

Mirek Vodrážka

Totalita tu nebyla, tudíž si nezasluhuje ani poznámky pod čarou

V Čechách se plíživě zakládá spor o nezažitelnost komunistických zločinů a neprožitelné povaze totalitního režimu. V následujícím textu, který tvoří výňatky z mého širšího esejistického pojednání *Filosofie tělesnosti dějin* (Herrmann a synové – ÚSTR, Praha 2013) uvádím několik aktuálních příkladů, z nichž nejfrekventovanější jsou názory historika Michala Pullmanna, a to zejména ty, které prezentoval ve své práci *Konec experimentu*. Jelikož podstatným předmětem sporu se podle mého názoru stává problematika emocí, je nezbytné jej nahlížet prizmatem „emociology“.

Stačila necelá dvě desetiletí a s graduujícím úpadkem západní demokratické politické kultury, globální ekonomickou krizí, následnou generační obměnou atd. se vynořili polistopadoví vzdělanci (podporováni starými akademiky ze šedé zóny), jako například Michal Pullmann, kteří veřejně tvrdí, že *totalitní model výkladu*¹ je jen černobílou šablonou, že mu *odporuje spousta pramenů. Zejména ty z prostředí každodenního života, které dokládají vše možné – odstup i přitakání, důvěru i skepsi, důmyslné podvody i vědomou podřízenost – jenom ne stav totálně ovládané společnosti*. Pokud by podle tohoto sociálního historika *komunismus byl skutečně totalitní, lidé by vůbec neměli mít možnost autonomně jednat, dokonce ani samostatně myslet*.²

Zatímco Pullmann prezentuje „totalitní model výkladu“ jako přežitek, který je odmítán všemi historiky, přední badatelé moderních dějin, jako Michael Geyer a Sheila Fitzpatricková, situaci hodnotí tak, že historici jsou v otázce prospěšnosti totalitárních teorií rozdělení, ale spíše je ve hře *obnovený zájem o revitalizaci konceptu totalitarismu*. S explicitním odkazem na práce Hannah Arendtové důvody tohoto zájmu vysvětlují i tím, že pozitivistická historie není schopna *dostatečně ocenit myšlenkovou hloubku konceptu totalitarismu*.³

Mým úmyslem není poukazovat na základní teoreticko-metodologické nedostatky autora, účelovou interpretaci pramenů, omezená tematická a časová pole zkoumání, ignoranci důležitých teoretických prací, nedostatek hlubšího poznání, ideologické zaujetí a aprioristické představy, ale zaměřit kritiku především na kulturní souvislosti.

1 PULLMANN, Michal: *Konec experimentu. Přestavba a pád komunismu v Československu*. Scriptorium, Praha 2011, s. 15.

2 PULLMANN, Michal: Bourání stereotypů bude bolet. *Právo – Salon*, 29. 9. 2011.

3 GEYER, Michael – FITZPATRICKOVÁ, Sheila: *Za obzor totalitarismu. Srovnání stalinismu a nacismu*. Academia, Praha 2012, s. 29.

Pomineme-li, že Pullmannovy představy o totalitním systému se připodobňují více literární vizi, kterou nastínil George Orwell ve svém díle *1984*, autor především ignoruje to, že podmínkou *sine qua non* totálního ovládnutí je například přeměna tříd v masu a likvidace veškeré skupinové solidarity.⁴

Stejným způsobem ignoruje i psychologické aspekty totalitarismu, na které poukázal Robert Lifton a kterými jsou například kontrola jedincovy komunikace s vnějším světem (jeho vnímání reality), manipulace určitých vzorců chování, černobílé myšlení (straníci/nestraníci, komunisté/nekomunisté atd.), nezpochybnitelnost základních ideologických dogmat, deformace jazyka, upřednostnění doktríny před jedincem, moc nad životem atd.⁵

