Úzkost, v níž běží o samo „bytí ve světě“, vrhá pobyt zpět do jeho autentického „moci být ve světě“,²¹⁰ „zjevuje volnost pro svobodu zvolit a uchopit sebe sama“,²¹¹ pro možnost autentického bytí. Heidegger úzkost popisuje jako odemykající rozpoložení,²¹² rozpoložení odemykající svět jako svět.²¹³ V úzkosti pobyt odfiltruje nitrosvětské jsoucno a je vydán faktu „býti tady“ v celku a s tím zároveň možností nebýti.²¹⁴ *Celostní nalehnutí možnosti nebýti* je zodpovědné za otřesnost zkušenosti úzkosti.

Konfrontaci s faktem nebýti, s Nicotou Heidegger analyzuje v přednášce *Co je metafyzika*: v úzkosti se člověk ocitá tváří v tvář Ničemu a v ní se ozřejmuje vztah bytí a Nicoty. V úzkosti coby rozpoložení, do něhož se vše propadne a jsoucno v celku ustupuje, člověk ztrácí jakoukoli oporu. Úzkost tím, že přivádí jsoucno v celku k vymknutí, bere člověku půdu pod nohama. V Nicotě se není na čem zachytit; onu absenci opory Heidegger postihuje jako závrať, vyrvání půdy pod nohama či vymknutí jsoucna v celku.²¹⁵ Úzkost nechává nalehnout Nic: „Nic je umožnění zřejmosti jsoucna jako takového pro lidský pobyt ve světě. Nic netvoří až pojmový protějšek ke jsoucnu, nýbrž náleží původně k bytování vůbec. V bytí jsoucna se odehrává nicotnění Ničeho.“²¹⁶

Atomová bomba, *první technologie konce světa* a fenomenologicky vzato vůbec *první lidská zkušeností totality planety*,²¹⁷ byla celostním nalehnutím možnosti nebýti ve smyslu, jak ji uchopil Heidegger. Celostní nalehnutí, které se událo s adventem atomové bomby, vedlo k vymknutí jsoucna v celku, vyklonilo člověka do nicoty. Otřesná zkušenost jaderné exploze byla extrémní formou nalehnutí celku, neboť

²⁰⁹ Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. s.167

²¹⁰ *Ibid.* s. 216.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.* s. 220.

²¹³ „Neuchopitelnost nitrosvětského ‚nic‘ a ‚nikde‘ fenomenálně znamená: to, z čeho je nám úzko, je svět jako takový. [...] Co vyvolává úzkost, není to či ono, ale ani všechno výskytové jsoucno dohromady jako suma, nýbrž možnost příručnosti vůbec, to znamená sám svět.“ (*Ibid.* s. 215)

²¹⁴ „Smrt je nejvlastnější možnost pobytu.“ (*Ibid.* s. 292)

²¹⁵ Heidegger, Martin. *Co je metafyzika?* s. 49.

²¹⁶ *Ibid.* s. 55.

²¹⁷ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*.

konfrontovala člověka s možností nebýti ve smyslu jeho vlastní konečnosti jakožto i konce světa a lidstva.

Jak bylo řečeno výše, atomovou bombu nelze od-vynalézt, fakt její existence znamená, že člověk bude *ad infinitum* vykloněn do nicoty, stejně jako je vždy vykloněn do Nicoty faktem úzkosti. I navzdory tomu, akcentuje Heidegger, že Nic v naší každodennosti zapomínáme, neustává v nicotnění. Nic je skryto, neboť úzkost, v níž Nic promlouvá přímo, „je v pobytu většinou zatlačována.“²¹⁸ Úzkost je tu jako mlčící či spící, jež je v každém okamžiku schopné promluvit či procitnout. Na základě skryté úzkosti se pobyt stále drží ve vyklonění do Ničeho, „je místem tohoto Nic.“²¹⁹ S událostí atomové bomby, jak zdůraznil Anders, se člověk ocitl v éře, která bude poslední,²²⁰ atomová bomba a její implikace – absolutní konec – se bude věčně navracet, ať už ve své potenci, nebo aktualizaci.

Heidegger říká, že teprve na pozadí původní zřejmosti Ničeho vyvstane původní zřejmost jsočna v celku.²²¹ *Bytí se rozsvěcuje na půdě Nicoty*. V podobných intencích hovoří Picard o tom, že lidstvo zažilo po válce porážku, neboť propáslo příležitost přijmout možnost autentického bytí, jež se před ním rozevřela. Konec druhé světové války, „vzpoury hluku proti tichu“,²²² provázelo několikadenní ticho, jež bylo podle Picarda mocnější než všechny válečné hrůzy. To byla příležitost, aby se svět uzdravil, transformoval a obrodil v tichu; nicméně k tomu nedošlo a ke slovu přišla industriální mašinérie.²²³ Ticho bylo přehlušeno a s tím i transformační potenciál, který skrývá; na přehlušení ticha slovním šumem se soustředí následující kapitola.

²¹⁸ Heidegger, Martin. *Co je metafyzika?* s. 59

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Günther Anders. *Die atomare Drohung*, s. 93.

²²¹ „V jasné noci tohoto Nic, které se objevuje v úzkosti, vyvstává teprve původní zřejmost jsočna jako takového: že je to jsočno – a ne Nic. Toto ‚a ne Nic‘, které v řeči dodáváme, není však žádné dodatečné vysvětlení, nýbrž předchůdné umožnění zřejmosti jsočna vůbec. Bytování původně nicotního Ničeho spočívá v tom: přivádět bytí-tu teprve vůbec před jsočno jako takové. Pouze na základě původní zřejmosti Ničeho může lidský pobyt na světě ke jsočnu směřovat a dospět.“ (Heidegger, Martin. *Co je metafyzika?* s. 53-55)

²²² Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 57.

²²³ *Ibid.*

AKUSTIKA VÁLKY A MÉDIUM DISKONTINUITY

Picardovy úvahy o slovu a tichu jsou středobodem jeho myšlení; nejen že se z nich vše rozbíhá, ale vše se k nim stáčí. Každé téma je pro Picarda vyložitelné prismatem akustického. Je tomu tak, neboť v tichu a později ve slovním šumu Picard spatřoval substanci skutečnosti a člověka. Jako substance slovní šum vše proniká, je společným jmenovatelem všeho. *Akustikou diskontinuity* je pro Picarda slovní šum; *médiem diskontinuity* rozhlas.

Akcent na akustické činí z Picardova díla příspěvek k akustice války a akustické zkušenosti člověka v nacistickém Německu. Je to zkušenost spjatá s nástupem rozhlasu, což je jedno z nejzásadnějších témat Picardova myšlení: jeho fenomenologie rozhlasu vyjevuje ontologickou proměnu člověka. Hlavní otázkou knihy *Hitler v nás* je: co se stalo s člověkem, že umožnil Hitlera? Pojednává „Hitlera“ nikoli jako historicko-politický či socioekonomický, ale filosofický fenomén; jde mu o to, *co se stalo s člověkem ontologicky*. Picard se soustředí na to, jakým způsobem rozhlas řadí události, jak pracuje s hudbou, jak nahrazuje slovo slovním šumem a degraduje slovo v heslo; soustředí se na Hitlerovy projevy, jeho řev a povel. Ukazuje, jak lidská percepce upozadila vizuální ve prospěch akustického.

Tato část textu rekonstruuje akustickou zkušenost člověka v nacistickém Německu; zkušenost poslechu rádia, které pracovalo s hudbou a zvuky v širším smyslu; zkušenost se zvuky války, explozí bomb, motorů letadel a sirén. Tato část ukáže, jak silně byla žitá zkušenost člověka v nacistickém Německu určena rozhlasem a dá kontext Picardovým úvahám o rozhlasu jako ontologickém činiteli.

Akustika nacistického Německa bude pojednána v souvislosti s Foucaultovými popisy panoptikonu. Ukáže se, že disciplína v kontextu nacistického města funguje stejně efektivně jako ve Foucaultově panoptikonu, nicméně nestojí na vizuálním, ale akustickém principu.

Následně bude zkušenost člověka v nacistickém městě usouvztažněna s Platónovým podobenstvím o jeskyni; Platónova *Ústava*, jež adresuje život v obci a určitý způsob organizace a výchovy, bude dána do souvislosti se snahou nacistického

režimu zacvičit člověka do jistých vzorců chování. V centru pozornosti bude proměna percepce a bytí člověka.

Picard postihl rozhlas jako nástroj, který umožnil vzestup a úspěch nacismu. Dnešní paralelou k válečnému Německu a vlivu médií na genocidu je situace v Myanmaru, kde internet a sociální média umožnily šíření nenávistné rétoriky a následnou genocidu muslimské menšiny Rohingů. Paralela těchto dvou genocid a role, kterou při nich sehrála média, poukáže na aktuálnost Picardova myšlení.

I Role rozhlasu v nacistickém Německu

Hitler a Göring věřili, že to byl rozhlas, který umožnil nacistům vzestup k moci.²²⁴ Goebbelsovi bylo 15. března 1933 předáno řízení kulturně-politických a programových procesů v rozhlasu; jeho organizace byla tak precizní, že byl jmenován vedoucím říšského vysílání.²²⁵ Rozhlas byl spojen s jeho postavou do té míry, že se pro něj vžilo přízvisko „Goebbels Schnauze“.²²⁶ Jak podotýká David Welch, Goebbels považoval rozhlas za „nejmodernější a nejdůležitější nástroj masového vlivu, jenž je všudypřítomný“²²⁷ a nacisté pochopili a využili jeho potenciál mnohem více než fašistická Itálie nebo Sovětský svaz. Stát měl na rozhlasové vysílání monopol od roku 1925 a na jeho obsahu se podílelo devět německých rozhlasových společností. V roce 1933 byla situace zcela jiná, rozhlas se etabloval v nástroj ministerstva propagandy.

²²⁴ John Mowitz, *Radio: Essays in Bad Reception*. Berkeley, CA: University of California Press, 2011. s.189

²²⁵ Breitfelder, Miroslav. *Rozhlas ve službách nacistické propagandy*. In: Dějepis XVIII, Sborník katedry historie. Plzeň: Západočeská univerzita, 2000. s. 103-117. s. 2-3.

„Jako říšský ministr pro národní osvětu a propagandu, říšský vedoucí propagandy v NSDAP a prezident Říšské kulturní komory nastolil Goebbels v rozhlase dokonalý vůdcovský princip. Určoval nejen co se bude v německém rozhlase vysílat (příkaz pro obsah programu), jak se bude vysílat (rozkaz pro formální provedení), kdy se bude vysílat (rozkaz pro uvolnění či zadržení určitého programu) a konečně kde se bude vysílat (rozkaz o používání dlouhých, středních a krátkých vln, jakož i rozkaz o vysílání určitých vysílačů či jejich skupin). Nespoléhal jen na obecné směrnice a výnosy pro rozhlasovou politiku, nýbrž pečoval i o programové drobnosti a jednotlivosti, a to zvláště tehdy, jednalo-li se o přenosy z nacionálně socialistických slavností, jako byly stranické sjezdy, oslavy 1. máje atd. Maximální možnou péči pak zaměřil na vysílání z manifestací, jichž se (zpravidla jako řečník) zúčastnil sám vůdce.“ (*Ibid.* 5)

²²⁶ *Ibid.* s. 6.

²²⁷ David Welch. *The Third Reich: Politics and Propaganda*. London and New York: Routledge, 1993. s. 30. In: David Nicholls, Gill Nicholls. *Adolf Hitler: A Biographical Companion*. United States: ABC-CLIO, 2000. s. 212

Nacistický režim si stanovil jako prioritu vnést rádiový přijímač do každé německé domácnosti. Masově produkováné přijímače byly nejlevnější v Evropě, což vedlo k jejich nárůstu v domácnostech ze 4.5 milionu v roce 1933 na 16 milionů kolem roku 1942. Německo v té době mělo nejhustší síť rozhlasového pokrytí na světě, všechny veřejné prostory – školy, továrny, restaurace, náměstí – pronikl rozhlas. Nikomu tak neušlo sdělení režimu. Takzvaná rozhlasová hlídka (*Funkwarte*) zařízení nejen instalovala, ale zároveň udávala ty občany, kteří poslouchali zahraniční vysílání. V roce 1935 se publikum Hitlerových projevů rozrostlo na 56 milionů. Události jako Sárský plebiscit – referendum o územním statutu Sárského teritoria – v roce 1935 a olympiáda v roce 1936 byly provázeny rozhlasovou propagandou v míře, jež do té doby neměla obdoby. Cílem rozhlasu bylo vytvořit jednotné veřejné mínění a rozmělnit opoziční názory. V roce 1933 rozhlas přetlumočil na padesát Hitlerových projevů. Veřejnost však začaly monotónní politické projevy nudit a Goebbels proto přišel s novou strategií, která měla vysílání oživit. Klíčem bylo propojit politickou propagandu se zábavou; stála se za tím jednoduchá logika: bude-li 70 procent obsahu tvořit hudba, recepce politických projevů bude shovívavější a publikum pozornější.²²⁸

Nacisté chtěli mít naprostou kontrolu nad kulturním životem v zemi; kultura měla být zbrání v rukou státu, otiskem árijské rasy a nového pořádku. Orgánem, který kulturu kontroloval byla Říšská kulturní komora, která vznikla 22. září 1933 a skládala se ze sedmi komor,²²⁹ kterým předsedal Goebbels. Systém komor podléhal přísné kontrole a fungoval na základě cenzury a autocenzury; jak to vyjádřil mluvčí ministerstva propagandy, Alfred Ingemar Berndt: „O uměleckém díle může být v národně-socialistickém Státě souzeno pouze na základě národně-socialistického

²²⁸ David Nicholls, Gill Nicholls. *Adolf Hitler: A Biographical Companion*. s. 212-213.

²²⁹ Říšská filmová komora, Říšská hudební komora, Říšská divadelní komora, Říšská tisková komora, Říšská komora písemnictví, Říšská komora výtvarných umění a konečně Říšská rozhlasová komora. Rozhlasová komora měla zvláštní postavení: „(...) v protikladu k ostatním komorám Říšské kulturní komory nemá za úkol pečovat o specifickou profesní organizaci umělců, nýbrž o problematiku udržení rozhlasu v jednotné linii jeho politického vedení. Jednotliví tvůrčí pracovníci náleží ve většině případů do jiných komor. (Rozhlasová) komora slouží vůdcově vůli proniknout rozhlasem celý národ tak, aby vedení státu a národní společnost tvořily jednotný celek. (...) Kolektivními členy komory jsou Říšská rozhlasová společnost, Říšský svaz německých koncesionářů, Německý technický rozhlasový svaz a Německá radioamatérská služba. Chybějící místní uskupení nahradí politický rozhlasový aparát NSDAP.“ (Reichskulturkammer. In: *Kölnische Zeitung*. 1. 12. 1935. Citováno dle: Wulf, J.: o. c., s. 305n. In: Breitfelder, Miroslav. *Rozhlas ve službách nacistické propagandy*. s.4.)

pohledu na kulturu. Pouze Strana a Stát jsou v pozici určovat uměleckou hodnotu.“²³⁰ Ustavení Říšské kulturní komory předcházelo pálení knih na náměstí Franze Josefa v Berlíně; v plamenech skončili autoři jako Thomas Mann, Sigmund Freud či Karel Marx. Goebbels v rozhlase událost komentoval slovy, že z plamenů povstane nová budoucnost.²³¹

Pocit společenství a sounáležitosti byl vytvářen povinností shromažďovat se u reproduktorů k poslechu významných zpráv, jako byly Hitlerovy projevy. 1. září 1939 došlo k zásadní změně; vláda vydala nařízení, které zakazovalo poslouchat zahraničních vysílání zemí nepřátelých i spojeneckých.²³²

„V moderní válce bojuje protivník nejen vojenskými, ale i takovými prostředky, jejichž cílem je ovlivnit a rozdrtit duševní síly národa. Takovým prostředkem je rozhlas. Každé slovo, které protivník vysílá, je samozřejmě lživé a určené ke škodě německého národa. Říšská vláda si je vědoma toho, že každý zodpovědný Němec si je vědom své povinnosti a zanechá poslechu zahraničního rozhlasu. Pro ty soukmenovce, kterým tento pocit zodpovědnosti chybí, vydala ministerská rada říšské obrany nařízení o mimořádných opatřeních. Dle nich je poslech a šíření politických zpráv zahraničních vysílačů trestné. [...] Ještě nebezpečnější než poslech zahraničních vysílačů je rozšiřování jejich zpráv. Zde nastupuje trest vězení, ve zvláště těžkých případech i trest smrti. [...] Vždyť pro německý národ je samozřejmé, že nedá svoji důvěru jakémusi tendenčnímu zpravodajství ze zahraničí, nýbrž že pro něj platí jen jedna vůle a jeden zákon: slovo vůdce!“²³³

Goebbels, který se ještě v roce 1938 pyšnil tím, že jeho režim učinil z Němců „nejrozhlasovější národ“²³⁴ v Evropě dokonce přišel na začátku války s návrhem zabavit všechny rozhlasové přijímače v zemi. Jeho návrh byl zamítnut. O tři roky

²³⁰ David Welch. *The Third Reich: Politics and Propaganda*. s. 28. In: David Nicholls, Gill Nicholls. *Adolf Hitler: A Biographical Companion*, s. 56.

²³¹ David Nicholls, Gill Nicholls. *Adolf Hitler: A Biographical Companion*, s. 56.

²³² Breitfelder, Miroslav. *Rozhlas ve službách nacistické propagandy*. s.7.

²³³ Der Runerlaß des Ministerrates. In: Die schöne Rundfunkzeitschrift. Berlin, 19. 9. 1939. Citováno dle: Wulf, J o. c., s. 378. In: Breitfelder, Miroslav. *Rozhlas ve službách nacistické propagandy*. s. 7-8

²³⁴ Breitfelder, Miroslav. *Rozhlas ve službách nacistické propagandy*. s. 9.

později vyjádřil Hitler politování nad tím, že se ministerstvu propagandy nepodařilo zavést rozhlas po drátě a znemožnit tak poslech zahraničního rozhlasu. Cílem bylo eliminovat veškerý zahraniční vliv, který by mohl infikovat národ svou propagandou a vést k převratu. Rozhlas sloužil v nacistickém Německu jedinému cíli: propagandě a manipulaci veřejného mínění. V tom slavil úspěch. Zdánlivá apolitičnost a zábavnost rozhlasu přilákala miliony; ucho bylo vždy nastraženo na zábavný pořad či koncert, mezi něž bylo letmo vsunuto politické sdělení.²³⁵ Jak to zachytil sárský rozhlasový intendant: „V rozhlase nesmí existovat nic, co by v posledním a nejhlubším smyslu nebylo propagandou, [...] skutečný, pravý rozhlas je přímo propagandou. Rozhlas je ztělesnění významu slova propaganda“.²³⁶

II Rozhlas v područí nacistické propagandy: zrození tragédie z ducha hudby

Jak akcentuje Carolyn Birdsall, nacistickým režim využíval rozhlas jako médium pro sjednocení národa. Coby médium přítomnosti měl rozhlas schopnost živě a simultánně sdružovat národní společenství; cílil na setření rozdílu mezi domácím a veřejným a vytvoření nového konceptu společenství, založeném na pangermánské identitě, německém jazyce a árijské rase. Vlastnictví rádia bylo vyhrazeno pouze pro příslušníky árijské rasy a Židům bylo roku 1939 zakázáno. Zkušenost poslechu rádia v prostředí domova byla spjata s fyzickou blízkostí; rozhlasové vysílání vytvářelo pocit intimity mezi Hitlerem a lidem. Ideálně se kolem rozhlasového přijímače shromáždila celá rodina. Rozhlasový diskurs od samého počátku pracoval s konceptem pomyslných posluchačů, předpokládaného publika, kterému Hitler přizpůsoboval své projevy. Hitler své rozhlasové projevy přednášel na veřejných shromážděních, nikoli v uzavřené místnosti. Veřejný modus jeho projevů vytvářel iluzi, že mluví k davu, nikoli k jednotlivci; iluzi, že jednotlivec je součástí společenství. Působivost projevů mu propůjčovala viditelnost; jeho oči jako by spočívaly na každém posluchači, nezávisle na tom, jak daleko byl. Hitlerova přítomnost se rozhlasovými vlnami, vycházejícími

²³⁵ *Ibid.* s. 8-9.

²³⁶ Citováno dle: Große Geschichte des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkrieg. Der Staat Adolf Hitler. In: Breitfelder, Miroslav. *Rozhlas ve službách nacistické propagandy*. s. 9.

z černé krabičky, materializovala a jeho hlas byl zároveň médiem vizualizace. Rozhlasové zařízení nebylo pouze médiem, které přivádělo veřejnou říši do intimního prostoru domova, ale dovolovalo posluchači účastnit se událostí národního rozměru. Nacistický režim byl nedůvěřivý; aby si pojistil, že habitus jednotlivce naslouchat jeho slovům bude absolutní, vytvořil prostor pro společné poslouchání. Proto instaloval rozhlasové přijímače ve veřejném prostoru: chtěl vytvořit pozorně poslouchající společenství. Rozhlasové vysílání bylo spojeno s obrazem posluchače, reprezentujícího sjednocený národ. Před vypuknutím druhé světové války měla rozhlasový přijímač drtivá většinu občanů.²³⁷

Od samého počátku hrála v rozhlasovém vysílání stěžejní roli hudba. Jak upozorňuje Brian Currid, ve dvacátých letech tvořila 50 procent a během druhé světové války dokonce 70 procent vysílání.²³⁸ Hudba jako nástroj indoktrinace a propagandy silně prostoupila médii a díky tomu i veřejným prostorem. Michael Mayer představuje hudbu jako prostředek legitimizace nacistické moci. Když se v roce 1933 dostal nacismus k moci, muzikologové a skladatelé byli instruováni přepsat historii německé hudby tak, aby doléhala nacistickým principům a ospravedlnila nacistický režim. Načrtli směrnice, jakými by se měla hudba ubírat a rozlišili hudbu přijatelnou a nepřijatelnou. Sehráli ústřední roli v redefinování německé hudební historie, hodnotili německé skladatele v rámci nacistických kategorií – jako hrdiny či proroky režimu –, a zároveň představili slova a odkaz géníů německé hudby jako naplnění nacistického ideálu. Mandátem muzikologů bylo projít krajinou minulé a současné německé hudby, očistit ji od dekadentních elementů a potvrdit nacistické argumenty, postavené na mýtu „krve a půdy“, vyzdvihnout německé hodnoty, s nimiž by se měl identifikovat hudební skladatel, a vytvořit tak silné prolnutí národního socialismu s hudbou. Výrazem vytváření mýtu o německé hudbě, který měl ospravedlnit nacistické myšlenky, byl proslov skladatele Hermanna Bluma.²³⁹

²³⁷ Carolyn Birdsall, *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany, 1933-1945*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012. s.109-112.

²³⁸ Brian Currid. *A National Acoustics: Music and Mass Publicity in Weimar and Nazi Germany*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2006. s. 19-20

²³⁹ Michael Meyer. *The Nazi Musicologist as Myth Maker in the Third Reich*. Journal of Contemporary History, vol. 10, no. 4, 1975, s. 649–665. JSTOR, www.jstor.org/stable/260106. s. 649-653.

„Kdybych vyhrál německou folkovou soutěž se svojí písní Kamerad Horst Wessel, musel bych přiznat zásluhu hluboké zakořeněnosti v půdě a lidu [...] Rytmus písně byl určen duchem Adolfa Hitlera [...] Její obsah odvozen od Horst Wessela [...] Podtón jemnosti a melancholie mé písně je bolestným výrazem mého žalu nad tím, že tu nemůže být a oslavit vítězství.“²⁴⁰

Postava skladatele režimu sloužila k vytváření národního narativu. Patos nacionalismu zpodobnil Beethovena jako hrdinu Třetí říše, jehož hudba znovu povstala v novém člověku nacismu. Stejně apropriace se dostalo Bachovi, Wagnerovi či Händelovi, a to v programu s názvem „Hodina národa“ či „Hudba velkých mistrů“, které – vysílané napříč všemi rozhlasovými stanicemi – přizivovaly mýtus o nadřazenosti německých skladatelů. Tyto programy proluly autorství s národnostní komunitou ve snu o sebenaplnění. Rozhlas byl prostředkem k *akustickému zjevení* či *znovupovstání národa*.²⁴¹

Od 19. století byla v Německu hudba výrazem národního společenství, představovala pro jednotlivce prostředek, jak se na národu podílet. Pocit sdíleného času a participace na historických událostech mělo na posluchače zásadní vliv. Během prvního roku války panovala tendence nechávat rozhlasový přijímač stále puštěný, neboť každý okamžik mohl přinést zásadní sdělení. Nacistická propaganda vytvářela iluzi, že akustický prostor rádia zboří hranici mezi domácím a veřejným ve chvíli, kde se veřejným stane válka. Jakmile člověk otevřel dveře domova a pustil si rádio, jeho imaginace se ocitla na válečné frontě, prožíval válku jako by se jí účastnil. V prvních měsících války se zrodily tzv. *Sondermeldungen*, zvláštní hlášení o klíčových událostech narušující běžné rozhlasové vysílání,²⁴² kombinující předtočené a živé

²⁴⁰ „If I won the German folk song competition with my song, Kamerad Horst Wessel, then I must give credit to deep rootedness in soil and the people... The rhythm of the song was determined by the spirit of Adolf Hitler ... Its content was derived from Horst Wessel... The soft and melancholy undercurrent of my song is the mournful expression of my grief over his inability to be here in celebration of the victory.“ (’Der deutsche Almanach für Kunst und Wissenschaft’ (1933), s. 134-35. In: Joseph Wulf. *Musik im Dritten Reich. Eine Dokumentation*. Gütersloh: Sigbert Mohn Verlag, 1963. 79-80. In: Michael Meyer. *The Nazi Musicologist as Myth Maker in the Third Reich*. s. 653. Překlad: NS)

²⁴¹ Brian Currid. *A National Acoustics: Music and Mass Publicity in Weimar and Nazi Germany*. s. 130

²⁴² Carolyn Birdsall, *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany*, s. 113-114

segmenty; ta byla jedním z rozhlasových elementů, který se nejvíce vryl do paměti národa.²⁴³ Pro Hitlera byly teatrálnost, dramatičnost a podívaná prostředkem komunikace s lidem; jeho metodou bylo kombinovat prvky kostela, opery či cirkusu, prvky jako opakování sloganů a výkřiků.²⁴⁴ Birdsall akcentuje, že hudba byla pro Hitlera hlavním prostředkem dramaturgie. Politické komentáře a zprávy z fronty byly začátkem války neustále opakovány a provázeny různými zvukovými efekty; řehotem zbraní, ozvěnou krácející armády, hlasem zraněných vojáků. Posлуhač se médiem rozhlasu ocitl na místech, kde se – v přímém přenosu – odehrávala německá historie. Nacistická propaganda používala písně k propojení minulosti s budoucností, přičemž využívala symbolickou moc, na kterou mělo dříve monopol náboženství. Hitler byl zpodoběn jako „umělec-diktátor“, ztělesňoval jak duchovní tak vojenskou suverenitu. Národní socialismus pozdvihl umění do sféry duchovna a náboženství, již propojil s duchem lidu (*Volksgeist*). Goebbels označoval rozhlas za „duchovní aparát národa“. Nacistická propaganda si hudbou přisvojovala symbolickou sílu a imaginaci náboženství a vyobrazovala Hitlera jako Bohem zvoleného vůdce Německa.²⁴⁵ Pastoři jako Grundmann viděli v Hitlerovi naplnění Izajášových proroctví a v jeho moci Boží

Zvláštním hlášením předcházelo jim prohlášení vybízející k naprostému tichu. *Sondermeldungen* měla následující strukturu: přerušení rozhlasového vysílání fanfárou, přednes vítězného sdělení a zakončení agitační písní. Byla-li zpráva obzvláště důležitá, byla zakončena národní hymnou, chvalozpěvem či písní spojenou s první světovou válkou. (*Ibid.*)

Stran zvláštních hlášení Birdsall cituje vyjádření Hanse Fritzsche z ministerstva propagandy: Německý rozhlas „dokázal během určitých hodin a na určité okamžiky spojit Němce z celého světa, přetavil je do jednoho naslouchajícího společenství s jedním společným smyslem. Vůdcova řeč, přenášená německým rozhlasem, spojuje Němce po celém světě v jedno společenství. Nikdo z nás nezapomene, jak byly miliony a miliony Němců [...] varovány v jedné a též vteřině, když trumpety oslavovaly vítězství německé armády. A kdy předtím se národ tak živě účastnil závěru velkého boje, jako německý lid, když se podílel na událostech začátku příměří s Francií?“ (Hans Fritzsche, 3 Dec. 1940. In: *Ibid.* s. 113-114. Překlad: NS.)

²⁴³ Jens Gerrit Papenburg, Holger Schulze. *Sound as Popular Culture: A Research Companion*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2016. s. 137

Sondermeldungen nejsou jednoduchým předmětem výzkumu, nejsou totiž součástí, ale *přerušením* programu a jako takové se neobjevují v časopisech s programy. Nicméně překvapivé je, jaké množství se jich dochovalo (v frankfurtské databázi Deutsches Rundfunkarchiv kolem 150). (*Ibid.* s. 137-138)

²⁴⁴ Sherree Owens Zalampas. *Adolf Hitler: A Psychological Interpretation of His Views on Architecture, Art, and Music*. Ohio: Bowling Green University Popular Press, 1990. s. 41

²⁴⁵ Carolyn Birdsall, *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany*. s. 115-117. Birdsall uvádí příklad zvláštního hlášení (*Sondermeldung*). Začíná fanfárou, dvacetivteřinovým zvukem trumpet a bubnů. Hlasatel se vztahuje k německému lidu jako jedné entitě a čte Hitlerovu zprávu. V ní Hitler hovoří o porážce Francie, popisuje ji jako akt hrdinství a nejzásadnější vítězství všech dob. Jeho zpráva dává rozkaz, aby po celý týden zněly všechny zvony v Německu. Zakončují ji slova „Nun danket alle Gott“. (*Ibid.*)

otisk; Hitlerův nástup k moci byl opředen teologickým patosem²⁴⁶ a jeho mediální zbožštění dosáhlo triumfu roku 1938 filmem Leni Riefenstahl *Olympia*, na jehož začátku Hitler sestupuje z nebes.

III Přejchod od vizuální k akustické disciplíně

Národní socialismus nevyužíval pouze hudbu, ale zvuky v širším smyslu, o nichž obširněji pojednává Birdsall v knize *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany*. Exploze bomb, motory letadel a sirény byly dominantními zvuky druhé světové války. Tyto zvuky byly všeprostupující, ale prchavé. Nebyly zachytitelné fotoaparátem a proto nebyly součástí vizuálního obrazu války. Vzdušné útoky na německá města měly fyzickou povahu, tělo je zakoušelo jako intenzivní zvukový vjem a vibraci. Ovšem tato fyzická zkušenost nebyla přenášená, a proto o ní nejsou téměř žádné materiální záznamy či nahrávky. Způsob, jakým nacistický režim pracoval s hrozbou vzdušné války v mnohém připomíná Foucaultovu analýzu města nakaženého morem. Režim kladl důraz na organizaci a ukládal občanům úkol připravit se na sebeobranu: vyklidit podkroví a vybavit sklepy plynovými maskami a provizorními přístýlkami. Tato opatření podléhala kontrole tzv. *Luftschutzwart*. Tato hlídka, přidělena každému domu, upomíná na autority ve Foucaultově příkladu města sužovaného morem; proti moru se bojovalo viditelností a světlem, jež podmiňovaly disciplínu. Foucault připustil, že dospívání ve Vichistické Francii ovlivnilo jeho dílo; v nacismu spatřoval vyvrcholení mechanismů disciplinární moci.²⁴⁷

Foucault v knize *Dohlížet a trestat* v souvislosti s modely disciplíny interpretuje nařízení ze 17. století pro město sužované morem; nařízení požadovalo, aby byl prostor přísně rozčleněn, město dokonale uzavřeno a jeho opuštění zakázáno pod trestem smrti. Syndik zvnějšku uzavřel všechny domy a předal klíče správci čtvrti, který je u sebe měl až do konce karantény. Prostor byl strnulý, člověk měl určené místo a pokud se hnul, hrozila mu nákaza, či trest. Permanence inspekce a dohledu

²⁴⁶ David J. Diephouse, Review of *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 23 no. 3, 2009, p. 478-480. s. 191

²⁴⁷ Carolyn Birdsall, *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany*. s. 119-131.

garantovaly naprostou poslušnost obyvatel. Správce navštěvoval čtvrť každý den a zkontroloval syndiky.²⁴⁸ Syndikové každý den kontrolovali ulici, již měli ve své správě, a nechali obyvatele nastoupit k oknům: „Každý uzavřený ve své kleci, každý u svého okna, odpovídající na vyvolání jménem a ukazující se, když je vyzván – to je velkolepá přehlídka živých a mrtvých.“²⁴⁹ Odpovědí na mor je řád, neustálá a centralizovaná registrace, jak ukazuje Foucault.

Foucault odlišuje dva modely disciplíny: „lepru“ a „mor“. Lepra byla podnětem k rituálům vyloučení, k velkému uzavření a binárnímu rozdělení na dvě skupiny. Mor naproti tomu sloužil jako podnět pro disciplinární schémata; žádal si separaci a individualizující rozmístění, organizovanou kontrolu a dohled, které jdou ruku v ruce s rozvětvením moci. Malomocný je v exilu, zatímco nakažený morem je zachycen v taktickém rozkouskování města ve čtvrti za současného rozdělování a posilování moci. Protikladem velkého uzavření je důkladný *výcvik*.²⁵⁰ Jedná se o dva rozdílné způsoby výkonu moci nad lidmi: *lepra odděluje, mor rozčleňuje a analyzuje*: „[e]xil malomocného a uvěznění morem nakažených v sobě nenesou stejný politický sen. Ten první je snem o čistém společenství, ten druhý snem o disciplinární společnosti.“²⁵¹ Situace lepry je spojená se schématy vyloučení a odříznutí od kontaktu. Na situaci moru se ukazuje ideální působení disciplinární moci, která se vyrovnává se všemi zmatky a nepořádky. Jedná se o rozdílná, nikoli však neslučitelná schémata. Foucault ukazuje, jak se postupně přibližovala až se v 19. století propojila: na prostor vyloučení, který symbolicky obýval malomocný a skutečně žebrák, tulák, blázen či násilník, se aplikovaly techniky moci náležící disciplinárnímu rozčlenění. Disciplinární moc 19. století nakládala s malomocnými jako s nakaženými morem; vězení, psychiatrická a výchovná zařízení i nemocnice fungovaly v binárním režimu oddělení a označení (zdravý-blázen, neškodný-nebezpečný, normální-nenormální), vykázání a rozdělení.²⁵²

²⁴⁸ Michel Foucault, *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Přeložil Čestmír Pelikán. Praha: Dauphin, 2000. s. 275-276.

²⁴⁹ *Ibid.* s. 276

²⁵⁰ *Ibid.* 276-279.

²⁵¹ *Ibid.* s. 279.

²⁵² *Ibid.* s. 279-280.

Tuto kompozici architektonicky zpodobuje Benthamův *panoptikon*. Princip žaláře je tu převrácen naruby, jeho funkce ukrýt a zbavit světa je potlačena a zachována je pouze funkce uzavřít. „Plné světlo a pohled dozorce uzavírají lépe než temnota, která koneckonců ochraňuje. Viditelnost je past [,]“²⁵³ říká Foucault a dodává, že člověk „[j]e viděn, ale nevidí; je objektem informace, ale nikdy subjektem komunikace.“²⁵⁴ To garantuje pořádek. Hlavním účinkem panoptikonu je vyvolat u vězně „vědomý a nepřetržitý stav viditelnosti, který zajišťuje automatické fungování moci. Způsobit, aby dohlížení bylo permanentní ve svých účincích, byť by bylo nesoustavné ve své činnosti“.²⁵⁵ Moc je viditelná a zároveň neověřitelná, automatizovaná a desindividualizovaná. Moc panoptikonu má homogenní účinky. Podřízení je mechanické, vzchází z fiktivního vztahu. Násilí, mříže, řetězy ani zámky nejsou nutné.²⁵⁶ „Ten, kdo je podroben polem viditelnosti a je si toho vědom, na sebe přebírá starost o mocenské donucování; nechává je spontánně dopadat na sebe samotného; wpisuje do sebe mocenský vztah, v němž hraje simultánně obě role; stává se principem svého vlastního podřízení.“²⁵⁷ Externí moc se tak odlehčuje od své tíže a stává se netělesnou, konstantnější a vytrvalejší.²⁵⁸ Panoptikon – „laboratoř moci“²⁵⁹ – umožňuje provádět na lidech experimenty a pozorovat transformace, jimiž prochází. „Panoptikon nesmí být chápán jako snová budova: je to diagram mechanismu moci redukovaný na ideální formu; jeho fungování, abstrahované od všech překážek, od všeho odporu či tření, si lze jasně představit jako čistý architektonický a optický systém [...] [Panoptikon] je způsob zavedení těla do prostoru“.²⁶⁰

Nacismus kombinuje oba disciplinární modely moci popsané Foucaulem: model „lepry“ se promítl do nacistického konceptu čisté rasy a model „moru“ se promítl do způsobu, jakým byly lidem vtiskávány vzorce chování, podotýká Birdsall. Zatímco Foucault vykládá moc z perspektivy *vizuality*, nacistický režim nechal

²⁵³ *Ibid.* s. 281.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.* s. 282.

²⁵⁶ *Ibid.* s. 282-284.

²⁵⁷ *Ibid.* s. 284.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.* s. 287.

²⁶⁰ *Ibid.* s. 287-288.

disciplinární mechanismy vystoupit na pozadí *akustiky* (zvukového výstražného systému). Disciplína v kontextu nacistického města funguje stejně efektivně jako ve Foucaultově panoptikonu: člověk se stává principem vlastního podřízení, internalizuje moc a zaručuje tak její automatické fungování. Jen akcent disciplíny se přesunul z *vizuálního* na *akustické*: v nacistickém Německu byla disciplína zjednávána za situace *snížené viditelnosti*. Vzdušné útoky se většinou odehrávaly po setmění, na což režim reagoval strategií simulovaných výpadků proudu, aby zneprátené síly nerozpoznaly města. Civilisté měli po určité hodině zákaz vycházet a světlo ve městech bylo po setmění tlumené. V zatemněném válečném městě sloužily k varování před vzdušným útokem sirény. Snížená viditelnost potřebovala akustické. Režim vypracoval zvukový systém, podmíněný *aktivním, dekódujícím nasloucháním*, jako obranu před leteckým útokem. Střídavě stoupavý a klesavý dvouminutový alarm ohlašoval anticipovaný útok. Dlouhý jednolitý zvuk značil pominutí hrozby. Zvukový systém, sloužící státu k zachycení hrozby a varování civilistů, byl založený na kontrole prostoru a monitorování území města. V prvním roce války nebyl zvukový systém obrany, díky německému vojenskému úspěchu, tak potřebný. Nebyl používán, protože ho bylo třeba, ale pro zácvik do zvukové symboliky.²⁶¹

Disciplína ve Foucaultově městě zasaženém morem byla zjednávána omezením pohybu lidí ve městech, uzavřením v domech. Jak ukazuje Birdsall, stejná kontrola platila pro obyvatele válečného Německa. Alarm byl prostředkem, jak rychle dostat lid z ulic do domů. Zvuk poplašného zařízení kontroloval a modifikoval chování civilistů, kterým bylo vštěpováno, že se jedná o způsob ochrany státem. Stát využíval akustické kontroly k organizaci měst. Inženýři specializující se na leteckou bezpečnost přišli s propracovaným systémem umístění poplašných zařízení, který se řídil rozsahem slyšitelnosti (*Hörweite*) pěti set metrů, zaručující rovnoměrné pokrytí celého města. To se řídilo akustickými, nikoli estetickými či geometrickými, principy. Na rozdíl od systému osvětlení či značení ulic se sirény vymykaly geometrickému plánování. Tento systém byl podmíněný bezdrátovou a telefonní komunikací: pozorovatel ze strážné věže viděl či slyšel letadlo a ohlásil to kanceláři letecké bezpečnosti. Vládní organizace

²⁶¹ Carolyn Birdsall, *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany*. s. 120-130

a velké podniky obdržely tajný předpoplašný signál (*Voralarm*). Poplašný signál se odehrál deset minut před anticipovaným přiletem letadel. Jakmile byla hrozba zažehnána, následoval signál značící konec poplachu. Centrální organizace zvuků se řídila vědeckou metodou a vytvářela dojem, že stát má o své občany starost.²⁶²

Autority se tak podle Birdsall snažily předcházet panice. Podobně jako ve Foucaultově příkladu, předestírající organizaci jako jedinou účinnou strategii pro morem zmítané město, šlo o to vtisknout lidem určité vzorce chování. Sebedisciplína, modus ostražitosti a pohotovosti, pozorné naslouchání a rychlé reakce byly klíčové. Režim kladl ohromný důraz na roli jednotlivce na kolektivním osudu národa. *Akustická organizace města* měla stěžejní důležitost; klíčovou roli sirén podtrhuje fakt, že úředníci, kteří měli na starosti jejich kontrolu, byli trestně stíháni za pochybení. Sirény byly dříve spojeny s časem pracovního procesu, značily konec pracovního dne v továrně. V kontextu války byly sirény spojeny s krizovou situací. Každodenní akustiku německých měst, zvuky hodin a kostelních zvonů, nahradily sirény. Ještě při oslavách vítězství v roce 1940 hrály kostelní zvony klíčovou roli. V průběhu války bylo zničeno či roztaveno na devadesát tisíc zvonů. Destrukce zvonů znamenala náhlou *akustickou prázdnotu*; akustický prostor, každých patnáct minut naplněný zvoněním zvonů, přišel o časový indikátor. To mělo za následek *desorientaci* člověka v akustickém prostoru,²⁶³ již Picard považuje za stav spojený s diskontinuálním člověkem a slovním šumem. Desorientace pak představovala ideální podhoubí pro *zácvik* člověka do zvukového systému. Následující část ukazuje, jak tento zácvik postihuje bytí člověka.

²⁶² *Ibid.* s. 121

²⁶³ *Ibid.* s. 122-123

IV Závčik do akustiky nacismu

i Platónovo podobenství o jeskyni

V této části bude zkušenost člověka v nacistickém městě usouvztažněna s Platónovým podobenstvím o jeskyni; přitom budeme vycházet z Heideggerovy interpretace podobenství v *Platons Lehre von der Wahrheit*,²⁶⁴ která vyzdvihuje jeho čtyřstupňovou strukturu. Platónova *Ústava*, jež adresuje život v obci a určitý způsob organizace a výchovy, bude dána do souvislosti se snahou nacistického režimu zacvičit člověka do jistých vzorců chování. V centru pozornosti bude proměna percepce a bytí člověka.

Platónovo podobenství, znázorňující bytostné určení παιδεία, nepopisuje statickou strukturu, ale pohyb v rámci struktury: rozehrává nejen příměry mezi vnitřkem a vnějškem jeskyně (jeskyně představuje „sídlo, které se [každodenně] ukazuje zraku“²⁶⁵, oheň slunce, věci vně jeskyně ideje, jeskynní klenba klenbu nebeskou), nýbrž i přechody z jeskyně na denní světlo a nazpět. Při přechodech mezi jeskyní a denním světlem dochází k dvojímu zmatení zraku, neboť oči se přizpůsobují ze tmy na jas a z jasu na temnotu, ze svitu (*Schein*) ohně na záři (*Helle*) slunce a znovu nazpět. Nesnáž a bolestivost přechodu a z toho plynoucí nutnost postupného a pomalého zabydlení ilustrují, že tento obrat postihuje bytí člověka. Pohyb mezi jednotlivými stupni (jeskyně – denní světlo – opětovný sestup do jeskyně) provází změna způsobu neskrytosti.²⁶⁶

Na *prvním stupni* jsou vězni spoutáni v jeskyni a za(u)jati bezprostředně setkáváním. Jako neskryté vystupují stíny (tedy i v počáteční fázi se setkáváme s určitým způsobem odhalenosti): „Zcela [...] by pak také takto uvěznění nepovažovali nic jiného za neskryté než ony stíny zhotoveného náčiní.“²⁶⁷ Zde je člověk plně zajat

²⁶⁴ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*. in M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, s. 203-238. Překlad: Jaroslav Novotný.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ „Neskrytým a jeho neskrytostí se pojmenovává právě vždy to, co je v okruhu, v němž člověk zaujímá postoj k něčemu, pokaždé zřejmě přítomné. [...] Toto „podobenství“ může vůbec jen proto být „podobenstvím“ vystavěným na náhledu jeskyně, protože je předem určováno pro Řeky samozřejměmu základní zkušeností ἀλήθεια, neskrytostí jsoucna.“ (*Ibid.*)

²⁶⁷ *Ibid.* (viz Platón, *Ústava*. Přeložil Radislav Hošek. 1.vyd. Praha: Svoboda, 1993. 515c, 1-2)

zacházením s věcmi, které se mu dávají v naprosté samozřejmosti, noří se do jejich proměnlivé zjevnosti, přičemž je přehlíží v tom, čím jsou.²⁶⁸

Na *druhém stupni* jsou vězňům odejmuta pouta a otevře se jim možnost obrátit pohled na věci samé, na zdroj, ze kterého byly napájeny stíny, a přijít tak „o tolik blíže jsoucnu“.²⁶⁹ Jejich zrak může spočinout na ohni v jeskyni a na věcech, které jsou jeho září vynesené do svého vzhledu. Při této možnosti zakusit neskrytější, opustit zajetí bezprostředním ve prospěch něčeho stabilnějšího, obrátit pohled na věci samy, setrvávají uzavřeni v jeskyni. Předchozí způsob neskrytosti byl zastírající, zatarasoval přístup k vrstvě, která je nyní rozpoznána coby „neskrytější“, stíny odváděly od věci. Avšak cesta k neskrytějšímu není přímočará, nýbrž podmíněná adaptací oka osvobozeného na záři ohně, jíž je zprvu oslepeno. Oslepení, které ilustruje, jak bolestným tento obrat je, osvobozeného strhává zpět k stínům, odvrací ho od celého mechanismu, který mu probíhal za zády a vhání zpět v řetězy. To navíc, co díky osvobození z pout vidí, obrazy akorát rozostřuje; a tak, oslepen září ohně, shledává svébytnější pravdu ve stínech.²⁷⁰

Co se odehrává na *třetím stupni*?²⁷¹ „Zde je ten, který je zbaven pout, zároveň přesazen do toho, co je vně jeskyně, ‚do volného pole (ins Freie)‘ [...] Náhled toho, co jsou tyto věci, se nyní nezřejmje v umělé a matoucí záři ohně uvnitř jeskyně. Věci samy zde stojí ve spojení a závaznosti svého vlastního vzhledu.“²⁷² Třetí stupeň vyjadřuje obrácení do oblasti věcí vně jeskyně, které vyvstávají ve svém vzhledu, do oblasti idejí samých. Každý stupeň nás posouvá blíže jsoucnu – na prvním a druhém stupni jsme sledovali neskryté a neskrytější, nyní se dostáváme k nejneskrytějšímu,

²⁶⁸ Martin Heidegger. *Platons Lehre von der Wahrheit*.

²⁶⁹ Martin Heidegger. *Platons Lehre von der Wahrheit*. (viz Platón, *Ústava*. 515d, 2)

²⁷⁰ *Ibid.*

„Jestliže by někdo z nich byl vyproštěn a nucen se náhle postavit, otáčet šjíjí, dělat kroky a hledět vzhůru ke světlu, tu by při tom všem pociťoval bolest a pro mžitky by se nemohl dívat na ony předměty, jejichž stíny viděl předtím; [...] nepovažoval by všechny, co tehdy viděl, za pravdivější věci, než jsou ty, které se mu předvádějí nyní?“ (Platón, *Ústava*. 515d)

²⁷¹ „Jestliže by ho někdo potom bez ustání a násilně vlekl oním hrbolatým a srázným východem, až by ho vytáhl na sluneční světlo, nebude on při tom vláčením zavalen těžkými bolestmi? A po příchodu na světlo by svýma zcela oslněnými očima nemohl vidět vůbec nic z toho, o čem se tu nyní hovoří jako o opravdovém?“ (*Ibid.* 516a)

²⁷² Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*.

k tomu, co se „zjevuje ve všem zjevujícím a zjevující zpřístupňuje“.²⁷³ Stupně neskrytého (neskryté – neskrytější – nejneskrytější) korelují s úsilím vynaloženým pro jejich zmáhání.

Vidíme, že svoboda se děje ve dvou pohybech: jako osvobození z pout, vytržení ze současného stavu a jako stálost přívratu ke zjevujícím se ve svém vzhledu, stabilizace pohledu, „nejvyšší vytrvalost a úsilí“.²⁷⁴ A teprve v onom druhém momentu se uvolnění překlopí do skutečné svobody (*wirkliche Freiheit*). Vztaženo na vzdělání vyjadřuje osvobození z pout to, co se s člověkem děje vnějškově – je zapotřebí někoho, kdo jej obrátí; ve fázi, kde se uvolnění stává skutečnou svobodou,²⁷⁵ se pohyb začíná dít z člověka samého, „v podobě jiskry, jež živí sebe samu.“²⁷⁶

Platónovo „podobnoství“ zde však nekončí. Jeho finálním stupněm je návrat zpět do sféry stínů. Opětovný sestup do jeskyně a zápas mezi osvobozeným a zajatci, kteří se osvobození vzpírají, znázorňuje moment stálého překonávání nevzdělanosti, moment zaklesnutosti vzdělanosti a nevzdělanosti.²⁷⁷ Úkol osvobozeného, navrátit se k dřívějšímu způsobu neskrytosti, vyvést vězně od jejich neskrytého a přivést je před nejneskrytější, rozdmýchává několik hrozeb: osvobozenému hrozí, že bude přemožen směrodatnou pravdou v jeskyni a především mu hrozí, že bude usmrcen.²⁷⁸

ii Παιδεία nacismu

Παιδεία nacismu a s ní spojená proměna percepce člověka má obrácený postup. Nejde o pohyb směrem ven do otevřeného pole (*Offene*), o překonání jednotlivých stupňů neskrytosti, které by vedly k nejneskrytějšímu. Naopak, člověk sestupuje zpět do jeskyně. Roli ohně, média, které promítá stíny, hraje rozhlas. Pomyslnou jeskyní, do níž nacistický režim člověka vhání, je jak uzavřený prostor domácnosti, bunkru či

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Jan Patočka, *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 129.

²⁷⁷ „[P]ro neskryté nezůstává bytostným pouze to, že nějakým způsobem zpřístupňuje zjevující a udržuje ho ve zřejmosti v jeho zjevování, nýbrž že neskryté stále překonává skrytost skrytého.“ (Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*.)

²⁷⁸ *Ibid.* (viz Platón, *Ústava*. 517a)

sklepa, tak veřejné prostranství. Stejně jako u Platónova podobenství, které znázorňuje bytostné určení παιδεία, nepůjde pouze o popis statické struktury, ale také pohybu v rámci struktury, o dynamiku mezi vnitřkem a vnějškem. Pohyb mezi jednotlivými stupni provází změna způsobu neskrytosti. Přejít z temnoty sklepů, bunkrů, zatemněného města zpět do světla je provázen adaptací zraku a sluchu. Stejně jako u Platóna je přechod spojen s proměnou percepce a bytí člověka. Pomyslný sestup do jeskyně v kontextu nacistického Německa bude provázen přesunem akcentu z vizuálního na akustické.

První stupeň je fází před nástupem rozhlasu, před akustickou okupací domácího a veřejného prostoru rozhlasem. Člověk se pohybuje ve volném poli, spoléhá na své smysly. Hledí na věci samy, jeho percepce není filtrována médii. Smyslová zkušenost je pro něj zdrojem pravdy. Akcent je na vizuálním; zrak je hlavním zdrojem pro posouzení pravdivosti určité věci či události. Na prvním stupni je člověk v bezprostředním, (médiem) nezprostředkovaném vztahu k jsovcu a pravdě.

Druhý stupeň je spojený s nástupem rozhlasu, který plní roli ohně v Platónově jeskyni. Je médiem, které promítá stíny či odrazy na pomyslnou stěnu, před níž se člověk ocitl. Nejde však pouze o stěnu domácnosti, kde každý naslouchá rozhlasu promítajícím obrazy, stěna obehnila celé veřejné prostranství. Ve stěnu se mění cokoli, kde je přenášen rozhlas. Rozhlas přesunul pohled z věcí samých na vizualizaci věcí, na jejich přízrak. Stírá se rozdíl mezi vnitřním a vnějším, mezi uzavřeným prostorem domácnosti a vnějším světem, rozhlas – promítač stínů – je všudypřítomný. Rozostření difference mezi vnějším a vnitřním přeměnilo celý lidský prostor v jeskyni, z níž není výstupu. Člověk se zde už neorientuje primárně zrakem, osciluje mezi vizuálním a akustickým. Akustická zatíženost prostoru rozhlasem kontaminuje domácí i veřejný prostor. I přesto, že na druhém stupni existuje možnost odfiltrovat realitu prostředkovanou rozhlasem, obrátit zrak na věci samé a zároveň vidět médium rozhlasu v tom, čím je a co prostředkuje – druhotnou, odvozenou, zastírající neskrytost, která odvádí od věcí samých, od neskrytější neskrytosti, svébytnější pravdy –, člověk se ocitá v zajetí rozhlasu stejně jako se vězni v Platónově podobenství ocitli v zajetí stínů. Tak jako na druhém stupni Platónova podobenství zde dochází ke zmatení smyslů; rozhlas

oslepuje stejně jako záře ohně, když do něj člověk nahlédne. Moment oslepení, konfrontace s médiem strhává zpět k stínům, ve kterých spatřuje svébytnější pravdu.

Třetí stupeň se odehrává v situaci snížené viditelnosti, především v prostoru sklepa a bunkru, nejvyhraněnější a nejvěrnější simulaci jeskyně. Člověk se zde ocitá v okovech absolutního zajetí médiem. Diference mezi věcí a projekcí je zahlazena. Médium už není součástí reality, *médium se stalo realitou*. Člověk už neosciluje mezi vizuálním a akustickým; není to sítnice oka, jež zaznamená událost či věc a porovná ji s projekcí, jež je přetlumočeným zvukovým vjemem. Zkušenost s věcí zmizela, zrak jako zdroj zkušenosti se světem je upozaděn. Stísněný prostor sklepa či bunkru je natolik opanován rozhlasem, že veškerá lidská koncentrace spočívá na akustickém. Tíha akustického je tak velká, že svírá stejně jako okovy vězňů v jeskyni. Dominance akustické zkušenosti naladila člověka na povel.

