

Urválek, Aleš

**Vyměrování Německa s O. Marquardem za zády, aneb zač vděčí Vyměrování Německa O. Marquardovi**

*Pro-Fil.* 2015, vol. 16, iss. 2, pp. [2]-11

ISSN 1212-9097

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/135076>

Access Date: 02. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.



## ***Vyměřování Německa s O. Marquardem za zády, aneb zač vděčí Vyměřování Německa O. Marquardovi***

***Surveying Germany with O. Marquard Behind the Back – What Surveying Germany Owes to O. Marquard***

***Aleš Urválek***

**Abstrakt:** Přednáška poukazuje na roli O. Marquarda v úvahách o poválečném německu. Jeho studie *Obtíže s filosofií dějin* je představena jako cenné vodítko, které napomáhá lépe charakterizovat hlavní rysy reflexe německu a současně nastiňuje východisko ze slepých uliček, do nichž se toto téma dostává v literárních i neliterárních textech. Marquardem nastíněný střet mezi filosofií dějin a antropologií, který u něho vyústil do skeptického postoje, je v této studii analogicky přenášen mimo filosofii. Vypovídá o opakujících se rozporech mezi německými historiky a rovněž umožňuje výstižně popsat proměny úvah o německu v díle německých literátů – Marquardových vrstevníků - , jako jsou Martin Walser, Günter Grass nebo H. M. Enzensberger.

**Abstract:** The lecture focuses on the role of O. Marquard in the discussions on post-war Germany. His study *The Difficulties with Philosophy of History* is introduced as a valuable guide to the characterization of the main features of the reflection of German identity and it outlines the ways to the resolution of a stalemate that this theme has reached in both literary and non-literary texts. In this study, the clash between philosophy of history and anthropology, which Marquard outlined and which resulted in his sceptical stance, is applied outside philosophy. It describes repeated conflicts between German historians and enables an apt characterization of the changes in the discussions on German identity in the works of German authors – Marquard's contemporaries – such as Martin Walser, Günter Grass or H. M. Enzensberger.

**Klíčová slova:** vyměřování Německa; filosofie dějin; reflexe německu; pozitivní rozdvouzení

**Keywords:** surveying Germany; philosophy of history; reflection of German identity; positive bifurcation

Přednáška spojuje dvě věci: hodlám prezentovat hlavní teze knihy *Vyměřování Německa*<sup>1</sup> a současně vzdát hold O. Marquardovi tím, že se pokusím vystihnout, jak je v textu této knihy přítomen, aniž jsem si toho byl v době, kdy jsem český text psal, jasně vědom.

Kniha *Vyměřování Německa* s podtitulem *Promluvy o podstatě německví* vychází ze zjištění, že přemýšlení o německví se v poválečném Německu nezdálo dostávat do slepých uliček. Jen na dokreslení těchto obtíží uvedu několik charakteristik. Autoři jako Peter Schneider, Martin Walser, Günter Grass, Hans Magnus Enzensberger, Botho Strauß, Bodo Morshäuser, hovoří, jakmile přijde řeč na téma poválečného německví, o předpojatosti, neutěšenosti, trapnosti, chorobné přecitlivělosti, nutkavých vzorech chování, podmíněných reflexech, nekonečně eskalujících rozporech, aporiích a znepokojivých příznacích apod. Ve své knize tudíž hledám cesty, jak se vymanit z těchto rozporů, snažím se pochopit a vysvětlit, kterým intelektuálům se to dařilo, jak a proč se jim to dařilo, a za jakou cenu. Všímám si jak literární, tak neliterární reflexe německví, po mém soudu neoddelitelných, úzce provázaných a vzájemně se podmiňujících součástí tématu.

Přednáška má tuto strukturu: 1. Charakteristika stavu reflexe německví. 2. Představení Marquardova textu *Obtíže s filosofií dějin*,<sup>2</sup> který mi poskytl jak vodítko, v čem přesně spočívají ony slepé uličky německví, tak myšlenkovou figuru, která, jak se později ukázalo, má nemalou výpovědní hodnotu pro literární i neliterární reflexi německví. 3. Aplikace této Marquardovy figury na mimoliterární reflexi německví (třeba v historiografii) v neliterárních textech, 4. Její aplikace při analýze literární reflexe německví.