Pullmann nemá ani potřebu vypořádat se s povahou režimu, jejímiž hlavními totalitními rysy byla potřeba vnějšího i vnitřního nepřítele, zespolečenštění (zestátnění) všech důležitých účelů společnosti a kontrola jednotlivce.⁶ Podobně nemá ani intelektuální potřebu formálně navazovat na revidovanou definici totalitního systému, jak se o to pokusila Hannah Arendtová, která šest let po porážce hitlerovského Německa nejdříve vydala *Původ totalitarismu*, ale později, koncem šedesátých let, dospěla k tomu, že totalitní systém je pouze takový, který je definován stavem „nula“, v němž teror hitlerovský nebo stalinistický funguje jako instituce. Podle ní v takovém stavu není možná například žádná literatura, žádné soudní procesy a oběti mizí v *továrnách na smrt* a v *jámě zapomnění*. Arendtová tvrdí, že kromě toho ještě funguje stejný politický systém, ale i ve stavu „jedna“, který sice občanům *upírá všechny formy politické svobody, nejen svobody shromažďování, nýbrž i svobody myšlení, názoru a veřejného projevu*, v něm existuje například samizdatová literatura, soudní procesy atd. *Rozdíl mezi samizdatovou literaturou a žádnou se rovná rozdílu mezi jedničkou a nulou*.

Teorii o „nulovém“ totalitním systému však odporuje především realita. Na tento rozpor poukázal nepřímě izraelský dokument *Nedokončený film* od režisérky Yael Hersonski, která konfrontovala dobový goebbelsovský nacistický film z varšavského židovského ghetta s dochovanými deníkovými záznamy lidí v ghettu. Ačkoliv jeho obyvatelé byli vyčerpaní, nemocní a pomalu umírali hladu, někteří si programově každý den vedli deníkové zápisky posilování emocí vzdoru, naděje a sebeidentity. Psali navzdory všemu – včetně pochyb blízkých lidí, kteří v takovém psaní neviděli absolutně žádný smysl.

Pozornosti Arendtové navíc uniklo, že totalitní systém ve stavu „jedna“ se vyznačuje dvěma důležitými diferencemi: temporalitou a intenzitou. Například komunistický režim u nás přetrval půl století a za tu dobu pronikl tak hluboce do společnosti, že se mnohé jeho aspekty jeví jako systémově „přirozené“. To je důsledek emocionální totalistifikace – tělesného přizpůsobení se či zdomácnění v podmínkách totalitního režimu, který je strukturálně hlubší než Gramsciho pojetí „hegemonie“, předpokládající hlubokou integraci, založenou nejen na hrubé síle a manipulativních praktikách.

4 ARENDTOVÁ, Hannah, *Původ totalitarismu*. OIKOYMENH, Praha 1996, s. 38.

5 TAYLOROVÁ, Kathleen: *Brainwashing. Manipulace s myšlením*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, s. 31.

6 TODOROV, Tzvetan: *V mezní situaci*. Mladá fronta, Praha 2000, s. 132–134.

Mirek Vodrážka

Proto v české společnosti abscentuje širší společenská i politická vůle po spravedlnosti, nápravě křivd a systémové kritice minulosti. Proto mohou někteří historikové a sociální filozofové tvrdit, že *snad právě mezi léty 1953–1956 končí v Československu totalitární epocha dějin*,⁷ nebo se může na obálce odborného historického časopisu *Soudobé dějiny* objevit „seriózní“ míněná otázka *Existoval v českých dějinách totalitarismus?*⁸

Téma monotematického čísla časopisu *Soudobé dějiny* odkazuje nejen na uvnitř publikovaný text od sociologa Miloše Havelky *Srovnání nesrovnatelného aneb Existovala v nejnovějších českých dějinách epocha totalitarismu?*, ale nevědomky odkazuje na problém, který reflektovala francouzská historička a socioložka Françoise Mayer.⁹