Jak podotýká Birdsall, charakter povelu měl nejen projev Hitlera, ale zvuky obecně; příkladem je výstražný zvuk sirén, spojený s očekáváním útoku a vyžadující rychlou reakci. Sirény plně nahradily ostatní zvuky města a zároveň vyvolaly ticho v podobě přerušení denních zvuků. Šlo o hrozivé ticho, jež mohlo být každou chvíli naplněno výbuchem bomby. Nálety byly často prováděny v noci a došlo-li k výpadku elektřiny, zvuky bombardování se pojily s absolutní temnotou. Zkušenost člověka, redukovaná o vizuální, se proměnila v *celostní nalehnutí akustického*. Byla to úzkost umocněná silnými smyslovými vjemy: třesoucími se zdmi sklepů a chvějícími se těly. Systém poplašných zařízení vyvolával tak silnou psychologickou trýzeň, že s dopadem bomby přicházel pocit úlevy. Bomba přehlušila sirény. Sirény, které vyvolávaly v člověku stavy od desorientace po šílenství. Ztráta orientace byla důsledkem toho, že poplašný zvuk vše přehlušil a rozrušil vnímání času, zrušil distinkci mezi dnem a nocí. Zkušenost akustické úzkosti byla spojena se ztrátou kontroly: člověk nemohl poplašná zařízení a dopadající bomby kontrolovat, nemohl ztlumit jejich intenzitu. William Shirer, rozhlasový korespondent CBS, popsal svou zkušenost výpadku proudu ze začátku války: vyžaduje to adaptaci na novou smyslovou zkušenost, přizpůsobení očí na temné ulice a nový způsob orientace. V prvních týdnech se kvůli ztrátě orientace několikrát zranil. Policie netolerovala ani malou svítilnu, i ta znamenala porušení vyhlášky o zhasnutí světel a hrozilo za ni zatčení. Shirer po několikaměsíčním životě

v zatemnělém městě navštívil Amsterdam a popsal prvotní vystavení světlům města jako šok. Čili válečná zkušenost byla spojena se *sníženou viditelností* a zvýšenou závislostí na *akustických indikátorech a proprioceptivním vnímání*.²⁷⁹

Klíčovou strategií nacistické propagandy ke zjednání disciplíny a pořádku bylo vychovat občany k pozornému naslouchání a rychlým reakcím. Disciplinovaný občan opustil ulice okamžitě poté, co uslyšel zvuk poplašných zařízení. Noční alarm znamenal, že stovky lidí utíkaly do veřejného bunkru. Poplašná hlášení byla tak četná, že narušovala spánek lidí: buďto je probudil alarm nebo je probudilo úzkostné čekání na alarm, který nepřišel. I absence alarmu vyvolávala úzkost, podotýká Birdsall. Začátkem války byla některá města, kupříkladu Berlín, k hlášením netečná. Jakmile se však četnost leteckých útoků navýšila, lidé se naučili rozeznávat vzdálenost a typ blížících se letadel. Vyvinuly se u nich *akustické rozeznávací schopnosti*, které sloužily k rozpoznání hrozby. Příkladem je zvuk motoru indikující časový horizont dopadu bomb.²⁸⁰

Po roce 1943 se zkušenost naslouchání odehrávala v prostřední veřejných bunkerů a soukromých sklepů. Byly to akustické prostory, které se zásadně lišily od předešlých. Z obýváku se lidé přesunuli do studených a vlhkých sklepů. Tlumené prostory domácnosti vystřídal ozvěna stísněných zdí. Komfort domácnosti se změnil v přelidněnou místnost s nedostatkem vzduchu. Naslouchání mělo charakter nervozity, neklidu a zvýšené pozornosti. Bombové útoky byly děsivé svou akustickou extrémností: šlo o nebezpečí, které člověk nezakoušel vizuálně, ale akusticky, nebezpečí pociťoval a slyšel, ale neviděl. S narůstajícími hodinami strávenými ve sklepě se proměňovalo vnímání času. Denní i noční bombardování se od roku 1942 zintenzivnilo. Sirény se rozeznávaly tak často, že se lidé v noci přesouvali z ložnic do sklepů a zpět v intervalu jedné až dvou hodin. Birdsall hovoří o případu jedné rodiny, která zaznamenala, že se do roku 1943 přesunula do sklepa pětsetkrát. Lidé získávali více informací o blížících se útocích díky tzv. rozhlasu po drátě (*Drahtfunk*). Ten zprostředkoval varování, která dávala odhadnout vzdálenost útoku. Tento akustický

²⁷⁹ Carolyn Birdsall, *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany*. s. 124-125

²⁸⁰ *Ibid.* s. 125

zdroj vyžadoval práci na straně posluchače, totiž dešifrovat obsah zpráv, který byl zakódovaný pro případ, že je odposloucháván.²⁸¹

Sirény byly doplněny o vozidla vybavená reproduktorem (*Lautsprecherwagen*), která poskytovala informace o první pomoci a možnosti úkrytu. Po jednom útoku v Düsseldorfu byly ulice zaplaveny vodou, pokryty sutí, zamořeny zápachem a posety zraněnými. Vozidla, která ulicemi projížděla, reagovala na tyto apokalyptické scény árií z Mozartovy *Kouzelné flétny*. Překrytí reality plné utrpení a destrukce německou hudbou ukazovalo, jak vzdálená byla nacistická propaganda zkušenosti člověka ve válečném kontextu.²⁸²

V posledních dvou letech války veřejný život v nacistickém Německu uhasl. Civilisté, kteří se stali častým cílem leteckých útoků, žili ve sklepech či veřejných bunkrech a v ruinách hledali oblečení a jídlo. Poplašný systém čím dál tím více selhával v ochraně občanů před leteckými útoky, což vedlo k vědomí, že útok může nastat *kdykoli*. Poplašný systém se stal symbolem lidské křehkosti a rozložení veřejného života. Města byla nehostinná, temná a pustá. Obyvatele sužoval hlad. Vody a jídla byl nedostatek. Hygiena postrádala infrastrukturu. Rodiny byly rozděleny. Lidé nechávali vzkazy na ruinách domů, informující příbuzné o tom, že jsou v bezpečí.²⁸³ Ti, kteří ve městech zůstali připomínali „obyvatele katakomb“,²⁸⁴ jak to postihuje Birdsall, žili podzemní existencí. Smyslovou zkušenost pocitu rozkladu a prázdnoty popsal Dieter Forte.²⁸⁵

„V této krajině nejsou stromy ani zahrady, jezera ani parky, aby člověk nemohl slyšet šelest listí, keřů či trávy, jen monotónní, stoupající a klesající kvílení větru, spojené s burácivým duněním bortících se zdí, dutým rachocením radiátorů na ohořelých zdech, třepotem závěsu v prázdných oknech. [...] Oblaka prachu vysušila ústa, uzavřená němým a smrtelným tichem, v němž nebylo slyšet zpěv ptáků a třepotající se křídla; žádní ptáci už tu nebyli, stejně jako tu nebyli psi ani kočky, jejich štěkání a

²⁸¹ *Ibid.* s. 126-127

²⁸² *Ibid.* s. 128

²⁸³ *Ibid.* s. 129.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.*

zvuky byly dávno zapomenuty, mrtvě ležící mezi hroby šedých kamenů, ohořelého dřeva, rozbitých cihel a zrezivělých trámů.“²⁸⁶

Obraz města na konci války je spojený s pachem mrtvých těl a vymizením přírody a jejích zvuků. Tento obraz ticha a mizení je v kontrastu s válečnou zvukovou scénou, které vládly bombové útoky, sirény a letadla.²⁸⁷

Jednotlivé stupně se vážou nejen na změnu způsobu neskrytosti, ale i *proměnu lidství*. S postupným potlačováním vizuálního a redukcí lidské zkušenosti se světem na akustické dochází k proměně člověka v instinktivní, animální bytost. Zatemnění měst a snížená viditelnost v německých městech zvýšily nutnost orientovat se sluchem. Časoprostor ovládl systém sirén, který nebyl ze začátku války nutností, sloužil pouze jako zácvik do zvukové symboliky. Vnímání času se proměnilo a člověk musel změnit svůj dosavadní způsob orientace ve světě. Následovala válečná etapa zákazu světla, simulovaných výpadků proudu a zákazu bytí i malých svítilen. Člověk se opět přestal ve světě orientovat a musel se přenastavit; nacismus ho vychoval k pozornému naslouchání a rychlým reakcím. Zvuk sirén signalizoval opuštění ulic a útěk do bunkru. Jak se navyšoval počet leteckých útoků, člověk si vyvinul akustické rozeznávací schopnosti, které mu pomáhaly rozpoznat typ blížícího se letadla, jeho vzdálenost. Kalkulace času do dopadu bomby se stala nástrojem přežití.²⁸⁸ Animalita nejradikálněji vystupuje v prostoru sklepa či bunkru, v němž třesoucí se těla vyčkávají akustického podnětu. *Akustika války – zvuk rozhlasu, sirén, letadel a bomb – nahradila zvuky přírody a naladila člověka na povel.*

²⁸⁶ „In this landscape there were no trees and no gardens, no lakes and no parks, so that you couldn't hear the rustle of leaves, shrubs or grass, just a mono- tone, rising and falling howl of the wind, connected with the rumbling thuds of walls collapsing, the hollow rattling of radiators on burnt walls, the flap- ping of curtains in empty windows. [...] Clouds of dust dried the inside of your mouth, shut with a wordless and deathly silence, in which no bird calls could be heard, no flapping of wings; there were no birds anymore, just like there were no dogs or cats, whose barks and sounds were long forgotten, lying dead between the grave mounds of grey stone, charred timber, broken bricks and rusted beams.“ (Dieter Forte. *In der Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer, 1998. In: Carolyn Birdsall, *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany, 1933-1945*. p.129. Překlad: NS.)

²⁸⁷ Carolyn Birdsall, *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany*, s. 129

²⁸⁸ *Ibid.* s. 125

Čtvrtý stupeň Platónova podobenství – moment zápasu mezi osvobozenými a zajatci – je přítomen i v nacistické propagandě. Nacismus se vyhýbal konfrontaci dvou způsobů neskrytosti všemi dostupnými prostředky. Kdokoli byl svobodný a chtěl vyvést vězně před nejnaskrytější a zpochybnit pravdu raženou nacismus, čelil hrozbě smrti. V souvislosti s rozhlasem můžeme vzpomenout nařízení ministerské rady říšské obrany, které kriminalizovalo poslech a šíření zpráv zahraničního rozhlasu trestem smrti.

V Rozhlas jako nástroj genocidy

V září 1935 pronesl Hitler v Norimberku řeč, živě vysílanou po celém Německu, představující vyhlášku zákona „na ochranu německé krve a německé cti“. Jak ve své knize o rozhlasové propagandě nacismu připomíná Keith Somerville,²⁸⁹ vyhláška Židům odnímalá občanství a kriminalizovala židovsko-německé vztahy a sňatky. Vláda kodifikovala svou antisemitskou politiku, která cílila na odstranění Židů z veřejného života a vypořádání se s židovskou populací. Goebbels pronesl řeč „Komunismus bez masky“, která definovala komunismus jako židovskou válku proti kultuře a západní civilizaci; Sovětský svaz byl podle ministra propagandy řízen především židovskou menšinou a Německo bylo jedinou zemí, která před židovskou hrozbou ochrání Evropu. Goebbels si během roku 1935 pro antisemitské projevy a Norimberské zákony připravil půdu v rozhlasovém vysílání, v němž demonizoval bolševiky a židovskou populaci. Jeho rozhlasové projevy byly protkány výrazy jako „vyhlazení“, „destrukce“ a „světová konspirace“, které měly odkazovat k židovsko-bolševickému plánu zničit lidstvo. Hitler a ostatní nacističtí vůdci Goebbelsův slovník přebrali a vyzývali k potření židovské konspirace. Tyto koncepty se neustálým opakováním staly přirozenou součástí společensko-politického diskurzu nacistické propagandy. Rozhlas pak souvislost mezi Židy a bolševiky permanentně utužoval. Nacistický týdeník *Der Stürmer*, s půl milionem čtenářů týdně, produkoval

²⁸⁹ Keith Somerville, *Radio Propaganda and the Broadcasting of Hatred: Historical Development and Definitions*. Camden: Palgrave Macmillan, 2012.

antisemitský obsah bulvárním způsobem, vznášel proti Židům obvinění ze sexuálních a násilných činů, vulgárně je karikoval a degradoval na parazity. Jeho vydavatelé produkovali také pseudovědecké studie o „židovské otázce“ a knihy pro děti. V září 1937 měl Hitler na norimberském shromáždění projev, ve kterém hrozil Židům vyloučením z ekonomického života a označil je za příčinu nezaměstnanosti sedmi milionů Němců. Rafinovaně tak propojit antisemitskou propagandu s obviněními, která našla obecnost u řadových občanů. Pár hodin po tom, co byl v listopadu 1938 v Paříži zabit německý diplomat Ernst vom Rath polským židovským uprchlíkem Herschelen Grynszpanem, dal Goebbels jasný příkaz rozhlasovým editorům, aby událost využili pro narativ nacistické propagandy. Následovala Křišťálová noc, stranou organizované násilí podnícené rozhlasovou propagandou. Během dvou dnů bylo zavražděno na sto Židů a dvacet až třicet tisíc posláno do koncentračních táborů. V reakci na událost řekl Goebbels zahraničním zpravodajům, že událost byla konstruktem a žádné násilí proti Židům spácháno nebylo. Goebbelsova propagandistická kampaň chtěla pro cíl židovské likvidace získat podporu německé veřejnosti. Hitler v reakci na událost a ve snaze obhájit mezinárodní obraz Německa zvolnil v antisemitských projevech a – zatímco se připravoval na válku – hovořil o touze po míru. Věděl, že Němci by ho v započetí války nepodpořili. Ve snaze zachovat obraz soudnosti byl Hitlerovi hlavním nástrojem rozhlas. V prvních sedmi měsících roku 1939 pak rozhlas ovládla antisemitská propaganda.²⁹⁰

²⁹⁰ *Ibid.* s.121-132

VI Facebook jako nástroj genocidy

Rozhlas byl v nacistickém Německu mocným nástrojem genocidy. Bez něj by se vzestup nacismu a „konečné řešení“ neobešly. Dnešní paralelou k válečnému Německu a vlivu médií na genocidu je situace v Myanmaru. Tato část vykládá, jak zde internet a sociální média umožnily šíření nenávistné rétoriky a následnou genocidu muslimské menšiny Rohingů. Intencí této části je skrze vynesenu paralelu poukázat na aktuálnost Picardova myšlení; jeho úvahy ze čtyřicátých let nechávají vyvstat mechanismus fungování médií v elementární podobě. Dnešní doba je natolik prorostlá médii, že vytržení lidské existence z jejich sféry působení je nepředstavitelné. Studie Zvláštních zpravodajů analyzují, jak se pravda člověku v Myanmaru podává výhradně skrze Facebook a jaký prostor pro falšování, manipulaci a násilí to otevírá. V roce 2019 médii silně rezonovala řeč Sachy Barona Cohena pojednávající souvislost médií a genocidy v Německu a Myanmaru:

„Po celém světě dnes vidíme, jak demagogové působí na naše nejhorší instinkty. [...] Zločiny z nenávisti prudce narůstají a stejně tak vražedné útoky na náboženské a etnické skupiny. [...] Nenávist a násilí jsou umožněny hrstkou internetových společností, které představují největší mašinérii propagandy v historii. [...] Facebook, Youtube, Google, Twitter a další mluví k miliardám lidí. Algoritmy,²⁹¹ na kterých tyto platformy závisí, umocňují ten druh obsahu, který má schopnost uživatele zaujmout –

²⁹¹ Google, Facebook, Instagram či Twitter manipulují s daty a informacemi pomocí algoritmů, které mají celospolečenský dopad. (Petrescu, M., Krishen, A.S. *The dilemma of social media algorithms and analytics*. J Market Anal 8, 187–188 (2020). <https://doi.org/10.1057/s41270-020-00094-4>) Jeff Orlowski natočil dokument „Social Dilemma“ (2020), který řeší otázku těžení dat a manipulace technologií a dává platformu bývalým zaměstnancům těchto společností a tvůrcům sociálních médií. Jejich výpovědi svědčí o tom, že manipulace lidského chování je zakódována do DNA těchto společností s „machiavellskou důsledností“. Jsme zaměstnání nekonečným posouváním obsahu a neustálým přílivem notifikací; na míru vygenerovaná doporučení předvídají a zároveň determinují naše chování a činí nás náchylnějšími k reklamnímu či propagandistickému obsahu. Tvůrci sociálních médií, s nimiž jsou vedeny rozhovory, se zpovídají ze strachu stran vlivu jejich vynálezů na člověka a demokracii. Anna Lembke, expertka na závislosti ze Standfordské univerzity, hovoří o vykořisťování evolučně podmíněné potřeby lidského kontaktu. (Girish, Devika, *‘The Social Dilemma’ Review: Unplug and run*. The New York Times, 9. září 2020. <https://www.nytimes.com/2020/09/09/movies/the-social-dilemma-review.html>.)

příběhy, které apelují na naše základní instinkty²⁹² a vyvolávají rozhořčení a strach. [...] Není proto překvapením, že největší mašinérie propagandy v historii rozšířila tu nejstarší konspirační teorii v historii: lež, že Židé jsou nebezpeční. Jak to zachytil jeden titulek: ‚Jen si představte, čeho by Goebbels dosáhl s Facebookem.‘ Na internetu může vše vypadat legitimně. Breitbart připomíná BBC. Fiktivní protokoly sionských mudrců vypadají stejně přesvědčivě jako zpráva ADL.²⁹³ A chvástání pomatence se zdá být stejně věrohodné jako závěry nositele Nobelovy ceny. Zdá se, že jsme ztratili sdílený smysl pro základní fakta, na nichž závisí demokracie. [...] Ale když se, díky sociálním médiím, konspirace uchytí, [...] je pro zemi jako Myanmar jednodušší spáchat genocidu na Rohinzích. [...] Voltaire měl pravdu: ‚Ti, kdo vás mohou přimět k tomu, abyste věřili absurditám, mohou vás donutit spáchat zvěrstva.‘ A sociální média dovolují despotům podsouvat absurdity miliardám lidí. [...] Zuckenberg [...] je jedním ze šesti lidí, kteří rozhodují o tom, jakou informaci většina světa uvidí. Zuckenberg na Facebooku, Sunder Pichai na Googlu, Larry Page a Sergey Brin ve společnosti Alphabet, Susan Wojcicki na YouTube a Jack Dorsey na Twitteru. „The Silicon Six“ – všichni miliardáři, všichni Američani – kterým jde více o zvýšení ceny jejich akcií než o ochranu demokracie. To je ideologický imperialismus – šest nezvolených jednotlivců v Silicon Valley, kteří se nezodpovídají žádné vládě a chovají se jako by byli víc než zákon, vnucují svou vizi zbytku světa. Je to jako bychom žili v Římské říši a Mark Zuckenberg byl César. [...] Vezměme si problém politických reklam. Twitter je naštěstí konečně zakázal, Google pracuje na změnách. Ale když zaplatíte Facebooku,

²⁹² Výzkum od počátku 21. století ukazuje, že excesivní užívání internetu může vést ke vzniku závislosti a ohrožení duševního zdraví s psychosociálními následky, včetně disociace, obsedantně kompulzivních poruch a depresí. (Young, Kimberly. *Internet addiction over the decade: A personal look back*. World Psychiatry 2010, 9(2): 91. doi: 10.1002/j.2051-5545.2010.tb00279.x) Z perspektivy neurovědy je závislost na internetu spjatá se změnami ve struktuře a fungování mozku. Behaviorální závislost na internetu aktivuje ty části mozku, které jsou spojeny se závislostmi na omamných látkách a zároveň vede ke změnám v mozku samotném. (Kuss, Daria J., and Mark D. Griffiths 2012. *Internet and Gaming Addiction: A Systematic Literature Review of Neuroimaging Studies*. Brain Sciences 2, no. 3: 347-374. <https://doi.org/10.3390/brainsci2030347>) Vědecké studie ukazují, že používání internetu vede k uvolnění dopaminu, neurotransmiteru, který mozek vytváří a který vede k potěšení či pocitu rozkoše. Cokoliv má potenciál působit na dopaminové receptory může vést k závislosti. A internet má v tomto smyslu ohromný potenciál: nabízí nepředpověditelnost, vizuální stimulaci a odměnu, ať už ve formě přijetí nového e-mailu, přečtení nového tweetu či postu nebo rozkliknutí nového obsahu. (Andrea C Nakaya, *Internet and social media addiction*. San Diego, CA: ReferencePoint Press, Inc., 2015. s. 13-14.)

²⁹³ Anti-Defamation League

publikuje jakoukoli ‚politickou‘ reklamu, kterou si zadáte, i když je lživá. A dokonce vám pomohou s tzv. micro-targetting, zaměřením těchto lží na jejich uživatele s maximálním účinkem. Prismatem této zvrácené logiky, kdyby Facebook existoval ve třicátých letech, dovolil by Hitlerovi publikovat třicetivteřinové reklamy na jeho ‚řešení‘ židovské otázky.“²⁹⁴

Yanghee Lee, zvláštní zpravodajka OSN pro situaci lidských práv v Myanmaru, představila v říjnu 2019 na půdě OSN svou zprávu²⁹⁵ o tamním porušování lidských práv. V Myanmaru nedošlo ke zlepšení situace, vláda nezrušila represivní zákony namířené proti svobodě slova, sdružování a shromažďování. Lee poukázala na prudký nárůst případů, v nichž armáda pronásleduje protestující, aktivisty a novináře, kteří zpravují o konfliktu v Rakhinském státě, kde přetrvávají boje mezi myanmarskou

²⁹⁴ „Today around the world, demagogues appeal to our worst instincts. [...] Hate crimes are surging, as are murderous attacks on religious and ethnic minorities. [...] All this hate and violence is being facilitated by a handful of internet companies that amount to the greatest propaganda machine in history. [...] Facebook, YouTube and Google, Twitter and others – they reach billions of people. The algorithms these platforms depend on deliberately amplify the type of content that keeps users engaged – stories that appeal to our baser instincts and that trigger outrage and fear. [...] And it’s no surprise that the greatest propaganda machine in history has spread the oldest conspiracy theory in history – the lie that Jews are somehow dangerous. As one headline put it, ‚Just Think What Goebbels Could Have Done with Facebook.‘ On the internet, everything can appear equally legitimate. Breitbart resembles the BBC. The fictitious Protocols of the Elders of Zion look as valid as an ADL report. And the rantings of a lunatic seem as credible as the findings of a Nobel prize winner. We have lost, it seems, a shared sense of the basic facts upon which democracy depends. [...] But when, thanks to social media, conspiracies take hold, it’s easier [...] for a country like Myanmar to commit genocide against the Rohingya. [...] Voltaire was right: ‚Those who can make you believe absurdities, can make you commit atrocities.‘ And social media lets authoritarians push absurdities to billions of people. [...] Zuckerberg [is] one of the six people who decide what information so much of the world sees. Zuckerberg at Facebook, Sundar Pichai at Google, at its parent company Alphabet, Larry Page and Sergey Brin, Brin’s ex-sister-in-law, Susan Wojcicki at YouTube and Jack Dorsey at Twitter. The Silicon Six – all billionaires, all Americans – who care more about boosting their share price than about protecting democracy. This is ideological imperialism – six unelected individuals in Silicon Valley imposing their vision on the rest of the world, unaccountable to any government and acting like they’re above the reach of law. It’s like we’re living in the Roman Empire, and Mark Zuckerberg is Caesar. [...] Take the issue of political ads. Fortunately, Twitter finally banned them, and Google is making changes, too. But if you pay them, Facebook will run any ‚political‘ ad you want, even if it’s a lie. And they’ll even help you micro-target those lies to their users for maximum effect. Under this twisted logic, if Facebook were around in the 1930s, it would have allowed Hitler to post 30-second ads on his ‚solution‘ to the ‚Jewish problém‘.“ (The Guardian, *Read Sacha Baron Cohen's scathing attack on Facebook in full: 'greatest propaganda machine in history'*. At: <https://www.theguardian.com/technology/2019/nov/22/sacha-baron-cohen-facebook-propaganda>. Překlad: NS.)

²⁹⁵ United Nations General Assembly, *Situation of human rights in Myanmar*, 30. srpna 2019, dokument A/74/342

armádou Tatmadaw a Arakanskou armádou, provázené svévolným zadržováním lidí, mučením, zabíjením a vypalováním vesnic. V roce 2019 bylo konfliktem v Rakhinském státě vysídleno 60 tisíc lidí. Lee vyjádřila skepsi nad návratem Rohingů do země. Dokud se nezmění podmínky, které je ze země vyhnaly, návrat je nemyslitelný.²⁹⁶ Marzuki Darusman, předseda Nezávislé mezinárodní vyšetřovací mise OSN v Myanmaru, v té souvislosti hovořil o absenci trestní odpovědnosti za vážné porušování lidských práv a kruhu beztrestnosti, který je motorem chování bezpečnostních sil v zemi. Mise usuzuje, že v zemi stále panuje genocidní záměr státu vůči Rohingům a vážné riziko, že se genocida bude opakovat. Myanmar selhal ve své povinnosti, jak definuje Úmluva o genocidě, předcházet genocidě a vyšetřovat, kriminalizovat a trestat genocidu. Stejně jako Yanghee Lee hovořil o současné nemožnosti návratu jednoho milionu Rohingů do Rakhinského státu. Lidskoprávní tragédie Myanmaru není u konce.²⁹⁷

Stěžejní roli v této tragédii hrají sociální média. Myanmar je soudobou ukázkou toho, jak autoritativní režim využívá médií proti vlastnímu obyvatelstvu. Marzuki Darusan hovořil o stěžejní roli sociálních médií, především Facebooku, na konfliktu v Myanmaru, kde je pojem Facebook synonymem pro všechna sociální média. Tak silný je jeho vliv. Facebook je hlavní platformou šíření článků a zpráv, komunikace mezi lidmi jakožto i hlavním komunikačním nástrojem vlády²⁹⁸ s obyvateli. Vláda používá Facebook k oficiálním vyjádřením a dává mu tak status spolehlivého zdroje informací. Facebook může sloužit a také slouží k posílení lidských práv a demokracie, nicméně anonymita, ohromný dosah a obtížnost monitorovat příspěvky z něj zároveň činí instrument k šíření desinformací, nenávisti a podněcování násilí.²⁹⁹ Facebook se

²⁹⁶ UN Coverage, General Assembly, Third Committee, Third Committee Experts Warn of Growing Statelessness among Minorities, Outline Human-Rights Findings in Myanmar, Democratic People's Republic of Korea. 22. října 2019. <https://www.un.org/press/en/2019/gashc4272.doc.htm>

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Krom vlivu sociálních médií v rozšíření extremistické rétoriky v Myanmaru extremistická rétorika státních funkcionářů ve státních médiích. (Ronan Lee, *Extreme Speech in Myanmar: The Role of State Media in the Rohingya Forced Migration Crisis*. In: International Journal of Communication 13(2019), 3203–3224)

²⁹⁹ HRC, Report of the Independent International Fact-finding Mission on Myanmar - A/HRC/39/64 (27. srpna 2018). Odstavce 1342-1346.

Tom Miles, *U.N. investigators cite Facebook role in Myanmar crisis*. In: Reuters, 12. března 2018

stal nástrojem perzekuce těch nejohroženějších muslimských komunit. Případ Myanmaru je specifický, protože obyvatelé Myanmaru byli vystavení internetu a sociálním médiím teprve nedávno. Před rokem 2011 panovala v zemi cenzura a internet nebyl dostupný široké veřejnosti. Změna přišla s demokratizací a liberalizací telekomunikace, která rapidně zvýšila přístup lidí k internetu.³⁰⁰

Dokladem toho, že genocida byla vyvolaná a orchestrovaná sociálními médii je skutečnost, že nepřátelství mezi etnickými Rakhiny a Rohingy, kteří společně tvoří většinu populace Rakhinského státu, nelze číst jako čistě historickou podmíněnost; do roku 2012 mezi nimi panovaly přátelské vztahy. Vztahy mezi skupinami se toho roku zhoršily s tím, jak společnost pronikala nenávistná, vulgární rétorika podpořená civilními i vojenskými představiteli. Situace se zhoršila právě s nástupem sociálních médií v roce 2015. Rohingové byli hanobeni jako do Myanmaru nepatřící „ilegální migranti“, „Bengali“ či „kalar“, pojmy odkazující k tmavé pleti a evokující cizost a existenciální hrozbu. Důsledkem této rétoriky bylo Rohingům odňato občanství; ocitli se bez státní příslušnosti. Vojáci se po útocích v roce 2017 chvástali na Facebooku, že konečně přišla jejich příležitost vraždit „kalar“. Veřejnost je neustále vystavena nenávistné rétorice a desinformacím v náboženských školách, vojenských akademiích, tradičních médiích a především na sociálních mediích.³⁰¹

Vojenský personál Myanmaru přeměnil sociální sítě v *nástroj genocidy*. Členové armády stáli za systematickou a dlouhodobou facebookovou kampaní, která cílila na minoritní skupinu Rohingů. Armáda využila dalekosáhlého vlivu Facebooku v zemi s 18 miliony uživatelů internetu k podněcování vražd, znásilňování a největšího nuceného vysídlení v novodobé historii. Podrobnosti o armádní kampani šíření propagandy potvrdil Nathaniel Gleicher, vedoucí kybernetické bezpečnosti Facebooku. Účty s 1.3 miliony sledujících, které se údajně zaměřovaly na zábavu, ale ve skutečnosti patřily armádě, Facebook nakonec zrušil a přiznal, že v otázce Myanmaru začal jednat pozdě; ve chvíli, kdy více než 700 tisíc Rohingů ročně utíkalo

³⁰⁰ HRC, Report of the Independent International Fact-finding Mission on Myanmar - A/HRC/39/64 (27. srpna 2018).

³⁰¹ OHCHR, „Statement by Mr. Marzuki Durusman, Chairperson of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar, at the 39th session of the Human Rights Council“. 18. září 2018, Ženeva.

ze země. Do armádní facebookové operace bylo zapojeno na 700 lidí, kteří pod falešnými účty publikovali fotografie a falešné zprávy zaměřené na myanmarské muslimy. To celé bylo podpořeno armádními účty trollů, kteří pomáhali šířit obsah a umlčovat a diskreditovat oponenty šířením klamavých fotografií lidských těl, které měly sloužit jako důkaz masakrů páchaných Rohingy. Ukázkou armádní taktiky propagandy je kampaň z roku 2017, která na Facebooku šířila zvěsti o bezprostředně hrozícím útoku jak buddhistických, tak islámských skupin: výročí 11. září 2001 sloužilo k šíření varování před džihadistickými útoky; naopak muslimským skupinám byly rozesílány zprávy o tom, že buddhističtí mniši organizují protimuslimské protesty.³⁰² Cílem kampaně bylo vygradovat napětí mezi skupinami na maximum.³⁰³

Marzuki Darusman ve zprávě Nezávislé mezinárodní vyšetřovací mise OSN v Myanmaru ze srpna 2018 dodává: „Mise zkoumala dokumenty, publikace, vyjádření, facebookové příspěvky a audiovizuální materiál, které přispěly k utváření veřejného názoru o Rohingách a Muslimech obecně. Tato analýza ukazuje, že pečlivě připravená nenávislná kampaň vytvořila negativní percepci Muslimů v rámci myanmarské populace. Kampaň je prací několika klíčových aktérů: nacionalistických politických stran a politiků, předních mnichů, akademiků, prominentních jednotlivců a členů vlády. Je to kampaň, která do dnešního dne zobrazuje Rohingy a další muslimy jako existenciální hrozbu pro Myanmar a buddhismus. V případě Rohingů jde ještě o krok dál. Je provázená dehumanizujícím jazykem a označením celé komunity za ‘ilegální Bengali imigranty’. Tento diskurz vytvořil vhodné prostředí pro násilí proti muslimům v roce 2012 a 2013 nejen v Rakhinském státě, bez silné opozice z řad široké veřejnosti. Umožnil rovněž zostření represivních prostředků proti Rohingům a Kaman v Rakhinském státě a následné vlny státem orchestrovaného násilí v roce 2016 a 2017.“³⁰⁴

³⁰² HRC, Report of the Independent International Fact-finding Mission on Myanmar - A/HRC/39/64 (27. srpna 2018). para 1348

³⁰³ Paul Mozur. “A Genocide Incited on Facebook, With Posts From Myanmar’s Military”, in: New York Times. 15. října 2018 <https://www.nytimes.com/2018/10/15/technology/myanmar-facebook-genocide.html>

³⁰⁴ HRC, Report of the Independent International Fact-finding Mission on Myanmar - A/HRC/39/64 (27. srpna 2018). para 696. Překlad: NS.

I další experti potvrzují, že Facebook je zodpovědný za vytváření chaosu v zemi. Digitální výzkumník a analytik Raymond Serrato zkoumal na 15 000 facebookových příspěvků stoupců ultranacionalistické skupiny Ma Ba Tha s 55 tisíci členy. Jeho analýza ukázala, že Facebook jim napomohl *určit narativ* konfliktu v Myanmaru. Podobně Alan Davis, analytik z Institutu pro zpravodajství o válce a míru ve své studii o nenávisných projevech v Myanmaru poukázal na sílicí organizovanost a militarizaci facebookových příspěvků, na vymyšlené příběhy o tom, jak se mešity v Yangonu připravují na útok na buddhistické pagody. Facebook má v Myanmaru takový vliv, že většina ho považuje za jedinou internetovou platformu k získávání informací a facebookové příspěvky za zprávy. Analytik kybernetické bezpečnosti v Yangonu označil Facebook za výhradní internetový zdroj informací pro většinu obyvatel Myanmaru.³⁰⁵

VII Rozhlas jako ontologický činitel

„Kdyby člověk nebyl vnitřně atomizovaný, nesoudržný, nemohl by vymyslet rádio.“³⁰⁶
(Picard)

Picard – stejně tak jako Hitler a Göring – věřil, že to byl rozhlas, který umožnil nacistům vzestup k moci. Jedna z jeho nejzásadnějších knih – *Hitler v nás* – analyzuje fenomén Hitlera nikoli z perspektivy socioekonomické či historické, ale z perspektivy kulturně-filosofické. A dospívá k závěru, že Hitlera umožnil rozhlas. Umožnil ho nejen tím, že byl efektivním prostředkem komunikace s německými občany, ale především tím, že změnil lidskou percepci a lidství samo; změnil způsob, jakým se člověku podává pravda a pravdu samu.

Rozhlas vystoupil u Picarda jako něco, co má zdroj samo v sobě a za čím člověk mizí:

³⁰⁵ Libby Hogan, Michael Safi. Revealed: Facebook hate speech exploded in Myanmar during Rohingya crisis. In: Guardian, 3. dubna 2018.

Nutno dodat, že místní novináři s Davisem odmítli spolupracovat ze strachu o vlastní bezpečnost.

³⁰⁶ „Wäre der Mensch nich innerlich atomisiert, zusammenhanglos, so hätte er das Radio nicht erfinden können.“ (Max Picard, *Die Atomisierung der Person*. s. 10. Překlad: NS)

„U železnice, auta, letadla je ještě vidět, že za nimi je *člověk*, který vnější svět uvádí v pohyb a zmenšuje vzdálenosti. U rozhlasu je tu však jen aparatura bez člověka, která věci bez souvislosti vedle sebe řadí. Důležité je na tom pouze to, že se řadí; *co* se řadí, je lhostejné. Mechanismus řazení chce fungovat – věci a události slouží jen tomu, aby aparatura běžela.“³⁰⁷

Kontinuita rozhlasového šumu je náhražkou za vnitřní a vnější diskontinuitu, která vše prorůstá. Věci a události už neexistují o sobě a pro sebe, ale pouze jako segmenty rozhlasového šumu. Tak jako člověk deleguje počítání kalkulačce, deleguje své vnímání rozhlasu. Necítí nutnost vnímat realitu, rozhlas to činí za něj. Rozhlas – „registrační přístroj na události“³⁰⁸ – nahrazuje přímou zkušenost reportem o zkušenosti. Rozhlas za člověka události nejen registruje či vnímá, ale také propojuje; přičemž kontinuita rozhlasového šumu nikdy neustává: „Vše je zpřetrháno uvnitř a zpřetrháno vně, trvalý je jen neustálý šum rozhlasu. Důležitá je pouze tato kontinuita šumu, aspoň *tato* kontinuita existuje a existuje trvale.“³⁰⁹

Rozhlas podle Picarda skutečnost nezaznamenává, ale *vynalézá*: „Rozhlas nejen referuje o historii, on jako by historii vytvářel. Svět jako by působením rozhlasu vznikal.“³¹⁰ Rozhlas je zdrojem lidské zkušenosti se světem a stvořitelem světa samého. Rozhlas stvořil svět, v němž člověk nespolehá na smysly; cesta k pravdě už nevede přes percepci; pravda, aby byla pravdou, musí být přefiltrována a posvěcena rozhlasem.³¹¹

„Člověk možná ještě vidí věci a události, které se dějí, ale skutečností se pro něj stanou teprve tehdy, když o nich rozhlas přinese zprávu a ilustrovaný časopis je zobrazí.

³⁰⁷ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 40

³⁰⁸ *Ibid.* s. 41

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*

Rozhlas vnímá, registruje a rozhoduje za něho. Duše je bezprostředně spojena už jen s rádiem a ne s vlastními smyslovými orgány.“³¹²

Vytržení člověka z bezprostřední zkušenosti se setkáváním a ustavení rozhlasu jako zdroje legitimacy otevírá prostor pro manipulaci a falšování:

„Člověk už nemá žádnou vnitřní historii, žádnou vnitřní kontinuitu, jeho historií je dnes rozhlas, z něj přijímá svou existenci. S takovým přístrojem bylo pro Hitlera snadné přetvořit existenci člověka k svému – Hitlerovu – obrazu.“³¹³

Picard rozhlas spojuje s fenoménem „slovního šumu“, který nahrazuje autentické slovo a ticho: „Slovní šum dnes není pouhou částí světa, na něm se celý svět zakládá: svět rozhlasu.“³¹⁴ Rozhlas je nekonečnou produkcí slovního šumu. Rozhlas slova rozemlel v amorfni substanci, která na člověka permanentně naléhá. Naléhá na něj prázdnota slov, beztvářá forma, šum. Rozhlas obsadil i prostor ticha; na místo autentického ticha jsou tu pauzy v šumu.³¹⁵ V obsazení prostoru ticha rozhlasem Picard spatřuje násilí: „Rozhlasové aparatury tu stojí jako samopaly nepřetržitě střílející na ticho.“³¹⁶

Rozhlasový šum, přestože stále přítomný, rozrušuje zkušenost přítomnosti. Rozhlas přenáší události, ale nikdy nepřináší konkrétní věc před člověka. Člověk nemá předmět při sobě. Rozhlas je stavem permanentního fluxu, kde nic není fixováno a ve své stabilitě postaveno před člověka. Rozhlas přetavil minulost, přítomnost a budoucnost ve vleklý šum, který nemá začátek ani konec, je amorfni a nekonečný. A tak je i člověk, produkovaný ustavičným slovním šumem, amorfni a neohraničený.³¹⁷

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.* s. 41-42

³¹⁴ „Das Wortgeräusch ist heute nicht bloß ein Teilchen der Welt, auf ihm ist selbst eine Welt errichtet: die Welt des Radios.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s.140. Překlad: NS)

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ „Wie andauernd ablaufende Maschinenpistolen, die gegen das Schweigen schießen, stehen die Radioapparate da.“ (*Ibid.* s. 148. Překlad: NS)

³¹⁷ *Ibid.*

Rozhlas člověka vytrhuje z přímé konfrontace a konkrétní zkušenosti s předměty. Člověk se tak stává bezednou nádobou pro permanentní nápor fluxu, který na něj naléhá a zároveň mu uniká. V tomto rozpadu skutečnosti Picard zároveň spatřuje příčinu moderních psychóz: rozhlas na člověka nechá nalehnout ohromnou masu slov, slov, která si žádají odpověď, ale nedočkají se jí, neboť každý okamžik vydává další masu slov.³¹⁸ Psychóza se rozvíjí z rozporu mezi lidskou potřebou odpovídat a absencí prostoru a času pro odpovídání: „Taková psychóza slouží jako útěk ze světa, který člověku vzal to bytostné: schopnost na a za něco odpovídat.“³¹⁹

Ustavičný šum rozhlasu se stal člověku stejně přirozeným jako zvuky přírody, jako šelest větru a zurčení vody. Stal se stejně přirozeným jako vzduch sám; člověk přestal vnímat jeho přítomnost. Rozhlasový šum je bzučením bez významu; ustavičně chrlí obsah, kterému není věnována pozornost. To je výrazem nejhlubšího opovržení slovem. Rozhlas tak člověka od slova odvádí, učí ho nenaslouchat slovu, přetlumočeno: učí ho nenaslouchat Druhému. A proto ho od Druhého odvádí a odcizuje.³²⁰

Rozhlas vytváří dojem, že propojuje člověka s celkem. Rolník na osamělé farmě však neparticipuje na organickém životě společnosti díky rádiu, které má doma; rozhlas ho vtahuje do *metareality*, v níž se rozpouští:³²¹

„V rolníkovi v osamělé horské vesnici je přítomná samota hor, zhmotnila se v něm, teprve on konkretizuje samotu přírody ve své osobě, a samota hor tak náleží v první řadě člověku. Tato konkretizace, tento obraz hor v rolníkovi, je rozhlasem zničen: proměňuje rolníka v nivelizovanou součást abstrakce, která se zdá reprezentovat univerzální, protože je vágní. Ale je pouze vágní, rozpuštěná, nikoli skutečně univerzální.“³²²

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ „Eine solche Psychose dient als Flucht aus einer Welt, die dem Menschen das Wesentliche genommen hat: daß er antwortet und daß er verantwortet.“ (*Ibid.*)

³²⁰ *Ibid.* s. 140-148.

³²¹ *Ibid.* s. 147.

³²² „Im Bauern des einsamen Bergdorfes ist die Einsamkeit der Berge konkret vorhanden, er stellt sie dar, er macht die Einsamkeit der Nature erst konkret in seiner Person, und auf diese Weise gehört die Einsamkeit der Berge überhaupt erst dem Menschen. Diese Konkretheit, dieses Bild der Berge im Bauern, wird zerstört durch das Radio, es macht den Bauern zum nivellierten Teil eines Abstraktums,

Rozhlasový šum dává zapomenout na elementární fenomény. Vše, co má pro člověka bytostnou hodnotu, není produkováno rozhlasem, ale vzniká jedinečným tvořivým aktem. Šum rozhlasu je rozmělnuje:

„Ve světě rozhlasového šumu nemohou existovat elementární fenomény jako pravda, věrnost, láska, víra, neboť tyto elementární fenomény jsou bezprostřední, jasně ohraničené, originální, nezprostředkované, prvotní, - zatímco svět rozhlasového šumu je světem okliky, do sebe zapleteného, nepřímého: v takovém světě elementární fenomény zanikají.“³²³

Picard v rozhlase spatřuje *ontologického* činitele:

„Rozhlas není něčím, co by bylo člověkem vytvořeno, to *on* vytváří člověka. [...] Rozhlas vše vyplňuje a vše produkuje, veškeré lidské cítění, chtění a vědění vzhází z něho, člověk sám se stává osobou teprve skrze něj.“³²⁴

Rozhlas má status Stvořitele a v tomto smyslu podle Picarda nahrazuje Boha:

„Bůh, věčně trvajícím, je sesazen a na jeho místo je usazen neustávající rozhlasový šum, přičemž: skutečnost, že pochází z člověka, ale existuje jako něco na člověku nezávislého, mu propůjčuje zdání soumraku, ponurého, mystického.“³²⁵

das den Anschein des Allgemeinen nur darum hat, weil es vag ist; est ist vag, aufgelöst, nicht wirklich allgemein.“ (*Ibid.* Překlad: NS.)

³²³ „In dieser Welt des Radiogeräusches können auch alle Urphänomene, die Wahrheit, die Treue, die Liebe, der Glaube nicht existieren, denn die Urphänomene sind das Unmittelbare, deutlich Abgegrenzte, Erstmalige, - die Welt des Radiogeräusches aber ist wie Welt des Umweghaften, des Ineinanderverwickelten, das Indirekten: die Urphänomene gehen hier zugrunde.“ (*Ibid.* s. 146. Překlad: NS.)

³²⁴ „Das Radio ist nicht wie etwas, das vom Menschen gemacht ist, *es* macht den Menschen (...) Das Radio füllt alles und alles kommt aus ihm hervor, alles Fühlen, Wollen und Wissen des Menschen entsteht aus ihm, der Mensch selber wird erst Person durch es.“ (*Ibid.* s. 141-142) Zvýrazněno: NS.

³²⁵ „Gott, der ewig Dauernde, ist abgesetzt, das fortwährende Radiogeräusch ist statt seiner eingesetzt, und dies: daß es zwar vom Menschen herkommt, aber doch wie etwas von ihm Unabhängiges da ist, gibt ihm den Anschein des Zwielfichtigen, Dämmerigen, Mystischen.“ (*Ibid.* s. 146. Překlad: NS)

Rozhlasový šum prostupuje vším a vše – včetně člověka samého – produkuje. Život se podle Picarda změnil v imitaci rozhlasového šumu. Rozhlas zakládá a ustavuje vztah člověka ke světu a k sobě samému, sebe-vědomým se člověk stává až skrze rozhlas. Vazba ke světu a k sobě samému se konstituuje prostřednictvím rozhlasu, neboť člověk vnímá nikoli svými smysly, ale rozhlasem. Našeptáno a vnuknuto může být člověku cokoli, stačí to vhodit do změní rozhlasového šumu.³²⁶

„Rozhlasový šum je tedy novou skutečností“.³²⁷ Platnost má to, co je segmentem a projde filtrem rozhlasového šumu; teprve ten posvěcuje skutečnost. Událost se stává skutečnou až ve chvíli, kdy je součástí rozhlasového šumu. Picard uvádí příklad: člověk *vidí*, zaznamená sítnicí svého oka explozi bomby a sesunutí továrny, ale tato událost ze sebe setřese podezření a stane se pro něj skutečnou až tehdy, když ji zachytí univerzální rozhlasový šum, když ji člověk *slyší* jako segment rozhlasového šumu. Rozhlasový šum tak falšuje bezprostřední vztah mezi člověkem a předmětem, ničí patřičný způsob poznání.³²⁸

Události nabývají skutečnosti pouze jako segment rozhlasového šumu. A nejen že jsou vnímány filtrem rozhlasu; jsou filtrem rozhlasu zakoušeny od samého počátku, ještě *předtím*, než se stanou jeho součástí. Nelidské je, že události jsou na rozhlasovou prezentaci připravovány *a priori*; jejich průběh je modifikován vzhledem k jejich rozhlasovému představení.³²⁹ Picard to zachycuje jako suspenzi reality: „Děje se nikoli to, co je skutečné, a nikoli to, co má být skutečné, nýbrž pouze to, co se může stát rozhlasovým šumem – to je suspenze každé skutečnosti.“³³⁰ Z toho vyrůstá monstróznost moderní války: není viděna ve své strašlivé pravdivosti (*schreckliche Wahrheit*), ale pouze jako segment rozhlasového šumu. Možná proto, říká Picard, je válka čím dál tím strašlivější: chce být viděna ve své pravdivosti, ne jako pouhá součást rozhlasu.³³¹ „Válka se stala součástí všeobecného rozhlasového šumu, adaptovala se na

³²⁶ *Ibid.* s. 140-142.

³²⁷ „Das Radiogeräusch also, das ist nun die Wirklichkeit“ (*Ibid.* s. 142. Překlad: NS)

³²⁸ *Ibid.* s. 54-55.

³²⁹ *Ibid.* s. 143-144.

³³⁰ „Nicht das, was wirklich ist, und nicht das, was wirklich sein soll, geschieht, sondern nur das, was Geräusch des Radios werden kann – das ist die Suspension jeder Wirklichkeit.“ (*Ibid.* Překlad: NS)

³³¹ „vielleicht macht sich der Krieg heute darum immer heftiger und schrecklicher, weil er als das gesehen werden will, was er wirklich ist, als der deutliche schreckliche Krieg, und nicht als ein Teil des Radiogeräusches.“ (*Ibid.* s. 144. Překlad: NS)

něj, a člověk ji považuje za samozřejmou, tak jako vše, co se zjevuje v rozhlasovém šumu[.]“³³² dodává Picard.

Válka kdysi představovala silnou akustickou zkušenost, protože se odehrávala na pozadí ticha. Rozhlas je zodpovědný za to, že totální válka nemá protipól ticha, odehrává se na pozadí slovního šumu; je slovním šumem zesíleným na maximum:

„Válka dnes není ani rebelií proti tichu, je pouze největším vírem lomozu ve všeobecném lomozu. Kdyby z rozhlasu každou minutu nebyly vytrubovány válečné zprávy, všude by se rozléhalo střílení děl a kvílení umírajících. V tichu by kvílení umírajících bylo slyšeno a přehlušilo by i hřmění děl. V tichu by člověk válku slyšel tak hlasitě, že by to bylo nesnesitelné. Ale nepřetržitý šum válečných zpráv nivelizuje střelbu děl a pláč umírajících ve všeobecný šum. Válka se stala součástí všeobecného rozhlasového šumu, adaptovala se na něj; a v důsledku toho ji člověk přijímá za samozřejmou, tak jako vše, co se objevuje v rozhlasovém šumu. Dnes jako by to ohromné množství mrtvých bylo pokusem vytvořit skrze smrt zónu ticha. Když mašinerie šumu dosáhne maxima tak jako dnes, ticho se manifestuje jako maximum smrti.“³³³

Picard zachycuje způsob, jakým rozhlas člověku podává informace a po způsobu strojové produkce prezentuje události:

³³² „Der Krieg wird ein Teil des allgemeinen Radiogeräusches, ihm angepaßt, und der Mensch nimmt den Krieg als selbstverständlich hin, wie alles, was im Radiogeräusch erscheint.“ (*Ibid.* Překlad: NS)

³³³ „Heute ist der Krieg nicht einmal Rebellion gegen das Schweigen, er ist nur der größte Lärmwirbel im allgemeinen Lärmbetrieb. Würden heute nicht alle Augenblicke die Bulletins über den Krieg durch den Radio hinausgelärmt, so würde man die Schüsse der Kanonen und die Schreie der Sterbenden überall hören: im Schweigen würde man die Schreie der Sterbenden hören, und die Schreie würden den Laut der Kanonen niederdrücken. Man würde im Schweigen den Krieg so laut hören, daß man ihn nicht ertrüge. Das andauernde Geräusch der Kriegsbuletins aber nivelliert die Schüsse der Kanonen und die Schreie der Sterbenden ins allgemeine Geräusch. Der Krieg wird ein Teil des allgemeinen Radiogeräusches, ihm angepaßt, und der Mensch nimmt den Krieg als selbstverständlich hin, wie alles, was im Radiogeräusch erscheint. Es ist, als seien die vielen und großen Tode heute wie ein Versuch, wenigstens durch den Tod eine Zone des Schweigens herzustellen. Wenn die Geräuschmaschinerie ein Maximum erreicht, wie heute, dann zeigt sich das Schweigen als ein Maximum von Tod.“ (*Ibid.* s. 144. Překlad: NS)

„6 hodin: ranní pětiminutovka. 6.10: koncert z gramofonových desek. 7 hodin: zprávy. 8 hodin: kurs morseovky. 9 hodin: ranní kázání. 9.30 hodin: v kolové vesnici. 10 hodin: Beethoven – sonáta pro flétnu a klavír. 10.30 hodin: zemědělská přednáška. 10.45 hodin: zprávy ze světa. 11 hodin: předehra k opeře Rienzi, a tak dále až po kurs španělštiny ve 22.10 a okénko pro milovníky jazzu ve 22.30.“³³⁴

Způsob, jakým rozhlas řadí své segmenty je diskontinuální. Picard tento vpád diskontinuity do každodennosti člověka zachytil ve chvíli, kdy byl ještě cizím elementem, kdy se teprve etabloval jako součást lidského života. Moderní člověk, člověk stvořený rozhlasem, je diskontinuální, „bez paměti, bez vnitřní kontinuity, nesouvislý“,³³⁵ ztratil čas, je „člověkem okamžiku“.

Diskontinuální člověk (*diskontinuierliche Mensch*) nerozpoznal, že přišel o kontinuitu, rozhlas jeho diskontinuitu přsvětлил *zdáním kontinuity*. Kontinuita rozhlasového šumu člověka naplňuje a vytváří iluzi, že kontinuita stále existuje, že on sám má trvání; rozhlasový šum člověka nikdy neopouští, je tím posledním, co slyší, než usíná, a tím prvním, co slyší, když se probouzí. Člověk má rozhlasový šum stále při sobě jako něco, co na něm nezávisí, co se o něj stará, co je reálnější než on sám a co garantuje jeho trvání.³³⁶ „Taková je moc rádia: člověk prochází kolem domu a z okna slyší Čajkovského symfonii; jde dál a z okna dalšího domu k němu doléhá táž Čajkovského melodie.“³³⁷ Kamkoli člověk kráčí, slyší znít stejnou hudbu. Všudpřítomnost rozhlasového šumu zneskutečňuje realitu pohybu; člověk – ač se

³³⁴ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 18. Viz také: „Um sechs Uhr morgens wird er zur Turnstunde gerufen, um sechs Uhr zwanzig zu einem Musikstück, um sieben Uhr zu den ‚Nachrichten aust aller Welt‘, dann wieder zur Musik, um acht Uhr zum Gebet, um halb neun Uhr umdrängt ihn ‚was unsere Frauen kochen sollen‘, um neun Uhr Bach, um neun Uhr zwanzig die Beninkultur, usw. Die Apparatur des Radios scheint gar nicht mehr auf den Menschen angewiesen, es ist, als höre sie sich selbst zu: das Klavierstück von Chopin antwortet der Negermusik und auf diese eine Rede über die Vitamine, und darauf antwortet das Glockenspiel von X-wil.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 144-145.)

³³⁵ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 34

³³⁶ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 146.

³³⁷ „So mächtig ist das Radio: es geht ein Mensch an einem Haus vorbei und auf ihn fällt aus dem Fenster eine Symphonie von Tschaikowsky, der Mensch geht weiter, und aus dem Fenster des nächsten Hauses fällt ihm wieder diese Tschaikowsky-Musik entgegen.“ (*Ibid.* s. 145. Překlad: NS)

celou dobu pohyboval – jako by stál na tomtéž místě: „[c]elý svět se proměnil v rozhlasový šum“,³³⁸ z něhož není úniku.

Picard přechod od slova ke slovnímu šumu spojuje s přechodem od kontinuity k diskontinuitě, která *zastírá* fakt, že je diskontinuitou. Rozhlas je pak pokusem člověka dokázat si, že je stále ještě člověkem; obrací se k mechanizované kontinuitě, která mu zakrývá skutečnost, že ztratil vnitřní kontinuitu.³³⁹ Člověk má strach z toho, že zmizí a proto udržuje slovní šum v permanenci; kontinuita slovního šumu má funkci stvrzovat lidskou existenci. Člověk se tak stává pouhým přívěškem slovního šumu a o tom, že existuje a stále vypadá jako člověk se utvrzuje pohledem na svůj obraz v novinách či filmu; žije jako fantom a neustále překonává pocit zneskutečnění. Svět prožívá jako prodlouženou fantomovou existenci, vše se zdá být v pohybu bez jeho přičinění; je zároveň sváděn a fascinováno oním světem kouzel.³⁴⁰

Fenomén fantomové existence člověka, jak ji Picard postihuje v souvislosti s rozhlasem, je v padesátých letech v souvislosti s televizí rozpracován Güntherem Andersem v kapitole *Die Welt als Phantom und Matrize*³⁴¹ jeho knihy *Die Antiquiertheit des Menschen*. Ta představuje zásadní moment pro teorii médií. Anders se ptá po tom, co televizní obraz skutečně reprezentuje a dochází k pojmu „ontologické dvojakosti“. Televizní obraz není vlastní žádné sféře, v níž je člověk navyklý myslet. Událost jako segment vysílání není čistým obrazem ve smyslu uměleckého díla. Není omezena na sféru esteticky-virtuálního, ale zároveň není ani reálnou v tom smyslu, že by se odehrávala v našem domě. Je reálná i virtuální, přítomná i nepřítomná; je v Andersově smyslu „fantomem“. Zároveň je obrazem s funkcí „archetypu“, je pro člověka formou (*Matrize*) či vzorem.³⁴² „[T]elevizní obrazy, které se stávají vzorem pro lidské chování, pak *produkuji* svět, který *zobrazují*.“³⁴³ Čili i u Anderse médium vystupuje jako něco, co vytváří skutečnost.

³³⁸ „Die ganze Welt ist Geräusch des Radios geworden.“ (*Ibid.* Překlad: NS)

³³⁹ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 119

³⁴⁰ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 128-129.

³⁴¹ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München: Verlag C. H. Beck, 1961. s. 97-193.

³⁴² Konrad Paul Liessmann. *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*. s. 125-6.

³⁴³ *Ibid.* s. 126

Picard považoval média, především rozhlas, za umožňující předpoklad nacistických zločinů. Část věnovaná rozhlasu v nacistickém Německu a Facebooku v Myanmaru nastínila úspěch a efektivitu propagandy a manipulace vedené přes média; Goebbelsova propagandistická kampaň se odehrávala v rozhlasovém vysílání a pro kampaň rozdmýchávající napětí mezi etnickými Rakhiny a Rohingy byl výhradní platformou Facebook. Picard se soustředí na temnou stránku médií, neboť ta vzhledem k dějinnému kontextu vystoupila nejzjevněji; nicméně Picard nepovažuje techniku samu o sobě za zlou či vinnou:

„Nemám na mysli, že by se rozhlas a kino, veškerá technika měla zničit. Zničené technické věci by člověka sužovaly ještě více než ty funkční. V technických věcech před sebou člověk alespoň spatřuje své vnitřní bytí. Destrukce by ho ještě více vzdálila sobě samému a on by se jako šílenec natahoval po tom, co už neexistuje, po nepostižitelném.“³⁴⁴

Picardovo promýšlení médií je mnohem sofistikovanější a hlubší, jde k jádru propagandy a manipulace médií. Když Picard vykládá fungování médií, vrací se k lidské percepci, k Husserlovi a jeho tezi, že mysl nejen vnímá objekt jak se jí ukazuje, ale zároveň jej přesahuje. Mysl je autonomní a vytváří si vlastní šíři záběru; má-li člověk ticho, je tato šíře záběru tichem korigována, ticho ji přirozeně určuje cestu. Jak řečeno výše, má-li člověk ticho, jeho oko nespočívá pouze na určitých částech fenoménu. Ticho dává lidskému oku *všezahrnující* perspektivu, která člověku dovoluje spatřit fenomén v jeho celistvosti; ne pouze *jeden* z jeho aspektů, ať už je to aspekt politický, rasový či psychologický. Zaměřuje-li se však člověk na jeden aspekt, kompenzuje celistvost tím, že tento aspekt zveličí a zároveň začne vnímat v binárních *protikladech*. Protiklad vyčnívá a oko na něm lehce spočine. Dojde tak k zastření

³⁴⁴ „Ich meine nicht, daß man die Radio- und Kinoapparate, die ganze Technik zerstören solle. Die zerstörten technischen Dinge würden den Menschen noch mehr plagen als die funktionierenden. In den technischen Dingen sieht der Mensch wenigstens sein Inneres vor sich. Durch die Zerstörung würde er noch mehr entferrnt von sich selbst, und er würde als ein Irrsinniger nach dem greifen, was nich mehr vorhanden ist , nach dem Ungreifbaren.“ (Max Picard, *Die Atomisierung der Person*. s. 22. Překlad: NS.)

fenoménu v jeho celistvosti. Tyto protiklady jsou *uměle* vytvořené a fenomény *manipulované* tak, aby se zdály protikladné ostatním fenoménům a atraktivní pro lidské oko:³⁴⁵ „Fenomény musí být oku prezentovány v zřetelně protikladné formě, jinak je vůbec neregistruje.“³⁴⁶ Jako příklad zveličených protikladů Picard uvádí Ameriku a Rusko; skutečný protiklad mezi nimi je zveličován, protože člověk nevnímá jinak než v senzačních rozdílech, které musí být nadsazené, aby je lidské oko zaregistrovalo. Nenápadné nevyčnívá a proto není bráno v potaz; není-li bráno v potaz, jako by vůbec neexistovalo.³⁴⁷ Picard spatřuje nebezpečí v konsekvencích habitů zveličování, do něhož se člověk médii zacvičuje: „nejstrašlivější by bylo, kdyby válka nepramenila z vášně či politické nutnosti, ale pouze z psychologického defektu člověka, který musí fenomény zveličovat, aby si všiml, že tu vůbec jsou.“³⁴⁸

Jádrem, k němuž se Picard promyšlením médií dostává je *ontologická proměna člověka*. A ta je spojena se *ztrátou slova* a jeho substitucí slovním šumem. Je to proměna, kterou Picard pojí s přechodem od *vizuálního* k *akustickému*. Jak řečeno, ve světě slovního šumu pravdu již negarantuje to, co člověk *vidí* na vlastní oči, ale co *slyší* jako segment rozhlasového šumu. Rozhlas člověka zacvičuje do nové percepce, nového vnímání světa, jež se koncentruje primárně na akustické. Učí ho vnímat nesouvislost jako něco přirozeného. Toto přenastavení člověka na nesouvislost a akustické, na zvuky války, řev a povel, Picard zachycuje jako zrození *rozhlasového člověka*. Rozhlas, jak jsme ukázali, má u Picarda ontologickou funkci. Ontologická proměna, již Picard zachytil v souvislosti s nástupem médií, v následující kapitole vystoupí a bude rozvedena jako *ztráta paměti*.