1. Charakteristika reflexe německví. Německá literatura i německé myšlení po roce 1945 jsou vesměs kontextualizovány pomocí primárně politických, nezdálo eticky podložených kategorií opozitního rázu: jejich výčet je dlouhý, zahrnuje minimálně tyto páry: levice pravice, pokrokovost, zpátečnictví, osvícenství, antiosvícenství, rozum, pudy, myšlení, cit, dějiny, příroda, duch, moc, historické poučení, nepoučitelnost, fašista, antifašista, antisemita, filosemita, nacionalista, kosmopolita. Pod všemi těmito páry prosvítá struktura přítel - nepřítel, tedy druh myšlení, které zná vždy jen dvě varianty, spojené principem buď anebo, když ne A, tak nutně B. Tedy v souladu s principem vyloučeného třetího, což, předvedeno na zcela banálním případě, vede k závěru, kdo není antifašista, je zákonitě fašista, protože žádná další varianta není možná. Popřípadě na méně banálním případě: stačí, aby se jakýkoli německý poválečný intelektuál autor vyjádřil trochu kriticky na adresu některé z protežovaných hodnot, třeba zapochyboval o všeplatnosti osvícenského myšlení, šmahem je prohlášen za antiosvícence; anebo sebemenší podezření, že určitý literát přemýšlí biologistně (používá metafory organismu apod.), zpravidla vyvolá potřebu vřadit jej v dějinách literatury do nežádoucích, neboť nahnědlých společenství.

Toto myšlení fixované na nejvýše dvě alternativy, a tak vylučující jakékoli další varianty, dovádí reflexi německví spolehlivě do slepých uliček. Vzbuzuje totiž dojem, že se Němci mohli rozhodovat vždy jen mezi nacionální neuměřeností a nacionální abstinencí, jako by se generace Němců, které se – řečeno bez emocí – jednou rozhodly špatně, neměly šanci se

<sup>1</sup> Urválek, A. *Vyměřování Německa. Promluvy o podstatě německví*. Brno: Host, 2015.

<sup>2</sup> Marquard, O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, 1973 (1963).

poučit jinak, než že se napříště rozhodnou opačně, tedy vše zlé odčiní tím, co je výhradně dobré. A přitom pohled na dějiny poválečného německví jasně ukazuje, jak naivní bylo proti (zlému) fašismu bojovat antifašismem, jak krátkozraké bylo nenávidět k tomu, co je cizí (heslo „Německo Němcům“) potírat nenávidět k sobě samému (heslo „Nenechávejte mě s Němci samotného“); stejně scestné pak bylo léčit se z antisemitismu zvýšenými dávkami filosemitismu.

Možná ještě zajímavější je míra, v níž tato struktura myšlení formuje poválečnou chronologii, vytváří historické mezníky, člení tento historický úsek počínaje rokem 1945 na jednotlivé epochy, modeluje jednotlivé generační sledy. Jakou má tato struktura zpravidla podobu? První poválečné měsíce představují obrovský vzmach, vznášejí se velké, přepjaté naděje na nový začátek (nultá hodina); toto kratinké období střídají dlouhá, tzv. olověná 50. léta, charakterizovaná jako období pozvolného návratu podezřelých existencí a starých pořádků, (restaurace) a současně období morálního temna, tedy doba, kdy se Němcům rychle začalo hospodářsky dařit, což okamžitě evokovalo kritický osten, že jsou úspěšní jen proto, že úspěšně vytěsňují nedávnou minulost. Temno střídá epocha světla, jímž si Němci, mladší a té nejmladší, právě studentské generace začali svítit na všechno, s čím byli nespokojeni. Příznačně bývá až do této fáze kladen skutečný počátek poválečného Německa, opravdové zrození; s tím mrzáčkem, který se zrodil na konci 40 let, a druhé půlky svého těla, socialistické, tedy morálně hodnotnější, jak se v 60. letech mnozí domnívali, se zřikal, tehdejší kritičtí intelektuálové nechtěli mít nic společného. Oproti tomu 70. a raná 80. léta byla haněna coby roky konzervativního obratu, nebezpečného – státně – podporovaného temného nacionalismu; po nich může následovat snad už jen konec dějin, kdy duch zpětně poznává sám sebe ve svém úplném sebenaplnění a sebezpoznání, jež právě teď dosáhl. V tématu německví se této vrcholné fázi sebenaplnění říká fáze uchovávání minulosti (*Vergangenheitsbewahrung*), popř. kultura vzpomínání (*Erinnerungskultur*), a jejím mluvčím není ani tak jensko- heidelbersko-berlínský Hegel, ale Aleida Assmannová z Kostnice.

