

Paměť a trauma



Literatura

- CARUTH, Cathy (ed.)
1995 *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore — London: Johns Hopkins University Press)
- FELMAN, Shoshana — LAUB, Dori
1992 *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History* (New York: Routledge)
- LEVY, Daniel — SZNAIDER, Natan
2006 *The Holocaust and Memory in the Global Age* (Philadelphia: Temple University Press)
- PETERS, Uwe Henrik
2007 *Lexikon Psychiatrie, Psychotherapie, Medizinische Psychologie* (München: Urban & Fischer Verlag)

K teorii kulturního traumatu

Jeffrey C. Alexander

O existenci kulturního traumatu mluvíme ve chvíli, kdy si členové kolektivity uvědomí, že byli vystaveni otřesné události, která zanechala nermazatelné stopy na jejich skupinovém vědomí, navždy jim poznamenala paměť a zásadním a nezvratným způsobem jim změnila budoucí identitu.

Kulturní trauma, jak o něm pojednává tento příspěvek, je především empirický, vědecký pojem, který odkazuje na významové a kauzální vztahy mezi původně nesouvisujícími událostmi, strukturami, vjemy a ději. Toto vědecké pojetí však osvětluje i nově se formující oblast sociální odpovědnosti a politického jednání. Prostřednictvím konstrukce kulturního traumatu nejenže sociální skupiny, národní společenství, a někdy dokonce celé civilizace kognitivně identifikují existenci a zdroj lidského utrpení, ale také za něj do značné míry přebírají odpovědnost. Jelikož identifikují příčinu traumatu, a tím na sebe berou morální odpovědnost, definují členové kolektivit své vztahy plynoucí ze solidarity, aby mohli utrpení sdílet s ostatními. Je utrpení druhých také našim utrpením? Pokud společnosti přijmou takovou možnost, rozšiřují okruh svého „my“. Pokud sociální skupiny odmítnou existenci traumatu druhých uznat — a děje se tak často —, nemusí u nich následně dojít ke zformování morálního postoje. Popíráním utrpení druhých nejenže lidé odhalují převzetí vlastní odpovědnosti za utrpení, často také odpovědnost za utrpení, jež sami spáchali, do těchto druhých promítají. Jinými slovy: odmítáním účasti na tom, co by bylo možné popsat jako proces utváření traumatu, stávají se sociální skupiny nesolidárními a nechávají ostatní, aby si své utrpení nesli sami.

Běžný jazyk a reflexivita

Jednou z velkých výhod tohoto nového teoretického konceptu je fakt, že je integrální součástí každodenního života. V průběhu dvacátého století jsme nejprve ze západních společností a brzy nato i z jiných částí světa opakovaně slychali příběhy o tom, jak byli lidé traumatizováni nějakým prožitkem, událostí, násilným činem, jak byli vystaveni obtěžování či se museli vyrovnat s nečekanou společenskou transformací nebo změnou, na jejímž počátku nemusel stát zlý úmysl.¹ Lidé opakovaně užívají jazyka traumatu, aby vysvětlili, co se děje nejen s nimi, ale i se společnostmi, ke kterému náleží. O traumatizované společnosti či organizaci často mluvíme v případech, kdy odejde nebo zemře její vůdce, padne vládnoucí režim nebo v nich dojde k neočekávanému zvratu. Akteři sami sebe vnímají jako traumatizované, dojde-li v prostředí jednotlivce nebo společnosti k náhlému posunu nepředvídatelným a nevídaným směrem.

Jinými slovy: z běžného jazyka víme, že se dotýkáme něčeho, co často zažíváme a co chápeme intuitivně. Podobná zakoreněná slovní pojmy. Podstatou je získat schopnost reflexivity, tedy přesunout se z roviny toho, co běžně prožíváme, do roviny odcizení, která nám umožní přemýšlet v intencích sociologie. Neboť trauma není něco, co by přirozeně existovalo, jedná se o společenský konstrukt.

V naší snaze odcizit se traumatu se jeho zasazení do každodennosti a běžného jazyka, důležité pro prvotní intuitivní porozumění, jeví jako výzva, již je třeba se zabývat. Lépe řečeno: došli jsme k závěru, že až dosud rozvíjené vědecké přístupy k traumatu byly ve skutečnosti zkrusleny vlivem chápání traumatu, jak jej podává každodenní seelský rozum. Lze tedy konstatovat, že chápání založené na seelském rozumu se podílí

1 Zda se laické chápání událostí jako „traumatických“ v určitém bodě historického času omezovalo pouze na Západ, nebo zda byl tento jazyk vlastní také předglobalizovanému kulturnímu diskursu nezápadních společností, je otázka, která si zaslouží další zkoumání. Zde se jí ale nebudeme přímo zabývat. Premisou tohoto příspěvku je, že v kontextu moderní globalizace členové jak západních, tak nezápadních kolektivů vycházejí z podobného rámce. Tvrdíme, že zde předložena teorie kulturního traumatu je univerzální, a její model budeme ilustrovat na příkladech ze západních i nezápadních společností. — Představa, že je tato teorie kulturního traumatu univerzálně platná, však neznamená, že různé oblasti naší planety — západní i východní, severní i jižní — sdílejí stejné traumatické vzpomínky. Tak tomu ani zdaleka není; více viz Alexander (2004).

na vzniku toho, co by se dalo nazvat „laickou teorií traumatu“. K ní je třeba jako protiklad vystavět teoretičtější a reflexivnější přístup.

Laická teorie traumatu

Podle laické teorie jsou traumata přirozeně se vyskytující události, které otřesou pocitem pohodlí jednotlivce nebo kolektivu. Jinými slovy: předpokládá se, že schopnost otrávit — „trauma“ — má původ právě a jen v událostech samotných. Reakce na podobně otřesné události — „být traumatizován“ — je pocíťována a chápána jako okamžitá a nereflektovaná odezva. Z laického hlediska k prožitku traumatu dochází, jestliže traumatická událost intraguje s lidskou přirozeností. Každá lidská bytost potřebuje bezpečí, řád, lásku a kontakt. Pokud se stane něco, co tyto potřeby výrazně omezí, jen stěží nás překvapí, že v rámci laické teorie dochází v důsledku takových událostí k traumatizaci.²

Osvícenské myšlení

Laickou teorii traumatu lze doplnit její „osvícenskou“ a „psychoanalytickou“ verzí. Podle osvícenského chápání je trauma racionální odezva na náhlou změnu, ať už se odehrává na individuální, nebo společenské úrovni. Objekty nebo události, které trauma vyvolaly, akteri zřetelně vnímají, jejich odezva je plodem jasně myslí a vlivem této odezvy dochází k řešení problému, které směřuje k pokroku. Pokud se něco zlého stane dobrým lidem, jsou šokováni, pobouřeni, pohoršeni. Skutečnost, že politické skandály způsobují pohoršení, že ekonomická deprese zapříčiňuje bezradně, že prohra ve válce přináší pocity hněvu a marnosti, že přírodní katastrofy vedou k panice, že útok na lidské tělo způsobuje intenzivní úzkost a že technologické katastrofy vytvářejí obavy, ne-li fobie z ohrožení, chápe osvícenství jako zjevnou věc. Odezvy na traumata se mění v budoucí snahu změnit okolnosti, které je vyvolaly. Takové přemýšlení

2 Nejlepším příkladem takové naturalizace je nedávná snaha lokalizovat trauma v konkrétní části mozku pomocí tomografu. Snímky jsou důkazem „skutečné existence“ traumatu, protože mu poskytují fyzickou, materiální dimenzi. Není naším cílem tvrdit, že trauma postrádá materiální složku. Každá složka sociálního života existuje na více rovinách. Naše námitka se vztahuje k redukci, že trauma je symptom, který vzniká na fyzickém nebo biologickém základě. Zde se teorie traumatu nápadně podobá jinnému v současné době obliběnému naturalistickému přístupu, který přináší pojem „stres“. Běžně dnes říkáme, že lidé jsou „vystaveni stresu“, stres je tak výsledkem působení prostředí, nikoli výsledkem působení akterů, kteří se na utváření prostředí jakožto stresujícího v závislosti na své sociální pozici a kulturním rámci podílejí.

o budoucnosti je ovládáno vzpomínkami na minulost. Součástí procesu je utváření programů vyzývajících k činu a rekonstrukce individuálních i kolektivních prostředí vedoucí ke konečnému překonání prožívaného traumatu.

O osvícenském laické teorii traumatu pojednává Arthur Neal v knize *National Trauma and Collective Memory* (Národní trauma a kolektivní paměť). Neal v souvislosti s kolektivním traumatem poukazuje na kvalitativní samotné události. Tvrdí, že národní traumata vznikají „skrze individuální i kolektivní reakce na události, které otráasají základy společnosti podobně jako vulkán“ (Neal 1998: ix). [...]

Přes nedostatek, který dále označují pojmem naturalistické meze osvícenského chápání traumatu, je na Nealově přístupu jednoznačně důležitě, že zdůrazňuje kolektivitu spíše než jednotlivce. Jeho přístup se tak vymezuje oproti přístupům založeným na psychoanalýze, orientovanějším na individuum, kterými se zabývá následující podkapitola. Tím, že se soustředí na události, které vytvářejí trauma na rovině národní, nikoliv individuální identity, postupuje v souladu s nekonvenčním sociologickým modelem definovaným Kaiem Eriksonem v knize *Everything in Its Path* (Vše, co stojí v cestě). Přestože toto srdceryvné svědectví o dopadech devastující povodně na malou komunitu v Appalačském pohorí také vymezuje naturalistická perspektiva, položilo základy pro typický sociologický přístup, který je klíčový i pro tuto knihu [miní se Alexander — Eyerma — Giesen 2004, pozn. red.]. Eriksonova teoretická inovace spočívá v pojmovém vymezení rozdílu mezi kolektivním a individuálním traumatem. Z následující pasáže je patrná pozornost věnovaná vlastnostem, jež se ukazují skrze kolektiv, i naturalismus, v jehož intencích se kolektivní traumata ustavují:

Individuální trauma je *zásah* do lidské psychiky, který *prolomí* obranné mechanismy *tak náhle a s takovou brutalitou, že na to nelze účinně zareagovat* [...]. Kolektivní trauma je na druhou stranu *zásah* do základního tkaniva sociálního života, který *zničí* vazby pojící lidi a naruší vládnoucí smysl pro společenství. Kolektivní trauma si cestu do podvědomí těch, kdo je prodlělali, hledá jen pomalu, dalo by se snad i říci, že se do nich nepoznaně vkrádá, takže nemá povahu náhlého, což je rys běžně spojovaný s „traumatem“. *Stále se ale jedná o druh šoku*, pozvolně uvědomování si, že společenství jako efektivní zdroj podpory *již neexistuje* a že se vytratila *důležitá součást sebe sama* [...]. „Mý“ už neexistuje jako propojený pár nebo jako spojené buňky, které jsou součástí většího kolektivního těla (Erikson 1976: 153–154; kurzíva J. C. A.).

Podle Smelsera začala laická teorie traumatu do běžného jazyka i do vědeckých diskusí pronikat ve snaze porozumět traumatu z bombardování, které postihlo velké množství vojáků během první světové války, a začala se rozvíjet ve vztahu k dalším válkám, které následovaly v průběhu dvacátého století (Smelser 2004). [...]

Psychoanalytické myšlení

Realistické myšlení dále proniká do každodenního života i do myšlení vědeckého. Stále častěji je ale filtrováno psychoanalytickou perspektivou, která se stala centrální jak pro současný laický zdravý rozum, tak pro akademické myšlení. Tento přístup nastoluje model nevědomých emočních strachů a kognitivně zkreslujících mechanismů psychologické obrany mezi externí událostí, která námi otrásla, a akterovou vnitřní odezvou na trauma. Podle této akademické verze laické teorie platí, že pokud se stane dobrým lidem něco zlého, mohou být vystrašeni do té míry, že prožitek traumatu potlačí. Než aby se aktivovala přímá kognice a racionální uvažování, dojde v akterově představitosti a paměti ke zkresení traumatizující události. Snahu přiradit někomu konkrétnímu odpovědnost za událost a postupně zareagovat ve smyslu zlepšení znemožňuje vytěšňování. Tato perspektiva zprostředkovaná psychoanalýzou si stále uchovává naturalistický přístup k traumatickým událostem, naráží však na daleko komplexnější chápání lidské schopnosti je vědomě vnímat. Vnímáme pravdu o prožitku, ale pouze nevědomě. V důsledku pohřbíváme pravdu do hlubin, přičemž pravdivá vzpomínka a odpovědné jednání se stávají oběťmi takového činu. Zdrojem pocitu a vnímání traumatu je pak nejen původní událost, ale také úzkost z toho, že trauma potlačujeme. Řešení leží nejen v nápravě věci ve světě, ale také v nápravě sebe samých.³ Řečeno slovy historika holokaustu Saula Friedländera: v perspektivě této teorie lze znovu nalézt pravdu a psychickou rovnováhu, pouze „dostaví-li se vzpomínka“.

Fráze je citací názvu Friedländerových pamětí pojednávajících o jeho dětství v Německu a ve Francii v letech holokaustu. Friedländer evokativním literárním jazykem vzpomíná na tehdejší zkušenosti s perzekucí

3 Charakteristicky sociologické pojetí psychoanalytického přístupu k traumatu představuje studie Jeffreyho Pragera (1998) o útlisku a vyhánění v případě pacientky, která tvrdila, že ji sexuálně obtěžoval otec. Prager překonává laickou teorii traumatu a demonstruje, že jednotlivcová vzpomínka na trauma může být produktem nejen samotné zkušenosti, ale také dobových kulturních prostředí, které jí svým důrazem na „syn-drom ztráty paměti“ v podstatě předložilo možnost, že se stala obětí traumatu.

a vyháněním a tvrdí, že k vědomému vnímání vysoce traumatizujících událostí dochází pouze po psychické introspekci. Snaha akterů „propracovat“ se událostmi jim umožňuje znovu nabyt plné schopnosti svěbytného jednání (Friedländer 1979: 1992). Příznačné pro intelektuální rámec posledních tří dekad, který se zformoval v reakci na zkušenost holokaustu, osvětilo toto teoretizování inspirované psychoanalýzou především rolí kolektivní paměti a trvá na důležitosti zpětného vyrovnání se se symbolickými rezidui původních událostí, jež ulpívají na současných vzpomínkách.⁴

Mnoho z těchto vzpomínkových reziduí plyne na povrch skrze volné asociace během psychoanalytické terapie, do veřejného života jsou pak vnášeny prostřednictvím literárních děl. Proto by nás nemělo překvapit, že literární interpretace se svým hermeneutickým přístupem k symbolickým vzorcům nabízí jako jistý druh akademického protějšku k psychoanalytické intervenci. Pravda je, že nejznámější teoretické a empirické výkony psychoanalytické tradice laické teorie traumatu zformulovali vědci z nejrůznějších odvětví humanitních věd. Na pozadí psychoanalytické tradice zdůrazňoval důležitost jazyka v procesu emočního formování Lacan; a je to právě jeho teorie, často v kombinaci s Derridovou dekonstrukcí, která inspirovala studium traumatu v oblasti humanitních věd.

Asi nejvlivnější teoretickou, která se podílela na formování tohoto přístupu, je Cathy Caruthová; důležité jsou její sebrané eseje v publikaci *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Nežádaná zkušenost: Trauma, narativ a historie) a kniha *Trauma: Explorations in Memory* (Trauma: Zkoumání paměti), na niž se podílela jako editorka (Caruth 1995 a 1996).⁵ Caruthová se soustředí na komplexní permutace, které nevědomé emoce podouvají reakcím na prožitá trauma. Její přístup se stal inspirací také pro tento příspěvek a způsob, jakým přistupuje ke kulturnímu traumatu.⁶ Ve snaze zachovat návaznost na psychoanalytickou tradici zasadila Caruthová svou analýzu do objektivního rámce původní traumatické události, přičemž vysvětluje, že „Freudova intuice a jeho vášnivá fascinace traumatizujícími prožitky“ vztáhla

traumatické události k „mimovolnému přehrávání události, které jednoduše nemůžeme nechat být“ (Caruth 1995: 2). Událost nelze jen tak nechat být, protože k „porušení rozumové zkušenosti [...] došlo příliš brzy“. Taková náhlost brání mysli plně události pochopit. Její prožitek je „příliš neočekávaný [...], aby bylo možné jej zcela poznat, a tedy není vědomě dostupný“. Událost skrytá hluboko v nevědomí je prožívána iracionálně, vrací se „v nočních můrách a v repetitivním jednání přezívšího“. To ukazuje, že původ psychoanalytické verze laické teorie traumatu lze hledat dávno před její osvícenskou verzí: „Trauma není možné lokalizovat v jednoduchých násilných nebo původních událostech z jednotlivcovy minulosti, ale spíše ve způsobu, jakým jeho neasimilovaná povaha — způsob, jakým to přesněji *nebylo známo* v první instanci — přezívšího později opakovaně dohání.“ Při popisu symptomů traumatu se však Caruthová vrací k tématu objektivnosti a ukazuje, že „vypovídají o skutečnosti nebo o pravdě, která jinak není přístupná“ (Caruth 1995: 3–4; kurziva J. C. A.).⁷

...

Cílem je obnovit kolektivní psychické zdraví tak, že odstraníme společenskou represí a obnovíme paměť. Chceme-li toho dosáhnout, zdůrazňují sociologové nezbytnost různých kolektivních prostředků — ať už se jedná o veřejné vzpomínkové akty, umělecká ztvárnění či veřejné politické střety —, které slouží k odbourání represí a umožňují vyjádřit potlačované emoce ztráty a smutku. Pro literaturu obhajoby, jakkoli je na morální rovině zcela chvályhodná a bezpochyby nápomocná, co se týče prosazení veřejného diskursu a posílení sebevědomí, je typické, že je vymezena laickým selským rozumem. Jak s pocity oběti, že byla traumatizována, tak s činy, které následují jako reakce na trauma, se zachází jako s nezprostředkovanými odezvy na samotnou represí. Příkladem může být rozsáhlý projekt na téma „Paměť a narativita“ („Memory and Narrativity“) realizovaný Elizabeth Jelinovou a Susan Kaufmanovou, který shrmažďoval výzkumné týmy z různých jihoaamerických zemí. Jejich vlivná studie pojednávající o prvních výsledcích šetření, „Vrstvy vzpomínek: O dvacet let později v Argentíně“ („Layers of Memories: Twenty Years After in Argentina“),⁸ staví do protikladu skutečnost, že oběti trvají na uznání traumatických událostí a prožitků, což pachatele a jejich konzervativní stoupenci popírají a naopak trvají na nutnosti vzhlížet k budoucnosti a zapomínat na minulost: „Mezi hlasy těch, kteří volají

7 Další vlivné a přínosné dílo v rámci této tradice viz Dominick LaCapra (1994).

8 Veškeré citace z této studie viz s. 5–7.

4 Více viz kniha Paula Connertona *How Societies Remember* (Jak si společnosti pamatují, 1989), která představuje nepсихоanalytický, empatický sociologický přístup k paměti odvozený z durkheimovské tradice.