³⁴⁵ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 49-50

³⁴⁶ „Die Phänomene müssen dem Blick in der Form des Auffällig-Gegensätzlichen geliefert werden, sonst sind sie für ihn nicht da.“ (*Ibid.* s. 50. Překlad: NS)

³⁴⁷ *Ibid.* s. 49-50.

³⁴⁸ „das wäre das Schrecklichste, wenn der Krieg nicht aus Leidenschaft oder aus einer politischen Notwendigkeit käme, sondern bloß aus dem psychologischen Defekt des Menschen, der die Phänomene übertreiben muß, um zu merken, daß sie überhaupt da sind.“ (*Ibid.* s. 50. Překlad: NS.)

PAMĚŤ A ZAPOMNĚNÍ

„To je [...] pro nacistu charakteristické: nejen to, že vraždí, ale především to, že na své vraždění zapomíná.“³⁴⁹ (Hitler v nás)

Téma zapomínání, diskontinuity, atomizace času, rozrušení paměti a konce člověka jako časové bytosti je pro Picarda klíčem k interpretaci událostí 20. století. Je to téma, které udává tón Picardovu myšlení; abychom plně pochopili, co pro Picarda ztráta času znamená, je třeba ukázat, jak tematizuje časovost – „základní ontologický konstituční charakter jsoucna člověk“³⁵⁰ – a paměť a v jaké filosofické tradici se pohybuje. V první části kapitoly položíme filosofický základ, opřený o Augustinovo pojetí paměti, abychom mohli v následujících částech rozehrát dynamiku paměti a zapomínání a odstínit zdravé od toxického zapomínání.

I PAMĚŤ

i Ens distentum (Augustin)

Picard chápe paměť a časovost v intencích, jak je vytyčil Augustin v desáté a jedenácté knize *Vyznání*.³⁵¹ Augustin zde rozhrává dialog mezi duší a Bohem, jejím „zdůvodňujícím základem“;³⁵² hlavním tématem je *transcendence*. Desátá kniha stanovuje orientaci transcendence, totiž že onen zdůvodňující základ se nachází v lidském nitru, a zabývá se přítomností Boha v paměti. Tato transcendentální vazba je umožněná tím, že je duše vyslyšena, Bůh jí musí porozumět; předpokládá tedy „*soulad*

³⁴⁹ Max Picard. *Hitler v nás*. s. 32. Zvýrazněno: NS.

³⁵⁰ Ladislav Benyovszky a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. s.230.

³⁵¹ Pro Picarda byl Augustin jedním ze zdrojů jeho myšlení; výrazem toho je mimo jiné citát uvozující knihu *Die Flucht vor Gott*, která u nás vyšla v překladu *Útěk před Bohem* (1938) a *Člověk na útěku* (1970):

„Kam uteče člověk, když chce utéci pohledu Božímu? Zmateně pobíhá a marně hledá úkryt ... Kam půjdeš, kam utečeš? Chceš-li utéct Bohu, uteč se k němu. Uteč se k němu a vyznej se mu a neskrývej se před ním; neboť se před ním nemůžeš ukrýt. Máš jednu možnost: vyznat se mu.“ (Sv. Augustin) In: Max Picard, *Člověk na útěku*.

³⁵² Ladislav Benyovszky a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. s.230.

obou momentů transcendentálního vztahu“,³⁵³ času duše a věčnosti boží. Vazba času a věčnosti vystupuje jako podmínka transcendentálního vztahu člověka ke zdůvodňujícím základu. Augustin analyzuje čas s ohledem na možnost „časově rozestřené bytí“,³⁵⁴ jako první zaznamenal možnost „rozpínání“, jež dává duši licenci prožívat „fenomenální přítomnost jako jakousi omezenou věčnost, jako lidský čas.“³⁵⁵ S Augustinovým pojednáním o paměti jsou neodmyslitelně spjaty jeho úvahy o čase v jedenácté knize *Vyznání*. Čas podle Augustina započal se stvořením světa, čili existence času je podmíněna stvořením; žádný čas a žádný tvor není Bohu souvěčný, božimu slovu nic nepředchází, nic po něm nenásleduje, jelikož je věčné a nesmrtelné. Na otázku, *co je čas* odpovídá Augustin následovně: „Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo.“³⁵⁶ Když se Augustin táže po povaze bytí minulého a budoucího času, dostává se k tezi, že minulý už není a budoucí ještě není. Kdyby se však přítomný čas neproměnil v minulost, nebyl by časem, nýbrž věčností. „Musí-li se tedy přítomný čas, aby byl časem, proměnit v minulý, jak smíme o něm říci, že jest, když důvod jeho bytí jest v tom, že nebude? Nemůžeme tedy vskutku říci ‚Čas jest‘, leč když spěje ke svému zániku?“³⁵⁷ Augustin dochází k tomu, že „[p]řítomným může se nazvat jen ten okamžik času, který již nemůže býti rozdělen v žádné, ani ty nejmenší části. Tento okamžik však spěchá tak rychle z budoucnosti do minulosti, že ani chvilky netrvá; neboť, kdyby trval, nutně by se rozdělil na minulý a budoucí. Přítomný čas tedy nemá žádného trvání.“³⁵⁸

Když se Augustin ptá, v čem se člověk liší od zvířat a co ho činí člověkem, dochází k tomu, že je to *paměť*:

„[V síni paměti] jest uloženo i to, co myslíme, když zvětšujeme, neb zmenšujeme, neb jakýmkoliv způsobem měníme, cokoliv se dotklo našich smyslů a cokoliv jiného tam

³⁵³ *Ibid.* s.231.

³⁵⁴ *Ibid.* s. 232.

³⁵⁵ Jan Sokol, *Čas a rytmus*. Praha: Oikoymenth, 2019. 3.vyd. s. 67.

³⁵⁶ Aurelius Augustinus, *Vyznání*. přeložil Mikuláš Levý, Praha: Ladislav Kuncíř, 1926. s. 391.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.* s. 394.

uloženo jest a dosud neupadlo ve hrob zapomenutí. Když jsem paměti zaměstnán, žádám, aby vynesla ven, cokoli chci: něco se hned objeví, jiné třeba hledati déle, jiného jakoby muselo býti vyneseno z hlubokých úkrytů^{.359}

Paměť uchovává smyslové vjemy, prožitky a představy; pro vše, co se člověk naučil, může do paměti sáhnout, přičemž něco se mu dá hned, něco s úsilím. Paměť obsahuje „smyslné obrazy“³⁶⁰ věcí, které je možné rozlišovat bez jejich bezprostředního naléhání na smysly: umožňuje rozlišovat jednotlivé vůně, aniž bychom je bezprostředně cítili, chuť jídel, povrch věcí, vše je uloženo v „prostorné síni paměti“^{.361} Co víc, dostalo se do ní i to, co nikdy na smysly nepůsobilo: „pravidla a nesčetné zákony čísla a míry“^{.362} V paměti je uchováván obsah osvojeného stejně jako způsob, jímž byl obsah osvojen; paměť v sobě rovněž uchovává hnutí myslí, ovšem zaujímá k nim distanci, proto lze vzpomínat „s radostí na přetrpěnou bolest“^{.363} Ze své paměti víme o paměti samé. Přestane-li věc působit na náš zrak, neznamená to, že z paměti zmizí; v paměti chováme rovněž *zapomenuté*:

„[M]luví-li se o minulém dle pravdy, vybavují se z paměti ne věci samy, jež zanikly, nýbrž slova vzniklá z představ věcí; věci totiž postřehnuté smysly vtiskly do duše představy jako své stopy. Tak náleží mé dětství, jež uplynulo, minulosti, která již není; vzpomínám-li však na ně a vypravuji o něm, vidím jeho obraz v přítomnosti, poněvadž dlí dosud v mé paměti. Zda podobných způsobem lze vysvětliti i předpověď budoucího, totiž tak, že v duši se cítí představy věcí, které dosud nejsou? Vyznávám Ti, můj Bože, že nevím. [...] Ať jest tomu jakkoli s tím tajemným pocitem budoucna, jest jisto, že nelze viděti toho, co není [...], nýbrž snad jen jejich příčiny a znamení, které již skutečně jsou. [...] Vezměme jeden z mnohých příkladů. Vidím

³⁵⁹ *Ibid.* s. 311.

³⁶⁰ *Ibid.* s. 312.

³⁶¹ *Ibid.* s. 313.

³⁶² *Ibid.* s. 319.

³⁶³ *Ibid.* s. 321.

ranní červánky a předpovídám východ slunce. Co vidím, jest přítomné, co předpovídám, budoucí.“³⁶⁴

Augustin ztotožňuje duši s pamětí³⁶⁵ a časovost v jeho pojetí paměti je něčím zcela novým: duše se nevztahuje k minulosti po způsobu přivádění minulého do zřejmosti, ona sama se stává přítomnou. Paměť určuje přítomnost, je zodpovědná za příliv obrazů a reflexí z minulosti. Proto Augustin říká, že bez paměti bychom nemohli vyslovit jedině slovo.³⁶⁶ Duše u Augustina vystupuje jako místo setkání všech tří časových dimenzí:

„[N]elze správně tvrditi, že jsou tři čas, totiž minulý, přítomný a budoucí. Správněji snad by se mělo říct: Jsou tři časy, totiž přítomný čas s hledem k minulosti, přítomný čas s hledem k přítomnosti a přítomný čas s hledem k budoucnosti. Tyto tři věci vidím ve své duši; jinde jich nevidím. Přítomnou s hledem k minulosti jest paměť, přítomným s hledem ke přítomnosti jest nazírání, přítomným s hledem k budoucnosti jest očekávání.“³⁶⁷

Skutečnost je pro Augustina vázaná na přítomnost, neboť minulost ani budoucnost není; přítomnost nemá dimenzi, je přechodem, bodovým „nyní“ mezi minulostí a budoucností. Vědomí času naproti tomu dimenzionální je, neboť drží přítomné, minulé i budoucí v jednotě. Časové vědomí svědčí o tom, že „*duši bytostně náleží překračování (transcendování) 'reálné' přítomnosti směrem k budoucnosti a*

³⁶⁴ *Ibid.* s. 397-398.

³⁶⁵ *Ibid.* s. 321

³⁶⁶ Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger and the Metaphysics of Memory*. Université de Picardie, Amiens, France. *STUDIA PHÆNOMENOLOGICA VIII* (2008), 401-409. s. 403.

³⁶⁷ Aurelius Augustinus, *Vyznání*. s. 399-400.

Duše „čeká, pozoruje a vzpomíná si tak, aby očekávané pozorováním přešlo ve vzpomínku. Kdo tedy může popřít, že budoucí ještě není? A přece v [duši] jest již očekávání budoucího! A kdo může popřít, že minulé již není? A přece v [duši] jest ještě upomínka minulého! A kdo může popřít, že přítomný čas nemá trvání, poněvadž pomíjí v okamžiku? A přece trvá pozorování, skrze něž přechází v minulost budoucí! Není tedy dlouhým čas budoucí, který ještě není, nýbrž dlouhý budoucí čas je dlouhé očekávání budoucího. Aniž dlouhý jest minulý čas, který již není, nýbrž dlouhý minulý čas jest dlouhá upomínka minulého.“ (*Ibid.* s. 412-413)

minulosti“.³⁶⁸ Augustin uchopuje čas jako „stálost pomíjení“ jen proto, aby ho odstínil od lidské zkušenosti s časem, zkušenosti obsahující minulé i budoucí. Otázka po čase se specifikuje do otázky *vědomí času*. Přítomnost jako časová dimenze zahrnuje minulost ve formě vzpomínky a budoucnost ve formě očekávání; čili stopy toho, co bylo a náznaky toho, co bude. Tři dimenze času jsou vědomím zakoušeny jako přítomnost přítomného, přítomnost minulého a přítomnost budoucího.³⁶⁹ Čas pro Augustina nemá povahu předmětu; čas jako plynutí je vědomí dán nikoli jako lokalizovatelný objekt, ale jako „kontinuální rozostřenost“. *Ens distentum*, rozestřeno ve zkušenosti, umožňující předpoklad časové povahy zakoušeného, je duše sama. Založení duše, jež transcenduje přítomnost směrem k minulosti a budoucnosti, je *časové*.³⁷⁰ Augustin provádí fenomenologický výkaz rozpětí na příkladu písně, s cílem ukázat, že to, co při pomíjení času trvá je pozornost (*attentio*) sama:

„Chci zazpívati známou píseň. Než začnu, vztahuje se mé očekávání na celou píseň. Jakmile jsem začal, tolik utkvívá v mé paměti, kolik jsem zpěvem takořka poslal v minulost, a celá má činnost může být nazvána vzpomínkou s hledem k tomu, co jsem zazpíval, a očekáváním s hledem k tomu, co mám zazpívati. Mé pozorování však dosud trvá, pomocí kterého stává se minulým, co bylo budoucí. Čím více se to děje, tím více ubývá očekávání a přibývá paměti, až celé očekávání se ztráví, poněvadž celý skončený děj přejde v paměť. A co se praví o celé písni, to lze říci o jednotlivých jejích částech a slabikách; totéž i při ději delším, jehož částí byla třeba ta píseň. To lze říci i o celém životě lidském, jehož části tvoří veškeré skutky člověka. To konečně o věku celého lidstva, jehož částmi jsou všechny životy jednotlivců.“³⁷¹

K Augustinovu obrazu toho, jak slyšíme melodii, se navrácí Husserl:³⁷²

³⁶⁸ Ladislav Benyovszky a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. s. 232.

³⁶⁹ *Ibid.* s. 233.

³⁷⁰ *Ibid.* s. 234-235.

³⁷¹ Aurelius Augustinus, *Vyznání*. s. 413.

³⁷² Husserl je zakladatel nového způsobu filosofování, fenomenologie. Metodou tohoto zkoumání je „introspektivní či reflexivní rozbor zkušenosti jako takové“ (Jan Sokol, *Čas a rytmus*. s. 147), zde tedy Husserl navazuje na Descarta. Lidské vědomí je vždy již vědomím něčeho, „je vždy k něčemu obráceno, zaměřeno, něčím zaujato. Tomuto základnímu vztahu říká Brentano (v návaznosti na aristotelskou scholastiku) intence.“ (*Ibid.* s. 148) Intence vědomí, jež je pohlčeno svým předmětem, „proskakuje“

„Když druhý tón vystřídal první, ten první už neslyším. A přece slyším, tj. vnímám melodii, a ne jednotlivé tóny. Při každém z nich navíc vím, že ještě není konec, a očekávám pokračování, které ještě není. Tak je mé slyšení, zhruba řečeno, jen z nepatrné části přímým vnímáním aktuálně daného - ani přítomný tón nevnímám totiž celý, nýbrž jen jeho část, fázi - a z větší části jakýmsi dozníváním už nepřítomného, případně očekáváním ještě nepřítomného. Tyto dva momenty přítomného vědomí nazývá Husserl retencí (z lat. *retinere*, franc. *retenir*), čili podržením, a protencí, předjímáním. Oba jsou nutnou součástí každého vědomí přítomnosti a společně tvoří časový dvorec [...]. Teprve v časovém dvorci je možné vnímat jakýkoli časový, trvajíc nebo měnící se předmět či situaci.“³⁷³

Je rozdíl mezi tím, jak se nám fenomén originárně dává v okamžiku teď a jeho dalšími osudy, „uplýváním či dozníváním každého z nich v souvislém ději retence“.³⁷⁴ Husserl hovoří o „kontinuu průběhových modů, kontinuu (různých) minulostí“.³⁷⁵ Při vzpomínce na původní přítomný vněm je vzpomínkový předmět imanentní, nepřístupný dalšímu zkoumání, na rozdíl od originárního vnímání vnějšího předmětu. Tento vzpomínkový předmět je hotový. Původní danost, jak ji nabízí vnímání, nelze znovuprožít, avšak je možno znovu ji vzpomínkou vyvolat a tak s ní disponovat, a tedy patří do oblasti svobody. Přítomný okamžik disponuje originaritou, „původními vněmy“, přičemž dává vzniknout „pravněmům“ (*Urimpressionen*); produkuje stále nové bytí zatímco odsouvá minulé. Vzpomínkou je umožněn návrat do minulého bodu v čase a zároveň otevřena možnost zpřítomnit si jej. Časový bod má horizont, „před“ a

přímo k věci čili zaujímá „noetický postoj“ (*Ibid.*); ovšem činnost vědomí zůstává pomínuta. Při dodržení postupu *epoché*, tj. odstupu a zdržení se úsudku, sledujeme „vznik zkušenosti samé, jevení se věcí, „konstituci předmětnosti“, čisté fenomény.“ (*Ibid.*) Tyto fenomény jsou časové, a to nejen ve smyslu Kantově, totiž že se dějí ve vnějším čase, nýbrž rovněž tak, že „tvoří náš vnitřní, zkušenostní čas, „imanentní čas průběhu vědomí.“ (*Ibid.*) Centrem fenomenologického zkoumání je tedy přítomnost, v níž prvotní zkušenosti vznikají, jedině v přítomnosti je „předmět dán v originále“. (*Ibid.*)

³⁷³ *Ibid.* s. 150.

³⁷⁴ *Ibid.* s. 151.

³⁷⁵ *Ibid.*

„po“, je vklíněn do souvislostí a hranic určitého úseku. Tedy minulá trvání se ve vzpomínce řadí do rámce jediného času, jenž podmiňuje každé časové vnímání.³⁷⁶

Husserl dává času vědomí – *vnitřnímu času* – pevné kontury; vykazuje čas jako *fenomén* a přikládá zásadní roli „fenoménu přítomnosti“,³⁷⁷ místu dotyku vědomí se skutečností, místu zakoušení světa, místu, které dává vzniknout všemu poznání a bytí, místu, které je nesmírně bohatou strukturou. „Časový dvorec přítomnosti se svými retencemi a protencemi [...] sám vytváří svoji vlastní kvazi-časovou spojitost, jež se pak zpětně promítá i do vnější zkušenosti.“³⁷⁸ Husserlovi se nejedná o objektivní, tedy v našich prožitcích nevykazatelný a naši bezprostřední zkušenost přesahující, čas, nýbrž o *čas, jak se nám jeví*.³⁷⁹

Augustinovy úvahy o paměti byly směrodatné rovněž pro Heideggera. V *Augustinus und der Neuplatonismus*, konkrétně části *Das Staunen über die Memoria*, postihuje nezměrnost paměti Augustinovým příměrem „prostorná, téměř bezměrná svatyně“ a říká, že paměť je schopna obsáhnout nezměrně více než duše. Paměť jako místo, kde se člověk setkává se sebou samým, není ve skutečnosti místem, nemá totiž hranice, je otevřena věčnosti a překračuje osobní identitu.³⁸⁰

„Vše tohle ke mně náleží, ale nejsem schopen to obsáhnout. Duch je příliš omezený na to, aby náležel sobě samému. Kde může být to, co duch není schopen obsáhnout?“³⁸¹

Augustin říká, že duch nemůže sám sebe obsáhnout. Vzpomeneme-li Heideggerovy úvahy o fakticitě pobytu v *Bytí a čase*, pobyt (*Dasein*) nejčastěji není sebou samým. Neautentický modus existence navazuje na Augustinovo *concupiscentia oculorum* (žádost očí). Heidegger rozpoznal, že Augustinovi běží o *překonání fakticity*. Paměť

³⁷⁶ *Ibid.* s. 154.

³⁷⁷ *Ibid.* s. 157.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger and the Metaphysics of Memory*. s. 402-404.

³⁸¹ „All das gehört zu mir selbst, und ich fasse es nicht selbst. Um sich selbst zu haben, ist der Geist zu eng. Wo soll es sein, was der Geist an sich selbst nicht faßt?“ (Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*. Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe, vol. 60, Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. s. 182. In: Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger and the Metaphysics of Memory*. s. 404. Překlad: NS)

nás má skrze svou nekonečnost dovést za hranice sebe sama, za hranice osobní identity, k věčnému bytí v nás samých.³⁸²

Augustino tázání po povaze času a paměti předznamenává fenomenologii. Nicméně orientace na věčnost jeho tázání odstíní od moderní fenomenologie. Augustin uchopil lidský život jako čas a časové vědomí jako zaklesnutí tří dimenzí času. Čas je pro Augustina místem, odkud můžeme slyšet ozvěnu věčnosti.³⁸³ Ona kombinace fenomenologického přístupu a orientace na věčnost je uzlem, jež pojí Augustina s Picardem; jak uvidíme v další části, Picard ztotožňuje paměť s řečí a místo setkání člověka s věčností nalézá ve slovu a tichu.

ii Paměť jako rozpětí konstituované v řeči (Max Picard)

Picard navazuje na aspekt časovosti a paměti, který Augustin zafixoval jako „rozpínání“ umožňující duši zakoušet přítomnost jako „omezenou věčnost“. V té se imanentní, „do struktury zkušenosti náležející“,³⁸⁴ dotýká transcendentního: ve slově se člověk dotýká věčnosti Boží. Slovo zakládá dějiny a proto v něm podle Picarda zaznívá návrat k počátku času; má-li autentické slovo, je člověk kontinuální, kontinuita jako rozpětí ve vetkána do slova samého. Autentickým slovem se odehrává pohyb transcendence, neboť slovo jest tak, že překračuje k tichu a nazpět.³⁸⁵ Picard stejně jako Augustin promýšlí paměť jako rozpětí, a to s ohledem na věčnost, přičemž předpokladem možnosti vztahu ke zdůvodňujícímu základu je zde transcendence vpletená do struktury slova.

Picardovým východiskem koncepce časovosti a paměti je vázanost času na slovo; čas a paměť – a stejně tak dotyk člověka s věčností – se konstituují v řeči. To je důvodem, proč Picard interpretuje čas a paměť prismatictém ticha a slova. Čas se začal měřit od okamžiku, kdy Bůh promluvil,³⁸⁶ říká Picard, přičemž rozlišuje mezi nerozděleným a rozděleným, chronologickým, časem. Nerozdělený čas je časem, jak

³⁸² Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger and the Metaphysics of Memory*. s. 404.

³⁸³ Jan Sokol, *Čas a rytmus*. s. 58-66.

³⁸⁴ Ladislav Benyovszky a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. s. 222.

³⁸⁵ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 10-21.

³⁸⁶ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 34.

se nám jeví; jedná se o vnitřní čas člověka,³⁸⁷ jenž se zakládá v tichu: „Čas je provázen a předurčen tichem: jeho tichost pochází z ticha, jež je v něm zapouzdřeno.“³⁸⁸ Čas v tichu roste tím, jak se z něj pomalu vydělují slova. Pouze za předpokladu, že v sobě má svět ticha, existuje člověk jako časová bytost, bytost s pamětí a kontinuitou, a je schopen augustinovského rozpětí či existování v husserlovského časovém dvorci. Rozpínání v Augustinově smyslu se děje ze středu ticha, jež centruje slovo, lidskou existenci i dějiny člověka. To, co Picard fenomenologicky vykazuje na transcendenci mezi slovem a tichem vztahuje i na rovinu ontologickou.

Slovo je podle Picarda rozpětím mezi dvěma tichy a každé autentické slovo má dvojí ozvěnu, zaznívá v něm zrození i smrt. Z místa zrození nabývá originalitu a nevinnost a z místa smrti křehkost a pomíjivost. Stejně tak lidská existence je rozpětí mezi dvěma tichy: tichem zrození a tichem smrti. Když slovo mizí v tichu a zapomnění, připomíná člověku, že mu náleží pouze dočasně. Mizení a zapomínání slova člověka připravuje na zkušenost vlastní smrti.³⁸⁹ „*Smrt je vpletena do struktury řeči*“³⁹⁰ a *zapomínání* způsob vztahování se k vlastní konečnosti; jako takové je pro Picarda zapomínání *nepostradatelné*. Na rozdíl od zvířete, v němž zrození a smrt existují v blízkosti, lidský život – rozpětí mezi temnotou zrození a temnotou smrti – je prosvětlen řečí; světlo řeči vytlačuje temnotu zrození a temnotu smrti na samý okraj lidské existence, do minulosti a budoucnosti.³⁹¹ Na rozdíl od zvířete, které je, řečeno s Nietzschem, „pevně přivázáno svou libostí a nelibostí na kolík okamžiku“,³⁹² neschopno překročit svou situovanost, člověk je díky slovu schopen transcendence směrem k minulosti a budoucnosti.

Vazba řeči na věčný svět ji podle Picarda propůjčuje sílu, která přesahuje lidské. Řečí zní věčnost jako ozvěna božského slova, které stvořilo svět a stále v řeči působí.³⁹³ Věčné, původní bytí řeči chce přijít k sobě v člověku: „předem dané je *bonum*

³⁸⁷ „Die ungeteilte Zeit ist in der inneren Zeit“ (*Ibid.* s. 151)

³⁸⁸ „Vom Schweigen also wird die Zeit begleitet, von ihm wird sie bestimmt: ihre Lautlosigkeit kommt vom Schweigen, das in ihr ist.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 80. Překlad: NS)

³⁸⁹ *Ibid.* s. 26-28.

³⁹⁰ „*der Tod ist eingewoben in die Struktur der Sprache*“ (*Ibid.* s. 28. Překlad: NS)

³⁹¹ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 51-52.

³⁹² Friedrich Nietzsche, *Nečasové úvahy I*. 2. vyd. přeložil J. Krejčí. Praha: Mladá fronta, 1992. s. 85.

³⁹³ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. *Ibid.* 15-17.

diffusivum sui, Dobro, které chce proniknout lidskou řeč a rozšířit se v ní.³⁹⁴ Věčný svět je nejzjevnější a nejzřejmější v řeči, neboť, jak Picard říká, Kristus je slovem, skrze něž byl stvořen svět.³⁹⁵ Lidská řeč má moc dát hlas neslyšitelnému.³⁹⁶ Slovo dává člověku moc transcendovat přítomnost ve smyslu míjejících okamžiků v augustinovskou omezenou věčností: „Slova člověka pozdvihuje z pouhé *přítomnosti okamžiku*, náležející zvířeti, v *okamžik*, který trvá, v bytí-tu.“³⁹⁷ Picard uchopuje věčné bytí řeči jako „imanentně transcendentní“,³⁹⁸ jako místo, kde je člověk nejbližší věčnosti Boží. Řeč je *bytím*, je více než úhrnem svých částí a všeho, co prostředkuje, a nemůže být nikdy plně vysvětlena.³⁹⁹

„Řeč natolik náleží světu absolutního bytí, že se zdá, jako by vždy již existovala a nikdy neprošla procesem stávání se. [...] Řeč natolik náleží světu absolutního bytí, že je schopná pohltit minulost a budoucnost do své přítomnosti. Proto je možné, že slovo někdy neobsahuje pouze přítomnost, ale i minulost a budoucnost.“⁴⁰⁰

Řeč má schopnost koncentrovat do své přítomnosti minulé i budoucí a jako taková je *pamětí*. Řeč podle Picarda natolik náleží světu bytí, že kdyby došlo k jejímu zničení, obrodila by se; slova neexistují pouze v člověku, ale i v tichu a kdyby došlo k destrukci řeči, opět by se z ticha rozezněla. Řeč, jak řečeno, není *totalitou slov*, nýbrž něčím *navíc*, jež je spojeno se zdůvodňujícím základem člověka: člověk rozumí řeči díky tomu, že k němu promluvil Bůh; tento akt naplnil řeč oním navíc, co přesahuje užitečnost a garantuje porozumění mezi lidmi. Picard spolu s Friedrichem Schlegelem

³⁹⁴ „das Vorgegebene ist ein bonum diffusivum sui, das Gute, das sich in des Menschen Sprache hineingeben, in ihr sich asubreiten will.“ (*Ibid.* s. 16-17.)

³⁹⁵ *Ibid.* s. 17.

„Es ist der Verbote, daß Christus, das Wort, in die Welt käme.“ (*Ibid.*)

³⁹⁶ *Ibid.*

„Das ist die Ehre des Menschenwortes, daß es das Unhörbare hörbar machen kann.“ (*Ibid.*)

³⁹⁷ „Das Wort holt den Menschen aus der bloßen *Gegenwärtigkeit des Augenblicks*, die das Tier hat, in den *Augenblick, der dauert*, in ein Da-Sein.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 71. Překlad: NS)

³⁹⁸ „das immanent Transzendente“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 17)

³⁹⁹ *Ibid.* s. 56.

⁴⁰⁰ „So seinshaft ist die Sprache: als sei sie immer dagewen, nicht geworden. [...] So seinshaft ist die Sprache: sie vermag das Vergangene und Zukünftige in ihre Gegenwart zu ziehen. Darum ist es möglich, daß manchmal in einem Wort nicht nur das Gegenwärtige ist, sondern auch das Vergangene und Zukünftige, über die Absicht des Menschen hinaus.“ (*Ibid.* s. 59. Překlad NS)

nazývá řeč „velikou kolektivní pamětí lidského pokolení“,⁴⁰¹ přičemž „není pouze pamětí vědomostí a zkušeností, řeč je také *pamětí svého božského původu*“.⁴⁰² Božský původ řeči je příčinou toho, že paměť vtiskává slovu kontinuitu. Kdyby základem řeči nebyla věčnost, lidské myšlení by nemělo dynamiku, kterou má. V tichu si řeč vzpomíná na Boha, i když člověk ně něj již zapomněl.⁴⁰³ To je klíčový moment pro Picardovo rozumnění času a paměti, které je bytostně augustinovské: má-li člověk slovo, a s ním čas a paměť, dokáže se vztahovat nejen sám k sobě v rozestření časovými dimenzemi, ale i k věčnosti v sobě. Augustinovskou omezenou věčnost Picard fenomenologicky vykazuje na naladění zamilovanosti: zamilování transcendentují čas jako permanentní střídání okamžiků směrem k „věčné přítomnosti“,⁴⁰⁴ která v sobě uzamyká minulost i budoucnost.⁴⁰⁵

Minulost, přítomnost a budoucnost jsou v tichu jednotou, která je přítomná v duši jako předtucha minulosti, přítomnosti a budoucnosti,⁴⁰⁶ říká Picard v duchu augustinovské tradice. Věci mají v člověku dvojí existenci: existují v duši jako tiché obrazy a v mysli jako slova. Obrazy věcí existující v lidské duši napájí svým tichem slova v mysli; vpravují tak ticho do řeči. Mysl konkretizuje blížící se obraz pro slovo, jež ho uchopí. Obrazy ve snech jsou prudší a divočejší než obrazy v duši, a proto jsou minulost, přítomnost a budoucnost ve snech divoce spleteny. Picard v tomto kontextu spatřuje psychoanalýzu jako metodu destrující snové obrazy tím, že je prosévá filtrem analýzy.⁴⁰⁷ Slovo se v přítomnosti obrazů usebírání; tvář v tvář obrazu, v tiché kontemplaci, se člověku vrací vzpomínka na Ráj, na stav před Pádem, který slovo přineslo. Obraz tak podle Picarda člověku dává možnost fenomenologicky zakusit Počátek, kdy slovo ani čas ještě neexistovaly.⁴⁰⁸

Čas a slovo jsou pro Picarda bytostně spjaté; jeho úvahy o čase a časovém vědomí, opřené o premisu, že čas započal s prvním slovem, které Bůh pronesl,

⁴⁰¹ „das große gemeinsame Gedächtnis des Menschengeschlechtes“ (*Ibid.* s. 65. Zvýrazněno NS)

⁴⁰² nicht nur Gedächtnis des Wissens und der Erlebnisse, Sprache ist auch Gedächtnis ihrer göttlichen Herkunft.“ (*Ibid.* s. 65. Zvýrazněno NS)

⁴⁰³ *Ibid.* s. 15-65.

⁴⁰⁴ „in einer ewigen Gegenwart“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 65. Překlad: NS)

⁴⁰⁵ *Ibid.* s. 65-66.

⁴⁰⁶ *Ibid.* s. 62-64.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 168-169.

vycházejí z dynamiky slova a ticha. Slovo vytváří lidskou přítomnost: „Člověk je *tu* teprve skrze slovo, slovo vytváří přítomnost.“⁴⁰⁹ Před zrozením řeči byl čas konstantním přeléváním mezi minulostí, přítomností a budoucností. Slovo natolik umocnilo přítomnost, že minulost a budoucnost jako by byly její intenzitou přesvětleny. Přítomnost dává slovu přijít k sobě samému. Ne každé slovo se podle Picarda chce zpřítomnit, některá slova zůstávají skryta a jejich skrytost je příslibem jejich budoucí aktualizace.⁴¹⁰ Zde můžeme slyšet ozvěnu Augustinova pojetí paměti jako „bezměrné svatyně“, která uchovává i zapomenuté; čili v duši je přítomno i to, o čem se domníváme, že jsme zapomněli.

Když se slovo navrácí do ticha, jako by se navracelo k původnímu, absolutnímu slovu: „Je to jako by lidské slovo bylo napájeno absolutním slovem.“⁴¹¹ Absolutní slovo, obkrouženo prstencem všech lidských slov, řeč ochraňuje a je zárukou toho, že člověk nemusí řeč nabývat stále znovu. Podle Picarda jako by každá jednotlivá řeč byla pokusem o nalezení absolutního slova, na něž upomíná ticho.⁴¹² Co si pod termínem „absolutní slovo“ představit vysvětluje na příkladu starých jazyků, jež vyjevují moc slova a ticha nejzřetelněji. Příkladem jsou slova Starého zákona, Picardem uchopená jako „balvany“, pod nimiž se skrývá „propast předlidského ticha“.⁴¹³ Jsou to slova obdařená tak ohromnou mocí, že kdyby člověk ztratil paměť a zapomněl řeč, sama by se rozmluvila.⁴¹⁴

Mohlo by se zdát, že Picard se obrací ke starým jazykům stejným způsobem jako Heidegger, když se ve svém tázání po povaze bytí pravdy navrácí k řeckému slovu *alétheia*. Nicméně Picard Heideggerův „archeologický“ přístup, usilující o vynesení do zřetele a obrození původního významu slov, kritizuje: „Slovo je heideggerovskou etymologií pouze sváděno k novým asociacím; asociace, falešná spojení, se již

⁴⁰⁹ „Ein Mensch ist erst *da* durch das Wort, das Wort erzeugt Gegenwart.“ (*Ibid.* s. 150. Překlad: NS)

⁴¹⁰ *Ibid.* s. 150.

⁴¹¹ „Es ist, als würde das menschliche Wort vom absoluten Wort gehalten.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 29. Překlad: NS)

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ „ein Abgrund des vor-menschlichen Schweigens“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 100)

⁴¹⁴ *Ibid.* s. 100.

„Ein Schweigen liegt, in de alten Sprachen, im Zwischenraum von zwei Worten. Die Sprache atmet Schweigen, sie redet Schweigen, und sie redet das Schweigen hinüber zum großen Schweigen, aus dem sie kam.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 40)

nepohybují horizontálně od jednoho slova k druhému, ale vertikálně ke kořeni; slovo nyní odvozuje své asociace ze své minulosti a v důsledku toho nenabývá pevnost a stabilitu.⁴¹⁵ Picard nevidí důvod pro to sestupovat k etymologickým kořenům slova, abychom našli jeho minulost: slovo nabývá sílu tím, že náleží věci; když slovo věc obejmeme, dojde k syntéze tak umocňující přítomnost, že obsáhne i minulost či etymologii slova.⁴¹⁶

Pro lepší ilustraci diference mezi Picardovým a Heideggerovým přístupem k dějinnosti a paměti vzpomeneme příklad z *Otázky techniky*, na němž Heidegger ukazuje dva způsoby, jakým jest řeka Rýn: v kontextu vodní elektrárny postavené do jeho toku je Rýn stanoven jako zdroj (*Bestand*) vodního tlaku; zcela jinak je v kontextu básnické řeči. Zcela jiný je „[...] ‚Rýn‘ zabudovaný do díla síly (*Kraftwerk* – elektrárna, továrna na sílu) a ‚Rýn‘ vyslovený z díla umění (*Kunstwerk*) stejnojmenného Hölderlinova hymnu.“⁴¹⁷ Odkrývání ve smyslu přivádění do přítomnosti (*her-vor-bringen*) je spojeno s větší významovou plností než odkrývání ve smyslu disponování a vymáhání (*herausfordern*), které význam oklešťuje a zplošťuje.

Jednotlivé způsoby odkrývání jsou výrazem Heideggerova přístupu „z pozice dějin Bytí“ (*Seynsgeschichtlich*), který vždy tvoří tři základní ohledy: určení jsoucího, pravdy a lidství.⁴¹⁸ V přednášce *Věk obrazu světa* (přednesena v letech 1935 – 1936 a uveřejněna v Holzwege v roce 1950) kupříkladu uchopuje novověk jako epochu, kterou konstituují tři provázané momenty: svět se stává obrazem, člověk subjektem a věc předmětem.⁴¹⁹ Neskrytost, jíž se člověk účastní, ale není jejím tvůrcem, velí odkrývat „něco jako něco“, spatřovat neskryté v určitém významu. To, jestli člověk shledává věc jako předmět (v epoše novověku) nebo jako zdroj (v epoše *Gestellu*)

⁴¹⁵ „[D]as Wort wird durch die Heideggersche Etymologie nur zu neuen Assoziationen verführt; die Assoziationen, die falschen Bindungen, bewegen sich jetzt nicht mehr horizontal vom Wort zum Nebenwort, sondern zur Wurzel, vertikal, das Wort holt nun seine Assoziationen aus seiner Vergangenheit, das Wort wird nicht fest dadurch.“ (*Der Mensch und das Wort*. s. 110. Překlad: NS)

⁴¹⁶ „Fest wird das Wort erst durch seinen Gegenstand, der in der festen Ordnung des Geistes gehalten wird. Das Wort gehört dann vor allem zum Gegenstand und erst dann zu nächsten Wort, Wort und Gegenstand sind eines, in einer heftigen Gegenwart beieinander; die Vergangenheit, das Etymologische wird durch diese heftige Gegenwart aufgesaugt: ein solches Wort hat seine Vergangenheit in der Gegenwart bei sich, ohne daß sie etymologisch hervorgezerrt wird.“ (*Ibid.* s. 110-111)

⁴¹⁷ Martin Heidegger, *Otázka techniky*. s. 15

⁴¹⁸ Aleš Novák, *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Praha: Togga, 2008. s. 12

⁴¹⁹ Martin Heidegger. *Věk obrazu světa*. Pracovní překlad Ivan Chvatík.

závisí na vládnoucím způsobu neskrytosti. Člověk se vždy již pohybuje v neskrytém, v intencích určitého způsobu odkrývání, a odpovídá výzvě neskrytosti, když pravdu odkrývá jednou jako *alétheia* a v jiné konstelaci významu jako *orthotés*. Člověk nemá nad dějinami bytí kontrolu, nevládne neskrytosti, která umožňuje, aby se něco jako něco ukazovalo; neskrytost jej osloví a on odpoví.⁴²⁰ Každý jednotlivý způsob odkrývání posílá člověka na „cestu odkrývání“,⁴²¹ přičemž *Gestell*, bytnost moderní techniky, je „jeden ze směrů, jímž člověka posílá úděl (*Schickung des Geschicks*), tak jako každý způsob odkrývání.“⁴²² I přes to, že Heidegger zdůrazňuje, že se jedná o vládu, která není překážkou lidské svobodě a příslušnost do oblasti údělu lidskou svobodu rozehrává,⁴²³ neskrytost je v určitém smyslu *povelem* a významové pole, v němž se člověk pohybuje, je mu podřízeno. To, že se něco ukazuje v určitém významu a skrývá v jiných významech, podněcuje, jak to nazývá Picard, Heideggerův „archeologický“ přístup: cílem je návrat k tomu způsobu odkrývání, který nechává jsoucí, pravdu a lidství vyvstat v plnějším, původnějším významu.

Picardovy popisy moderní doby a techniky, včetně slovního šumu jako jejich akustického výrazu, jsou blízké Heideggerovým popisům *Gestellu*; ovšem pro Picarda je bytím a neskrytostí *řeč sama*. Slovo napojené na ticho přivádí minulost do přítomnosti a rozkrývá význam věci v plnosti a celistvosti. Vrátime-li se k Heideggerově obrazu dvou způsobů, jakým jest řeka Rýn, Picard by řekl, že řeč sama je bytím a neskrytostí, která nechává Rýn vystoupit v plnosti původního významu. Vystupuje-li Rýn pouze jako zjednatelné či disponovatelné, jako zdroj, je to proto, že ho *nechrání tichá substance*. Proměna věci ve zdroj je spojena s tím, že ji uchopujeme slovním šumem a nikoli slovem. Přivádění věci do významové plnosti u Picarda není spjata s konkrétním druhem odkrývání, k němuž bychom se měli navrátit, ale s *návratem k tichu*. Má-li člověk řeč napojenou na svět ticha, neodkrývá jsoucí, pravdu a lidství jako zjednatelné či disponovatelné, jako zdroj; proto Picard akcentuje, že „[t]echnika o sobě – život se stroji – není škodlivá. Škodlivou se stává až tehdy,

⁴²⁰ Martin Heidegger, *Otázka techniky*.

⁴²¹ *Ibid.* s. 24.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*

neochraňuje-li člověka tichá substance.“⁴²⁴ Picardova kritika Heideggerova etymologického přístupu reflektuje odlišný postoj k dějinnosti a paměti. Zatímco Heidegger se vrací ke způsobu odkrývání, který nechává slovo vyvstat v *kontextu minulosti*, pro Picarda slovo – na pozadí ticha – svítí v plnosti významu v *kontextu přítomnosti*.

II TŘÍŠŤ PAMĚTI

i Ztráta času a rozpad paměti (Max Picard)

Dostáváme se k momentu, který jsme na začátku kapitoly nazvali Picardovým klíčem k interpretaci událostí 20. století: k tématu diskontinuity, atomizace času, rozrušení paměti a konce člověka jako časové bytosti. Je to moment, který Picard pojí se ztrátou slova a jeho substitucí slovním šumem. Slovní šum se na rozdíl od slova akumuluje všemi směry, není ohraničen duchem a postrádá přítomnost, minulost i budoucnost:

„Slovní šum je démonickou imitací všudypřítomnosti ducha; ve slovním šumu již tedy není žádná přítomnost, žádná minulost ani budoucnost, neexistují v jednotě, ale ve změnění. Čas je ze slovního šumu vyhoštěn“.⁴²⁵

Vyhoštění času z řeči souvisí s tím, že mysl jako by se přestala k věcem vztahovat skrze médium řeči, říká Picard a dodává, že „[ř]eč bez času je u konce“.⁴²⁶ Slova se zbrkle seskupují ve větu, která jako by se poskládala náhodou, chybí jí řád. Sloveso, podmět a předmět postrádají sílu a jsou změněny dohromady. Zkratky jako ICRC či UNFPA

⁴²⁴ „Das Leben mit den Maschinen, die Technik an sich, ist nicht schädlich. Schädlich ist es nur, wenn die schweigende Substanz fehlt, die den Menschen schützt.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 45. Překlad: NS)

⁴²⁵ „Das Wortgeräusch ist eine dämonische Imitation der Ubiquität des Geistes, es gibt darum auch keine Gegenwart mehr, keine Vergangenheit und Zukunft im Wortgeräusch, alle drei sind nicht in der Einheit, sondern im Durcheinander beieinander. Die Zeit ist weggedrängt, ausgesperrt vom Wortgeräusch.“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 153. Překlad: NS)

⁴²⁶ „Eine Sprache, die ohne Zeit ist, ist am Ende.“ (*Ibid.* s. 105. Překlad: NS)

jsou toho výrazem; nevztahují se k věci samé, skládají se ze samohlásek a souhlásek, které slouží pouze jako vodičko pro paměť.⁴²⁷

Dnešní chronologický čas jako by spěchal ke svému konci.⁴²⁸ A stejně tak spěchá ke konci i dnešní řeč: „V dnešní řeči již neexistuje jsoucí (*Da-Seiende*), statické, věta se stala dynamickou a slovo spěchá k dalšímu“,⁴²⁹ říká Picard. Slovo se objeví na okamžik, jen aby vzápětí zmizelo; není vsutku přítomné a proto ho člověk nemůže zapomenout. Pro dnešní slovo není příznačné zapomínání, ale *mizení bez lidského přičinění*. Člověk přestal existovat jako časová bytost, jako rozpětí mezi dvěma tichy. Člověk, má-li slovo, existuje mezi tichem zrození a tichem smrti. Stejně tak autentické slovo je rozprostřeno mezi dvěma tichy. V dnešním slově není ani jeden ze světů ticha; nevychází z ticha, ale z lomozu, aby zase v lomozu utonulo. Ticho smrti vymizelo ze slova i lidského života.⁴³⁰ „Smrt sama byla zabita“,⁴³¹ parafrázuje Picard Nietzscheho. Člověk tak přichází o zkušenost s přirozeným mizením slova v tichu a zapomnění, o zkušenost vlastní konečnosti vpletenou do struktury slova.⁴³²

Se ztrátou slova a ticha dochází k rozpadu časových horizontů. Nemá-li člověk slovo, ale slovní šum, nemá-li ticho, ale pauzu ve slovním šumu, přichází o zdroj své kontinuity. Paměť se rozpadá do fragmentů bez skutečné souvislosti; nerozpíná se do minulosti vzpomínáním a do budoucnosti předjímáním; schopnost transcendovat přítomný okamžik ve světě diskontinuity zanikla.⁴³³ Člověk se ztrátou slova ztratil kapacitu překračovat od slova k tichu a nazpět, přišel o schopnost rozpínat se v augustinovském smyslu. Nesouvislý člověk žije v předstihu a proto nemá *přítomnost*:

„Nesouvislý člověk již není přítomný, ne pro sebe, ne pro druhé a ne pro druhého. Rychlostí momentaneity jsme hnáni pryč od všeho, co je před námi, neexistuje pro nás přítomnost. Píšeme rok 1958 a jsme vrženi do roku 1990. Celý svět, který jsme *ještě*

⁴²⁷ *Ibid.* s. 103.

⁴²⁸ „Die Uhrenzeit heute: sich eilt abzulaufen, als ob sie selber zu ihrem Ende kommen wolle.“ (*Ibid.* s. 151.)

⁴²⁹ „In der Sprache heute gilt nicht mehr das *Da-Seiende*, Statische, der Satz ist dynamisch geworden, rasch begibt sich ein Wort zum andern.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 39. Překlad: NS)

⁴³⁰ *Ibid.* s. 26-28.

⁴³¹ „Es ist der Tod, der selbst getötet worden ist.“ (*Ibid.* s. 27. Překlad: NS)

⁴³² Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 28.

⁴³³ *Ibid.* s. 10-140.

neprožili, je již za námi. Tak daleko od sebe samých nás vrhla vnitřní atomizace. Nejsme přítomní, protože již nemáme čas. Čas je plynutí, trvání, čas je souvislost. To je opak atomizace.“⁴³⁴

Nesouvislý člověk nemá ani *minulost*: „Minulost je pro něho jako historické muzeum otevřené v neděli od 10 do 12, není skutečná, není živá.“⁴³⁵ Slovní šum, substituce slova, a s ním spojená diskontinuita člověka se přirozeně promítly do vnějšího světa. Člověk má na místo času momentaneitu a jeho nitro se fragmentarizuje. Už neexistuje jako časová bytost, nemá husserlovský časový dvorec a nemůže se, řečeno s Heideggerem, rozvrhovat; disponuje pouze okamžikem, který ho vrhá do amnézie dalšího okamžiku. Ztrátu vnitřní kontinuity pak maskuje mechanickou kontinuitou:

„Auty, železnicemi, letadly se pokoušíme mechanicky spojit jedno s druhým; pokoušíme se zúžit prostor, aby se věci aspoň prostorově navzájem přiblížily, když už ne svou podstatou, tedy aspoň vnějšně, mechanicky. [...] Všechny věci jsou v prostoru propojeny auty, železnicemi, letadly; rychlostí vnějšího pohyb se eliminuje čas: existuje už jen prostor. Čas jako by už nebyl, a proto se už vůbec nemyslí na trvání, a tím méně na vnitřní trvání, na vnitřní kontinuitu, ta se vůbec nepostrádá.“⁴³⁶

Záchvěvy diskontinuity v kontinuálním světě představují fenomén, s nímž si člověk poradí. Nicméně diskontinuita už není klopýtnutím, opanovala každý kout lidské zkušenost se světem, proměnila se v totalitu, „přestala být pouhou vlastností a stala se substancí; kvantita se stala kvalitou“.⁴³⁷ Slovo roste v čase a má dějnotvornou funkci; naproti tomu slovní šum je produktem momentaneity a jako takový není schopný

⁴³⁴ „Der zusammenhanglose Mensch ist nicht mehr gegenwärtig, nicht für sich selber, nicht für die anderen und nicht für das andere. Durch die Schnelligkeit des Augenblickhaften werden wir von allem, was vor uns ist, weggetrieben, es gibt keine Gegenwärtigkeit für uns. Wir schreiben heute 1958 und sind schon bis 1990 geschleudert. Die ganze Welt, die wir *noch nicht* durchlebt haben, ist schon hinter uns. So weit von uns selber weg hat uns die innere Atomisierung geworfen. Wir sind nicht mehr gegenwärtig, weil wir kein Zeit mehr haben. Zeit ist Ablauf in der Dauer, Zeit ist Zusammenhang. Das ist der Atomisierung entgegengesetzt.“ (Max Picard, *Die Atomisierung der Person*. s. 15-16. Překlad: NS)

⁴³⁵ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 33

⁴³⁶ *Ibid.* s. 39-40

⁴³⁷ *Ibid.* s. 43.

vytváret čas. Se ztrátou slova a ticha člověk ztratil paměť, ocitl se na konci času a dějin,⁴³⁸ kde konec připomíná počátek:

„Oba, první člověk i nový člověk nacistů (který je posledním člověkem), nemají slovo, nemají řeč: jeden, ten první, proto, že mu ještě nebyla dána, ten druhý proto, že ji odvrhl. Jako se věci na počátku a na konci časů vůbec zdají navzájem podobat, jako se vyskytují stejné formy na počátku a na konci dní (jenomže co bylo na počátku časů organické, přírodní, stvořené, stává se na konci dnů mechanizovanou, mrtvou formou: ichtyosauří obludy pravěku a těžkopádné obludné autobusy jsou si navzájem docela podobné, jen ty druhé se už nevalí pralesy divočiny, nýbrž mezi kamennými zdmi měst) – jako se tedy věci na počátku a na konci časů zdají navzájem podobat, je také člověk z konce podobný člověku z počátku: oba jsou bez slova, avšak jeden z nich, člověk z počátku, žije k slovu, a člověk konce slovu odumírá.“⁴³⁹

Picard vykazuje korespondenci struktury času se strukturou člověka, přičemž dopad záchvatu diskontinuity na časové bytí člověka tematizuje v intencích zdraví a nemoci. V knize *Die Atomisierung der Person* atomizaci lidského času a paměti diagnostikuje na rovině naladění jako *nervozitu*, na rovině psychologické jako *schizofrenii* a na rovině tělesné jako *karcinom*. Picard akcentuje, že jeho výklad neznamena, že diskontinuální člověk onemocní rakovinou a celistvý člověk nikoli nebo že snad případů schizofrenie v jeho době razantně přibýlo oproti dobám dřívějším; jeho výklad se týká situace moderního člověka obecně.⁴⁴⁰

Přítomnost se atomizovala v okamžiky a člověk, který ztratil paměť jako kontinuitu, je odkázán na milost okamžiku: „Já je přítomno pouze v okamžiku a skrze

⁴³⁸ Konec času a dějin je u Picarda spojen s nietzscheovským konceptem posledního člověka, který reprezentuje finální stádium nihilismu: „Co je láska? Co stvoření? Co touha? Co hvězda?“ tak se ptá poslední člověk a mžourá. Tehdy země bude drobounce malá a na ní bude poskakovati poslední člověk, zdobňující všechno. Jeho pokolení je nevyhladitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejdéle. „My vynalezli štěstí,“ říkají poslední lidé a mžourají. [...] Již nechudnou a nebohatnou: obé je příliš namáhavé. Kdo by ještě vládl? Kdo poslouchal? Obé je příliš namáhavé. Žádný pastýř a jediný ovčinec! Každý chce stejné, každý je stejný: kdo cítí jinak, jde z vlastní vůle do blázince.“ (Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*. s. 14)

⁴³⁹ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 151-2

⁴⁴⁰ Max Picard, *Die Atomisierung der Person*.

okamžik. Proto se tu člověk nemůže vyvíjet v kontinuitě času.⁴⁴¹ Se ztrátou kontinuity Picard pojí naladění nervozity: lidská zkušenost se odehrává v okamžiku nesouvisejícím s ostatními okamžiky; takový okamžik, separovaný od minulého i budoucího, musí nést vše. Břemenem okamžiku je zatížen i člověk.⁴⁴² Nervozita dnešního člověka tak koresponduje s povahou času: „Vím, že se vždy vyskytovali nervózní lidé, ale dříve se nervozita týkala povahy času. Dnes nervozita s povahou času koresponduje.“⁴⁴³

Přesuneme-li se od naladění k rovině psychologické, Picard charakterizuje schizofrenii jako nemoc své doby: „Schizofrenie, rozdvojení osobnosti, je nemocí naší doby.“⁴⁴⁴ Pro schizofrenika charakteristické odtržení od sebe sama i od všeho ostatního je v diskontinuálním světě normalizováno. Nicméně co schizofrenik prožívá jako bezradnost, neschopnost ve světě diskontinuity manévrovat, s tím se dnešní člověk naučil žít, diskontinuita a rozpolcenost se pro něj staly samozřejmostí. Na rozdíl od postoje ospravedlňujícího diskontinuitu, schizofrenik diskontinuitu neumí zahladit, nedokáže se adaptovat na její strukturu. Diskontinuita se ve schizofrenikovi manifestuje v tom, čím je: jako destruktivní síla vedoucí ke katastrofě. Neschopnost existovat v diskontinuitě je pro Picarda výrazem citlivějšího a důstojnějšího vztahování se ke světu.⁴⁴⁵ Schizofrenie se nezjevila jako nový fenomén, ale poprvé v historii se stala manifestem doby: čas má schizofrenní strukturu, „dnes [...] si schizofrenie a čas odpovídají.“⁴⁴⁶

Na rovině tělesné je nemocí moderní doby karcinom: „struktura rakoviny svou strukturou koresponduje se strukturou naší doby“.⁴⁴⁷ Rakovinné buňky se nechovají tak jako ostatní buňky v těle; jejich proliferace zpřetrhává souvislost s ostatními

⁴⁴¹ „Das Ich ist nur im Augenblick da und durch de Augenblick. Darum kann sich hier der Mensch nicht entwickeln in der Kontinuität der Zeit.“ (*Ibid.* s. 30. Překlad: NS)

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ „Ich weiß wohl, daß es zu allen Zeiten Nervöse gegeben hat, aber man war dann nervös gegen den Charakter der Zeit. Heute stimmt die Nervosität mit dem Charakter der Zeit überein.“ (*Ibid.* Překlad: NS)

⁴⁴⁴ „Die Schizophrenie, die Gespaltenheit der Person, ist die Geisteskrankheit dieser Zeit.“ (*Ibid.* s. 31. Překlad: NS)

⁴⁴⁵ *Ibid.* s. 31.