Není třeba dodávat, že tato černobílá optika se dnes podrobuje revizi, tudíž obraz jednotlivých období se – zjednodušeně řečeno – vyvažuje tím, že se relativizuje explozivita nulté hodiny, naopak 50. léta přestávají být výhradně temně olověná a restaurativní, ale vedle toho se v nich objevují stopy modernosti; např. se ukazuje, že mnohé projekty, kterými Německo chtělo dohnat zameškanou ztrátu a zdravě se internacionalizovat, se rodily právě už v 50. letech, nikoli až v 60. letech s nástupem tzv. „suhrkampovské kultury“ (G. Steiner), jak se donedávna jevílo. Obdobným způsobem se zpřesňuje pohled na všechny další fáze i mezníky. Schematismy se dlouhodobě vnáší i do generačních charakteristik. Tak se paušálně hovoří o generaci stigmatizované nacismem; o generaci, která se exkulpuje, kdykoli k tomu má příležitost (sem jsou zahrnováni lidé narození od r. 1915, až třeba po ty, kteří se narodili kolem 1930, tedy na konci války byly sotva plnoletí). Vůči nim je vymezována generace roku 1968, obdařená exkluzivními atributy morálně politického rázu. Opět mi jde – zčásti v návaznosti na některé studie z poslední doby – o to ukázat na prostupnost jednotlivých generací, neboť se domnívám, že pokud nebereme dostatečně v úvahu právě překryvy a přechody, pak jen slepě přebíráme mylnou představu, která říká, že po generaci politické musí

následovat generace nepolitická, že generaci zamlčující, vytěsňující a popírající nutně střídá generace verbalizující, po nemorální generaci, která vraždila, zákonitě přichází generace morální, která lituje a činí pokání atd.

Otázka tedy zní, jaký koncept by přesněji popsal, co se odehrává v poválečné literatuře v poválečném myšlení. A právě Marquardův text *Obtíže s filosofií dějin* přivádí k poznání, že pokud myšlení v duchu buď anebo končí ve slepé uličce, zbývá nám pořád ještě volba jak – tak; tato volba nás nenutí nahradit jeden výlučný princip jiným výlučným principem, ale dovoluje nám se zaměřit na napětí mezi oběma variantami, které se spíše vyvažují, nežli negují. Jinak řečeno, odhaluje se nám, že to, co se zdá být rozděleno do bytostně odlišných výlučností, tedy mezi pokrok a zpátečnictví, rozum a pudy, dějiny a přírodu apod., je ve skutečnosti na sebe vzájemně odkázané.

A tímto směrem uvažoval jak O. Marquard, tak spiritus agens onoho zvláštního a pro intelektuální vývoj Spolkové republiky dosti významného münsterského seskupení, kterému se – pro nedostatek přesnějšího termínu - říká Ritterova škola, tedy Joachim Ritter. Právě Ritter rozpracoval tuto myšlenku ve své studii k Hegelovi a Francouzské revoluci, kde ji nazval pozitivní (roz)dvojení (*positive Entzweiung*).<sup>3</sup> Jde o to, říká Ritter (a v návaznosti na něho opakovaně i Marquard), že musíme být schopni myslet původ a budoucnost (*Herkunft und Zukunft*) v modu pozitivního rozdvojení, tak abychom jejich neidentitu nepřeváděli ani na falešnou identitu pozitivního (nerozdvojeného) celku, ani na stejně falešnou identitu jejich negativních (rozdvojených) částí; smyslem je (pozitivně) ustát, unést obě části v jejich vzájemně provázaném rozdvojení. Naopak chybou by bylo se vždy napřimit jen jedním směrem (tedy třeba jen pokrokářsky kupředu, nebo jen konzervativně, nebo reakcionářsky zpět), tento směr následně prohlásit za nerozdvojený celek, a onu druhou část rozdvojení prohlásit za byvší, zrušit ji.<sup>4</sup>

Přecházím k bodu 2, tedy k Marquardovu textu *Obtíže s filosofií dějin*. Je to krátký a nesmírně vtipný filozofický text, navíc využívající literární potenciál (*Bildungsroman*) tím, že na půdorysu vývojového románu autor rekonstruuje svůj intelektuální vývoj. Ten však nepostupuje ani vpřed, ani vzad, ale vždy oběma směry současně, a hlavně vždy jinak, než by si Marquard, hlavní hrdina příběhu svého intelektuálního zrání, přál. Hlavní hrdina se vždy stane někým jiným, než chtěl původně být, aniž se však současně stane tím, kým být určitě nechtěl. Marquard tuto jednu z mnoha point svého textu zčásti prozradí hned v úvodu, když rozebírá větu: „*Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert, es kommt darauf an, sie zu verschonen*“ (Filosofové dějin pouze svět různě měnili, teď jde o to jej uchránit), která je německy dvojnásobná, osobní zájmeno „*sie*“ (ve spojení „*sie zu verschonen*“) se může týkat jak filosofů (chránit filosofy před světem), tak světa (chránit svět před filosofy). Tuto gramatickou skulinu Marquard využije k vyličení svého paradoxního

<sup>3</sup> Ritter, J. *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt am Main, 1965 (1957).