Když filozof Miloš Havelka reflektuje nedávnou minulost českých dějin, vyslovuje sice závěr, že normalizaci nelze považovat za *totalitární formu ovládnutí masové společnosti*,¹⁰ ale z hlediska epistemologické kultury lokace zamlčuje formativní vlivy své sociální pozicionality či subjektivní situovanosti, neboť patří do kategorie filozofů, o nichž Françoise Mayer říká, že komunistický režim aktivně spoluvytvářeli a stvrzovali svým souhlasem a dodávali mu svými pracemi ideologické instrumenty.¹¹

Pokud je na čtvrté straně zmiňovaného čísla *Soudobých dějin* autobiografická poznámka o autorovi, je přesně v duchu kritické poznámky francouzské historičky, která říká, že dnes většina mlčí o své vlastní minulosti a tváří se, jako by nikdy neexistovala, jako by byla odžita, jako by dokázala odejít a zavřít za sebou dveře. Praktickým odborným důsledkem je stav, kdy v osobních bibliografiích nelze nalézt práce vydané před rokem 1989. Historie bez autobiografie.

Z hlediska emociologie vzniká zajímavý dějinný paradox: mnozí intelektuálové sice reflektují komunistickou minulost, která byla i jejich nedílnou žitou součástí, ale tato minulost pro ně osobně neexistuje. A historická obec tento diskurz legitimizuje vlastním mlčením.

Časopis *Soudobé dějiny* tak zaštitěn zdánlivou odbornou nezaujatostí prezentuje názory profesora Miloše Havelky, který jako muž bez minulosti tvrdí, že normalizaci nelze považovat za totalitarismus, ale v publikované bibliografii zmiňuje jen práce vydané po roce 1989. Autor a potažmo i redakce zamlčují fakt, že Miloš Havelka spojil svou profesní kariéru právě s počátky normalizace, kdy se 2. dubna 1969 stal členem KSČ základní organizace redakce *Rovnosti Brno-město*.

Havelka normalizaci navíc aktivně obhajoval svými odbornými texty zaměřenými se *zvláštěm zřetelem k československému revizionismu*,¹² kdy rozkrýval *mapu soudobého*

7 TICHÝ, Martin: „Vše je vymyšleno, vylháno a zkombinováno mnou...“ Konfrontace výpovědi agenta StB ve vězení a vzpomínek pamětníka aneb Několik otázek nad příběhem jména B. In: *Sborník ABS* 9/2011, s. 159.

8 *Soudobé dějiny*, 2009, č. 4.

9 MAYER Françoise: *Češi a jejich komunismus – paměť a politická identita*. Argo, Praha 2009.

10 HAVELKA, Miloš: *Srovnání nesrovnatelného aneb Existovala v novějších českých dějinách epocha totalitarismu?* In: *Soudobé dějiny*, 2009, č. 4, s. 624.

11 MAYER, Françoise: *Češi a jejich komunismus*, s. 242.

12 HAVELKA, Miloš – STEIDL, Rudolf: Československo-sovětské symposium o filosofických a ideologických koncepcích frankfurtské školy. Příspěvek ke kritice revizionismu a antikomunismu. *Filosofický časopis*, 1973, č. 1.

Totalita tu nebyla, tudíž si nezasluhuje ani poznámky pod čarou

buržoazního myšlení¹³ a kritizoval buržoazní filozofy, jako byl Max Weber, kterému údajně uniká *problematika zákonitostí společnosti a dějin i logika vývoje, směřujícího k integraci procesu poznání a sebezpřetváření člověka a společnosti, což je naopak základní koncepcí vědy u Marxe, Engelse a Lenina*.¹⁴ Otázka, zda v českých dějinách existoval totalitarismus, nabývá na stránkách odborného časopisu *Soudobé dějiny* hlubší společenské symboliky, ztělesňující filozofický sebeklam soudobých dějin a společenských věd.

O minulosti lze ve veřejném odborném prostoru diskutovat pouze za podmínek, že zevnitř zůstanou její dveře pevně uzavřeny. V tomto pojetí jsou dějiny alokizované, protože je zapovězeno pojmenovávat místo, z kterého by druzí mohli, nebo naopak nemohli promlouvat. Chybějící bibliografie a biografie je u bývalého marxistického a komunistického filozofa znamením alokace dějin.

