



Memoria jako kategorie záchrany

Memoria as the Category of Rescue

Břetislav Horyna

ABSTRACT The study deals with the concepts of memory (*memoria*), reminiscence, remembrance and self-reflection as a set of mental operations today referred to as the concept of identity. An individual memory, the content of the capacity of memory, is perceived and recalled in the subject's mind. Does that mean that a memory in fact belongs to the subject? The determining relation to individually subjective memories is the cynicism of a macrological collective or even national memory. Since no scientific discipline has gained a monopoly over remembrance and memory, no special scientific qualification is needed to create the content of collective or national memory. Due to external forces (political, religious, scientific, etc.), memory becomes a storage space for episodic memories, which go through the process of generalization and become semantic models for the exposition and justification of what is usually taken as necessary in the present due to the influence of power. The conceptualization of a memory as a social mediation of history is not necessary for the past, but is indispensable for the present. A memory is that which falls under a conception. If memory is a social concept which gains purposeful acceptance, a memory is also then an easily analyzable discursive operation. If a memory is provided within a current framework into which it fits – which maintains a certain interpretation of the past as a condition of justification of the present – and does not disturb the overall anamnestic model of reality, it works analogically to other narrative figures. A memory construct maintains harmony among the elementary aspects of reality. It has the ability to do that, since as an operation of the creators of the memory, it rationalizes the remembering of the past, condenses it into an idea with inter-subjective validity and gives it a coherent shape. If memory is treated in this manner, the result is unity – variety, diversity, plurality and difference of memories disappear and are replaced by the One. Each unification, cohesion and unity of opinion also means that its emergence was preceded by the destruction of culturally specific memory selected by its own traditions. As soon as the One takes over in philosophy, one needs memory and memories as categories of rescue from the repression of plurality and variety corresponding to the plurality of identities and subjectivities in historical, social and cultural frameworks. That is also the reason why we always encounter the problem of inner philosophical politics with the problem of memory. *Memoria* is an eminently political problem exceeding the framework of purely philosophical solutions.

KEY WORDS concept of identity, destruction of culturally specific memory, individual memory, memoria, memoria as an eminently political problem, national memory, tradition

Jediný ze schellingovských světavěků, o němž můžeme vůbec něco říci, je minulost. Ne proto, že bychom ji znali. Minulost známe právě tak málo jako přítomnost, jež není, a budoucnost, která je, ale pouze jako očekávání plynoucí z domnělé znalosti minulosti. Minulost známe jako vzpomínku anebo jako očekávaný návrat vzpomínky, rozpomenutí, připomínku, *anamnesis*. Neznamená to pro nás příliš, protože vše, co se děje, je cyklické, i náš život dokážeme lépe vyjádřit v cyklech, ve kterých se odvíjí a kterým plněji odpovídá. Znamená to pro nás pouze trampoty s časem, který jsme si předurčili jako nevratný, dopředný, směřující odněkud někam a určující směr všemu, co existuje, ať již *in potentia* nebo *in actu*. Metafora šipky času postrádá malebnost, evokuje cosi hrozného, nezlomného, neústupného, co udává směr všemu, co na světě je. Průraznost času, pokud ovšem uznáme jeho existenci, což není úplně bez překážek, se lidé mnoha světových kultur naučili zastavovat už pradávno, ještě předtím, než dali vzniknout dějinám; nikoli čas, jenž nelze zastavit, pokud je, ale právě jeho průraznost, která může mít, a také mívá, smrtící účinky. Naučili se to s pomocí vzpomínky, která se jako akt odporu¹ proti tomu, co je současné, nechá zformovat do podoby mýtu.

Vzpomínka se může postavit proti fakticitě, protože prostřednictvím paměti se učíme svět jinak *vidět* a vůlí se odnaučujeme svět jinak *mít*. Anamnetická struktura našeho vjemu světa je nesmírně výhodná tím, že nás zbavuje povinnosti dělat zásadní rozhodnutí a směřuje nás se vzpomínkovými obrazy, projekcemi, panoptikálními výjevy, v nichž se vidíme jako v zrcadle dějin. Vůle mít jiný svět se snadno přenáší na jiný, dokonalejší, vyspělejší, mocnější subjekt: nejčastěji na boha, jenž ve své omnipotenci disponuje ještě dokonalou estetizační schopností a tvoří pak nejlepší z možných světů. V posledních dvou stoletích, poté, co ztroskotala teodicea a rozpoutal se agonický svár o nástupnictví boha, se tímto subjektem stávaly různé společenské třídy, politické strany, sociální hnutí: i mezi nimi působila jako faktor omezujícího odporu memoria, zpravidla ve formě kritiky idejí.

Nelze mít za jisté, zda skutečným jablkem sváru bylo samo nástupnictví. Když sledujeme novověkou diskusi o smrti boha² (což svým způsobem znamená, že procházíme vývojem problému teodiceje), odvíjí se před námi spor o „příčinu smrti“, a ten se nevede o nic jiného než o druh či charakter vzpomínky. A vzpomínka je dvojí, buď teologická (jako například u Schellinga, Jeana Paula, Hegela), nebo estetická (jako u Bonaventury v jeho *Noční hlídce*, Heina, a konečně Nietzscheho a jeho epigonů, například Klagese nebo Spenglera). Jistě nebude náhodou, že od neopakovatelného vyvrcholení myšlenkové figury *anamnesis* v platonismu se kvalitativně vyspělá představa rozpomínání na pravou skutečnost, plnou realitu a její názor objevuje v oblasti teologie a estetiky: o žádném dalším oboru lidského myšlení není možné prohlásit, že je oblastí paměťově zpřítomněné „zkušenosti“ lidstva s dobrem, pravdou a krásou (*bonum, verum, pulchrum*). Pouze v těchto dvou se může vytvořit pospolitost *anamnesis*, vzpomínky, která zůstává těm, kteří nebyli u toho, na co je vzpomínáno. Důvod je jednoduchý: v platónské optice není to, co je anamneticky zpřítomňováno, čili co

¹ Srov. Assmann 2001: 76.

² Skutečně pouze novověkou debatu, která se prudce rozvíjí od přelomu 17.–18. století; starší koncepcce umírajícího boha, které sahají do starověku, nejsou svým kontextem zcela srozumitelné a pro tuto diskusi snad ani relevantní.

tvoří látku rozpomínání, samo o sobě neměnné a trvanlivé. Takové jsou jenom samotné ideje. Projde-li však to, na co se člověk rozpomíná, poslední proměnou, zůstane již něčím neměnným, oč se může opřít lidská paměť: stane se vzpomínkou. Časově poslední proměna rozpomínání dělá vzpomínku neměnnou;³ vytváří ji a je jí. Dostáváme tak nenázorný základ pro znázornění všeho, co může být v rozumu (protože i očekávání je jen jiná forma rozpomenutí), a zároveň (protože znázornění vzpomínky musí být empirické) v dějinách: obojí vymezuje nové sebevědomí člověka a uskutečňuje tak nejodvážnější sen evropské metafyziky. Paměť, rozpomínání, vzpomínka a sebevědomí, jemuž se moderním slovem říká identita: souvislosti mezi nimi mohou být pro individuum mnohem nebezpečnější, než bychom usuzovali.