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 49. [...] *Entzweiung /Nichtidentität/ von Zukunft und Herkunft positiv zu ertragen. Nicht, was ja eben keine Lösung wäre, sich nur auf die eine oder die andere Seite zu schlagen, diese zum Ganzen zu machen, um „das ihr jeweils Entgegengesetzte als nichtseiend zum Verschwinden zu bringeln.“*

vývoje: původně chtěl chránit filosofy dějin (a filosofii dějin) před světem, což dělal tak dlouho a tak vehementně, až mu došlo, že tím chránil svět před filosofií dějin (a jejími filosofy). Výsledek, k němuž se dostal v roce 1973, kdy tento text psal, byl diametrálně odlišný od programu, který si předsevzal v roce 1962, a za nímž se nyní jakožto vypravěč příběhu svého intelektuálního zrání ohlíží. Marquardův humorný vývojový román je však mnohem komplexnější, než napovídá tento úvodní rozbor, ve kterém to vypadá pouze tak, že Marquard nakonec dosáhl pouze opak toho, co původně zamýšlel. To ostatně prozrazuje již struktura jeho textu, jako vždy úsporně precizní, 1. Pojem filosofie dějin, 2. Popis čím dál méně úspěšné snahy hájit tuto filosofii dějin, a 3. Popis čím dál méně úspěšné snahy popírat antropologii, a nakonec 4. Popis toho, co nakonec zbyde v rukou filosofa, který nakonec upustí jak od obhajoby toho prvního, tak od popírání toho druhého.

Body 1-3 pojednám heslovitě, déle se zdržím u bodu 4. Za filosofii dějin Marquard pokládá časově určitelnou formaci, která proklamuje jedině dějiny světa s jediným cílem a závěrem a sice: dosáhnout svobody všech jednotlivců. Je to tudíž formace, která přehlíží fakt, že lidé zřejmě nevyhnutelně profitují z utrpení druhých, zato vyzývá člověka k tomu, aby se přestal nechat určovat něčím heteronomním a stal se autonomním pánem svého světa. S touto nesnadnou a rozporuplnou formací se tedy Marquard hodlal identifikovat, vyzbrojen kapkou opatrnosti, špetkou Hegela a velkou porcí lehkovážnosti. Podle toho tato identifikace taky vypadala. Cokoli napsal, nic z toho nedopadlo jednoznačně pro, vždy to skončilo identifikací s výhradami. Konkrétně řečeno: chtěl jí pomáhat, což po roce 1945, kdy dominovaly tzv. úpadkové teorie, pro něho bylo lákavé a přitažlivé. Protože se bál, že bude pomáhat špatně, tzn., že se s filosofií dějin mine, a protože věděl, že slabému nejlépe pomůžeme tím, že pochopíme jeho slabá místa, tak bedlivě sledoval, kde se mýjela sama se sebou; stal se z něho odborník specializovaný na nejrůznější pochybení filosofií dějin, fachman jejich nezdarů. Čím více byla v koncích, tím více rostla jeho kompetence. Jeho neúspěch tak automaticky začal ve chvíli, kdy tato neduživá formace začala sílit, k čemuž došlo současně se vzestupem frankfurtské školy v raných 60. letech; na první pohled se mohlo zdát, že nastalo, co si přál. Nebylo tomu tak, Marquard, chronicky specializovaný na problematiku místa filosofií dějin, se rázem octl bez práce, pro jeho specializaci nebylo místo. Místo bylo jen buď pro ty, kdo ji přijímali s nadšením a oddávali se jí seriózně, anebo ji jen potírali (nadšeně i/nebo seriózně). Marquard nepatřil ani k jedněm, současně se nehodlal rekvilifikovat. Vyřešil to šalamounsky, nepřeškolil se, pouze přešel do vedlejšího oddělení. Zatímco dříve sledoval slabiny filosofie dějin proto, aby jí pomohl, teď se zaměřoval na její problémy, protože o ní pochyboval. Díky tomu si rovněž ujasnil, že celá jeho snaha identifikovat se s filosofií dějin nebyla ničím jiným, než odsouváním definitivního rozchodu s ní. V tento moment mu již nic nebránilo v tom, aby se s filosofií dějin rozešel; tento rozchod byl oboustranně prospěšný. Pokud filosofie dějin v osobě Marquarda ztratila toho, komu o ni ve skutečnosti nešlo, kdo ji jen brzdil v rozletu a škodil, pak tím získala. A on se teprve tím, že se s ní rozešel, stal tím, kým se snažil být od začátku, jejím skutečným a prospěšným pomocníkem. Teprve tím, že ji ušetřil své pomoci, jí přinesl užitek. Toto zjištění jej tak rozradostnilo, že se k ní málem zase vrátil.