⁴⁴⁶ „heute [...] entsprechen die Schizophrenie und die Zeit einander“ (*Ibid.* Překlad: NS)

⁴⁴⁷ „der Krebs entspricht in seiner Struktur der Struktur unserer Zeit“ (*Ibid.* s. 32. Překlad: NS)

buňkami. Rakovina zachvacuje lidské tělo, jež potřebuje souvislost, nesouvislostí: „Člověk, který dnes *žije* skrze nesouvislost, na ni dnes také *umírá*.“⁴⁴⁸ Jako by se destruktivní síla diskontinuity manifestovala na těle, neboť člověk nerozpoznal její ničivou sílu, když zachvátila mysl. Tělo vyjevuje pravdu – totiž že člověk na diskontinuitu umírá – explicitněji než mysl:⁴⁴⁹ „Jestliže se duch člověka nechce odtrhnout od diskontinuity, jeho tělo bude od diskontinuity odtrženo nemocí a smrtí.“⁴⁵⁰

ii Rozpad časového vědomí (Hugo von Hofmannsthal)

V této části usouvztažíme Picardův filosofický výklad diskontinuity zachvacující časové vědomí, tříště paměti, která jde ruku v ruce s tříští řeči, s jejím literárním zpodobením. Hugo von Hofmannsthal v *Dopise lorda Chandose*⁴⁵¹ (1902) zachycuje rozpad řeči na rozpadu časových horizontů. Fiktivní postava Lord Chandos píše Francisu Baconovi *Dopis* o krizi řeči, která mu brání v procesu psaní a kvůli které musel nadobro opustit literární činnost. Hofmannsthal nevysvětlí zdroj této krize, ale plasticky vykreslí, jak se manifestuje ve zkušenosti člověka, který ji prožívá. Hofmannsthalův fenomenologický výkaz zkušenosti rozpadu časového vědomí je tak působivý a přesný, že asociuje Heideggerovy popisy naladění, kupříkladu jeho popis úzkosti ve 40. paragrafu *Bytí a času*.⁴⁵²

Lord Chandos píše *Dopis* po dvou letech mlčení, ve chvíli, kdy pociťuje potřebu léku, který by osvětlil, co se stalo s jeho nitrem, jež líčí jako cosi nepochopitelného a cizího, „zvláštnost, zrůdu, [...] chorobu ducha“.⁴⁵³ Žije „tak bezduše, tak bezmyšlenkovitě“,⁴⁵⁴ sužuje ho „mozková tupost“,⁴⁵⁵ prožívá „vnitřní strnulost“,⁴⁵⁶

⁴⁴⁸ „Der Mensch, der heute *lebt* durch die Zusammenhanglosigkeit, *stirbt* auch heute durch sie.“ (*Ibid.* Překlad: NS)

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ „Wenn der Geist des Menschen sich nicht von der Diskontinuität wegnehmen will, wird der Mensch vom Körper her durch die Krankheit und durch den Tod von der Diskontinuität weggenommen.“ (*Ibid.* Překlad: NS)

⁴⁵¹ Hugo von Hofmannsthal: *Lucidor a jiné prózy*. přeložil Aloys Skoumal. Slovart, Praha 1998.

⁴⁵² Martin Heidegger. *Bytí a čas*. s. 212-220.

⁴⁵³ Hugo von Hofmannsthal: *Lucidor a jiné prózy*. s. 57.

⁴⁵⁴ *Ibid.* s. 59.

⁴⁵⁵ *Ibid.* s. 60.

⁴⁵⁶ *Ibid.* s. 61.

neboť mu „selhávají slova“.⁴⁵⁷ Už nevnímá „běžný obrazec souvislých slov“,⁴⁵⁸ ale „jen slovo za slovem, jako by se [...] takto spojená latinská slova poprvé objevila před očima.“⁴⁵⁹ Čtení i porozumění je zachváčeno diskontinuitou, jež větu trhá na slova a odčerpává z ní souvislost. A souvislostí rozumíme časovou souvislost: dochází k rozpadu časového vědomí – ve zkušenosti rozestřené *ens distentum* – ke ztrátě schopnosti transcendovat přítomnost směrem k minulosti a budoucnosti. Lord Chandos to uchopuje jako nepřemostitelnou propast, která ho dělí od vlastních literárních děl, a to budoucích i minulých. Nejenže ztrácí schopnost psát, ale nedokáže proniknout do toho, co už napsal; diskontinuita ho drží v cele okamžiku, v separaci od minulosti i budoucnosti. Přestává existovat jako časová bytost v Picardově smyslu.

Ztráta schopnosti proniknout do *již napsaného*, která je pro Lorda Chandose obzvláště sužující, je klíčový moment pro úvahy o paměti a zapomínání. Jak je možné, že to, co autorovi projde rukou, před ním vyvstane jako cizí entita? Psaní upomíná na jednotu tělesného a duševního: myšlenky, aby spatřily světlo světa, musí projít rukou; cesta duševního na svět vede drahou tělesného. Vystoupí-li před Lordem Chandosem jeho myšlenky jako cizí, znamená to, že samotný vztah mezi duší a tělem zachvátíla diskontinuita. Paralyza v procesu psaní zrcadlí hlubší paralyzu: zpřetrhání drah mezi myslí a tělem. Karteziánský dualismus, zavádějící jasnou distinkci mezi *res cogitans* (věc myslící) a *res extensa* (věc tělesná),⁴⁶⁰ se překlopil ve schizofrenii, pro niž je charakteristické, že oddělené složky o sobě vzájemně *neví*. Diskontinuita však zpřetrhala dráhy nejen mezi myslí a tělem, ale pohltila kontinuitu mezi atomy lidské zkušenosti; člověk už není definován kontinuitou, ale atomem; Picard v té souvislosti hovoří o atomizovaném nitru. Jak se časový dvorec rozpadá a člověk se ocitá na ostrově okamžiku, vklíněn mezi Skyllu minulosti a Charybdu budoucnosti, přichází o paměť a na ni fixovanou identitu. Identita se konstituuje v rozprostření časovými dimenzemi:

⁴⁵⁷ *Ibid.* s. 59.

⁴⁵⁸ *Ibid.* s. 57.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Res cogitans* Descartes separuje od *res extensa*: „jsem substance, jejíž všechna podstata čili přirozenost je toliko myšlení, a jež ke své existenci nepotřebuje žádné místo ani nezávisí na žádné hmotné věci“. Rozlišení vlastní myšlenkové aktivity, která probíhá nezávisle na těle, vede k radikálnímu obratu k samotné myšlenkové aktivitě a zároveň k vytvoření propasti mezi myšlenkovou aktivitou a vlastním tělem. (René Descartes, *Rozprava o metodě*, 3. vyd. Praha: Svoboda, 1992. Překlad: Věra Szathmáryová-Vlčková, doslov a poznámky: prof. Jan Patočka. s. 27)

ztráta schopnosti transcendovat přítomný okamžik ústí v krizi identity, či ve fluidní identitu plně odvislou od momentaneity. Fluidní identita, umožňující proplovat diskontinuitou a adaptovat se na ni, je charakteristická pro Picardova „člověka okamžiku“. Naproti tomu Lord Chandos zažívá krizi identity, jeho hypersensitivní vědomí básníka ústí v neschopnost promluvit. V jeho postoji zaznívá echo Augustinovy myšlenky, že nebýt paměti, nebyl by člověk s to pronést jediné slovo.⁴⁶¹ *Dopis* sugestivně popisuje, jak se slova rozpadají v ústech:

„Stručně řečeno takhle to se mnou je: nadobro jsem ztratil schopnost o něčem souvisle přemýšlet nebo hovořit. Napřed mi bylo stále víc nemožné hovořit o vyšším nebo obecném tématu a brát přitom do úst slova, jichž kdekdo používá bez rozmýšlení. Zakoušel jsem nevysvětlitelnou nechuť pronášet slova ‚duch‘, ‚duše‘ nebo ‚tělo‘. [...] abstraktní slova, jichž jazyk na vyjádření jakéhokoli úsudku používá, rozpadala se mi v ústech jako trouchnivé houby.“⁴⁶²

Rozpad slov jde ruku v ruce s rozpadem časového vědomí: ztráta schopnosti „souvisle přemýšlet nebo hovořit“⁴⁶³ reflektuje podmíněnost lidské existence časem ve smyslu rozpětí či kontinuity. Krize řeči, kterou *Dopis* popisuje, je krizí kontinuity a paměti ve smyslu rozpadu časového vědomí. Odstřižen od kontextu, od minulosti přiváděné v přítomnost, vyvstávají vlastní myšlenky před Lordem Chandosem jako *cizí*; s časem je však odčerpán i kontext a význam slov. V *Dopise* vystupuje fixace lidství na slovo: s rozpadem časového vědomí se pojí i rozpad slov, která v sobě čas chovají, která, řečeno s Picardem, rostou v čase, přivádějí minulost do přítomnosti a rozkrývají význam věci v plnosti a celistvosti. Čas uchovaný ve slově je živou drahou významu, která se v *Dopise* zpřetrhá. Lord Chandos se obrací ke slovům klasiků – Seneky a Cicerona – v naději, že se uzdraví „touto harmonií vymezených a spořádaných pojmů“.⁴⁶⁴ Pozoruje je v jejich kontextu, vidí je „před sebou tryskat jejich

⁴⁶¹ Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger and the Metaphysics of Memory*. s. 403.

⁴⁶² Hugo von Hofmannsthal: *Lucidor a jiné prózy*. s. 58-59.

⁴⁶³ *Ibid.* s. 58. Zvýrazněno NS.

⁴⁶⁴ *Ibid.* s. 59.

úžasnou hru vztahů jako nádherný vodotrysk“,⁴⁶⁵ avšak není schopen je přivést ve *svůj kontext*, slova se mu neodemykají v přítomnosti: „Ale ne a ne se k nim prodrat.“ Slova se mu odpírají a souvislost není živá, není součástí jeho přítomnosti: „a to nejhlubší, nejosobnější mého myšlení bylo z jejich reje vyhoštěno“.⁴⁶⁶ Je v pozici nezúčastněného pozorovatele a není schopen prorazit bariéru, která je mezi ním a slovy klasiků, zažívá „pocit strašné samoty“⁴⁶⁷ a je mu jako „člověku zavřenému v zahradě se samými bezokými sochami“.⁴⁶⁸ Bezoké sochy symbolizují beznadějnost jeho situace; oko jako způsob, jak navázat kontakt s minulým, jak obnovit souvislost, zde chybí.

Lord Chandos je zapouzdřen v okamžiku a nevidí za jeho horizont, je vržen v amnésii dalšího okamžiku, a dochází u něj k tomu, co Picard uchopuje jako atomizaci času:

„V duchu mě to nutilo vidět všechno, co se v takovém hovoru vyskytlo, přílišně zblízka. Jako jsem jednou pod lupou uviděl kousek kůže malíčku, podobný nivě s brázdami a důlky, tak to teď vypadalo s lidmi a jejich počiny. Vnímat je zjednodušujícím pohledem návyku se mi už nepodařilo. Všechno se mi rozpadalo v části, části zase v části, nic se nedalo obsáhnout jedním pojmem. Kolem mne plynula jednotlivá slova; houstla v oči, ty na mě civěly a já zase musel civět na ně: jsou to víry, do nichž hledět mi působí závrať, která se bez ustání točí a skrze něž se vchází do prázdna.“⁴⁶⁹

Rozpad časového vědomí jako rozpětí souvisí s rozpadem zkušenosti na fragmenty, které vědomí zachvacují: člověk vidí „pod lupou“, vidí „příšerně zblízka“, jeho zkušenost je rozčleněna na části, kterým přestal rozumět, je paralyzován detailem a neschopen pohybovat se ve struktuře řeči. Se ztrátou paměti ve smyslu rozpětí člověk ztrácí i smysl pro rozměr a míru; jak říká Augustin, „[v síni paměti] jest uloženo i to, co myslíme, když zvětšujeme, neb zmenšujeme, neb jakýmkoliv způsobem měníme,

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*

cokoliv se dotklo našich smyslů a cokoliv jiného tam uloženo jest a dosud neupadlo ve hrob zapomenutí.“⁴⁷⁰ Jak bylo řečeno výše, ztrátu citu pro rozměr Picard pojí s totální válkou, kde zlo přerostlo lidskou formu: lidskému oku je vlastní všezahrnující perspektiva, která dovoluje spatřit fenomén v jeho celistvosti; oko člověka, který nemá paměť, slovo ani ticho, spočívá pouze na určitých aspektech fenoménu. Zaměření na jeden aspekt je spojeno se zveličením a vnímáním v binárních protikladech; právě tam vzniká podle Picard prostor pro manipulaci a v krajním případě pro válku.⁴⁷¹ Jestli něco definuje druhou světovou válku, je to ztráta citu pro rozměr, ona monstróznost, která ji dala jméno „totální válka“.

Ztráta citu pro rozměr jako následek patologicky rozčleňujícího vidění, které zachvacuje řeč a paralyzuje vztahování se k sobě samému napříč časovými dimenzemi, je trvalým následkem: „Vnímání je zjednodušujícím pohledem návyku se mi už nepodařilo.“⁴⁷² Výrazem toho je, že lord Chandos *definitivně* zanechává literární činnosti. Ztráta schopnosti psát je symptomem hlubší ztráty: ztráty schopnosti mluvit a přemýšlet. Pouze jako časová bytost s přítomností, jež v sobě nese minulé a umožňuje anticipovat budoucí, je člověk schopen psát, mluvit a přemýšlet.

III DIALEKTIKA VZPOMÍNKY A AMNÉSIE

i Ztráta paměti a její nahrazení historií (Pierre Nora, Friedrich Nietzsche)

V této části prohloubíme Picardův výklad o perspektivu Pierra Nory⁴⁷³ a Friedricha Nietzscheho, kteří jedinečným způsobem tematizují ztrátu paměti. Nora hovoří o zrychlení historie v témž smyslu, v jakém Picard hovoří o zrychlení času v souvislosti se ztrátou řeči. Zrychlené přelévání přítomnosti do minulosti vytváří dojem, že vše může zmizet; strmý pád do nadobro mrtvé minulosti vede k tomu, že člověk vnímá věci jako nenávratně ztracené. Život je vykořeněn vahou historického vědomí. „Jestliže

⁴⁷⁰ Aurelius Augustinus, *Vyznání*. s. 311.

⁴⁷¹ Max Picard. *Die Welt des Schweigens*. s.71.

⁴⁷² Hugo von Hofmannsthal: *Lucidor a jiné prózy*. s. 59.

⁴⁷³ Budeme vycházet z textu Pierre Nora, *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. Antologie francouzských společenských věd: Město. 1996. Cahiers du CEFRES n° 10.

tolik hovoříme o paměti, je tomu tak proto, že paměť již není“;⁴⁷⁴ akcentuje Nora. „Místa paměti“⁴⁷⁵ nazývá místa, kam se přimyká paměť – „vědomí kontinuity“ – poté, co zmizela „prostředí paměti“.⁴⁷⁶ To je důsledkem zániku rolnického světa a s ním spjaté pospolitosti paměti a zároveň základním zlomem v historii lidské paměti:

„Celý svět přijal nový trend, v důsledku dobře známých jevů – globalizace světa, demokratizace, zmasovění, medializace. Na okraji tohoto světa vstoupily do dějinnosti puzyeny nezávislostí osamostatněné národy, společnosti probuzené koloniálním násilím z jejich etnologického spánku. A v témže hnutí vnitřní dekolonizace i všechna etnika, skupiny, rodiny, které mají silnou paměť a slabý historický potenciál. Nadchází konec společností paměti, konec všech společenství, která zajišťovala zachovávání a předávání hodnot, církve či školy, rodiny či státu. Konec ideologií paměti, např. těch, které zajišťovaly pravidelný přechod od minulosti k budoucnosti nebo ukazovaly, co bylo třeba uchovat z minulosti pro přípravu budoucnosti. Ať již jde o reakci, pokrok či dokonce revoluci. Ba ještě něco: samotný modus historického vnímání se – za přispění médií – neuvěřitelně rozšířil a paměť obrácenou do dědictví vlastní intimity nahradila pomíjivost aktuálnosti.“⁴⁷⁷

Skutečná paměť je pro Noru paměť společenská a nedotčená, spojená s archaickými společnostmi, neuvědomělá, „spontánně aktualizující, [paměť] bez minulosti, [paměť], jež věčně předává svůj odkaz“;⁴⁷⁸ v protikladu k ní stojí paměť moderní, která je „pouhou historií, stopou a klasifikací“.⁴⁷⁹ Nikdy nebyla propast mezi nimi větší než dnes, podotýká Nora v textu z roku 1989. O roztržce mezi dějinami a pamětí svědčí místa paměti: pokud by byla paměť živá a člověk by žil svou pamětí, nemusel by jí zasvěcovat místa. Kde není paměť smetena vlnou dějin, není nutno míst paměti. Gesta by existovala jako rituální opakování od nepaměti existující události, akt a smysl by

⁴⁷⁴ *Ibid.* s. 40.

⁴⁷⁵ Místa paměti jsou místa ve smyslu materiálním (kupř. archiv), symbolickém (kupř. minuta ticha) a funkčním (kupř. učebnice). (*Ibid.* s. 56)

⁴⁷⁶ *Ibid.* s. 40-41.

⁴⁷⁷ *Ibid.* s. 41.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*

existovaly v zaklesnutosti. Co je vzdáleno či zprostředkováno není skutečná paměť, ale dějiny. Historikové jsou zapotřebí až ve chvíli, kdy vymizí rituál tradice, čili s adventem moderního světa.⁴⁸⁰

Nora postihuje rozdíl mezi pamětí a historií následovně: paměť pojí s životem, živou pospolitostí, vývojem, dialektikou „vzpomínky a amnésie“.⁴⁸¹ Paměť nemá obranu před zneužitím či manipulací. Naproti tomu historie je rekonstrukcí toho, co už není, představuje či zobrazuje minulost.⁴⁸² Paměť je „pouto prožívané ve věčné přítomnosti“,⁴⁸³ přičemž srdcem paměti je magie a cit, integruje do sebe to, co jí vyhovuje, žije z rozličných vzpomínek. Historie má v základu intelektuální operaci, je analytická a kritická.⁴⁸⁴ „Paměť ukládá vzpomínku do posvátného prostoru, historie ji odtud vypuzuje, vždy proměňuje vše v prózu“,⁴⁸⁵ jak to formuluje Nora. Paměť je tmelem společenství a proto se paměti různých společenství liší. Zatímco paměti existuje vícero – kupř. paměť individualizovaná či kolektivní –, historie je univerzální a jako taková náleží všem i nikomu zároveň.⁴⁸⁶ Zatímco historie je zaměřena na vývoj věcí a vztahů, „[p]aměť zapouští kořeny v konkrétnu, prostoru, gestu, obrazu a předmětu.“⁴⁸⁷ Pro paměť je příznačné absolutno a pro historii relativita.⁴⁸⁸

Místa paměti jsou spojena s deritualizací; jsou zřizována společenstvím procházejícím proměnou, vznikají z nostalgie po spontánní paměti. Menšiny, které střeží svou paměť v místech k tomu určených, svým úsilím poukazují na podstatu míst paměti. Pokud by o místa paměti nepečovaly, historie by je pohřbila. Tyto záchranné body by nebyly nutné, kdyby to, co chrání, nebylo v ohrožení; kdyby byly vzpomínky skutečným prožitkem a historie je nedeformovala, nebylo by třeba míst paměti. Co je historicky vzdálené, to podléhá chladnému zkoumání a inventarizaci; moderní posedlost archivováním a konzervováním je spojená s pocitem mizení paměti v nenávratnu. Co dnes nazýváme pamětí je podle Nory historií a obsese paměti o tom

⁴⁸⁰ *Ibid.* s. 42.

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*

jen svědčí.⁴⁸⁹ Skutečná paměť se skrývá ze zvyčích a gestech, „v řemeslech, v nichž se předává vědění ticha, ve vědění těla, v neuvědomělých tradicích a instinktivním vědění“;⁴⁹⁰ přičemž čím méně prožíváme paměť vnitřně, tím více záchytných bodů potřebujeme. Paměť současnosti zaznamenává a deleguje vzpomínky archivu. Buduje *monumentální materiální sklad*, kde v případě potřeby nalezneme vše, na co bychom se jednomu potřebovali rozpomenout.⁴⁹¹ Tento monumentální sklad archivu kontrastuje s Augustinovým obrazem paměti jako „bezměrné svatyně“, Norou uchopené jako „posvátný prostor“, kam paměť ukládá vzpomínky; co bylo prožíváno vnitřně a integrováno do organické struktury lidské paměti, je nyní externalizováno a delegováno archivu. Člověk přichází nejen o živou paměť, ale – budeme-li se držet augustinovské perspektivy – i o transcendentální vztah ke svému zdůvodňujícím základu, jehož podmínkou je vztah času a věčnosti. Zbavíme-li se paměti ve smyslu „pout[a] prožívané[ho] ve věčné přítomnosti“;⁴⁹² zbavujeme se zároveň Boha. Člověk rovněž přestává transcendovat přítomnost směrem k minulému; transcendence se přetavila v natahování se po materiálu v externím skladu. Jak to vyjadřuje Nora, dochází k materializaci paměti: archiv byl dříve věcí státu, církve a význačných rodů. Dnes píše paměti svědci bezvýznamných aktérů. Archivování a vzpomínání na sebe sama se stalo imperativem doby.⁴⁹³ Posedlost archivem se projevuje tím, že bázeň a úcta – posvátno – jsou uloženy do stopy: „Tak jak zaniká tradiční paměť, cítíme stále více povinnost pietně hromadit stopy, svědectví, dokumenty, obrazy, slova, viditelné znaky toho, co bylo, jako kdyby tento stále se rozšiřující spis měl sloužit jako důkaz před nějakým tribunálem dějin.“⁴⁹⁴

Z perspektivy posedlosti paměti a archivem je přínosná Nietzscheova úvaha *O užitku a škodlivosti historie pro život*.⁴⁹⁵ Nietzsche na podobenství o zvířeti ukazuje, že zvíře, „pevně přivázáno svou libostí a nelibostí na kolík okamžiku“,⁴⁹⁶ žije

⁴⁸⁹ *Ibid.* s. 46-48.

⁴⁹⁰ *Ibid.* s. 47-48.

⁴⁹¹ *Ibid.* s. 48.

⁴⁹² *Ibid.* s. 42.

⁴⁹³ *Ibid.* s. 49-51.

⁴⁹⁴ *Ibid.* s. 49.

⁴⁹⁵ Friedrich Nietzsche, *Nečasové úvahy I.*

⁴⁹⁶ *Ibid.* s. 85.

nehistoricky, „neboť uplývá s přítomností“.⁴⁹⁷ Naproti tomu člověk „se nedovede naučit zapomínat a stále visí na minulém: nechť běží sebedál, seberychleji, řetěz běží s ním. Je to div: okamžik, vmžiku tu, vmžiku pryč, předtím nejsem ničím, potom také ničím, se přece jako strašidlo vrací zpět a ruší klid okamžiku pozdějšího. Ustavičně uvolňuje se list ze svitku času, vypadne, ulétá v dál – a pojednou přilétne zase zpět, člověku do klína. Pak člověk řekne ‚vzpomínám si‘ a závidí zvířeti, které ihned zapomíná a každý okamžik vidí skutečně zemřít, zapadnout v mlhu a noc a navždy zhasnout.“⁴⁹⁸

Člověk si nese kříž minulosti, jeho „bytí v podstatě jest nikdy nedokonatelné imperfektum“⁴⁹⁹ a štěstí zažívá tehdy, když cítí nehistoricky. Proto – na rozdíl od zvířete – zažívá štěstí pouze epizodicky. Je permanentně zatížen vědomím, že každý moment je s ním spjat a zároveň je mu cizí; minulost je tak tíživá, že je nemyslitelné žít bez zapomínání. Podobenství o zvířeti vyjevuje, že žít bez vzpomínky – žít nehistoricky – myslitelné je, ovšem opačný extrém by znamenal neustálé utrpení a utonutí ve vlastním mikrosvětě. Nietzsche říká, že je „stupeň historického smyslu, který poškozuje a posléze hubí vše živé, ať je to člověk nebo národ nebo kultura“.⁵⁰⁰ Tento stupeň odvisí od síly člověka, národa či kultury, od síly osvojovat, kultivovat a přetvářet minulé. Aby se historie nestala životu škodlivou, člověk musí mít instinkt určit, kdy cítit historicky a kdy naopak nehistoricky.⁵⁰¹

Nietzsche shrnuje, že „nehistorické i historické je stejnou měrou třeba pro zdraví jednotlivce, národa i kultury“.⁵⁰² Nehistorické je podmínkou života, je stavem vytržení, který je u zrodu tvorby. Historické pak zakládá diferenci mezi člověkem a zvířetem; jen díky němu dosahujeme kultury. Nehistorické je primárnější a podmiňuje historické: „teprve silou, která je s to využívat minulosti k životu a z toho, co se událo, dělat opět dějiny, stává se člověk člověkem: ale v nadbytku historie člověk končí a bez záštity nehistorična by nikdy nezačal a začít se neodvážil“.⁵⁰³ Historie jako čistá věda,

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.* s. 86.

⁵⁰⁰ *Ibid.* s. 87.

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² *Ibid.* s. 88.

⁵⁰³ *Ibid.* s. 89.

kteřá konzervuje, ale neslouží životu, je škodlivá. Historie vřak k životu patří. Aby se život neocitl v jejím sevření, je zapotřebí nalézt rovnováhu mezi tím, kdy historické slouží nehistorickému a posiluje člověka, národ či kulturu a kdy naopak škodí: „Nebot' z přemíry historie se život rozdrobí a zvrhne, a nakonec se pak zvrhne i sama historie“.⁵⁰⁴

Paměť se z přemíry historie, jak by řekl Nietzsche, podle Nory proměnila „od historického k psychologickému, od sociálního k individuálnímu, od předávání k subjektivnímu, od opakování k rozpomínání“⁵⁰⁵ a člověk se tak ocitl pod tíhou paměti: v době, kdy paměť již není spojená s kolektivním životem a není všudypřítomná, je povinen se rozpomínat. Jeho vztah k minulosti se proměnil, je založen na jiném principu než paměť: „[n]ikoli retrospektivní kontinuita, nýbrž demonstrace diskontinuity“,⁵⁰⁶ přičemž „nechat se očarovat iluzí minulosti lze jedině v podmínkách diskontinuity.“⁵⁰⁷

ii Dynamika paměti a zapomnění (Pierre Nora, Friedrich Nietzsche, Max Picard)

Nora i Nietzsche zachytili dynamiku mezi pamětí a zapomínáním způsobem, který rezonuje s Picardovým myšlením. Oba autoři vidí paměť a zapomínání existovat v zaklesnutosti; Nora hovoří o dialektice „vzpomínky a amnésie“,⁵⁰⁸ Nietzsche o rovnováze mezi historickým a nehistorickým. Nietzsche tematizuje zapomínání v kategoriích *zdraví a nemoci*: zdraví člověka a obecněji i národa a kultury je podmíněno rovnováhou historického a nehistorického. Přemíra historie podle Nietzscheho vede k rozdrobení a poškození života⁵⁰⁹ a podle Nory ke ztrátě paměti. Vnitřně prožívaná paměť ve smyslu vědomí kontinuity ustupuje externímu a obsesivnímu zaznamenávání, historii.⁵¹⁰ Diskrepanci mezi vnitřně prožívanou kontinuitou a externalizovanou historií zachycuje Picard slovy, že minulost se

⁵⁰⁴ *Ibid.* s. 93.

⁵⁰⁵ Pierre Nora, *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. s. 52.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.* s. 53.

⁵⁰⁸ *Ibid.* s. 42.

⁵⁰⁹ Friedrich Nietzsche, *Nečasové úvahy I*. s. 85-93.

⁵¹⁰ Pierre Nora, *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. s. 46-49.

proměnila v „historické muzeum, otevřené v neděli od 10 do 12, není skutečná, není živá.“⁵¹¹

Nora, Nietzsche i Picard přisuzují zásadní funkci *zapomínání*. Nora odstínil paměť posedlou historií od živé paměti, která je selektivní, integruje do sebe to, co uzná za vhodné a ostatní zapomene. Schopnost zapomínání pro Nietzscheho podmiňuje lidskou existenci primárněji než schopnost pamatovat si. Picard promýšlí paměť a zapomínání ve vztahu k řeči a říká, že mizení slova v tichu a zapomínání slova připravuje člověka na zkušenost vlastní smrti. Zapomínání je neodmyslitelnou kapacitou člověka, vpletenou do struktury slova i existence samotné. Zapomínání jako zácvik do zkušenosti lidské konečnosti je u Picarda stejně jako u Nietzscheho fixované na kategorii *zdraví*.

Picard přichází s myšlenkou, že moderní člověk přišel nejen o schopnosti paměti jako vnitřní kontinuity, ale i o schopnost zapomínat. Člověk už není hybnou silou či aktivním činitelem zapomínání. Zapomínání jako výraz zdraví nahrazuje *toxické zapomínání*, zapomínání jako *diagnóza*. Budeme-li se držet nietzscheovských kategorií zdraví a nemoci, můžeme říct, že zapomínání je jako nemoc, která člověka opanuje a operuje s jeho myslí i tělem jako vnější činitel. Jedná se o zkušenost, kterou můžeme uchopit jako „děje se mi“ ve smyslu externí invaze do tělesného a duševního. Stejně jako nemoc napadající neurologickou soustavu může vymazat paměť bez lidské vůle, lidského přičinění či konsensu, slovní šum člověka prostoupí a *zapomíná za něj*. Člověk je do zapomnění *vržen*.

V atomizovaném, diskontinuálním světě člověk už není časovou bytostí, nemá minulost ani odpovědnost za svou minulost. Veškeré jeho činy mizí v propasti zapomnění. To podle Picarda umožnilo nacismus: nacista nemá kontinuitu a každý okamžik je pro něj jako vlna zapomnění, v níž se utopí vzpomínky a jež ho vrhne do dalšího okamžiku. Charakteristikou nacisty je nejen to, že vraždí, ale hlavně to, že si na své vraždění *nepamatuje*: „takový člověk o svém vraždění už neví [...] *To je člověk, jehož nitro je zcela a naprosto nesouvislé.*“⁵¹² Ztráta kontinuity vede k tomu, že věci či

⁵¹¹ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 33

⁵¹² *Ibid.* s. 31-32.

události mizí bez zanechání stopy. Picard popisuje nacismus jako zrušení dějin, „vpád do historie“.⁵¹³ Lidé byli schopni vrátit se ke svým životům jako by se nic nestalo z toho důvodu, že momentaneita fungovala jako katarze dějinného vědomí: dějinné katastrofy, hrůzy koncentračních táborů *budou zapomenuty* (člověk v procesu zapomíná ztratil aktivní roli, zapomíná se za něj) „nikoli z velkodušnosti, nýbrž pro velkou prázdnotu, v níž všechno mizí.“⁵¹⁴

Picard popisuje nacismus jako extrém, krajnost nejplastičtěji vyjevující pravdu o tom, co se stalo s člověkem. Ovšem ztráta schopnosti vztahovat se k času se týká lidstva obecně: nesouvislý je nejen nacista, ale Němec vůbec a stejně tak Evropan i Američan. Diskontinuita se v člověku manifestuje v různé míře: je kvintesencí nacisty, charakteristická pro Němce a jednou z vlastností Evropana a Američana.⁵¹⁵ Se ztrátou schopnosti vztahovat se k minulosti, ztrátou kontinuity, se pojí ztráta schopnosti pamatovat si i zapomínat. „Je v něm vždy pouze to, co do něho okamžik vrhne“,⁵¹⁶ říká Picard o člověku okamžiku, z něhož se stal pasivní, vlnami omílaný břeh. Jako takový pojme vše, co je na něj vyvrženo, jen aby to vzápětí bylo vtaženo zpět do oceánu zapomnění, bez zanechání stopy; vládne mu příliv a odliv arbitrárního. V kontextu diskontinuity může lidský život lehce ztratit hodnotu: „kde *nic* neexistuje, kde se všechno pouze vynořuje a zase mizí, tam se lidský život snadno odsune, snadno se zničí.“⁵¹⁷ Člověk okamžiku není vpleten do sítí souvislostí, stal se bezednou nádobou pro informační změt, v níž nepanuje žádná hierarchie; lidské nitro neexistuje jako rozpětí, přítomnost není zatížená a určená minulostí, a proto může začínat stále znovu a od začátku. Člověk, který se nevztahuje ke své minulosti, je nepoučitelný:

„Němec vůbec dnes zapomněl na všechny porážky, které včera utrpěl. El Alamein, Stalingrad – to pro něho neexistuje, to nikdy nebylo, ne však proto, že by snad chtěl porážku zapřít a sám sebe obelhat, ne, nýbrž: stalo se to v minulosti, a nějakou souvislost s *minulostí* jeho nitro nemá, vůbec s ničím nesouvisí. [...] Proto začne zítra

⁵¹³ *Ibid.* s. 155

⁵¹⁴ *Ibid.* s. 34

⁵¹⁵ *Ibid.* s. 34-35

⁵¹⁶ *Ibid.* s.32.

⁵¹⁷ *Ibid.*

novou válku – ne proto, že je válečník, nýbrž proto, že zapomněl, že včera byla válka a on ji rozpoutal. V tomto nacistickém světě lze nejdříve prohlásit Rusy za nepřátele světa číslo 1, pak se s nimi spojit, a krátce nato je zvou prohlásit za nepřátele světa číslo 1. Jistě, i u ostatních národů se spojenecké svazky mění, dokonce možná tímž způsobem. Ale u jiných národů jsou tyto změny určovány pouze politickými úvahami, nikoli psychologickými reakcemi. [...] Snadno se v [nacistickém světě] začíná válka a snadno se na ni zase zapomíná, a opět se snadno začne nová. V žádné zemi, která vedla válku v letech 1914-1918, se po roce 1918 na válku tak rychle nezapomnělo jako v Německu. Válka Němci prošla a ve vzpomínkách neuvízla.“⁵¹⁸

V nacistickém světě je diskontinuita normalizována, nacistický svět byl vystaven na základech nesouvislosti. Události jsou ve světě diskontinuity lehce zapomenuty; jak už bylo řečeno, není to však člověk, kdo zapomíná, slovní šum zapomíná za člověka. Slovní šum události rozpouští, zneskutečňuje a zrychluje jejich střihu na maximum. Událost potřebuje čas a trvání, aby nabyla skutečnost; jakmile přestane existovat v čase a stane se z ní záblesk či fantom, zjevující se pouze na okamžik, není než přízrakem bez skutečnosti.⁵¹⁹ Člověk má ve světě diskontinuity licenci dopouštět se „nejhorších činů“, neboť jsou vzápětí „svrženy do propasti nepaměti a tam mizí.“⁵²⁰

Zde se nejedná o Nietzscheovo „zdravé“ zapomínání ve smyslu podmínky existence či o Picardovo zapomínání upomínající na lidskou konečnost. Jedná se o toxické zapomínání, o amnézii, zapomínání jako *diagnózu*. V následujících dvou pasážích ukážeme, jak se zapomínání jako diagnóza manifestuje v literatuře, konkrétně v Littelově románu *Laskavé bohyně*, a národním narativu Rakouska.

⁵¹⁸ *Ibid.* s. 32-33.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.* s. 32.

IV ZAPOMNĚNÍ

i Zapomínání na vraždu v *Laskavých bohyních* (Jonathan Littell)

Pro nacistu je příznačné „nejen to, že vraždí, ale především to, že na své vraždění zapomíná“,⁵²¹ říká Picard. Literární zpodobení zapomínání na vraždu, disociace, nalezneme v románu Jonathana Littella *Laskavé bohyně*, o kterém pojednáme obšírněji v poslední kapitole. Už sám titul⁵²² románu odkazuje na intertextuální souvislost⁵²³ románu s *Oresteiou: Laskavé bohyně* je název třetí části Aischylovy trilogie⁵²⁴ z 5. století př.n.l. Souvislost obou děl rezonuje v události vraždy matky a jejího přítele; vraždy, již Aue spáchá a na niž *zapomene*.

Orestés, syn Agamemnóna a Klytaimnéstry a bratr Élektry, v Aischylově tragédii o pomstě a spravedlnosti zabije svou matku a jejího milence Aigistha, kteří mají na svědomí krutou vraždu jeho otce. Za matkovraždu je neúnavně pronásledován Erínyemi. Po intervenci boha Apollona se Orestovi podaří utéct do Athén, nicméně Erínye ho opět dostihnou. Mezitím bohyně Pallas Athéna vyslyší Orestovu prosbu a ustaví pro něj na Areopágu soudní tribunál, kterému předsedá. Orestés nakonec unikne trestu smrti právě díky hlasu Pallas Athény, která zároveň usmíří Erínye a pojmenuje je „Laskavými bohyněmi“.⁵²⁵

Na rozdíl od Oresta Aue nevráždí, protože jeho matka s milencem Moreauem úkladně a prokazatelně zavraždili jeho otce. Aue během své rekonvalescence navštěvuje matku a Moreaua, které – jak zachycuje rozhovor mezi Auem a jeho

⁵²¹ *Ibid.* s. 32.

⁵²² Název je převzat z překladu Petra Borkovce a Matyáše Havrdy.

⁵²³ Ta se projevuje na několika místech románu. V kontextu matkovraždy můžeme zmínit, že než Aue navštíví matku, čte esej o Orestovi, „která ovšem pojednávala spíše o Sartrovi“. (Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 1085)

⁵²⁴ Aischylos, *Oresteia*. In *Řecká dramata*. Přel. Vladimír Šrámek. Praha: Mladá fronta, 1976.

⁵²⁵ *Ibid.*

matkou⁵²⁶ – viní ze zmizení svého otce.⁵²⁷ Aueho matka je přesvědčená o tom, že jeho otec je po smrti, že „někde umřel“⁵²⁸ a „[z]abil se sám“.⁵²⁹ Aue však vinu přikládá jí: „Je to úplně stejné, jako kdybys ho zabila.“⁵³⁰

Aue matku a Moreaua viní ze zmizení otce, nicméně ani on sám s jistotou neví, jestli je otec naživu, nebo mrtev. Z určitých skutečností se dá usuzovat, že zemřel, nicméně žádné místo v románu nenaznačuje jeho úkladnou vraždu. Logika, která vládne Aueho vraždění je *nacistickou logikou*: vraždí nikoli ze skutečného důvodu, ale pod falešnou premisou. Mezi Orestovým zločinem a bezprávným vyvěrajícím ze zločinu, jež spáchala jeho matka s Aigisthem je silná souvislost; naproti tomu Aue vraždí *bez souvislosti*. Aue si vytvoří teorii, podle níž jsou jeho matka a Moreau vinni smrtí jeho otce, který podle všeho odešel dobrovolně a může být stále naživu. Zní v tom ozvěna falešné racionalizace, již nacistická teorie ospravedlňuje genocidu Židů; mezi vinou a trestem *neexistuje souvislost*, neboť Židé se – stejně jako Aueho matka – *ničím neprovinili*. „„Já vím, [...] proč jsme zabíjeli Židy,““⁵³¹ říká Aueho dvojče Una. „„Tím, že jsme zabíjeli Židy,‘ ,jsme chtěli zabít sami sebe, zabít Žida v nás, zabít to, co se v nás samých podobalo představě, kterou jsme si o Židech udělali.““⁵³² Vlastnosti, které

⁵²⁶ „„To já musela dělat všechno, šatit vás, mýt, krmit. Tvůj otec se za vámi zastavil každý den na čtvrt hodiny, pohrál si s vámi a pak se zase vrátil ke knihám nebo práci. A přitom nenávidíš mě.‘ Dojetím se mi stáhlo hrdlo: ‚To není pravda, maminko. Žádnou nenávist k tobě necítím.‘ – ‚Cítíš, já to vím, vidím to. Přijel jsi v té své uniformě, abys mi řekl, jak moc mě nenávidíš.‘ – ‚Proč od nás otec odešel?‘ Dlouze se nadechla. ‚To ví jen on sám. Možná se prostě nudil.‘ – ‚Tomu nevěřím! Co jsi mu udělala?‘ – ‚Já mu neudělala nic, Maxi. Já ho nevyhnala. Prostě odjel, to je vše. Možná byl ze mě unavený. Možná byl unavený z vás.‘ Úzkostí mi nabíhal obličej: ‚Ne! To není pravda. Měl nás rád!‘ – ‚Netuším, jestli vůbec kdy věděl, co to znamená mít rád,‘ odpověděla velice tiše. ‚Kdyby nás měl rád, kdyby měl rád vás, byl by aspoň napsal. Neřkuli že by se byl vrátil. Nenechal by nás všechny v těch pochybnostech a strachu.‘ – ‚Tys ho dala prohlásit za mrtvého.““ (Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s.1132-1133)

Na jiném místě viní ze zmizení otce matku i Moreaua: „„Nejde o pohřbívání. Je to, jako kdyby ho zavraždili. Zavraždili na papíře. Mrzáci!““ (Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s.1149)

⁵²⁷ Aue je viní rovněž ze zhacení svého milostného vztahu se sestrou: „matka a Moreau nás samozřejmě v podstatě nenechávali o samotě“ (Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 1147)

⁵²⁸ Littell, *Laskavé bohyně*. s. 1134.

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ *Ibid.* 1914.

⁵³² *Ibid.*

„Zabít v sobě toho obtloustlého měšťáka, co počítá groše, co se honí za poctami a sní o moci, ale takové moci, kterou spatřuje v činech Napoleona III. nebo nějakého bankéře, zabít svazující a konejšivou buržoazní morálku, zabít spořivost, zabít poslušnost, zabít knechtovskou servilnost, zabít všechny tyhle nádherné německé ctnosti. [...] A naopak naším německým snem bylo stát se Židy, čistými, nezničitelnými, věrnými jednomu Zákonu, jinými než všichni ostatní a chráněnými rukou Boží. Jenže

Němci Židům připisovali, ona falešná premisa, slovy Uny „nízkost, slabá vůle, lakota, nenasytost, panovačnost a zlomyslnost“,⁵³³ jsou německé. Zavraždění matky a Moreaua předchází Aueho reflexe o kolektivní německé minulosti a vraždě jako způsobu, jak se s ní vyrovnat:

„Při práci jsem přemýšlel: kolektivní problém Němců je v zásadě stejný jako ten můj; i oni se snaží vymanit z bolestné minulosti, přetvořit ji v nepopsaný list, aby mohli začít znovu. Tak také dospěli k tomu nejradikálnějšímu řešení ze všech, k vraždění, k trýznivému, hroznému vraždění. Je ale vražda řešením? Myslel jsem na četné rozhovory, které jsem na toto téma vedl: nebyl jsem v Německu jediný, kdo měl pochybnosti. Co když vražda není řešení definitivní, co když naopak nová skutečnost, ještě nenapravitelnější než ty předešlé, otevře nové propasti?“⁵³⁴

V těsné návaznosti na reflexi o osobní a kolektivní německé minulosti zmíní sekeru, již zapomněl odložit a jež se o pár stran později ukáže jako vražedný nástroj. Zjištění, že jeho matka a Moreau byli zavraždění, přichází poté, co se probudil: „Lehl jsem si a usnul. Když jsem se probudil, světlo se změnilo, byla téměř tma“.⁵³⁵ První, co po probuzení spatřil byl upřený, vyděšený pohled dvojčat (Aue si nebyl vědom faktu, že dvojčata jsou plodem jeho incestního vztahu se sestrou), která před ním utekla. Probudil se nahý, s poraněnými prsty. Neschopný vztáhnout se k času, jež je pro něj změten; neví, jak dlouho spal ani kolik je hodin a když se podívá na hodinky, zjistí, že se zastavily. Když sešel do prázdné kuchyně, zjistil, že začíná svítat a podivil se tomu, že dvojčata jsou tak brzy vzhůru.⁵³⁶ Chystal se k odchodu z domu, ovšem v pološeru zakopl o mrtvolu a uvědomil si, že stojí „v tratolišti krve, která vytéká z koberce, rozlévá se po kamenných dlaždicích pod stůl a sahá až k proskleným dveřím.“⁵³⁷

se mýlí všichni, jak Němci, tak Židé. Protože pokud dnes ještě Žid něco znamená, znamená to Jiný, Jiný a Jinakost, třebas nemožná, ale nutná.“ (Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 1914-1915)

⁵³³ *Ibid.* s. 1915.

⁵³⁴ *Ibid.* s. 1143-1144.

⁵³⁵ *Ibid.* s. 1150.

⁵³⁶ „To jsem zaspal večeri“ (*Ibid.* s. 1151)

⁵³⁷ *Ibid.* s. 1152.

Vyděšen zjistil, „co už [...] stejně věděl“,⁵³⁸ totiž že se jedná o Moreaua. Vedle těla našel sekýru, kterou předešlého dne zanechal v kuchyni. „Po mých botách zůstávaly na dláždění veliké krvavé stopy“,⁵³⁹ řekl Aue, a „[s] pistolí pokračoval ke dveřím matčina pokoje, kde v šeru rozeznal obrys těla. „Roztřeseně jsem přistoupil blíž. Paže měla na příkrývce, noční košile, stažená až ke kotníkům, nebyla nijak pomuchlaná, nevypadalo to, že se matka bránila. Sehnul jsem se a přiložil ucho k otevřeným ústům: dech jsem necítil. Dotknout jsem se jí neodvážil. Měla vytřeštěné oči a na vyzáblém krku červené skvrny. Bože, říkal jsem si, někdo ji uškrtil, někdo mi uškrtil matku.“⁵⁴⁰

Podíval se za dveře a pod postel, zkontroloval pokoj a viděl, že nábytek byl na svém místě a dveře od skříní zavřené. Nic nenasvědčovalo tomu, že by se do domu někdo vloupal ani že by cokoli vzal. Z místa činu byl Aue schopný dovodit jedno: krvavé skvrny na příkrývce a matčině noční košili znamenaly, že vrah jako první zabil Moreaua a pak teprve matku. Aue netušil, co má dělat, zdali prohledat dům nebo volat policii. Jeho bezprostřední reakce je: „Neměl jsem čas, musel jsem na autobus.“⁵⁴¹ Opláchl si zbytky krve na holínkách a opustil dům; na cestě se mu honily hlavou myšlenky a nebyl schopný rozklíčovat, co se stalo v době, kdy spal:

„Proč pro mě [dvojčata] neběžel[a]? Proč tam tak tiše stály, když jsem se vzbudil? Vrah určitě dům neprohledával, do mého pokoje se každopádně nedostal. Kdo to byl? Lupič, zloděj? Ale vždyť v domě zřejmě nic nechybělo, nic se nehnulo, nic nebylo rozházené. [...] Zvrtil se snad Moreauovi nějaký obchod? Zabili ho pro výstrahu makističtí teroristé? Ale teroristé nevraždí lidi sekýrou jako divoši, ti je odvedou do lesa, podrobí je jakémusi improvizovanému soudu a pak je zastřelí.“⁵⁴²

Aue nebyl schopný orientace, ničemu nerozuměl, „myšlenky v hlavě [mu] vířily v nepřičetných smycích, v úsečném rytmu vlaku“,⁵⁴³ už si „nebyl [...] ničím jistý,

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid.* s. 1152.

⁵⁴⁰ *Ibid.* s. 1153-1154.

⁵⁴¹ *Ibid.* s. 1154.

⁵⁴² *Ibid.* s. 1156.

⁵⁴³ *Ibid.* s. 1157.

všechno ztratilo smysl“.⁵⁴⁴ Jeho desorientace je časová: souvisí s tím, co bylo zmíněno výše, totiž že se probudil a zjistil, že byla „téměř tma“;⁵⁴⁵ tedy ani světlo ani tma, bylo pološero. V pološeru se oko nachází v podivném a neustáleném mezistádiu: je světlem ve stádiu bezprostřední změny, která ztěžuje adaptaci oka na vnější prostředí. S pološerem se pojí zhoršená viditelnost, která u Aueho vede k rozostření významových diferencí. Bezútěšnost rozpadu času signalizuje Aueho selhání vztáhnout se k externímu času – jeho hodinky se zastavily –, čili z desorientace není úniku ve formě vnější reference. Rozpad času je pro Aueho rozpadem paměti ve smyslu rozpětí a souvislosti se sebou samým. Není schopen říct, co se stalo, je vržen do amnésie okamžiku separovaného od minulosti. Amnésie, kterou Aue zažívá, je důsledkem disociace, odpojení se od vlastní minulosti. S rozpadem času a paměti se pojí rozpad myšlení, přičemž víření myšlenek „v nepřičetných smycích“ poukazuje k externímu určení, které má stejnou konotaci jako Picardova teze, že „[j]e-li [...] okolní svět nacistický, jsou k člověku nacistické myšlenky přivedeny, a to aniž by se člověk pro nacismus rozhodl aktem svědomí“.⁵⁴⁶

Rozpad časového vědomí vede krom rozpadu myšlení i k rozpadu řeči, který se manifestuje v Aueho sdělení zprávy o smrti matky sestře Uně:

„Nasadil jsem ten nejkliďnější možný tón: „Byl jsem v Antibes, jel jsem za nimi na návštěvu. Včera ráno...“ Hlas mi selhal. Odkášlal jsem si a pokračoval: „Včera ráno jsem se probudil...“ Hlas se mi zlomil a já nemohl pokračovat. Slyšel jsem, jak se má sestra ptá: „Co je? Co se stalo?“ – „Počkej,“ odbyl jsem ji tvrdě, spustil ruku se sluchátkem a snažil jsem se vzpamatovat. Nikdy se mi ještě nestalo, že bych svůj hlas takhle přestal ovládat; i v těch nejsložitějších okamžicích jsem byl vždycky schopen hovořit přehledně a přesně.“⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ *Ibid.* s. 1150.

⁵⁴⁶ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 128

⁵⁴⁷ Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 1158-1159.

Aue neovládá svůj hlas a není schopen mluvit. Jeho myšlení je zachváčeno diskontinuitou a řeč se rozpadá: bez souvislosti s minulým, bez porozumění, k němuž je třeba kontinuity, není schopen vydat svědectví o tom, co se stalo. Stejně jako neovládá svoje myšlenky, které jako by byly řízeny externím činitelem – přicházejí „v úsečném rytmu vlaku“ –, neovládá svůj hlas a svou řeč.

Z citovaných částí i románu jako celku jasně vyplývá, že Aue zavraždil svou matku a Moreaua. O jeho vině svědčí i další aischylovská aluze: postavy detektivů Clemense a Wesera. V roli Erínyí pronásledují Aueho až s nadpřirozenými schopnostmi, i když jeho spis je „už dávno uzavřený“.⁵⁴⁸ Při vstupu spojeneckých sil do Berlína se zjevují jako *deus ex machina*, aby ho zpravili o jeho vině a odsoudili ho: „„Ale co vlastně chcete?“ – „Spravedlnost,“ řekl chladně Clemens. „Poslyšte,“ koktal jsem, „tohle celé je obrovské nedopatření. Já jsem nevinný.“ – „Nevinný?“ ut'al mě stroze Weser. „To se uvidí.“ – „Řekneme ti, jak to bylo,“ spustil Clemens.“⁵⁴⁹ Detailně vyloží, jak Aue Moreaua a následně svou matku zavraždil. Aue chápe paradox situace, totiž že je souzen policisty, nikoli soudci, v tu nejabsurdnější chvíli: „„Město hoří!“ křičel jsem. „Žádný soud už není! Všichni soudci jsou buď mrtví, nebo odjeli. Jak mě chcete soudit?“ – „Už jsme tě soudili,“ odpověděl Weser tak tiše, že jsem slyšel, jak teče voda. „A shledali tě vinným.““⁵⁵⁰

Otázkou není jen proč Aue zapomíná na vraždu matky a Moreaua, ale jak událost zapomenutí na vraždu zapadá do širšího kontextu jeho vyprávění. Aueho vyprávění o svém nasazení v *Einsatzgruppen* na Ukrajině, zkušenostech z Krymu, bitvy u Stalingradu či obleženého Berlína je natolik detailní, že spíše než paměť asociuje *obsesi paměti*, jak ji diagnostikuje Nora, čili paměť, která je ve skutečnosti *historií*. Onen monumentální materiální sklad, archiv, kam kdykoli můžeme sáhnout pro to, na co se potřebujeme rozpomenout.⁵⁵¹

Ovšem napříč románem narazíme i na zcela jiné zobrazení paměti: manifestuje se v událostech, které by se daly nazvat jako „záchvěvy diskontinuity“, při nichž

⁵⁴⁸ *Ibid.* s. 2108.

⁵⁴⁹ *Ibid.* s. 2109.

⁵⁵⁰ *Ibid.* s. 2114.

⁵⁵¹ Pierre Nora, *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. s. 47-48.

kontinuální, na první pohled spolehlivé vyprávění zachvacuje diskontinuita. Nejexplicitnějším zpodobněním diskontinuity je Aueho reakce na vraždu matky. Někteří interpreti tuto diskrepanci interpretují s odkazem na spolehlivost vyprávění a v záchvěvech diskontinuity – zapomínání, stavech změněného vědomí jako halucinace atd. – spatřují zpochybnění Aueho vyprávění jako celku;⁵⁵² čili skutečnost, že se Aue místy projevuje jako nespolehlivý vypravěč vrhá světlo skepticismu i na vše ostatní, co zprostředkovává. Pro naše účely je otázka spolehlivosti vyprávění sekundární; neběží nám o to, zdali je celé Aueho vyprávění zdiskreditováno záchvěvy diskontinuity, ale o to, proč nedokáže na určité události vzpomínat tak jako jiné, proč mu selhává paměť.

Rozpor mezi dvěma polohami vyprávění – perspektivou „oka kamery“,⁵⁵³ jak ji na jednom místě románu Aue popisuje, a perspektivou desorientace, dávající zakusit diskontinuitu a rozpad časového vědomí – může být osvětlen odkazem k Picardově diferenci mezi schopností zahlazovat diskontinuitu, která vede k *normalizaci diskontinuity*, a neschopností zahlazovat diskontinuitu, která vede k *disociaci*, k odtržení od sebe sama.

V tomto kontextu zmíníme Aueho reflexi o vzpomínkách a paměti, která předchází pasáži o matkovraždě. Aue se ocitá na půdě – jež má konotaci freudovského „sklepa“ –, kde nachází vzpomínkami nabitě věci z dětství. Tyto nevinné věci – fotografie, dopisy od sestry – v něm vyvolávají „zvířecí děs“⁵⁵⁴ a vystávají před ním jako „celá jedna cizí a krutá minulost“.⁵⁵⁵ „i ty nejneškodnější, nejnevinnější předměty nesly punc minulosti, té minulosti, a jen sama skutečnost oné minulosti mě mrazila až do morku kostí; každá nová, a přitom tak známá věc ve mně budila směsici odporu a úžasu, jako kdybych v ruku držel odjištěnou nálož.“⁵⁵⁶ Minulost jako „odjištěná nálož“ má destruktivní – identitu ohrožující – potenciál. Možná proto, můžeme argumentovat, Aue zapomíná na vraždu matky; zabít zdroj vlastního života znamená

⁵⁵² Susan Robin Suleiman, *When the Perpetrator Becomes a Reliable Witness of the Holocaust: On Jonathan Littell's Les bienveillantes*. In: *New German Critique* 106, Vol. 36, No. 1, Winter 2009. North Carolina: Duke University Press, 2009.

⁵⁵³ „Neustále jsem se pozoroval: jako bych měl nad hlavou přidělanou kameru a byl zároveň tou kamerou samotnou, člověkem, kterého natáčejí, i tím, kdo se pak dívá na film.“ (Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 229)

⁵⁵⁴ *Ibid.* s. 1138.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*

roztrhnout souvislost se sebou samým dynamitem. Vražda zde signifikuje událost tak silně ohrožující identitu, že se od ní mysl odtrhne. Aue dokáže do detailu vzpomínat na nacistická zverstva; ovšem vraždu matky zapomíná, tato událost ho zachvacujeme způsobem, kterému nedokáže vzdorovat. Neschopnost zahladit diskontinuitu Picard pojí se schizofrenním modem bytí. Jak jsme vyložili výše, modus existence schizofrenika je citlivější, neboť pociťuje diskontinuitu v tom, čím je, a odpovídá postojem bezradnosti. Nedokáže diskontinuitu zahladit a nechá ji vyjevit jako destruktivní sílu vedoucí ke katastrofě.⁵⁵⁷ V tomto smyslu se Aueho reakce na vraždu matky ukazuje jako to, co můžeme v kontextu Picardova myšlení nazvat *psychologickou* rovinou atomizace lidského času.

ii Boj o paměť: zapomínání jako předpoklad rakouského zakladatelského mýtu
(Alfred Hrdlicka)

V této části, v návaznosti na text Matti Bunzla *On the Politics and Semantics of Austrian Memory: Vienna's Monument against War and Fascism*,⁵⁵⁸ ukážeme relevanci Picardových úvah o dynamice paměti a zapomínání v kontextu Rakouska, země, jejíž *národ na své vraždění zapomněl*. Specifika rakouské paměti se dotkneme v souvislosti se vztyčením *Pomníku proti válce a fašismu (Mahnmal gegen Krieg und Faschismus)* sochaře Alfreda Hrdlicky, událostí, která v červenci 1988 otrásla Vídní.

Hrdlicka pro monument zvolil Albertinaplatz, na němž dříve stála budova Philipp-Hof, rozbombardovaná spojeneckými silami v roce 1945. Ze suti se nepodařilo vyprostit stovky lidí. V roce 1983 bylo jednoznačně odsouhlaseno, aby Hrdlickův Pomník stál na náměstí, které po roce 1945 zůstalo prázdné. V roce 1988 se však proti Hrdličkově Pomníku vytvořila opozice. Kontroverze a hádka o monument byly podmíněny historickým kontextem: opozice proti Pomníku se vzedmula dva roky poté, co byl Kurt Waldheim zvolen prezidentem, v momentě, kdy zpochybnění historického

⁵⁵⁷ Max Picard, *Die Atomisierung der Person*. s. 31.