5 Viz kapitola „Traumatic Awakenings: Freud, Lacan, and the Ethics of Memory“ (Caruthová 1996: 91–112), která představuje Lacanovu analýzu v rámci humanitních věd ovlivněných psychoanalýzou.

6 Viz především Giesen (2004).

po vzpomínání, po připomínání si ztrát a utrpení, po veřejném odsouzení organizátorů represí, a hlasy těch, kteří se chovají, jako by se nic nestalo, je konflikt.“ Jelínová a Kaufmanová tyto konzervativní síly nazývají „přihlížeči hrůz“, kteří tvrdí, že „nic nevědí“ a „nic neviděli“. Ovšem daná traumatizující represe byla skutečná, a proto podobné snahy o její potření nemohou být úspěšné: „Osobní paměť lidí nelze vymazat ani zcela zničit vydáním nařízení nebo použitím síly.“ Snahy uchovat vzpomínku na oběti represí jsou prezentovány jako snahy připomínat si objektivní skutečnost brutálních událostí, snahy o jejich vydělení z nevědomé, zkreslené paměti: „Památníky, muzea a pomníky jsou [...] pokusy podat výpověď a ujistit se [o tom, že jsme vytvořili] něco materiálního s politickým, kolektivním a veřejným významem [a] fyzickou připomínku na konfliktní politickou minulost“ (Jelín – Kaufman, nepublikováno: 5–7).

Naturalistický omyl

Díky osvícenskému a psychoanalytickému přístupu se trauma transformovalo z myšlenky formulované v běžném jazyce do intelektuálního pojmu popsaného v akademickém jazyce různých vědních oborů. Oběma perspektívám je ale společný jev, který lze nazvat „naturalistickým omylem“: laického porozumění, z něhož obě vycházejí. Námí navrhaný přístup se zabývá tím, co zůstane, pokud naturalistický omyl odmítneme. Především tvrdíme, že se události samy o sobě ani ze sebe samých nepodílejí na vytváření kolektivního traumatu. Události nejsou svou podstatou traumatické. Trauma je sociálně zprostředkovaná atribuce, která se v reálném čase uskutečňuje s vývojem události; může se ale realizovat ještě dříve než samotná událost jako její nástin, nebo po ní jako rekonstrukce *post hoc*. Někdy je také možné, že k hluboce traumatizujícím událostem vůbec nedojde. Jedná se například o události, které jsou plodem naší fantazie, mohou však být stejně traumatizující jako události, které se skutečně staly.

Pojem „imaginární“⁹ traumatizující události připomíná proces, o kterém Benedict Anderson píše v knize *Představy společenství* (Anderson 2008). Anderson se samozřejmě nezajímá o trauma jako takové, ale o různé ideologické narativy reflektující historii nacionalismu, přičemž takové kolektivní přesvědčení často trvá na existenci nějakého národního

9 Místo termínu „společenství v představách“ užitého v českém překladu Andersenovy knihy *Imagined Communities* zde volíme raději již dříve používaný překlad „imaginární společenství“, protože se nám jeví jako přesnější (pozn. překl.).

traumatu. V době, kdy se formuje národní identita, se národní dějiny utvářejí na základě krvid, které baží po odplatě. Dvacáté století je plné příkladů rozhnvaných národů a jejich představitelů z řad inteligence a médií, kteří tvrdili, že jim byla způsobena křivda nebo trauma a zástupci nějaké domněle antagonistické etnické či politické skupiny a že tuto křivdu bylo třeba pomstít. Například Srbové v Srbsku tvrdili, že jim etničtí Albánci v Kosovu způsobili traumatizující újmu, čímž ospravedlňovali svou vlastní „defenzivní“ invazi a etnickou čistku. Typickým příkladem militaristické konstrukce původního národního traumatu pak bylo groteskní tvrzení Adolfa Hitlera, že traumatickou prohru Německa v první světové válce způsobila mezinárodní konspirace Židů.

To, co Anderson myslí přívlaskem „imaginární“, však není přesně to, co zde máme na mysli. Jeho pojem totiž odkazuje na zcela iluzorní, neempirickou, neexistující vlastnost původní události. Anderson se obával ideologie nacionalismu a jeho analýza národních imaginárních společenství participuje na „kritice ideologie“. Jako taková pracuje s osvícenskou perspektivou poškozující laickou teorii traumatu, kterou zde podrobujeme kritice. Nejde o to, že by traumata nikdy nevycházela z neexistujících událostí. Naopak, zcela jistě tomu tak bývá. Příliš snadno však přijímáme smyšlenou dimenzi traumatu, zejména opírá-li se o podobná tvrzení odkazující na události, které se buď nikdy nestaly, nebo je jejich podání plně přehnaných výroků sloužících zjevně agresivním a zhoubným politickým silám. Náš přístup k pojmu „imaginární“ se daleko více přibližuje Durkheimovu pojetí v *Elementárních formách náboženského života* (1912), kde píše o „náboženské imaginaci“. Imaginace je imanentní složkou samotného procesu reprezentace. Uchopuje rodící se zkušenosti života a prostřednictvím asociace, zhušťování a estetizace jim dává určitý tvar.

Utváření traumatu je stejně tak ovlivněno imaginací, odkazuje-li se na něco, co se skutečně stalo, jako na něco, co se nestalo. Akteři získávají pocit prožitku teprve skrze imaginativní proces reprezentace. Přestože pozice nárokuje si postavení oběti je morálně ospravedlnitelná, politicky demokratická a společensky pokroková, nemůže být chápána jako automatická či snad přirozená odezva skutečné povahy události samé. Přijmout konstruktivistickou pozici může být v takových případech obtížné, protože nárok na věrohodnost je podstatou samotného pocitu, že se trauma stalo. Zatímco si ale každý argument vztahující se k traumatu nárokuje ontologickou skutečnost, jako kulturní sociology nás primárně nezajímá správnost tvrzení sociálních aktérů ani hodnocení jejich morálního ospravedlnění. Budeme se zabývat jen tím, jak a za jakých podmínek

vzniká nárok na prožitky traumatu a jaké má výsledky. V centru našeho zájmu nestojí ontologie ani morálka, ale epistemologie.

Status traumatu souvisí se skutečnými i smyšlenými fenomény, nikoli kvůli své ničivosti samotné nebo kvůli tomu, že se objektivně děje náhle, ale protože věříme, že tyto fenomény náhle a ničivě ovlivňují kolektivní identitu. Individuální bezpečí je zakotveno ve strukturách emočních a kulturních očekávání, která poskytují pocit bezpečí, a ve schopnosti jednat. Tato očekávání a schopnosti jsou zase zakořeněny v odolnosti kolektivity, již jsou jednotlivci součástí. Otázkou není stabilita kolektivity v materiálním nebo behaviorálním smyslu, přestože to zcela jistě hraje svou roli. V sázce je spíše kolektivní identita, její stabilita vzhledem k samotnému jejímu smyslu.

Identita v sobě zahrnuje kulturní referenci. Události je připsán status traumatu, pouze pokud jsou náhle vytlačeny strukturované významy kolektivity. Jsou to tedy významy, které vytvářejí pocit šoku a strachu, nikoli události samotné. Zda dojde k destabilizaci a otřesení struktury významu, není dáno v důsledku události, ale působením sociokulturního procesu. Je to způsobeno svěbytným lidským jednáním, úspěšným zaváděním nového systému kulturní klasifikace. Tento kulturní proces je hluboce ovlivněn silovými strukturami a podmiňnými schopnostmi re-flektujících sociálních aktérů.

Sociální proces utváření kulturního traumatu

Na úrovni sociálního systému může ve společnosti docházet k řadě zásadních narušení, ze kterých se nutně nestávají traumata. Může dojít k selhání instituce. Školy se mohou potýkat s neúspěchem ve vzdělávání, a to do té míry, že nejsou schopné poskytnout ani elementární dovednosti. Vlády neumějí zajistit základní zabezpečení a mohou procházet krizí, jež vede ke ztrátě legitimacy. Ekonomické systémy mohou být tak hluboce narušeny, že jejich struktury zásobování nezvládají dodat ani základní potraviny. Takové problémy jsou skutečné a stěžejní, ale v žádném případě nemusí být nutné pro členy zasažených kolektivů, či dokonce pro společnost jako celek traumatizující. Aby se trauma na úrovni kolektivity vytvořilo, ze sociální krize se musí stát krize kulturní. Události jsou jedna věc, reprezentace těchto událostí je věc docela jiná. Trauma nevzniká v důsledku skutečnosti, že skupina prožívá bolestnou událost. Je výsledkem akutního nepohodlí pronikajícího do jádra toho, jak kolektivita chápe svou vlastní identitu. Kolektivní aktéři „rozhodují“ o tom, zda

se reprezentace sociální bolesti stane zásadní hrozbou toho, kdo jsou, odkud pocházejí a kam směřují. Dále vyložíme procesy, které formují povahu takového kolektivního jednání, a kulturní a institucionální procesy, které je zprostředkují.

Uplatňování nároku: spirála významu

Prodlévání mezi událostí a její reprezentací lze chápat jako „proces utváření traumatu“. Kolektivity nedělají rozhodnutí, jsou to spíše jejich zástupci, kdo rozhoduje (Sztompka 1991, 1993; Alexander 1987; Alexander — Giesen — Munch — Smelser 1987).¹⁰ Osoby, ze kterých sestávají kolektivity, šíří symbolické reprezentace — charakterizace — probíhající sociálních událostí, minulých, přítomných i budoucích. Reprezentace šíří jako členové sociální skupiny. Tyto skupinové reprezentace lze chápat jako „nároky“, které vypovídají o formování sociální skutečnosti, jejich příčin a odpovědnosti za jednání, jež z takových příčin plyne. Kulturní konstrukce traumatu začíná uplatňováním takového nároku (Thompson 1998).¹¹ Jedná se o nárok, který představuje nějakou zásadní újmu, hlasitou proklamací vypovídající o strašlivém zneuctění nějaké posvátné hodnoty, narativ pojednávající o hrozivě ničivém sociálním procesu a požadavek na emoční, institucionální a symbolické odškodnění a zjednání nápravy stavu.

Skupiny nositelů

Nároky uplatňují ti, jež Max Weber ve své sociologii náboženství nazývá „skupinami nositelů“ (Weber 1968: 468—517).¹² Skupiny nositelů jsou

¹⁰ V publikaci *Society in Action: The Theory of Social Becoming* (1991) a v *The Sociology of Social Change* (1993) zdůrazňuje Piotr Sztompka důležitost „působnosti“ (agency) pro vytváření teorie o sociální změně. Viz také Alexander (1987) a Alexander — Giesen — Munch — Smelser (1987).

¹¹ Pojem „nárok“ vychází ze sociologické literatury o morální panice, viz Kenneth Thompson (1998).

¹² V souvislosti s otázkami ohledně kulturní změny a konfliktu Weberův koncept dále rozpracoval S. N. Eisenstadt ve studii „The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of clerics“ (1982) a nejnoveji také Bernhard Giesen v knize *Intellectuals and the Nation* (1998). Skupiny, které uplatňují nároky, odpovídají také konceptu „intelektuálů formujících ideovou náplň hnutí“ (*movement intellectuals*). Tento koncept v jiném kontextu rozvinuli Ron Eyerman a Andrew Jamison v publikaci *Social Movements: A Cognitive Approach* (1994). Skupinovou podstatu uplatňování nároků osvětil Smelser (1974), který vycházel z nové formulace Tocquevillova pojetí „vlastnictví“. Viz též Wittrock (1991).

kolektivní činitelé procesu utváření traumatu. Skupiny nositelů mají jak duchovní, tak materiální zájmy, v sociální struktuře jim náleží určitá pozice a diskursivní talent umožňující artikulaci nároků ve veřejné sféře — nároků na to, co by se mohlo nazývat „utvářením významu“. Skupiny nositelů mohou být elity, mohou ale také pocházet ze znevážených a marginalizovaných tříd. Může se jednat o prestižní náboženské vůdce nebo skupiny, které většina prohlásila za duchovní vydědence. Skupina nositelů může být generační, tedy zastupovat perspektivy a zájmy mladší generace proti starší. Může být národní, která staví svůj vlastní národ proti domnělému nepříteli. Může být institucionální, tj. ve fragmentarizovaném a polarizovaném sociálním řádu zastupovat jeden konkrétní sociální sektor nebo organizaci proti jiným.

Publikum a situace: teorie řečových aktů

Proces utváření traumatu může být přirovnán k teorii řečových aktů (Austin 1962; Searle 1969; Habermas 1984; Lara 1999).¹³ Trauma, podobně jako řečové akty, sestává z následujících prvků:

- mluvčí: skupina nositelů;
- publikum: veřejnost, na první pohled homogenní, ale z perspektivy sociologie fragmentovaná;
- situace: historické, kulturní a institucionální prostředí, v jehož rámci je realizován řečový akt.

Cílem mluvčího je přesvědčivě přenést nárok na vznik traumatu na veřejnost. Tím, že tak činí, využívá skupina nositelů specifčnosti dějinné situace, symbolických prostředků, které se jí nabízejí, a omezení a příležitosti poskytnutých institucionálními strukturami. Na prvním místě je ovšem podmínka, že příjemci sdělení jsou členy stejné skupiny nositelů jako mluvčí. Je-li ilokační akt úspěšný, členové původní kolektivity nabudou přesvědčení, že byli traumatizováni výjimečnou událostí. Jen v případě takového úspěchu lze publikum nároku na vznik traumatu rozšířit i na „širší“ veřejnost.

¹³ Základy teorie řečových aktů položil J. L. Austin v knize *Jak udělat něco slovy* (How to Do Things with Words, 1962), kterou lze chápat jako interpretaci a rozšíření Wittgensteinových tezí inspirované pragmatikou. V současné filozofii to byl především Jürgen Habermas, který počínaje svou teorií komunikativního jednání (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981) demonstroval relevanci teorie řečových aktů pro sociální jednání a strukturu. Ke kulturně orientované aplikaci Habermasovy perspektivy na sociální hnutí viz M. P. Laraová, *Feminist Narratives in the Public Sphere* (1999).

Kulturní klasifikace: konstrukce traumatu jako nový masternarativ

Co spojuje prodlevu mezi událostí a její reprezentací, závisí na tom, co Kenneth Thompson s odkazem na téma morální paniky nazývá „spirálou významu“ (Thompson 1998: 20–24).¹⁴ Repräsentace traumatu závisí na vytvoření přesvědčivého rámce kulturní klasifikace. V jistém smyslu se jednoduše jedná o odvyprávění nového příběhu. Současně ale takové odvyprávění příběhu představuje komplexní symbolický proces konstituující velké množství vazeb, proces, který je podmíněný, vysoce diskutabilní a někdy i značně polarizující. Aby bylo možné o existenci traumatu pocházejícího z prožitku nebo události přesvědčit i širší veřejnost, musí se skupina nositelů zapojit do úspěšné práce na utváření významu.

Na vytváření nového hlavního narativu se významně podílejí čtyři stěžejní reprezentace. Přestože umísťují tyto čtyři dimenze reprezentace do analytické posloupnosti, nechci tím implikovat temporalitu. V sociální skutečnosti na sebe tyto reprezentace neustále navzájem odkazují, rozvíjejí se v rámci křížově referenčních vztahů. Kausalita může být symbolická a estetická, nikoli posloupnostní nebo vývojová, jedná se spíše o „přidanou hodnotu“ (Smelser 1962).

Úspěšný proces kolektivní reprezentace musí poskytovat přesvědčivé odpovědi na tyto otázky:

- Charakter bolesti.* Co se skutečně stalo — konkrétní skupině a širší kolektivitě, již je skupina součástí?¹⁵ [...]
- Charakter oběti.* Jaká skupina osob byla stížena traumatizující bolestí? Jednalo se o konkrétní jednotlivce či skupiny, nebo „lidi“

¹⁴ Mluví také o „procesu reprezentace“. O podobném pojmu pojednává i Stuart Hall, má však na mysli specifitější pojem, než jak jej používáme zde: konkrétně artikulaci diskursů, které před vypuknutím paniky nebyly nijak propojeny.

¹⁵ Následující pasáž, kterou v textu vynecháváme, obsahuje příklady ilustrující tvrzení autora. Z důvodů zachování kontextu uvádíme vybrané příkladové situace alespoň v poznámce pod čarou (pozn. překl.): — Zemřeli v Kosovu stovky etnických Albánců, nebo to byly desítky, ba dokonce stovky tisíc? Zemřeli v důsledku hladovění a vyhnání v průběhu občanské války, nebo byli cíleně vyražováni? — Zemřelo v roce 1938 v Nankingu v Číně rukou japonských vojáků méně než sto osob, nebo o život přišlo 300 000 obětí? Došlo k obětem na životech v důsledku jednostranného „masakru“, nebo „nelítostné soupeřivosti“ mezi zneprátenými stranami (Changová 1997: 206)?

obecně? Byla náporom bolesti zasažena jedna konkrétní skupina, nebo bylo postíženo více skupin?¹⁶ [...]