V jednom normalizačním marxistickém článku Miloš Havelka obviňuje Karla Poppera ze „subjektivního idealismu“ za to, že si dovolil prohlásit: *Vědce nemůžete zbavit jeho stranickosti, aniž ho současně zbavíte jeho lidství*.

Obdobně se dá z pozice emociologie říci, že nikdo se nemůže zbavit vlastních dobových emocí, aniž by se současně zbavil svého dějinného lidství, protože jsou ontologickou investicí touhy, citových zápasů, zkušeností, tělesnosti atd. Výsledkem takových snah by byla jen minulost bez vlastní minulosti.

Skotský osvícenský filozof a teoretik emocí Adam Smith ve své práci *Teorie mravních citů* říká, že podstata sebeklamu spočívá v tom, že mínění, které máme o vlastní osobě, plně závisí na našem vlastním soudu o chování v minulosti. Jestliže tedy některé existenciálně-politické problémy „vypadají malé nebo velké“, nezávisí to na tom, zda jsou v souladu se svými skutečnými společenskými rozměry, ale především na blízkosti nebo vzdálenosti naší emocionální pozice či lokace. Podle Adama Smitha je statečný pouze takový člověk, který *neváhá sejmout tajuplný závoj sebeklamu, jímž zakrývá odporosti vlastního jednání před svým vlastním pohledem a dokáže se vidět ve světle, v němž nás vidí kriticky druzí*.¹⁵ Pokud bychom se zeptali, jakou statečnost má Adam Smith na mysli, pak to není statečnost vztahující se k pouhému názoru, kritickému stavu vědomí nebo racionální úvaze, ale statečnost založená na „mravním citu“ a odhodlanosti strhnout tajuplný závoj zakrývající nahotu našeho emocionálního těla. Je to specifický druh psychogeografického dějinného hrdinství, které nesouvisí jen s minulostí, ale především s budoucností.

Často se zdůrazňuje, že česká společnost je například v případě „činnosti bratří Mašínů“ nejistá, rozdělená, a nejrůznější badatelé zdůrazňují, že stále nacházejí nějaký „rozpor“.¹⁶ Ačkoliv živnou půdou dějin je chaos, epistemologické návyky nás nutí předpokládat, že hledání smyslu, řádu nebo pravdy nemůže být nerozporné a nepoznamenané chaosem.

13 HAVELKA, Miloš: Kritický racionalismus versus soudobý pozitivismus. *Filosofický časopis*, 1979, č. 4, s. 603.

14 HAVELKA, Miloš: Kritické poznámky ke koncepci racionality a svobody u Maxe Webera. *Sociologický časopis* 3/1976, s. 310.

15 SMITH, Adam: *Teorie mravních citů*. Liberální institut, Praha 2005, s. 160.

16 ŠVÉDA, Josef: *Mašínovský mýtus. Ideologie v české kultuře a literatuře*. Pistorius & Olšanská, Příbram 2012, s. 224.

Mirek Vodrážka

Pro historiky je obtížné přijmout nejen ideu nepředvídatelnosti, ale navíc mít v podezření „logicky koherentní a konzistentní výklady“. Jak říká Taleb, historici ignorují nespojitosti v chronologii událostí a přesuny od zlomu ke zlomu, protože věří v postupný, pomalý a předvídatelný vývoj.¹⁷

Komunistický systém dokazoval svůj totalitní nárok extrémně negativní citlivostí na jakoukoliv nedirektivní změnu a na nelineární představy svého předem naprogramovaného vývoje. Nemusel však být ve svých cílech totalitní vždy v duchu Arendtové „továren smrti“ a „jam zapomnění“, stačilo, když byl totalitní ve svých účincích.