Ve zpětném pohledu si Marquard uvědomoval, že celou dobu nedělal nic jiného, než že se snažil zachránit svůj „přečizený“ vztah s dámou zvanou filosofie dějin. Když už jsme jednou ve vztahu nešťastní, píše, tak nám nezbyvá než negovat to, co není tímto vztahem, abychom si ulevili a uchovali to málo ze vztahu, co nám zbylo. S filosofií dějin se Marquard identifikoval právě pomocí těchto úlevných negací (*Entlastungsnegationen*), negoval jak její skutečné protiklady, tak její závěrečné fáze, kdy mizela a přecházela v něco jiného (*Schwundstufen*). Ty potíral tím usilovněji, čím více mu připomínali jeho nešťastný vztah, čím více mu zrcadlili jeho vlastní marnost. Takto negoval psychoanalýzu, filosofii existence, a konečně i antropologii, aby je mohl diskvalifikovat. Postupně však zjišťoval, že se mu to nedaří, protože si uvědomil, že na tom, co chtěl takto diskvalifikovat, mu čím dál více záleží. Aby se přesvědčil o správnosti svého původního záměru, kritizoval čím dál širavěji, diskvalifikoval tím nekompromisněji, čím více se mu to diskvalifikované pozdávalo. Jeho ostré polemiky tak nakonec vyústily do sympatie vůči tomu, s čím polemizoval.

A to se pochopitelně týkalo i antropologie, disciplíny, která na rozdíl od filosofie dějin člověka nechápe z jeho dějin, ale z jeho přirozenosti; o této „*Schwundstufe*“ si nedělal iluze, dobře věděl, jaká výtky vůči antropologii přicházela ze strany filosofie dějin, které se přece snažil celou dobu pomoci, a sice – že antropologie pro samu přirozenost někdy zapomíná na člověka. Ovšem s filosofií dějin se nyní rozcházel, mimo jiné právě proto, že ji podezříval, že i ona zapomíná pro své cíle na člověka. V nesnadné situaci, do níž se sám vehnal, uvažoval takto: Je to snad nakonec tak, že je filosofie dějin v právu, protože je opakem antropologie, která tím automaticky není v právu. To asi ne, stejně jako antropologie nebude v právu jen kvůli tomu, že je opakem filosofie dějin. Myšlení typu buď anebo se ukázalo jako nepoužitelné; Marquard vykročil jinam: rozchod s filosofií dějin a rozchod s kritikou antropologie se mu protnuly na jiný způsob. Staly se součástí jednoho pohybu, jehož součástí se stává člověk, který je ve chvíli, kdy to promýšlí, sice čím dál méně přesvědčen o filosofii dějin, a čím dál více jej to táhne k antropologii, ovšem nikoli do té míry, aby to, o čem čím dál více pochybuje, obětoval tomu, k čemu nyní silně inklinuje. Pokud by to udělal, připravil by se o jejich vzájemné napětí, v němž se bez sebe neobejdou, obětoval by potenciál pozitivního rozdělení. Ztratil by možnost vidět klady i zápory obou z nich současně: filosofie dějin může sázet na ješitnost danou úspěchy a sliby do budoucna, antropologie na lidskou pohodlnost. A stejné je to s tím, co mluví proti nim: pokud antropologicky lidé žijí nepoměrně pod svou důstojností, pak je filosofie dějin nutí žít nedůstojně pod svými poměry. Na konci Marquardova vývojového románu tak nestojí jedinec, který sloučil své zájmy se zájmem celku, ale skeptik, který chtěl mít jednu filosofii sám pro sebe a pro ni samu, a místo toho má dvě filosofie, ale ani jednu pro ni samu. Harmonie mezi jedincem a celkem má smysl pouze za podmínek pozitivního rozdělení.