C. *Vztah obětí traumatu k širšímu publiku.* I když povaha bolesti již vykrystalizovala a zřejmá je i identita obětí, zůstává zde zcela zásadní otázka vztahu obětí k širšímu publiku. Do jaké míry se shoduje identita adresátů reprezentací traumatu a bezprostředně pronásledované skupiny? Na počátku procesu prožívání traumatu vidí adresáti obvykle jen malou, či dokonce žádnou souvislost mezi sebou samými a skupinou, která je stavěna do role obětí. Pouze jsou-li oběti reprezentanty nějaké vážné vlastnosti sdílené v rámci širší kolektivní identity, budou se adresáti schopni symbolicky podílet na prožitku původního traumatu.¹⁷ [...]

D. *Atribuce odpovědnosti.* Při vytváření přesvědčivého narativu traumatu je stěžejní ustanovit identitu pachatele, „nepřítele“. Kdo oběti ve skutečnosti ublížil? Kdo způsobil trauma? Tato otázka je vždy věcí symbolické a sociální konstrukce.¹⁸

Oblasti vymezené institucemi

Takto vymezený proces reprezentace vytváří nový hlavní narativ (mas-ternarativ) sociálního utrpení. Podobná kulturní (re)klasifikace je pro proces utváření traumatu kolektivity zcela zásadní. Nerozvine se ale

16 I zde uvádíme jen vybrané příkladové situace alespoň v poznámce pod čarou (pozn. překl.): — Byli němečtí Židé primárními oběťmi holokaustu, nebo se skupina obětí rozšířila i na další evropské židovstvo, nebo dokonce židovskou populaci jako celek? Byli miliony Poláků, kteří zemřeli rukou německých nacistů, také oběťmi holokaustu? Byli oběťmi nacistického holokaustu i komunisté, socialisté, homosexuálové a handicapovaní? — Byli severoameričtí indiáni oběťmi evropských kolonizátorů, nebo byli oběťmi zvláště „agresivních“ indiánských kmenů, kterým bylo přiznáno mimořádné postavení?

17 Více k této tezi viz Alexander (2004). — I zde uvádíme jen vybrané příkladové situace alespoň v poznámce pod čarou (pozn. překl.): — Současná střední Evropa příznává Romům postavení obětí traumatu, nositelů tragické historie. Vzhledem k tomu, že mnoho Středoevropanů si však reprezentaci „romské populace“ spojuje s něčím deviantním a necivilizovaným, je zjevné, tuto tragickou minulost nepřijali za svou.

18 I zde uvádíme jen vybrané příkladové situace alespoň v poznámce pod čarou (pozn. překl.): — Stálo za holokaustem „Německo“, nebo nacistický režim? Omezovalo se páchaní zločinů na speciální složky SS, nebo se plně zapojil celý wehrmacht, tedy všechny nacistické ozbrojené složky? Týkaly se zločiny obyčejných vojáků, obyčejných lidí, katolíků i protestantů? Nese odpovědnost jen starší generace Němců, nebo i generace mladší (srov. Eyerman, 2004)?

v transparentní řečovou situaci (Habermas 1984).¹⁹ Pojem transparentnosti Habermas postuluje jako normativní ideál nezbytný pro demokratické fungování veřejné sféry, nikoli jako empirický popis. V současné sociální praxi nejsou řečové akty nikdy formulovány nezprostředkovaně. Zprostředkovanost řečového jednání je do značné míry ovlivněna charakterem oblastí vymezených institucemi a stratifikačními hierarchiemi, v rámci nichž k němu dochází.

Náboženství. Pokud se traumatický proces rozvíjí v rámci náboženské oblasti, jeho cílem bude spojit trauma s teodiceou. Jobův příběh v *Tóře* například obsahuje otázku: „Proč Bůh dopustil takové zlo?“ Podobné otázky inspiroují diskuse o tom, zda a jak se lidské bytosti odklánějí od náboženské etiky a zákona, nebo zda existence zla znamená, že Bůh neexistuje.

Estetika. Mluvíme-li o utváření významu v estetické sféře, bude se realitovat skrze specifické žánry a narativy, jejichž cílem je umožnit identifikaci skrze imaginaci a emoční katarzi.²⁰ [...]

Právo. Vstoupí-li kulturní klasifikace do sféry práva, propojí se s požadavkem na vnesení definitivního rozsudku určujícího právně závaznou odpovědnost a požadavek na udělení trestů a materiálního odškodnění. Taková demonstrace nemusí mít nic společného s přijetím odpovědnosti samotnými pachateli nebo se skutečností, jak se širší publikum identifikuje s těmi, kdo při prožívání traumatu trpějí.²¹

19 Pojem transparentnosti, nezbytný pro tvorbu normativních nebo filozofických teorií „diskursivní etiky“, jak ji nazývá Habermas, oslabuje možnost tvořit teorii sociologickou. Následující pasáž, kterou v textu vynecháváme, obsahuje příklady ilustrující tvrzení autora. Z důvodů zachování kontextu uvádíme vybrané příkladové situace alespoň v poznámce pod čarou (pozn. překl.): — Například v raných reprezentacích holokaustu hráli nepostradatelnou roli *Deník Anny Frankové*. V pozdějších letech se vyvinul zcela nový žánr zvaný „literatura přeživších“ (survivor literature; Hayes 1999). V době dozvuků etnocydy v Guatemale, kdy bylo zabito 200 000 mayských indiánů a zničeny celé vesnice, zaznamenal jistý etnograf, jak ve městě Santa Maria Tzeja „využili k veřejné konfrontaci s minulostí“ divadlo.

20 I zde uvádíme jen vybrané příkladové situace alespoň v poznámce pod čarou (pozn. překl.): — Pro závazné definování pojmů válečných zločin a zločinů proti lidskosti byl stěžejní norimberský proces v roce 1945. V jeho důsledku byly stanoveny nové zákony, které otevřely desítky úspěšných trestních řízení, v žádném případě se však nepodařilo na jejich základě přimět německý lid, aby uznal existenci traumat nacismu, či dokonce svou odpovědnost za ně (srov. Giesen 2004).

21 I zde uvádíme jen vybrané příkladové situace alespoň v poznámce pod čarou (pozn. překl.): — Pro závazné definování pojmů válečných zločin a zločinů proti lidskosti byl stěžejní norimberský proces v roce 1945. V jeho důsledku byly stanoveny nové zákony, které otevřely desítky úspěšných trestních řízení, v žádném případě se však nepodařilo na jejich základě přimět německý lid, aby uznal existenci traumat nacismu, či dokonce svou odpovědnost za ně (srov. Giesen 2004).

Věda. Když se proces utváření traumatu setkává se světem vědy, je podroben zcela jiným požadavkům na předložení důkazů, takovým, které vytvářejí vědeckou kontroverzi, „odhalení“ a „revizi“. Odvážli-li se historikové definovat historickou událost jako traumatickou, musí přijatelnými vědeckými metodami zdokumentovat charakter bolesti, obětí a odpovědnosti. Poté co tak učiní, odstartuje proces kulturní klasifikace výbušné metodologické kontroverze.²² [...]

Masová média. Když proces utváření traumatu vstoupí do oblasti masových médií, vyvstávají nové možnosti, ale současně i charakteristická omezení. Zprostředkovávaná masová komunikace umožňuje traumata expresivně drammatizovat a poskytuje enormní přesvědčovací sílu určitým verzím traumatu vůči jiným. Současně jsou však tyto reprezentativní procesy vymezeny pravidly stanovovanými pro redakci zpráv, požadavkem na stručnost, etickou neutralitu a názorovou vyváženost. Nakonec je třeba vzít v úvahu i soupeření o čtenářské publikum, které je pro ně, které vysokonákladové noviny a časopisy běžným podnětem k produkci nadsazených a překroucených „zpráv“. Ve chvíli, kdy se o události informuje jako o traumatu, specifická skupina osob je označena za „traumatizovanou“ a jiná skupina zase za pachatele, politici a další elity mohou napadnout média, jejich vlastnický a často také novinářský, jejichž zprávy přinesly informace o skutečnostech zakládajících podstatu traumatu. [...]

Státní aparát. Jestliže se proces utváření traumatu setkává se státním aparátem, může k řízení procesu reprezentace využívat státní moc. Výkonovou a zákonodárnou mocí státu vydávaná rozhodnutí vytvořit národní vyšetřovací komise, uspořádat sněmovní hlasování o zřízení vyšetřovací komise, prosadit státem řízená policejní vyšetřování a nová nařízení o národních prioritách — veškerá podobná opatření mohou mít rozhodující vliv na řízení a směřování spirály významu, která poznamenává

22 I zde uvádíme vybrané příkladové situace alespoň v poznámce pod čarou (pozn. překl.):

— Německá kontroverze způsobená tzv. sporem historiků (*Historikerstreit*) zaujala mezinárodní pozornost v osmdesátých letech 20. století, neboť zpochybňovala důraz nového vědeckého konzervatismu na antikommunismus jakožto motivaci pro uchození moci nacisty a pro jejich protizidovskou politiku. V devadesátých letech velká část mezinárodní historické obce kritizovala Daniela Goldhagena za to, že ve své práci *Hitler's Willing Executioners* klade až příliš velký důraz na jedinečnost německého antisemitismu.

proces utváření traumatu (Smelser 1962).²³ V posledním desetiletí se oblíbeným nástrojem státu staly expertní komise. Zajištěním a vyvážením účasti v těchto skupinách, vynucením přítomnosti obětí a vytvořením veřejné dramaturgie s pečlivě promyšlenou choreografií mohou tyto komise vlivně manipulovat procesem interpretace, šířit či omezovat solidaritu, vytvořit, nebo naopak popřít faktický a morální základ pro kompenzaci škod a občanskou nápravu. [...]

Stratifikační hierarchie

Nerovná distribuce materiálních prostředků a sociálních sítí přináší omezení zaváděná různými institucemi, které k těmto prostředkům poskytnou přístup. Problém ilustrují následující otázky:

- Kdo vlastní noviny? Do jaké míry jsou novináři nezávislí na politikém a finančním vlivu?
- Kdo ukládá náboženská příkázání? Je jejich autorita interní, nebo mají členové kongregace nezávislý vliv?
- Jsou soudy nezávislé? Jaké právní prostředky mají k dispozici právní zástupci?
- Podléhá vzdělávací politika masovým hnutím veřejného mínění, nebo je byrokratickými procedurami izolována na spíše centralizované úrovni?
- Kdo má kontrolu nad vládou země?

Jak už jsem naznačil v předchozím pojednání o sféře státního aparátu, lokální, provinční a národní vlády mají významný vliv na proces utváření traumatu. Musíme zde vzít v potaz, že tyto státní orgány mohou usilovat o nadvládu nad samotnými traumatizovanými stranami. V takovém případě se komise mohou pokoušet spíše o očistění spáchaných činů, nikoli se snažit tyto činy drammatizovat. [...]

Revize identity, paměť a ustálení

„Prožitek traumatu“ lze chápat jako sociologický proces, který definuje bolestnou újmu způsobenou kolektivně, určí oběti, přisoudí odpovědnost a šíří duševní a materiální důsledky. Vzhledem k tomu, jak jsou traumata prožívána a jak se utváří představa o nich a jejich reprezentace,

23 Smelser popisuje, jak se státní úřady a jimi zástupci řízení v sociální oblasti snaží „zvládat a zprostředkovat“ to, co zde nazýváme proces utváření traumatu.

významně se mění i kolektivní identita. Tato revize identity obnáší hledání opětovné vzpomínky na kolektivní minulost, protože paměť není jen sociální a fluidní, ale je úzce propojena s přítomným vědomím sebe sama. Identita se neustále přetváří a je zabezpečována tím, že cílí jak přítomnosti a budoucnosti, tak také snahám o rekonstrukci vnímání dřívějšího života společnosti.

Jakmile je rekonstrukce kolektivní identity završena, přichází období „zklidnění“. Spirála významu se narovná, afekt a emoce vychladnou, starost o posvátno a zneuctění vybledne. Z charismatu se stává rutina, energie vyprchá a nejistota stavu „na hraně“ přechází k novému sjednocení. Jak zesílený a mocně jímavý diskurs traumatu postupně mizí, „poučení“ udělená v době jeho existence se zpředměťují v památnících, muzeích a sbírkách historických artefaktů.²⁴ Nová kolektivní identita zakoření na posvátných místech, strukturovaná v rámci ritualizovaných rutin. Ke konci sedmdesátých let 20. století nesla ultramaoistická vláda Rudých Khmerů (Demokratická Kampučia) odpovědnost za smrt více než jedné třetiny obyvatel Kambodže. Přestože roztržité, nestabilní a autoritařství následující dekády zabránilo plnému prožívání traumatu, proces rekonstrukce, reprezentace a zpracování se traumatem vyvolal významnou vzpomínkovou fázi, ustavení rituálu a rekonstrukci národní identity. [...]

V podobném procesu vzniku rutiny se utváření traumatu, původně velice živé, může stát předmětem pozornosti odborníků, která často vede k emočnímu vyprázdnění, neboť tyto odborníci oddělují emoce od významu. Zevšednění vítězství sleduje publikum mobilizované traumatickým procesem s lítostí, někdy mu tato skupina nositelů traumatu dokonce oponuje. Tentýž fakt bývá však také vítán s pocitem úlevy, jež se demonstrovuje ve veřejné i soukromé sféře. Snahy institucionalizovat

24 V případě, že se takové památky nevytvoří, znamená to, že traumatické utrpení nebylo podáno prostřednictvím přesvědčivého narativu, nebo že nedošlo k jeho zobecnění nad úroveň bezprostředně zasažené populace. Zcela zřetelné je to případ třítisetpadesátiletého zotročování Afričanů ve Spojených státech amerických. Eyerman (2004) ukazuje, jak tento prožitek formoval traumatický základ identity černošského obyvatelstva ve Spojených státech. Přestože bílí Američané vyvolali v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století tzv. druhou rekonstrukci (*Second Reconstruction*) a fikční a faktické mediální reprezentace traumatu otroctví a následků otroctví pronikaly nejen mezi černou, ale také bílou část americké veřejnosti, nerozhodla se střediska moci ovládaná bílými Američany budovat muzea, která by na trauma otroctví uchovávala vzpomínku.

ponaučení z prožitého traumatu, jejichž záměrem je udržet traumatický proces v paměti a připomínat si ho, se nakonec prokážou jako neschopné evokovat silné emoce, pocit zrady či utvrzení v sakrální povaze procesu, s nímž byl původně tak silně spojován. Rekonstruovaná kolektivní identita, přestože se jí už nikdo hluboce nezabývá, zůstává hlavní silou při řešení budoucích sociálních problémů a narušení kolektivního vědomí.

Ačkoli proces ustálení v rutinu nevyhnutelně proběhne, sociální význam kulturních traumat rozhodně není neutralizován Naopak — jejich vznikání a pronikání do rutinní roviny má zásadní normativní dopad na sociální život. Tím, že umožníme členům širší veřejnosti participovat na bolesti druhých, rozšiřují kulturní traumata sféru sociálního porozumění a solidarity a poskytují účinné metody pro nové formy sociálního začlenění.²⁵

Prvky traumatického procesu, jak jsem je nastínil v této části, lze chápat jako sociální struktury, neuvažujeme-li o tomto pojmu v jeho materiálním pojetí. Každý prvek hraje roli v sociální konstrukci a dekonstrukci traumatické události. Zda se nějaká nebo všechny z těchto struktur skutečně samy zapojují do hry, není věcí strukturální determinace. Podléhají nestruturovaným a nepředvídatelným eventualitám dějinného času. Válku lze vyhrát, nebo prohrát. Nový režim se dostane k moci, nebo se tvrdohlavě drží u moci režim zdiskreditovaný. Moc může být svěřena té části veřejnosti, která představuje vládnoucí většinu, nebo která představuje její protiváhu. Společnost může být entuzias-tická, nebo nejistá a vyčerpaná sociálním konfliktem a patovou situací. Podobné podmíněné dějinné faktory silně ovlivňují možnost dosažení konsenzu, který umožní trauma kulturně klasifikovat, a poskytnout mu tak pevnou pozici.

25 Jinými slovy: tato teoretická neshoda o povaze institucionalizace má nejen empirické, ale také morální důsledky. Například na základě výzkumů rutinizace procesů nedávno prožitých traumat — týkajících se přechodu k demokracii v posledním desetiletí — vznikl tým odborníků, kteří se podíleli na šíření nového sdělení o morální odpovědnosti a o začlenění, aniž byla jejich práce oproštěna od emocí a mechanik. V době, kdy knihu *Cultural Trauma and Collective Identity* [Alexander — Eyerman — Giesen 2004; přítomný text byl psán jako úvod k této knize, pozn. red.] přebíral editor, vydaly *New York Times* reportáž s titulem „Nové možnosti nápravy pro národy traumatizované minulostí“ („For Nations Traumatized by the Past, New Remedies“, *New York Times*, 29. července 2001, A5).

Utváření traumatu a praktické morální jednání: relevance pro nezápádní společnost

Teorie středního rozsahu předložená na předcházejících stránkách byla rozpracována jako východisko pro případové studie zveřejněné v knize *Cultural Trauma and Collective Identity* (Kulturní trauma a kolektivní identita).²⁶ V rámci této teorie jsem zformuloval komplexní příčiny pohánějící proces utváření traumatu. Při hledání příkladů, které by podpořily argumenty mé analýzy, odkazuji v příspěvku na traumatické situace, které se staly v západním světě i mimo něj, v rozvinutých i méně rozvinutých společnostech – v Severním Irsku a Polsku, ve Spojeném království a Kambodži, v Japonsku a Jugoslávii, Jižní Africe, Guatemale a Koreji.

Zúžit teorii traumatu jen na sociální život západních společností považuji za závažné neporozumění. Byly to sice západní společnosti, které vystoupily s nejdramatičtější obranou traumatických epizod svých národních dějin, na druhou stranu to ale byly nezápádní regiony světa a nejbezbrannější části světové populace, které byly v nedávné době podrobeny nejrůznějším traumatizujícím újmám. Oběti západních traumat se neporčně stávaly členy podřízených a marginalizovaných skupin. Empirické případové studie, které se objevily, se zabývaly vyhlazováním Židů, zotročováním Afroameričanů, porážkou německých nacionalistů a situaci ovládaných Poláků. Jinými slovy: teorie rozvinutá ve vztahu k těmto empirickým případům může být přenesena na prožitky traumatu mimo západní společnosti. V rámci tohoto úvodu jsem zmínil také Romy, mayské a americké indiány, kosovské Albánce, čínské obyvatele měst a kambodžské rolníky.