Jeden svět nestačí

Komu patří vzpomínka? Pociťuje ji a vybavuje si ji samozřejmě subjekt ve svém vědomí a snad i svědomí, i když by vysvětlení tohoto podivného moralistního slova asi nebylo jednoduché. Znamená to ale, že vzpomínka skutečně náleží subjektu? Odkud se potom berou armády paměťových vyděračů, kteří nijak nepočítají s tím, že by subjektové vzpomínky měly být akceptovány a snad i chráněny před deformacemi a zánikem? Naopak, přicházejí s tím, že pravá vzpomínka je ta, která byla zformována na základě patřičných východisek a doplněna o potřebné důsledky, jež z ní vyplývají jakoby samy sebou, a která byla posléze transpersonálně rozšířena a osvojena. Určujícím vztahem k individuálně subjektivním vzpomínkám je cynismus makrologické kolektivní či ještě lépe národní paměti, kterou ztělesňují politicky (případně nábožensky) spolehliví, a proto do vědeckých ústavů tvorby vzpomínek jmenovaní, jedinci. Protože se dosud žádná vědní disciplína nedokázala zmocnit monopolu nad pamětí a vzpomínkou (výzkumy myslí, neurofyzologie, výzkumy komplexních struktur nervového systému si konkurují s psychologií, historií, obecnou antropologií, kulturní antropologií, literární vědou, ale i s filosofií nebo informačními technickými vědami), není pro práci na vytváření obsahu tzv. kolektivní či národní paměti potřebná žádná speciální vědecká kvalifikace. Paměť se působením takových institucí stává úložným prostorem epizodických vzpomínek, jež procházejí procesem generalizace a stávají se sémantickými modely pro výklad a zdůvodnění toho, co je z různých, většinou však mocenských důvodů chápáno jako nezbytné v *současnosti*. Konceptualizace vzpomínky jako sociálního zprostředkování minulosti není nutná pro *minulost*, avšak neobejde se bez ní současnost. Vlastní paměťová činnost spočívá v konstrukci arzenálu legitimačních vzpomínek; teprve masivní práce na konstrukci minulosti může dokončit legitimaaci současnosti.

Poté není obtížné uzavřít, že vzpomínka je to, co zapadá do konceptu. Je-li paměť sociální konstrukt, který prostřednictvím účelového formování vzpomínky dosáhne toho, že je akceptován, anebo se naopak stává formou odporu proti deformacím minulosti a zejména současnosti, je vzpomínka snadno jazykově analyzovatelný diskursivní výkon. Dostane-li se vzpomínka aktuálního rámce, do něž zapadá – především to platí pro určitou interpretaci minulosti jako jedné z podmínek obhájení současnosti, ale může se jednat i o zcela běžný kontext individuálního, právě prožívaného života – a nenarušuje ostatní aspekty celkového

³ Srov. Blumenberg 1988: 302.

anamnetického modelu skutečností, funguje zcela srovnatelně jako jiné narativní figury a jiná pravidla. Paměťový konstrukt zabezpečuje harmonii v základních projevech současnosti a tento úkol dokáže plnit právě proto, že jako diskursivní výkon tvůrců vzpomínky racionalizuje vzpomínání na minulost, kondenzuje ho do představy s nadindividuální platností a dává mu koherentní podobu.

Teoreticky se věnuje těmto formativním procesům paměťového zpřítomňování poměrně mladý vědní obor nazývaný narativní psychologie, v zásadě ale běží o politicky účinné oddělení osobního vztahu k minulosti, paměťově znovuprožívané a interpersonálně komunikované vzpomínky, od institucionalizované, komemorované „chladné“ vzpomínky oficiálního dějepisce, jež se odbornou expertizou přizpůsobuje předem formulovanému konceptu. Vzpomínka, která zapadá do konceptu, je monotónní; musí být, protože zlomové body, které jsou chápány jako osudové či aspoň významné, nemohou mít pro legitimaci současných pořádků víc než jeden určitý význam. Snaha tvůrců paměti, jak ji lze sledovat v rámci tzv. vyrovnávání se s minulostí především v prostředcích hromadné komunikace, je pak svým způsobem výstřední: v optimálním případě by měli dosáhnout toho, aby žité biografické vzpomínky našly vždy a za každé situace oporu a zdůvodnění v prostředí sociální interakce, kde vzniká potřebný a náležitý koncept minulosti a současnosti. Uplatňují přitom dvě hlavní možnosti řešení vyskytujících se nesrovnalostí: další zjemňování, diference a stále podrobnější strukturace konceptu, s nímž se má biografická vzpomínka shodnout, anebo trvalá a soustavná výchova nositele disharmonických individuálních vzpomínek k tomu, aby své vzpomínky překvalifikoval, nově vyhodnotil, případně zapomněl.

Setkáme-li se s výstředností, snažíme se zabránit výstřednímu člověku, aby ve svých výstřednostech pokračoval. Jsme civilizovaní lidé. Civilizační domestikace, kterou z tradice nazýváme výchovou, spočívá ve znevážení výstřednic a výstředníků. Ubírá se jim na lidské hodnotě a důstojnosti s požadavkem, aby se změnili. Jestliže se ovšem výstřednost nezmění, ale naopak se stane normou, čili změní svět, v němž byla výstředností, nestává se bývalá norma znevažující bývalou výstřednost sama výstředností, ale tradicí, již uchováváme ve své selektivní paměti. Paměťové uchovávání bývalých kriteriálních hodnot zachraňuje bývalý svět hodnot a norem regulujících výstřednosti tím, že ho činí fragmentem nového světa výstředností transformovaných v hodnoty a zaplavovaného novými výstřednostmi, jež se objevují jako vybočení ze stávajících hodnot.

Rozkolísání našeho *lebensweltu* do navazujících a prolínajících se fází, vzájemné pronikání jeho různých stavů a lidsky přirozeného života v paralelních světech, kdy můžeme chodit denně kolem sebe, aniž bychom se potkali, lze stabilizovat do jednoho světa dorozumění pouze za pomoci mýtu: mýtu dorozumění, mýtu dialogu, mýtu jednoho základního transkulturního zájmu, mýtu všelidské hodnoty všelidské sounáležitosti. Mýty nezbytně potřebujeme; bez mýtů se neobejdeme, máme-li přežít: všichni velcí mytologové současnosti se shodují, řečeno slovy Odo Marquarda, že nemůžeme „odkládat mýty jako šaty“, protože mýtonudismus „je plně kompenzovaný proces: čím více mýtů člověk svlékne, tím více mýtů si na sobě ponechává“.⁴ Nemůžeme (a to je pouze jiný výraz téhož) žít bez zpřítomňování

⁴ Srov. Marquard 1981: 91–116 (český překlad „Chvála polyteismu. O monomýtií a polymýtií“, in Horyna 1998: 12–13).

vzpomínek v mýtech, jimiž se bráníme nesnesitelným tlakům jednoho světa paměťovým unikáním do dalších světů. Svými výstředními mýty klademe odpor výstřednostem, jež se stávají utlačující neúnosnou normalitou: mýtus změny, mýtus revoluce, mýtus krize hodnotové orientace, mýtus emancipace, mýtus vědění, mýtus nárůstu svobody, mýtus dějinného pokroku, mýtus tržní autoregulace, mýtus obecného blaha, mýtus demytologizace, mýtus generální stávky, mýtus poslední třídy, mýtus demokracie, mýtus globální spravedlnosti, mýtus kosmopolitismu.