⁵⁵⁸ Matti Bunzl, *On the Politics and Semantics of Austrian Memory: Vienna's Monument against War and Fascism*. In: *History and Memory*, Vol. 7, No. 2 (Fall - Winter, 1995), pp. 7-40. Indiana University Press, 1996.

narativu Rakouska ohrožovalo národní identitu. Hrdlickův počín přerostl uměleckou sféru a získal náboj politického souboje o národní minulost, boje, který měl potenciál ji přepsat.⁵⁵⁹

Po čtyřicet let se Rakouskou spatřovalo jako oběť Hitlera, jak se manifestuje v *Moskevské deklaraci* z roku 1943. Stejná formulace platí i pro rakouskou deklaraci nezávislosti (1945), kde jsou léta 1938-1945 interpretovaná jako násilím vnucený režim. Rakousko se vidělo jako bezmocné, zachvácené politickou destrukcí, a svou identitu odmítlo kontaminovat Třetí říši a holocaustem; proto je oficiální historiografie externalizovala.⁵⁶⁰ Mýtus Rakouska jako Hitlerovy oběti byl „oficiálním zakládajícím mýtem druhé republiky,“⁵⁶¹ říká Bunzl. Aby se mýtus uchytil, musely se potlačit události jako systematická perzekuce rakouských Židů a stejně tak i fakt, že vykonavatelé činů, které připomínaly pogromy, byli civilisté. Židovská populace byla vystavena krádežím, bitím, vraždám, ponižování, kupříkladu ve formě nuceného čištění vídeňských ulic kartáči a kartáčky za jáсотu tamních obyvatel. Následovala nucená migrace a konfiskace majetku; zatčení a převoz do koncentračních táborů; křišťálová noc (8. listopadu 1938), která byla ve Vídni nejkrvavější. Do října 1939 byla židovská populace snížena na polovinu a do roku 1945 přežilo pouze 5700 Židů a dalších 2000 v koncentračních táborech. O život přišlo 65 tisíc Židů, a to za spoluúčasti Vídeňské populace.⁵⁶²

Na rozdíl od mýtu, který si pro sebe Rakousko napsalo, podpora Hitlera přetrvávala dlouho po *Anschluss*, dlouho poté, co vyšla na povrch zločinnost režimu, který měl výrazný počet Rakušanů ve vůdčích pozicích. Většina rakouské populace spatřovala konec války jako porážku, nikoli jako osvobození od cizího režimu. Po válce Rakousko začalo potlačovat svou roli ve Třetí říši a genocidě a přisvojilo si antifašistický postoj, k čemuž sloužil narativ „Hitlerovy první oběti“. Tento zakladatelský mýtus byl utužen postojem mezinárodní komunity. Rakousko – na rozdíl od Německa – nečelilo ostrakismu ani břemenu reparací a nikdy nebylo se svou rolí

⁵⁵⁹ *Ibid.* s. 9-10.

⁵⁶⁰ *Ibid.* s. 10-11.

⁵⁶¹ *Ibid.* s. 11.

⁵⁶² *Ibid.* s. 10-12.

konfrontováno (věta o spoluodpovědnosti za Hitlerovu válku byla den před podepsáním *Úmluvy o Rakouském státě* vyškrtuta). Většina populace necítila vinu za Třetí říši a *rakouská paměť* se utvářela okolo *narativu viktimizace a absence odpovědnosti*. Po čtyřicet let nebyl tento mýtus podroben kritice. Přelom nastal až v polovině osmdesátých let, v podobě Waldheim aféry, která přinesla přehodnocení rakouské minulosti. V roce 1985 byl Kurt Waldheim, v pořadí čtvrtý Generální tajemník OSN, kandidátem v prezidentských volbách. Na povrch vyšlo Waldheimovo členství ve dvou národněsocialistických organizacích a jeho nevyjasněná válečná minulost, především na Balkáně. Světová židovská organizace zveřejňovala dokument za dokumentem a na povrch se dostávalo rakouské vyrovnání se s minulostí. Waldheim obvinění kategoricky odmítal a stejně tak odmítal konfrontovat se se svou nacistickou minulostí; prohlásil se za oběť pomluv. Waldheimovo odmítání odpovědnosti zrcadlilo širší souvislost: rakouskou paměť a rakouský zakládající mýtus. Obhajoba Waldheima v prezidentských volbách zrcadlila obhajobu celého národa. Nevolit Waldheima by znamenalo poddat se vnějším pokusům o přepsání paměti národa. Jeho zvolení symbolizovalo neochotu přiznat si svou roli na Hitlerově režimu. Ostrakizace, již se Waldheim dočkal od západních demokracií ovšem rakouský mýtus oběti podrývala. Hrdlicka – Waldheimův ostrý kritik – kontroverzi spojenou s Pomníkem rozpoutal *boj o paměť národa*. Boj o narativ rakouské paměti ve vztahu k nacismu a holocaustu se rozhořel v roce 1988.⁵⁶³

Když se Pomník zhmotnil, Hrdlicka ho doprovodil svou verzí historie mezi lety 1938 a 1945, vytesanou do kamenů na jednom z vídeňských náměstí. *Pomník proti válce a fašismu*, slovy Hrdlicky evokující „nejtemnější období rakouské historie“,⁵⁶⁴ zobrazuje postavu Žida, který drhne ulici. Hrdlicka zdůraznil, že to byl Vídeňan – nikoli Němci – kdo srazili Židy na kolena. Konečné řešení mohlo být realizováno jen v případě, že většinová populace nezasáhla – holocaust započal ve vídeňských ulicích, za jásetu přihlížejících, ukázal Hrdlicka, a zproblematizoval tak rakouský zakládající mýtus.⁵⁶⁵

⁵⁶³ *Ibid.* s. 13-16.

⁵⁶⁴ *Ibid.* s. 22.

⁵⁶⁵ *Ibid.* s. 21-23.

Jak demonstruje Bunzl, mnozí Rakušané nebyli oběťmi, ale pachateli nacistických zločinů, na něž *zapomněli*. Rakouský boj o paměť ilustruje, že Picardovy úvahy o paměti a zapomínání nejsou jen básnickou licencí, ale mrazivě přesným postižením esence nacismu.

iii Fenomén⁵⁶⁶ Eichmann v kontextu Picardova myšlení

V kontextu promýšlení paměti jsme odstínili zdravé od toxického zapomínání – zapomínání jako diagnózy – a ukázali jeho manifestaci v literatuře (*Laskavé bohyně*) i národním narativu (Rakousko). V této části se přesuneme od psyché národa k psyché nacistického vraha, jemuž se dostalo literárního zpodobení i v Littelových *Laskavých bohyních*: Adolfu Eichmannovi. Prohloubíme náš výklad o *aplikaci* Picardových myšlenek a to, co jsme v souvislosti s rakouským národním mýtem zachytili v *obecné* rovině, vyložíme na *konkrétním* případu.

Jednou z Picardových nejsilnějších motivací je snaha porozumět nacistickému zlu, zlu, které přerostlo lidskou formu a manifestovalo se způsobem tak monstrózním, že roztrhlo souvislost se vším, co mu předcházelo, a v dějinách lidstva ční jako ostrý předěl. *Snaha porozumět* pojí Picarda s Hannah Arendt, která nacistické zlo ve své ikonické knize *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla* (1963) spojuje s absencí myšlení. Se zevrubnou reinterpretací fenoménu Eichmann, popírající závěry Arendt,

Nutno zmínit i kritiku, které se Hrdlickův Pomník dočkal. Diskriminace Židů v Rakousku neskončila s koncem druhé světové války: po válce kupříkladu nezískali automaticky státní občanství, jejich návrat nebyl vítán, nebyly jim přiznány patřičné reparace; jak ukázala Waldheim aféra, antisemitská rétorika přetrvávala, Židé byli stále viděni jako stereotypy opředená skupina s odlišnou identitou: nikdy se nestali občany (*Bürger*), zůstávali židovskými spoluobčany (*Jüdische Mitbürger*). Židovská poválečná identita byla založena na tom, že nikam nepatřili, a utužována tabuizací holocaustu ve veřejné paměti, z níž byla židovská zkušenost systematicky vytlačovaná. Židovská komunita zvolila nekonfliktnost a nenápadnost jako ochrannou strategii; šlo jim o to vytvořit dojem běžných občanů. Nekonfliktní postoj byl však mnohými chápán odlišně, jako spokojenost s poměry. *Pomník pro válce a fašismu* byl v mnohem výrazem té samé tendence: Hrdlickův text se nedotýkal poválečné zkušenosti Židů; popřel viktimizaci, která i nadále probíhala, a naznačil, že poválečná integrace Židů byla úspěšná. Krom toho, že byl Hrdlicka kritizován za cynické zobrazení židovského utrpení, mnozí vídeňští Židé se obávali, že Hrdlickovo zobrazení vyostří antisemitské nálady ve společnosti a přispěje k marginalizaci Židů. (*Ibid.* s. 24-30)

⁵⁶⁶ Hovoříme o *fenoménu* Eichmann, neboť se nezaobíráme Eichmannem jako historickou postavou, ale jako fenoménem, jímž promlouvá ontologická proměna lidství, specifikovaná do významu „člověk okamžiku“.

přišla Bettina Stangneth v knize *Eichmann vor Jerusalem: Das unbehelligte Leben eines Massenmörders* (2011);⁵⁶⁷ ve snaze porozumět vidí past, do níž se Arendt chytila. Picard nezasvětil žádné ze svých děl Eichmannovi; jeho kniha *Hitler v nás* vyšla 15 let před procesem, 15 let předtím, než lidstvo dostalo příležitost nahlédnout do psyché jednoho z největších nacistických zločinců. Picard hovoří obecně o „člověku nacismu“ a když hovoří konkrétně, soustředí se na Hitlera a jeho tvář, tvář nicoty. Jeho sonda do nacistické psyché odrývá proměnu lidství spojenou s rozpadem času a paměti, a jako taková je *klíčem k fenoménu Eichmann* s potenciálem vnést do diskuse o Eichmannovi novou dynamiku. Čili reinterpretace fenoménu Eichmann a nacistického zla v intencích Picardova myšlení navazuje na ztrátu slova a času a s nimi spojenou proměnu lidství, které byly napříč kapitolou diskutovány. I v této části se budeme držet perspektivy časového vědomí a paměti a ukážeme, jak v jednotlivých interpretacích (Arendt, Stangneth, Picard) vystupuje problém Eichmannovy identity, a to na jednom konstitutivním momentu: Eichmannově identifikaci s Kantovým kategorickým imperativem. Tento moment, diskutovaný Arendt (a v arendtovské ražbě rovněž Littellem v *Laskavých bohyních*) i Stangneth, vyjevuje hlubší tendenci, již vizionářsky rozpracoval Picard v souvislosti s člověkem nacismu. S fenoménem Eichmann zároveň otevřeme téma „nekomfortní identifikace“, které bude rozpracováno v závěrečné kapitole.

⁵⁶⁷ Bettina Stangneth, *Eichmann vor Jerusalem: Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*. Zurich–Hamburg: Arche Literatur Verlag AG, 2011.

iv Eichmann v Jeruzalémě (Hannah Arendt)

Arendt se zúčastnila procesu s Eichmannem jako korespondentka *New Yorkeru* a následně publikovala své články v revidované knižní verzi *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla* (1963). Ta strhla vlnu kontroverzí a kritiky. Arendt hovořila o protiprávnosti Eichmannova únosu z Argentiny a vykonstruovaném soudním procesu, přičemž Eichmannovy zločiny popsala jako zločiny proti lidskosti a jako takové předmět mezinárodního práva. Otázky, které Arendt otevřela, dodnes nepřestávají budit mezinárodněprávní a etické diskuse: kupříkladu protiprávní jednání Izraele, který nepožádal o vydání Eichmanna, ale pověřil Mosad jeho únosem z území cizího státu; problém jurisdikce, neboť zločin, za který byl Eichmann souzen, se neodehrál na území Izraele; paradox, že Eichmann jednal podle platných zákonů Třetí říše⁵⁶⁸ a byl souzen státem, který v době jeho zločinů neexistoval; či skutečnost, že poprava proběhla záhy po vynesení rozsudku a Eichmannově odvolání. Konsekvence procedurálních nesrovnalostí, na něž Arendt poukázala, byly v době konání procesu zastíněny rozvířenými emocemi, které vyvolal; nicméně dnes je v nich spatřován nebezpečný precedent. Kritiky se dočkala i forma, kterou Arendt zvolila, v dramtizaci procesu byl spatřován cynismus. Nejprovokativnější aspekt její interpretace byl však spatřován v kritice židovského národa: Arendt obvinila vysoké představitele židovské komunity z dobrovolné spolupráce s nacisty.⁵⁶⁹

Arendt o Eichmannovi poprvé četla v roce 1943 a ve chvíli, kdy byl převezen do Jeruzaléma, byla obeznámena s veškerou odbornou literaturou, která o něm byla napsána. Očekávala diabolickou postavu masového vraha s vysokou inteligencí; „,[b]yl jedním z nejinteligentnějších z těch všech' a porozumět mu by znamenalo porozumět nacistickým zločinům, napsala v roce 1960 s tím, že ‚je v pokušení‘.“⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ „ To, co udělal, se přece stalo zločinem až dodatečně. On byl vždy občanem dbalým zákonů. A Hitlerovy rozkazy, které co nejlépe plnil, přece v třetí říši měly ‚platnost zákona‘.“ (Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. s. 49)

⁵⁶⁹ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*.

⁵⁷⁰ „Hannah Arendt to Mary McCarthy, June 20, 1960. In: Arendt and McCarthy, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949–1975*, ed. Carol Brightman (San Diego, California, 1996), s. 81–82. In: Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. Z němčiny přeložila Ruth Martin. New York/ Toronto: Alfred A. Knopf, a division of Random House LLC, 2014. s. 36.

Eichmann v Jeruzalémě byl však na míle vzdálen obrazu fascinujícího, ďábelsky charismatického zločince. V souvislosti s Eichmannem hovořila o „úděsné banalitě zla, před níž slova selhávají a na níž myšlení ztroskotává“:⁵⁷¹

„Jemu *jenom*, řekli bychom obyčejně, *nikdy nedocházelo, co ve skutečnosti dělá*. Právě tento nedostatek imaginace mu umožňoval sedět po několik měsíců naproti německému Židovi, který vedl policejní vyšetřování jeho případu, vylévat si mu srdce a stále dokola vysvětlovat, jak došlo k tomu, že to nedotáhl dál než na podplukovníka SS, a že to nebyla jeho vina, když ho už dále nepovýšili. [...] Eichmann nebyl hloupý. To, co ho predisponovalo, aby se stal jedním z největších zločinců nacistické epochy, byla naprostá nepřítomnost myšlení, něco, co v žádném případě není totožné s hloupostí. A jestliže toto je „banální“ a dokonce směšné, jestliže ani při nejlepší vůli jsem nebyla s to u Eichmanna odhalit ďábelskou hloubku, neznamená to, že tuto Eichmannovu dispozici považuji za cosi obvyklého.“⁵⁷²

Eichmannovi ani tváří v tvář smrti nevytanula na mysl jiná slova než prázdné formulky, jež slýchal na pohřbech a které mu zakryly skutečnost vlastní smrti: „právě tato vzdálenost od skutečnosti a tato nepřítomnost myšlení je s to způsobit větší zkázu než všechny instinkty ke zlu dohromady, které možná člověk v sobě má.“⁵⁷³ „Prázdné formulky“, o kterých Arendt v souvislosti s Eichmannem hovoří, jsou ozvěnou Picardova konceptu slovního šumu.

Jeden moment procesu byl obzvlášť překvapivý. „Eichmann jednou nečekaně a s velkým důrazem prohlásil, že po celý život žil v souladu s Kantovými morálními zásadami, zvláště s Kantovým pojetím povinnosti,“⁵⁷⁴ říká Arendt a oponuje, že Kant zakládá svou morální filosofii v lidské schopnosti úsudku a vylučuje slepou poslušnost. Eichmann na výzvu soudce Raveha začal vysvětlovat, jak to myslel a překvapivě věrně parafrázovat Kantův kategorický imperativ. „Svou narážkou na Kanta jsem měl na

⁵⁷¹ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. s. 428.

⁵⁷² *Ibid.* s. 486-7.

⁵⁷³ *Ibid.* s. 487.

⁵⁷⁴ *Ibid.* s. 230.

mysli, že princip mého chtění musí vždy být takový, aby se mohl stát principem obecně platných zákonů,⁵⁷⁵ odvětil a doplnil, že *Kritiku praktického rozumu* četl. Ve chvíli, kdy se stal vykonavatelem konečného řešení podle svých slov věděl, že už nebude žít podle Kantových principů. „Utěšovalo ho jen pomýšlení, že už není ‚pánem svých vlastních činů‘ a na tom, co se děje, nemůže ‚vůbec nic změnit‘,⁵⁷⁶ píše Arendt. Eichmann Kantův kategorický imperativ přeformuloval následovně: „Jednej tak, jako by princip tvého konání byl totožný s principem, jímž se řídí zákonodárce a z něhož vycházejí zákony tvé země – neboli podle „kategorického imperativu Třetí říše“ formulovaného Hansem Frankem, který Eichmann možná také znal: „Jednej tak, aby sis mohl být jist, že kdyby o tvém konání věděl Vůdce, vyslovil by s ním souhlas.“⁵⁷⁷ Jak připomíná Arendt, Eichmannova interpretace není správná; podle Kanta se člověk ve chvíli, kdy začne jednat, sám stává zákonodárcem. Zákon je založený na principu, který se člověku odhaluje s tím, že ho v rámci „praktického rozumu“ používá.⁵⁷⁸ Nicméně „Eichmannův nevědomky překroucený výklad Kantova východiska souhlasil s tím, co Eichmann sám nazýval verzí Kanta pro ‚domácí potřebu malého člověka‘.“⁵⁷⁹

⁵⁷⁵ *Ibid.* s. 230-231.

⁵⁷⁶ *Ibid.* s. 231.

⁵⁷⁷ Hans Frank, *Die Technik des Staates*. München, 1942. s. 15-16. In: Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. s. 231.

Výklad Arendt se otiskl do Littellova zpodobení Eichmanna v *Laskavých bohyních*. Aueho rozhovor s Eichmannem zachycuje problematiku kategorického imperativu:

„Nejspíš jste četl Kanta, že? Já právě teď,“ pokračoval [Eichmann] a hladil si rty, „čtu *Kritiku praktického rozumu*. Člověk jako já, myslím bez univerzitního vzdělání, samozřejmě nemůže všemu porozumět. Určité věci nicméně chápu. A hodně jsem přemýšlel, hlavně o otázce kantovského imperativu. Určitě se mnou budete souhlasit, když řeknu, že podle tohoto imperativu by měl žít každý slušný člověk.“ Napil jsem se vína a přitakal jsem. Eichmann pokračoval: „Imperativ, tak, jak mu rozumím já, říká: princip mé individuální vůle musí být takový, aby se mohl stát principem všeobecného mravního zákona. Svým jednáním člověk určuje pravidla.“ Otřel jsem si ústa: „Asi chápu, kam míříte. Ptáte se, jestli je naše práce v souladu s kantovským imperativem.“ – „Ne tak docela. Ale jeden z mých přátel, kterého podobné otázky rovněž zajímají, tvrdí, že v době války, tedy chcete-li, ve výjimečné situaci podnícené nebezpečím, přestává kantovský imperativ dočasně platit, neboť si samosebou nepřejeme, aby to, co chceme udělat nepříteli, dělal nepřítel nám, a proto se na našem počínání obecné zákony zakládat nemohou. [...] Já si přesto myslím, že je to poměrně jednoduché. Všichni se shodneme na tom, že v národněsocialistickém státě je svrchovaným základem konkrétního zákona Führerova vůle. To je známý princip Führerworte haben Gesetzeskraft. Je nám samozřejmě jasné, že ve skutečnosti se Führer nemůže starat o všechno a že tedy jeho jménem musí jednat a pravidla stanovovat jiní. Tato myšlenka by se vlastně měla vztahovat na celý národ. Proto také dr. Frank ve svém spise o ústavním právu rozšířil definici Führerprinzipu následovně: Jednejte tak, aby Führer s vaším činem souhlasil, kdyby se o něm dozvěděl. Mezi tímto principem a Kantovým imperativem není žádný rozdíl.“ (Jonathan Littell. *Laskavé bohyně*. s. 227-230)

⁵⁷⁸ *Ibid.* s. 232.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

Co z Kanta zbývá je požadavek dělat víc než pouze poslouchat zákony, přesáhnout poslušnost svým jednáním a ztotožnit se s principem, na němž zákon stojí. U Kanta je tímto principem praktický rozum, u Eichmanna vůle Vůdce. Patologická důkladnost a přesnost při uskutečňování konečného řešení souvisí se zvláštním vztahem německého občana k zákonům. Poslušností se rozumí nejen poslouchání zákonů, ale rovněž identifikace se zákonodárcem. Z této perspektivy není pouhé plnění zadaných povinností dostatečné, je třeba čehosi navíc. Eichmann následoval Kanta v jednom: byl naprosto věrný zákonu a neuznával výjimky. V Jeruzalémě vypověděl, že výjimku udělil jen ve dvou případech, kdy pomohl sestřenici, poloviční Židovce, a – na intervenci strýce – židovskému páru. Eichmann tyto „prohřešky“ i po letech cítil jako selhání vinou nedůslednosti ve vykonávání povinností.⁵⁸⁰

v Eichmann před Jeruzalémem (Bettina Stangneth)

Byl Eichmann obyčejný muž, kterého nacismus proměnil v nemyslíciho vraha, radikální antisemita, či mentálně nemocný člověk, jehož sadismus se projevil až s nástupem Třetí říše? Tuto otázku si klade Bettina Stangneth v knize *Eichmann vor Jerusalem: Das unbehelligte Leben eines Massenmörders* (2011), která vede dialog s Hannah Arendt. Stangneth pracuje s výpověďmi a materiály, které zachycují Eichmanna před jeho únosem z Argentiny do Izraele. Pracuje s tzv. *Argentinskými dokumenty*, což je označení pro Eichmannovy poznámky z exilu, a *Sassenovými rozhovory*, nahranými a přepsanými konverzacemi s Eichmannem, zdroji dohromady čítajícími více než 1300 stran.⁵⁸¹

Arendt analyzovala Eichmannova slova na základě předpokladu, že člověk mluví či píše tehdy, když chce, aby mu bylo porozuměno, říká Stangneth. Zevrubným čtením prepisů procesu však spadla do Eichmannovy pasti. I přes to, že nerozpoznala jeho masku, uvědomovala si, že jí něco uniká. Co zůstalo Arendt skryto byl Eichmann

⁵⁸⁰ *Ibid.* s. 232-233.

⁵⁸¹ Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer.* s. 30.

*před Jeruzalémem: podle Stangneth Eichmann porazil Arendt její vlastní zbraní – touhou potvrdit své předpoklady.*⁵⁸²

Stangneth zachycuje Eichmannův příběh v kontextu, který překračuje proces v Jeruzalémě. Vrací se do doby, kde Eichmann pracoval na králíčí farmě v Argentině. V Izraeli chtěl Eichmann veřejnost přesvědčit, že byl v srdci vždy neškodným chovatelem králíků a jen vinou osudu participoval na zlém režimu. Nebýt toho, že ho Mosad unesl, žil by apolitickým, neškodným životem jako reformovaný nacista Ricardo Klement. To je ovšem podle Stangneth realitě vzdálená představa: pro Eichmanna válka nikdy neskončila; i když přišel o Třetí říši a možnost masového vraždění, nebyl ve svém ideologickém boji poražen a osamocen. Nacisté se v Argentině sdružovali a plánovali politický převrat; jedním z nich nebyl nikdo jiný než oddaný expert na řešení židovské otázky: Eichmann. V Argentině toužil po zviditelnění; dokonce svým příznivcům podepisoval fotografie pod svým pravým jménem.⁵⁸³

Role Eichmanna v genocidě Židů byla všeobecně známa; důvodem jejího rozmlnění bylo, že po únosu v roce 1960 vykreslil portrét sebe sama jako nevýznamné součástky mašinerie Třetí říše. Portrét, o kterém věděl, že je čistou lží. Eichmann věděl, že jeho jméno symbolizovalo holocaust a nepřál si nic jiného než uznání své role, na kterou byl hrdý. Nicméně v Izraeli si pro sebe zvolil stylizaci bezejmenného, nahraditelného úředníka. Ten, který do té doby netoužil po ničem jiném než být viděn v tom, čím je – nepostradatelný vykonavatel konečného řešení –, tváří v tvář trestu smrti zatoužil být neviditelný.⁵⁸⁴

Vrátíme se k momentu procesu, který překvapil Arendt, totiž k Eichmannově ztotožnění s Kantovými morálními zásadami. „Věřím v Kanta,“⁵⁸⁵ řekl Eichmann a posléze přednesl definici kategorického imperativu, jak popisuje Arendt. Nicméně

⁵⁸² *Ibid.* s. 38-41.

⁵⁸³ *Ibid.* s. 26-32.

„I knew that in this ‘promised land’ of South America I had a few good friends, to whom I could say openly, freely and proudly that I am Adolf Eichmann, former SS Obersturmbannführer.“ (*Ibid.* s. 44)

⁵⁸⁴ *Ibid.* s. 38-45.

⁵⁸⁵ Eichmann to Hull, in William L. Hull, *Kampf um eine Seele: Gespräche mit Eichmann in der Todeszelle* (Wuppertal, 1964). In: Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer.* s. 75.

Stangneth připomíná rok 1956, kdy se Eichmann – jako svobodný muž – vyjadřuje jinak: „Pud sebezáchovy je silnější než jakýkoli takzvaný morální požadavek“.⁵⁸⁶ O několik týdnů později Eichmann řekl, že je lhář kdo tvrdí, že za války prošel krizí svědomí; „je levný výmysl, je výmluva“ říci, že člověk jednal pouze na rozkaz. ‚Humanitární názory‘ jen umožnily ‚pohodlně se schovávat za předpisy, vyhlášky a zákony‘.⁵⁸⁷ Eichmann tradiční morálku zcela odmítl ve prospěch přírodou diktovaného boje o přežití. Zamítal vše, co se nevztahovalo ke krvi a půdě.⁵⁸⁸

Jak to zachytila Arendt, v Jeruzalémě Eichmann hovořil o filosofii zcela odlišně; Kanta označil za vůdčí princip svého myšlení, což vyvolalo mezi účastníky procesu opovržení. Historici následovali Arendt, když poukázali na paradox masového vraha, který se řídí Kantem. Arendt však Eichmanna posuzovala na základě jeho výpovědí, nikoli jeho obsáhlých textů, zdůrazňuje Stangneth. V Izraeli Eichmann dokonce rozpracoval text o své spřízněnosti s Kantem, na němž – nebýt jeho právníka, který ho od nápadu odradil – plánoval založit svůj závěrečný proslov. Eichmann byl obeznámen s Platónem, Nietzsche, Kantem, Schopenhauerem či Spinozou. Vše, co v Izraeli pronesl, říká Stangneth, bylo pokusem zastřít své vlastní „systematické myšlení“. V Izraeli se pokusil vykreslit sebe sama jako humanistu s náklonností k filosofii, člověka, který byl v dobách nacistické moci na opačném konci jeho vlastního vraždění; identifikoval se se svou obětí. Stangneth je přesvědčena, že Eichmann v Izraeli prezentoval jen jednu ze svých masek a jeho skutečná stanoviska nalezneme v *argentinských dokumentech*. Eichmann si uvědomoval nekompatibilitu Kantova učení s rasovým učením nacismu; Kantovu morálku viděl jako překážku vyhlazovací strategie. Byl *konzistentní* v národně socialistickém přístupu a stejně tak ve své touze po absolutní moci; fundamentální mysl je mocnější než mysl podřízená, vykonávající rozkazy. A je to Eichmannova fundamentální mysl, která byla při díle ve chvíli, kdy jeho nadřízení padli a on se ocitl na králičí farmě v Argentině. Stangneth se vymezuje proti Simonu Wiesenthalovi, který říká, že Eichmann, měl-li by to přikázané,

⁵⁸⁶ „The Others Spoke,“ (Eichmannův manuscript, 1956) In: Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. s. 512.

⁵⁸⁷ Sassen transcript, 3:3 BA tape 33:10. In: Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. s.513

⁵⁸⁸ Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. s. 513

by se stejnou vervou pronásledoval lidi s modrýma očima či zrzavými vlasy. Důvodem, proč byl Eichmann nastaven na totalitní systém bylo, že již *jeho myšlení bylo totalitní*. Výrazem toho je fakt, že chtěl na své myšlení obracet druhé; proto apeloval na budoucí generace.⁵⁸⁹

Stangneth ukazuje, že Eichmann kontroloval svůj narativ i obraz a v Jeruzalémě nechal zmizet masového vraha.⁵⁹⁰ Onoho přetváření vlastního obrazu ke svému prospěchu si všiml Avner W. Less, tehdejší kapitán izraelské policie, který Eichamna vyslyšel: „Po prvním výslechu jsem byl přesvědčen o tom, že Eichmann tento příběh nevypráví poprvé. [...] Měl jsem pocit, že ho měl nazkoušený.“⁵⁹¹ Eichmann nebyl intelektuál, ale byl inteligentní a sečtělý a s Lessem hrál šachovou hru; oba věděli, jak funguje výslech, na nějž se vězeň do detailu připravil, včetně toho, že si vyseletoval již cirkulující obrazy sebe sama vhodné pro obhajobu. Ve své závěrečné řeči se označil *za obět*.⁵⁹²

Eichmann přepsal svůj obraz v protiklad esesáka: v byrokrata. Neškodný a obezřetný muž, pacifista a filosof s láskou k přírodě, akademickou vzdělaností a touhou po kosmopolitismu. To byl obraz, který si zvolil pro svou životní etapu vězně v Jeruzalémě.⁵⁹³ Antisemité spojovali židovství se slabostí pro vědu a intelektuálně, které pro ně bylo víc než „posvátný egoismus krve.“⁵⁹⁴ Eichmann věděl, že dokud bude krmit jejich touhu porozumět, zůstane naživu. I jako vězeň dokázal uspět v tom, co uměl nejlépe: „vzbudit sympatii protivníků“.⁵⁹⁵ Kdo ho vyslyšel, zpovídal či léčil,

⁵⁸⁹ *Ibid.* s. 518-523.

⁵⁹⁰ „He was pleased he was able to make a statement at the trial, and said: “Now the murderer and mass murderer has completely vanished.” (Vera Eichmann, following a visit to Eichmann in jail, April 22, 1962) (In: Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. s. 828)

⁵⁹¹ “After the end of the first hearing, I was convinced that Eichmann wasn’t telling this story for the first time. [...] I had the feeling the man had been rehearsing it somewhere.” („Avner W. Less, Avner Less Estate, Archive für Zeitgeschichte, ETH Zurich, NL Less, 4.2.3.2.“ „Avner W. Less, interview with Gespräch in 3, Avner Less Estate, Zurich, NL Less, tape 7.1 X.“ In: Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. s. 829. Překlad: NS)

⁵⁹² *Ibid.* s. 829.

„As part of this masquerade, Eichmann described himself in terms that would previously have sent him into a screaming rage. He was now “small-minded,” a “pencil-pusher,” and a “pedant,” someone who “did not overstep his responsibilities”—and the last of these lies may even have amused him a little.“ (*Ibid.* s. 831)

⁵⁹³ *Ibid.* s. 831-832.

⁵⁹⁴ *Ibid.* s. 833.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

vyzdvihoval Eichmannovu vděčnost za to, že může mluvit, jeho ochotu spolupracovat. Elita národního socialismu vycítila potřebu světa porozumět tak otřesnému zločinu jakým bylo vyhlazení Židů a hrála na strunu neúnavného hledání odpovědi. Eichmann převzal řeč těch, kteří jeho činy odsuzovali; užíval kategorie spravedlnosti a morálky, které sloužily jako most porozumění, cesta k tolik hledané odpovědi. To bylo jeho strategií, jak si udržet od těla ty, kteří kladli otázky a uvízli v jeho pasti; na místo toho, aby přistoupili blíže a viděli ho v tom, čím je. Touha porozumět a zároveň si od Eichmanna uchovat odstup, nepřiblížit se k němu na nekomfortní vzdálenost; tato touha byla zdrojem jeho moci. Lidé viděli to, co jim Eichmann předložil. Obrat k *argentinským dokumentům* je pro Stangneth strategií, jak neupadnout do Eichmannových osidel. Zatímco v Izraeli Eichmann kritizuje své nadřízené a oroduje za světový mír, *argentinské dokumenty* jsou důkazem jeho manipulací a lži. Když byl Eichmann u moci, pohrával si s nadějí svých obětí, jen aby je poslal vstříc smrti bez odporu. Aby si v Argentině získal stoupence, hovořil o tom, že národní socialismus může existovat i bez nutnosti vyhlazení. V Izraeli pak hrál na notu takzvaného „židovského instinktu“, který spočívá v touze porozumět. Eichmann měl talent být zrcadlem lidských instinktů, především strachu a naděje. Slabinou muže s tolika maskami je touha odkrýt, kým skutečně je, touha být rozpoznán, akcentuje Stangneth a dodává, že v Izraeli se snažil svět přesvědčit o tom, aby ho viděl jako nepostradatelného odborníka, filosofa a proroka.⁵⁹⁶

⁵⁹⁶ *Ibid.* s. 834-838.

Nastínili jsme dva rozdílné pohledy na fenomén Eichmann. Arendt v Eichmannovi nespatovala ztělesnění machiavellských instinktů, psychopata s ďábelskou rafinovaností, ale disciplinovaného, ambiciózního byrokrata. Odtud pramení její koncept „banality zla“: Eichmanna charakterizovala absence myšlení, určitá disociace od svých činů, kterou Arendt zachycuje slovy „[j]emu *jenom*, řekli bychom obyčejně, *nikdy nedocházelo, co ve skutečnosti dělá*.“⁵⁹⁷ Absence myšlení, neschopnost mluvit, respektive neschopnost mluvit jinak než v prázdných formulkách, jdou podle Arendt ruku v ruce s tím, že Eichmann nejednal z vnitřních pohnutek a byl určen vnějšími okolnostmi.

Stangneth, v polemice s Arendt, nechápe Eichmanna jako obyčejného člověka, externími faktory přetaveného v nemyslitelného vraha, ale jako radikálního antisemitu. Co Arendt uniklo, byl Eichmann *před* Jeruzalémem; v Jeruzalémě podle Stangneth jeden z největších vrahů v moderní historii Arendt nadiktoval, jak má být viděn, totiž jako bezvýznamná součástka mašinérie Třetí říše; naservíroval jí čistou lež, která rozmlžila jeho roli v konečném řešení. Stangneth zachycuje Eichmannův příběh v kontextu, který překračuje proces v Jeruzalémě a dochází k tomu, že Arendt zachytila Eichmannovu stylizaci a masku, ne jeho skutečnou esenci či identitu. V Izraeli Eichmann zastíral své skutečné systematické myšlení a převzal narativ svých obětí. Stangneth nachází Eichmannovo systematické myšlení v *argentinských dokumentech* a dochází k závěru, že samotné Eichmannovo myšlení bylo totalitní;⁵⁹⁸ předkládá tak pozici kontrastující s arendtovskou interpretací „nepřítomnosti myšlení“. Stangneth vykresluje Eichmanna jako ďábelsky rafinovaného psychopata, který se vtěloval do různých osobností, přebíral řeč svých obětí i soudců a dokázal hrát na strunu lidských tužeb s machiavellskou mistrností, nicméně v jádru zůstával stejným.

Budeme se držet našeho výkladu z perspektivy časového vědomí a paměti a ukážeme, jak v jednotlivých interpretacích (Arendt, Stangneth, Picard) vystupuje

⁵⁹⁷ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. s. 486-7.

⁵⁹⁸ Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*.

problém Eichmannovy identity. Stangneth kritizuje Arendt za to, že nebere v potaz Eichmannův kontext, jeho život před Jeruzalémem, který ho ukazuje ve zcela jiném světle: jako vraha se systematickým myšlením a pevně ustavenou identitou. Eichmannovo myšlení je podle Stangneth totalitní a jeho identita antisemitská; vše ostatní je pouhá maska, za kterou se vysmívá těm, kteří se jí nechali zmást, včetně Arendt.

Zde můžeme Stangneth oponovat: Arendt bere v potaz Eichmannův kontext, nikoli však *historicky*, nezkoumá *Argentinské dokumenty* a další materiály z jeho poválečné minulosti. Arendt přistupuje k Eichmannovu kontextu *fenomenologicky*: zachycuje, jak se *vyjevuje v řeči*. Řeč, jak ji chápe Picard, je kontextem, která přivádí minulé v přítomnost. Nejde pouze o obsah řečeného, ale i formu a v neposlední řadě o povahu slov samotných. V tom mají k Arendt blízko moderní antropologické metody vedení rozhovoru.⁵⁹⁹ Řeč je mocný nástroj k rozkrytí pravdy; a taktéž ticho, pauza, zaseknutí; každá promluva je obdařena významem a smyslem, které rozkrývají a přivádějí do zřetele kontext. Když analyzuje Eichmannův „heroický, leč neúspěšný zápas s německým jazykem“⁶⁰⁰ a jeho neschopnost flexibilně se vyjadřovat, dochází, jak bylo řečeno v první kapitole, k tomu, že Eichmann trpěl lehkou afází. „Mou jedinou řečí je úřední jazyk [Amtssprache],“⁶⁰¹ říká Eichmann, a Arendt v tom

⁵⁹⁹ Máme na mysli především *narrativní interview*, Schützem definované jako otevřená či hloubková forma rozhovoru, v níž se výzkumník snaží povzbuzovat informanta ke spontánnímu vyprávění, v kterém krom jeho osobních zážitků vystávají i kolektivně-historické biografické události. Informant ve spontánním vyprávění rekonstruuje realitu své minulé zkušenosti. V průběhu narativního vyprávění mohou vyvstat rozličné překážky: důvodem pro překážku bránící ve vzpomínání může být zainteresovanost informanta v dané události, jež ztěžuje vzpomínání tím. Schütze mluví o biografickém dotčení událostmi či o převálcování kolektivními procesy. Stěžejní pro odkrytí obecných vlastností sociálních procesů je zevrubná analýza primárního materiálu; toto odkrývání je od začátku odvislé od přesné sekvenční či formálně strukturální analýz jednotlivých případů. Schütze staví do centra pozornosti působnost mechanismů vytěsnění, jejichž projevem ve vyprávění je utíkání od tématu, potlačování, reinterpretační, či, jak upozorňuje Arendt, *prázdné formulace*. Problematické aspekty jsou čitelné v řeči vypravěče (projevují se například nepřímým naznačováním). (Fritz Schütze, *Narrativní interview ve studiích interakčního pole*. In: Biograf, č. 20, 1999. s. 33-45) Proto může být proces analýzy přepisů „úspěšný jen při pozorném a pečlivém zohlednění formálního „jak“ celého vyprávění.“ (*Ibid.* s. 47) Právě ono „jak“ Arendt zohledňuje. Analýza se tedy podle Schützeho nesmí omezovat na analýzu obsahu, musí brát na vědomí i formu vyprávění, neboť ta v sobě má interpretační potenciál (kupř. určité potenciální symptomatické odkazy, jež jsou odkazem k dalším významům); není možno separovat obsahovou a formální analýzu textu.

⁶⁰⁰ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. s. 93-94.

⁶⁰¹ *Ibid.* s. 95.

spatřuje hlubší tendenci, odkrývající jeho myšlení v souvislosti, - Eichmannova řeč se stala úřední proto, že k tomu byl predisponován preexistující prázdnotou, osvojil si úřední řeč, neboť „od mládí prostě nebyl s to sestavit jedinou větu, která by nebyla klišé.“⁶⁰² Stangneth Arendt kritizuje za to, že pracuje výhradně s tím, co jí Eichmann dává vidět při procesu; ovšem jak vidno z *Eichmanna v Jeruzalémě*, Arendt analyzuje to, co se vyjevuje řečí, a to může být zcela nezávislé na vůli a manipulaci Eichmanna. A právě analýzou řeči se Arendt dostává k jádru fenoménu Eichmann. Explicitně se staví proti závěrečnému tvrzení soudců, že Eichmann prázdnotu své řeči předstíral s úmyslem skrývat své myšlenky. Soustředí se na to, jak skládal slova - skládal stále se opakující slova stejným způsobem, až se z nich stala klišé - , a z analýzy jeho řeči i jeho neschopnosti se vyjádřit usuzuje na to, že Eichmann nebyl schopen myslet.⁶⁰³ *Neschopnost myslet* jde u Eichmanna natolik prorostla jeho podstatu, že podle Arendt nemůže jít o stylizaci a zastírající manévry; už skutečnost, že si přivtělil úřední řeč způsobem, že se jí nechal zachvátit, indikuje prázdnotu a absenci autentické řeči v Picardově smyslu. Pravdu, kterou vydala řeč o Eichmannovi – *nepřítomnost myšlení* – Arendt pojí s *nedostatkem identity*. Eichmann v její interpretaci *nemá substanci*.

Z hlediska paměti a identity předkládají Arendt a Stangneth protikladné interpretace. Naším cílem je ukázat, jak do těchto dvou vyostřených pozic zapadá Picardova interpretace *člověka nacismu*, který je nejryzejší formou *člověka bez paměti*. Jak uvidíme, je komplementární k arendtovské pozici a vnáší do diskuse o Eichmannovi další rozměr. Veškeré Picardovy úvahy o čase, paměti a zapominání lze číst jako komentář k případu Eichmann. Jeho pozdní dílo, především kniha *Hitler v nás*, je zdrojem pro reinterpretaci fenoménu Eichmann.

Eichmann je kvintesencí „člověka bez paměti“, člověka vyděleného z logu, u něhož dochází k degradaci slova v povel či heslo. Nacista „ztratil míru a řád slov, žije: žil z rozdrčeného slova, z křiku, chce svět bez míry slova a jeho řádu, ba docela bez slova.“⁶⁰⁴ Je a-logický a stejně tak i veškeré jeho konání je „bez míry a

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ *Ibid.* s. 96.

⁶⁰⁴ Max Picard. *Hitler v nás*, s. 149.

nevyslovitelné“,⁶⁰⁵ monstrózní a bytostně nevyslovitelné. Zatímco slovo roste v čase a je pro něj příznačná kontinuita, čas ve smyslu trvání, povel či heslo je produktem momentaneity; koresponduje tak s diskontinuální strukturou nacisty, který není časovou bytostí, ale „člověkem okamžiku“. Co soudci v Eichmannově procesu popsali jako „prázdné řeči“⁶⁰⁶ a Arendt uchopila jako přehlídku „kliše a fráží“,⁶⁰⁷ je picardovským „slovním šumem“.

Picard by se s Arendt shodl na externím určení Eichmannových činů. Eichmann podle Arendt nejednal z vnitřních pohnutek, byl plně určen vnějšími okolnostmi. I ona úřednická řeč je symptomem určení vnějšími okolnostmi; nebyla řečí, která v něm celý život organicky rostla; zjevila se náhle a opanovala jeho bytost. Picard spojuje ztrátu slova a koncept slovního šumu s externím určením: „Člověk nemluví slovním šumem, to slovní šum mluví člověkem; proniká jím, naplňuje ho po samý okraj a přetéká mu přes hranu úst.“⁶⁰⁸ S tím, jak se vyděluje z logu, přichází o schopnost rozhodovat se; slovní šum rozhoduje za člověka. Člověk tak přichází o spontaneitu rozhodování a je vržen do podmíněnosti zprostředkovaným: „Je-li například okolní svět nacistický, jsou k člověku nacistické myšlenky přivedeny, *a to aniž by se člověk pro nacismus rozhodl aktem svědomí.*“⁶⁰⁹

Co se týče sledované otázky paměti a identity, Stangneth říká, že Eichmann nikdy neztratil ze zřetele to, čím byl, totiž antisemitou každou buňkou svého těla. Naopak Eichmann v interpretaci Arendt trpí nedostatkem identity i substance, což je důsledek absence myšlení a s tím provázané neschopnosti mluvit. Picard se shoduje s Arendt v tom, že identitu se sebou samým ve smyslu rozprostření časovými dimenzemi u nacisty nenajdeme. Jeho úvahy o nacistické identitě jsou stejně jako u Arendt spojeny s absencí myšlení a slova. V knize *Hitler v nás* odpovídá profesoru a

⁶⁰⁵ *Ibid.* s. 68.

⁶⁰⁶ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla.* s. 96.

⁶⁰⁷ Hannah Arendtová. *The Life of Mind.* New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1985. s. 4

⁶⁰⁸ „Der Mensch redet das Wortgeräusch gar nicht, sondern es umredet ihn, es dringt in ihn hinein, füllt ihn bis an seinen Rand aus, und das, was aus dem Rand des Mundes herausfällt, das ist eben das Wortgeräusch.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens.* s. 125. Překlad: NS)

⁶⁰⁹ „Zum Beispiel wird einem Menschen das Nazihafte zugeführt, wenn die Umwelt nazihaft ist, und das geschieht, *ohne daß sich der Mensch durch einen Akt des Gewissens für das Nazitum entschieden hätte.*“ (*Ibid.* s. 128. Překlad: NS)

odpůrci trestu smrti na otázku, jak naložit s nacisty, „mučiteli a zplynovači lidí“,⁶¹⁰ a jestli si opět přivyknou na spravedlivý řád:

„Tento zplynovač lidí si snadno, zcela snadno opět zvykne na spravedlivý řád. Potkáte ho, když si budete chtít v Mnichově koupit známku, u přepážky na poštovním úřadě, nebo vám v obchodě prodá doutníky, nebo je ředitelem hotelu a přátelsky vás pozdraví, a pakliže při placení účtu dáte tomu zplynovači omylem o 50 feniků víc, vyběhne za vámi, třeba i po čtvrt hodině, aby vám těch 50 feniků vrátil, a než k vám dojde, dá možná ještě plačícímu děcku kus čokolády, kterou chtěl původně přinést svému dítěti.“⁶¹¹

Proč si podle Picarda nacista snadno přivykne na spravedlivý řád, v případě Eichmanna na chov králíků na farmě v Argentině? Je určen okamžikem. Nemá identitu ve smyslu, jak o ní hovoří Stangneth, jako cosi pevně ustaveného, co dává jiným verzím sebe sama existovat jen jako odchylkám určeným pro různá publika. Proto dokázal být tak dokonalým zrcadlem lidských přání a pohltit substanci druhého: Eichmann, viděn prismatem Picardova myšlení, neměl substanci. Jeho prométheovská existence byla určena hlubší tendencí, již jsme napříč kapitolou tematizovali jako *ztrátu času*. Nacista je plně tím, co do něj vlije okamžik; proto se trvání jeho identity odvíjí od doby působení externího faktoru. Pod identitou „Eichmann u soudu“ či „Eichmann chovatel králík“ není žádná „skutečná“ identita; identita, která se tu manifestuje, koresponduje s nietzscheovským obrazem identity jako loupání cibule: odkrýváme slupku za slupkou, až nám v ruce nezbyde nic, žádné jádro. Jinými slovy: pod maskou je další maska.

Když se Stangneth vrací do Eichmannovy životní etapy v Argentině, říká, že v té době prosazoval národní socialismus bez nutnosti vyhlazení; to je pro ni příznak ustavenosti jeho identity fixované na nacistické ideje.⁶¹² Nicméně, můžeme namítnout, nebylo by spíše konečné řešení nedílnou součástí jeho identity? Eichmann v Argentině

⁶¹⁰ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 31.

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. s. 834-838.

prosazoval nacismus bez vyhlazování, protože věděl, že taková je poptávka; přisvojil si externí diktum očištěné od konečného řešení. Otázkou zůstává, zdali by se Eichmann hlásil k revidované verzi nacistických idejí ve chvíli, kdyby mu v Argentině scházelo zrcadlo stoupců, z nichž by čerpal substanci. Co Stangneth čte jako rafinovanou hru s lidskými tužbami a skrývání pravé identity, můžeme číst jako moment externího čerpání substance, určení externími vlivy, o kterém hovoří Arendt či Picard. V této prométheovské kvalitě podle Picarda spočívá démoničnost člověka okamžiku:

„S Němcem [...] můžete hovořit o existenciální filosofii, o získávání cukru ze dřeva, o zplynování lidí, o malíři Paolu Uccelovi, ale o tom všem s ním můžete hovořit jen proto, že není s ničím spjat, že v něm nic není déle než po ten okamžik, co ten rozhovor trvá. Ani s posíláním do plynu nemá ten, kdo do plynu posílal, nic společného, ani stopy po tom v něm nezůstalo; jeví se jako bodrý, obyčejný člověk, který ani neví, co to je posílat do plynu, jeví se jako člověk, který nikdy nic neprovedl, jeví se jako nedotčený, všemu dobrému přístupný, a tedy vychovatelný – to je na něm to pokušitelské a démonické.“⁶¹³

Jedním z nejpřekvapivějších momentů procesu bylo Eichmannovo prohlášení, že „po celý život žil v souladu s Kantovými morálními zásadami.“⁶¹⁴ To, že se Eichmann „v souvislosti se svými zločiny odvážil uvést Kantovo jméno [...] znělo jako nehoráznost“.⁶¹⁵ Jak může někdo, kdo u stejného soudu řekl, že výčitky svědomí by v něm vyvolalo jen to, kdyby nenásledoval příkaz transportovat na smrt miliony lidí,⁶¹⁶ cítit spřízněnost s Kantem? Jak může někdo, kdo slepě následuje pokyny, říct, že se celý život řídil Kantovou morální filosofí, která, jak podotýká Arendt, „slepotou poslušnost vylučuje“?⁶¹⁷ Přesně tento moment, který vyvolal při procesu pozdvižení,

⁶¹³ *Ibid.* s.34.

⁶¹⁴ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla.* s. 259.

⁶¹⁵ *Ibid.* s. 259-260.

⁶¹⁶ „Pokud se týče nízkých pohnutek, byl si naprosto jist, že nebyl ve svém srdci *innerer Schweinhund*, ani mrzkým darebákem. A ve věci svého svědomí si docela přesně vzpomínal, že výčitky by v něm vyvolalo jedno jediné: kdyby neplnil to, co mu bylo přikázáno a co se snažil konat s neúnavnou horlivostí a největší péčí – transportovat na smrt miliony mužů, žen a dětí.“ (*Ibid.* s. 51-52)

⁶¹⁷ *Ibid.* s.259.

je pro Picarda branou k porozumění nacistovi, ryzí manifestaci člověka okamžiku. Jedná se o moment vnitřní diskontinuity, jejíž externalizovanou formou – formou manifestující se navenek, v každodenním životě člověka – jsou noviny či rozhlas, stavící nesouvislé vedle sebe.⁶¹⁸ Picard odpovídá na otázku, jak je možné, že v jednom člověku můžou existovat tak protikladné instinkty, aby se v jednu chvíli chvástati osobní efektivitou při genocidě a vzápětí hovořit o morální filosofii. Picard tento moment pojí s ontologickou proměnou člověka, která – jak rozvedeno ve třetí kapitole – souvisí s rozmachem médií v nacistickém Německu. Ten znamenal vpád diskontinuity do každodennosti člověka, neboť způsob, jakým rozhlas řadí své segmenty je bytostně diskontinuální. Rozhlas se etabloval v médium, které filtrovalo skutečnost a přivádělo ji člověku na podnosu diskontinuity, a to permanentně; rozhlas byl to první, co slyšel, když se probudil a to poslední, co slyšel, když usínal.⁶¹⁹ Eichmannova šokující, rozruch vzbuzující, nepochopitelná tendence stavět vedle sebe nesouvisející entity – nejen nesouvisející se sebou navzájem, ale nesouvisející s ním samotným – je výrazem *proměny lidské percepce a lidství samotného*.

Picardovy úvahy o nitru zachváceném diskontinuitou odpovídají i na otázku, proč Eichmann neprojevil při procesu lítost. Eichmann nejen, že neprojevil lítost, on jako by nechápal koncept lítosti jako takový. Neschopnost přezkoumat svou minulost a cítit nad svými činy lítost je charakteristickým rysem Picardova člověka bez paměti:

„Aby se v nitru mohlo něco změnit a zlepšit, musí tam *něco* být – v tomto nitru však nic není, všechno se pouze na okamžik zjevuje, aby to v příštím okamžiku zmizelo. Bez vnitřní kontinuity není lítosti, a tudíž ani nápravy. *Hřích je jako všechno, co se stalo v minulosti, u nacisty odtrženo od přítomnosti, v níž teď žije, vůbec není s ním.*“⁶²⁰

Kdo nemá kontinuitu a tedy ani schopnost vztáhnout se ke své minulosti, není schopen lítosti. Ať už si Arendt před procesem představovala cokoli, nejspíš od Eichmanna nečekala raskolnikovský výkon v otázce svědomí. Nicméně Eichmannovo vztahování

⁶¹⁸ Max Picard, *Hitler v nás*.

⁶¹⁹ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. 140-149.

⁶²⁰ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 34.

se ke své minulosti je symptomatické, vyjevuje ztrátu času. Eichmann neměl paměť ve smyslu, jak ji definuje Nora, jako „pouto prožívané ve věčné přítomnosti“;⁶²¹ měl blíže objektivizujícímu pohledu historika nijak osobně zainteresovaného na událostech, jež byly předmětem zkoumání. Co „není vlastní“, od čeho si lze udržet distanci, nemá moc pohlitit toho, kdo se dívá nazpět. Jeho zločin a hřích „vůbec není s ním“, jak říká Picard. Picardova interpretace skrývá moment, který unikl Stangneth; podle ní Eichmann v Jeruzalémě nechal zmizet masového vraha a zvolil pro sebe masku pacifisty, filosofa a byrokrata.⁶²² Zde můžeme oponovat, ne snad tomu, že se tak Eichmann neprezentoval, ale tomu, že se tak prezentoval *konzistentně*. Právě *nesourodost* je pro Eichmanna charakteristická a dodnes působí mrazivě. Eichmann v Jeruzalémě nenechal zmizet masového vraha, jak to zachytila Stangneth, nechal v jednom těle koexistovat masového vraha a filosoficky založeného byrokrata se slabostí pro pacifismus. Eichmann byl v Jeruzalémě nacistickým vrahem, který směřoval svou lítost jen k těm, které nestihl zabít, jakožto i vyznavačem Kanta. Ukázal se jako bytostně diskontinuální v Picardově smyslu.

Picardova analýza nacismu zachytila moment, který vnáší dynamiku do diskusí o fenoménu Eichmann, prohlubuje výklad Arendt o dává odpověď na otázku, proč byl Eichmann schopen přeskakovat mezi protikladnými polohami s lehkostí nepřislušející nacistickému vrahu:

„[T]akový člověk o svém vraždění už neví – stejně jako tenkrát, když vraždil a posílal do plynu, už nevěděl o tom, že před několika týdny prodával známky nebo doutníky či zdravil hotelové hosty, a že týž člověk, který dnes opět sedí u okénka na poště nebo v trafice, může zítra opět vraždit a posílat do plynu, jako kdyby nikdy nic jiného nedělal, jako kdyby vždy vraždil a posílal do plynu. *To je člověk, jehož nitro je zcela a naprosto nesouvislé*. Když prodává známky nebo doutníky, není v něm nic jiného než tato činnost, ale nejen to: je to dokonce tak, jako kdyby předtím nikdy nic jiného nedělal, pozůstává v tomto okamžiku zcela a naprosto z toho, že prodává známky nebo

⁶²¹ Pierre Nora, *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. s. 42.

⁶²² Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. s. 831-832.

doutníky, a přesně tak je tomu, když vraždí: jen vraždění je v něm v tom okamžiku, ale tak jako v člověku, který nikdy nic jiného nedělal. Se žádným zážitkem, který předcházel, to, co v té chvíli dělá, nesouvisí, nemá tedy žádné zábrany, a proto může bez zábran vraždit. A tak jako už neví, co předcházelo, neví ani, že může přijít ještě něco jiného, nic už nečeká, a proto vraždí dál. Tento člověk není určován ničím jiným než tím, co v daném okamžiku dělá, ba sám teprve v tom okamžiku vzniká.“⁶²³

⁶²³ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 31-32.

ETICKÉ TABU IDENTIFIKACE S PACHATELEM

„Kdo zápasí s nestvůrami, ať se má na pozoru, aby se přitom nestal nestvůrou. A hledíš-li dlouho do propasti, vhlédne pak propast i do tebe.“⁶²⁴ (Friedrich Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*)

Jak jsme zmínili v předchozí části, Eichmann za sebou v Buenos Aires zanechal tisíc stran přepsaných rozhovorů s komentáři, několik nahrávek a stovky stran ručně psaných textů. Stangneth poukazuje na zajímavý fakt: i přesto, že jsou *Sassenovy rozhovory* hojně citované, nejsou řádně prostudované a co skutečně *Argentinské dokumenty* říkají, ve skutečnosti nevíme. Krom praktického důvodu – jedná se o dokumenty, které jsou velmi těžko přístupné – existuje i důvod psychologický: Golo Mann to vykládá jako *strach z otevření Pandořiny skříňky a kontaminace myšlenkami*, které tam nalezneme. Eichmannovou strategií, jak si udržet od těla ty, kteří ho soudili a kladli otázky, bylo převzít jejich řeč, artikulovat své postoje v kategorii spravedlnosti a morálky, jež sloužily jako most porozumění a cesta k odpovědi. V dynamice touhy porozumět a instinktu uchovat si odstup, *nepřiblížit se na nekomfortní vzdálenost*, spatřuje Stangneth zdroj Eichmannovy moci.⁶²⁵

Tato kapitola tematizuje zmíněný motiv strachu z kontaminace a instinkt nepřibližovat se k pachateli zla na nekomfortní vzdálenost na dílech Hannah Arendt, Franze Kafky, Jonathana Littella, Jochena Gerz a Esther Shalev-Gerz a v neposlední řadě Maxe Picarda. Cílem této kapitoly je zasadit Picardův koncept *Hitler v nás* a jeho implikace do literárně-filosofického a uměleckého kontextu nekomfortní identifikace. Uvidíme, že každý z autorů nás staví na eticky vrtkavou půdu, jedinečným způsobem otevírá výzvu přijmout podobnost či identifikaci s pachatelem a mobilizuje tak k přehodnocení základních etických kategorií dobra a zla, viny a nevin, zločinu a trestu, provázaných s otázkou (spolu)odpovědnosti.