[...]

Kulturní teorie traumatu pomáhá porozumět tomu, co nazýváme centrálním paradoxem, nikoli příčinám genocidy, ale jejím následkům. Proč se toto genocidní jednání, tak traumatizující pro miliony jeho bezprostředních obětí, jen zřídka otiskuje do vědomí širší společnosti? Proč se z hrůzných fenoménů masového utrpení nestávají přesvědčivé, veřejnosti přístupné příběhy o kolektivním utrpení příslušného národa, či dokonce celého světa? Domnívám se, že příčiny lze nalézt v komplexních vzorcích traumatického procesu, které jsem zde nastínil.

Je třeba upozornit na fakt, že již několik let před nacistickým vyhlazováním Židů, které se nakonec stalo cejchem západní modernity jakožto distinktivní nositel kolektivního traumatu dvacátého století, páchala

systematická zvěrstva i nejvyšší společnost mimo západní svět. Počátkem prosince 1938 zmasakrovali japonské vojáky při invazi do Číny až tři sta tisíc čínských obyvatel Nankingu. Na základě příkazů nejvyšších představitelů císařské vlády se masakr uskutečnil v rozmezí šesti nejkrvavějších týdnů moderní historie, aniž bylo použito technologií, které později k masovému vyhlazování Židů vyvinuli nacisté. Na rozdíl od masakru uskutečněného nacisty nebyly hrůzy, které prováděli Japonci, skryty před zraky zbytku světa. Naopak: události se odehrály pod kritickým dohledem západních pozorovatelů. Respektováním zástupci světového tisku vydávali ohromný počet komentářů. Za šedesát let, která od té doby uplynula, však vzpomínky na „znásilnění Nankingu“ nikdy nepřekročily hranice Číny, a vlastně ani hranice samotného Nankingu. Trauma stěží přispělo k formování kolektivní identity Čínské lidové republiky, natožpak k sebepojetí poválečné demokratické vlády v Japonsku. Podle jednoho z neaktuálnějších narativů se dozvídáme: „I vzhledem k tomu, co historie pokládá za standard nejničivějších válek, představuje znásilnění Nankingu jeden z nehorších případů masového vyhlazování“ (Chang 1997: 5). A přestože se jedná o neobyčejně traumatickou událost i pro současné obyvatele Nankingu, stala se „zapomenutým holokaustem druhé světové války“ a dodnes zůstává „temným incidentem“ (tamtéž: 6), jehož samotnou existenci pravidelně a úspěšně popírají dokonce někteří nejlivnější a nejváženější veřejní představitelé Japonska.

Jak jsem popsal v tomto příspěvku, takové odmítnutí uznat kolektivní trauma, nebo dokonce odmítnutí přijmout z něj poučení pro kolektivní identitu nevychází z vnitřní podstaty výchozího utrpení. Jedná se o naturalistický omyl, který pochází z laické teorie traumatu. Takové selhání pramení spíše v neschopnosti projít si tím, co jsem nazval proces utváření traumatu. V Japonsku a Číně stejně jako ve Rwandě, Kambodži a Guatemale se na tuto „vzdálená utrpení“ (Boltanski 1999²⁷) klade velký důraz. Ale jak z důvodů strukturálních, tak sociálních nenabídlí skupiny nositelů prostředky, autoritu nebo vykladačskou schopnost, které by přispěly k efektivnímu šíření nároku na utváření traumatu. Nevytvorily se dostatečně přesvědčivé příběhy, nebo se je nepodařilo úspěšně rozšířit mezi širší publikum. Vzhledem k tomuto neúspěchu nebyli pachatelé kolektivního utrpení přinuceni přijmout za tato sociální traumata

27 Tato práce jednoho z nejvýznamnějších současných francouzských sociologů rozvíjí silné argumenty pro morální opodstatněnost sdělovaných globálních obrazů masového utrpení, nepřináší ale komplexní vysvětlení příčin, proč a kde by takové obrazy mohly být přesvědčivé.

26 Příspěvek původně vyšel jako úvod k Alexander — Eyerman — Giesen 2004 (pozn. předk.).

morální odpovědnost a ponaučení, neuložila se jim do paměti ani se nestala předmětem ritualizované praxe. Nevznikly nové definice morální odpovědnosti. Nerozšířila se sociální solidarita. Nezměnila se starší vymezení kolektivních identit.

V závěrečné části jsem se pokusil připomenout své dřívější přesvědčení, že zde prezentovaná teorie není jen technická a vědecká. Je normativně relevantní a zásadně osvětluje proces morálně praktického jednání. Ať už je proces utváření traumatu jakkoli mučivý, umožňuje kolektivitám definovat nové formy morální odpovědnosti a přeměřovat běh politického dění. Tento podminěný proces s otevřeným koncem, proces utváření traumatu a přiznávání kolektivní odpovědnosti, který s ním souvisí, je stejně důležitý v nezápadních i západních společnostech. Kolektivní traumata nejsou geograficky ani kulturně omezená. Teorie kulturního traumatu se nezaujatě týká všech případů bez výjimky, kdy společnosti utvářejí, nebo neutvářejí traumata a prožívají traumatické kulturní události a snaží se z nich vyvodit, nebo nevyvodit morální ponaučení.

Přeložila Světlana Ondroušková

Literatura

- ALEXANDER, Jeffrey C.
1987 *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II* (New York: Columbia University Press)
- 2004 „On the Social Construction of Moral Universals: The ‚Holocaust‘ from War Crime to Trauma Drama“; in Jeffrey C. Alexander — Ron Eyerman — Bernard Giesen (eds.): *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley: University of California Press), s. 196—263
- ALEXANDER, Jeffrey C. — EYERMAN, Ron — GIESEN, Bernhard (eds.)
2004 *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley: University of California Press)
- ALEXANDER, Jeffrey C. — GIESEN, Bernhard — MUNCH, Richard — SMELSER, Neil
1987 *The Micro-Macro Link* (Berkeley: University of California Press)
- ANDERSON, Benedict
2008 *Představy společenství: Úvahy o původu a šíření nacionalismu*; přel. Petr Fantys (Praha: Karolinum)

- AUSTIN, John L.
2000 *Jak udělat něco slovy*; přel. Jiří Pechar (Praha: Filosofie)
- BOLTANSKI, Luc
1999 *Distant Suffering* (New York: Cambridge University Press)
- CARUTH, Cathy
1996 *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)
- CARUTH, Cathy (ed.)
1995 *Trauma: Exploration in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)
- CONNERTON, Paul
1989 *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press)
- DURKHEIM, Émile
2002 *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*; přel. Pavla Sadílková (Praha: OIKOYMENH)
- EBIHARA, May — LEDGERWOOD, Judy
2002 „Aftermaths of Genocide: Cambodian Villagers“; in Alexander Hinton (ed.): *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide* (Berkeley: University of California Press)
- EISENSTADT, Shmuel N.
1982 „The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics“; *Archives européennes de sociologie* 23, č. 2, s. 294—314
- ELDER, Glen H.
1974 *Children of the Great Depression* (Chicago: University of Chicago Press)
- ERIKSON, Kai
1994 „Notes on Trauma and Community“; in Cathy Caruth (ed.): *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), s. 182—199
- EYERMAN, Ron
2004 „Cultural Trauma: Slavery and the Foundation of African American Identity“; in Jeffrey C. Alexander — Ron Eyerman — Bernard Giesen (eds.): *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley: University of California Press), s. 60—111

- EYERMAN, Ron — JAMISON, Andrew
1994 *Social Movements: A Cognitive Approach* (Cambridge: Polity Press)
- FRIEDLÄNDER, Saul
1992 „Trauma, Transference, and ‚Working through‘ in Writing the History of the Shoah“; *History and Memory* 4, č. 1, s. 39–59
- FRENCH, Howard W.
2000 „Japanese Veteran Testifies in War Atrocity Lawsuit“; *New York Times*, 21. prosince, A1–6
- GIBSON, James W.
1994 *Warrior Dreams: Violence and Manhood in Post-Vietnam America* (New York: Hill and Wang)
- GIESEN, Bernhard
2004 „The Trauma of Perpetrators: The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity“; in Jeffrey C. Alexander — Ron Eyerman — Bernard Giesen (eds.): *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley: University of California Press), s. 112–154
- HABERMAS, Jürgen
1984 *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press)
- HAYES, Peter (ed.)
1999 *Memory, Memorialization, and Denial. Vol. 3 of Lessons and Legacies* (Evanston: Northwestern University Press)
- HINTON, Alexander
2002 „The Dark Side of Modernity“; in Alexander Hinton (ed.): *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide* (Berkeley: University of California Press)
- CHANG, Iris
1997 *The Rape of Nanking: The Forgotten Holocaust of World War II* (New York: Penguin)
- JELIN, Elizabeth — KAUFMAN, Susana
„Layers of Memories: Twenty Years After in Argentina“; in tytéz: *Memory and Narrativity* (nepublikováno)
- KLEINMAN, Arthur — DAS, Veena — LOCK, Margaret (eds.)
1997 *Social Suffering* (Berkeley: University of California Press)
- KUPER, Leo
1981 *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press)
- LACAPRA, Dominick
1994 *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma* (Ithaca: Cornell University Press)
- LARA, Maria Pia
1999 *Feminist Narratives in the Public Sphere* (Berkeley: University of California Press)
- MAILLOT, Agnès
2000 „Shaping New Identities: The Peace Process and Post-Conflict Reconciliation“ (nepublikovaný rukopis prezentovaný v květnu na City College v Dublinu)
- MANZ, Beatriz
2002 „Terror, Grief, and Recovery: Genocidal Trauma in a Mayan Village in Guatemala“; in Alexander Hinton (ed.): *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide* (Berkeley: University of California Press), s. 292–309
- NEAL, Arthur G.
1998 *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century* (Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe)
- PRAGER, Jeffrey
1998 *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering* (Cambridge: Harvard University Press)
- SEARLE, John
1969 *Speech Acts* (London: Cambridge University Press)
- SMELSER, Neil J.
1962 *Theory of Collective Behavior* (New York: The Free Press of Blencoe)
1974 „Growth, Structural Change, and Conflict in California Public Higher Education, 1950–1970“; in tytéz — Gabriel Almond (eds.): *Public Higher Education in California* (Berkeley: University of California Press), s. 9–142

- 2004 „Psychological Trauma and Cultural Trauma“, in Jeffrey C. Alexander – Ron Eyerman – Bernard Giesen (eds.): *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley: University of California Press), s. 31–59

SZTOMPKA, Piotr

- 1991 *Society in Action: The Theory of Social Becoming* (Cambridge: Polity Press)
1993 *The Sociology of Social Change* (Oxford: Blackwell)

THOMPSON, Kenneth

- 1998 *Moral Panics* (London: Routledge)

WATSON, Paul

- 2001 „War's Over in Yugoslavia, but Box-Office Battles Have Begun“, *Los Angeles Times*, 3. ledna, A1–6

WEBER, Max

- 1968 *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press)

WITTRICK, Björn

- 1991 „Cultural Identity and Nationhood: The Reconstitution of Germany or the Open Answer to an Almost Closed Question“, in Thorsten Nyboom – Martin Trow (eds.): *University and Society* (London: Jessica Kingsley Publishers), s. 76–87

Trauma a historie

Cathy Caruthová

Roky následující po válce ve Vietnamu přinesly také obnovení zájmu o problém traumatu na poli psychiatrie, psychoanalýzy a sociologie. V roce 1980 Americké sdružení psychiatrů (American Psychiatric Association) konečně oficiálně uznalo často ignorovaný, ale již dlouho pozorovaný fenomén, a to pod názvem posttraumatická stresová porucha (PTSP). Do ní se promítly i symptomy dříve označované jako „granátový šok“, bojový stres, „opožděný stresový syndrom“ či traumatická neuroza a odkazovala přitom k reakci na katastrofy zapříčiněné jak člověkem, tak přírodou. Na jednu stranu vytvořila tato klasifikační kategorie tak silnou, že zdánlivě pohlcovala vše; najednou se nejednalo pouze o reakce na válečné či přírodní katastrofy – do rámce PTSP byly nově zahrnuty i události jako znásilnění, sexuální obtěžování v dětství a řada dalších násilných činů, přičemž k diagnóze traumatu byly přiřazeny také některé disociativní poruchy osobnosti. Na druhou stranu tento nový mocný nástroj nedokázal zcela vysvětlit dané duševní onemocnění. Koncept traumatu sice usnadnil diagnózu, avšak pouze za cenu zásadní proměny toho, jak jsme doposud chápali léčbu i příčiny choroby. To lze dobře pozorovat v debatách Amerického sdružení psychiatrů o definici „kategorie A“ v rámci PTSP (tedy reakce na událost „mimo běžnou lidskou zkušenost“). Šlo o to, jak pevně musí být PTSP spojena se specifickým druhem události, o psychoanalyticky problém, zda je trauma v běžném slova smyslu patologické, a o vztah k poruchám způsobeným touhami uvědoměnými i potlačenými. Z debaty můžeme vypozařovat, že čím lépe klasifikujeme a definujeme symptomy PTSP, tím více nabouráváme hranici zavedených modelů myšlení, přičemž snaha tento jev vysvětlit a nalézt léčbu či alespoň důvody, proč běžné způsoby léčby selhávají, vede k užití metod psychoanalýzy, klinické psychiatrie, sociologie, historie

a dokonce i literární vědy. Fenomén traumatu se stal zdánlivě všezahrnujícím; stal se jím však právě proto, že nás zavádí až k hranicím našeho poznání — jestliže si psychoanalýza, psychiatrie, sociologie a dokonce i literatura v rámci studia traumatu opět vzájemně naslouchají, je tomu tak jedině kvůli radikálnímu narušení a trhlině, které jsou traumatickému zážitku vlastní.

Zatímco o přesnou definici posttraumatické poruchy se vedou debaty, většina popisů se v zásadě shoduje v tom, že se jedná o reakci (v některých případech opožděnou) na otrěsnou událost či události. Tato reakce na sebe bere podobu opakovaných, neodbytných halucinací, snů, myšlenek či způsobů chování, které z události vyvěrají, případně ochromení, které se objevilo v průběhu zážitku nebo po něm, či zvýšené citlivosti na podněty, které událost vyvolávají.¹ Podobné jednoduché definice však zastírá zvláštní skutečnost. Dané psychické zranění nelze definovat ani událostí samou — ta může a nemusí být katastrofou a nemusí každého traumatizovat stejnou měrou —, ani způsobem zkreslení události. Újma se tedy projevuje na struktuře zážitku či recepci: událost není plně přijata nebo prožívána v době, kdy se odehrála, ale teprve se zpožděním v podobě posedlosti toho, kdo událost zažil. Být traumatizován znamená právě posedlost obrazem či události. Traumatický symptom tedy nemůžeme chápat jednoduše jako zkreslení skutečnosti, ani jako propůjčování nevědomého významu skutečnosti, kterou se snažíme nebrat na vědomí, ani jako potlačení někdějšího přání. Když se Freud v roce 1920 setkal s nastupujícími epidemiemi „válečných neuróz“, ohromilo ho, jak jsou odolné vůči analýze tužeb a nevědomých významů, a přirovnal je k jinému vleklému fenoménu, s nímž se již v minulosti setkal, k traumatické poruše:

Snový život ukazuje traumatické neuroze onen svůj charakteristický rys, že stále znovu přivádí nemocného zpět do situace jeho nehody, z níž se s novým úletem probouzí. Tomu se lidé příliš málo diví. [...] Kdo přijme jako samozřejmost, že ho sny vrhají zpět do situace, která způsobila jejich chorobu, vůbec nepochopil povahu snů (Freud 1999: 13–14).

Stále se vracějící traumatický sen vyděsil Freuda proto, že jej nelze vysvětlit v pojmech přání či nevědomých významů. Jedná se o nevysvětlitelný *doslovný* návrat události proti vůli postiženého jedince; je to návrat

úplný a nevysvětlitelný. Také současní analytici si povšimli překvapivě *doslovnosti* a nesymbolické povahy traumatických snů a flashbacků, které vzdorují léčbě do té míry, že zůstávají ve své úplnosti. Trauma tedy charakterizuje právě tato doslovnost a neodbytnost návratů, které zároveň poukazují k jeho skryté povaze — opožděnost, neúplnost znalosti či dokonce samotného vidění a naprosto věrný neustálý návrat ohromující události. To je tedy podstata traumatického zážitku, jenž vyvolává chorobu a její charakteristické symptomy: nejedná se o falešné či posunuté významy, ale o událost samu. Pakliže PTSP musíme chápat jako patologický symptom, nejedná se ani tak o symptom nevědomí, jako spíše o symptom dějin. Mohli bychom říci, že traumatizované osoby v sobě přechovávají příběh, který se nemohl odehrát, anebo že se samy stávají symptomem historie, kterou nejsou s to pojmut v její celistvosti.

Co však znamená, že se historie stává symptomem? Právě tento zvláštní jev, který z definice utváří trauma, je prostřednictvím toho, jaký má dopad na ty, kteří ho zažívají, úzce svázán s problematikou pravdivosti. Tento problém přitom nevystává pouze před těmi, kteří traumatizovaným osobám naslouchají ve snaze zachytit realitu z jejich snů a halucinací. Týká se — a to je na něm nejnepokojivější — v první řadě znalosti a zážitků samotných traumatizovaných. Myšlenky, sny a halucinace jsou na jednu stranu zcela doslovné a nezařaditelné pod asociativní významové řetězce. Jak jsme zde již zmínili, tato doslovnost dokáže jedince ovládnout a přitom vzdorovat psychoanalytické interpretaci i léčbě (viz Cohen 1990a a 1990b). Zároveň však skutečnost, že tato představa či myšlenka není znalostí, kterou ovládáme, ale znalostí, která ovládá, vyvolává hlubokou nejistotu ohledně její pravdivosti. Jistá žena přeživší holokaust, která byla jako dítě v Terezíně, měla opakované flashbacky s vlaky. Nevěděla přitom, kde se tato představa bere, a žila v domnění, že se zbláznila. Teprve na setkání přeživších jí jeden muž řekl, že v Terezíně bylo možné vidět vlaky skrze mříže kasárenské budovy, kde byly ubytovány děti. Po tomto zjištění se jí ulevilo, protože pochopila, že není blázen (Kinsler 1990).