3. K užitečnosti tohoto Marquardova textu pro pochopení mimoliterární reflexe německví. Pohled antropologie i filosofie dějin na svět a na člověka v něm je vždy jen polovičatý, pokud se díváme vždy jen z pohledu jedné z těchto formací; pokud pro jednu z těchto „dam“ zapomínáme na tu druhou, jsme tam, kde byl Marquard na počátku svého textu. Hrozí nám nebezpečí výlučného lpění na pouze jedné z opcí: lpění, jemuž se Marquard

vyhýbal, protože věděl, že výlučné lpění na antropologické perspektivě vede k tomu, že se pro samu přirozenost zapomíná na člověka, kdežto lpění na filosofii dějin pro změnu vede k tomu, že se člověk ztrácí za jejími zájmy. Zbavíme-li obě formace napětí, v němž jediné jsou užitečné, skončíme tam, kde vesměs končila reflexe německví, která si toto nebezpečí nestačila uvědomit. A to konkrétně buď v jednostranně antropologických obhajobách úlevy (*Entlastung*), přičemž antropologie přece původně měla jen chránit před tlakem přehnaných dějinně filosofických nároků; anebo v jednostranně povýšené rigorozitě, přičemž filosofie dějin chtěla člověku původně pomoci překonat jeho antropologicky pohodlnou lenost a nesamostatnost. Jak to vypadalo, když se buď apologeticky hájilo to, že člověk je zkrátka tím, co z něj udělala příroda, a tak je ho třeba hlavně úlevně šetřit, anebo když se mu nakládalo víc, než mohl unést, tedy vznášel se na něho rigorózně absolutní nárok, aby se za sebe za všech podmínek dělal víc, než mu příroda nadělila, se pokusím ukázat v následujících odstavcích.

Jak ven ze slepých uliček v neliterární reflexi německví? První příklad: na teorii výlučné, osobité cesty (*Sonderweg*), která od 19. století ospravedlňovala svébytný, tedy protizápadní, vývoj Německa, načež do značné míry vyústila v obhajobu národně socialistického německví, reagovali pováleční německí myslitelé snahou opačnou. Na zprofanovanou nacionalitu německé výlučnosti odpovídali postnacionálními a a-nacionálními koncepty; brzy se však ukázalo, že tato zrcadlově obrácená snaha paradoxně opět postulovala německou výlučnost, nyní postnacionálního rázu, absolutizovala její měřítko, a tím Německo opět stavěla do role národa, který svůj nedostatek obratem nedokáže kompenzovat jinak, než že jej přetaví v cnost, tedy v přednost, jíž poté poměřuje ostatní národy. Tedy: pravicová teorie výlučné zvláštní cesty se pouze nahradila stejně výlučnou levicovou teorií zvláštní cesty, aniž by se na podstatě tohoto kroku cokoli změnilo.

Další příklad: v prvním desetiletí poválečného vývoje byla ve vztahu k nacistické minulosti dominantní tzv. teorie (anti)totalitarismu; její přitažlivost byla tehdy dána i tím, že v konstelaci studené války Němcům poskytovala pomocí jednoduchého kalkulu útěchu, únik, exkulpací, úlevu (*Entlastung*); jestliže jsou nacismus a komunismus dvě zhoubné, nicméně vzájemně se potírající varianty totalitarismu, pak lze jejich příbuznost a současně protikladnost jednoduše využít ve vlastní prospěch: tím, že se poválečný Němec choval antikomunisticky, což v 50. letech věru nevyžadovalo velkou odvahu, distancoval se od jakékoli totality: tedy současné komunistické, třeba i té východoněmecké, ale i té vlastní, někdejší, nacistické, které zkrátka podlehl, byl její obětí. Takto pohodlně eliminoval nepříjemnou otázku, jak se ve skutečnosti choval za Hitlera. Tato vcelku oprávněná výtko, že teorie totalitarismu může sloužit i levným, exkulpačním cílům, zůstávala v platnosti po dlouhá desetiletí. Po čase však začala působit i jako neoprávněný blok, který úvahy o německví strhával pochybným směrem. Jím se vydávali jak ti, kteří z teorie totalitarismu chtěli profitovat ve svůj vlastní prospěch, protože si díky ní mohli pohodlně vylepšovat svůj vlastní morální profil (proti nim směřovala tato výtko), tak i ti, kteří chtěli profitovat z boje proti ní (na základě své výtky potírali teorii antitotalitarismu jako celek). Napětí mezi totalitní spřízněností fašismu a komunismu a jejich vzájemným nesmiřitelným protivenstvím ztrácelo