Je zapotřebí pokračovat? Mytologická oblouzněnost odráží bídu našich výstředností, jež neseme ve své paměti. Výsledkem, přeneseno do roviny politické správy věcí (včetně správy paměťového zpřítomňování), je pouze to, že co je dnes mýtem tradičního konzervatismu, bylo včera mýtem pokrokové revolučnosti, a co je nyní osou sociálně pokrokových výstředností, bude zítra mytizováno do podoby konzervativně pravicové tradice. Jeden svět nestačí všem nárokům, mimo jiné i proto, že si nárokuje stále více – snad materiálně, což je v dané souvislosti nezajímavé, ale především pokud jde o míru našich očekávání; žijeme nad míru únosných očekávání. Jeden svět nestačí ani vzpomínkám, různým pamětem, odlišným anamnetickým kulturám, vzájemně konfliktním paměťovým zpřítomněním toho, co bylo. Potřebujeme mnoho světů pro naše nekonečná očekávání a potřebujeme mnoho paměťových světů; anebo, a to je druhá, právě tak pravděpodobná možnost, postačí nám jeden svět, budou-li zkrocena naše očekávání a bude-li selektivně rozložena naše vzpomínka. Spolu s prací na mýtu tak přichází na řadu rovněž práce na vytvarování anamnetického rozumu: řečeno znovu a s novým důrazem, vzpomínka je to, co zapadá do konceptu.

Kde se rodí mankurtové

Využití mytologické struktury pro paměťové zpřítomnění významných bodů nebo dějů minulosti umožňuje, aby události dostaly ještě jiný než jen vzpomínkový smysl. I poměrně komplikované, mnohdy rozporné a neprůhledné vztahy mezi lidmi a jejich činy a mezi lidmi navzájem se myticky snáze obnažují, ukazují svou nesmírnou symbolickou sílu a předávají ji dál, stále novým generacím. Některá vyprávění, která vznikla jako součást národní mytologie, mají tak široké meze interpretace a tak silnou schopnost působení, že přestávají být legendou a mění se v plně aktuální, varovný obraz. Vystupujeme s nimi z cyklického času mýtu, z času opakující se připomínky toho, co bylo na počátku, a vstupujeme do času, který plyne vpřed, k budoucnosti. O ní nevíme nic, nemá fixovatelný počátek, o který bychom mohli své vědění opřít, pouze si ji přibližujeme přetavením mýtu prvopočátku v mýtus toho, co by mohlo nadejít, nebudeme-li dbát *celkové* výpovědi mýtu, čili zdůrazníme-li jeho složku narativní na úkor složky kritické.

Jedním z takových vzácných, přesažných mýtů je vyprávění kyrgyzského spisovatele Čingize Ajtmatova (1928–2008) v románu *A věku delší bývá den*,⁵ v němž se objevuje legenda o Mankurtech. Mýtus má kazašský původ a týká se prvotních dějin jednoho malého stepního národa; už to nás upozorňuje, že své dějiny, svou paměť a sebevědomí nemají pouze

⁵ Ajtmatov 1980; česky *Stanice Bouřná*, 1981, 2. upravené vydání pod titulem *A věku delší bývá den*, Praha: Odeon 1983.

velké národy tzv. světových dějin, ale totéž, co si pro sebe nárokují národy a státy, jež by chtěly být minulostí a budoucností tohoto světa, prožívaly a prožívají kmeny kočovníků kdesi ve stepích, v nichž končili za carských a stalinských dob jak skuteční zločinci, tak politicky nepohodlní lidé. Vypráví se, že zemi Sary-Ozeky kdysi přepadli a obsadili příslušníci kočovného kmene Žuan-Žuanů. Jejich zacházení se zajatci bylo velmi kruté. Nezabíjeli je na místě, ale dělali z nich živé mrtvolky, bytosti bez paměti a vůle, otroky – mankurty. Zajatcům nejprve úplně vyholili hlavu, na kterou jim vzápětí natáhli kusy velbloudí kůže, stažené z velbloudího krku, kde je kůže nejtěžší a nejpevnější. Vlhká a teplá kůže se zajatcům okamžitě přilepila na hlavu a těsně ji sevřela; Žuanové to označovali „navléci širi“.

Poté je zavedli do stepi, kde je nechali bez vody a jídla. Jak velbloudí kůže sesychala, scvrkávala se a svírala hlavu stále se stupňujícím tlakem, který vyvolával nesnesitelné bolesti. V jejich důsledku zajatci přišli o rozum, pomátli se, zapomněli svá jména, původ, minulost, rodiny, zůstávali z nich bolestmi šílení tvorové neschopní ničeho. V tuto chvíli se k nim vrátili Žuan-Žuanové a sundali kůži, která jim mučivě drtila hlavy. Tělesné schránky bez vůle, bez vědomí Já, bez schopnosti rozhodování cítily pouze jedině: nesmírnou vděčnost vůči těm, kteří je zbavili utrpení, slepě je následovali, poslouchali je na slovo, pracovali pro ně i zabíjeli. Žuanové tak získávali otroky, na které se mohli spolehnout a od nichž se nikdy nemuseli obávat vzpoury, protože ta vyžaduje právě to, čeho mankurty zbavili: sebevědomí a paměť.

V dalším rozvíjení legendy dává Ajtmatov výrazu mankurt obecný význam. Přestává se jím označovat zajatec podrobený krutému zacházení Žuanů a zbavený lidské přirozenosti, ale je to všeobecně člověk, který ztrácí paměť, je lhostejný vůči zvykům a tradicím, nemá vztah ke své kultuře a zemi, lhostejně přejímá, co se mu předkládá jako fakt. Teprve v tomto momentu začíná být mýtus o mankurtech skutečně zajímavý; příběhy o utrpení, zlém zacházení ze strany dobovačských cizinců a o vítězství najdeme konec konců v dějinách snad každého národa, dokonce i Němců.

Důležité je však zevšeobecnění toho, co se stane z člověka, který ztratí paměť, a to ne v důsledku nemoci nebo traumatu, ale cíleným působením jiných lidí, sledujících tím vlastní účely. To je první rovina problému, který před nás staví trýznitelé mankurtů. Druhá je možná ještě závažnější, byť zprvu zní pouze emocionálně: lidem je možné zabrat jejich území, mohou být připraveni o majetek nebo dokonce o život – ale kdo vymyslel, že nejučinnější je zbavit člověka paměti? Jak říká sám Ajtmatov, kdo si troufl sáhnout člověku na paměť? Někdo, kdo mohl počítat s tím, že „člověk, který si nepamatuje minulost a byl donucen najít si novou životní realizaci, člověk, který nezná dějiny a tradici svého národa ani jiných národů, nemá perspektivu a žije jen ze dne na den“.⁶

Mankurt nemyslí, ale žije v blažené poslušnosti ze dne na den. Je zbaven všech tlaků, neohlíží se dozadu ani dopředu, pouze vykonává. Nic si nepředstavuje, nic nemění, ničeho se nedožaduje, nic nedefinuje, nezaujímá stanovisko, ale poslouchá a koná. V principu je mankurt ideální občan, protože kvůli němu není zapotřebí ani zpracovat koncept, do kterého by se

⁶ Viz Ajtmatov 1980: 9. („Человек без памяти прошлого, поставленный перед необходимостью заново определить свое место в мире, человек, лишенный исторического опыта своего народа и других народов, оказывается вне исторической перспективы и способен жить только сегодняшним днем.“)

hodily vzpomínky. Kdybychom byli národem mankurtů, mohli by všichni tvůrci dějin, politických konceptů, anamnetické kultury, všichni ořezávači vzpomínek a výzkumníci veřejného mínění zůstat čestnými lidmi; nebo by jim alespoň nikdo nepřipomínal, že jimi nejsou.