⁶²⁴ Friedrich Nietzsche, *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Přeložila Věra Koubová. Praha: Aurora, 1996. Aforismus 146. s. 77.

⁶²⁵ Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. s. 834-841.

I Banalita zla (Hannah Arendt)

V knize *Život ducha - I. díl: Myšlení* Arendt odkazuje k Eichmannově procesu jako k jiskře, která zažehla její „zájem o duchovní aktivity“⁶²⁶ a zpětně reflektuje o konceptu *banality zla*: „Za těmi slovy nebyla žádná teze nebo teorie, ačkoliv jsem nějak tušila, že se tato formulace přičí naší tradici myšlení – literární, teologické či filozofické – o fenoménu zla.“⁶²⁷ Zlo je v kontextu evropské tradice viděno jako démonické, „jeho ztělesněním je satan [nebo] lucifer, padlý anděl“,⁶²⁸ který se vzepřel Bohu, odmítl své inferiorní postavení a chtěl být jako Bůh. Takové zlo je výrazem pýchy. Zlo tradičně pramení ze závidosti (Kain), slabosti (Macbeth) či žádosti. V Jeruzalémě však před Arendt vyvstalo zlo substanciálně odlišné.⁶²⁹ „Mělkost“ pachatele zatarasila cestu k hlubšímu uchopení motivů „nesporné[ho] zl[a] jeho činů“.⁶³⁰ Arendt byla na straně jedné konfrontována s nestvůrností Eichmannových činů a na straně druhé s pachatelem, který „byl zcela obyčejný a průměrný, ani démonický, ani nestvůrný.“⁶³¹ Nevykazoval známky pevných politických názorů či konkrétních zlých motivů; co na něm u soudu a při výslechu shledala pozoruhodným bylo cosi ryze negativního: „bezmyšlenkovitost“.⁶³² Tu Arendt odstíní od hlouposti. V Jeruzalémě byl Eichmann schopen adaptovat se jako za Třetí říše, ovšem pokud se nacházel v situaci bez rutinního postupu, manifestovalo se to v něm jako bezmocnost a na rovině řeči jako klišé.⁶³³ Konvenci v chování i vyjadřování (používání ustálených frází) Arendt pojí se společensky akceptovanou „funkc[i] ochrany proti skutečnosti, tj. proti nároku, který si svou existencí činí všechny události a fakta na pozornost našeho myšlení“.⁶³⁴ Permanentní odpovídání tomuto nároku, jehož si Eichmann nebyl vědom, by vedlo k vyčerpání.⁶³⁵

⁶²⁶ Hannah Arendtová, *Život ducha - I. díl: Myšlení*. Přeložil Jan Lusk. Praha: Aurora, 2001. s.15.

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid.* s. 16.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ibid.*

⁶³⁴ *Ibid.*

⁶³⁵ *Ibid.*

Arendt spojuje absenci myšlení s každodenností člověka; každý z nás běžně zažívá situace, kdy nemá čas vytrhnout se z proudu každodennosti⁶³⁶ či – jak by řekl Heidegger – obstarávání, a *myslet*. To zažehlo její filosofický zájem: „Je možné páchat zlo (hříchy z nedbalosti i hříchy vědomě spáchané), když chybí nejenom ‚zlý úmysl‘ (jak to nazývá právo), ale každý úmysl, jakákoliv pohnutka zájmu či chtění?“⁶³⁷ Mohou být zlé činy páchany bez zlé intence či vůle? Podmiňuje lidská kapacita myšlení morální rozlišovací schopnosti? Arendt podrobuje kritice úroveň naší znalosti dobra a zla; jsou to pojmy, které jsme se naučili tematizovat v intencích morálky či etiky, nicméně v původním řeckém významu je *morálka* spojena se slovem *zvyk*. Absence myšlení, kterou Eichmann vykazoval nepramenila z toho, že by zapomněl na dobré mravy či zvyky, ani z toho, že by byl hloupý, ani z mravní zaostalosti; bezmyšlenkovitost byla totiž přítomná i v kontextu, v němž o etiku nešlo. Je tedy *sama aktivita myšlení* podmínkou toho, aby člověk *nekonal zlo*? Myšlení – „zvyk zkoumat všechno, co se děje nebo vzbudí pozornost bez ohledu na výsledky a specifický obsah“⁶³⁸ – Arendt usouvztažňuje s anglickým slovem „con-science“, v překladu „svědomí“, jež „v každém případě poukazuje tímto směrem, pokud znamená ‚svědomím‘ – tedy druh vědění, které se aktualizuje v procesu myšlení.“⁶³⁹ Tato hypotéza podle Arendt osvětluje, proč se „dobrému svědomí“ [...] zpravidla těší jen lidé špatní, zločinci a podobní, kdežto špatné svědomí jsou schopni mít pouze ‚dobří lidé““.⁶⁴⁰ Eichmann v tomto smyslu *měl svědomí*, svědomí, které ho vedlo k plnění povinností, které cítil vůči Třetí říši, svědomí, které bylo obráceno *proti lidskosti*. V knize *Eichmann v Jeruzalémě* Arendt říká:

„Eichmann nebyl fanatik. Právě *jeho svědomí* ho přinutilo zaujmout v posledním roce války tak nekompromisní postoj a zafungovalo podobně jako tehdy před třemi lety, kdy

⁶³⁶ *Ibid.* s. 16-17.

⁶³⁷ *Ibid.* s. 17.

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ *Ibid.* s. 17-18.

ho také na krátký čas přimělo ke zpětnému chodu. Eichmann věděl, že Himmlerovy příkazy jsou přesným opakem toho, co přikázal Vůdce.“⁶⁴¹

Díky takovým jemným nuancím, jež Arendt rozehrává, nebude její interpretace nikdy překonaná, vždy zůstane interpretací, ke které se budeme vracet. Bezprostředně po vydání svědectví z procesu, tj. článků v *New Yorkeru* (kde se koncept banality zla ještě neobjevil) a následně knižní verze, zastínila údernost provokace tuto jemnost v odstínění a filosofickém přínosu. Spojení *banalita zla* bylo provokativní na vícero rovinách a spustilo mohutnou vlnu kritiky. Jednou z rovin provokace bylo, že *banální zlo* vystoupilo na pozadí jiné definice zla, kterou Arendt o dekádu dříve rozvinula v knize *Původ totalitarismu* (1951),⁶⁴² a to *radikální zlo*. Jak může v souvislosti s holocaustem hovořit o radikálním zlu a v Jeruzalémě přijít s konceptem banality zla? Dichotomie banálního a radikálního zla, na první pohled provokativní, paradoxní či alogická, je nicméně v rámci jejího myšlení komplementární.

Bez absolutního zla bychom nikdy nepoznali „radikální povahu zla“,⁶⁴³ říká Arendt v *Původu totalitarismu*. O absolutním zlu hovoří ve smyslu, že „už nemůže být odvozeno z lidsky pochopitelných motivů“.⁶⁴⁴ S holocaustem se „objevuje jakési radikální zlo, které jsme předtím neznali“,⁶⁴⁵ a jako takové se vymyká lidské imaginaci. V křesťansko-filosofické tradici není nic, k čemu bychom ho mohli vztáhnout: v křesťanství je ďábel padlým andělem, ve filosofie uvažoval Kant o tom, zda radikální zlo neexistuje, ale posléze ho kategorizoval jako „zvráceno(u) zlo(u) vůli“.⁶⁴⁶ Nemáme kontext, z něhož bychom mohli radikální zlo pochopit. Máme pouze naléhavou skutečnost jeho existence. Jediné, co o něm víme jistě je, že se „vynořilo v souvislosti se systémem, v němž se všichni lidé stali stejně nadbytečnými.“⁶⁴⁷ Nadbytečnost, o níž Arendt hovoří, se vztahuje na manipulátory i jejich oběti, přičemž „totalitní vrazi jsou

⁶⁴¹ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě*. s. 249. Zvýrazněno NS.

⁶⁴² Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*. Překlad: Jana Fraňková, Jan Rypka, Mario Stretti, Zdenka Strettiová, Helena Vebrová. Praha: Oikoymnenh, 1996.

⁶⁴³ *Ibid.*

⁶⁴⁴ *Ibid.* s. 11.

⁶⁴⁵ *Ibid.* s. 599.

⁶⁴⁶ *Ibid.* s. 620.

⁶⁴⁷ *Ibid.*

všichni tím nebezpečnější, že je jim jedno, zda jsou živí, nebo mrtví, zda vůbec kdy žili, nebo se nikdy nenarodili.“⁶⁴⁸

Arendt pojí *radikální* zlo s lidské představivostí se vymykající hrůzou, která se zhmotnila ve faktu holocaustu. Fenomén Eichmann v procesu odkryl, že monstróznost holocaustu však nemají nutně na svědomí monstra. Eichmannovy činy byly monstrózní, nicméně on sám byl bezmyšlenkovitou směsí oddanosti a ambicióznosti, bez (zlé) intence, a jeho apologie měla nádech komedie. Radikální zlo se manifestovalo v činech a skutečnosti, naproti tomu banální zlo Arendt spojuje s pachateli holocaustu.

Další rovinou provokace byla teze o kolaboraci vysokých židovských představitelů s nacisty; osobní prožitek dopadu jejích textů na newyorskou židovskou komunitu popsal Grafton.⁶⁴⁹ Nicméně nejprovokativnější a pro náš výklad stěžejní rovinou konceptu banality zla byla teze, že Eichmann nebyl sadistický psychopat, ale normální, průměrný úředník:

„Na Eichmannově osobě přece nejvíce znepokojovalo to, že většina lidí byla jako on, a lidé ve své většině nejsou sadističtí ani perverzní, ale byli a dosud jsou strašně, ba úděsně normální.“⁶⁵⁰

Tato teze byla nejprovokativnější ve své implikaci: otevřela výzvu přijmout *podobnost s pachatelem*. Arendt neuchopila Eichmanna jako sadistického psychopata v duchu tzv. teorie šílených nacistů,⁶⁵¹ již rozvádí Waller v knize *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*, konkrétně v kapitole s názvem *The „Mad Nazi“: Psychopathology, Personality and Extraordinary Evil*. Ta ve svém úvodu cituje myšlenku Thomase Mertona, totiž že tím nejznepokojivějším na Eichmannově procesu byl moment, kdy ho psychiatr prohlásil za zcela přičetného a duševně zdravého.

⁶⁴⁸ *Ibid.*

⁶⁴⁹ Anthony Grafton, *Arendt and Eichmann at the Dinner Table*. In: *The American Scholar*, Vol. 68, No. 1 (WINTER 1999), s. 105-119. Published by: The Phi Beta Kappa Society.

⁶⁵⁰ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě*. s. 468.

⁶⁵¹ Teorie šílených nacistů je tematizovaná i v *Laskavých bohyních*, přičemž Aue ji striktně odmítá: „Ono naprosto svévole, po válce zavedené rozlišování mezi ‚vojenskými operacemi‘, srovnatelnými s jakýmkoliv jiným konfliktem, na jedné straně, a na straně druhé ‚zvěrstvy‘, spáchanými menšinou sadistů a pomatenců, je, jak bych rád dokázal, chlácholivým výplodem fantazie vítězů“ (Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s.25)

Mnohem jednodušší by podle Mertona byla myšlenka, že zvěrstva, která nacisté spáchali, jsou produktem psychopatů.⁶⁵² Waller se radikálně staví proti teorii spatřující v nacistických zločincích výjimečnou osobnost; taková teorie je podle něho spíše projekcí naší touhy než realitou. Podobná vysvětlení mají jednu funkci: „uspokojit důležitý emocionální požadavek distance mezi *námi* a *nimi*“.⁶⁵³ Charakteristikou nacistického zločince, který spáchal mimořádné zlo, není jeho *abnormalita*, ale *normalita*. Pokud agresivní a násilné chování nacistických zločinů nepramení pouze z psychopatologie, z čeho pramení?⁶⁵⁴ Jak to charakterizuje Zygmunt Bauman: „[k]rutost koreluje s určitým vzorcem sociální interakce mnohem více než s osobnostními rysy či jinými individuálními idiosyncrasiemi pachatelů. Krutost je ve svém původu mnohem silněji sociální než charakterová.“⁶⁵⁵ Mimořádné zlo podle Baumana nevyvěrá z patologie pachatele, je podmíněno sociálně: podle všech standardů normálně nastavený člověk se tu ocitá v síti sil,⁶⁵⁶ kterým se poddává, nechá se jimi prostoupit a replikuje vzorec chování svých vůdců.

Implikace konceptu banality zla kontrastují s implikacemi teorie šílených nacistů. Arendt byla do Jeruzalému povolána, aby vydala svědectví o jednom z nejobávanějších nacistických vrahů, který byl na území nově vzniklého židovského státu souzen svými oběťmi. Namísto očekávané *katarze* dopadl na celé lidstvo mrak *nekomfortní identifikace*: anticipovaný obraz Eichmanna coby monstra a zvráceného sadisty se v rukách Arendt přetavil v zrcadlo, vyzývající k přehodnocení otázky viny a odpovědnosti. Arendt *mohla* dát světu katarzi, ale zvolila cestu filosofické poctivosti, jež je podle Nietzscheho nejdůležitější vlastností filosofa, a sokratovské věrnosti pravdě. Sókratés praktikováním *péče o duši*, jejíž první krok spočíval v nalezení

⁶⁵² James Waller, *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. Oxford: Oxford University Press, 2002. s. 55.

⁶⁵³ „[to] satisfy an important emotional demand of distancing *us* from *them*“ *Ibid.* s. 87. Překlad: NS

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ „Cruelty correlates with certain patterns of social interaction much more closely than it does with personality features or other individual idiosyncrasies of the perpetrators. Cruelty is social in its origin much more than it is characterological.“ (Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989, p. 166. In: James Waller, *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. s. 87. Překlad: NS)

⁶⁵⁶ James Waller, *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. s. 87.

logického rozporu v řeči druhého indikující „vnitřní rozrušenost“,⁶⁵⁷ jak to uchopuje Patočka, doháněl Athény k šílenství. Přístup Arendt je sokratovsky provokativní, nicméně jde o provokaci, jež vytrhává ze zaběhnutých způsobů uvažování a *mobilizuje* k přehodnocení základních etických kategorií spojených s uvažováním o holocaustu.

II Od pozorovatele k spolupachateli (Franz Kafka)

V této části necháme vystoupit koncept nekomfortní identifikace v Kafkově povídce *V Kárném táboře* (napsána 1914 a publikována 1919).⁶⁵⁸ Kafka jedinečným způsobem zachytil genezi a proces identifikace s pachatelem na dynamickém vztahu hlavních postav: důstojníka a cestovatele, jenž má perspektivou pozorovatele blízko ke čtenáři. Budeme sledovat proces konverze cestovatele na důstojníkovu víru: důstojník předkládá narativ ospravedlňující mučení a utrpení, na který cestoval postupně přistupuje, až si ho plně osvojí.

„Je to zvláštní aparát“:⁶⁵⁹ tak je uvozena povídka *V kárném táboře*, která začíná tím, že důstojník pozve cestovatele, aby se zúčastnil popravy vojáka odsouzeného za „neposlušnost a urážku představeného“.⁶⁶⁰ Cestovatel neochotně souhlasí a stává se tak jediným divákem procesu. Popravě předchází explikace fungování stroje; důstojník nadšeně zasvěcuje cestovatele do tajů mučení: nahý odsouzenec je břichem položen na postel pokrytou vatou a připoután. Leží hlavu dolů a v ústech má špalík, který brání křiku a překousnutí jazyka. Odsouzený svůj rozsudek nezná a nechápe, co se s ním děje; pochopit ho podle důstojníka má až ve chvíli, kdy ho ucítí na svém těle.⁶⁶¹ Důstojník cestovali dále mimoděk sdělí, že odsouzený neví, že byl souzen a neměl

⁶⁵⁷ Jan Patočka. *Sókratés: přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. s. 112.

⁶⁵⁸ Franz Kafka, *V kárném táboře*. In: Franz Kafka, *Proměna a jiné povídky*. Překlad: Vladimír Kafka. Československý spisovatel, 2009.

⁶⁵⁹ *Ibid.* s. 157.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ *Ibid.* 159-160.

příležitost se obhajovat;⁶⁶² důstojník tak vystupuje v roli samozvaného soudce, který se řídí imperativem „Vina je vždy nepochybná“.⁶⁶³

Cestovatel nejeví o důstojníkův grafický popis extrémního utrpení zájem; obrat⁶⁶⁴ přichází ve chvíli, kdy do popisu mučení vstoupí *interpretace utrpení*, vycházející z předpokladu, že mučený neluští písmo očima, ale svými ranami⁶⁶⁵ a prožitkem extrémního utrpení dochází osvíceného porozumění. Trest spočívá v tom, že je provinění odsouzenému *vepsáno do těla*. Důstojníkova interpretace utrpení v do té doby lhostejném cestování zažehne jiskru zájmu. Důstojník popisuje popravu jako podívanou: „brány“⁶⁶⁶ stroje jsou skleněné, aby si mohl každý zkontrolovat, že je rozsudek vykonáván a tělo odsouzeného prostoupí vibrující hroty. Důstojník ukazuje cestovateli jehly různých druhů a uspořádání – dlouhá jehla píše a krátká stříká vodu a oplachuje krev, aby bylo písmo zřetelné –, i to, kudy voda smísená s krví odtéká.⁶⁶⁷ Mučení, při němž jsou odsouzenému vpichovány jehly do kůže a masa, trvá dvanáct hodin.⁶⁶⁸

„Chápete ten postup? Brány začínají psát; jakmile jsou hotovy s první osnovou písma na mužových zádech, odvine se vrstva vaty a pomalu otočí tělo na bok, aby brány měly zase kam psát. Mezitím se písmem poraněná místa položí na vatu, která díky zvláštní úpravě ihned zastaví krvácení a připraví záda k dalšímu prohloubení písma. Zde ty zoubky na okraji bran strhnou pak při dalším obrácení těla vatu z ran, odhodí ji do jámy a brány mají zase co dělat. Tak píšou dvanáct hodin čím dál hloub. Prvních šest hodin

⁶⁶² *Ibid.* s. 162.

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ „Cestovatele už začal aparát trochu zajímat; zacláněje si rukou oči proti slunci, podíval se nahoru. Byla to veliká stavba. Postel a kreslič byly stejně velké a vypadaly jako dvě tmavé truhly. Kreslič byl umístěn asi, dva metry nad postelí; jejich rohy spojovaly čtyři mosazné tyče, které v slunci skoro zářily. Mezi truhlami se na ocelovém lanu vznášely brány. Důstojník si sotva všiml cestovatelovy dřívější lhostejnosti, teď ovšem měl pro jeho počínající zájem pochopení; ustal proto ve výkladech, aby měl cestovatel kdy nerušeně si vše prohlédnout.“ (*Ibid.* s. 160)

⁶⁶⁵ *Ibid.* s. 166-167

⁶⁶⁶ Aparát se skládá „ze tří částí. Časem se pro každou z těchto částí vytvořily jakési lidové názvy. Dolní se říká postel, horní se říká kreslič a zde té prostřední visuté části se říká brány.“ (*Ibid.* s. 159)

⁶⁶⁷ *Ibid.* s. 164-165.

⁶⁶⁸ „Nesmí to být samozřejmě jednoduché písmo; vždyť nemá usmrcovat hned, nýbrž průměrně teprve za dvanáct hodin; podle výpočtu nastává šestou hodinu obrat.“ (*Ibid.* s. 166)

žije odsouzenec skoro jako dřív, *jenom trpí bolestmi*. Po dvou hodinách odstraníme plst, neboť muž již nemá sílu křičet.“⁶⁶⁹

Jak podotýká Geddes,⁶⁷⁰ bolest je pouhým vedlejším účinkem či ornamentem klíčového momentu mučení, a tím je dešifrování „zákona“, jehlami vpisovaného do kůže odsouzeného. Mučení se vyjevuje jako pouhá přípravná fáze, což zachybují slova „*jenom trpí bolestmi*“; cílem mučení, k němuž je napjatá pozornost důstojníka a následně i cestovatele, je osvícené porozumění zákonu, jehož odsouzený dosahuje před smrtí. Čtenář je konfrontován s diskrepancí mezi důstojníkovými slovy, podrobnými popisy mučení a bolesti, a jeho lhostejným postojem k utrpení. Veškeré důstojníkovy emoce směřují k momentu *osvícení*, nic jiného pro něj nemá význam. Podsouvá cestovateli, že odsouzený dosáhne tak dokonalého porozumění zákonu, že svědek procesu je v pokušení ulehnout pod stroj. V povídce je důstojník vyobrazen jako kvintesence bezohlednosti vůči lidskému utrpení; nicméně nepřekvapivější je zvrát v *postoji cestovatele*, a to především z důvodu jeho *blízkosti perspektivě čtenáře*.⁶⁷¹ Když cestovatel nevyjádří podporu popravě, jeho námitka se týká procedurálních nesrovnalostí, jako je absence řádného soudního procesu a práva na obhajobu.⁶⁷² Jeho obavy nemají etickou konotaci, netýkají se nelidského mučení a utrpení odsouzeného. Spatřuje v procesu popravky nespravedlnost a nelidskost, nicméně nepocítuje strojem působenou excesivní bolest jako pobuřující. Je zainteresován pouze *intelektuálně*; nepocítuje soucit a na několika místech povídky vyjadřuje ve vztahu k vězni odpor.⁶⁷³

⁶⁶⁹ *Ibid.* s. 166-167.

⁶⁷⁰ Jennifer L. Geddes, *Violence and Vulnerability: Kafka and Levinas on Human Suffering*. In: *Literature & Theology*, Vol. 29. No. 4, December 2015, pp. 400–414 doi:10.1093/litthe/frv044.

Geddes interpretuje mučení v doslovném, nikoli metaforickém smyslu, jak to činí mnohé jiné interpretace Kafkovy povídky, přičemž pro náš výklad je přínosná především proto, že se explicitně věnuje otázce spoluúčasti pozorovatele, implikující čtenáře.

⁶⁷¹ *Ibid.* s. 407.

⁶⁷² *Ibid.*

„Ne,“ řekl cestovatel a přejel si rukou čelo, „pak tedy ten muž ani teď ještě neví, jak byla přijata jeho obhajoba?“ „On neměl příležitost, aby se obhajoval,“ řekl důstojník a díval se stranou, jako by mluvil pro sebe a nechtěl cestovatele zahanbovat vykládáním věcí pro něho tak samozřejmých. „Musel mít přece příležitost, aby se obhajoval,“ řekl cestovatel a vstal ze židle.“ (*Ibid.* s. 162)

⁶⁷³ Jennifer L. Geddes, *Violence and Vulnerability: Kafka and Levinas on Human Suffering*. s. 407-408.

Důstojník je důsledný v požadavku, aby v centru pozornosti stál *aparát*, nikoli odsouzený *člověk*; jakmile se pozornost cestovatele obrátí k odsouzenému, důstojník zakročí.⁶⁷⁴ Když odsouzeného položí do stroje, pozoruje cestovatelovu tvář, aby z ní vyčetl, zda procesu porozuměl. Při mučení pak vyjadřuje lítost na tím, že popravy už nemají obecnost a vyprahlé údolí, ve kterém se scéna odehrává, už není, jak tomu bývalo dříve, plné lidí, a na představení už se nedívají stovky očí. Nostalgii je také opředen způsob, jakým se poprava odehrává; oproti dřívějšímu ztratila na dramatičnosti:⁶⁷⁵

„V tichu bylo slyšet jen odsouzenecovy vzdechy tlumené plstí. Dnes už stroj nedokáže vynutit z odsouzence tak silný vzdech, aby ho plst nestačila zdusit; tenkrát však z písčících jehel odkapávala žíravá tekutina, které se dnes už nesmí používat.“⁶⁷⁶

V souvislosti s tím důstojník naléhavě prosí cestovatele, aby použil svůj vliv a přimluvil se u velitele, který nebyl zastáncem stroje, k autorizaci budoucího použití aparátu.⁶⁷⁷ „Jsem proti tomuto řízení,“⁶⁷⁸ odmítne cestovatel. „Řízení vás tedy nepřesvědčilo,“ řekl [důstojník] pro sebe a usmál se, jako se stařec usmívá pošetilostem dítěte a za ten úsměv skryje své vlastní opravdové úvahy. „Pak tedy je čas“.⁶⁷⁹ Následuje zvrat: důstojník osvobodí vězně a sám ulehne pod stroj, přičemž pro sebe zvolí inskripci „Bud' spravedliv!“⁶⁸⁰ Nicméně stroj nefunguje jako obvykle a na místo pomalého mučení, která má být cestou k osvícení, ubodá důstojníka k smrti:

„Brány nepsaly, pouze bodaly a postel nepřevalovala tělo, nýbrž je pouze roztřeseně zvedala proti jehlám. Cestovatel chtěl zasáhnout, zastavit to všechno pokud možno,

⁶⁷⁴ „Postav ho!“ křikl důstojník, neboť si všiml, že odsouzenec příliš odvádí cestovatelovu pozornost.“ (*Ibid.* s. 165)

⁶⁷⁵ *Ibid.* s. 170-171.

⁶⁷⁶ *Ibid.* s. 171.

⁶⁷⁷ *Ibid.* s. 174

⁶⁷⁸ *Ibid.* s. 177.

⁶⁷⁹ *Ibid.* s. 178

⁶⁸⁰ *Ibid.* s. 179

vždyť tohle už nebylo mučení, jehož chtěl důstojník dosáhnout, to byla vyložená vražda.⁶⁸¹

Jak akcentuje Geddes, cestovatel nezasáhne v okamžiku, když si pod stroj chce lehnout důstojník: to svědčí o jeho netečnosti k nelidskému utrpení odsouzeného. Nejen že důstojníkově smrti nezabrání, ale dokonce podpoří jeho rozhodnutí. Co víc: říká, že kdyby byl na jeho místě, jednal by *stejně*. V tomto okamžiku přestává být pozorovatelem. Můžeme v tom vidět paralelu důstojníkovy interpretace mučení jako spravedlnosti a cestovatelovu interpretaci důstojníkovy sebevraždy jako ušlechtilého činu. V obou případech není mučení viděno v tom, čím je; důstojník i cestovatel *interpretují mučení metaforicky* a zakrývají tak realitu utrpení. Nejděsivější moment povídky nastává, když stroj začne zabíjet důstojníka. Tiché fungování stroje je zodpovědné za to, že uniká pozornosti. Obraz mučení je děsivý, nicméně obraz cestovatele stojícího vedle mučícího aparátu je děsivější. Cestovatel má před sebou člověka podrobovaného excesivnímu utrpení a nevěnuje mu pražádnou pozornost. Tělem důstojníka prochází jehly a cestovatelova pozornost je zaujatá něčím zcela jiným: otravným chováním vězně. Zdrojem mrzutosti a otrávenosti není hrůza toho, co se odehrává v jeho těsné blízkosti. Cestovatele znepokojí něco jiného: moment, kdy se ukáže, že *stroj důstojníka nemučil*. Je rozrušen dysfunkcí stroje, protože uvěřil vyprávění o osvícení; jeho zklamání vyvěrá z difference mezi správným a nesprávným mučením, a ta je založena v odstínění toho, co před sebou vidí, od příběhu předešlých obětí. Cestovatel interpretuje mučení jako přijatelné, jako bránu k osvícení, zatímco rychlou smrt, jež je produktem disfunkce stroje, jako obyčejnou, vulgární vraždu. Když věří v ideu osvícení, považuje důstojníkovu rozhodnutí nechat se strojem zabít za správné. Jakmile však stroj zabíjí bez mučení a významu, jež mučení konotuje, cestovatel chce proces zastavit. Důstojník a v jeho stopách i cestovatel obdařili proces mučení významem; nicméně jejich interpretace se ukazuje být *fantazií zastírající násilí stroje*. Zatímco důstojník, na začátku povídky obhájce aparátu a soudce, se stává obětí a odsouzeným, cestovatel, zprvu nezajímavý, lhostejný pozorovatel, si přisvojí

⁶⁸¹ *Ibid.* s. 183.

důstojníkovu fantazii smysluplného mučení a utrpení, a přejde do role soudce a *spolupachatele*. Impulsem k tomu, aby pomohl trpícímu důstojníkovi je zmiňovaná *absence mučení*; jeho jednání je plně řízeno fantazií o smysluplném utrpení, zastírající podstatu aparatury: nelidskost.⁶⁸²

Kafkova povídka, napsaná krátce po vypuknutí první světové války, je často interpretována metaforicky. Geddes však varuje, ze interpretuje-li čtenář Kafkovy povídky utrpení způsobené aparátem metaforicky – mimo jiné jako proces psaní, byrokracii či křesťanskou oběť –, padá do téže pasti jako cestovatel. Takové čtení zakrývá nebezpečí, jež je v povídce tematizované, a tím je interpretace mučení a excesivního utrpení jako něčeho ospravedlnitelného. Pokud kupříkladu interpretujeme stroj jako metaforické zpodobení procesu psaní, čili vytváříme-li narativ smysluplného či užitečného utrpení, *přehlížíme* (tělesné) utrpení stejně jako cestovatel.⁶⁸³ Budeme-li Kafkovu povídku vykládat doslovně, což se vzhledem k dějinnému kontextu jejího vzniku nabízí, můžeme ji číst v dialogu s Picardovými popisy strojové krutosti nacismu:

„Nacistické krutosti se naproti tomu prováděly jakoby mimochodem; jako kdyby je prováděly *stroje*, které by mohly produkovat i něco jiného: v tomto okamžiku je aparatura nařízena na zločin, v příštím okamžiku na dobrodiní, na Bachův koncert nebo na výchovu dětí; jsou to krutosti pojaté jako *hra* nebo *experiment*.“⁶⁸⁴

Pro Picarda je stroj důležitým motivem, pomocí něhož vykládá proměnu času: diskontinuálnímu nitru, existujícímu pouze v okamžiku, odpovídá stroj, který ustavičně opakuje jeden a týž pohyb: „co proběhne v jednom jediném okamžiku, se tedy díky opakování změní v trvání. [...] Kouzlo vycházející ze stroje má původ v tom, že jednorázovost nabývá zdání kontinuity.“⁶⁸⁵ V kontextu nacismu říká, že „stroj musel běžet, a bylo lhostejné, co se do toho stroje hodí: zvíře, člověk nebo Bůh“.⁶⁸⁶ I

⁶⁸² Jennifer L. Geddes, *Violence and Vulnerability: Kafka and Levinas on Human Suffering*. s. 407-410.

⁶⁸³ *Ibid.* s. 411-412.

⁶⁸⁴ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 51. Zvýrazněno NS.

⁶⁸⁵ *Ibid.* s. 42.

⁶⁸⁶ *Ibid.* s. 52.

v Kafkově povídce je důstojníkovou misí udržet stroj v chodu (proto přesvědčuje cestovatele, aby se u velitele přimluvil za budoucí použití aparátu), lhostejno, co se do něj hodí. O tom svědčí zajímavý detail, na nějž upozorňuje Geddes: poprava vězně byla naplánovaná *předtím* než k domnělému zločinu došlo: zločin měl být spáchán „včera v noci“, nahlášen byl „dnes ráno“, nicméně důstojník pozval cestovatele k účasti na popravě „včera“. To znamená, že mučení bylo na programu a potřebovalo zločince, stejně tak jako je na programu divadelní představení, které potřebuje herce.⁶⁸⁷ Stroj v *Kárném táboře* má posvátnou auru, která se roztříští ve chvíli, kdy pod něj ulehne důstojník; svou fantazii o osvětlení demaskuje až v momentě, kdy umírá. Moment demaskování víry je silně přítomen v Picardových úvahách o stroji; stroj generuje zdání nadpřirozena, *zdá* se být garantem bytí a trvání, nicméně jedná se o „falešné, sterilní trvání“.⁶⁸⁸ Picard odkrývá kontinuitu garantovanou strojem jako mechanizovanou kontinuitu, náhražku za ztrátu vnitřní kontinuity. Obratem ke stroji se člověk vzdal světa, jehož kontinuitu garantuje Bůh: „jediný Bůh možný v tomto strojovém světě je Bůh vyrobený strojem samým, v pravém smyslu slova *deus ex machina*“.⁶⁸⁹

V rámci našeho výkladu je Kafkova povídka stěžejní: ukazuje totiž, *jak* ke konverzi dochází, s jakou lehkostí se pozorovatel stává apologetou utrpení, a dokonale tak zapadá do mozaiky nekomfortní identifikace: cestovatel – zcela *normální*, nezúčastněný pozoroval, který je perspektivou blízký *čtenáři* – se stane spolupachatelem. Představíme-li si implikace jeho postoje v nacistickém kontextu, jsou v určitém ohledem děsivější než to, že Karel Kopfrkingl v románu Ladislava Fuksa *Spalovač mrtvol* (1967) uvěří v ideu vykoupení a spásy inspirovanou jeho „nejmilovanější žlutou knížk[o]u o Tibetu,“⁶⁹⁰ – a v jejím jménu začne vraždit;

⁶⁸⁷ Jennifer L. Geddes, *Violence and Vulnerability: Kafka and Levinas on Human Suffering*. s. 410.

„Byl jsem *včera* poblíž, když vás velitel zval. [...] Kapitán se chtěl *včera v noci* přesvědčit, jestli sluha plní svou povinnost. Úderem druhé hodiny otevřel dveře a našel ho schouleného, jak spí. [...] Jeden kapitán učinil *dnes ráno* udání, že tento muž, který mu byl přidělen jako sluha a spává před jeho dveřmi, zaspal službu.“(s. 163- 172)

⁶⁸⁸ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 42.

⁶⁸⁹ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 135: „Und der Gott, der in dieser Maschinenwelt möglich ist, ist der von der Maschine selber produzierte Gott, es ist im wahren Sinne des Wortes der *deus ex machina*.“

⁶⁹⁰ Ladislav Fuks, *Spalovač mrtvol*. Praha: Odeon, 2003. s. 39.

Kopfrkingl odpovídá profilu šíleného nacisty a nechává tak mezi námi a sebou distanci. Duševně zdravý cestoval v Kafkově povídce je znepokojivější v tom ohledu, že *maže distanci* a staví nás před tutéž výzvu, před kterou nás postavila Arendt konceptem banality zla: výzvu přijmout *podobnost s pachatelem*.

III Bratři v lidství (Jonathan Littell)

„*Bratři v lidství*, dovolte, abych vám vyprávěl, jak to bylo.“⁶⁹¹ (*Laskavé bohyně*)

Littell v *Laskavých bohyních* překračuje tabu a popisuje holocaust v první osobě, z perspektivy nacisty Maximiliena Aueho, který čtenáři předkládá fiktivní memoár z několika dějišť druhé světové války. S postupem německé armády na Ukrajinu a Kavkaz se Aue podílí na masových vraždách a holocaustem provází od počátků až do jeho industriální podoby. V této pasáži se zaměříme na prostředky, jimiž *Laskavé bohyně* staví čtenáře před nebezpečí kontaminace znepokojujícími myšlenkami a vyvolávají v něm nekomfortní identifikaci.

Jak akcentuje Suleiman, *oběti* holocaustu jsou předmětem fascinace, a to především pro psychology, historiky a spisovatele. Mnohé oběti vydaly svědectví či autobiografickou fikci. Naproti tomu svědectví *pachatelů* holocaustu nenajdeme; vzácnou výjimky jsou paměti, které Rudolf Höss napsal před svou popravou. Románové a filmové zobrazení vnitřního světa zločinců a pachatelů holocaustu nalezneme také jen sporadicky. Jedná se například o román *La mort est mon métier* (Robert Merle, 1952), fiktivní zpodobení Hössovy autobiografie; povídku *Ein Deutsches Requiem* (Jorge Luis Borges, 1949), která je monologem nacistického velitele před popravou; román *The Portage to San Cristobal of A. H.* (George Steiner, 1981), v níž promlouvá sám Hitler; román *See Under: Love* (David Grossman, 1989), zachycující vnitřní život postavy založené na Franzi Stanglovi; či román *Time's Arrow*

„Mám doma jednu takovou nádhernou knihu ve žlutém plátně, je to kniha o Tibetu, o tibetských klášteřích, o jejich nejvyšším vládcí dalajlámovi, o jejich úchvatné mře, čte se v ní jako v bibli. Utrpení je zlo, které máme odstraňovat nebo aspoň zmírňovat, zkracovat“. (*Ibid.* s. 10)

⁶⁹¹ Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 4. Zvýrazněno NS.

(Martin Amis, 1991), poválečné vyprávění nacistického doktora, který odmítá veškerou odpovědnost. Z filmové tvorby je to zrcadlová scéna se sadistickým vedoucím tábora Amonem Goethem v *Šindlerově seznamu* (Steven Spielberg, 1993); či portrét Goebbelse či Hitlera v *Der Untergang* (Oliver Hirschbiegel, 2004).⁶⁹²

„Bratři v lidství, dovolte, abych vám vyprávěl, jak to bylo.“⁶⁹³ Věta, jež udá celému románu tón nekomfortní identifikace. První část románu, nazvána „Toccat“ z italského *toccare* (dotknout se), podle Sanyal odkazuje k motivaci navázat intimní propojení se čtenářem; je protkaná familiárním tónem, přičemž součástí budování intimity je letmé zmiňování známých literárních aluzí, Aue – stejně tak jako čtenář – je obeznámen s Camusem, Flaubertem, Villonem či Baudelairem; to mají *společné*. Aue první větou uzavírá se čtenářem smlouvu o spřízněnosti či blízkosti z donucení. Spoluúčast čtenáře se odehrává na vícero rovinách: je nejen účasten Aueho zločinů, ale zároveň se stává důvěrníkem, od něhož se žádá porozumění a pochopení.⁶⁹⁴ V Aue se prolíná hlas vypravěče a autorského hlasu, přičemž tato syntéza má v sobě silný náboj naléhavosti a manipulace:

„Žiji, dělám, co se dá, tak je to s každým, jsem člověk jako každý jiný, jsem člověk jako vy. No tak, říkám vám přece, že jsem jako vy!“⁶⁹⁵

Se stejnou naléhavostí budí ve čtenáři empatii:

„Ale proč by neměl SS-Obersturmbannführer mít právo na vnitřní život, na touhy a na vášně jako všichni ostatní? [...] Jako většina lidí jsem se ani já neprosil o to, abych se mohl stát vrahem. Kdybych mohl, a už jsem to říkal, věnoval bych se literatuře.“⁶⁹⁶

⁶⁹² Susan Robin Suleiman, *When the Perpetrator Becomes a Reliable Witness of the Holocaust: On Jonathan Littell's Les bienveillantes*. s. 1-2.

⁶⁹³ Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 4.

⁶⁹⁴ Debarati Sanyal, *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*. New York: Fordham University Press, 2015. s. 191-192.

⁶⁹⁵ Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 35.

⁶⁹⁶ *Ibid.* s. 31-33.

Zobrazení vnitřního světa nacisty; to jakým způsobem je ve světě, jak vnímá, jak cítí a vposledku, jak jedná, vyžaduje empatii ze strany čtenáře i autora, říká Suleiman. V procesu psaní a čtení je rozpoznán jako lidská bytost a jako taková s námi sdílí určitou *podobnost*. Empatie k někomu, kdo se podílel na genocidě, i když ho morálně odsoudíme, nás vrhá na eticky nepříliš pohodlnou půdu. Spojitost vyprávění v první osobě s empatií otevírá otázku, zda si pachatel genocidy zaslouží vypravěčský hlas.⁶⁹⁷ Littell prohlásil, že zvolil bývalého nacistu jako svého vypravěče, neboť „pachatelé nemluví. Jejich podstatou je mlčení.“⁶⁹⁸ Několik pamětí bývalých nacistů existuje, nicméně nikdo před Littellem nepsal o nacistických zločinech *hlasem pachatele*. V Auem se snoubí třaskavá kombinace účastnictví na nacistických zločinech, historická spolehlivost a morální svědectví.⁶⁹⁹ Specifikum své perspektivy postihuje následovně:

„Teď už jsem u svých kolegů rozlišoval tři typy povahy. V první řadě tu byli ti, kteří – i když se to snažili nedávat najevo – zabíjeli s rozkoší. O těch už jsem mluvil, to byli zločinci, jejichž sklony odhalila válka. Pak tu byli takoví, kteří zabíjeli s nechutí, z povinnosti, a svůj odpor překonávali z úcty k řádu. Konečně tu byli tací, kteří Židy považovali za zvířata a zabíjeli je, jako když řezník podřízne krávu, byla to pro ně podle nálady a okolností práce příjemná nebo krušná. Do poslední kategorie jasně spadal Kurt Hans; pro něj byla směrodatná jediné přesnost, účinnost, výkon. Každý večer pečlivě rekapituloval výsledky. *A co já?* Já se neztotožňoval s žádným z těchto tří typů, ale žádný další jsem neznal, a kdyby na mě někdo naléhal, jen těžko by se mi odpovídalo s čistým srdcem. Odpověď jsem pořád ještě hledal. Hrála tu roli má vášeň pro absolutno, a rovněž, jak jsem si jednoho dne s hrůzou uvědomil, zvědavost: jako při tolika jiných příležitostech jsem byl zvědavý, zajímalo mě, jak na mě bude všechno tohle působit. Neustále jsem se pozoroval: *jako bych měl nad hlavou přidělanou kameru a byl zároveň tou kamerou samotnou*, člověkem, kterého natáčejí,

⁶⁹⁷ Susan Robin Suleiman, *When the Perpetrator Becomes a Reliable Witness of the Holocaust: On Jonathan Littell's Les bienveillantes*. s. 2.

⁶⁹⁸ Jérôme Garcin, *Littell est grand*. Le nouvel observateur, August 24–30, 2006, 48–51. s. 50. In: Susan Robin Suleiman, *When the Perpetrator Becomes a Reliable Witness of the Holocaust: On Jonathan Littell's Les bienveillantes*. s. 5

⁶⁹⁹ Susan Robin Suleiman, *When the Perpetrator Becomes a Reliable Witness of the Holocaust: On Jonathan Littell's Les bienveillantes*. s. 5.

i tím, kdo se pak dívá na film. Občas mě to zneklidňovalo a někdy v noci jsem nespál, díval jsem se do stropu, ten objektiv mě nenechával v klidu. Odpověď na otázky mi ale neustále unikala.“⁷⁰⁰

Aue v románu i v nacistické mašinérii funguje jako *oko*: pozoruje, vidí a zprostředkovává zaznamenané, zdůrazňuje Razinsky. Spíše než aktivní silou je Aue zprostředkovatelem informací. Píše reporty, v tom spočívá náplň jeho práce: posílá zprávy z fronty a vyhlazovacích táborů Berlínu.⁷⁰¹ To asociuje diferenci mezi paměti a historií, na niž jsme upozorňovali v části *Laskavé bohyně: zapomínání na vraždu* v souvislosti Norovou tezí, že to, co dnes běžně nazýváme pamětí, je ve skutečnosti historií a obsesí paměti.⁷⁰² Spíše než selektivní lidské paměti má Aueho perspektiva blíže historikovi, který má k dispozici monumentální archiv. Spočívá v pozorování událostí a promýšlení toho, co vidí; jako taková je podle Adams blízká perspektivě čtenáře.⁷⁰³ Aueho perspektiva upomíná na samotný proces hermeneutiky čtení jakožto neustálého zvýznamňování, jak to uchopuje Staigerova „fenomenologie literatury“, navazující na Schleiermacherovu hermeneutiku (jejíž metodu vylíčil Dilthey) a Heideggerovu fenomenologii. Aueho perspektiva kopíruje zkušenost čtení následovně: vlastnímu výkladu předchází „zkusmé ohledání celkové souvislosti“,⁷⁰⁴ čímž se „otevře horizont, v jehož rámci lze teprve porozumět jednotlivému“.⁷⁰⁵ Intepretace je postupným zaplňováním onoho rozevřeného horizontu porozumění.⁷⁰⁶ Aue zvýznamňuje a interpretuje ve světle toho, co už zná (kupř. do jeho osobní zkušenosti s Eichmannem se promítá znalost knihy *Eichmann v Jeruzalémě*),⁷⁰⁷ když vypráví,

⁷⁰⁰ Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 228-229. Zvýrazněno NS.

⁷⁰¹ Liran Razinsky, *History, Excess and Testimony in Jonathan Littell's Les Bienveillantes*. In: French Forum, Vol. 33, No. 3, pp. 69-87. Lincoln: University of Nebraska Press, 2008. s. 71-72.

⁷⁰² Pierre Nora, *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. s. 48.

⁷⁰³ Jenni Adams, *Reading (as) Violence in Jonathan Littell's The Kindly Ones*. In: Holocaust Studies 17:2-3, 27-50. Oxfordshire: Routledge Taylor & Francis Group, 2011.

⁷⁰⁴ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. Leipzig, Berlin 1913-36, sv. 5, s. 330 In: Emil Staiger, *Poetika, interpretace, styl*. Přeložil Miloš Černý a Otakar Veselý. Praha: Triáda, 2008. s.15.

⁷⁰⁵ Emil Staiger, *Poetika, interpretace, styl*. s. 15.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

⁷⁰⁷ Zde je typický příklad Aueho reflexe o minulých událostech z perspektivy nového kontextu vědění: „Nehájím našimi německými advokáty tolik ceněný Befehlnotstand, plnění rozkazu z donucení. To, co jsem dělal, dělal jsem s důkladnou znalostí věci, měl jsem za to, že je to má povinnost a že jakkoliv je nepříjemná a nešťastná, je třeba ji splnit. O to též jde v totální válce: civilisté už neexistují, a mezi

reflektuje na svou zkušenost z pozice vědění, kterým nedisponoval v době, kdy události prožíval.

Aue je tedy pasivním účastníkem i čtenářem či interpretem událostí a vzpomínek; je však zároveň *pachatelem*. To, jak podotýká Adams, staví skutečného čtenáře *Laskavých bohyní* před specifickou a nekomfortní výzvou. Aue tím, že mluví o motivech svého zapojení nastavuje zrcadlo čtenáři a čtenářově motivaci číst literaturu holocaustu: „vášeň pro absolutno“ a „zvědavost“ v tom hrají roli. Ze ztotožnění tvůrce, protagonisty a konzumenta je možno vyvodit, že čtenář se spoluúčastní genocidy ve smyslu „podívané“. ⁷⁰⁸ Aue se té „žalostné podívané schválně vystavoval“, ⁷⁰⁹ neboť chtěl zažít existenciální otřesení, „ten počáteční šok, ten pocit, že se celá má bytost nezměrně otrásla, zlomila“ ⁷¹⁰ a transcendovat svou přítomnost směrem k „říší“ „Krás[y] a Dobr[a]“. ⁷¹¹ Adams otevírá otázku, zda čtenářovou motivací při čtení literatury holocaustu není *snaha o otřesení dotykem s absolutní hranicí* a tímto dotykem, který ústí v morální šok, se ustavit jako morální bytost. Littell v tomto ohledu podrobuje kritice čtenářovu motivaci a konfrontuje ho s otázkou, zdali pocit morální bezúhonnosti a dobroty, který při dotyku s absolutní hranicí zažívá, není nezasloužený. ⁷¹² Sandberg upomíná na to, že Aue překračuje hranice a zavádí čtenáře na místa, kam nikdy nevstoupil, na frontu a do vyhlazovacích táborů, odkrývá mu svět, který nezná; a nečiní tak jako oběť. Svědky nacistických hrůz jsou tradičně přeživší; Aue je svědkem v pozici pachatele. Littell volí formu, která ohrožuje naši paměť holocaustu: to, co jsme brali jako známé, před námi vyvstane jako cizí. ⁷¹³ Onu snahu o

zplynovaným židovským dítětem a německým dítětem, které zabily zápalné bomby, je jediný rozdíl, a to v použitých prostředcích; v obou případech ale člověk či lidi, kteří je zabili, věřili, že je to správné nebo nutné; a koho vinit, jestli se zmýlili? To, co říkám, zůstává pravdou, i když z války uměle vydělíme to, co židovský právník Lempkin nazval genocidou, a povšimněme si, že, aspoň v našem století, zatím ještě nebylo genocidy bez války, že genocida neexistuje mimo válku a že stejně jako v případě války jde o kolektivní jev: moderní genocida je proces vykonávaný masami na masách a pro masy.“ (Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 25-26)

⁷⁰⁸ Jenni Adams, *Reading (as) Violence in Jonathan Littell's The Kindly Ones*. s. 32.

⁷⁰⁹ Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 385.

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² Jenni Adams, *Reading (as) Violence in Jonathan Littell's The Kindly Ones*. s. 32-33.

⁷¹³ Eric Sandberg, *'This Incomprehensible Thing': Jonathan Littell's The Kindly Ones and the Aesthetics of Excess*. In: *The Cambridge Quarterly*, Volume 43, Issue 3, September 2014, Pages 231–255. Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/camqtly/bfu015>. s. 255.

otřesení, již tematizuje Adams, a transgresi, již zmiňuje Sandberg, specifický způsobem uchopil Georges Bataille.

„Literatura není nevinná. Je vinná a měla by se k tomu doznat[,]“⁷¹⁴ říká Bataille v předmluvě své knihy *La Littérature et le Mal* (1957). Svou tezi rozvede na díle autorů jako Emily Brontë, Charles Baudelaire či Markýz de Sade. Bataillovou premisou je, že zlo má pro člověka svrchovanou hodnotu, zlo „nevyklučuje morálku“, ⁷¹⁵ právě naopak, je spjato s „hypermorálkou“. ⁷¹⁶ Bataille koncept zla vytrhuje z běžného významu morální zvrhlosti a vtiskává mu nietzscheovskou ražbu tvořivosti. Nietzscheova kritika morálky se opírá o koncept „poslušnosti“, již pojí se stádností a ohrožením života; zlo pak vystupuje jako tvůrčí, život potencující princip. ⁷¹⁷ Zlo, které se manifestuje kupříkladu v násilí vůči druhému, perverzi či obscénnosti, může být podle Bataille tvůrčím principem ve smyslu rozbití život rdousící morálky. ⁷¹⁸ Zpodobení zla v literatuře, jak jsme toho svědky u Littella, vede k šoku a v kontextu *Laskavých bohyní* k introspekci a přehodnocení dichotomie dobra a zla, viny a nevin; čtenář ztratí půdu pod nohama, román ho vytrhne z obvykle zaujímaných postojů a aktivuje v něm imaginaci, která ho vrhne do neprozkoumaných etických vod. Infernem ho totiž neprovází Vergillius, ale nacistický vrah.

Bataille v souvislosti s dílem Markýze de Sade říká, že člověk může uniknout limitacím či hranicím jen jedním způsobem: „destrukcí bytosti, která je mu podobná“. ⁷¹⁹ Pouze v této extrémní formě destrukce jsou hranice druhého popřeny. Smrt druhého jako prostředek pro překročení krajních hranic zde vystupuje ve smyslu transcendence a návratu do nesmírnosti, která je ozvěnou oné říše „Krásy a Dobra“, o níž hovoří Aue, když řekne: „Od dětství mě pronásledovala vášně pro absolutno a pro překračování hranic; teď mě tahle vášně dohnala až k masovým hrobům na Ukrajině.“⁷²⁰ Narážíme zde na tendenci, jež se projevuje v *Laskavých bohyních*:

⁷¹⁴ Georges Bataille, *Literature and Evil*. Translated by Alastair Hamilton. New York: Penguin Books, 2012. (Z originálu *La Littérature et le Mal* by Editions Gallimard, Paris 1957.) Předmluva.

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ *Ibid.*

⁷¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Genealogie morálky*. přel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2002. 1.vyd.

⁷¹⁸ Georges Bataille, *Literature and Evil*.

⁷¹⁹ Georges Bataille, *Literature and Evil*.

⁷²⁰ Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 135.

rozrušení rozdílů mezi spisovatelem, postavou a čtenářem, kteří se na zločinu podílí stejným dílem. Jedná se o schopnost představit si sebe sama implikovaného v hrůzách násilného zločinu, který se v textu objevuje.⁷²¹ Aue si často pohrává s myšlenkou zaměnitelnosti čtenáře a pachatele:

„Ujasněme si to ještě jednou: nesnažím se říci, že jsem se neprovinil tím či oním činem. Já vinen jsem, vy ne, a to je dobře. Měli byste mít nicméně možnost si říci, že toho, čeho jsem se dopustil já, byste se bývali dopustili taky. Možná s menší dávkou horlivosti, ale možná také s menší dávkou zoufalství, v každém případě nějakým způsobem ano. Snad mohu konstatovat, že, jak dokázaly moderní dějiny, za určitých daných okolností každý nebo téměř každý dělá to, co se mu řekne; a nezlobte se na mě, ale je jen malá pravděpodobnost, že zrovna vy byste byli výjimka, stejně jako jsem já nebyl já.“⁷²²

Čtenáře implikuje i v rozhovoru se svou sestrou Unou:

„A tys taky zabíjel lidi?“ – „Jednou jsem musel uštědřovat rány z milosti. Většinou jsem ale získával informace a psal hlášení.“ – „A co jsi cítil, když jsi ty lidi střílel?“ Bez váhání jsem odpověděl: „Totéž, jako když jsem se díval, jak střílejí ostatní. Jakmile je potřeba to udělat, je jedno, kdo to dělá. A mimoto si myslím, že *ten, kdo se dívá, má stejnou zodpovědnost jako ten, kdo koná.*“⁷²³

Otázka viny je jedním z pilířů Littelova románu a je zpodobena mistrně. Když se zaměříme na psychologické nuance Aueho vyrovnávání se s otázkou viny, vyvstane před námi zvláštní paradox. Aue ví o své vině, tematizuje ji hned v úvodní kapitole: „*Já vinen jsem, vy ne, a to je dobře.*“⁷²⁴ Ví o své vině tak jako ví, kolik Židů zemřelo při holocaustu; ví o ní v abstraktní rovině, k níž se vztahuje striktně racionálně jako k

⁷²¹ Jenni Adams, *Reading (as) Violence in Jonathan Littell's The Kindly Ones*. s. 32-44.

⁷²² Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 42.

⁷²³ *Ibid.* s. 689. Zvýrazněno NS.