opodstatnění, jakmile se absolutizoval jeden z obou pólů, tedy buď fašismus, nebo komunismus. Díky Marquardovi lépe vidíme, že po celou poválečnou dobu nebylo tím hlavním problémem to, zda je teorie (anti)totalitarismu pro Německo blahodárná nebo škodlivá (spor mezi oběma názory je podstatou sporu historiků z poloviny 80. let), ale spíše to, když se ono napětí mezi tím, co mají fašismus a komunismus společné, a tím, na základě čeho představují nesmiřitelný protiklad, překlopilo na jednu nebo druhou stranu. Přesně to totiž provedl Ernst Nolte, který tímto způsobem ulevil nacismu, když v 80. letech postavil bolševismus a fašismus vedle sebe proto, aby z jejich nesmiřitelného nepřátelství vyvodil, že nacismus byl do jisté míry pochopitelnou obrannou reakcí. Ovšem zrovna tak, pouze na opačnou stranu, to provedli všichni ti, kteří v následné panice nedokázali udělat nic jiného, než že striktně zakázali nacismus s čímkoli srovnávat; nacismus měl zůstat nesrovnatelným, singulárním zločinem, neboť vedl k holocaustu, singulárnímu jevu. Brzy tak bylo zřejmé, že tento absolutní zákaz srovnávání může motivovat jak ušlechtilá snaha chránit oběti národního socialismu před zneuctěním jejich památky, tak již méně ušlechtilá snaha chránit před srovnáním s hrůzným národním socialismem jeho totalitní protiklad. Za proklamovaným morálním důvodem vystrkoval růžky důvod ideologický.

Takto by se dalo pokračovat téměř donekonečna. V historiografických diskusích se neustále opakoval týž vzorec, pouze se měnily kostýmy a obsazení: evidentní je to kupř. na stěžejní historiografické kontroverzi, a sice mezi příznivci tzv. historismu (stará garda historiků okolo freiburského Gerharda Rittera, která si držela po celá 50. léta dominantní postavení) a mladšími představiteli kritické historické vědy (Fritz Fischer); představitelé historismu se po válce snažili hlavně zklidnit emoce, vrátit se k věcnému historismu, který historický jev vysvětluje z kontextu doby a zdržuje se zpětného moralizujícího hodnocení, nicméně jejich přístup vesměs vedl k nacionálně rehabilitující apologetice německé minulosti. Opět ale platí, že problémem nebyl, stejně jako v předchozím případě, historismus jako takový, ani ostrá protiofenzíva kritické historické vědy, jejíž pravdy měly obstát před měřítky estetiky smýšlení, ale okamžik, kdy se obě pozice vychýlily z rovnováhy a pokládaly samy sebe za celek, který si vystačí bez svého protikladu: když to řekneme opět s Marquardem. V nerovnovážném stavu se historismus vystavoval nebezpečí nacionálně úlevné historické apologetiky tím, že nutil historickou vědu sloužit výhradně národu, zatímco kritická historická věda se vystavovala nebezpečí přepjatého moralizování a nacionálního masochismu tím, že nutila historickou vědu sloužit etice. Program střízlivé věcnosti, vědecké objektivity, nepaušalizujícího uchopení skutečnosti, jímž se zaštitoval historismus, pak nezdědka končil jako alibi pro historickou apologetiku národa, jehož minulost je třeba zbavit ostrých hran. A proti historismu namířená kritika měla ve své absolutizaci sklon k nenávisnému účtování, k rigoróznímu moralizování, k pohrdáním vším německým.

Převedeno na Marquardovy zapeklité námluvy s dvěma dámami, s antropologií a s filosofií dějin. Na jedné straně hrozilo nebezpečí maximalizace úlevy; směrem k absolutizaci pohodlně antropologické perspektivy (buďme pouze tím, čím jsme od přírody) se kyvadlo vychylovalo v případě pravicové varianty výlučné cesty, dále pak u těch, kteří chtěli úlevně profitovat z teorie totalitarismu, u Ernsta. Nolteho, u představitelů historismu.

Nebezpečí rigorózně vznášených nároků, tedy maximalizace dějinně filosofické perspektivy (musíme být víc, než jsme od přírody) hrozilo levicové variantě výlučné cesty, těm, kdo profitovali ze zákazu totalitarismu (tedy jakékoli komparaci s nacismem) a kritické historiografii.