Pokušení být pastýřem, který za sebou vodi stádečko poslušných mankurtů, bylo v naší evropské pastorační kultuře vždy velmi silné. Od chvíle, kdy se Evropa začala utvářet jako jednotný politický pojem, tzn. historicky od první velké vlny christianizace, vznikají až dodnes stále znovu instituce uzpůsobené na vymazávání paměti. Starší, předkřesťanské evropské civilizace, byly z paměti evropanství vyrvány tak dokonale a s takovou brutalitou, že po některých (například po Etruscích) nám nezůstala ani znalost jejich písma. Přitom v době, kdy byly systematicky likvidovány všechny památky a zejména písemnosti po Etruscích, už sama tato kultura zanikala. Čím byla tak nebezpečná, že měla zmizet z naší paměti? A kdo byl v tomto případě mankurtem? Etruskové již těžko: žádní nezbyli. Když historikové, včetně historiků církve, popisují likvidaci předkřesťanských evropských kultur během triumfální konstantinovské éry, nezdědka užívají slovo genocida. Jak se to ptal Ajtmatov: kdo si troufl sáhnout člověku na paměť? Co se musí zlomit v mankurtovi, aby se stal fanatikem?

Ničení paměti je dodnes nejspolehlivějším prostředkem likvidace individuality, sebevědomí a vědomí vzájemné příslušnosti. Měli bychom pečlivě dbát na to, kdo, jak a proč nám obtáčí kolem hlavy svoje řemeny, tím spíš, že už dávno nejsou z velbloudí kůže, ale z mnohem nebezpečnějších sekulárních i náboženských ideologií. Formy barbarství, jimiž jsou lidé připravováni o schopnost svobodného individuálního úsudku, se změnily a dál se zjemňují. Jejich účinky ale zůstaly stejné, pokud nejsou ještě horší v tom, že dnešní mankurti přistupují ke své omezenosti aktivně, pochvalují si její svobodu a dál ji šíří. Otroci Žuan-Žuanů byli lhostejní, apatičtí, splnili jakýkoli příkaz, bezmyšlenkovitě zabili svou matku: moderní mankurty mají mozek zdeformovaný politickými a ideologickými předsudky, promíchanými s mocenskými ambicemi, ale zakládají politické strany čiré svobody typu „Suverenita“, které mankurtské myšlení dál šíří. Mor roznášeji už po tisíciletí stále stejné krysy.

Neohistorický základ anamnetické kultury

Niterné historické založení evropské kultury spočívá v tom, že je bytostně anamnetickou kulturou, jejímž mementem je soustavné upozorňování na naši dobře vyvinutou, ověřenou a v mnoha krizových situacích odzkoušenou schopnost zapomínání. Když se v posledních třiceti letech objevila především neostrukturalistická kritika metanarací, byla jejím jádrem právě kritická analýza této schopnosti zapomínat a zapomínáním na zapomínání potlačovat, že existují ještě jiná řešení, ještě jiné postoje, jiné skutečnosti a jiné pohledy, jiné příběhy a jiné dějiny, že vedle Jednoho je vždy ještě Jiné, že je možné položit vždy ještě jiné otázky než ty, které jsou právě kladeny, obecně řečeno, že je možné mít v každém okamžiku vždy ještě jinou filosofii než je ta, k níž se aktuálně hlásíme. Neohistorický základ anamnetické kultury s sebou nepřináší ztrátu jednoty, relativismus a nástup nové kontingence, ale umožňuje paměťové zpřítomnění ještě jiných jednot, jiných relací a různých způsobů překonávání kontingence. Zkušenost, s níž znovu přišla filosofie „po konci velkých projektů“, je stará, pouze zapomínaná: Žádná jednotota není jediná, žádná praxe překonávání kontingence výlučná a žádná relace výsadní.

Paměť, vzpomínka, rozpomínání, *anamnesis* čili *memoria* je jedna z nejdůležitějších kategorií ve filosofii. Samozřejmě je nezbytné vysvětlit, co máme na mysli, když říkáme *memoria*: jistě nejde o individuální schopnost zapamatování si určitých věcí, událostí nebo textů, se kterou se člověk rodí podobně jako se schopností učit se a která s postupem času slábne. Ve spojitosti s filosofií lze pracovně nejpřesněji označit paměť jako jednu ze základních funkcí filosofické racionality. Užívání filosofické racionality, pokud z ní samotné nevyloučíme zřetel na dějinné obsahy, dějinná zdůvodnění a historické souvislosti, je nezbytně vázané na vzpomínku, na paměť a na dějiny. Podmínka, vyjádřená tím, že z filosofování nevyloučíme historické obsahy, je ve filosofii na místě více než kde jinde. V tomto oboru existují víceméně tradiční snahy odstranit dějinné historické zřetele nebo je aspoň marginalizovat a nepřikládat jim vážnější roli. Takové tendence se objevují zvláště u některých představitelů tzv. systematické filosofie, kteří se mnohdy řídí přesvědčením, že stačí pojmenovat problém a pak ho řešit, a že tudíž není nijak zapotřebí uvádět ho do historických kontextů, znát jeho dějinné filosofické aspekty.

V tomto (více méně pseudo-) sporu se zásadně zaměřuje argumentační rovina: zaměřuje se úvaha o roli a funkcích paměti ve filosofii s debatou o tom, jak a nakolik jsou dějiny filosofie také filosofií. Jinak řečeno, k životu se tak vyvolává umělá otázka, zda můžeme dějiny filosofie považovat za filosofii o sobě, nebo zda vlastní filosofie (jakkoli neurčitý tento výraz je) začíná až za prahem autoreprezentativního historického výkladu. Někdy bývá otázka studia dějin, přesněji dějin lidského myšlení, zaměřována s problémem anamnetické, paměťové filosofické kultury.

Protože běží o zcela mylnou, avšak poměrně rozšířenou domněnku, je zapotřebí uvést ji na pravou míru: Působnost v kterékoli oblasti filosofie nezbytně předpokládá důkladnou orientaci v dějinách filosofie. Znalost dějin filosofie je nutná a neznamená, že by se člověk musel stát antikvářem cizího myšlení. Naopak ovšem platí, že nikdo nemůže být historikem filosofie, pokud není na úrovni aktuálních řešení systematických filosofických problémů. Filosof musí být také historik lidského myšlení, avšak pouze proto, že přitom jde o dějiny systematicky zpracovávaných problémů. Člověk, který se považuje za tzv. čistého systematického filosofa, nebude nikdy schopen dostatečně vymezit svůj problém bez jeho dějinného zázemí a historicky známých způsobů řešení. Pokud se dělá jedno bez druhého (což se občas stává), nemáme co do činění s filosofií, ale s poloviční filosofií; a poloviční filosofie je vždy filosofie polovičatá.

Nyní stojíme před dvojí otázkou:

1. Proč taková situace vznikla a jak se k ní můžeme stavět?
2. Mohou dějiny filosofie i nadále substituovat filosofii?

Odpověď na první problém má tři základní roviny. Jednak závisí na pochopení dějin filosofie: Dějiny filosofie nejsou obor, který by byl identický s prostou historiografií vzniku a vývoje idejí. Přesněji řečeno, nejsou takové v principu, ačkoli se v takové občas mění při studijní a výukové praxi. Během ní skutečně dochází k tomu, že jako „filosof“ může být označován člověk, který dokáže nejlépe ze všech zopakovat myšlenky dejme tomu Platónovy, Leibnizovy, Kantovy nebo Heideggerovy. Cílem a nejvyšším ideálem filosofie je pak reproduktor; nebo ještě lépe CD-ROM, neboť ten je schopen i přesné grafické reprodukce. Znalost filosofické klasiky ale nemůže nahrazovat znalost filosofické teorie; pokud

přestávají díla klasických filosofů být součástí historie, pokud se z nich stávají posvátná písma a jejich autoři se mění v náhražku filosofické teorie, filosofie zaniká a mění se v kult. Dějiny filosofie jsou jednou z forem, v nichž se předestírají dějiny lidského myšlení, a zároveň tvoří nezbytný základ pro formulování filosofických teorií. Filosofie bez paměti svých dějin by byla bezmocná; dějiny filosofie bez filosofické teorie jsou zbytečné.