Tato nejistota přeživších tedy není pouhou amnézií, protože událost se neustále a proti jejich vůli vrací, jak si ostatně povšiml již Freud. Nejde zde ani o nepřímý přístup k události, protože se jedná o halucinace a představy události, které jsou při vši své hrůze velmi dobře známé. Nejedná se tedy o omezený či nepřímý přístup k události, který by nastoloval otázky o své pravdivosti, ale paradoxně právě o ohromující bezprostřednost, která tuto opožděnou nejistotu vytváří. Dalo by se tvrdit, že tyto jednotlivé případy nejistoty otevírají širší problém, jež Shoshana

1 Viz např. definice PTSP v American Psychiatric Association (1987) a diskuse k PTSP v úvodu k Van Kolk (1984).

Felmanová nazývá „větší, hlubší a hůře definovatelnou krizi pravdivosti [...]“, která ze současného chápání traumatu vychází“ (Felman 1995: 17). Podobná krize pravdy přesahuje problém léčby jednotlivce a nastoluje otázku, jak můžeme přistupovat k vlastní historické zkušenosti, tedy k příběhu, který se svou bezprostředností stává krizí a k jehož pravdě nemáme přímý přístup.

Dovolím si tvrdit, že právě tato krize pravdy, historické záhady oklamáné traumatem, představuje největší výzvu pro psychoanalýzu a zároveň stojí ve středu širšího zájmu současného bádání o traumatu. Důvodem může být skutečnost, že všechny pokusy pochopit trauma nás opakovaně přivádějí ke zvláštnímu paradoxu: v případě traumatu může nejsilnější střet s realitou umrtvit vnímání a bezprostřední prožitky se dostávají s opožděním. Ekonomická ani psychologická vysvětlení důsledky této zvláštní skutečnosti nikdy zcela nepostihují. Henry Krystal s odvoláním na práci Cohena a Kinstona hovoří o dopadu události, při níž „nezůstávají v psychice žádné stopy a místo nich nalézáme pouze prázdnou mezeru“ (Krystal 1995). Podobně Dori Laub tvrdí, že silné psychologické trauma „znemožňuje vlastní zaznamenání“ a že se jedná „o záznam, který má být teprve vytvořen“ (Laub 1991). Mýšlenku zvláštní události, jejíž síla se projevuje tím, že nemůže být zaznamenána, Laub dále rozvíjí a tvrdí, že holokaust s sebou nese i „selhání schopnosti svědčit“.

Dějiny se odehrály beze svědků: právě „okolnost bezprostřední přítomnosti události přivodila, že byla znemožněna už samotná myšlenka na svědectví. [...] Během těchto událostí zkrátka nemohl být vyslyšen historický imperativ, jenž nařizuje předat svědectví“ (Laub 1991: 68).

Aniž bychom chtěli tento Laubův postřeh o specifikách holokaustu příliš zobecnovat, zdá se, že se v něm dotýká něčeho, co je zvláštním způsobem příznačné pro všechny traumatické zážitky. Jedná se o nemožnost prožívání události, právě když se děje, či možnost událost plně vnímat pouze na úkor svědectví samotného. Pro bezprostřednost tohoto zážitku je zásadní mezera, která pohlcuje sílu události právě na úkor prostého povědomí a paměti. Jinými slovy: síla zážitku se vyjevuje právě v selhání pokusu o jeho pochopení.

Tímto spojením nevysvětlitelné traumatické prázdnoty s povahou dějinné zkušenosti se zabývá významná Freudova studie o historii Židů „Mojšís, jeho lid a monoteistické náboženství“, v níž srovnává dějiny Židů a strukturu traumatu. Freuda přitom nejvíce zaráží fenomén návratu události po období prodlení.

Stane se, že nějaký člověk opustí zdánlivě bez újmy místo, kde žil hroznou nehodou, například srážku vlaků. Během následujících týdnů

se u něho však vyvine řada vážných psychologických a motorických symptomů, které lze vysvětlit jen jeho šokem, oním otřesením nebo i čímkoli jiným, co na něj tehdy zapůsobilo. Má nyní „traumatickou neurozu“. To je zcela nepochopitelný, to znamená nový fakt. Období, které uplynulo mezi onou nehodou a prvními projevy symptomů, se označuje jako „inkubační doba“; je to zřetelná nářážka na patologii infekčních chorob. [...] Přes odlišnost obou případů je zde jedna shoda: totiž v onom rysu, který by se dal označit jako *latence* (Freud 1998: 137).

Pojmem „latence“, který označuje období, během něž není dopad zážitku patrný, popisuje Freud jako postup od události přes její potlačení až k jejímu návratu. Na zážitcích obětí však nejvíce zaráží to, co zároveň ustavuje hlavní problém Freudova příkladu: nejde v něm ani tak o období zapomnění, které po traumatizující události následuje, jako spíše o skutečnost, že oběť nehody není nikdy během události samé zcela při vědomí — osoba uniká, Freudovými slovy, „zdánlivě nezraněna“. Traumatická skutečnost a opoždění se tedy nezakládají na události, která byla zapomenuta a kterou bychom pak nemohli nikdy poznat. Jedná se o opoždění, které je neoddělitelné od prožitku samotného. Dějinná síla traumatu tak nespočívá pouze v opakování zážitku poté, co byl zapomenut, ale především v zapomnění, které je mu vlastní už při zážitku samotném. Právě tato inherentní latence události paradoxně vysvětluje specifickou časovou strukturu — tedy opožděnost — dějinné zkušenosti: tím, že traumatická událost není zakoušena v době svého trvání, vyjevuje se pouze ve spojení s jiným místem a jiným časem. V případě traumatu je potlačení nahrazeno opožděním, což vysvětluje jeho nezkrácenost. Prostor nevědomí se tak paradoxně stává prostorem, ve kterém je událost uchovávána ve své doslovnosti. Abychom dějinnou událost přiřadili k dějinám traumatu, musí odkazovat právě k tomu, že v době, kdy se udála, není vnímána ve své doslovnosti. Jinými slovy: tyto dějiny lze tedy uchopit pouze skrze nepřístupnost události (viz Caruth 1991).

Freudův pozdní vzhled do spleťtého a paradoxního vztahu mezi historií a traumatem vypovídá i o tom, co tento fenomén znamená pro současného psychoanalýzu, neboť tvrdí, že to, co nám trauma může sdělit, tedy dějinnou i osobní pravdu, již obsahuje, je složitě propojeno s odmítnutím historických vazeb. Jeho pravdivost je tedy provázána s krizí pravdivosti. Z tohoto důvodu se také v psychoanalýze objevují problémy spojené s historickou pravdivostí, která je traumatu přisuzována, a tím, zda původ traumatu umístít dovnitř, či vně psychiky. V debatě o historické realnosti traumatu, jak ji popsal Freud, mnozí připomínají, že Freud se od začátku zabýval vztahem mezi reálnými traumatickými událostmi a zážitkem

narušení. Mnozí odkazovali na rané práce zabývající se hysterií, přičemž začátky Freudova zájmu o hysterii můžeme vysledovat nejspíše již v jeho první knize o afázii, v níž zkoumá fyzické mozkové trauma. Na druhou stranu jsou mnozí toho názoru, že nelpění na nároku na správnost teorie svádění v období dětství posloužilo přinejmenším Freudovým následovníkům k tomu, aby převedli původ traumatu zcela dovnitř lidské psychiky, dovnitř jednotlivcovy fantazie, a aby se tím pádem distancovali od historické reality násilí (viz např. Masson 1984). Zatímco trvání na realitě násilí je důležité a nutné – obzvláště jako korektiv analytických terapií, které redukuje trauma na fantazii a trauma dospělých na zážitky z dětství –, debata o původu traumatického zážitku se přesto míjí s ústředním freudovským rozuměním traumatu, tedy že dopad traumatické události spočívá právě v jeho opoždění, v nemožnosti snadno jej vypátrat a v jeho neustálé přítomnosti mimo hranice jediného místa či času. Od svých raných tvrzení v *Projektu vědecké psychologie*, že se trauma skládá ze dvou scén – té rané (v dětství), která má sexuální obsah, ale žádný význam, a té pozdější (po pubertě), která nemá žádný sexuální obsah, ale pouze sexuální význam (viz Laplanche 1990) –, až k pozdějším názorům obsaženým ve studii „Mojíš, jeho lid a monoteistické náboženství“, totiž že trauma se objevuje teprve po období latence, se Freud zabýval otázkou, proč nelze trauma popsat jako jednotný či celistvý prožitek. Zastával názor, že události, pokud jsou traumatické, čerpají sílu právě z časového opoždění. Navzdory rozlišování externího a interního traumatu v rámci teorie psychoanalýzy a s tímto rozlišováním spojenými problémy v ostatních psychiatrických definicích traumatu, at už je definují ve smyslu události, nebo jako symptomatrické reakce na události, či jako působení přechozích traumat na to současné, mohou být všechny modely v rámci Freudovy definice funkční jakožto rozdělení odehrávající se uvnitř bezprostředního zážitku; toto rozdělení charakterizuje vznik traumatu jako takového. Tato fundamentální dislokace, která je vlastní všem traumatickým zážitkům, je současně svědectvím o události i o nemožnosti přístupu k ní. Toto paradoxní tvrzení představuje výzvu jakémukoli předběžnému porozumění zkušenosti, což umožňuje to, co Laura Braunová nazývá „radikálním potenciálem psychoanalýzy, která dokáže znovu vyslovit ztracené pravdy a bolesti mezi námi“ (Brown 1995: 110).

Tento historický koncept traumatu můžeme chápat také jako zprostředkování skutečnosti, že vztah mezi krizí a přežitím má pro psychoanalytické myšlení zásadní význam. Harold Bloom se zaměřuje na „nemístnost“ pudu a na interpretaci Freudova chápání pudu jako „hraničního konceptu“ ve smyslu „kontaminace pudu a obrany“. Vychází přitom

z ústředního paradoxu teorie pudu smrti. Tato teorie vznikla ve chvíli, kdy byl Freud konfrontován s traumaty první světové války – koncept, podle něhož vznikl pud v bezduché hmotě jako obrana, přesnější řečeno obrana proti uvalení života, který tedy započal jako usilování o možnost návratu ke smrti (Bloom 1982). Pokud to chápeme jako pokus vysvětlit zážitek válečného traumatu, nabízí nám Freudova komplexní myšlenka zneklidňující náhled na tajemný vztah mezi traumatem a přežitím: totiž skutečnost, že pro ty, kdo procházejí traumatem, není traumatický pouze moment události, ale i její přežití; jinými slovy i *samo přežití může být krizí*.

Díky tomuto poznání není již psychoanalýza pouhou výpovědí o ostatních, ale komplexním aktem a výpovědí o přežití jako takovém. Zdá se, že to odpovídá formulaci Roberta Jay Liftona, který implicitně charakterizoval pozdně freudovskou teorii traumatu a teorii pudu smrti jako výsledek boje o přežití s traumaty první světové války. Upozdorňuje nás, že psychoanalytická teorie někdy formuluje své spleťté myšlenky na základě intenzivního setkání se smrtí, s nímž jsme se plně nevyrovnali. Když Bloom charakterizuje Freuda, chce, abychom mu naslouchali nejen jako pouhému teoretikovi, ale také jako svědkovi, který tajemně hovoří o krizi svého vlastního přežití: „Freudovou obzvláště silnou stránkou byla schopnost říci to, co nemůže být vysloveno, nebo se o to přinejmenším pokusit, což znamená nemlčení tváří v tvář nevyslovitelnému“ (Bloom 1982: 52). Psychoanalytická teorie a trauma se tedy setkávají na půdě této nemožnosti výpovědi.

Trauma je opakované přetrpění události, ale také neustálý únik z jejího dějiště. Traumatické znovuprožívání události s sebou zároveň nese to, co Dori Laub nazývá „kolapsem svědectví“, tedy nemožnost poznání, jež toto svědectví zakládá. Tím, že v sobě obsahuje tuto nemožnost empirického poznání příčiny jako takové, trauma umožňuje a vyžaduje nový způsob naslouchání svědectví, přesněji řečeno nemožnosti svědectví.

Jak však nasloucháme tomu, co je nemožné? Jednou z možností je, že toto naslouchání již nemusí být pouhou volbou: být schopen naslouchat nemožnému znamená zároveň být jím *vybrán předtím*, než je možno přemoci ho tím, že ho odhalím. Vystává zde tedy nebezpečí – někteří hovoří o nebezpečí náklady traumatem – traumatizace toho, kdo naslouchá (Terr 1988). Jedná se však zároveň o jedinou možnost předávání. Dori Laub jakožto klinický lékař hovoří o tom, že je někdy „lepší nevědět příliš mnoho“ (Laub 1991). Naslouchat krizi traumatu neznamená pouze poslouchat vyprávění o události, ale zároveň vyslechnout výpověď přeživšího o odpoutání se od ní; podstatné pro terapeutického posluchače tedy je, jak zvládne této rozluce naslouchat.

Posledním přínosem psychoanalytické a historické analýzy traumatu je myšlenka, že oddělení od okamžiku vzniku, které je pro trauma příznačné, může být také způsobem, jímž je izolace dané události překonána. Příběh určitého traumatu, pro něž je tato opožděnost charakteristická, se může realizovat pouze skrze naslouchání jinému. Význam zacílení traumatu mimo sebe sama se pochopitelně netýká pouze izolace individua, ale i historické izolace v širším slova smyslu, která se v současnosti předává na úrovni jednotlivých kultur. Takovému zacílení mimo sebe lze pozorovat například ve skutečnosti, že Freud ve svém anglickém exilu trval na tom, aby jeho studii o traumatu („Mojžíš, jeho lid a monoteistické náboženství“) ještě před jeho smrtí přeložili do angličtiny, nebo že příběhům přeživších z Hirošimy poprvé naslouchali ve Spojených státech, konkrétně v příbězích Johna Herseyho, tedy obecně v případech, kdy přeživší katastrofy z jedné kultury osloví své protějšky z kultury jiné.² Troufám si tvrdit, že takovému oslovení a naslouchání na poli traumatu není založeno na tom, co o sobě navzájem víme, ale na tom, co své traumatické minulosti ještě nevíme. V katastrofické době tak může trauma zajišťovat určitý druh spojení mezi odlišnými kulturami, a to nikoli ve smyslu pouhého pochopení cizí minulosti, nýbrž ve smyslu schopnosti naslouchat skrze oprostění se od sebe sama.

Přeložil Stefan Segi

Literatura

- BROWN, Laura S.
1995 „Not outside the range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma“; in Cathy Caruth (ed.): *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), s. 100–127
- BLOOM, Harold
1982 *Towards a Theory of Revisionism* (New York: Oxford University Press)
- 2 Studie „Mojžíš, jeho lid a monoteistické náboženství“ nevypráví pouze o dávném židovském traumatu, nýbrž také o Freudově odjezdu z Vídně roku 1938. Více k okolnostem jejího překladu viz Gay (1988: 637, 638 a 643). Pokud jde o ty, kteří přežili Hirošimu, široký zájem o dopad bombardování na lidi ve Spojených státech amerických volala publikace J. Herseyho *Hiroshima* (1985), která je sice vyprávěna ve třetí osobě, ale čerpá z přímých svědectví.

- CARUTH, Cathy
1991 „Unclaimed experience: Trauma and Possibility of History“; in Claire Nouvet (ed.): *Yale French Studies 71* (New Haven: Yale University Press), s. 181–192
- COHEN, Jonathan
1990a „The Role of Interpretation in Psychoanalytic Therapy of Traumatized Patients“; in *Sixth Annual Meeting of International Society for Traumatic Stress Studies* (New Orleans; přednáškový materiál)
1990b „The trauma paradigm in psychoanalysis“ (New Orleans; přednáškový materiál)
- FELMAN, Shoshana
1995 „Education and crisis, or the Vicissitudes of Teaching“; in Cathy Caruth (ed.): *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), s. 13–60
- FREUD, Sigmund
1998 „Mojžíš, jeho lid a monoteistické náboženství“; in týž: *Spisy z let 1931–1939* (Praha: Psychoanalytické nakladatelství), s. 87–200
1999 „Mimo princip slasti“; in týž: *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924* (Praha: Psychoanalytické nakladatelství), s. 7–57
- GAY, Peter
1988 *Freud: A life for our Time* (New York: Norton)
- HERSEY, John
1985 *Hiroshima* (New York: Bantam)
- KINSLER, Florabel
1990 „The Dynamics of Brief Group Therapy in Homogenous Populations: Child Survivors of the Holocaust“; připravovaný pro šesté výroční setkání International Society for Traumatic Stress Studies, New Orleans
- KRYSTAL, Henry
1995 „Trauma and Aging: A Thirty-Year Follow-Up“; in Cathy Caruth (ed.): *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), s. 76–99
- LAPLANCHE, Jean
1970 *Life and Death in Psychoanalysis: Vie et mort en psychanalyse* (Paris: Flammarion)

LAUB, Dori

1991 „No one Bears Witness to the Witness“, in Shoshana Felman — Dori Laub: *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History* (New York: Routledge) s. 57–74

1995 „Truth and Testimony: The Process and the Struggle“, in Cathy Caruth (ed.): *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), s. 61–75.

MASSON, Jeffrey

1984 *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* (New York: Penguin)

TERR, Lenoire

1988 *Remembering images and Trauma: A psychology of the supernatural: The psychoanalytic Study of the Child* (New Haven: Yale University Press)

VAN DER KOLK, Bessel A. (ed.)

1984 *Post-Traumatic Stress Disorder: Psychological and Biological Sequelae* (Washington: American Psychiatric Press)

Trauma — dějiny, strašidlo, literatura — a paměť

Manfred Weinberg

Úvod

Laplanche a Pontalis popisují ve svém *Psychoanalytickém slovníku* trauma následujícím způsobem:

Událost v životě jedince definovaná svou intenzitou, neschopností, kvůli níž jedinec nemůže adekvátně odpovídat, neboť vyvolává trvalý zmatek a patogenní¹ účinky v psychické organizaci.