Pullmannův stejně jako Havelkův přístup je důsledkem totalistifikace a prozrazuje přímo programové ne-zkoumání totalitní povahy předlistopadového režimu: proto v práci „přirozeně“ chybí rozbor oficiální komunistické ideologie, reflexe vlády jediné strany řízené oligarchií, analýza vládního monopolu ozbrojených složek a monopolu masmédií nebo zkoumání systému policejního teroru, centrálně řízené ekonomiky atd.

Když D. E. Lipstadtová v knize *Historie před soudem* popisuje, jak se jeden reportér zeptal Davida Irvinga zpochybnujícího holocaust, proč z nového vydání jedné z jeho knih zmizely všechny zmínky o holocaustu, odpověděl, že *jestliže se nic nestalo, pak si to nezasluhuje ani poznámku pod čarou*.¹⁸

Ačkoliv Pullmann má v souvislosti s publikováním své knihy *Konec experimentu* ambice polemizovat s „totalitním modelem výkladu“, či, jak píše, s *totalitně-historickým výkladovým modelem*, v knize pojem „totalitní“ není ani dobově analyzován, ani vysvětlen v rámci teorie, není prostě vůbec kriticky zkoumán. Autor se mu vyhýbá a jeho vědecký přístup je spíše „irvingovský“. Na druhé straně pojmu „perestrojka“ se věnuje s lingvistickou pečlivostí milovníka ruského jazyka.

Jestliže například filozof Radim Palouš v knize *Totalismus a holismus* prezentuje šestnáctiznakovou či tabulární představu totalismu, Pullmann, stejně jako Havelka, nemá potřebu s různými definicemi totalismu nebo znaky totalismu polemizovat, a to ani „pod čarou“. Svůj přístup se přesto nezdráhají prezentovat jako „vědecký“ či „odborný“. Paloušovo filozofické pojetí politického totalismu je důležité připomínat právě proto, že přední filozofové 20. století (Heidegger, Patočka, Derrida, Foucault, Lévinas ad.) prosazovali filozofii radikálně protitotalitního zaměření.

Jejich kritika západní metafyziky je kritikou světa metafyzického násilí, totalitního či násilného pojetí objektivizace a kalkulace. Proto i Palouš zdůrazňuje, že totalita je na rozdíl od despotie *vláda totalitní mentality* či vláda anonymní ideologizované zákonitosti.¹⁹

Pullmannova logika je navíc totalitnější než logika samotného systému, neboť předpokládá systém nikoliv jako reálnou sociální strukturu, ale spíše jako náboženskou instituci schopnou každého jednotlivce magicky ovládat. Už ale i za komunismu se například v Polsku snažil marxistický filozof Adam Schaff přehodnotit roli individua v magicky pojímaném socialismu a definoval nově tzv. subjektivní faktor.

17 TALEB, Nassim Nicholas: *Černá labuť*, Paseka, Praha - Litomyšl 2011, s. 30-31.

18 LIPSTADTOVÁ, Deborah E.: *Historie před soudem*. Epoque, Praha 2011, s. 20.

19 PALOUSH, Radim: *Totalismus a holismus*. Karolinum, Praha 1997, s. 135.

Totalita tu nebyla, tudíž si nezasluhuje ani poznámky pod čarou

Pullmann potvrzuje lingvistický poznatek George Lakoffa o hluboké konceptualizovanosti lidských emocí. Je příznačné, že v roce 2013 odsoudil budapeštský soud jednoho mladého popírače holocaustu a zločinů proti lidskosti nejen k návštěvě nacistického koncentračního tábora v Osvětimi, ale k následnému sepsání svých „pocitů“.

Jestliže Hannah Arendtová postulovala nutnost rozejít se s monumentalistickou tradicí *sine ira et studio*, protože popisovat koncentrační tábory bez emocí neznamená být „objektivní“, nýbrž cosi důležitého přehlížet a tolerovat, pak právě na pozadí dlouhotrvajícího sporu o komunistickou minulost se odhaluje, jak je možné pod rouškou „odbornosti“ maskovat nejen vlastní emoce, ale především jak diskvalifikovat druhé jenom proto, že otevřeně projevují emocionalitu lidského a dějinného poznání.