Druhá rovina se týká vzniku takového myšlení o filosofii. Zde je možná rychlá odpověď: Tento zvyk se ujal během scholastiky, kdy se ve struktuře kvestií začalo vyžadovat, aby správné vysvětlení problému uvádělo na prvním místě stanoviska autorit a tradice. Tlak na znalost dějin řešení daných problémů rostl natolik, až nakonec dokázal přehlušit samotné problémy, o které původně šlo. Dodnes tak mnohde přetrvává pojetí filosofie, které sestává z toho, že upozorňuje na problémy formou upozornění na historické formy popisu těchto problémů. Vyjádřeno metaforou spíše hořkou: Způsobem existence filosofie jakožto dějin filosofie se stal parazitismus na myšlení jiných.

Třetí rovina otázky je nejsložitější: Jak nakládat s tímto stavem? Odpověď vyžaduje promyslet jednu souvislost, která není jen výlučně historická, ačkoli determinuje pohled na možnost dějin filosofie, ale současně je hluboce systematická. Jestliže jí dáme formu otázky, pak zní: jaká je kompetence filosofie dnes? Jinak řečeno, musíme odpovědět na problém, k čemu a jak je kompetentní filosofie? Pokud nalezneme evidentní a nutné kompetence filosofie (tzn. pokud budeme schopni vymezit oblast poznání, k níž je filosofie kompetentní nenahraditelně jinou vědní disciplínou), bude nepochybně možné omezit úlohu dějin filosofie tak, jak je zřejmě žádoucí: na sice naprosto nezbytný, pro filosofa zcela nevyhnutelný, avšak vždy pouze podpůrný obor, který sám o sobě ještě nekvalifikuje k filosofii.

Problém dějin filosofie nelze tudíž zaměňovat ani výhradně spojovat s kategorií paměti. *Memoria* je vetkána do jiné souvislosti. Za podmínky, že se paměť předem neodsoudí a nezavrhne jako součást jakési prehistorie samotného čistého a kreativního rozumového poznání, můžeme ji tematizovat jako základní filosofický pojem ve dvou významech:

1. Tehdy, když máme na mysli jeden ze základních rysů řecké a později i křesťanské myšlenkové tradice, tzn. platónskou nauku o *anamnesis*, která zdůvodňuje rozumové poznání jako rozpomínání se na něco již předem věděného;
2. tehdy, když *memoria* vyjadřuje základní zprostředkující vztah mezi rozumem a dějinami.

Oba tyto významy jsou běžně známé. Zvláště platónská varianta, která se odráží velmi silně v křesťanské koncepci eschatologické *memoria*, je základní součástí výuky filosofie a představuje klasický způsob, který řeší otázku konstituce lidského rozumu. Rozum se v platónské verzi utváří cestou rozpomínání, které je metodologicky založeno na maieutice a týká se preexistentního stavu duše, jež pobývala v blízkosti sféry idejí a poznala je jako božskou pravdu. Není tajemstvím, že tato ústřední součást platónské filosofie je v zásadě převyprávěním orfických mytologií. Anamnese, rozpomenutí, byl prvek, který měl ústřední význam v mysterijních zasvěcovacích obřadech, kde ho identifikovali s „nahlédnutím světla poznání“ a znovuzrozením nového, vědoucího člověka. Patrně nejsou nějaké zvláštní důvody zabývat se touto koncepcí v kontextu kategorie paměti.

Naopak, ocitáme-li se před otázkou zprostředkující role paměti mezi rozumem a dějinami, otevíráme mnohem závažnější a komplexnější problém. Týká se totiž jednoho

z momentů naší každodennosti, který nás běžně doprovází, aniž bychom si ho explicitně uvědomovali: jak to, že to, co pominulo a není (minulost, minulé), nepodléhá čisté historizaci, nemizí v dějinách, ale prostřednictvím anamnetického rozumu tvoří důležitou součást (někdy dokonce základ) naší aktuální komunikace, umožňuje naše dorozumění o věcech. A s tím se pojí další nepříliš jasný prvek, jenž bývá zpravidla opomíjen: anamnetický rozum je zásadně selektivní rozum, a to znamená, že paměťově zprostředkovaný vztah mezi rozumem a dějinami není nikdy vyčerpávající, ale je vždycky selektivní, výběrový. *Memoria* působí, řečeno s jistou dávkou nadsázky, jakoby měla svůj vlastní vkus, který ji vede k tomu, aby něco z minulosti uložila a podle potřeby opět zpřítomnila, a něco jiného zase nechala ve sféře toho, co pominulo a je pro nás mrtvé, neexistující, bez významu. Zde vyvstává opět několik otázek:

1. Jak to, že paměť je selektivní;
2. podle jakých pravidel nebo kritérií si vybírá, co nám znovu připomene a co ne;
3. nemýlíme se v úvaze o selektivním působení paměti a není anamnetická rozumová kultura právě ta, která vyhledává to, co v dějinách jakoby zmizelo, která naslouchá mlčení těch, kteří zdánlivě zapadli do propadliště dějin?

Dovolím si tyto otázky zobecnit poukazem na to, že paměť má zřejmě určité rozhodující funkce, kvůli kterým ji můžeme považovat za jeden ze základních filosofických pojmů. Funkce paměti je dvojí: jednak slouží jako *memoria*, upamatování se, vyvolávání vzpomínky a v metonymickém smyslu jako „doba obsáhnutá pamětí“, „paměťové zpřítomnění minulosti“. Současně ale (a neměli bychom zapomenout, že naprosto ve stejné míře) je paměť prostředkem, který nám umožňuje zapomenout. Kdybychom neměli paměť, neměli bychom co a jak zapomínat, kdybychom neuměli zapomínat, nepřežili bychom. Rovněž filosofie je schopná zapomínat, protože disponujeme pouze anamnetickým rozumem; problematičnost všech těchto poměrně banálních tvrzení spočívá pouze v tom, zda dokážeme zjistit a argumentačně doložit, co vzpomínání a zapomínání pro filosofii znamená.

Možná lze začít od teze, která má roli předpokladu, že vzpomínání, zapomínání a vyprávění o rozpomenutém i zapomenutém jsou *kategorie záchrany filosofie* v dějinách. Tím mám na mysli prvořadě skutečnost, že filosofické pojmy, kategorie, termíny, ale také významy a souvislosti, jsou všechny součástí dějinného vědomí. Nemůžeme je postavit někam „mimo“ dějinné vědomí; to by bylo představitelné pouze v tom případě, kdybychom vládli čistými a pravdivými idejemi věcí, například kdybychom měli k dispozici plnou a pravdivou ideu „člověka“, která by stála mimo čas a prostor jako naše nazírací formy. Na takovou ideu bychom potom navěšovali, obrazně řečeno, naše antropologické pojmy a kategorie jako ozdoby na vánoční stromeček. Pak by byla filosofie skutečně cosi jako okrašlovací prostředek předem daných nehnutých idejí. Vzhledem k tomu, že dosud nikdo takovou ideu nepředstavil, bude asi i filosofie něčím jiným než skladištěm ozdobných tretek.