V ekonomických termínech je traumatismus charakterizován nadměrným přívalem podráždění, relativně k toleranci jedince a jeho schopnosti psychicky ovládat a zpracovat tato podráždění (Laplanche — Pontalis 1996: 491).

Tento citát shrnuje přibližně to, co mě v následujícím textu nebude na traumatu zajímat vůbec či pouze okrajově. Můj zájem vzbuzuje spíše tato pasáž z Freudovy práce *Mimo princip slasti*:

Snový život ukazuje traumatické neuroze ten svůj charakteristický rys, že stále znovu přivádí nemocného zpět do situace jeho nehody, z níž se s novým úlekem probouzí. Tomu se lidé příliš málo diví. Míni, že je

1 Pokud jsou zde účinky traumatu označeny za „patogenní“, je z psychologického hlediska nasnadě otázka, zda lze trauma „vyléčit“; při zkoumání traumatu jako vzoru pro výklad kultury jde naopak pouze o to určit *funkci* traumatu coby nenahraditelné součásti „ekonomie kultury“. Zatímco se tedy psychoanalýza nutně zabývá „léčbou“, tedy odstraněním traumatu, pro teoretika kultury je trauma nenahraditelné — a vynaloží veškeré úsilí na to, aby prokázal právě jeho „nevyléčitelnost“.

právě důkazem síly dojmu, jímž traumatický zážitek zapůsobil, že se nemocnému tento dojem stále znovu vtírá dokonce i ve snu. Nemocný je prý na trauma takřkajíc psychicky fixován. [...] Nemí mi však známo, že by se pacienti trpící traumatickou neurozou v bdělém stavu příliš zabývali vzpomínkami na svou nehodu (Freud 1999: 13–14; srov. Freud 1982: 223).

Plyne z toho dvojí:

1. Freud tvrdí, že traumatizovaná osoba je ve snu přivedena zpět „do situace nehody“. Podobný návrat (*Rückführung*) do situace, jež trauma vyvolala, se — pokud ji zkoumáme jako vzpomínku — vyznačuje tím, že traumatizující událost *re-prezentuje* adekvátním způsobem. Jinak řečeno: traumatický návrat umožňuje něco, co každá vědomá vzpomínka může či musí tvrdit vždy pouze o sobě samé — totiž že je *adaequatio memoriae ad rem*. Jelikož jsem tuto formulaci nevytvořil podle vzoru definice pravdy coby *adaequatio intellectus ad rem* bezdůvodně, je možné tvrzení ještě jednou vyostřit: traumatický návrat je — na rozdíl od záměrného a vědomého vzpomínání — „pravdivý“.² To vede k druhému pozoruhodnému poznatku:

2. Jak poznamenává Freud, v bdělém stavu se traumatizované osoby nezabývají (přesněji: nezabývají se příliš) traumatizující událostí. Znamená to v tuto chvíli pouze tolik, že traumatický návrat se omezuje na snové fáze a neřká ještě nic o možnosti bdělého, a tedy vědomého vzpomínání na tuto událost. Další Freudovy závěry však záhy ozřejmí to, že traumatizující událost není traumatizovaným osobám přímo přístupná v bdělém stavu — vědomému „vyvolání (*Rückruf*)“ je nepřístupná, v běžném slova smyslu si ji proto nelze vybavit.

Úhrnem tedy lze říci, že při „běžném“ vzpomínání je událost, na kterou vzpomínáme, vědomému vyvolání přístupná, ovšem pouze zkráceně.³ Traumatický návrat je naproti tomu nezkrácený, nelze jej však vědomě vyvolat ani začlenit do vědomí. Řečeno ve zkratce: při každodenním vzpomínání je událost, na kterou vzpomínáme, přístupná, není ovšem zpřítomněna adekvátně; při traumatickém návratu je událost nepřístupná, zato však adekvátně zpřítomněná.

2 Vztah tématu vzpomínání k tématu pravdy se může na první pohled zdát překvapivý, prochází však, jak ukážeme, přinejmenším celou antickou tradicí uvažování o vzpomínání a paměti.

3 Podmínkou specificky traumatického „návratu“ je právě to, že vědomému vzpomínání (v dvojím smyslu) se podobně adekvátní re-prezentace nepodaří dosáhnout.

To, že traumatický návrat vztahuji takto bezprostředně k fenoménu vzpomínání, může působit nevhodně vzhledem k tomu, že trauma bylo koncipováno právě jako opak vzpomínání: jako jiný způsob, jak se minulost může vyjevit v přítomnosti. Cathy Caruthová to formuluje následovně:

Asi nejnapadnějším rysem traumatické vzpomínky je skutečnost, že se nejedná o prostou vzpomínku. Od prvních výzkumů traumatu se začal objevovat matoucí rozpor vycházející z množství definic a popisů traumatu: obrazy traumatického znovuzpřítomnění jsou sice naprosto pravdivé a přesné, vědomému vyvolání a kontrole jsou však do značné míry nepřístupné (Caruth 1995: 151).

O něco dále píše Caruthová o „podivném vztahu“, jež trauma vyjadřuje: „mezi *elitz*⁴ paměti a *presností* vyvolání“ (tamtéž: 153).

Traumatický návrat jistě není „prostou vzpomínkou“; ve skutečnosti — pokud budeme vzpomínky chápat jako to, co je přístupné vědomí — vzpomínkou není vůbec; struktura běžného vzpomínání ovšem zároveň není tak jednoznačná, aby trauma mohlo vystupovat jako její komplexní a paradoxní opak. Namísto toho, abych trauma pojímal jako opak vzpomínání, chtěl bych je vnímat jako jiný druh vzpomínání a ozřejmit to tím, že traumatický návrat vztáhnou — právě se zřetelem k pravdivosti/nepravdivosti, případně k (ne)adekvátní re-prezentaci a přístupnosti — především ke třem „pravzorům“ západního výkladu vzpomínání: k *proimiu* Hésiodovy *Theogonie*, Platónovu mýtu o Theuthovi v dialogu *Faidros* a k legendě o vynálezu mnemotechniky Simónidem z Keu, jak ji zprostředkovali Cicero a Quintilianus. Přitom se ukáže, že závěry, které vyplývají ze všech tří „pravzorů“, postulují vzpomínku jako pravdivou a přístupnou; ukáže se ale i to, že podobná „pravdivost“ je vždy svázána se strukturou, kterou lze chápat jako traumatickou.

Následující části přítomné studie nazvané „Trauma a dějiny“, „Trauma a strašidlo“ a „Trauma a literatura“ musely být z důvodu rozsahu vypuštěny.⁵ Část „Trauma a dějiny“ vychází z pozoruhodného výroku Johanna Gustava Droysena z „Úvodu“ jeho *Historik*, v němž konstatuje, že dějiny

4 Termín v lingvistice označující vypuštění samohlásky, užívaný zde v širším smyslu vypuštění (pozn. red.).

5 Přítomné shrnutí těchto vypuštěných částí připravil pro české vydání autor studie, stejně jako doplnění poznámek č. 6 a 10 odkazujících k těmto oddílům (pozn. red.).

nepředstavuje „to, co se stalo“, „neboť pokud to byla událost vnější povahy, je již minulá, a pokud není minulá, nenáleží historii, nýbrž přítomnosti“. Z „nekonečnosti lidského konání a jednání“, jež bylo kdysi přítomností, zbylo podle Droysena

vnějškové [...] pouze to, co do následujících přítomných dob přešlo více či méně proměněné, nebo to, co bylo včleněno do paměti, tj. bylo zachyceno ve vzpomínce, tj. ze své vnějškovosti přeneseno do vědouceho ducha a jeho úsudku. Při tomto přenesení se však záhy projevuje exerpující zkratovitá povaha ducha; mnohé a různorodé věci do sebe dokáže pojímat pouze tak, že je shrne podle aspektů, kategorií, účelů atd., a to, co pod ně nespadá, vypustí. Na místo vnější skutečnosti dosadí jména, pojmy, soudy, myšlenky. Na vnějškové jsoucno můžeme vzpomínat pouze v této přetvořené podobě, pouze v ní se může stát vzpomínkou (Droysen 1977: 8).

Droysen coby představitel historismu zde pozoruhodně pronikavě popisuje vztah dějin, historiografie a paměti. Jeho následný výklad však záhy toto pronikavé rozlišení mezi tím, co bylo vědomě připraveno, a tím, co do přítomnosti přešlo jiným způsobem (ve zde rozvíjené souvislosti: traumaticky), popře. V návaznosti na Droysenův pronikavý popis míří náš další výklad k tomu, aby načrtl strukturu vzpomínání, v níž se setkává dichotomie traumatického *znovuzpřítomnění* (*reenactment*) a vědomě zpracované vzpomínky, a tím v podstatě opouští pojetí traumatu jako struktury, kterou lze oddělit od vzpomínání. Trauma se tak stává něčím, co se ve vzpomínce zjevuje v tom okamžiku a od toho okamžiku, v němž se vzpomínka sama snaží získat přesně vymezenou podobu, například za pomoci Droysenova „vědouceho ducha“.

Část „Trauma a strašidlo“ se nejprve věnuje úvahám Jacquese Derridy o strašidlu v jeho knize *Marxova strašidla* (*Spectres de Marx*); na jejím začátku je zásadní teze:

Opakování i poprvé, to je možná otázka události jako otázky přízraku [fantóme]: co je to přízrak? Co je to účinnost či přítomnost strašidla, tj. toho, co se zdá zůstávat tak neúčinné, virtuální, nesoudržné jako simulakrum? Je *tam*, mezi věcí samou a jejím simulakrem, nějaký protiklad, který přetrvává? Opakování i poprvé, ale také opakování i naposledy, protože jedinečnost každého poprvé z něj činí též naposledy. Pokaždé je samotnou událostí, poprvé je naposledy. Každé další. Uvedení na scénu kvůli konci historie (Derrida 2011: 17).

Tyto úvahy o zvláštním „okamžiku setkání se strašidlem“ jsou poté prostřednictvím *Poznámek o přízraku* (Aufzeichnungen über das Phantom) Nicolase Abrahama vztaženy k (v tomto případě mezigeneračnímu) traumatu v užším smyslu. Jako přízrak (*fantóme*), *strašidlo* (*Gespens*), *ducha* (*Geist*) označuje Abraham „tajemství, jež se v rámci rodiny nevědomě předávají z generace na generaci. Pokud jsou vnímána jako cizorodé prvky, zůstávají nepřístupná psychickému zpracování“ (Abraham 1991: 691). Na konci své studie poté Abraham píše o „přízračných slovech přestrojených za alosémy“, která mohou „být prožívána či vyjádřena ve fobiích všeho druhu“ — a dokládá tak souvislost mezi strašidlem a jazykem:

Je třeba zdůraznit, že slova přivolávající přízrak, jež se objevují jako zjevení, vycházejí z nevědomí a že se často jedná o klíčová slova celé rodné historie, jejíž nepřijemné okamžiky charakterizují.

Budeme-li dále pokračovat v úvahách o přízraku, můžeme tvrdit, že „účinek přízraku [Phantomeffekt]“ bude při přenosu z generace na generaci zřejmě stále slabší, až nakonec zcela zanikne. Nebylo by tomu však tak tehdy, pokud by se společně sdílené či komplementární přízraky mohly výše popsaným způsobem prostřednictvím *prožívaného slova* [*agiertes Wort*] zabydlet ve společenském životě. Nesmíme totiž zapomenout na to, že prožívání dotyčného slova představuje — v metaforickém či alosémickém, tj. kryptonymním smyslu — pokus vymítat je, tj. prostřednictvím generalizace jeho účinků ulevit nevědomí (tamtéž: 698).

To propojuje „další život“ strašidla s předáváním kulturní paměti — a vpije zároveň do této paměti druhý, nevědomý proud předávání. To, co se předává prostřednictvím kulturní paměti, je tak nerozlučně provázáno s nevědomým procesem předávání, jež Abraham zasazuje do strašidla.

Část „Trauma a literatura“ je věnována především povídce Jorgeho Luise Borgese „Funes, muž se záračnou pamětí“ (Funes el memorioso) (Borges 2009), jež vypráví o muži, který si po úrazu dokáže vybavit na-prosto vše; přitom je tematizována právě nemožnost podobně všeobjímajícího vzpomínání a jeho představení v textu v podobě výsledku inscenované souhry takto všeobjímajícího vzpomínání a vypravěčovy „omezené“ schopnosti vzpomínání; úkol všeobjímajícího vzpomínání je nakonec přenesen na čtenáře (který jej přirozeně také nemůže naplnit). [...]

Mohla by tak literatura být cestou, jak Ireneovy [Funesovy] nepřístupné vzpomínky ne-li zpřístupnit, tedy alespoň zpřítomnit?

V těchto otázkách by se dalo pokračovat. Jako dříčí výsledek lze na tomto místě konstatovat pouze to, že objasnění vztahu paměti a literatury nelze založit pouze na tematické rovině; poetologický význam Borgesovy povídky spočívá daleko spíše v tom, že neřešitelný paradox vzpomínání nejen pojmenovává, ale vytváří z něj princip vyprávění. Nezáůstává u dichotomie zkreslujícího vzpomínání a pravdivého traumatického znovuzpřítomnění; vyprávění funguje právě ve „spáře“ mezi oběma těmito neoddělitelnými pojety.

Paměť podle Hésioda, Platóna a Simónida

Zpět k úvodnímu citátu z Freuda, v němž šlo o návrat do situace traumatizující události. Říká se v něm: „Míní, že je právě důkazem *sily dojmu*, jímž traumatický zážitek zapůsobil, že se nemocnému tento dojem stále znovu vrtá dokonce i ve snu“ (zvýraznil M. W.). Tím, že Freud odmítá toto vysvětlení, odmítá také model vzpomínání, který lze označit za zřejmě nejvlivnější západní model paměti: Platónovu voskovou tabulku. Metaforu voskové tabulky bychom však neměli jednoduše chápat jako zásadní Platónův příspěvek k tématu paměti; jak ukázal především Herwig Blum (srov. Blum 1969: 64n.), od ostatních konceptualizací vzpomínání u Platóna se liší tím, že schopnost vzpomínání spojuje pouze s povahou vosku (coby úložného média), a tak ji odděluje od intelektu toho, kdo si vzpomíná, zatímco v jiných případech Platón paměť a intelekt ztotožňuje; otiskování do vosku představuje zároveň jedinečný akt, po němž následuje pouze konkrétní znovuvyvolání dojmu, zatímco v ostatních případech Platón uložení do paměti coby předmět neustálého osvojování a trvalou schopnost vzpomínání, případně (adekvátní) uchovávání v paměti, spojuje s oním znovuožíváním, které je pokaždé třeba opětovně provést. Prostě (a znaky přímo nezprostředkované) *adaequatio*, o němž nám metafora voskové tabulky umožňuje přemýšlet, tedy neplatí ani pro Platóna.

K této komplexnosti, skryté v pozadí na první pohled jednoduchého a jednoznačného modelu vzpomínání, směřují mé následující úvahy. Dosud byla řeč o konstelacích,⁶ jež vycházely z dichotomie záměrného, zkresleného vzpomínání a traumatického, pravdivého znovuzpřítomnění.

6 Toto konstatování se vztahuje k částem „Trauma a dějiny“, „Trauma a duch“ a „Trauma a literatura“, jež byly v tomto překladi vypuštěny.

Při zkoumání tří pravzorů západních konceptualizací paměti naopak narážíme na tezi, která daleko spíše utvářela tradici: tezi o pravdivém vzpomínání, vzpomínání, jehož lze vědomě dosáhnout a zpřístupnit je vědomí, stejně jako pravdivém ve smyslu *adaequatio memoriae ad rem*. Zbývá dokázat, že tento nárok je vždy výsledkem zapomínání — ve všech třech pravzorech je v zájmu pravdivého a vědomého vzpomínání zapomenuta právě zpočátku reflektovaná komplexnost, zahrnující nepřístupnost toho, na co se vzpomíná. To, co je zapomenuto, přitom vždy odpovídá modelu traumatického, pravdivého znovuzpřítomnění, jehož nepřístupnost přechází při tomto zapomínání v přístupnost. Následující úvahy tak jednak dále hájí neoddělitelnost obou konceptů, které se stále znovu dichotomicky střetávají, jednak se pokoušejí právě o to ukázat zapomínání na traumatickou stránku všeho vzpomínání jako podmiňku možnosti postulovat pravdivé a přístupné vzpomínání.

V *prooimiu* Hésiodovy *Theogonie*⁷ čteme, že od Múz „Hésiodos se krásně naučil zpívat, / pod svatým Helikónem když jednou jehňata pásí“. Hésiodos pokračuje:

tenkrátě takové slovo mi bohyně nejdříve řekly,
olympské Múzy, rozenky Dia, vladaře bouří:

„Pastýři z polí, vy sirotci bédni a nic nežli břicha!

Umíme vyprávět smýšlenek mnoho a podobných pravdě;
umíme, když se nám zachce, i o věcech skutečných zpívat.“

(*Theog.* 22–27, cit. dle Hésiodos 1990: 14)

Múzy, jež zde promlouvají, jsou — jak se záhy dozvídáme — nejen dcerami Dia, ale také Mnémosyné; to, co je Hésiodos nechává říkat, tak může být chápáno jako konceptualizace vzpomínání. Již při první zmínce o *Mnémosyné* jako matce Múz je tak položena otázka pravdivosti vzpomínání — a je zodpovězena komplexním způsobem: Múzy mohou říkat nepravdivé (*pseudea*), ale i pravdivé věci (je třeba připomenout, že výraz pro pravdu v řečtině — *alétheia* — znamená doslova nezapomenutost). Podstata múzického vzpomínání však u Hésioda spočívá v tom, že lidé nedokáží rozhodnout, co je v múzickém *logu* pravdivé a co nepravdivé, neboť — řečeno s Homérovým katalogem lodí — „my však pouhou zvěst jen slyšíme, aniž co víme“ (*Il.* I, 486, cit. dle Homéros 1996: 66).

7 Následující úvahy vycházejí z mé dřívější studie (Weinberg 1997), rozboru Hésioda, Platóna a legendy o Simónidovi však v přítomném textu sledují jiný cíl.

Pietro Pucci shrnuje tuto nerozhodnutelnost pravdy ve formulaci: „vztah mezi slovy a věcmi je nahrazen vztahem mezi dvěma významy téhož *logu*“ (Pucci 1977: 11).