Například pro mladého historika Vítězslava Sommera, publikujícího článek *Cesta ze slepé uličky „třetího odboje“*, jsou historiografické emoce znakem nevědeckosti a irelevantnosti. Podle něho právo na dějiny nemohou mít nejrůznější sociální skupiny, jako například „vlivné pamětnické skupiny“ (tedy třeba političtí vězňové), neboť svou činnost údajně heroizují a politizují, ale pouze experti-historici, kteří jsou povoláni k tomu, zkoumat skutečnou minulost, protože stojí na pozici „hodnotové neutrality“, mimo „moralizující výklady minulosti“ a „emocionální zaujetí“ společenských témat.

Podle Sommera je ten, kdo se v minulosti nějak angažoval, vlastně z hlediska odborné historiografie předem diskvalifikovaný, neboť je zaujatý emocemi a zájmy.

Například vězňové z padesátých let podle něho spoluvytvořili koncept protikomunistického odboje, který se jako *výsostně politické a pamětnické výkladové schéma*²⁰ dostal do světa odborného dějepiscectví. Dějinnou paměť tak hodnotí jako „nešťastný pokus“.

Historik mladší generace v závěru svého textu nakonec přichází s představou expertního byrokratického diskurzu ve smyslu hegemonické historiografie, která má potvrdit *výjimečnou roli historika jako autora historických vyprávění, který bude mít poslední slovo při rozhodování*²¹ o minulosti, například o tom, co je a co není rezistence, kdo je její aktér a jaké je jeho místo v historii. Znamená to, že tak jako kněží podávají lidem při odchodu na věčnost viatikum v podobě poslední mše a eucharistie, historici by měli poskytovat odcházející minulosti viatikum historiografické.

Pokud zobecníme Sommerovu tezi o „vlivných pamětnických skupinách“, které je třeba na základě akademického diskurzu umlčet institutem „posledního slova“, potom, v případě paměti týkající se nejen komunistických pracovních táborů, ale i třeba Osvětimi, se historiografie stává „služkou teologie“. V kanonickém církevním diskurzu existuje pro označení toho, co je neutrální z hlediska církevního kánonu, termín „adiaforický“. Sociolog Zygmund Bauman tento termín přenesl i na půdu etiky, kde jím označil určité kategorie jednání, které jsou oproštěny od mravního hodnocení, a tvrdil, že hlavním nástrojem adioforizace se v moderní době stala byrokracie, která nahradila morální měřítko oddaností proceduře, organizační disciplínou a loajalitou.²²

20 SOMMER, Vítězslav: *Cesta ze slepé uličky „třetího odboje“*. *Soudobé dějiny*, 2012, ročník XIX, č. 1, s. 30.

21 Tamtéž, s. 36.

22 BAUMAN, Zygmund: *Úvahy o postmoderní době*. Sociologické nakladatelství, Praha 1995.

Mirek Vodrážka

Požadavek posledního slova při rozhodování o minulosti je jen krok od toho, aby se společnost například v souvislosti se zákonem č. 499/2004 Sb., na jehož základě se zpřístupňují dokumenty vypovídající o době nesvobody a období komunistické totalitní moci, vrátila historicky zpět, kdy například právě o zpřístupňování dokumentů rozhodovala adiaforická byrokracie.

Sommerovo pojetí historie se blíží sekularizované verzi náboženského vědění a historik se stylizuje do role velekněze dějin, který podává odcházející minulosti konečné rozhřešení. Historiografie se tak podobá teologickému výkladu dějin, v nichž oběti, vítězové, tradice atd. dostanou jen takové místo a slovo, které jim přidělí noví historiografičtí kněží jako viatikum při posledním pomazání.