Ve filosofii stojíme tudíž vždy na půdě dějinného vědomí. Jak se ale takové dějinné vědomí utváří? Jak je zřejmé, ke vzniku dějinného vědomí jsou nezbytné jednak *memoria*, a jednak narativita: paměť a vyprávění o paměťových obsazích, jež dokážeme anamneticky zpřítomnit. Naše dějinné vědomí můžeme pochopit jako vzpomínku vyjádřenou v pojmech, vyprávěnou vzpomínku. Sem již ale vstupuje limitující faktor, protože se nejedná o libovolný

paměťový výkon (biografickou vzpomínku, oživenou paměťovou stopu,⁷ dnes módní „orální tradici“ a „orální historii“ atd.), ale o to, co nám předkládá historie jakožto věda o minulém. Tím se dostáváme do zvláštního napětí. Ve filosofii (a patrně i v dalších oborech, které mají co dělat s dějinami myšlení) bychom chtěli mít „dějiny jako vzpomínku“, ale v konkrétní podobě dostáváme „dějiny jako vědu“.

V této dichotomii vystupuje také jedna z důležitých odlišností mezi filosofií a mýtem. Vědecky preparovaná *memoria*, která utváří dějinné vědomí jako materiální základ filosofie, je pro mýtus absurdní a nepřipustná. Mýtus můžeme spojovat s paměťově uchovávanou a oživanou tradicí, zatímco ve filosofii převládla historie. Na tuto zvláštní roli paměti v mýtu asi nejnaléhavěji upozornil Mircea Eliade v proslaveném, byť značně báhorkovitým spisu plném neprůkazných představ o mýtu věčného návratu.⁸ Jeho idea se zakládá na předpokladu, že archaické mytopoetické kultury se pokoušejí překonat svůj historický stav tím, že neustále paměťově zpřítomňují svůj zakládající mýtus. Tím se jakoby přenášejí mimo dějiny do naddějinného či mimodějinného stavu prvopočátečního mytického dění, který je chápán jako původní stav.

Mytopoetické kultury mají „hrůzu z dějin“, říká Eliade, a pracují s cyklickým obrazem dění, kdy se vzpomínka na minulost uchovává tak, že se minulost cyklicky navrácí. To, co se jeví modernímu člověku na první pohled možná jen jako podivné znehodnocení času, má mnohem hlubší význam; Eliadův mýtus věčného návratu totiž neznehodnocuje čas, ale zabraňuje *znehodnocení vzpomínky na minulost*, zabraňuje vědomému a účelovému zapominání na některé součásti nám dnes třeba již nepohodlné minulosti. Metodologicky dokáže idea věčného návratu zabránit tomu, aby anamnetický rozum byl *programově* selektivní. *In illo tempore* se odehrálo to, co je rozhodující, a nic z toho nelze paměťově potlačit, nic nelze vynechat ani uzpůsobit jinému účelu, protože se to dnes možná už nehodí. Mýtus zpřítomňuje celek minulého dění, se všemi jeho negativy i pozitivy, a tak dosahuje toho, že se archaická společnost periodicky regeneruje. Protože nemá dějiny, nemá ani koncept, do něhož by vzpomínka zapadala.

Pokud ale vzpomínku nahradíme její vědeckou preparací, tzn. postavíme na její místo „dějiny jako vědu“, vyvstane před námi známý obraz dějin psaných vítězi. Jím znázorňujeme, že jsme uzpůsobili svou anamnetickou kulturu účelové selekci a nyní uchováváme v paměti jen něco, zatímco mnoho jiného vydáváme zapomnění. S touto praxí se typicky setkáváme při psaní politických dějin, ale podobná míra podivuhodného umění zapomínat se projevuje třeba v dějinách křesťanství a dějinách církve či v dějinách kterékoli stěžejní ideologické ideje. Pro každého, kdo přichází do vážnějšího kontaktu s filosofií či jí dokonce věnoval svou důvěru, by však mělo být varováním, že i *dějiny filosofie píší vítězové*. Píší je stoupenci těch

⁷ Skvělým příkladem takové paměťové stopy je spis Jana Assmanna, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (1998). Paměťová stopa vede k otázce po tom, proč se staroizraelské náboženství utvářelo v anamnetické kultuře formované egyptskou pamětí. Jistou analogii představuje odkaz, že Ježíš z Nazaretu a jeho bezprostřední stoupenci nebyli křesťané a ani o nové náboženství neusilovali: jejich paměťová stopa vede k rozpomenutí na to, že Bůh se nesmí zanedbávat, nikoli že se má opustit a založit nové náboženství.

⁸ Srov. Eliade 1993.

směrů a názorů, které se z nejrůznějších a zdaleka nejen odborných důvodů prosadily, které nejmocněji vyhovovaly stávající politické nebo náboženské moci a samy získaly moc potlačovat jiné názory a směry. Jinak řečeno, píše je ti, kteří získali moc rozhodovat nad pamětí a zapomináním, což jsou lidé, jimž nyní přináleží moc filosofii *vyprávět*.

Takové vyprávění představuje dějiny filosofie, jak se s nimi obvykle seznamují studenti filosofie. Podle jednoduššího schématu začaly dějiny filosofie Thaletem, předsofistiky, vyvrcholily poprvé v Platónovi a Aristotelovi, pak podruhé v Tomáši Akvinském a metafyzických sumistických systémech, a poté rozvíjeny století od století dospěly do moderního věku, kdy tu a tam někdo přidal nějaký komentář k Platónovi, třeba Wittgenstein nebo Heidegger. Dějiny filosofie se tak zobrazují jako koherentní myšlenkový útvar, který sleduje určitou a popsitelnou linii svého rozvoje; jsou jedny jediné dějiny filosofie, v nichž na sebe všechno navazuje, problémy se předávají vždy na novém stupni řešení a tvoří nepřetržitý řetězec. Zájemci o filosofii získávají dojem, že účelem vzdělání ve filosofii je právě to, aby se do takového řetězce zamotali, naučili se jeho jednotlivé články a postavili se na jeho konec. Myšlenka, že existuje mnoho různých dějin filosofie, je jim cizí zhruba stejně jako jejich učitelům. Používají učebnice psané vítězi nad pamětí a šířené v kultuře, která oceňuje selektivní rozum: vhodné je připomínat to, co zapadá do konceptu.

Alespoň intuitivně nemá nikdo daleko k tušení, proč je vlastně anamnetický rozum tak výrazně selektivní, jinými slovy, proč jeho práce spočívá stejnou měrou ve vzpomínání jako v programovém zapominání. Důvod bude patrně velmi prostý a bude souviset se vztahem mezi vzpomínkou a konceptem: vzpomínka, paměť je vždy potenciale nebezpečná, stejně jako je nebezpečné i vyprávění. *Memoria* je nebezpečná proto, že vrací identitu a subjektivitu i těm myšlenkám (a jejich nositelům), které a kteří měli být potlačeni nebo aspoň marginalizováni v tom obrazu dějin, jímž je determinováno naše dějinné vědomí. Ničení vzpomínky se prokazuje jako systematické vytváření jiné identity, než jaká by byla možná. Pokud by nebyly z našeho světa eliminovány určité vzpomínky a nebyla zformována taková paměť, která udržuje v platnosti koncept, žili bychom velmi pravděpodobně v jiném světě, než jaký známe. Nepřístupné archivy – paměť nepaměti – neexistují bez důvodu.