⁷²⁴ *Ibid.* s. 29. Zvýrazněno NS.

intelektuální disciplíně. Když řekne, že ví o své vině, čili nemá problém svou vinu explicitně přiznat, není to provázáno lítostí či jakoukoli patřičnou lidskou emocí; Aue svou vinu přiznává v kontextu *emoční nezúčastněnosti*. Jeho vztahování se k otázce viny je ve znamení racionality, ve smyslu, v jakém bylo konečné řešení racionální; slova „já vinen jsem“ můžeme číst v souvislosti s výňatkem z dlouhé pasáže, jež se objevuje o pár stran dříve:

„A nyní k výpočtům. [...] Co se týče Židů, včetně těch sovětských, máme tu zhruba 109 677 mrtvých měsíčně, tedy 25 195 mrtvých týdně, tedy 3599 mrtvých denně, tedy 150 mrtvých za hodinu, tedy 2,5 mrtvých za minutu, to vše za totéž období. A konečně na straně sovětské máme asi 430 108 mrtvých měsíčně, 98 804 mrtvých týdně, 14 114 mrtvých denně, 588 mrtvých za hodinu, 9,8 mrtvého za minutu, to vše za totéž období.“⁷²⁵

Slovům „já vinen jsem“ předchází přibližně čtyři strany propočtů a výpočtů, převádějící lidské životy na čísla. Aue tedy ví o své vině, nicméně ví o ni racionálně, ale neinternalizoval a nepřijal ji za svou, jak je patrné kupříkladu z rozhovoru s jeho sestrou Unou:

„Angličané opět bombardovali Kolín a nálet si vyžádal mnoho obětí z řad civilistů. Ukázal jsem jí ten článek: ‚Tihle Luftmörder jsou opravdu nestydatí,‘ řekl jsem. ‚Tvrdí, že brání svobodu, a přitom vraždí ženy a děti.‘ – ‚My také vraždíme ženy a děti,‘ odpověděla tiše. Po těch slovech jsem se zastyděl, ale vzápětí se můj stud proměnil v hněv: ‚My zabíjíme naše nepřátele, protože bráníme svou zemi.‘ – ‚Oni také brání svou zemi.‘ – ‚Zabíjejí nevinné civilisty!‘ Zrudl jsem, ona však zůstávala klidná. ‚Ty lidi, které popravujete, přece ne vždycky zatýkáte se zbraní v ruce. I vy jste zabíjeli děti.‘ Dusil jsem se vztekem, nevěděl jsem, jak jí to vysvětlit; mně ten rozdíl připadal

⁷²⁵ *Ibid.* s. 21-22.

očividný, ale ona tvrdošijně předstírala, že ho nevidí. „*Chováš se ke mně, jako kdybych byl nějaký vrah!*“ vykřikl jsem. Vzala mě za ruku: „Ale ne. Uklidni se.“⁷²⁶

V interakci s jedinou bytostí, kterou v životě skutečně miloval, ovládnut emocemi – studem a hněvem – nám sdělí, že ve skutečnosti *nepřijal myšlenku své viny*. Jde o protipól Aueho pozice v úvodní kapitole a zároveň o další nastavení zrcadla čtenáři; to tentokrát odráží neschopnost přijmout vinu. Aue svou vinu přizná, ale nepřijme, čili ani on sám se nedokáže identifikovat s vrahem. Do toho však vstupuje další rovina: Aue si je v určitém smyslu vědom, že jeho neschopnost identifikovat se s vrahem je strategií obrany proti kontaminaci vlastního nitra ošklivostí:

„[J]ak jsem mohl vyslovit jedno jediné pravdivé slovo, učinit jedno jediné pravdivé gesto, když jsem se neustále zvenčí pozoroval onou kritickou kamerou? Vše, co jsem dělal, se měnilo v *představení pořádané pro mě samotného*; i mé úvahy byly jen jinou metodou, jak *zrcadlit sebe sama, nebohého Narcise*, který se přede mnou neustále staví krásným, *ale ani on sám se tím nenechá ošálit*.“⁷²⁷

Když se vrátíme k úvahám Adams, Littell narušuje v určitém smyslu morálně samolibou formu identifikace, která provází čtení literatury holocaustu. Aue velmi často rozostřuje etické hranice mezi sebou samým a čtenářem tím, že vztahuje svou zkušenost ke zkušenosti čtenáře, manévruje ho do pozice, která má v sobě notnou dávku naléhavosti (umocněné, jak jsme zmiňovali, Aueho vztahováním se ke čtenáři ve druhé osobě) a jako taková si žádá odpověď. Časté zaměňování oběti, přihlížejícího a pachatele naléhá na čtenáře, aby vzal v potaz možnost své zaměnitelnosti s Auem, což boří tradiční formu identifikace při čtení o holocaustu. Čtenář se tradičně neidentifikuje s pachatelem, ale s obětí. Identifikace s obětí probouzí soucit, nicméně vyhýbá se eticky nebezpečným otázkám. *Laskavé bohyně* před nás staví etickou výzvu, v níž spočívá jejich hodnota; nepředkládají morální vzory, ale provokují nás k tomu,

⁷²⁶ *Ibid.* s. 693-694. Zvýrazněno NS.

⁷²⁷ *Ibid.* Zvýrazněno NS.

abychom přehodnotili otázku národní identity, odpovědnosti a v neposlední řadě *spoluúčasti*. Mobilizují čtenáře ke konfrontaci s tím, co je vnímáno jako tabu: vystavit se možnosti identifikace s pachatelem.⁷²⁸

IV *Gegendenkmal* (Jochen Gerz & Esther Shalev-Gerz)

Část o rakouském zakladatelském mýtu v předchozí kapitole demonstrovala specifikum rakouské paměti na události vztyčení *Pomníku proti válce a fašismu*. Rakousko je příkladem země, jejíž národ *odmítl identifikaci s pachatelem* a přepsal svou historii tak, aby se *vyhnul kontaminaci* Třetí říší a holocaustem. Alfred Hrdlicka znovuotevřel ránu rakouské nacistické minulosti a s tím vystavil celý národ nekomfortní identifikaci. V této části, s odkazem na text⁷²⁹ Jamese Younga, obrátíme pozornost k fenoménu *mizejícího pomníku*, který odráží problematičnost *německé paměti*. Mizející pomník je výrazem tzv. *anti-pomníkového hnutí*; nová generace umělců přehodnocuje koncept pomníků, ke kterým získala přirozenou nedůvěru, především ve světle nacistického zneužití pomníků. Představa, že se vzpomínky na holocaust zredukuje na pomníkový patos, byla pro umělce jako Jochen Gerz a Esther Shalev-Gerz, Norbert Radermacher či Horst Hoheisel nesnesitelná.⁷³⁰ Zpochybňují tradiční přístup k pomníkům stejným způsobem jako Littell zpochybňuje konvenční čtení literatury holocaustu, postavené na identifikaci s obětí.

Anti-pomníkové hnutí reflektuje problematičnost německé paměti holocaustu. V čem tato problematičnost spočívá zajímavým způsobem předestřeli Harald Welzer, Sabina Moller a Karolína Tschuggnall v knize *Můj děda nebyl nácek: nacismus a holocaust v rodinné paměti*.⁷³¹ Autoři se v knize zabývají kolektivním vzpomínáním německých rodin na holocaust; vedli rozhovory s třemi generacemi a na čtyřiceti rodinných rozhovorech a 2535 příbězích studovali, jak se předávalo historické vědomí a jak se pamatovalo na nacistickou minulost. Tyto příběhy se při tradování z generace

⁷²⁸ Jenni Adams, *Reading (as) Violence in Jonathan Littell's The Kindly Ones*. s. 33-40.

⁷²⁹ James Young, *The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany*. *Critical Inquiry* 18 (2): 267-96. 1992.

⁷³⁰ *Ibid.* s. 270-271.

⁷³¹ Harald Welzer; Sabine Moller; Karoline Tschuggnall. „*Můj děda nebyl nácek*“: *nacismus a holocaust v rodinné paměti*. Praha: Argo, 2010.

na generaci proměňují k nepoznání: antisemiti se mění v ochránce Židů. Generace dětí a vnuků přetvářejí minulost svých rodičů a prarodičů, kteří v jejich příbězích vystupují jako síly dobra. I když přímí účastníci hovoří o vraždách, kterých se dopustili, jejich děti a vnoučata jako by tyto dějové linie přeslechly. Jedná se o rekonstrukci minulosti, která generaci rodičů a prarodičů zbavuje viny; mezigenerační vyprávění funguje na způsob „tiché pošty“, totiž opatření příběhu porozuměním a významem toho, kdo vypráví.⁷³² Autoři dochází k zajímavému paradoxu: „Čím je dějinné vědění fundovanější, tím větší se stává subjektivně pocíťovaná nutnost chránit vlastní rodinu před tímto věděním, tzn. vyjmout ji z historické souvislosti, o níž se tak dobře ví“.⁷³³ Rodinná paměť odporuje oficiální paměti; interpretuje účast rodinných příslušníků na nacistickém režimu tak, že *zapomíná za ně*. Už nezapomíná aktér událostí, ale divák. Je to právě tendence zapomínat, která motivovala anti-pomníkové hnutí.

Pomníky holocaustu jsou mučivou až paralyzující sebereflexí; jeden po druhém je nekonečně vykládán a kritizován. Jejich vztahování se k paměti nenalzá klidu a odpovědi, spočívá ve věčné nerozřešenosti a proměnlivosti. Odrazem dynamického vztahu k paměti je nekonečná diskuse o tom, jak s pamětí nakládat a jak ji uchovávat. Pomníky se tradičně staví, aby se národy upomínaly na akty hrdinství či mučednictví nebo na boj o existenci národa. Německé pomníky mají zvláštní specifikum: jsou budovány pro připomenutí svých vlastních zločinů a obětí. Američané si nestaví pomníky na připomenutí genocidy, které se dopustili na původním obyvatelstvu či na připomenutí éry otroctví. Státem budovaná paměť národ stvrzuje a ospravedlňuje. Německo si namísto tradičně připomínaného vítězství nad barbarstvím připomíná své vlastní barbarství. Rozrušuje tak vzpomínkový kód; německá národní paměť je rozpolcená a touha založit stát pamatující na své zločiny mučivá. Výsledkem rozrušeného vzpomínkového kódu jsou anti-pomníky.⁷³⁴

Odmítnutí tradičních vzpomínkových forem a kritika tradiční funkce pomníků je ozvěnou „smrti pomníku“, kterou ohlásil Lewis Mumford. Podstatou moderní civilizace je obroda zatímco pomníky vytváří iluzi kontinuity. Historik Martin Broszat

⁷³² *Ibid.* s. 16-23.

⁷³³ *Ibid.* s. 62-63.

⁷³⁴ James Young, *The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany*. s. 269-271.

říká, že pomníky vztahující se k fašismu události nepřipomínají, ale pohřbívají; zastírají tak porozumění minulosti. Historička umění Rosalind Krauss dodává, že pomníky odkazují pouze samy k sobě, významem samy sebe netranscendují. Pomníky neztělesňují, nýbrž *přemistují paměť*, sesazují skupinovou paměť a nahrazují ji svou matérií. Externalizované formy paměti vytlačují paměť prožívanou. Delegujeme-li paměť pomníku, *zbavujeme se povinnosti pamatovat si*. Když Jochen Gerz a Esther Shalev-Gerz přišli s konceptem anti-pomníku (*Gegendenkmal*) a vytvořili *Pomník proti fašismu, válce a násilí – a pro mír a lidská práva*, kladli si otázku, jak na tyto události vzpomínat bez toho, aniž by se rozrušila skupinová paměť; jak postavit antifašistický pomník bez fašistického přístupu k pomníkům, bez didaktické a demagogické ztuhlosti. Jejich anti-fašistický pomník měl popírat sám sebe, neaspiroval nahradit paměť a vytvořit pasivní diváky, ale dovést publikum ke kontemplaci a aktivnímu přístupu.⁷³⁵ Tradiční pomníky tím, že na sebe berou břímě paměti, vedou k tomu, že zapomínáme, přicházíme o živou paměť a nahrazujeme ji historií v Norově smyslu. Vztyčení pomníku provází osvobození od paměti ve smyslu její delegace externí entitě: jejich skutečnou motivací může být *touha zapomenout*. Gerzovi ke svému pomníku odmítli místo v parku a zvolili ošklivější lokalitu: obchodní centrum v Harburgu, 30 minut od centra. Jejich pomník, odhalen roku 1986, měřil 12 metrů a byl opatřen následujícím textem v několika jazycích:⁷³⁶

„Zveme občany Harburgu a návštěvníky města, aby připojili své jméno k našemu. Tím se zavazujeme zůstat ostražití. S postupným zaplňováním tohoto 12 metrů vysokého olověného sloupu jmény se bude zapouštět do země. Jednoho dne zmizí úplně a místo *Harburgského pomníku proti fašismu* zůstane prázdné. Nakonec jsme to pouze my samy kdo může povstat proti nespravedlnosti.“⁷³⁷

⁷³⁵ *Ibid.* s. 271-273.

„As a result, the memorial operation remains self-contained and detached from our daily lives. Under the illusion that our memorial edifices will always be there to remind us, we take leave of them and return only at our convenience. To the extent that we encourage monuments to do our memory-work for us, we become that much more forgetful. In effect, the initial impulse to memorialize events like the Holocaust may actually spring from an opposite and equal desire to forget them.“(*Ibid.* s.273)

⁷³⁶ *Ibid.* s. 274.

⁷³⁷ „We invite the citizens of Harburg and visitors to the town, to add their names here to ours. In doing so, we commit ourselves to remain vigilant. As more and more names cover this 12 meter tall lead

Čím aktivněji se lidé zapojovali a zaplňovali prostor pomníku svými jmény, tím rychleji se ztrácel, až z něj zbyla jen špička s náhrobním kamenem *Harburgský pomník proti fašismu*. Mizející pomník *přesouvá břemeno paměti zpátky na člověka*, který nemůže spoléhat na externí ztvárnění paměti a musí převzít iniciativu.⁷³⁸ Mizející pomník je tak mnohem přiléhavější upomínkou na zmizelé životy než tradiční pomník. Gerzovi jsou toho názoru, že umění má v divákovi vyvolat určité emoce či myšlenky a zanechat otisk; jakmile pomník podnítl paměť, splnil úkol a může zmizet. Paměť nemá existovat externě, ale jako nekonečný zdroj vzpomínek a obrazů, má být internalizovaná. Cílem podle Gerzových není monument, ale prázdné místo po monumentu, *vzpomínka*. Pomník zve ke své destrukci a tím rozrušuje tradiční vztah mezi uměleckým objektem a divákem; distanci hierarchie střídá demystifikace a s ní související rovnocenný vztah. Mizející monument neguje svou vlastní autoritu, přenáší břemeno paměti na diváka a *vrací do popředí paměť samotnou*. Upomíná, že je to nikoli pomník, ale *člověk*, který musí symbolicky povstat proti fašismu; mizející pomník tak podněcuje od symboliky k činu.⁷³⁹ Anti-pomníkového hnutí rozkrývá limity externalizované formy paměti či – slovy Nory – archivu a mobilizuje k internalizované paměti, paměti v Norově smyslu, paměti, která je niternou součástí člověka samého.

column, it will gradually be lowered into the ground. One day, it will have disappeared completely and the site of the Harburg monument against fascism will be empty. In the end, it is only we ourselves who can rise up against injustice.“ (*Ibid.* s. 274-276. Překlad: NS)

⁷³⁸ *Ibid.* s. 276.

„[I]ts aim is not to console but to provoke; not to remain fixed but to change; not to be everlasting but to disappear; not to be ignored by its passersby but to demand interaction; not to remain pristine but to invite its own violation and desecration; not to accept graciously the burden of memory but to throw it back at the town's feet.“ (*Ibid.* s. 277.)

⁷³⁹ *Ibid.* s. 277-281.

V Hitler v nás (Max Picard)

V této části se zaměříme na Picardův koncept *Hitler v nás*, který má v sobě náboj nekomfortní identifikace diskutovaný napříč kapitolou. Picard otevírá výzvu identifikace s pachatelem a staví nás na eticky nepohodlnou půdu jedinečným způsobem, který necháme vystoupit na pozadí dialogu s Arendt tím, že odstíníme jeho koncept *Hitler v nás* od konceptu banality zla.

Koncept banality zla pro mnohé implikoval, že *Eichmann je v každém z nás*. Arendt se v roce 1972 zúčastnila třídní konference s názvem *Dílo Hannah Arendt*, zorganizované Toronto Society for the Study of Social and Political Thought, kde tematizuje právě tento aspekt banality zla, který byl často desinterpretován:⁷⁴⁰

„Zaprvé, líbila se Vám má kniha *Eichmann v Jeruzalémě* a říkáte, že jsem řekla, že *Eichmann je v každém z nás*. To ne! Není ve Vás a není ve mně! To neznamená, že se nevyskytuje nezanedbatelné množství *Eichmannů*. Ale vypadají velmi odlišně. Vždy jsem nenáviděla tento koncept ‚*Eichmanna v každém z nás*.‘ To zkrátka není pravda. Bylo by to stejně nepravdivé jako opačné tvrzení, že *Eichmann není v nikom*. Jak to vidím já, je to mnohem více abstraktní než ty nejabstraktnější věci, jimž se tak často oddávám – jestliže abstraktním míníme: nemyslet vskutku skrze zkušenost.“⁷⁴¹

Arendt se ostře staví proti myšlence, že *Eichmann je „v každém z nás“*. V podobných intencích se vyjadřuje v závěru knihy *Eichmann v Jeruzalémě*, když kritizuje bezradnost soudců tváří v tvář úkolu *pochopit* obžalovaného. Nestačí, že se

⁷⁴⁰ Hannah Arendt, *On Hannah Arendt*. In: Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt, The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979. s. 301.

⁷⁴¹ „First of all, you like my book *Eichmann in Jerusalem* and you say that I said there is an *Eichmann* in each one of us. Oh no! There is none in you and none in me! This doesn't mean that there are not quite a number of *Eichmanns*. But they look really quite different. I always hated this notion of ‚*Eichmann* in each one of us.‘ This is simply not true. This would be as untrue as the opposite, that *Eichmann* is in nobody. In the way I look at things, this is much more abstract than the most abstract things I indulge in so frequently—if we mean by abstract: really not thinking through experience.“ (*Ibid.* s. 308. Překlad: NS)

distancovali od obrazu Eichmanna jako monstra či „perverzního sadisty“,⁷⁴² říká Arendt a přednese projev, který soudci *měli* pronést směrem k obžalovanému:⁷⁴³

„Sice existují nějaké nezpochybnitelné důkazy proti vám, pokud jde o otázky motivace a svědomí, ale není jich mnoho. Řekl jste také, že vaše úloha při ‚konečném řešení židovské otázky‘ byla náhodná a že kdokoliv jiný se mohl ocitnout na vašem místě, že tedy potenciálně jsou všichni Němci vinni stejně. Mínil jste tím, že tam, kde jsou vinni všichni nebo téměř všichni, není ve skutečnosti vinen nikdo. To je bezesporu velice rozšířený způsob uvažování, ale na to vám nejsme ochotni přistoupit.“⁷⁴⁴

Pokud bychom přistoupili na myšlenku, že *Eichmann je v každém z nás*, rozmělní a nivelizuje se vina jako taková a s ní i otázka spravedlnosti. Takový svět Arendt nemůže přijmout, neboť v takovém světě by byl Eichmann neodsouditelný; a Arendt nikdy nepochybuje o Eichmannově vině a trestu. To by znamenalo přistoupit na Eichmannovu apologii, vystavěné na principu zaměnitelnosti a rozostření difference mezi vinou a nevinou do té míry, že se rozmlží otázka odpovědnosti. V *Laskavých bohyních* jsme viděli, že zaměnitelnost je i Aueho strategií v ospravedlnění svých zločinů a rozostření difference mezi sebou a čtenářem; otázku kdo je vinen, s Eichmannovou implikací, že buď všichni, nebo nikdo, staví před čtenáře i Aue:

„Při poválečných výsleších všichni zúčastnění říkali: Já, a vinen? Sestra nikoho nezabila, jen nemocné svlékala a uklidňovala, což jsou její běžné pracovní úkony. Ani lékař nezabíjel, ten jen potvrdil diagnózu podle kritérií stanovených jinými místy. Časově i místně má k vraždě nejbližší technik, který otevřel plynový kohoutek, ale ten jen vykonal technický úkon pod dohledem nadřízených a lékařů. Zřízenci, kteří

⁷⁴² Hannah Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě*. s. 468.

⁷⁴³ „A je-li pravda, že ‚spravedlnosti musí být nejen učiněno zadost, ale musí se tak stát viditelně‘, pak by se spravedlnost toho, co se událo v Jeruzalémě, stala zjevnou, kdyby se soudci odvážili pronést k obžalovanému zhruba toto: [...]“ (*Ibid.* s. 470)

⁷⁴⁴ *Ibid.* s. 471.

Výrazem Eichmannova cynismu, na který Arendt není schopna přistoupit, jsou jeho slova: „Lítost je jen pro malé děti.“ (Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě*. s. 44) Slova, která zazní i v Littellových *Laskavých bohyních*: „Lítost je dobrá tak leda pro děti.“ (Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 977)

místnost vyprazdňovali, konali jen nezbytnou – a navíc značně odpornou – sanační práci. Policista postupoval podle služebního řádu, který mu velí konstatovat smrt a zapsat, že nastala bez porušení platných zákonů. *Kdo je tedy vinen? Všichni, nebo nikdo?* Proč by zaměstnanec, který obsluhoval plyn, měl mít větší podíl viny než ten, který obsluhoval topení, staral se o zahradu nebo o auta? Stejně jsou na tom všechny částečky tohoto ohromného podniku. Provinil se například výhybkář smrtí Židů, které jím přehozená výhybka nasměrovala k táboru? Tenhle železničář je státní zaměstnanec, dvacet let dělá stejnou práci, přehazuje výhybky podle harmonogramu, nemusí vědět, co který vlak veze. Není jeho vina, že jsou Židé z bodu A přes jeho výhybku dopraveni do bodu B, kde jsou zabiti. Přesto však tenhle výhybkář hraje v likvidační práci podstatnou úlohu: bez ní by vlak vezoucí Židy do bodu B nedorazil.⁷⁴⁵

Myšlenka, že *Eichmann je v každém z nás* je pro Arendt příliš radikální; natolik radikální, že tento koncept „nenávidí“; můžeme si dovodit, že nenávidí ke konceptu *Eichmann v každém z nás* pramení i z toho, kolikrát se vůči němu musela vymezovat. Otázkou je: když Picard hovoří o *Hitleru v nás*, znamená to, že je radikálnější než Arendt? Picard si mohl dovolit být radikálnější ve výrazu a výběru slov, protože nad sebou neměl zveličující drobnohled veřejného mínění; Arendt byla filosofickým hlasem své doby, což dokládá masivní recepce jejího reportu z procesu. Jedno je jisté: kdyby Arendt nazvala svou knihu *Eichmann v nás*, bylo by to s velkou pravděpodobností považováno za explozivnější a přímočařejší provokaci než (v době publikace enigmatický) podnázev *Zpráva o banalitě zla*. Zkušenost recepce jejího ambivalentního konceptu zachycuje Grafton, když popisuje, jak se v New Yorku zúčastnil večere, při níž jeho rodiče diskutovali o banalitě zla, a říká, že každá židovská domácnost si záhy po vydání zprávy z procesu musela klást tutéž rozhořčenou otázku: jak to myslela?⁷⁴⁶

Spojení *Hitler v nás* nerozevívá nůžky ambivalence, je přímočaré a v tom radikálnější než koncept *banality zla*. Nicméně je Picard radikálnější myšlenkově?

⁷⁴⁵ Jonathan Littell, *Laskavé bohyně*. s. 27-28.

⁷⁴⁶ Anthony Grafton, *Arendt and Eichmann at the Dinner Table*. s. 105-107.

Picard v sobě nemá jedinou buňku provokatéra, pokud se uchyluje k radikálním konceptům, nepramení to z potřeby šokovat, ale z tendence, již citlivě uchopil Rainer Maria Rilke v dopise André Gideovi z 10. prosince 1921 (Muzot):

„Nyní: dostala se k vám kniha nazvaná *Der letzte Mensch*? Je těžké o ní mluvit, byl bych rád, kdybyste si ji někdy přečetl. Jestliže lítostně lká – také naléhá (a jak silně!) – jestliže se zdá nelítostná, je tomu tak z přemíry lítosti. Je to kniha, která částečně následuje opuštěnou linii určitých textů Jeana Paula a Matthiase Claudiuse; (směr, který kdyby býval byl následován, vedl by k úplně jinému Německu).

Autor této zповědi hrůzy, pan Max Picard (původem z Badenu a ostatně lékař) je nejprostší muž, nejuprávnější, kterého znám. S Kassnerem ho držíme v nejlibější úctě a ještě víc: milujeme jej. Je úplným opakem literáta, dokonce to snad ani není spisovatel. Je to muž, který trpí, jehož utrpení má tu přednost, že se děje s děsivou přesností.“⁷⁴⁷

Když Picard volí radikální, „nelítostné“⁷⁴⁸ spojení *Hitler v nás*, „je tomu tak z přemíry lítosti“, ⁷⁴⁹ můžeme říct s Rilkem. Za naléhavost a určitý patos ve výrazu je zodpovědné

⁷⁴⁷ Rainer Maria Rilke – André Gide. *Correspondance 1909-1926*. Paris : Corrêa, 1952. s. 172-173: „Maintenant : vous serait-il parvenu un livre, intitulé *Der letzte Mensch*? Il est difficile d'en parler, j'aimerais que vous le lisiez un jour. S'il déplore – il implore aussi (et de quelle force !) – s'il paraît impitoyable, il l'est par un excès de pitié. C'est un livre qui poursuit un peu cette ligne abandonnée de certains écrits de Jean-Paul et surtout de Matthias Claudius; (direction qui, si elle eût été poursuivie, aurait conduit vers une toute autre Allemagne). L'auteur de cette confession de terreur, M. Max Picard (badois d'origine et d'ailleurs médecin) est l'homme le plus simple, le plus candide que je connaisse. Kassner et moi nous avons pour lui une tendre estime et même plus : nous l'aimons. C'est tout le contraire d'un littérateur, c'est peut-être même pas un écrivain. C'est l'homme qui souffre et dont la souffrance a l'avantage d'être d'une précision épouvantable.“

Rilke dopis uzavírá slovy: „To vše vám vyprávím, protože pan Picard měl v úmyslu strávit několik dní v Paříži, dostal radu, aby vám přivezl svou poslední knihu, a já jsem mu k tomu upřímně dodal odvahy. Trvám na těch slovech: dodal odvahy – : neboť on vyniká svatou nesmělostí těch, jejichž odvaha, zdá se, se nikdy nezapojí do velkého vnitřního boje.“ (Je vous raconte tout ceci, parce que M. Picard avait l'intention de passer quelques jours à Paris, on lui avait conseillé de vous envoyer ou de vous apporter son dernier livre, et je l'ai franchement encouragé de le faire. J'insiste sur ce mot: encouragé - : car il est de la sainte timidité de ceux, dont de courage se trouve à jamais engagé dans un grand combat intérieur.“)

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ *Ibid.*

Picardovo utrpení, jež, jak to vyjadřuje Rilke, „se děje s děsivou přesností“.⁷⁵⁰ Picardova volba slov není provokací ani trikem k přitáhnutí pozornosti; není ani ledabylá či náhodná, ale opodstatněná a v kontextu jeho myšlení pečlivě artikulovaná: vychází z toho, co jsme napříč textem nazývali ontologickou proměnou bytí člověka spojenou se ztrátou slova a času. Rozpad časového vědomí a zachvácení člověka diskontinuitou vede k tomu, že jedním z fragmentů, jež se můžou v lidském nitru ocitnout je *Hitler*:

„Takhle přijímá dnešní člověk svět kolem sebe [...] Ve změti bez jakékoli souvislosti; to ukazuje, že i v jeho nitru je nesouvislá změť. Dnešní člověk se už nestřetává s *pevnými* danostmi věcí a věci už k němu nepřicházejí každá sama za sebe, on už k nim ostatně také nepřistupuje nějakým zvláštním aktem; k dnešnímu člověku, v jehož nitru je nesouvislá změť, se proudem valí nesouvislá změť venku. Nikdo už nezkoumá, *co* vlastně přichází, všichni jsou spokojeni, že přichází vůbec něco, a do té nesouvislé změti se vejde všechno i každý – i Adolf *Hitler*: *on je totiž taky v lidském nitru*, aniž by si kdokoli všiml, jak se tam dostal, a vůbec nezáleží na jedinci, nýbrž na schopnosti Adolfa Hitlera, jestli chce nitrem člověka jen tak projít, nebo se v něm pevně uchytit.“⁷⁵¹

Když Picard říká, že Hitler je v lidském nitru, myslí tím diskontinuální nitro. V kontinuálním člověku, který má slovo a čas, by se Hitler usadit nemohl; kdyby Picard vedl dialog s Arendt, souhlasil by s ní: „není ve Vás a není ve mně“. Nicméně, jak jsme napříč textem akcentovali, Picard spatřuje v diskontinuitě podstatu moderního světa. Zatímco jiná historická období lidstva měla v základu kontinuitu, ve světě, kde je diskontinuita substancí, existují pouze ostrůvky kontinuity a celistvosti. V tomto ohledu – v diagnostice *rozsahu* postižení – je podstatně *radikálnější* než Arendt, která v Postscriptu knihy *Eichmann v Jeruzalémě* říká:

⁷⁵⁰ *Ibid.*

⁷⁵¹ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 17. Zvýrazněno NS.

„A jestliže toto je ‚banální‘ a dokonce směšné, jestliže ani při nejlepší vůli jsem nebyla s to u Eichmanna odhalit ďábelskou hloubku, neznamena to, že tuto Eichmannovu dispozici považují za cosi *obvyklého*.“⁷⁵²

Podle Arendt existuje „docela dost Eichmannů“,⁷⁵³ nicméně Eichmannova dispozice není *obvyklá*. Naproti tomu Picard vykládá nacismus jako *extrém* nejplastičtější vyjevující pravdu o tom, co se stalo s člověkem; ztráta schopnosti vztahovat se k času se týká lidstva *obecně*: „Němec je tak dalece vzdálen skutečnosti (ale nejen Němec, nýbrž skoro celá Evropa a Amerika), že často nevěří ani tomu, co ve skutečnosti na vlastní oči vidí a na vlastní uši slyší.“⁷⁵⁴ Diskontinuita se v člověku manifestuje v různé míře, nicméně ve světě, kde se diskontinuita stala všeobecnou, je kontinuita vyvzdorovanou vzácností.

Hitler je podle Picarda *v nás*. Ale *jak* je v nás? Hitler v diskontinuálním člověku neexistuje jako *substance*, ale jako *fragment*, jenž se v lidském nitru může usadit a zabydlet. Je potencialitou, která se může aktualizovat a pravděpodobnost její aktualizace odvisí od míry diskontinuity, již lidské nitro vykazuje. Samotné naše nitro je kontaminované, říká Picard a vrhá nás na eticky podobně nekomfortní půdu jako Arendt, Littell, Kafka či Gerzovi.

Picard i Arendt pojí nacismus s všeobecnou nivelizací, typickou pro Nietzschem definovaný postoj *mžourání*⁷⁵⁵ posledního člověka. V nacismu se „všichni lidé [oběti i manipulátoři] stali stejně nadbytečnými“,⁷⁵⁶ přičemž totalitním vrahů je „jedno, zda jsou živí, nebo mrtví, zda vůbec kdy žili, nebo se nikdy nenarodili“,⁷⁵⁷ jak

⁷⁵² Hannah Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě*. s. 487. Zvýrazněno NS.

⁷⁵³ „quite a number of Eichmanns“ (Hannah Arendt, *On Hannah Arendt*. In: Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt, The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979. s. 308.)

⁷⁵⁴ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 86.

⁷⁵⁵ „Co je láska? Co stvoření? Co touha? Co hvězda?“ tak se ptá poslední člověk a mžourá. Tehdy země bude drobounce malá a na ní bude poskakovati poslední člověk, zdrobňující všechno. Jeho pokolení je nevyhladitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejdéle. „My vynalezli štěstí,“ říkají poslední lidé a mžourají. [...] Již nechudnou a neobohatnou: obé je příliš namáhavé. Kdo by ještě vládl? Kdo poslouchal? Obé je příliš namáhavé. Žádný pastýř a jediný ovčinec! *Každý chce stejně, každý je stejný*: kdo cítí jinak, jde z vlastní vůle do blázince.“ (Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*. s. 14. Zvýrazněno NS)

⁷⁵⁶ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*. s. 620.

⁷⁵⁷ *Ibid.*

říká Arendt. „[Z] propasti obrovitého nic cosi řve“;⁷⁵⁸ tak Picard postihuje „fenomenologický aspekt nacismu“;⁷⁵⁹ zde, v absenci kontinuity, kde se do prázdna snaží vlomit řev, „není jasné, je-li to křik utlačujících nebo utlačovaných; zvedají se ruce, a není jasné, jde-li o ruce vrahů, nebo k obraně pozvednuté ruce ubíjených, katů, či jejich obětí“.⁷⁶⁰ Ozvěnou zde zní Bataillem rozehrané rozostření diference mezi obětí a katem, kategoriemi, jejichž prismatem ustavujeme morální vidění světa, především v kontextu holocaustu. Bataille v textu *Reflections on the Executioner and the Victim*,⁷⁶¹ s odkazem na román Davida Rousseta *Les fours de notre mort*,⁷⁶² hovoří o společné neušlechtilosti kata a oběti. Na to navazuje úvahami o rozrušení komfortního pólu dichotomie, do něhož máme tendenci vplouvat a nacházet v něm pocit bezpečí. V potenci, řečeno s Hegelem, jsme podle Bataille všichni oběťmi i katy.⁷⁶³ Bataille tak, podobně jako Littell, nabourává diskurz čtení literatury holocaustu, totiž identifikaci s obětí.

Je v situaci všeobecné nivelizace člověk ještě schopný rozlišovat mezi dobrem a zlem? Má člověk vůbec ještě morální rozlišovací schopnosti? Jak je rozvedeno výše, Arendt vidí *samu aktivitu myšlení* jako podmínku toho, aby člověk *nekonal zlo*, přičemž odstíní absenci myšlení, spojenou s každodenností či obstaráváním, od myšlení, kterému předchází akt zastavení a vytržení se z proudu každodennosti. Picard nevidí bezmyšlenkovitost či absenci myšlení jako modus bytí spojený s obstaráváním, z něhož můžeme přejít do modu autentického myšlení. Schopnost myslet je u Picarda vázaná na slovo: pokud člověk nemá slovo, nemá ani čas ani schopnost myslet. Člověk nemůže překračovat diskontinuitu směrem ke kontinuitě a nazpět; Arendt spatřuje dva

⁷⁵⁸ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 25.

⁷⁵⁹ *Ibid.*

⁷⁶⁰ *Ibid.*

⁷⁶¹ Georges Bataille, *Reflections on the Executioner and the Victim*. Translated by Elizabeth Rottenberg. In: No. 79, *Literature and the Ethical Question* (1991), pp. 15-19. New Haven: Yale French Studies, 1991.

⁷⁶² Román zmiňuje i Arendt v *Původu totalitarismu* (s. 599) a citát Davida Rousseta „*Normální lidé nevědí, že všechno je možné*“ dokonce uvozuje třetí část její knihy.

⁷⁶³ Toto uvědomění je pro Bataille podmínkou lidskosti: „We cannot be human until we have perceived in ourselves the possibility for abjection in addition to the possibility for suffering. We are not only possible victims of the executioners, the executioners are our fellow-creatures. We must ask ourselves: is there anything in our nature that renders such horror impossible?“ (Georges Bataille, *Reflections on the Executioner and the Victim*. s. 18)

mody bytí – absenci myšlení a myšlení – koexistovat v jednom člověku a proto je možné se mezi nimi pohybovat; Picard vidí absenci myšlení ve vztahu k diskontinuitě a myšlení ve vztahu ke kontinuitě, pohyb od jednoho modu bytí k druhému by znamenal sestavit se z fragmentů a opět se rozpadnout. Dokáže-li člověk být v poválečném světě kontinuální, dokáže to podle Picarda *navzdory* své době.

Arendt interpretuje Eichmannovu schopnost rozlišovat mezi dobrem a zlem následovně:

„Z pohledu našich právních institucí a podle našich morálních měřítek byla tato normálnost mnohem úděsnější než všechny ty brutality dohromady. Neboť to znamenalo, jak jsme se dozvíдали znovu a znovu z výpovědí obžalovaných a jejich obhájců v Norimberku, že tento nový typ zločince — který je opravdovým *hostis generis humani* — páchá své zločiny za okolností, které mu prakticky znemožňují vědět nebo cítit, že to, co dělá, je špatné.“⁷⁶⁴

Pro Picarda je okolností, která člověku znemožňuje „vědět nebo cítit, že to, co dělá, je špatné“⁷⁶⁵ sama diskontinuita. Střída okamžiků, kdy každý nový okamžik maže horizont minulého, rozrušuje rozdíl i mezi dobrem a zlem: „[p]ůsobením mašinerie okamžikovosti jsou si zlo a dobro navzájem rovny [...] všechno [je] stejně a stejně bezvýznamné“.⁷⁶⁶ Člověk se tak ocitá mimo dobro a zlo *automaticky*: „Tady se šlo ještě dál než ‚mimo dobro a zlo‘ (‚*Jenseits von Gut und Böse*‘). Neboť mimo slovo se vůbec neví, ani že dobro a zlo existuje, ani to slovo už není, které odlišuje zlo od dobra.“⁷⁶⁷ Věci byly „semlety ve své podstatě“,⁷⁶⁸ neboť byly odtrženy od svého původu, bytostně nesouvislé a člověk mezi nimi už neviděl rozdíl. Zde bylo dočista lhostejné, jestli byl okamžik vyplněn vraždou nebo Hölderlinem; narážíme zde na konstelaci, „kde sousedství vraždy a hudby není proti struktuře světa, kde je pro strukturu světa

⁷⁶⁴ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě*. s. 468.

⁷⁶⁵ *Ibid.*

⁷⁶⁶ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 35-36.

⁷⁶⁷ *Ibid.* s. 151.

⁷⁶⁸ *Ibid.* s. 38.

charakteristické“.⁷⁶⁹ Na pozadí Picardova výkladu diskontinuity můžeme číst jeho již zmiňovanou tezi, že „[j]e-li [...] okolní svět nacistický, jsou k člověku nacistické myšlenky přivedeny, a to aniž by se člověk pro nacismus rozhodl aktem svědomí“.⁷⁷⁰

Pokud jde o kategorii *viny*, Picard je výrazně radikálnější než Arendt, která se ostře postavila proti implikaci Eichmannovy vlastní apologie, totiž že potenciálně vinni jsou všichni. Princip všeobecné viny Arendt spojuje s nivelizací, která vinu rozmělní způsobem, že vinen nebude nikdo, ani Eichmann. To je pro ni nepřijatelné. Picard přistupuje k otázce viny a nivelizace jinak: všeobecná nivelizační mašinérie diskontinuity působí dříve než je spáchán zločin a člověk se *apriori* nepohybuje v kategoriích viny a trestu. „Diskontinuita je všude a [...] všichni [jsme] společně vinni“,⁷⁷¹ říká v kontextu moderního umění. V kontextu holocaustu jde dál: „za továrenské mučednictví v koncentračních táborech a [...] zplynování milionů lidí dosud nepřišel trest – pravděpodobně proto, že kdyby po tom všem následoval odpovídající trest, museli by zhytnout nejen zločinci, ale všichni lidé, celý svět s nimi“,⁷⁷² praví s jeremiášovským sentimentem. V dodatku k oddílu *Člověk hrůzy* doplňuje:

„Tváří v tvář hrůzám koncentračních táborů se nedá hovořit o individuální a kolektivní vině. Někaké rozlišování tu není možné, nepostihuje to podstatné, slouží jen k tomu, aby člověk, který se na těch hrůzách osobně nepodílel, byl juristicky ochráněn před trestem a morálně před výtkou. Individuální a kolektivní vina, to je jen právní nebo nanejvýš morální rozlišení. Hrůzy koncentračních táborů byly však tak nesmírné, že toto rozlišení je nepostihuje. Ani individuální vina, ani kolektivní vina nejsou pro tyto hrůzy přiměřeným označením. Ne jedinec či nějaký národní kolektiv, pouze veškeré lidstvo, zlo, které prostupuje celého člověka a v těchto hrůzách se koncentrovalo; *pouze*

⁷⁶⁹ *Ibid.* s. 55.

⁷⁷⁰ „Zum Beispiel wird einem Menschen das Nazihafte zugeführt, wenn die Umwelt nazihaft ist, und das geschieht, ohne daß sich der Mensch durch einen Akt des Gewissens für das Nazitum entschieden hätte.“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 128)

⁷⁷¹ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 126.

⁷⁷² *Ibid.* s. 177.

*obvinění celého lidstva je přiměřené těmto hrůzám. Nikoli právo, nikoli morálka, pouze metafyzika tu skrývá vysvětlení.*⁷⁷³

Picard uchopuje otázku viny a trestu *metafysicky*. Za to, že se v člověku může usadit Hitler, jeden z fragmentů vhozený do všeobecné změti diskontinuity, je zodpovědná *ontologická proměna člověka*. Pouze člověk, který se ocitl *mimo logos*, člověk bez paměti, mohl dojít k hrůzám holocaustu. *Metafyzika*, o které hovoří Picard, souvisí s tím, co Arendt uchopila jako *radikální zlo*, totiž že s holocaustem se před člověkem zhmotnilo lidské imaginaci se vymykající zlo, jež nikdy předtím nepoznal a pro něž postrádal referenci v historii či v sobě samém. Podobně jako Arendt, která o absolutním zlu hovoří ve smyslu, že „už nemůže být odvozeno z lidsky pochopitelných motivů“,⁷⁷⁴ Picard říká, že nacistické zločiny „nejsou spjaty vůbec s ničím lidským, a právě proto jsou tak bez zábran a obludné[;] [j]sou tak obludné, že je vůbec nelze vysvětlit z nějaké lidské pohnutky“.⁷⁷⁵ Tato nová krutost přetřela souvislost s člověkem, vychází z aparatury nebo z člověka transformovaného v aparaturu: „[t]o je nové a zcela naprosto děsuplné v nacistické krutosti: už nemá lidské rozměry, nýbrž rozměry čehosi mimolidského, nějaké laboratorní a tovární aparatury.“⁷⁷⁶ Aby člověk *transcendoval* „lidskou míru zla, musí přestat být člověkem, musí se stát aparaturou, protože je zařízena jen na kvantitu, kterou lze stupňovat až do krajní nestvůrnosti.“⁷⁷⁷

⁷⁷³ *Ibid.* s. 210. Zvýrazněno NS.

⁷⁷⁴ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*. s. 11.

⁷⁷⁵ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 49.

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ *Ibid.*

ZÁVĚR

V závěru shrneme, jakým způsobem práce naplnila cíle vytyčené v úvodu, cíl předložit originální interpretaci Picardova myšlení a cíl zasadit Picardovo myšlení do nového, neočekávaného kontextu.

Abychom pronikli k jádru Picardova myšlení, začali jsme u jeho koncepce řeči. V Picardových úvahách o slovu a tichu jsme postihli specifikum, v němž zároveň spočívá jejich problematičnost. Picardovo myšlení není metodické, ale intuitivní. Ovšem i navzdory poeticko-filosofické povaze Picardova intuitivního myšlení v jeho úvahách o slovu a tichu vyvstala *struktura*. Tato struktura se opírala o styčné body Picardova pojetí řeči a manifestovala se napříč celým textem. Další kapitoly odkryly úvahy o slovu a tichu jako fundament Picardova myšlení, neboť jakýkoli motiv byl diskutován – čas, paměť, média, totální válka, atomová bomba či identifikace s pachatelem – vždy se stočil zpět k řeči.

Ticho v Picardově myšlení nevystoupilo negativně ve smyslu absence řeči, ale pozitivně jako autonomní fenomén, který zakládá slovo; mezi autentickou řečí a tichem je bytostné pouto: slovo má původ v tichu a nemůže bez něj vzniknout ani existovat. Slovo, má-li být autentické, zůstává ve vztahu k tichu, svému původu a zdroji regenerace. Pravda je vetkána do architektury slova a tím přiváděna k člověku, jenž se tak ocitá ve vztahu k pravdě automaticky.⁷⁷⁸

Řeč Picard chápe jako dar, který byl člověku dán předem jako celek; vznikla náhle, skokem z ticha, byla stvořena jediným aktem. Jako taková má božský původ. Vazba řeči na věčný svět ji podle Picarda propůjčuje sílu přesahující lidské. Řečí zní věčnost jako ozvěna božského slova, jež v ní působí. Picard uchopuje věčné bytí řeči jako „immanentně transcendentní“,⁷⁷⁹ jako místo, kde je člověk nejbliže věčnosti Boží. Ukázali jsme, že Picardova koncepce řeči je založena na dynamice mezi duchem a zvukem a zásadní roli v ní hraje motiv světla.

⁷⁷⁸ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 15-23.

⁷⁷⁹ „das immanent Transzendente“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 17.)

Aristotelovu definici člověka jako *zoon logon echon*, živočich vlastnící slovo, jsme v kontextu Picardova myšlení vyložili ve významu *živočich překračující k tichu*. Konstituentem lidskosti se v Picardově myšlení stává vazba slova a ticha. Dynamiku mezi slovem a tichem rozehrává jen člověk, neboť u zvířete chybí jeden pól a u Boha coby dokonalé syntézy slova a ticha k diferenci na polaritu slova a ticha vůbec nedochází. Autentická řeč se rodí z ticha a neustále k tichu transcenduje; jako taková podmiňuje autentickou existenci. Překračování slova k tichu jsme uchopili obrazem sinusoidy expandování a stahování se do ticha: každé slovo, které je součástí této dynamiky, vzchází z ticha a je jím napájeno a centrováno.⁷⁸⁰ V dualitě pohybu stažení a expanze slova jsme postihli paralelu s *lidským dechem*, čímž byla vysvětlena meditativní kvalita Picardovy knihy *Die Welt des Schweigens*, totiž že *působí* při procesu čtení a její působnost se odehrává jako zpřítomňování ticha samotného.

Fenomenologie řeči, kterou Picard rozehrává, je zároveň ontologií: člověk je podle Picarda člověkem skrze slovo a s každým slovem je znovu stvořen, s každým ponorem slova zpět do ticha umírá. Lidská existence tak kopíruje genezi a smrt slova. Má-li člověk autentické slovo, slovo, které vyrůstá z ticha, prožívá znovu a znovu událost stvoření a smrti. Lidská existence je ustavičnou transcendencí ke slovu a návratem k tichu. Transcendenci ke slovu, absolutní jinakosti, provází akt stvoření, vpisující se svou permanencí do struktury člověka. Stvoření, smrt a tvořivost jako sám pohyb transcendence se v řeči stávají člověku natolik bytostnými, že *konstituuji lidskost*. Vazba na svět ticha a autentické slovo, slovo mizící v tichu, garantuje, že je člověk ve vztahu ke své smrti, již zakouší v návratu slova k jeho původu, v pohybu ponoření se do ticha.⁷⁸¹ Picard chápe substanci ticha jako předpoklad možnosti zdravého vztahu člověka k věcem, druhému i Bohu.

Moderní svět Picard spojuje s vykořeněním slova z jeho původu v tichu. Slovo už nevzchází z ticha, ale vyskakuje z jiného slova, z jeho šumu; nesestupuje do ticha, ale přechází k dalšímu slovu a zaniká v jeho šumu. Došlo k substituci slova *slovním šumem*, k transformaci slova, jež je duchem, v čistou materii. Duchovní rozměr je u

⁷⁸⁰ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 75-123.

⁷⁸¹ *Ibid.* s. 15-21.

slovního šumu plně nahrazen akustickým.⁷⁸² Slovní šum postrádá světlo, je pouze zvukem na sebe narážejících slov. Ticho v moderním světě nemá místo, je neproduktivní, neúčelné a nevyužitelné; přežilo jen v negativním významu „absence řeči“.⁷⁸³

Autentická řeč je svébytná a její původ je mimo sféru užitku; není redukovatelná na prostředek komunikace. Lidskost se podle Picarda konstituuje v překračování světa užitku směrem k světu věčnosti. Proto jsou umělé jazyky, orientované striktně na užitečnost, jako Esperanto, dostačující pro dorozumění, ale nehodné člověka. Redukovaná řeč, která má blíž řeči stroje než lidské řeči, člověka vtěsnává do formy, jež mu není vlastní; v tom Picard spatřuje zdroj tenze, deprese a psychózy.⁷⁸⁴ Umělé jazyky, o nichž hovoří Picard, byly dány do souvislosti s řečí umělé inteligence, s níž je člověk 21. století konfrontován. Původem zde už není ticho, ale kód, přičemž pravda, jež se zde vyjevuje není pravda ve smyslu *alétheia*, nýbrž *adekvace*. Picard v prolnutí člověka se strojem nespatořoval záležitost budoucnosti; mechanizace lidského nitra, proměna člověka ve stroj se podle něj již nepozorovaně udála. Ukázali jsme, že to, co Picard zachycuje jako mechanizaci lidského nitra přišlo ke slovu v Eichmannově procesu, Orwellově „newspeaku“ (1984), hrách absurdního divadla (Havel, Ionesco) či básni Jana Zahradníčka *Znamení moci*.

Podle Picarda žádný z vynálezů či převratů v dějinách lidstva nezměnil podstatu člověka tak drasticky jako ztráta ticha a vykořenění z vazby mezi slovem a tichem. Ztráta ticha neznamená ztrátu jedné z lidských vlastností, ale proměnu lidské struktury. Ticho v pohlcení slovním šumem přestalo být v sobě spočívající plností, ale pouze čímsi negativní, ne-mluvením.⁷⁸⁵ Člověk v Picardově myšlení vystoupil jako *živočich překračující k tichu* a dynamika transcendence mezi slovem a tichem jako *konstituent* lidskosti. Ztráta slova byla vyložena vzhledem k dehumanizaci člověka, manifestující se v *lidské tváři*.

⁷⁸² *Ibid.* s.122.

⁷⁸³ *Ibid.* s 158.

⁷⁸⁴ Max Picard, *Der Mensch und das Wort.* s. 11-25.

⁷⁸⁵ Max Picard, *Die Welt des Schweigens.* s. 157-160.

Pouze ocitne-li se člověk mimo logos a nechrání-li ho substance ticha, může podle Picarda dojít k tak bezprecedentním zločinům proti lidskosti, které přinesla druhá světová válka. Na jejím pozadí se formuje Picardovo pozdní myšlení. Picard o druhé světové válce hovoří jako o *totální* válce, odlišné od každé války předchozí, a interpretuje ji prismatem slova a ticha. Pojem *totalita* byl specifikován jako nový nárok 20. století. To bylo stoletím totality v tom smyslu, že na člověka nechalo nalehnout *celek* světa. Druhá kapitola pojednala fenomén totální války a technologie konce světa, kladoucí na lidskou imaginaci nárok *představit si celek*. Atomová bomba je kulminací tohoto nároku; její potenciál zničit svět zažehl v lidské imaginaci představu *celku světa* a *totální destrukce*, ústící v nicotu.⁷⁸⁶ Existenciální konsekvence nalehnutí celku byly uchopeny s ohledem na Heideggerovu analýzu úzkosti. Druhá kapitola ukázala, že Picardovo promýšlení totální války a atomové bomby patří do kontextu myslitelů jako Martin Heidegger, Hannah Arendt či Günther Anders.

Identifikovali jsme tři elementy – nacionalismus, moderní industrialismus a technologický vývoj –, které byly zodpovědné za *přerod omezené války ve válku totální*, při níž se celé území státu mohlo proměnit v bitevní pole a distinkce mezi civilistou a vojákem se rozostříla. *Totální válka do sebe vtahuje všechno a všechny*, proniká skutečností a člověkem jako totalita. Diference mezi válkou omezenou a totální vystupuje v knize *Die Welt des Schweigens*, přičemž Picardovo dílo 40. a 50. let vystoupilo jako fenomenologické svědectví totální války a ontologické proměny člověka.

Picardovy úvahy o válce, nacismu, technice a atomové bombě se vždy stočily zpět k řeči a lidskosti. Ukázali jsme, že substance ticha zakládá zdravý vztah člověka k věcem, druhému i Bohu, a má-li člověk svět ticha, nemanipuluje a nedisponuje s věcí a druhými jako se zdroji.⁷⁸⁷ Picard nevidí techniku jako zlou či škodlivou ve chvíli, kdy člověka ochraňuje substance ticha. Ztráta ticha a autentického slova je podle Picarda zodpovědná za mechanizaci lidského nitra a monstróznost zla totální války. V hitlerovském světě se slovo stává povelom a člověk jeho produktem. Člověk zde

⁷⁸⁶ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*.

⁷⁸⁷ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 42-45.

není člověkem skrze slovo, neboť to bylo v nacismu zredukováno na povel či řev. Picard nacismus interpretuje jako epochu, v níž člověk *fenomenologicky mizí* ve své nesouvislosti a řev mu slouží jako prostředek ke stvrzení vlastní existence. Všeprostupující slovní šum byl podle Picarda umožňujícím předpokladem totální války. Člověk totiž ve světě slovního šumu *ztrácí orientaci*, ocitá se krajinně *snížení viditelnosti*, kde se Hitlerův křik zjevuje jako maják. Člověk desorientovaný a ztracený ve slovním šumu hledá záchranu ve všem, co připomíná strukturu, i kdyby to měla být *struktura války*. To, že se válka stala *totální*, souvisí s tím, že zatímco slovo má pevné hranice, slovní šum hranice nemá; cokoli ho může kontaminovat, i démonické, jež do slovo proniknout nemůže.⁷⁸⁸ Svět slovního šumu je podle Picarda zodpovědný za absenci řádu, desorientaci člověka, beztrestnost a absenci odpovědnosti za spáchané zločiny.

Událost svržení atomové bomby byla pojednaná jako dějinný moment, který člověku bezprecedentním způsobem odemkl celek světa. S odkazem na Susannu Lindberg jsme hovořili o „technologických konce světa“. Mezi takové technologie patří *atomová bomba*. Ta nepřinesla konec světa, nicméně rozdrtila, udusila a zničila některé jeho části. Vzchází z ní otázka konce světa přivozeného technologií, neboť před člověka staví obraz totální destrukce; destrukce orchestrované člověkem samým.⁷⁸⁹

Nebezpečí techniky bylo pojednáno s odkazem na Heideggerovu *Otázku techniky*. Heidegger nespatřuje nebezpečí v technice, ale v její bytnosti; stejně tak Picard nespatřuje nebezpečí v technice, ale ve změně bytnosti člověka, která už není tvořená tichem. Heideggerovský motiv bytnosti techniky, *Gestellu*, je silně přítomný v Picardově myšlení, a to v podobě konceptu diskontinuity a slovního šumu. Moderní technologie zpusťovala svět do té míry, že destrukce, kterou přináší atomová bomba, není příčinou, ale následkem mnohem hlubší destrukce světa, *kteřá se již odehrála metafysicky*, akcentuje Lindberg.⁷⁹⁰ Ontologickou proměnu má na mysli Picard, když říká, že události jako Hitler či atomová bomba na svět nedopadají zvnějšku, ale již se odehrály v člověku.

⁷⁸⁸ *Ibid.* s. 127 -131; Max Picard, *Hitler v nás*. s. 25-157.

⁷⁸⁹ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*. s. 3-5.

⁷⁹⁰ *Ibid.* s. 6.

Atomová bomba vystoupila jako motiv silně přítomný v Picardově myšlení. Pozdní spisy *Die Atomisierung in der modernen Kunst* (1954) a *Die Atomisierung der Person* (1958) svým názvem přímo odkazují na fenomén atomové bomby. Atomizace části světa, která se udála Hirošimou a Nagasaki, je pouze vnější manifestací toho, co se dávno odehrálo v člověku. Picard ukazuje, že řeč je atomizovaná (výrazem atomizace řeči je slovní šum) a v důsledku toho je atomizované lidství (člověk se stává člověkem okamžiku), čas (stává se momentaneitou) i umění (zpodobuje – jako kubismus – atomizovanou realitu). Atomizovaný je celý svět a s ním člověk, neboť bytností moderního světa a člověka je slovní šum. Když Picard hovoří o Hitleru *v nás*, atomové bombě *v nás*, je to ekvivalent Heideggerova *co se již odehrálo se v bytnosti člověka*. Picard nevidí ohrožení přicházet až s atomovou bombou, atomová bomba je se v člověku již odehrála, existovala ve vnitřní struktuře člověka. Rovněž jsme vyzdvihli paradox, který pojednává Picard s souvislostí s atomovou bombou, totiž že v ní věda dosahuje vrcholu a zároveň se v ní skrývá potenciál totální destrukce lidstva i světa.⁷⁹¹

Picardovy úvahy o atomové bombě byly usouvztažněny s dílem Anderse. V *Burning Conscience*, korespondenci s Claudem Eatherlym, Anders ukazuje, s jakou lehkostí dovoluje dnešní technologie zaniknout smyslu pro odpovědnost. Anders v souvislosti s technikou hovoří o prométheovském studu, který člověk pociťuje tváří v tvář dokonalým strojům. Technika do velké míry operuje bez člověka, přičemž svržení atomové bomby je toho nejzazším výrazem. Člověk je všemohoucí a bezmocný zároveň. Anders hovoří o fenoménu apokalyptické slepoty: technologie si člověka podmanily do té míry, že ho bez jeho vědomí uschopnily k tomu, aby přinesl konec času a stal se tak strůjcem své vlastní destrukce.⁷⁹²

Z fenomenologického hlediska je jaderná destrukce vůbec *první lidskou zkušeností totality planety*, atomová bomba je první člověkem stvořenou technologií s potenciálem vyhladit veškeré možnosti existence. Přičemž za konec světa, který je

⁷⁹¹ Max Picard, *Die Atomisierung der Person*. 16-19; Max Picard, *Die Atomisierung in der Modernen Kunst*. 23-24.

⁷⁹² Jason W. Alvis. *Transcendence of the Negative: Günther Anders' Apocalyptic Phenomenology*. s. 6-7.

přivozen nukleární katastrofou již nemůže kosmická síla, nýbrž člověk. Technologický konec světa tak otevírá otázku lidské odpovědnosti.⁷⁹³ Ukázali jsme, že Picard k otázce odpovědnosti přistupuje ontologicky, nahlíží ji prismatem proměny lidské struktury. V atomizovaném, diskontinuálním světě člověk již není časovou bytostí, nemá minulost ani odpovědnost za svou minulost. To podle Picarda umožnilo nacismus: nacista nemá kontinuitu a veškeré jeho činy mizí v propasti zapomnění. Ve světě slovního šumu – „aparatury nezodpovědnosti“⁷⁹⁴ – může být řečeno či zrušeno vše.

Hirošima byla uchopena jako *roztržka* s celou historií, ohlášení nové historické epochy, v níž člověk musí žít s myšlenkou možnosti definitivního konce.⁷⁹⁵ Implikace atomové bomby byly vyloženy s ohledem na Nietzscheovu myšlenku *věčného návratu téhož*, neboť okamžik svržení atomové bomby rozhodl o tom, co se bude věčně – jako totéž – navracet. Tento okamžik v sobě nesl celou minulost, především ony tři momenty, které jsme vyzdvihli v souvislosti s fenoménem totální války: nacionalismus, moderní industrialismus a technologický vývoj, který jádrem vyvrcholil. Tento okamžik zároveň předurčil celou budoucnost, neboť nelze jít zpět a atomovou bombu od-vynalézt, naopak: atomová bomba se bude věčně navracet, ať už ve své potenci, nebo aktualizaci.