Jestliže německý filozof Carl Schmitt ve svém pojednání o suverenitě nazvané „politické teologie“ říká, že pojmy moderní státotovědy jsou sekularizovanými teologickými pojmy, tak podobně Sommerova historická teologie svým požadavkem posledního slova udílí historiografickou svátost z pozice suveréna vědění. Sommer ve své historiografické vizi říká doslova: *V historických textech budou namísto neobrožených odbojářů defilovat skuteční lidé, kteří se po svém vyrovnávali s dobou společenskou realitou a sahalí k praktikám odporu a subverze, zatímco v jiné situaci volili cestu konformity, přitakání, oportunistu či apatie.*²³ V této teologické verzi si minulost vede jakýsi „tajný index“ „skutečných lidí“, který odkazuje na nutnost vykoupení z dějin. Citovat minulost je možné jen na základě nové historiografie, které případně vykupitelská role a pro niž se subjektem historického poznání stane, podobně jako při posledním soudu, nikoliv historie pochybných pamětnických skupin, politických vězňů nebo disidentů, ale historie vyvolených, „skutečných lidí“. Sommerova dělicí linie historie probíhá na území mezi „skutečnými“ a ne-skutečnými subjekty dějin.

Jestliže Sommer postuluje ve svém textu kategorii „skutečných lidí“, dostává se nevědomky na půdu filozofie dějin, neboť má pochybnosti o povaze historické reality. Na této nejisté půdě se však ani na chvíli reflexivně nezdrží a rychle se přesouvá k teologii, u níž hledá možnost konečné spásy pro dějiny v podobě posledního historiografického slova.

Filozof Walter Benjamin pokládá základní otázku historiografické emociologie: *Do koho se vlastně dějepisec vcítuje?*²⁴ Skutečnost, že někteří historici se vcítují do dějin „vítězů“, jiní do „poražených mrtvol“ a další do konstrukce „jak to vlastně bylo“, naznačuje jedině: důležitost emocí.

Představa, že dějiny mají z vlastní podstaty pluralistickou, indeterministickou a chaotickou podobu, je pro sekularizované teology nové historiografie nečistá, protože každá taková historie je ve vleku emocí, morálky, politické zájmovosti či pamětnické sebezprezentace. Tento ne-řád, který ovšem dělá dějiny dějinami, je třeba historiograficky dezinfikovat a teprve poté je možné začít „interpretovat každodenní sociální praxi“. Sekularizovaným teologům nevádí, že taková diskurzivní hygiena zabíjí samotnou dějinnost a historicitu, protože jsou vedeni vyšším cílem – jde o historiografickou spásu a vykoupení skutečných lidí a posledních dějin, nikoliv poznání věčně smíchané s chaosem času a nejistotou lidského vědění.

23 SOMMER, Vítězslav: *Cesta ze slepé uličky*, s. 35.

24 BENJAMIN, Walter: *Iluminácia*. Kalligram, Bratislava 1999, s. 229.

Totalita tu nebyla, tudíž si nezasluhuje ani poznámky pod čarou

Neetičnost pojetí historie, založená na viatiku „posledního slova“, spočívá především v tom, že ubírá obětem či hrdinům dějin, tedy „pamětnickým skupinám“, svobodu hovořit nebo mlčet, jak uvádí Jean-François Lyotard. Tak jako je nepřipustné znemožňovat lidem hovořit nebo mlčet, je nepřipustné jim brát možnost posledního slova pod rouškou rozhodčí instance či diskurzivního dějepisného žánru, který je navíc podřízen principu „úspěchu“.

Navíc se nabízí i kritická poznámka v rovině filozofické lingvistiky: *K tomu, aby nějaká věta byla poslední, je třeba nějaké další věty, aby to prohlásila, a není to tudíž věta poslední.*²⁵ Sommer dále vytýká historikům, kteří prosazují koncept „třetího odboje“, že se jim nepodařilo formulovat takový pohled na danou problematiku, který by byl akceptovatelný v odborném diskurzu.