Selekce neboli zapominání se uskutečňuje poměrně zvláštním způsobem. Řečeno lehce naturalisticky, kultura ze sebe neustále vylučuje určité události, postavy, texty, ideje, hodnoty, perspektivy, normy, poznatky, omyly, představy, a přitom se zdá, jakoby je nepotřebovala nebo snad ani nechtěla mít ve svém rezervoáru kulturních identifikačních znaků. Zapomíná na ně, což je nejčastěji totožné s tím, že je cíleně, vědomě a programově eliminuje z možností, jak předestřít svou identitu. Avšak zcela totéž se odehrává rovněž v případě zapamatování, tvorby vzpomínky. *Memoria* je vlastně technika, jak jiné události, jiné postavy, jiné texty, jiné ideje a jiné představy do takové pomyslné kulturní zásobárny uložit a tam je archivovat. Jejich cena se odvozuje zase pouze od faktu, že jsou kdykoli k mání v archivu kulturních hodnot, protože jimi můžeme kdykoli zdůvodnit svou kulturní identitu. V důsledku tak dosáhneme naprosto téhož, jako při zapominání. Dostáváme výsledek, jenž se může jevit paradoxně, ačkoli by zasluhoval hodnotit patrně víc pod zorným úhlem udržení kulturní stability: čím větší důraz se klade na zapamatování, vzpomínku, paměť a kulturní, rodovou paměť, tím roste v přímé úměře také naše zapominání. Výsledek obou těchto procesů známe pod názvem „dějiny“.

Filosofie se často pyšní tím, že klade nesamozřejmé otázky. Jedna z nich by mohla znít: Proč má lidstvo vůbec dějiny? K čemu potřebujeme dějinné myšlení, co tím získáváme a co bychom ztratili, kdybychom mysleli a jednali nedějinně? Taková představa není úplně absurdní, už jen proto, že delší dobu své existence strávilo lidstvo v prehistorické době, kdy prvek času měl zcela odlišnou, nám již ne příliš srozumitelnou funkci. My se domníváme, že rozumíme času jen proto, že jsme si pro sebe zformovali představu vývoje, lineárního pohybu. Taková představa ale není nutná, lépe řečeno, není o nic nutnější než představa času v konceptu věčného návratu téhož v mýtech; a kdo nás pak naučí jinému srozumění s časem?

Možná odpověď na otázku, proč máme dějiny, vychází z předpokladu, že v určitém okamžiku spojilo lidstvo diferencované v různých a odlišných kulturách svou existenci se stále se rozšiřující rodovou a kulturní pamětí, která nesrovnatelně převyšovala prostou biografii. Od té chvíle přestalo být lidstvo pouhým nositelem informace, jako tomu bylo u mytopoetických kultur, ale změnilo se v adresáta informace. Od okamžiku, kdy lidé přijímají informace, podle nichž vedou a řídí svůj život, musí se tyto informace neustále aktualizovat: přizpůsobují se tomu, jak se mění životní podmínky lidstva. Aktualizace paměťových informací není nic jiného než vědomá, řízená selekce; něco do své historické existence začleňujeme a něco z ní zase vyčleňujeme, což je velmi zjednodušený popis selektivního působení naší kulturní paměti.

Zároveň probíhá ještě další proces: historické události, postavy, texty, které jsou z aktuální informace vyčleněné, čili mají status „zapomenutosti“, nejsou natrvalo ztracené, neobnovitelné, ale jsou pouze nečinné. Nemají svého aktuálního kulturního nebo společenského adresáta, ale přesto nadále existují jako jakási kulturní rezerva. Negativně uchovávané vzpomínky, tzn. latentně zapomenuté události, mohou být znovu aktivovány a mohou začít kulturně působit. Stačí, aby se pozměnil koncept, do kterého budou zapadat, a tomu, co bylo zapomenuto, čili tvořilo tuto kulturní rezervu, se začne opět přisuzovat význam: nepřístupné archivy lze zpřístupnit, anebo lze vytvořit přístupnou alternativu nepřístupných archivů. Rizikovitost podobných her na řízenou tvorbu dějin spočívá v tom, že jejich aktéři nemusí vždy odhadnout meze, po které mohou zajít, a pak pouze čekají, jak bude společenský adresát, případně celá kultura reagovat.⁹

Všechny zmiňované procesy (zapomínání, zapamatování, vylučování, ukládání, přijímání informací a jejich dekodování, „tvorba dějin“) úzce souvisejí s filosofií. Vzájemná souvislost plyne z ojedinelé schopnosti filosofie, jež jí umožňuje reflektovat vztah mezi rozumem a dějinami, obecněji řečeno, být nositelkou reflexe v našem dějinném myšlení. Vztah filosofické reflexe, rozumu a dějin ale není čistý, protože je významně ovlivňován mocenskými (nejčastěji politickými) zájmy. Důležitá moderní zkušenost, odvozená ze střetů kultur, ukázala, že nejspolehlivější cesta k dobytí a podřízení cizího území, kultury a lidských bytostí nevede přes letadlové lodě, bombardéry a tanky, ale přes systematické ovládnutí paměti. A zejména zde platí, že paměť se nejlépe ovládne postupným vymazáváním, spotřebou

⁹ Výmluvným příkladem nezvládnutého pokusu o tvorbu dějin (vzpomínek zapadajících do konceptu) bylo nedávné osočení spisovatele Milana Kundery ze spolupráce s StB. Odmítavá reakce veřejnosti byla zřetelně silnější než současní vládcí nad dějinami odhadovali, takže výsledkem bylo opětovné odsunutí této vzpomínky do sféry zapomenutosti.

a vyřazováním kulturních informací, nutných k vědomí kulturní a osobní identity.¹⁰ Jestliže se takto pracuje s pamětí, zůstane nakonec jednota; zmizí různorodost, pestrost, mnohost a odlišnost vzpomínek, na jejich místo nastoupí Jedno.

Jedno a všechno: každé sjednocení, celistvost a jednotnost názoru znamená mimo jiné také to, že jeho vzniku předcházela likvidace kulturně specifické a vlastními tradicemi selektované paměti. Jakmile začne ve filosofii platit „Jedno“, nutně potřebujeme vzpomínku a paměť jako kategorie záchrany před potlačením mnohosti a různosti, které odpovídají mnohosti identit a subjektivit v rámci dějinných sociálních a kulturních souvislostí. Proto se také vždy, bez ohledu na svou vůli, setkáváme při problému paměti a vzpomínky s problémem vnitřních filosofických politik. *Memoria* je eminentně politický problém, který přesahuje rámec čistě filosofického řešení.

Nenávídím posluchače, jenž nezapomíná¹¹

Jedna z myšlenek Ludwiga Wittgensteina se týká také paměti. Říká: „Práce filosofa spočívá v tom, že se za určitým účelem snašejí vzpomínky dohromady.“¹² Dvojakost této věty bije do očí. Sice běží o paměťové působení (snažení vzpomínek), které však zůstává účelově vázané (za určitým účelem). Wittgenstein tudíž sděluje, že filosofie je podmíněná nějakým účelem, který může, ale také nemusí mít co dělat s filosofií. Naopak nic nepoznamenává k tomu, zda vůbec a jak se může filosofie vymanit z takové podmíněnosti. V závislosti na pochopení filosofie můžeme uvažovat tak, že touto otázkou se neřeší žádný filosofický problém, a pak není proč o ní mluvit. Anebo si můžeme myslet, že nejde o zbytečnou otázku, protože je-li filosofie vždycky podmíněná, znamená to, že:

1. Nemůže být tzv. čistá, a myšlenka na pěstování jakési čisté filosofie je prázdná iluze;

2. účely, kterými je filosofie podmíněná, nejsou vždycky filosofické, čili filosofie bývá podmíněna také nevlastními účely (mocenskými, politickými, náboženskými, ideologickými), které deformují její paměť.

Je-li filosofie podmíněná a její podmíněnost nemusí mít filosofické kořeny, ale pramení z jiných zájmů (i zcela mimovědeckých), otevírá se problém kompetence filosofie. K čemu je kompetentní filosofie, která je vždycky vázaná na určitý perspektivismus, jehož zázemí se vůbec nemusí týkat filosofie? Jinak řečeno, k čemu je filosofie kompetentní tak, aby její kompetence nemohl nahradit nějaký jiný typ racionality a její instituce – věda, politika, církev, psychiatrický ústav atd.