Myšlenka absolutního konce – nový nárok 20. století – se v člověku manifestovala jako celostní nalehnutí. Picard nalehnutí celku uchopil jako ztrátu orientace a schopnosti rozlišovat, ztrátu půdy pod nohama a propadnutí se do všeobecné indiference slovního šumu; tuto ztrátu opory a struktury spojuje s fenoménem totální války. Atomová bomba, *první technologie konce světa* a fenomenologicky vzato vůbec *první lidská zkušeností totality planety*,⁷⁹⁶ byla celostním nalehnutím možnosti nebýti ve smyslu, jak ji uchopil Heidegger. Celostní nalehnutí, které se událo s adventem atomové bomby, vedlo k vymknutí jsoucna vcelku. Nezvratitelný fakt její existence znamená, že člověk bude *ad infinitum* vykloněn do nicoty, stejně jako je podle Heideggera vždy vykloněn do Nicoty faktem

⁷⁹³ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*. s. 7-8.

⁷⁹⁴ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 127.

⁷⁹⁵ Jason Dawsey, *After Hiroshima: Günther Anders and the history of anti-nuclear critique: Culture, Thought and Nuclear Conflict*. s.145-150

⁷⁹⁶ Susanna Lindberg, *Technologies of the End of the World*.

úzkosti. Otřesná zkušenost jaderné exploze byla *extrémní* formou nalehnutí celku, neboť konfrontovala člověka s možností nebyti ve smyslu jeho vlastní konečnosti jakožto i konce světa a lidstva.

Třetí kapitole cílila na to plasticky zobrazit akustiku války, která by dala kontext Picardovu promýšlení totální války v intencích akustického. Pro Picarda je akustikou totální války slovní šum. V této souvislosti byl pojednán přechod od vizuální k akustické disciplíně. Nacismus nevyužíval pouze hudbu, ale zvuky v širším smyslu: dominantními zvuky druhé světové války byly exploze bomb, motory letadel a sirény. Vzdušné útoky na německá města měly fyzickou povahu, tělo je zakoušelo jako intenzivní zvukový vjem a vibraci. Způsob, jakým nacistický režim pracoval s hrozbou vzdušné války vystoupil v souvislosti a Foucaultovou analýzou města nakaženého morem. Režim kladl důraz na organizaci a ukládal občanům úkol připravit se na sebeobranu: vyklidit podkroví a vybavit sklepy plynovými maskami a provizorními přístýlkami. Tato opatření podléhala kontrole tzv. *Luftschutzwart*, připomínající autority ve Foucaultově příkladu.⁷⁹⁷

Zatímco Foucault vykládá moc z perspektivy *vizuality* (proti moru se bojovalo viditelností a světlem, podmiňujících disciplínu), nacistický režim nechal disciplinární mechanismy vystoupit na pozadí *akustiky* (zvukového výstražného systému). Poukázali jsme na to, že disciplína v kontextu nacistického města funguje stejně efektivně jako ve Foucaultově panoptikonu: člověk se stává principem vlastního podřízení, internalizuje moc a zaručuje tak její automatické fungování. Jen akcent disciplíny se přesunul z *vizuálního* na *akustické*: v nacistickém Německu byla disciplína zjednávána za situace *snížené viditelnosti*. Vzdušné útoky se většinou odehrávaly po setmění, na což režim reagoval strategií simulovaných výpadků proudu, aby zneprátelené síly nerozpoznaly města. Civilisté měli po určité hodině zákaz vycházet a světlo ve městech bylo po setmění tlumené. V zatemněném válečném městě sloužily k varování před vzdušným útokem sirény. Snížená viditelnost potřebovala akustické. Režim vypracoval zvukový systém, podmíněný *aktivním, dekódujícím nasloucháním*, jako obranu před leteckým útokem. Německo si vyvinulo zvukový

⁷⁹⁷ Carolyn Birdsall, *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany*. s. 119-131.

system obrany, který byl v prvním roce války používán ne proto, že ho bylo třeba, ale pro zácvik do zvukové symboliky.⁷⁹⁸ *Akustická organizace města* měla stejný cíl jako strategii organizace pro morem zmítané město ve Foucaultově příkladu: vtisknout lidem určité vzorce chování.

Ukázali jsme, jak zácvik do akustiky nacismu postihuje bytí člověka: zkušenost člověka v nacistickém městě byla usouvztažněna s Platónovým podobenstvím o jeskyni v Heideggerově interpretaci; ta vynesla čtyřstupňovou strukturu podobenství, již jsme aplikovali na zkušenost člověka v nacistickém Německu. Přitom jsme se soustředili na proměnu percepce a bytí člověka. Platónovo podobenství znázorňuje bytostné určení *παιδεία*; jak se ukázalo, *παιδεία* nacismu a s ní spojená proměna percepce člověka má obrácený postup. Nejde, tak jako v Platónově podobenství, o pohyb směrem ven do otevřeného pole, o překonání jednotlivých stupňů neskrytosti, které by vedly k „nejneskrytějšímu“, řečeno s Heideggerem. Ukázali jsme, že v kontextu nacistického Německa pohyb mezi jednotlivými stupni provází změna způsobu neskrytosti: přechod z temnoty sklepů, bunkrů, zatemněného města zpět do světla byl provázen adaptací zraku a sluchu. Člověk v nacistickém Německu pomyslně sestupoval do jeskyně, jejíž nejryzejší formou byl prostor sklepa a bunkru, a tento sestup byl provázen přesunem akcentu z *vizuálního* na *akustické*. Zkušenost člověka, redukována o vizuální, se proměnila v *celostní nalehnutí akustického*; byla spojena se *sníženou viditelností* a *zvýšenou závislostí na akustických indikátorech a proprioreceptivním vnímání*.⁷⁹⁹ Stejně jako u Platóna byl přechod mezi jednotlivými způsoby neskrytosti spojen s proměnou percepce a bytí člověka: s postupným potlačováním vizuálního a redukcí lidské zkušenosti se světem na akustické dochází k tomu, že si člověk vyvinul akustické rozeznávací schopnosti – jako rozpoznání typu blížícího se letadla a jeho vzdálenosti – a proměnil se v instinktivní, animální bytost. Animalita nejradikálněji vystoupila v prostoru sklepa či bunkru, v němž třesoucí se těla vyčkávají akustického podnětu. Člověku zde prožíval stavy od desorientace po šílenství.⁸⁰⁰ Došli jsme k závěru, který byl klíčový pro porozumění Picardovu konceptu

⁷⁹⁸ *Ibid.* s. 120-130

⁷⁹⁹ *Ibid.* s. 124-125

⁸⁰⁰ *Ibid.* s.

slovního šumu a rozhlasu, totiž že *akustika války* – zvuk rozhlasu, sirén, letadel a bomb – nahradila zvuky přírody a *naladila člověka na povel*.

Člověk byl naladěný na povel, přičemž médium, jež povel prostředkovalo, měl u sebe *nepřetržitě*. V kontextu stísněných prostor sklepa či bunkru, plně opanovaných rozhlasem, veškerá lidská koncentrace spočívá na akustickém a vyčkává povel. Naladění na médium jako na výhradní zdroj informací a zkušenosti se světem otevřelo ohromný prostor pro manipulaci. Část věnovaná rozhlasu v nacistickém Německu a Facebooku v Myanmaru nastínila efektivitu manipulace vedené přes média; Goebbelsova propagandistická kampaň se odehrávala v rozhlasovém vysílání a pro kampaň rozdmýchávající napětí mezi etnickými Rakhiny a Rohingy byl výhradní platformou Facebook. Rozhlas byl v nacistickém Německu mocným nástrojem genocidy, bez něhož by se vzestup nacismus a „konečné řešení“ neobešly. Jako současnou paralelou k válečnému Německu a vlivu médií na genocidu jsme pojednali situaci v Myanmaru. Vyložili jsme, jak zde internet a sociální média umožnily šíření nenávistné rétoriky a následnou genocidu muslimské menšiny Rohingů. S ohledem na studie Zvláštních zpravodajů jsme pojednali fakt, že pravda se člověku v Myanmaru podává výhradně skrze Facebook a jaký prostor pro falšování, manipulaci a násilí to otevírá. Intencí paralely mezi dvěma genocidami bylo poukázat na aktuálnost Picardova myšlení; ukázalo se, že jeho úvahy ze čtyřicátých let nechávají vyvstat mechanismus fungování médií v elementární podobě.

Picard považoval média, především rozhlas, za umožňující předpoklad nacistických zločinů. Fenomén Hitlera uchopil z kulturně-filosofické perspektivy a dospěl k závěru, že jej umožnil rozhlas. Rozhlas jakožto vpád diskontinuity do každodennosti člověka umožnil Hitlera tím, že změnil lidskou percepci, lidství a pravdu. Rozhlas podle Picarda skutečnost nezaznamenává, ale *vynalézá*: je zdrojem lidské zkušenosti se světem a stvořitelem světa. Rozhlas stvořil takový svět, v němž člověk přestal spoléhat na smysly; o pravdě už nezpravuje zrak či sluch, ale výhradně rozhlas.⁸⁰¹ Ono vytržení člověka z bezprostřední zkušenosti se setkáváním a ustavení rozhlasu jako zdroje legitimacy podle Picarda otevírá prostor pro manipulaci. Rozhlas

⁸⁰¹ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 41

zakládá a ustavuje vztah člověka ke světu a k sobě samému, sebe-vědomým se člověk stává až skrze rozhlas. Vazba ke světu a k sobě samému se konstituuje prostřednictvím rozhlasu, neboť člověk vnímá nikoli svými smysly, ale rozhlasem. Vnuknuto mu může být *cokoli*, co je vhozeno do změní rozhlasového šumu.⁸⁰² Moderní válka je podle Picarda monstrózní z toho důvodu, že není viděna ve své strašlivé pravdivosti, ale pouze jako segment rozhlasového šumu.⁸⁰³

Jádrem, k němuž se Picard promýšlením médií dostává je *ontologická proměna člověka*. A ta je spojena se *ztrátou slova* a jeho substitucí slovním šumem, na němž se zakládá svět rozhlasu. Je to proměna, kterou Picard pojí s přechodem od *vizuálního* k *akustickému*. Ve světě slovního šumu pravdu již negarantuje to, co člověk *vidí* na vlastní oči, ale co *slyší* jako segment rozhlasového šumu.⁸⁰⁴ Rozhlas člověka zacvičuje do nové percepce, nového vnímání světa, jež se koncentruje primárně na akustické. Učí ho vnímat nesouvislost jako něco přirozeného. Toto přenastavení člověka na nesouvislost a akustické, na zvuky války, řev a povel, Picard zachycuje jako zrození *rozhlasového člověka*. Rozhlas má v kontextu Picardova myšlení ontologickou funkci. Ontologická proměna, již Picard zachytil v souvislosti s nástupem médií, ve čtvrté kapitole vystoupila a byla rozvedena jako *ztráta paměti*.

Téma zapomínání, diskontinuity, atomizace času, rozrušení paměti a konce člověka jako časové bytosti je pro Picarda klíčem k interpretaci událostí 20. století. Picardovo promýšlení času a paměti bylo opřeno o desátou a jedenáctou knihu *Vyznání*, aby následně mohla být rozehrána dynamika paměti a zapomínání a odstíněno zdravé od toxického zapomínání.

Picard navazuje na aspekt časovosti a paměti, který Augustin zafixoval jako „rozpínání“ umožňující duši zakoušet přítomnost jako „omezenou věčnost“. V té se imanentní, „do struktury zkušenosti náležející“, ⁸⁰⁵ dotýká transcendentního: ve slově se člověk dotýká věčnosti Boží. Slovo zakládá dějiny a proto v něm podle Picarda zaznívá návrat k počátku času; má-li člověk autentické slovo, je kontinuální; kontinuita

⁸⁰² Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 140-142.

⁸⁰³ *Ibid.* s. 144.

⁸⁰⁴ *Ibid.* 54-55.

⁸⁰⁵ Ladislav Benyovszky a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. s. 222.

jako rozpětí ve vetkána do slova samého. Autentickým slovem se odehrává pohyb transcendence, neboť slovo jest tak, že překračuje k tichu a nazpět.⁸⁰⁶ Picard stejně jako Augustin promýšlí paměť jako rozpětí, a to s ohledem na věčnost, přičemž předpokladem možnosti vztahu ke zdůvodňujícímu základu člověka je transcendence vpletená do struktury slova.

Augustino tázání po povaze času a paměti *předznamenává fenomenologii*. Nicméně *orientace na věčnost* jeho tázání odstíní od moderní fenomenologie. Augustin uchopil lidský život jako čas a časové vědomí jako zaklesnutí tří dimenzí času. Čas je pro Augustina místem, odkud můžeme slyšet ozvěnu věčnosti.⁸⁰⁷ Ona kombinace *fenomenologického přístupu a orientace na věčnost* je uzlem, jež pojí Augustina s Picardem; ukázali jsme, že Picard ztotožňuje paměť s řečí a místo setkání člověka s věčností nalézá ve slovu a tichu. Picardovým východiskem koncepce časovosti a paměti je vázanost času na slovo; čas a paměť – a stejně tak dotyk člověka s věčností – se konstituují v řeči. To je důvodem, proč Picard interpretuje čas a paměť prismatictém ticha a slova. Pouze za předpokladu, že v sobě má svět ticha, existuje člověk jako časová bytost, bytost s pamětí a kontinuitou, a je schopen augustinovského rozpětí či existování v husserlovského časovém dvorci. Rozpínání v Augustinově smyslu se děje ze středu ticha, jež centruje slovo, lidskou existenci i dějiny člověka.

Co Picard fenomenologicky vykazuje na transcendenci mezi slovem a tichem vztahuje i na rovinu ontologickou. Autentické slovo, rozpětí mezi dvěma tichy, má dvojí ozvěnu, zaznívá v něm zrození i smrt. Stejně tak lidská existence je rozpětí mezi dvěma tichy: tichem zrození a tichem smrti. Když slovo mizí v tichu a zapomnění, připomíná člověku, že mu náleží pouze dočasně. Mizení a zapomínání slova člověka připravuje na zkušenost vlastní smrti.⁸⁰⁸ *Zapomínáním* se člověk fenomenologicky vztahuje k vlastní konečnosti; proto je podle Picarda *nepostradatelné*.

Slovo dává člověku moc transcendovat přítomnost ve smyslu míjejících okamžiků v augustinovskou omezenou věčnost. Picard uchopuje věčné bytí řeči jako

⁸⁰⁶ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 10-21.

⁸⁰⁷ Jan Sokol, *Čas a rytmus*. s. 58-66.

⁸⁰⁸ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 26-28.

„imanentně transcendentní“,⁸⁰⁹ jako místo, kde je člověk nejbližší věčnosti Boží. Řeč u Picarda vystoupila jako *bytí*, jež je více než úhrn svých částí a všeho, co prostředkuje.⁸¹⁰ Řeč má schopnost koncentrovat do své přítomnosti minulé i budoucí a jako taková je *pamětí*. Minulost, přítomnost a budoucnost jsou v tichu jednotou, která je v duši přítomná jako předtucha minulosti, přítomnosti a budoucnosti,⁸¹¹ říká Picard v duchu augustinovské tradice. Má-li člověk podle Picarda slovo, a s ním čas a paměť, dokáže se vztahovat nejen sám k sobě v rozestření časovými dimenzemi, ale i k věčnosti v sobě; v tom jeho rozumění času a paměti bytostně augustinovské. Augustinovskou omezenou věčnost Picard fenomenologicky vykazuje na naladění zamilovanosti: zamilování transcendují čas jako permanentní střídu okamžiků směrem k „věčné přítomnosti“,⁸¹² která v sobě uzamyká minulost i budoucnost.⁸¹³

Ke slovu přišla rovněž Picardova kritika Heideggerova etymologického přístupu k řeči. Ukázalo se, že Picard nevidí důvod pro to sestupovat k etymologickým kořenům slova, abychom našli jeho minulost: slovo nabývá sílu tím, že náleží věci; když slovo věc obejmě, dojde k syntéze tak umocňující přítomnost, že obsáhne i minulost či etymologii slova.⁸¹⁴ Picardova polemika s Heideggerem reflektuje odlišný postoj k dějinnosti a paměti. Zatímco Heidegger se vrací ke způsobu odkrývání, který nechává slovo vyvstat v *kontextu minulosti*, pro Picarda slovo – na pozadí ticha – svítí v plnosti významu v *kontextu přítomnosti*. Dialog Picarda s Heideggerem byl rozehrán na několika místech práce, nejen kvůli tomu, že Picard s Heideggerem otevřeně polemizoval, ale protože se jeho myšlení do určité míry formovalo na pozadí tohoto dialogu. Picardovy popisy moderní doby a techniky, včetně slovního šumu jako jejich akustického výrazu, jsou blízké Heideggerovým popisům *Gestellu*; ovšem, jak se ukázalo, pro Picarda je bytím a neskrytostí *řeč sama*. Slovo napojené na ticho přivádí minulost do přítomnosti a rozkrývá význam věci v plnosti a celistvosti. Přivádění věci do významové plnosti u Picarda není spjato s konkrétním druhem odkrývání, k němuž

⁸⁰⁹ „das immanent Transzendentne“ (Max Picard, *Der Mensch und das Wort*. s. 17)

⁸¹⁰ *Ibid.* s. 56.

⁸¹¹ *Ibid.* s. 62-64.

⁸¹² „in einer ewigen Gegenwart“ (Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 65. Překlad: NS)

⁸¹³ *Ibid.* s. 65-66.

⁸¹⁴ Max Picard. *Der Mensch und das Wort*. s. 110 -111.

bychom se měli navrátit (u Heideggera specifikovaného jako přivádění do přítomnosti: *her-vor-bringen*), ale *s návratem k tichu*. Podle Picarda má-li člověk řeč napojenou na svět ticha, chrání-li ho substance ticha, neodkrývá jsoucí, pravdu a lidství jako *zdroj*.⁸¹⁵

Stěžejním tématem je pro Picarda tříšť paměti a ztráta času, které uchopuje prisma ztráty slova a ticha. Se ztrátou slova a ticha dochází k rozpadu časových horizontů. Nemá-li člověk slovo, ale slovní šum, nemá-li ticho, ale pauzu ve slovním šumu, přichází o zdroj své kontinuity. Paměť se rozpadá do fragmentů bez skutečné souvislosti; nerozpíná se do minulosti vzpomínáním a do budoucnosti předjímáním; schopnost transcendovat přítomný okamžik ve světě diskontinuity zanikla.⁸¹⁶ Člověk se ztrátou slova ztratil kapacitu překračovat od slova k tichu a nazpět, přišel o schopnost rozpínat se v augustinovském smyslu, neexistuje jako časová bytost, nemá husserlovský časový dvorec a nemůže se, řečeno s Heideggerem, rozvrhovat. Disponuje pouze okamžikem, který ho vrhá do amnézie dalšího okamžiku. Atomizaci lidského času a paměti diagnostikuje na rovině naladění jako *nervozitu*, na rovině psychologické jako *schizofrenii* a na rovině tělesné jako *karcinom*.⁸¹⁷

Picardův filosofický výklad diskontinuity zachvacující časové vědomí, tříšť paměti, která jde ruku v ruce s tříští řeči, jsme usouvztažnili s jejím literárním zpodobením. Hugo von Hofmannsthal v *Dopise lorda Chandose* zachycuje rozpad řeči na rozpadu časových horizontů. Jeho čtení i porozumění je zachváčeno diskontinuitou: dochází k rozpadu časového vědomí – ve zkušenosti rozestřené *ens distentum* – ke ztrátě schopnosti transcendovat přítomnost směrem k minulosti a budoucnosti. Lord Chandos to uchopuje jako nepřemostitelnou propast, která ho dělí od vlastních literárních děl, a to budoucích i minulých. Nejenže ztrácí schopnost psát, ale nedokáže proniknout do toho, co už napsal; diskontinuita ho drží v cele okamžiku, v separaci od minulosti i budoucnosti. Transformuje se v Picardova „člověka okamžiku“. Jak se časový dvorec rozpadá a člověk se ocitá na opuštěném ostrově okamžiku, přichází o paměť a na ni fixovanou identitu, jež se konstituuje v rozprostření časovými

⁸¹⁵ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. s. 45.

⁸¹⁶ *Ibid.* s. 10-140.

⁸¹⁷ Max Picard, *Die Atomisierung der Person*. 30-31.

dimenzemi. V dopise explikovaná ztráta schopnosti psát vystoupila jako symptom hlubší ztráty: ztráty schopnosti mluvit a přemýšlet.

S odkazem na Noru a Nietzscheho byla rozehrána dynamika paměti a zapomnění: oba autoři zachytili tuto dynamiku způsobem, který rezonuje s Picardovým myšlením. Paměť a zapomínání pro ně existuje v zaklesnutosti; Nora hovoří o dialektice „vzpomínky a amnésie“, Nietzsche o rovnováze mezi historickým a nehistorickým. Nietzsche tematizuje zapomínání v kategoriích *zdraví a nemoci*: zdraví člověka a obecněji i národa a kultury je podmíněno rovnováhou historického a nehistorického. Přemíra historie podle Nietzscheho vede k rozdrobení a poškození života⁸¹⁸ a podle Nory ke ztrátě paměti. Vnitřně prožívaná paměť ve smyslu vědomí kontinuity ustupuje externímu a obsesivnímu zaznamenávání, historii.⁸¹⁹ Diskrepanci mezi vnitřně prožívanou kontinuitou a externalizovanou historií zachycuje Picard jako proměnu minulosti v muzeum.⁸²⁰

Došli jsme k tomu, že Nora, Nietzsche i Picard přisuzují zásadní funkci *zapomínání*. Nora odstínil paměť posedlou historií od živé paměti, která je selektivní, integruje do sebe to, co uzná za vhodné a ostatní zapomene. Schopnost zapomínání pro Nietzscheho podmiňuje lidskou existenci primárněji než schopnost pamatovat si. Jak zmíněno, Picard promýšlí paměť a zapomínání ve vztahu k řeči a mizení slova v tichu a zapomínání slova vykládá jako přípravu člověka na zkušenost vlastní smrti. Zapomínání je neodmyslitelnou kapacitou člověka, vpletenou do struktury slova i existence samotné. Zapomínání jako zácvik do zkušenosti lidské konečnosti je u Picarda stejně jako u Nietzscheho fixované na kategorii *zdraví*.

Picard přichází s myšlenkou, že moderní člověk přišel nejen o schopnosti paměti jako vnitřní kontinuity, ale i o schopnost zapomínat. Zapomínání jako výraz zdraví nahrazuje *toxické zapomínání*, zapomínání ve smyslu *diagnózy*. S odkazem na nietzscheovské kategorie zdraví a nemoci jsme zapomínání uchopili jako nemoc, která člověka opanuje a operuje s jeho myslí i tělem jako vnější činitel. Tuto zkušenost jsme popsali jako „děje se mi“ ve smyslu externí invaze tělesného a duševního. Stejně jako

⁸¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Nečasové úvahy I.* s. 85-93.

⁸¹⁹ Pierre Nora, *Mezi pamětí a historií: problematika míst.* s. 46-49.

⁸²⁰ Max Picard, *Hitler v nás.* s. 33

nemoc napadající neurologickou soustavu může vymazat paměť bez lidské vůle, lidského přičinění či konsensu, Picard chápe slovní šum jako něco, co člověka prostoupí a *zapomíná za něj*. Člověk je v tomto smyslu do zapomnění *vržen*.

V diskontinuálním světě člověk přestal existovat jako časová bytost s minulostí a odpovědností za svou minulost. Veškeré jeho činy mizí v propasti zapomnění. To bylo Picarda umožňujícím předpokladem nacismu. Charakteristikou nacisty je nejen to, že vraždí, ale hlavně to, že si na své vraždění *nepamatuje*.⁸²¹ V této souvislosti jsme ukázali, jak se zapomínání jako diagnóza manifestuje v literatuře, konkrétně v Littelově románu *Laskavé bohyně*, a národním narativu Rakouska.

Literární zpodobení zapomínání na vraždu jsme našli v románu Jonathana Littella *Laskavé bohyně*. Tázali jsme se, jak událost zapomenutí na vraždu matky a jejího milence Moreaua zapadá do širšího kontextu Aueho vyprávění. To je napříč románem natolik detailní, že spíše než paměť asociuje *obsesi paměti*, jak ji diagnostikuje Nora, čili paměť, která je ve skutečnosti *historií*,⁸²² spjatou s perspektivou „oka kamery“. V románu však narazíme i na zcela jiné zobrazení paměti: manifestuje se v událostech, které jsme nazvali jako „záchvěvy diskontinuity“. Nejexplicitnějším zpodoběním diskontinuity je Aueho reakce na vraždu matky. Otázkou nám bylo, proč Aue nedokáže na určité události vzpomínat tak jako jiné a selhává mu paměť. Diskrepanci mezi dvěma polohami vyprávění jsme osvětlili odkazem k Picardově diferenci mezi schopností zahlazovat diskontinuitu, která vede k *normalizaci diskontinuity*, a neschopností zahlazovat diskontinuitu, která vede k *disociaci*, k odtržení od sebe sama. Vraždu matky jsme vyložili jako událost tak silně ohrožující identitu, že se od ní mysl odtrhla. Aue dokáže do detailu vzpomínat na nacistická zvěrstva; ovšem vraždu matky zapomíná, tato událost ho zachvacujeme způsobem, kterému nedokáže vzdorovat. Neschopnost zahladit diskontinuitu Picard pojí se schizofrenním modem bytí, jenž je citlivější, neboť pociťuje diskontinuitu v tom, čím je – destruktivní síla vedoucí ke katastrofě – a odpovídá postojem bezradnosti.⁸²³ V tomto smyslu se Aueho reakce na vraždu matky ukázalo jako to, co

⁸²¹ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 31-32.

⁸²² Pierre Nora, *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. s. 47-48.

⁸²³ Max Picard, *Die Atomisierung der Person*. s. 31.

jsme v kontextu Picardova myšlení nazvali *psychologickou* rovinou atomizace lidského času.

Zapomínání na vraždu, jež Picard pojí s člověkem nacismu, ryzí formou „člověka okamžiku“ či „člověka bez paměti“, se manifestovalo rovněž v národním narativu Rakouska. Specifikum rakouské paměti jsme rozpracovali v souvislosti se vztyčením *Pomníku proti válce a fašismu (Mahnmal gegen Krieg und Faschismus)* sochaře Alfreda Hrdlicky, událostí, která v červenci 1988 otřásla Vídní. V návaznosti na Matti Bunzla jsme nechali vystoupit relevanci Picardových úvah o dynamice paměti a zapomínání v kontextu země, jejíž *národ na své vraždění zapomněl*. Hrdlicka kontroverzí spojenou s Pomníkem rozpoutal *boj o paměť národa* a zproblematizoval tak rakouský zakládající mýtus „první oběti“ Hitlera.⁸²⁴ Rakouský boj o paměť ilustruje, že Picardovy úvahy o paměti a zapomínání nejsou jen básnickou licencí, ale mrazivě přesným postižením esence nacismu.

V návaznosti na to jsme se přesunuli od psyché národa k psyché nacistického vraha, jemuž se dostalo literárního zpodobení i v Littelových *Laskavých bohyních*: Adolfo Eichmannovi. Prohloubili jsme tak náš výklad o *aplikaci* Picardových myšlenek a to, co jsme v souvislosti s rakouským národním mýtem zachytili v *obecné* rovině, jsme vyložili na *konkrétním* případě. I přes to, že Picard nezasvětil žádné ze svých děl Eichmannovi a jeho kniha *Hitler v nás* vyšla 15 let před procesem, jeho úvahy o „člověku nacismu“ jsou sondou do nacistické psyché. Picardovo myšlení odrývá proměnu lidství spojenou s rozpadem času a paměti, a jako takové bylo uchopeno jako *klíč k fenoménu Eichmann* s potenciálem vnést do diskuse o Eichmannovi novou dynamiku.

I v této části jsme se drželi perspektivy časového vědomí a paměti a ukázali, jak v jednotlivých interpretacích (Arendt, Stangneth, Picard) vystupuje problém Eichmannovy identity, a to na jednom konstitutivním momentu: Eichmannově identifikaci s Kantovým kategorickým imperativem. Tento moment, diskutovaný Arendt (a v arendtovské ražbě rovněž Littellem v *Laskavých bohyních*) i Stangneth,

⁸²⁴ Matti Bunzl, *On the Politics and Semantics of Austrian Memory: Vienna's Monument against War and Fascism*. s. 11-30.

vyjevuje hlubší tendenci, již vizionářsky rozpracoval Picard v souvislosti s člověkem nacismu. Ukázali jsme, jak do dvou ikonických a protikladných interpretací Eichmanna, interpretace Arendt a Stangneth, zapadá Picardova interpretace *člověka nacismu*, ryzí formy *člověka bez paměti*. Picardova pozice vystoupila jako komplementární k pozici arendtovské, především v ohledu rozpadu řeči a myšlení a externím určení Eichmannových činů.

Moment Eichmannovy identifikace s Kantovým kategorickým imperativem, jeden z nejprovokativnějších momentů celého procesu, byl v kontextu Picardova myšlení vyložen jako brána k porozumění nacistovi. Jedná se o moment vnitřní diskontinuity, jejíž externalizovanou formou jsou noviny či rozhlas, stavící nesouvislé vedle sebe. Picardovo myšlení odpovídá na otázku, jak je možné, že v jednom člověku mohou existovat tak protikladné instinkty, aby se v jednu chvíli chvástat osobní efektivitou při genocidě a vzápětí hovořit o morální filosofii. Picard tento moment pojí s ontologickou proměnou člověka, která – jak rozvedeno ve třetí kapitole – souvisí s rozmachem médií v nacistickém Německu. Ten znamenal vpád diskontinuity do každodennosti člověka, neboť způsob, jakým rozhlas řadí své segmenty je bytostně diskontinuální. Rozhlas se etabloval v médium, které filtrovalo skutečnost a přivádělo ji člověku na podnosu diskontinuity, a to permanentně; rozhlas byl to první, co slyšel, když se probudil a to poslední, co slyšel, když usínal.⁸²⁵ Eichmannova šokující, rozruch vzbuzující, nepochopitelná tendence stavět vedle sebe nesouvisející entity – nejen nesouvisející se sebou navzájem, ale nesouvisející s ním samotným – byla v kontextu Picardova myšlení interpretována jako *proměna lidské percepce a lidství samotného*.

Z pozice Picardovy perspektivy jsme oponovali tezi Stangneth, že Eichmann v Jeruzalémě nechal zmizet masového vraha a zvolil pro sebe masku pacifisty, filosofa a byrokrata.⁸²⁶ Neoponovali jsme tomu, že se tak Eichmann neprezentoval, ale tomu, že se tak prezentoval *konzistentně*. Právě *nesourodost* je pro Eichmanna charakteristická a dodnes působí mrazivě. Eichmann v Jeruzalémě nenechal zmizet masového vraha, jak to zachytila Stangneth, nechal v jednom těle koexistovat

⁸²⁵ Max Picard, *Die Welt des Schweigens*. 140-149.

⁸²⁶ Bettina Stangneth. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. s. 831-832.

masového vraha a filosoficky založeného byrokrata se slabostí pro pacifismus. Eichmann byl v Jeruzalémě nacistickým vrahem, který směřoval svou lítost jen k těm, které nestihl zabít, jakožto i vyznavačem Kanta. Ukázal se jako bytostně diskontinuální v Picardově smyslu. Picardovo uvažování o nacismu zachytilo moment, který vnáší dynamiku do diskusí o fenoménu Eichmann, prohlubuje výklad Arendt o dávající odpověď na otázku, proč byl Eichmann schopen přeskokovat mezi protikladnými polohami s lehkostí nepříslušející nacistickému vrahu.

Fakt, že ohromný korpus dokumentů, které za sebou Eichmann zanechal v Buenos Aires, není řádně prostudovaný, Stangneth pojí s psychologickou motivací. Golo Mann to vykládá jako strach z otevření Pandořiny skříňky a *kontaminace* myšlenkami, které tam nalezneme. V dynamice touhy porozumět a instinktu uchovat si odstup, nepřiblížit se na *nekomfortní vzdálenost*, spatřuje Stangneth zdroj Eichmannovy moci.⁸²⁷ Poslední kapitola tematizovala tento motiv strachu z kontaminace a instinkt nepřibližovat se k pachateli zla na nekomfortní vzdálenost na dílech Hannah Arendt, Franze Kafky, Jonathana Littella, Jochena Gerz a Esther Shalev-Gerz a v neposlední řadě Maxe Picarda. Zasadili jsme tak Picardův koncept *Hitler v nás* a jeho implikace do literárně-filosofického a uměleckého kontextu nekomfortní identifikace. V dílech všech zmíněných autorů jsme diagnostikovali dva momenty: výzvu přijmout podobnost či identifikaci s pachatelem a mobilizaci k přehodnocení základních etických kategorií dobra a zla, viny a nevin, zločinu a trestu, provázaných s otázkou (spolu)odpovědnosti.

Spojení *banalita zla* bylo představeno jako provokativní na vícero rovinách. Jednou z rovin provokace bylo, že *banální zlo* vystoupilo na pozadí jiné definice zla, kterou Arendt o dekádu dříve rozvinula v knize *Původ totalitarismu* (1951), a to *radikální zlo*.⁸²⁸ Nicméně dichotomie banálního a radikálního zla, na první pohled provokativní, paradoxní či alogická, v rámci jejího myšlení vystoupila jako komplementární. Arendt pojí *radikální zlo* s lidské představivostí se vymykající hrůzou, která se zhmotnila ve faktu holocaustu. Fenomén Eichmann v procesu odkryl,

⁸²⁷ *Ibid.* s. 834-841.

⁸²⁸ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, s. 599.

že monstróznost holocaustu však nemají nutně na svědomí monstra. Radikální zlo se manifestovalo v činech a skutečnosti, naproti tomu banální zlo Arendt spojuje s pachateli holocaustu. Nejprovokativnější rovinou konceptu banality zla byla teze, že Eichmann nebyl sadistický psychopat, ale normální, průměrný úředník.⁸²⁹ Tato teze byla nejprovokativnější ve své implikaci: otevřela výzvu přijmout *podobnost s pachatelem*. Arendt neuchopila Eichmanna jako sadistického psychopata v duchu tzv. teorie šílených nacistů. Právě naopak. Implikace konceptu banality zla *kontrastují* s implikacemi teorie šílených nacistů. Arendt byla do Jeruzalému povolána, aby vydala svědectví o jednom z nejobávanějších nacistických vrahů, který byl na území nově vzniklého židovského státu souzen svými oběťmi. Namísto očekávané *katarze* dopadl na celé lidstvo mrak *nekomfortní identifikace*: anticipovaný obraz Eichmanna coby monstra a zvráceného sadisty se v rukách Arendt přetavil v zrcadlo, *mobilizující* k přehodnocení základních etických kategorií spojených s uvažováním o holocaustu.

Dále jsme nechali vystoupit koncept nekomfortní identifikace v Kafkově povídce *V Kárném táboře*, v níž je zachycena geneze a proces identifikace s pachatelem na dynamickém vztahu hlavních postav: důstojníka a cestovatele, jenž má perspektivou pozorovatele blízko ke čtenáři. Sledovali jsme proces konverze cestovatele na důstojníkovu víru: důstojník předkládá narativ ospravedlňující mučení a utrpení, na který cestoval postupně přistupuje, až si ho plně osvojí. Zvláštní pozornost jsme věnovali problematičnosti metaforické interpretace utrpení zastírající jeho realitu. Kafkova povídka rozkryla, *jak* ke konverzi dochází, s jakou lehkostí se pozorovatel stává apologetou utrpení, a dokonale tak zapadla do mozaiky nekomfortní identifikace: cestovatel – zcela *normální*, nezúčastněný pozoroval, který je perspektivou blízky čtenáři – se stane spolupachatelem.⁸³⁰ Převedené na nacistický kontext vystoupily implikace jeho postoje jako děsivější než Kopfrkinglova idea vykoupení, v jejímž jménu ve *Spalovači mrtvol* vraždil. Kopfrkingl odpovídá profilu šíleného nacisty a nechává tak mezi námi a sebou distanci. Duševně zdravý cestoval v Kafkově povídce je znepokojivější v tom ohledu, že *maže distanci* a staví nás před

⁸²⁹ Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě*. s. 468

⁸³⁰ Jennifer L. Geddes, *Violence and Vulnerability: Kafka and Levinas on Human Suffering*.

tutéž výzvu, před kterou nás postavila Arendt konceptem banality zla: výzvu přijmout *podobnost s pachatelem*.

Littell v *Laskavých bohyních* překračuje tabu a popisuje holocaust v první osobě, z perspektivy nacisty Aueho. Zaměřili jsme se na prostředky, jimiž *Laskavé bohyně* staví čtenáře před nebezpečí kontaminace znepokojujícími myšlenkami a vyvolávají v něm nekomfortní identifikaci. Spoluúčast čtenáře vyvstala na vícero rovinách: je nejen účasten Aueho zločinů, ale zároveň se stává důvěrníkem, od něhož se žádá porozumění a pochopení.⁸³¹ V Auem se prolíná hlas vypravěče a autorského hlasu, přičemž tato syntéza má v sobě náboj naléhavosti a manipulace, projevující se kupříkladu jako podněcování empatie ve čtenáři. S ohledem na úvahy Adams jsme ukázali, že Aue velmi často rozostřuje etické hranice mezi sebou samým a čtenářem. Časté zaměňování oběti, přihlížejícího a pachatele naléhá na čtenáře, aby vzal v potaz možnost své *zaměnitelnosti* s Auem, což boří tradiční formu identifikace při čtení literatury holocaustu. Čtenář se tradičně neidentifikuje s pachatelem, ale s obětí. Identifikace s obětí probouzí soucit, nicméně vyhýbá se eticky nebezpečným otázkám. *Laskavé bohyně* před nás staví etickou výzvu, v níž spočívá jejich hodnota; provokují k přehodnocení otázky národní identity, odpovědnosti, viny a *spoluúčasti*. Mobilizují čtenáře ke konfrontaci s tím, co je vnímáno jako tabu: vystavit se možnosti identifikace s pachatelem.⁸³²

V souvislosti s konceptem nekomfortní identifikace jsme s odkazem na Jamese Younga obrátili pozornost k fenoménu *mizejícího pomníku*, který odráží problematičnost *německé paměti*. Mizející pomník je výrazem tzv. *anti-pomníkového hnutí*; nová generace umělců přehodnocuje koncept pomníků, ke kterým získala přirozenou nedůvěru, především ve světle nacistického zneužití pomníků. Umělci jako Jochen Gerz a Esther Shalev-Gerz, Norbert Radermacher či Horst Hoheisel zpochybňují tradiční přístup k pomníkům stejným způsobem jako Littell zpochybňuje konvenční čtení literatury holocaustu, postavené na identifikaci s obětí. Tradiční pomníky na sebe berou břímě paměti, což vede k tomu, že zapomínáme, přicházíme o

⁸³¹ Debarati Sanyal, *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*. New York: Fordham University Press, 2015. s. 191-192.

⁸³² Jenni Adams, *Reading (as) Violence in Jonathan Littell's The Kindly Ones*. s. 33-40.

živou paměť a nahrazujeme ji historií v Norově smyslu. Vztyčení pomníku provází osvobození od paměti ve smyslu její delegace externí entitě: skutečnou motivací tak může být *touha zapomenout*. *Harburgský pomník proti fašismu* – mizející pomník odrážející problematičnost německé paměti holocaustu – *přesouvá břemeno paměti zpátky na člověka*, který nemůže spoléhat na externí ztvárnění paměti a musí převzít iniciativu. Paměť nemá existovat externě, ale jako nekonečný zdroj vzpomínek a obrazů, má být internalizovaná. Cílem podle Gerzových není monument, ale prázdné místo po monumentu, *vzpomínka*. Mizející monument přenáší břemeno paměti na diváka a *vrací do popředí paměť samotnou*.⁸³³ Anti-pomníkového hnutí rozkrývá limity externalizované paměti či – slovy Nory – archivu a mobilizuje k internalizované paměti, paměti v Norově smyslu, niterné součásti člověka samého.

Ukázali jsme, že Picardův koncept *Hitler v nás* má v sobě tentýž náboj nekomfortní identifikace diskutovaný napříč poslední kapitolou. Picard otevřel výzvu identifikace s pachatelem a postavil nás na eticky nepohodlnou půdu jedinečným způsobem, který jsme nechali vystoupit na pozadí dialogu s Arendt, a to po způsobu odstínění konceptu *Hitler v nás* od konceptu banality zla. Ukázalo se, že myšlenka, že *Eichmann je v každém z nás*, s níž byla Arendt často konfrontována, je pro ni příliš radikální; znamenala by přistoupit na Eichmannovu apologii, vystavěné na principu zaměnitelnosti a rozostření diference mezi vinou a nevinou a rozmlžení otázky odpovědnosti. Picard se ve volbě slov ukázal radikálnější než Arendt; jeho volba slov nebyla provokací, byla opodstatněná a v kontextu jeho myšlení pečlivě artikulovaná: vychází z ontologické proměny bytí člověka fixované na ztrátu slova a času. Rozpad časového vědomí a zachvácení člověka diskontinuitou vede k tomu, že jedním z fragmentů, jež se můžou v lidském nitru ocitnout je *Hitler*. Rovněž v ohledu diagnostiky *rozsahu* postižení je podstatně *radikálnější* než Arendt: zatímco pro Arendt Eichmannova dispozice není *obvyklá*, Picard spatřuje v diskontinuitě podstatu moderního světa a ztrátu schopnosti vztahovat se k času spojuje s lidstvem *obecně*.⁸³⁴ Hitler je podle Picarda *v nás* nikoli jako *substance*, ale jako *fragment*, jenž se v lidském

⁸³³ James Young, *The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany*. s. 277-281.

⁸³⁴ Max Picard, *Hitler v nás*. s. 86.

nitru může usadit a zabydlet. Je potencialitou, která se může aktualizovat a pravděpodobnost její aktualizace odvisí od míry diskontinuity, již lidské nitro vykazuje. Samotné naše nitro je kontaminované, říká Picard a vrhá nás na eticky podobně nekomfortní půdu jako Arendt, Littell, Kafka či Gerzovi.

BIBLIOGRAFIE:

AISCHYLOS, *Oresteia*. In: *Řecká dramata*. Přeložil Vladimír Šrámek. Praha: Mladá fronta, 1976.

ANDERS, Günther. *Die atomare Drohung*. Radikale Überlegungen. München: Beck, 1981.

ANDERS, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: Verlag C. H. Beck, 1961.

ARENDTOVÁ, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta, 1995.

ARENDTOVÁ, Hannah. *On Hannah Arendt*. In: HILL, Melvyn A (ed.). *Hannah Arendt, The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979.

ARENDTOVÁ, Hannah. *The Life of Mind*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1985

ARENDTOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Překlad: Jana Fraňková, Jan Rypka, Mario Stretti, Zdenka Strettiová, Helena Vebrová. Praha: Oikoymnenh, 1996.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*. přeložil Mikuláš Levý, Praha: Ladislav Kuncíř, 1926.

BATAILLE, Georges. *Literature and Evil*. Přeložil Alastair Hamilton. New York: Penguin Books, 2012.

BATAILLE, Georges. *Reflections on the Executioner and the Victim*. Translated by Elizabeth Rottenberg. In: No. 79, *Literature and the Ethical Question* (1991), pp. 15-19. New Haven: Yale French Studies, 1991.

BENJAMIN, Walter. *Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti*. In: Výbor z díla I, *Literárněvědné studie*. Praha: *Oikoymenh*, 2009.

BENYOVSZKY, Ladislav a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007.

BIRDSALL, Carolyn. *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany, 1933-1945*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012.

CURRID, Brian. *A National Acoustics: Music and Mass Publicity in Weimar and Nazi Germany*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2006.

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*, 3. vyd. Praha: Svoboda, 1992. Překlad: Věra Szathmáryová-Vlčková, doslov a poznámky: prof. Jan Patočka.

EATHERLY, Claude; ANDERS, Gunther. *Burning Conscience: The case of the Hiroshima pilot*. Preface by Bertrand Russell. New York: Monthly Review Press, 1961.

EINSTEIN, Albert (Author); ROWE, David E (Editor); SCHULMANN, Robert (Editor). *Einstein on Politics: His Private Thoughts and Public Stands on Nationalism, Zionism, War, Peace, and the Bomb*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Přeložil Čestmír Pelikán. Praha: Dauphin, 2000.

FUKS, Ladislav. *Spalovač mrtvol*. Praha: Odeon, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Oikoymenh ve spolupráci s Filosofickým ústavem AV ČR, 2019.

HAVEL, Václav. *Hry*. 1. vyd. Praha: Torst, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Překlad: Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Oikoymenth, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: Oikoymenh, 1993. Přeložil Ivan Chvatík.

HEIDEGGER, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. in M. Heidegger, Gesamtausgabe, Band 5, Holzwege, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. s. 1–74. Pracovní překlad Jaroslav Novotný.

HEIDEGGER, Martin. *Novověká matematická přírodní věda*. Přeložil Jiří Polívka. 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Otázka techniky*. Přel. Jana Kružíková a Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Věk obrazu světa*. Pracovní překlad Ivan Chvatík.

HEIDEGGER, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit*. Pracovní překlad Jaroslav Novotný. In: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. 3. Vydání. s. 203-238.

HOFMANNSTHAL, Hugo von. *Lucidor a jiné prózy*. přeložil Aloys Skoumal. Slovart, Praha 1998.

- IONESCO, Eugène. *Plešatá zpěvačka*. Ľidle. Praha: Artur, 2006.
- KAFKA, Franz. *Proměna a jiné povídky*. Překlad: Vladimír Kafka. Československý spisovatel, 2009.
- KOLB, Robert; HYDE, Richard. *An Introduction to the International Law of Armed Conflicts*. Oxford – Portland Oregon: Hart Publishing, 2008.
- KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- KRUŽÍKOVÁ, Jana. *Heideggerovo pojetí vědy*. Praha: Togga, 2010.
- KUNDERA, Milan. *Nesnesitelná lehkost bytí*. Brno: Atlantis, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Překlad: Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenh, 1997.
- LINDBERG, Susanna. „Technologies of the End of the World.“ In *The End of the World: Contemporary Philosophy and Art*, edited by Schuback, Marcia Sa Cavalcante and Sussana Lindberg, 3–20. London: Rowman & Littlefield International, 2017.
- LITTELL, Jonathan. *Laskavé bohyně*. Překlad: Michaela Marková. Praha: Odeon, 2014.
- MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko, 1991.
- MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978.
- MOWITT, John. *Radio: Essays in Bad Reception*. Berkeley, CA: University of California Press, 2011

NICHOLLS, David; NICHOLLS, Gill. *Adolf Hitler: A Biographical Companion*. United States: ABC-CLIO, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. přel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2002. 1.vyd.

NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Přeložila Věra Koubová. Praha: Aurora, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy I*. 2. vyd. přeložil J. Krejčí. Praha: Mladá fronta, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. přel. Věra Koubová. Olomouc: Votobia, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. přel. Otokar Fischer. Olomouc: Votobia, 1995.

NORA, Pierre. *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. Antologie francouzských společenských věd: Město. 1996. Cahiers du CEFRES n° 10.

ORWELL, George. 1984. Praha: Levné knihy, 2009.

OTTO, Rudolf. *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Přel. Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998.

PAPENBURG, Jens Gerrit; SCHULZE, Holger. *Sound as Popular Culture: A Research Companion*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2016.

PATOČKA, Jan. *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999,

PATOČKA, Jan. *Sókratés: přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991.

PICARD, Max. *Die Atomisierung der Person*. Hamburg: Furche-Verlag, 1958.

PICARD, Max. *Die Atomisierung in der modernen Kunst*. Hamburg, Furche-Verlag, 1954.

PICARD, Max. *Der letzte Mensch*. Leipzig : E.P. Tal, 1921.

PICARD, Max. *Der Mensch und das Wort*. Erlenbach-Zürich: E. Rentsch, 1955.

PICARD, Max. *Das Menschengesicht*. München: Delphin-Verlag, 1929.

PICARD, Max. *Die Welt des Schweigens*. Frankfurt am Main und Hamburg: Fischer Bücherei, 1959.

PICARD, Max. *Hitler v nás*. Přel. Václav A. Černý. 2. vyd. Praha: Erm, 1996.

PICARD, Max. *The World of Silence*. Translated by Stanley Godman. A Gateway Edition /Henry Regnery Company: Chicago, 1964.

PICARD, Max. *Člověk na útěku*. Přeložil Ladislav Jehlička. Praha: Vyšehrad, 1970.

PLATÓN, *Ústava*. Přeložil Radislav Hošek. 1.vyd. Praha: Svoboda, 1993.

RILKE, Rainer Maria. Gide, André. *Correspondance 1909-1926*. Paris : Corrêa, 1952.

SANYAL, Debarati. *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*. New York: Fordham University Press, 2015.

SASSOLI, Marco. *Autonomous Weapons and International Humanitarian Law: Advantages, Open Technical Questions and Legal Issues to be Clarified*. International law studies, 2014.

SCHÜTZE, Fritz. *Narativní interview ve studiích interakčního pole*. In: Biograf, č. 20, 1999.

SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. Praha: Oikoymenh, 2019. 3.vyd.

SOMERVILLE, Keith. *Radio Propaganda and the Broadcasting of Hatred: Historical Development and Definitions*. Camden: Palgrave Macmillan, 2012.

SPITZER, Manfred. *Digitální demence*. Host: Brno, 2016. s. 209.

STAIGER, Emil. *Poetika, interpretace, styl*. Přeložil Miloš Černý a Otakar Veselý. Praha: Triáda, 2008.

STANGNETH, Bettina. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. Z němčiny přeložila Ruth Martin. New York/ Toronto: Alfred A. Knopf, a division of Random House LLC, 2014.

SVÁROVSKÁ, Nicol. *Svět ticha. Transcendence v díle Maxe Picarda*. In: Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum. Praha: Toga, 2013.

VLADISLAV, Jan. Adresát Vladimír Vokolek. *Dvacet dopisů Jana Zahradníčka a čtyři dopisy a pohlednice Františka Hrubína*. Stockholm: Poezie mimo domov, 1984.

WALLER, James. *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

WELZER, Harald; MOLLER, Sabine; TSCHUGGNALL, Karoline. „*Můj děda nebyl nácek*“: *nacismus a holocaust v rodinné paměti*. Praha: Argo, 2010

ZAHRADNÍČEK, Jan. *Knihy básní*. Praha: Lidové noviny, 2001.

ZALAMPAS, Sherree Owens. *Adolf Hitler: A Psychological Interpretation of His Views on Architecture, Art, and Music*. Ohio: Bowling Green University Popular Press, 1990.

Články a odborné statě

ADAMS, Jenni. *Reading (as) Violence in Jonathan Littell's The Kindly Ones*. In: *Holocaust Studies* 17:2-3, 27-50. Oxfordshire: Routledge Taylor & Francis Group, 2011.

ALVIS, Jason W. *Transcendence of the Negative: Günther Anders' Apocalyptic Phenomenology*. *Religions* 2017; 8(4):59. <https://doi.org/10.3390/rel8040059>.

BARASH, Jeffrey Andrew. *Heidegger and the Metaphysics of Memory*. Université de Picardie, Amiens, France. *STUDIA PHÆNOMENOLOGICA VIII* (2008), 401-409.

BREITFELDER, Miroslav. *Rozhlas ve službách nacistické propagandy*. In: *Dějepis XVIII, Sborník katedry historie*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2000.

BUNZL, Matti. *On the Politics and Semantics of Austrian Memory: Vienna's Monument against War and Fascism*. In: *History and Memory*, Vol. 7, No. 2 (Fall - Winter, 1995), pp. 7-40. Indiana University Press, 1996.

DAWSEY, Jason. *After Hiroshima: Günther Anders and the history of anti-nuclear critique*. In: Matthew Grant, Benjamin Ziemann. *Understanding the Imaginary War*:

Culture, Thought and Nuclear Conflict, 1945-90. Manchester: Manchester University Press, 2016. s. 140-164.

DIEPHOUSE, David J. Review of *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 23 no. 3, 2009, p. 478-480.

GEDDES, Jennifer L.. *Violence and Vulnerability: Kafka and Levinas on Human Suffering*. In: *Literature & Theology*, Vol. 29. No. 4, December 2015, pp. 400–414 doi:10.1093/litthe/frv044.

GIRISH, Devika, ‘*The Social Dilemma*’ Review: *Unplug and run*. *The New York Times*, 9. září 2020. <https://www.nytimes.com/2020/09/09/movies/the-social-dilemma-review.html>

GRAFTON, Anthony. *Arendt and Eichmann at the Dinner Table*. In: *The American Scholar*, Vol. 68, No. 1 (WINTER 1999), pp. 105-119. Published by: The Phi Beta Kappa Society.

The GUARDIAN, *Read Sacha Baron Cohen's scathing attack on Facebook in full: 'greatest propaganda machine in history'*. At: <https://www.theguardian.com/technology/2019/nov/22/sacha-baron-cohen-facebook-propaganda>.

HAMM, Peter. *Das Schwinden des Schweigens*. *Die Zeit* [online]. 1990-02-19.

HOGAN, Libby; SAFI, Michael. *Revealed: Facebook hate speech exploded in Myanmar during Rohingya crisis*. In: *Guardian*, 3. dubna 2018.

HUMAN RIGHTS COUNCIL. Report of the Independent International Fact-finding Mission on Myanmar - A/HRC/39/64 (27. srpna 2018).

ICRC Customary Study. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

KUSS, Daria J.; GRIFFITHS, Mark D. 2012. *Internet and Gaming Addiction: A Systematic Literature Review of Neuroimaging Studies*. *Brain Sciences* 2, no. 3: 347-374. <https://doi.org/10.3390/brainsci2030347>

LEE, Ronan. *Extreme Speech in Myanmar: The Role of State Media in the Rohingya Forced Migration Crisis*. In: *International Journal of Communication* 13 (2019).

LIESSMANN, Konrad Paul. *Thought after Auschwitz and Hiroshima: Günther Anders and Hannah Arendt*. *Enrahonar: Quaderns de Filosofia* 46:123-135, 2011.

MEYER, Michael. *The Nazi Musicologist as Myth Maker in the Third Reich*. *Journal of Contemporary History*, vol. 10, no. 4, 1975, s. 649–665. JSTOR, www.jstor.org/stable/260106.

MILES, Tom. *U.N. investigators cite Facebook role in Myanmar crisis*. In: Reuters, 12. března 2018

MOZUR, Paul. *A Genocide Incited on Facebook, With Posts From Myanmar's Military*, In: *New York Times*. 15. října 2018 <https://www.nytimes.com/2018/10/15/technology/myanmar-facebook-genocide.html>

NAKAYA, Andrea C. *Internet and social media addiction*. San Diego, CA: ReferencePoint Press, Inc., 2015.

OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. „Statement by Mr. Marzuki Durusman, Chairperson of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar, at the 39th session of the Human Rights Council“. 18. září 2018, Ženeva.

PETRESCU, M., KRISHEN, A.S. *The dilemma of social media algorithms and analytics*. J Market Anal 8, 187–188 (2020). <https://doi.org/10.1057/s41270-020-00094-4>

RAZINSKY, Liran. *History, Excess and Testimony in Jonathan Littell's Les Bienveillantes*. In: French Forum, Vol. 33, No. 3, pp. 69-87. Lincoln: University of Nebraska Press, 2008.

SANDBERG, Eric. *'This Incomprehensible Thing': Jonathan Littell's The Kindly Ones and the Aesthetics of Excess*. In: The Cambridge Quarterly, Volume 43, Issue 3, September 2014, Pages 231–255. Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/camqtly/bfu015>

SCHÜTZE, Fritz. *Narativní interview ve studiích interakčního pole*. In: Biograf, č. 20, 1999.

SULEIMAN, Susan Robin. *When the Perpetrator Becomes a Reliable Witness of the Holocaust: On Jonathan Littell's Les bienveillantes*. In: New German Critique 106, Vol. 36, No. 1, Winter 2009. North Carolina: Duke University Press, 2009.

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY, Situation of human rights in Myanmar, 30. srpna 2019, dokument A/74/342

United Nations Coverage, General Assembly, Third Committee, Third Committee Experts Warn of Growing Statelessness among Minorities, Outline Human-Rights Findings in Myanmar, Democratic People's Republic of Korea. 22. října 2019. <https://www.un.org/press/en/2019/gashc4272.doc.htm>

YOUNG, Kimberly. *Internet addiction over the decade: A personal look back*. World Psychiatry 2010, 9(2): 91. doi: 10.1002/j.2051-5545.2010.tb00279.x;

YOUNG, James. *The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany*. *Critical Inquiry* 18 (2): 267-96. 1992.

Závěrečné práce:

SVÁROVSKÁ, Nicol. *Literární recepce díla Maxe Picarda*. Rukopis diplomové práce. Vedoucí: Mgr. et Mgr. Blanka Činátlová, Ph.D. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a komparatistiky, 2014.

SVÁROVSKÁ, Nicol. *Zahradníčkově Znamení moci*. Rukopis diplomové práce. Vedoucí: Doc. Aleš Novák, Ph.D. Praha, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií. 2013.

Filmy

JONZE, Spike. *Ona (Her)* (2013).

RIEFENSTAHL, Leni. *Olympia* (1938).

Konference

MUSK, Elon. Code Conference 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=wsixsRI-Sz4>