V tomto uspořádání je zároveň stanovena hranice mezi bohy — kteří o pravdivosti či nepravdivosti múzického *logu* vždy vědí — a lidmi, jež se projevuje také v časovosti charakteru vzpomínání. Když Hésiodos hovoří o svém povolání stát se básníkem, čteme nejprve: „a vdechly [Múzy; M. W.] mi božský / zpěvu dar, abych zpíval, co bude, i to, co se stalo“. Krátce nato, když Múzy zpívají před Dnem na božském Olympu, čteme naopak, že ohlašují, „co jest, co bude, co bývalo dříve“ (*Theog.* 31–32, 38, cit. dle Hésiodos 1990: 14). Úhrnem by bylo možné postavit proti sobě lineární lidskou a extatickou božskou časovost; jinak řečeno: lidské „zře- tězení modalizovaných přítomnosti“ zde stojí proti božskému „spojení radikálně nespojitého času“⁸.

Múzy tak v Hésiodově *Theogonii* představují posly, kteří *logos*, o jehož pravdivosti či nepravdivosti bohové vědí, přinášíjí do lidské sféry, v níž lze pouze zaslechnout zvěst samotnou, nelze však rozhodnout o pravdivosti či nepravdivosti sděleného *logu*. Pro múzický *logos* tedy platí to, co bylo dosud připisováno traumatickému návratu: i pokud Múzy lžou, bohové o tom vědí a znají pravdu; tato pravda je však v lidské sféře principiálně nepřístupná.

Sám pro sebe však Hésiodos otázku pravdivosti zodpověděl v básni *Práce a dny* jiným způsobem; aniž by popíral návaznost na múzickou inspiraci, čteme tam: „já bych Persovi pověděl pravdu“ (*Erga* 10, cit. dle Hésiodos 1990: 42). Pokud platí model načrtnutý v *Theogonii*, pak zde Hésiodos zaujímá místo Múz coby prostředník mezi božskou a lidskou sférou, ne-li místo bohů samých; Hésiodos *dokáže* rozlišit pravdu a nepravdu. Nenápadně se tak ze vzpomínky, o níž nelze rozhodnout, zda je pravdivá, či nepravdivá, a jež je navíc nepřístupná, stává vzpomínka, která je nepochybně pravdivá a přístupná.

Již v *Theogonii* je však tento odlišný model naznačen. Uprostřed mezi lineárním lidským a extatickým božským „vzorcem času“ totiž nalézáme otázku: „Ale k čemu mi tamto, to o dubu anebo skále?“ (*Theog.* 35, cit. dle Hésiodos 1990: 14). Karl Albert k tomu ve svém komentáři dodává: „Přislóví.

8 Zde citované výroky Jacquese Derridy z jeho knihy *Marxova strašidla* byly obsáhleji citovány a komentovány v části „Trauma a duch“; vztahují se k Derridově úvaze o „výstup“ ducha Hamletova otce v Shakespearově tragédii a k Hamletovu výroku, že čas je nespojitý. Derrida tento výrok zevšeobecňuje způsobem, který je u něj obvyklý, a do- spívá k diagnóze principiální „nespojivosti“.

Mýšleno je: K čemu je vyprávění o událostech, které jsou již dávno minulostí? Tj. „básnické zasvěcení“ (cit. dle Hesiod 1993: 45). To, že zde však nejde pouze o ponechání minulého minulosti, je zřejmé z pasáže, která bezprostředně souvisí s legendou o Theuthovi z Platónova dialogu *Faidros*, v němž čteme: „Ve svatyni Dia Dódonského se vypravovalo, přáteli, že první věštné řeči⁹ byly řeči dubu. Tedy tehdejší lidem, protože nebyli tak moudří jako vy mladí, při jejich prostotě stačilo slyšeti dub a skálu, jen když mluvily pravdu“ (*Phaidr.* 275b–c, cit. dle Platón 2003: 277). I duby a kameny tak zřejmě dokáží sdělovat buď nepravdivé, nebo pravdivé věci — a starším stačilo jim naslouchat, když byl jejich *logos* pravdivý. K „moudrosti“ mladších ve srovnání s prostou vírou starších v moudrost prorockého *logu* se záhy vrátíme v souvislosti s pasáží, která v dialogu *Faidros* předchází mýtu o Theuthovi. Citát z Platóna však ozřejmuje, že Hésiodův odkaz k dubům a kamenům se nevztahuje pouze k dřívějšímu básnickému zasvěcení, ale má za cíl nechat zapomenout na pochyby, které vyvstaly z dříve představeného komplexního modelu vzpomínání. Otázkou po funkci zmínky o dubech a kamenech tak lze vykládat jako záměr nezabývat se již těmito „pochybnostmi“ múzického vzpomínání a „pravdu“ múzického *logu* v následujícím vyprávění o zrození bohů a světa jednoduše předpokládat.

V této tradici pravdivého a přístupného vzpomínání stojí také platón- ský mýtus o Theuthovi, jak je podán v dialogu *Faidros*. Vztah k Hésiodovi je zřejmý již z toho, že právě citovaná pasáž na něj bezprostředně nava- zuje. Samotnému mýtu předchází tato pasáž:

Sókr. Nuže víš, jak se, pokud jde o řeči, nejlépe zavdčíš bohu, činnosti nebo mluvením?

Faidr. Nikoli, a ty?

Sókr. Mohu vypravovat pověst, kterou jsem slyšel od starších, avšak co je na ní pravdy, to je jejich věc. Kdybychom tu pravdu našli sami, zdali pak by nám ještě něco záleželo na lidských domněnkách? (*Phaidr.* 274b–c, cit. dle Platón 2003: 276)

Také v tomto případě — a tato „předehra“ většinou nebývá při zkoumání mýtu o Theuthovi uváděna — bohové zjevně znají pravdu a lidé slyší pouze zvěst; i zde tak je následně rozvinutá konceptualizace vzpomínání

9 V této souvislosti je třeba připomenout Homérova věštce Kalchanta, o němž v *Iliadě* čteme, že je „znalý všeho co jest, kdys bývalo, všeho co bude“ (*Il.* 1, 70, cit. dle Homé- ros 1996: 31).

založena především na rozdílu mezi bohy a lidmi, který je zároveň rozdílem mezi přístupností a nepřístupností. Pokud bychom disponovali božskou pravdou, nemuseli bychom se již zabývat lidskými soudy; protože však s pravdou nemůžeme zacházet stejně jako bohové, musíme namáhavě filozoficky přemýšlet o tom, nakolik je člověk způsobilý pravdy.

Rozdíl mezi bohy a lidmi je určujícím momentem také v úvodních větách samotného mýtu o Theuthovi, když „starý“ bůh Theuth přichází ke králi Thamovi. Bůh přichází k člověku, který posuzuje jeho vynález. Coby egyptský král je však Thamus současně bohem, jemuž také přísluší další jméno: Ammón. Staré pověsti je připisován takový význam pouze proto, že sahá zpět do doby, kdy božské a lidské nebylo ještě tak přísně odděleno. Máme tak co do činění se dvěma typy rozdílu mezi bohem a člověkem: vnějším (Theuth × Thamus) a vnitřním (Thamus × Ammón). Sledujeme vztah mezi bohem a člověkem, který existuje současně mezi Theutem a Thamem i v Thamovi samotném. Člověk i bůh Thamus odmitá vynález písma, neboť tato nauka „způsobí zapominání v duších těch, kteří se jí naučí“ (Phaidr. 275a, cit. dle Platón 2003: 277), což ostatně téměř doslova připomíná úlohu, kterou Hésiodos připisuje Múzám, když u něj čteme, že úkolem Múz coby dcer Mnémosyné je přinášet „úlevu ve starostech a v strastech zapomenutí“ (Theog. 55, cit. dle Hésiodos 1990: 15). Odpovídalo by tedy úloze Hésiodových Múz, které překračují hranice, písmo u Platóna? Kdyby písmo bylo božské a v božské sféře pravdivé, bylo by pouze v lidské sféře ambivalentní – stejně tak, jako když nebylo možné rozhodnout o pravdivostním obsahu múzického logu u Hésioda? Thamus dává před vnějšími písemnými záznamy vzpomínek přednost tomu, když se lidé rozpominají „zevnitř sami od sebe“ (Phaidr. 275a, cit. dle Platón 2003: 277). Tato zvnitřnělá vzpomínka (Er-*Innerung*) je ovšem opět pravdivá a přístupná – a sice do té míry, že v perspektivě Platónovy nauky o rozpominání, jak je v dialogu *Faidros* ještě jednou detailně rozevedena, člověk při „letu duše“ spatřil pravdu již před svým narozením. Veškeré lidské poznávání je tak anamnetickým vzpomínáním na toto nazření, vzpomínáním „na ona jsoucna, která kdysi uviděla naše duše, když konala cestu spolu s bohem, když se povznesla nad ty věci, o kterých nyní říkáme, že jsou“ (Phaidr. 249c, cit. dle Platón 2003: 246).

Toto vzpomínání tak ovšem nutně následuje onu strukturu, kterou jsem již popsal výše v případě Derridových strašidel:¹⁰ objevování probíhá současně se vzpomínáním. Abych mohl něco rozpoznat jako

pravdu, musím to ve vzpomínce, anamneticky, vztáhnout k letu duše; na druhou stranu jsem ovšem to, co má duše před mým narozením nahlédla, při narození v jakémsi „porodním traumatu“ náhle zapomněl. Na nazřené ideje se přitom mohu později opět rozpomenout, ne však na jejich božský původ jako výsledek vztahu mezi bohem a člověkem, pojmenovaného jako „společná cesta“. Tento vztah zůstává nepřístupný; z toho vyplývá nejistota veškerého lidského poznávání, co se týče jeho pravdivosti.

Formálně odpovídá let duše před narozením coby *arché* lidské poznávání mohutnosti u Platóna Hésiodovu Chaosu coby počátku zrození bohů; tento Chaos však není u Hésioda ponechán v zapomnění (a později pouze připomínán), nýbrž připomínán stále jako přítomný, jak je patrné, když ještě při popisu bitvy s Titány čteme: „Zasáhl obrovský žár i Chaos“ (Theog. 700, cit. dle Hésiodos 1990: 32). Zatímco tedy Hésiodův model dává v této perspektivě zjevně přednost *arché*, jež zůstává přístupná, u Platóna stojí v popředí latentní zapomenutost této *arché*, která se ovšem může ve vzpomínce vždy proměnit do původní podoby – ochuzena ovšem o vztah mezi bohem a člověkem, jež byl přítomný při letu duše před narozením a který zaručoval přímý přístup k pravdě. Pokud filozofie představuje pokus, jak odhalit podmínky pravdivosti lidského poznávání, pak tato pravdivost závisí v první řadě na účasti – ustavené při letu duše – na božské sféře, která byla při narození principiálně znepřístupněna, zatímco na ideje samotné se rozpominat můžeme. Lze jít ještě o krok dále: pravdivost idejí závisí právě na tom, že zapomináme na zapomenutost jejich božského původu; pouze tak jsou člověku přístupné.

Ovšem zpět k mýtu o Theuthovi. Platón se svou koncepcí *mnémé* snaží dát lidskému vzpomínání jasnou podobu, kterou potřebuje pro anamnetické zdůvodnění pravdy. Derridův výklad Platóna přitom ozřejmuje, že *hypomnésis*, která byla vyloučena, se *mnémé* nutně zjevuje jako duch: „Paměť se nechá [...] ovlivnit svým prvním vnějším, svým prvním náhradníkem: *hypomnésis*. Platón však sní o paměti bez znaků. To znamená bez doplňků. *Mnémé* bez *hypomnésis*, bez *farmaka*“ (Derrida 1972: 121–122).

U Anselma Haverkampa nacházíme toto konstatování:

U fenoménu posttraumatické stresové poruchy (*Post-Traumatic-Stress-Disorder* – PTSD) je uchopitelná především manifestace reference; kvalitu jejího rukopisu rozpoznala psychoanalýza a převedla ji (nebo ji učinila alespoň převoditelnou) do sémiotických pojmů“ (Haverkamp 1994: 171).

¹⁰ Viz pozn. 6.

V tomto přirovnání náleží písmu „pravdivost“, což je však právě důsledkem její nepřístupnosti. Platónův Thamus naproti tomu popírá pravdivost písma, když k Theuthovi pronáší: „A co se týče moudrosti, poskytnu ješ svým žákům [písmem; M. W.] její zdání, ne skutečnost“ (*Faidr.* 275a, cit. dle Platón 2003: 277). Na druhou stranu však funkce písma není tak jednoznačně negativní; nejednoznačnosti múzického *logu* u Hésioda odpovídá u Platóna kvalita písma jako *farmaka*: léku i jedu zároveň. Ambivalenci a ambiguitu danou v každém vzpomínání se Platón podle Derridy pokouší „ústý krále ovládnout a nado nechat vládnout definici v jednoduším a jednoznačném protikladu: mezi dobrým a zlým, vnitřním a vnějším, pravdivým a nepravdivým, bytím a zdáním“. Protiklad *mnémé* a *hypómnésis* přitom vytváří „systém se všemi velkými strukturálními protiklady platonismu. To, co se odehrává na hranici mezi oběma těmito pojmy, je proto čímsi jako základním rozhodnutím filozofie, rozhodnutím, jímž se filozofie zakládá, udržuje a potlačuje svůj protipól“ (Derrida 1972: 124). Stejně tak jako je tato hranice pro platonický systém rozhodující — a právě proto, že se celá Platónova nauka zakládá na tomto vymezení hranice, musejí být se stejnou rozhodností potvrzeny definovatelnost a neprostupnost hranice —, je těžké ji vůbec určit; na obou stranách hranice jde ovšem o opakování: „Opakování pravdy (*alétheia*), jež nechává nazřít a představení *eídos*; a opakování smrti a zapomnění (*léthé*), které se skrývá a odvrací, neboť nepředstavuje *eídos*, ale představování reprezentuje, opakuje opakování“ (tamtéž: 152–153). Filozofie se tedy v případě vzpomínání rozhodla pro pojem pravdy a přístupnosti, jenž je na způsob platonické voskové tabulky prefigurován v lidské duši. To mělo zásadní dopad, který nechal komplexnost Platónova uvažování o paměti upadnout v zapomnění.

Harald Weirich však hovoří o „podvojnosti zorného pole paměti (*Memoria-Bildfelder*)“ — na jedné straně o voskové tabulce, na druhé o depozitáři — jako o „faktu západních duchovních dějin“ (Weirich 1964: 26). Tento protiklad je přitom platónský — v tom ohledu, že odkazuje k rozdílu mezi vnitřním a vnějším. V této souvislosti si lze také všimnout, že právě onen protiklad filozofické voskové tabulky — depozitář — vychází z rétoricky založené mnemotechniky, tedy tradice, která rovněž využívala voskové tabulky jako paměťové metafory, jakkoli ne přímo „voskové tabulky“ v nitru duše, nýbrž voskové tabulky ve smyslu jejího každodenního („vnějšíkového“) užívání. Zatímco Cicero ve spisu *O řečníku* (*De oratore*) píše, že mnemotechnické obrazy (*imagines*) jsou zaznamenány v místech (*loci*): „a tak použijeme míst jako voskovaných desek a obrazů jako písmen“ (*De or.* 354, cit. dle Cicero 1940: 86–87), rozvádí autor spisu *Rétorika pro Herennia* (*Rhetorica ad Herennium*) toto srovnání ještě dále: „Místa totiž odpovídají

voskovým tabulkám či papýru, obrazy písmenům, pořadí a umístění obrazů písma a recitace čtení“ (*Rhetorica ad Herennium* 2002). Je-li rétorika protikladem filozofie, případně mnemotechnika protikladem *anamnésis*, musí být otázka pravdivosti a přístupnosti vzpomínky položena také v souvislosti s legendou o vynálezu mnemotechniky Simónidem z Keu.

Simónidés hoduje na hostině u Skopy a přednáší báseň na oslavu jeho vítězství v boxerském zápase, „ve které bylo mnoho napsáno o Kastorovi a Polydeukovi, jak obvykle činí mnozí básníci k okrášlení básně“. Jelikož nebyl jediný, kdo byl v básni oslavován, hodlá Skopás zaplatit pouze polovinu odměny, druhou polovinu má Simónidés „požadovat od svých Tyndareovců“. Krátce nato je Simónidés zavlán ven, protože se po něm u dveří ptají dva mladí muži — jedná se zjevně právě o tyto polobohy, Kastora a Polydeuka. Sotva však místo opustil, budova za ním se zřítla:

při tom prý zahynul sám Skopas se svými přáteli. Když je chtěli příbuzní pohřbiti a nemohli zohavené mrtvoly nikterak poznati, Simonides prý podle toho, že si zapamatoval, na kterém místě každý z nich ležel, dovedl označiti jednoho každého k pohřbení. Tim tehdy byv upozorněn na lež prý, že jest to hlavně pořad, který přináší světu paměti (*De or.* 353, cit. dle Cicero 1940: 86).

Stejně jako u Platóna stojí i u Hésioda v otázce vzpomínání v popředí téma času; právě proto je rozhodující hranice vždy vytyčena jako prostorová. Mnemotechnika oproti tomu zakládá, jak píše Aleida Assmannová, „nezrušitelné spojení paměti a prostoru“ (Assmann 1991: 14), což nutně vede k tomu, že vytyčená hranice má v první řadě časovou povahu. Jde o „předtím“ a „potom“; řečeno s Renate Lachmannovou, jde o katastrofu „zapomnění (určitý znakový řád se propadá do nebytí)“ (Lachmann 2002: 19; stov. Lachmann 1990: 22) a o (nemožnost) obnovení tohoto znakového řádu.

Také v legendě o Simónidovi hraje rozdíl mezi bohy a lidmi zásadní roli. V době, kdy se Simónidés nachází ještě uvnitř domu a je oběma polobohy zavlán ven, je božská sféra venku, ohraničená domovním prahem. Simónida tak božově zavolají do své sféry; při překročení domovního prahu se za ním zhroutí lidský znakový řád. Simónidés je jediným přeživším proto a v tom ohledu, že opustil lidský znakový prostor; stává se tak — podobně jako Hésiodovy Múzy — poslem bohů,¹¹ respektive sám

11 V této souvislosti je třeba upozornit na blízkost Simónida k řeckým šamanům, na niž poukázal Goldmann 1989: 54n.

bohem, který absolutní božskou mocí dokáže obnovit lidský znakový řád. Renate Lachmannová k tomu dodává: „umění *memoria* navrácí rozptýleným jejich podobu“ (Lachmann 2002: 19–20; srov. Lachmann 1990: 22). Činí to tím, že určuje jména zavalených — a tak starému znakovému řádu umožňuje další trvání.