4. bod. Využitelnost Marquardova textu pro pochopení literárních reflexí němectví. Začnu odbočkou k Ritterově figuře pozitivního rozdvojení. Právě ta totiž dovoluje mnohem přesněji vystihnout vývojové proměny celého literárního díla právě třeba B. Strauße, H. M. Enzensbergera nebo M. Walsera (což je vždy doba přibližně od konce 50. let po současnost), než je tomu zpravidla v dějinách literatury zvykem; tyto dlouhodobé proměny se nejčastěji popisují právě pomocí opozitních kategorií, jak jsem o nich mluvil v úvodu, kdy se na tyto autory promítne fólie nikoli pozitivního, ale výhradně negativního rozdvojení, načež se konstatuje, - zjednodušeně řečeno, že tito autoři zkrátka nahradili jednu dámu za druhou, tedy vzdali se (příp. se říká, zřekli se, odpadli, zradili) svého původně levicového, liberálního, kritického, osvícenského, postnacionálního, tedy v základu dějinně filosofického postoje, který zastávali v 60. letech, a nahradili jej, ať už je k tomu vedly nejrůznější důvody, myšlením konzervativního, státně konformního, pravicového, antiosvícenského, někdy i antisemitského rázu, jež jim, ve chvíli, kdy se tito autoři začali autobiograficky ohlížet za svými životy (k tomu docházelo od konce 90. let),<sup>5</sup> poskytovalo hlavně úlevu; hovořilo se o alibistickém zneužití autobiografie k tomu, aby si ke stáru poskytli rozhřešení, vyvlékli se ze zodpovědnosti, tedy ulevili si. Ritterova figura pozitivního rozdvojení se mi zdá vhodnější, protože si se domnívám, že vývoj těchto autorů nebyl ve znamení rozchodu, negativního rozdvojení, ale spíše se podobal pohybu, který svým textem opisuje Marquard; spolu s Enzensbergerem bychom tento pohyb mohli označit jako pohyb „cikcak“. Mám totiž za to, že tito autoři neopustili jeden břeh proto, aby se dostal na ten druhý, ale spíše dlouhodobě zůstávali mezi, udržující napětí. To, že se jim to ne vždy dařilo, může a musí být podrobeno zkoumání, o to se koneckonců v práci snažím, z tohoto nezdaru však nelze vycházet jako z železného zákona.

A na závěr mi dovoluťe ještě pohled na literární reflexi němectví očima Marquardova textu: Obecně platí, že Marquardovi generační souputníci (narození kolem roku 1930; mnohdy, třeba v případě B. Strauße [1944] to platí i pro mladší autory) prodělávali podobné dilema jako on. Tedy dlouho se ucházeli o filosofii dějin, postupně jejich nadšení uvadalo, přetavovalo se spíše do zájmu o dámu zvanou antropologie, ovšem vesměs v onom nerozhodnutelném souboji, který ústí, nejen u Marquarda, ale i u literátů, kterých si *Vyměřování Německa* všimá, do nejrůznějších forem skepse. Onen zvýšený zájem o dámu antropologii se projevoval mnoha způsoby: zesíleně antropologickou nebo přírodní obrazností nebo figurativností, zájmem o přírodovědné poznatky, snahou skloubit literaturu a přírodovědu, humanitní a přírodovědné poznání, ale i zjevným příklonem k tradici tzv.

<sup>5</sup> Martin Walser (ročník 1927) napsal v roce 1998 autobiografický román *Ein springender Brunnen* (česky jako *Johann*, 1999), Günter Grass (ročník 1927) vyvolal bouřlivé reakce v roce 2006 autobiografií *Beim Häuten der Zwiebel* (česky jako *Při loupání cibule*, 2007), Hans Magnus Enzensberger (ročník 1929) vydal v roce 2014 autobiografii s názvem *Tumult*.

moralistiky, již Marquard věnoval rovněž svou pozornost, k vypravěčské diskrétnosti, k zdrženlivosti co do soudů, k rezignaci na dodatečné hodnocení, souzení, kádrování, účtování, začasto pomocí nejrůznějších nespolehlivých vyprávěcích instancí a inscenování nerozhodnutelných situací, tedy obecně ke skepsi, a konkrétně třeba k M. Montaignovi. Koneckonců i interpretovi může být Marquardův text k užitku, neboť mu ukazuje, že se nemusí znepokojovat, pokud se jednotlivé texty pohupují na provaze mezi oběma póly, tedy neměl by se přidávat k jednomu či druhému táboru, aby po stopadesáté opakoval obžalobu nebo obhajobu těchto autorů, vedenou vždy pouze z jedné strany. Zpozornět by měl naopak ve chvíli, kdy se tento provaz přeseke, protože právě v ten moment se jednostranně podléhá kouzlu jedné z dam, zatímco jejich skutečná krása vyniká pouze ve chvíli, kdy jsme schopni po očku pozorovat obě dvě současně.

### **Literatura**

Urválek, A. *Vyměřování Německa. Promluvy o podstatě němectví*. Brno: Host, 2015.

Marquard, O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, 1973 (1963).

Ritter, J. *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt am Main, 1965 (1957).

Aleš Urválek

Ústav germanistiky, nordistiky a nederlandistiky FF MU Brno