Filosofie je nenahraditelná v uznání, pochopení a využití vlastní nekompetentnosti. V této oblasti před ní stojí nekonečně mnoho práce. Bude muset odčinit všechno, čeho se

¹⁰ Využitelných prostředků se nabízí bezpočtu: počínaje primitivní mcdonaldizací, Coca-Colou, přes cílené vysílání rozhlasových a televizních stanic, vnucování neznámých zvyklostí (například politických aktů, jako jsou volby), až po systematickou práci týmů odborníků ve sféře propagandy a formování společenského vědomí. Například v prvních fázích okupace Iráku od roku 2003 bylo očividné, že vojáci mají instrukce nerespektovat žádné jinokulturní a jinonáboženské hodnoty, a naopak s nimi mohou zacházet jako s něčím bezcenným, co má být vyhlazeno.

¹¹ Viz Erasmus Rotterdamský 1995: 90.

¹² Srov. Wittgenstein 1998: 67 (teze 127).

dopustila v době, kdy se buď ona sama nebo lidé kolem ní domnívali, že může být svědomím světa a absolutní instancí. Bude muset odčinit všechno, co se odvíjelo od jejích suverénních výzev k nejrůznějším globálním krokům: ke globální odpovědnosti, k odpovědnosti za přežití lidstva, k odpovědnosti za obecná lidská práva a lidskou emancipaci, za poznání pravdy, smyslu dějin, k odpovědnosti za přírodu, svět, vesmír vůbec. Z nich všech totiž vyplývalo pouze dvojí: neštěstí člověka a nesvoboda filosofie. Poznáním své kompetence k uznání vlastní nekompetentnosti a symbiózou se svými kompetentními partnery (především s vědou) se filosofie může vrátit ke své svobodě. Budoucnost a svoboda filosofie spočívá v pochopení, uznání a využití své nekompetentnosti.

Cesta k uvědomění kompetentní nekompetence vede přes genus paměti, *memoria*, tzn. přes paměťové zpřítomnění celku dějin našeho rozumu a hlavně nerozumu. Kompetentní filosofie je možná pouze jako anamnetická filosofická kultura, která připomíná a paměťově neustále oživuje dějinné formy, působení a důsledky (ne)rozumu, aniž by si přitom počínala jakkoli selektivně, neuceleně a dávala by přednost jenom určitým, snadno funkcionalizovatelným vzpomínkám. Velké ambice filosofie udrží na uzdě poznatky lékařských, přírodních a technických věd, které není možné přehlížet kvůli tak neprokazatelným a prázdným termínům, jako je například „smysl dějin“. Kompetentní filosofie vzpomínky¹³ se bude pohybovat na poli, vymezeném relativně malým počtem předpokladů: mozek (a tedy i paměť) má omezenou kapacitu a pracuje ekonomicky – ekonomie myšlení a ekonomie paměti; komplexní myšlenkové procesy, jako je vzpomínání, lze popsat jako v zásadě jednoduché lineární dílčí kroky – nervové impulsy; máme schopnost abstraktního myšlení, tzn. převádíme realitu do zjednodušujících znaků – rekonstrukce skutečnosti slovy, obrazy, tóny, emocemi, apod.; znaky pro realitu se ukládají v mozku, patrně podle určitého systému – aktivace těchto znaků, tj. vzpomínka, je asociativní, tzn. jde o myšlenkové spoje prostřednictvím nervových impulsů; mozek působí jako pořadač myšlenek – myšlení je činností mozku; pro obsahy svých vzpomínek (to pamatované) nemáme příslušný časový názor ani kontext – časové, prostorové a obsahové uspořádání obrazů z naší minulosti provází náš rozum, který nás opravňuje k domněnce (nebo víře), že vzpomínané jevy odpovídají prožité skutečnosti. Jinou garanci věrohodnosti vzpomínky nemáme.

Vědecká práce pod horizontem filosofie, která je kompetentní k uznání své nekompetence¹⁴ a chová se podle zmiňovaných předpokladů, znamená především uměřenost. Je to uměřenost ve smyslu filosofie, jež rezignuje na velké a zásadní pravdy dějin, na vůdcovskou roli, na fenomenologii světového ducha a na spásu lidstva, na smysl života a vesmíru, protože ví, že k tomu není kompetentní. Jejím cílem jsou konečné věci, které se týkají konečných lidí; a specifickou vlastností těchto malých, konečných a pro život rozhodujících věcí je jejich historická setrvačnost. Opakují se, vracejí a téměř působí dojmem, jakoby byly stále stejné. Proto se často držíme představy, že nám postačí uchovat vzpomínku, nezapomínat,

¹³ Používám tento genitivní tvar pouze jako z nouze ctnost, neznám lepší.

¹⁴ Zásadní úvahu o kompetentní inkompetenci filosofie předestřel O. Marquard, viz „Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie“, in Marquard 1981: 23–38 (český překlad „Kompetence ke kompenzaci inkompetence?“, in *Reflexe* 35/2008: 77–87).

abychom byli těmi, kterými chceme být, či věříme, že máme být. Není ale konstituování identity na základě týchž rodových vzpomínek jenom stále dalším a stále stejným otiskem téhož, vytvářením stále týchž téměř neodlišitelných exemplářů, které si ve své stejnosti nejvíc zakládají na své autenticitě, suverenitě a individualitě? Potřebujeme-li paměťově uchovanou minulost především k sebedefinování, nedefinujeme se potom všichni k nerozlišení podobně? Až se rozplyne čas naší minulosti, nebude to fyzikální, ale paměťový proces, a před námi bude znovu – pokolikáté? – stát problém vlastní sebeidentifikace. Když Erasmus Rotterdamský chválil bláznivost, neměl patrně na mysli tuto.

Literatura

- AJTMATOV, Čingiz. *A věku delší bývá*. 2. vyd. Praha : Odeon, 1983.
- ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha : Prostor, 2001. 320 s. ISBN 80-7260-051-6.
- ASSMANN, Jan. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München : Beck, 1998.
- BLUMENBERG, Hans. *Matthäuspasion*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1988.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. 2. vyd. Praha : Oikumené, 1993. 104 s. ISBN 80-7298-037-8.
- HORYNA, Břetislav (ed.). *Pluralita Skepse Tonalita. Studie Odo Marquarda a Petera Sloterdijka*. Brno : MU, 1998.
- MARQUARD, Odo. Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie. In *Abschied vom Prinzipiellen*. 1981, s. 23 – 38. [Kompetence ke kompenzaci inkompetence? In *Reflexe*, 2008, č. 35, s. 77 – 87].
- MARQUARD, Odo. Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. In *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart : Reclam, 1981, s. 91 – 116. [Český překlad: *Chvála polyteismu. O monomýtií a polymýtií*. In HORYNA, B. (ed.). *Pluralita Skepse Tonalita. Studie Odo Marquarda a Petera Sloterdijka*. Brno : MU, 1998].
- ROTTERDAMSKÝ, Erasmus. *Chvála bláznivosti*. Praha : Aurora, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha : Filosofia, 1998. 296 s. ISBN 80-7007-040-4.

Autor

je profesorem filosofie na Katedře filosofie FF MU. Specializuje se na německou filosofii 18.-20. století, současnou sociální a politickou filosofii, teorii vědy a teorii a metodologii religionistiky. Značnou pozornost věnuje rovněž překladatelství. Je autorem více než tří set odborných a vědeckých publikací, zveřejněných v domácích a zahraničních pramenech. Kontakt: horyna@phil.muni.cz