Tak jednoduché to však s *adaequatio memoriae ad rem* není ani v tomto případě, neboť o pravdivosti Simónidovy vzpomínky se zpočátku vůbec nediskutuje, je pouze předpokládána. Anselm Haverkamp k tomu dodává: „Taktika emblematická příhodnost tohoto myšlenkového obrazu z něj činí pomník vlastního *procedere*, připomínku dvojí pointy, která — ve vztahu k *Pravdě a metodě* — předává pravdu vepsanou v metodě jako zdroj a vzor jí samé. Tím, jak to činí, zůstává plně sama sebou: metodou, nikoli pravdou. To, že *není* pravdou sobě samé, jí činí pravdivou v paměti rétoriky“ (Haverkamp 1991: 28). U Renate Lachmannové čteme: „Očitý svědek dosvědčuje i obnovuje předchozí stav. Vytvořil si již svůj obraz“ (Lachmann 2002: 21; srov. Lachmann 1990: 23). Ukazuje se, že svědek není zhroucením znakového řádu nijak traumatizován; tvrdí, že znalost toho, co bylo předtím, přenesl neporušenou přes práh domu. To se mu však podařilo pouze díky přechodu do božské sféry pravdivého a přístupného vzpomínání. V Derridových *Pamětech slepce* (Mémoires d'aveugle) čteme: „Svědectví nahrazuje vjem zprávou. Svědek nemůže vidět, ukazovat a mluvit zároveň. [...] Žádná záruka pravosti současně nemůže prokázat, co i ten nejistější svědek vidí, či spíše, co viděl a podržel v paměti“ (Derrida 1990: 106).

Pouze díky tomu, že překročil práh božské sféry, dokáže Simónidés obnovit lidský znakový řád, jenž zmizel. V zásadě však nemáme co do činnosti se svědectvím o starém řádu, nýbrž s vytvořením řádu nového, jež jako lidské postavy, od něj přijímají řád, jenž zavalené mrtvoly správně označí, jako pravdivý pouze proto, že důvěřují jeho svědectví. Tito příbuzní však pravdivost jmen určených Simónidem dokáží posoudit právě tak málo, jako mohou v případě Hésiodově lidé rozhodnout o pravdivosti múzického *logu*. Pravdu tedy také v legendě o Simónidovi garantují pouze bohové — a lidem je v zásadě nepřístupná. Tím, že tyto příbuzní považují to, co Simónidés vymyslel (*Er-Zeugnis*), za svědectví, zapominají na jeho vazbu k božské sféře. Zatímco však v legendě o Simónidovi toto zapomnění ještě vypravěč reflektuje, upadá v tu chvíli samo zapomnění do zapomnění. V něm Cicero prohlásí za zakládající mýtus mnemotechniky — vzhledem k tomu, že Simónidés tehdy odhalil, „že jest to hlavně pořad, který přináší světlo paměti“. Mnemotechnický diskurs o uspořádání tak zapominá na pochybnosti a komplexnost zakládající legendy.

Obojí se však i později ukazuje jako nevědomě předávané obsahy právě v *imagines agentes*, jež mají zaručovat ono uspořádání. V *Retorice pro Herennia* o nich totiž čteme následující:

Měli bychom tedy vytvořit takové obrazy, které vydrží v paměti co nejdéle. Podaří se to tehdy, pokud zvolíme co nejnápadnější obrazy; pokud budeme vytvářet obrazy, které nejsou nicneříkající a bez významu, nýbrž produktivní [*imagines agentes*]; pokud jim budeme přisuzovat výjimečnou krásu či jedinečnou ošklivost; [...] pokud je nějakým způsobem zavíme: například tím, že předvedeme obraz potřísněný krví, pošpiněný hlínou či natřený rudou barvou, aby podoba byla zřetelnější — nebo tím, že budeme našim obrazům přikládat komické účinky, neboť i to umožní, že budou naši paměti lépe dostupné (*Rhetorica ad Herennium* 2002).

Tento postup spolehlá na to, že si *imagines* vybavujeme snáze díky jejich emočnímu náboji; ovšem kvůli tomu, že se ten, kdo chce vzpomínat, pokouší vyvolat vzpomínku skrze to, co jej beztak nenechává v klidu, to, na co nelze zapomenout proto, že si na to nelze vůbec vědomě vzpomenout, a co náleží spíše do sféry nevědomého, je zpochybně také mnemotechnický diskurs o uspořádání právě v tu chvíli, kdy se pokouší jako takový vymezit. Také mnemotechnice se tak zjevuje strašidlo v podobě toho, co je již za hranicí; místem zjevení jsou v tomto případě emočně nabitě *imagines* coby předpokládána místa zlomu ve zdánlivě nenarušitelném řádu vzpomínání.

Stejně jako u Hésioda a Platóna máme tedy i v případě mnemotechniky co do činnosti s pokusem dát vzpomínání jasnou a ohraničenou podobu; s pokusem, který předpokládá, že se zapomene na původně reflektovanou komplexnost. Všechny tři konstelace paměti dospívají k předpokladu pravdivého a přístupného vzpomínání; v případě všech tří je přitom pravda zprvu umístěna do božské sféry, aby odtud byla přenesena do sféry lidské. Předpokládána pravdivost lidského vzpomínání přitom závisí nejen na tom, že se zapomene na původní božskou povahu pravdy a její nepřístupnost lidem, ale také na tom, že se zapomene i na samo toto zapomnění. Tyto konceptualizace paměti se však ve skutečnosti nemohou uzavřít: trvale přítomný Chaos u Hésioda, který se — coby zdroj veškerého vznikání — stane koncem veškerého vzpomínání, zrádná metafora zápisu do duše u Platóna (srov. *Phaidr.* 278a, viz Platón 2003: 281), která v nitru odkrývá to, co by mělo být přísně vyloučeno jako vnější, a v neposlední řadě emočně nabitě *imagines*, jež si musejí vypomoci „hnačí silou“ nevědomí, aby zajistily řád mnemotechniky — to

vše klade pravdivé, přístupné vzpomínání jako pouhý předpoklad, který stále hájí a musí hájit své vymezení hranicemi — právě proto, že takové vymezení není možné.

Proti tomuto předpokladu pravdivého a přístupného vzpomínání, jež lze vymezit hranicemi, konečně vystupuje trauma, které však samo — coby vymežitelné — vzniká a je nutné teprve za předpokladu vzpomínání, jež samo dospívá ke konceptualizaci. Coby nepřístupná, zato však adekvátní re-prezentace připomíná trauma původní nepřístupnost pravdy — a vyvrací tak předpoklad vědomého vzpomínání na pravdu tím, že poukazuje na zkreslení, které vzniká při každém zpracování vzpomínky.

Trauma lze tedy chápat jako nevědomý obsah vzpomínání; nevědomý obsah, jehož je potřeba proto, aby zajistil pravdivost toho, na co vědomě vzpomínáme, a na nějž musíme ihned poté zapomenout, aby se zastřelo to, že tato pravda je ve všech třech představených modelech vždy již v zásadě nepřístupná. Stručně řečeno: trauma je nepřístupnou pravdou vzpomínání. Pokud tedy pravda [...] nemůže být založena jednoduše na vzpomínání v běžném smyslu, ale je třeba ji chápat jako výkon vždy přítomného zapomínání, pak platí výrok Friedricha Kittlera: „Když zapomeneme na *zapomnění*, zhroutí se vyjádření a to, co vyjadřuje, v jedno. Závrať z tohoto zhroucení se nazývá pravda“ (Kittler 1979: 196).

Závěr

Vzpomínání bez zapomínání (a zapomínání na toto zapomínání) není paměť. Anselm Haverkamp píše ve své studii „Anagramm und Trauma: Zwischen Klartext und Arabeske“ (Anagram a trauma: Mezi prostým textem a arabeskou; Haverkamp 1994) o nepřístupnosti významu v případě traumatu, o nepřístupnosti, která není zapříčiněna pouze okolnostmi každé vzpomínky. Haverkamp píše: „To, co je v prostém textu zřejmé, uniká v podobě traumatu“, a později dodává:

Dějiny v prostém textu neexistují, neboť prostý text nepředstavuje dějiny, ale jejich popření. Historicky — což znamená: nikoli z hlediska minulého — jsou dějiny přítomny pouze v anagramatické latenci traumatu, jež jsou jako taková — latentně — čitelná ve spárách, v „nesváru“ kódů. Odkazy na ně stojí mimo veškerou pochybnost právě tak, jako existuje pochybnost o možnosti jejich vyličení (Haverkamp 1994: 171–172).

Na tomto místě se lze také ptát, zda protiklad prostého textu a traumatu nespočívá stále příliš pevně na zásadním platonském rozhodnutí a zda je nepřipomíná. [...] Trauma je vždy již vepsáno do paměti, funguje jako její „trvalá implikace“, právě proto však musí zůstat nepřístupné. Nemůže jít o snahu rozpomenout se na to, co bylo zapomenuto a je v traumatu přítomné, a proto adekvátně uchované. To by nebylo ničím víc než ex-korporaci traumatu, jeho převedením do podoby neadekvátní reprezentace vědomého vzpomínání. Jde mnohem spíše o to načrtnout s pomocí traumatu paměťovou konstelaci, jež by dokázala alespoň popsat prostor, který trauma otevírá a který je vždy již zapomenut.

V *Pamětech* (Mémoires) Jacquese Derridy čteme:

Co je to paměť? Pokud se podstata paměti nachází mezi bytím a zákonem, jaký smysl může mít otázka po bytí a zákonu paměti? To jsou otázky, které si nelze klást mimo jazyk a aniž bychom je — nad propastí — svezili překlady a přenosům; vyžadují totiž přechody, jež nejsou možné: z jazyka do jazyka, vyžadují kolísavou stálost přístavního mostu (Derrida 1988: 25).

Trauma umožňuje tuto nezbytnou důvěru v překlady a přenosy, která má být vždy záhy zapomenuta ve prospěch pravdy, reflektovat podle hesla Cynthie Chaseové *Die Übertragung übersetzen* (Přeložit přenos; stov. Chase 1992), na něž zde mohu pouze odkázat. To však znamená, že v případě traumatu se jedná o stejně „nekonečné téma“ (Gadamer 1964: 18) jako v případě paměti, pro niž toto spojení kdysi použil Hans-Georg Gadamer. Paměť ani trauma nelze přesně pojmově vymezit. Je možné, že se psychoanalýza rozhoduje na hranici mezi oběma (kterou není třeba legitimizovat) — zdá se mi, že coby vzor pro výklad kultury to může fungovat pouze v souladu s určitým pojmem vzpomínání — jako protiklad čeho bude trauma představováno. Zatímco však ve filozofii a v dějepisceví je nutné na odvrácenou traumatickou stránku každého vzpomínání zapomenuté, literární texty mohou na tuto souhrnu traumatu a vzpomínky přistoupit a učinit ji svým strukturálním principem.

Přeložil Jiří Soukup

Literatura

- ABRAHAM, Nicolas
1991 „Aufzeichnungen über das Phantom: Ergänzung zu Freuds Metapsychologie“, *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 45, č. 8, s. 691–698
- ASSMANN, Aleida
1991 „Zur Metaphorik der Erinnerung“, in Aleida Assmann – Dietrich Harth (eds.): *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung* (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag), s. 13–35
- BLUM, Herwig
1969 *Die antike Mnemotechnik* (Hildesheim – New York: G. Olms)
- BORGES, Jorge Luis
2009 „Funes, muž se záračnou pamětí“, in týž: *Fikce, Alef, Spisy*, sv. 1; přel. Kamil Uhlíř (Praha: Argo), s. 111–122
- CARUTH, Cathy
1995 „Recapturing the Past: Introduction“, in týž: *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore – London: Johns Hopkins University Press), s. 151–157
- CICERO, Marcus Tullius
1940 *O řečníku*; přel. Václav Prach (Praha: Bohuslav Hendrich)
- DERRIDA, Jacques
1972 *La dissémination* (Paris: Seuil)
1988 *Mémoires: Pour Paul de Man* (Paris: Galilée)
1990 *Mémoires d'aveugle: L'auto-portrait et autre ruines* (Paris: Réunion des musées nationaux)
2011 *Strážidlá Marxa*; přel. Martin Kanovský (Bratislava: Európa)
- DROYSEN, Johann Gustav
1977 *Historik: Textausgabe*; ed. Peter Leyh (Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog)
- FREUD, Sigmund
1982 „Jenseits des Lustprinzips“, in týž: *Studienausgabe*, ed. Alexander Mitscherlich, sv. 3: *Psychologie des Unbewußten* (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag), s. 215–272

- 1999 „Mimo princip slasti“, in týž: *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924*, Sebrané spisy Sigmunda Freuda, sv. 13; přel. Miloš Kopal, Jiří Pechar (Praha: Psychoanalytické nakladatelství), s. 7–57
- GADAMER, Hans-Georg
1964 „Bericht über die Arbeitstagung vom Oktober 1959“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, s. 15–18
- GOLDMANN, Stefan
1989 „Statt Totenklage Gedächtnis: Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos“, *Poetica* 21, č. 1–2, s. 43–66
- HAVERKAMP, Anselm
1991 „Auswendigkeit: Das Gedächtnis der Rhetorik“, in týž – Renate Lachmann (eds.): *Gedächtniskunst. Raum – Bild – Schrift. Studien zur Mnemotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), s. 25–52
1994 „Anagramm und Trauma: Zwischen Klartext und Arabeske“, in Susi Kotzinger – Gabriele Rippl (eds.): *Zeichen zwischen Klartext und Arabeske* (Amsterdam – Atlanta: Rodopi), s. 169–174
- HÉSIODOS (HESIOD)
1990 *Zpěvy železného věku*; přel. Julie Nováková (Praha: Svoboda)
1993 *Theogonie*; přel. Karl Albert (St. Augustin: Academia)
- HOMÉROS
1996 *Ílias*; přel. Otmar Vaňorný (Praha: Petr Rezek)
- CHASE, Cynthia
1992 „Die Übertragung übersetzen: Psychoanalyse und die Konstruktion von Geschichte“, in Anselm Haverkamp – Renate Lachmann (eds.): *Memoria: Vergessen und Erinnern* (München: Fink), s. 197–219
- KITTLER, Friedrich A.
1979 „Vergessen“, in Ulrich Nassen (ed.): *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik* (Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh), s. 195–221
- LACHMANN, Renate
1990 *Gedächtnis und Literatur: Intertextualität in der russischen Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
2002 *Memoria fantastika*; přel. Tomáš Glanc (Praha: Herrmann & synové)

Může psychoanalýza přispět k lepšímu historickému pochopení masového vraždění obyvatelstva?

Dori Laub

Někteří psychoanalytici mají vlastní zkušenosti s vyvražďováním obyvatelstva, a mohou proto sloužit coby svědkové historie. Své zkušenosti s péčí o psychiatrické pacienty, kteří se stali obětmi jomkipurské války, jsem popsal na jiném místě (Laub 2002). Tito izraelští vojáci byli převážně děti lidí přeživších holokaust, u nichž traumata z fronty vyvolaly skutečné nebo imaginární zkušenosti rodičů z druhé světové války. Například vojenský policista, který v době, kdy jsem ho ošetřoval, vykazoval výrazné psychotické symptomy, dupl syrskému válečnému zajatci do obličejů poté, co v autě, jehož řidič ho krátce předtím varoval před cestou na frontu, uviděl zohavené mrtvoly civilistů. Tento vojenský policista věděl, že se jeho otec musel dívat, jak nacisté roztržili o zed tělo jeho otce liší tím, že dotyčného svědka jomkipurské války se od příběhu jeho otce liší tím, že násilí a ničení přerostlo izolovanou individuální historií. Jednalo se o společné, společenské, ne plně vědomé znovuprožívání a opětovnou inscenaci uplynulé historické události, a sice holokaustu. Pod dojmem děsivé hrozby nového ničení se holokaust znovu probudil k životu. Zdá se, že jomkipurská válka dává tušit jeho pokračování v přítomnosti.

Fenomén, kdy jedna generace prožívá takto nevědomě zkušenosti generace jiné jako své vlastní, označuje americká psychoanalytička Judith Kestenbergová (Kestenberg 1989) termínem „transpozice“, neboť se zdá, že zkušenost generace rodičů s holokaustem je transponována na jejich děti. Francouzská psychoanalytička Haydée Faimbergová (Faimberg 1987) hovoří v této souvislosti o „prolnutí generací“. Má tím na mysli nevědomý identifikační proces, který spojuje tři generace a komprimuje v sobě historii, která alespoň částečně nepatří do pacientovy generace.

Holokaust není jediná traumatická historická událost, která se neustále vrací a jejíž přítomnost se zřejmě nikdy neztratí. Genocidě

LAPLANCHE, Jean — PONTALIS, Jean-Bertrand
1996 „Trauma“, in tít: *Psychoanalytický slovník*; přel. Alexander Halvonik, Mária Marcelliová, Mária Puškárová (Bratislava: Veda), s. 491—495

PLATÓN

2003 *Spisy*, sv. 2; přel. František Novotný (Praha: OIKOYMENH)

PUCCI, Pietro

1977 *Hesiod and The Language of Poetry* (Baltimore — London: Johns Hopkins University Press)

Rhetorica ad Herennium

2002 *Bibliotheca Teubneriana Latina* [elektronická databáze] (München — Turnhout: Saur — Brepols)

WEINBERG, Manfred

1997 „Das Gedächtnis der Dekonstruktion“, in Gerhard Neumann (ed.): *Post-strukturalismus: Herausforderung an die Literaturwissenschaft* (Stuttgart — Weimar: Metzler), s. 23—39

WEINRICH, Harald

1964 „Typen der Gedächtnismetaphorik“, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, sv. 9, s. 23—26