Je evidentní, že zmiňovaný historik staví poznání komunismu, tj. určité ideje historicko-politického rozumu, na podobnou úroveň, jako by se jednalo o objekt typu nějaké hvězdné mlhoviny, pro který existují, řečeno slovy Lyotarda *procedury definované jednomyslně přijatelným protokolem*.²⁶ Sommerův předpoklad, že musí existovat univerzálně sdílený protokol ke zjištění reality, je však podle Lyotarda právě „totalitarismem“, který není schopen omezit svou kompetenci určité rozhodčí instance na určitý druh vět.

Koncept třetího odboje není univerzálně řešitelný, protože neexistuje žádné univerzální trvale platné pravidlo pro ocenění politického odboje a odporu. Jediné, co nabízí Lyotard v této rozepři, je požadavek vyšší vnímavosti. Osobně bych dodal, vyšší vnímavost nejen ke sdíleným, ale především k nesdíleným dějinným emocím.

Politolog Robert Axelrod, který se zabýval zkoumáním toho, jak se objevují a vytrácejí pravidla, zjistil, že silná morálka není založena pouze na pravidlech, ale také na „metapravidlech“. Společnost neodsuzuje například pouze toho, kdo se proti morálce prohřeší, ale i toho, kdo prohřešky trpí, protože je neodsoudí.

V dichotomické kritice, se kterou frekventovaně operují Sommer, Pullmann, Najbert a další, se proti tzv. pamětnickým skupinám, například politickým vězňům z padesátých let nebo disentu sedmdesátých až osmdesátých let minulého století, ideologicky a účelově staví kategorie „obyčejných lidí“ a „dějiny všedního dne“, aniž by se však reflektoval etický problém spojený nikoliv s morálními pravidly, ale právě s „metapravidly“.

Filozof a mluvčí Charty 77 Ladislav Hejránek ve svých sporadických politizujících exkurzech na filozofických bytových seminářích říkával, když někoho z politických důvodů zavřeli nebo odsoudili: *Uvědomujme si, že oni sedí za nás.*

Politické dějiny všedního dne „obyčejných lidí“, které se vyznačují neodsuzujícími postoji vůči „prohřeškům moci“, jsou problémem nikoliv nějaké morálky, ale něčeho daleko společensky a existenciálně hlubšího – metamorálky.

Právě klíč k pochopení metapravidel, podle nichž můžeme hlouběji porozumět dějinám, neleží v ideologii hodnotové neutrality mimomoralizujících výkladů minulosti nebo v emocionální distanci ke společenským tématům, ale naopak v emociologii.

25 LYOTARD, Jean-François: *Rozepře*. Filosofie, Praha 1998, s. 39.

26 Tamtéž, s. 29.

Mirek Vodrážka

Sommer se nevyjadřuje kriticky jen na adresu emocí, ale brojí i proti „silně moralizujícím“ výkladům nebo „rovině moralizující argumentace“. Jednou ze základních linií rezistence je a byl právě morální odpor či emoce mravního vzdoru, která nemusí nutně vycházet z nějaké etické danosti, ale může být součástí ontologického procesu stávání, kdy se lidé stávají subjekty vlastního morálního jednání. Právě toto sdílení s druhými založené na „metaprávidlech“ ukazuje i na pozadí sporu o rezistenci, že moralismus je víc než jen absolutizace etických norem. Je spíše potvrzením důležitosti hlubších etických emocí, jako je svědomí, soucit s druhými, úcta k druhým, sounáležitost s otřesenými atd.

Ačkoliv se Vítězslav Sommer staví do role experta, který tvrdí, že je nutné zbavit se nejrůznějších dichotomií jako *moc versus společnost*, tak podobně jako Pullmann přivádí na dějinnou scénu jen nové dichotomie typu *brdinný dissent versus skuteční lidé, otevřená rezistence versus každodenní odpor většiny* nebo *historická reflexe shora versus zdola* atd.

Jako historiografický teolog zároveň nemusí vysvětlovat, proč by si měl právě historický obor nárokovat diskurzivní právo udílet „poslední slovo“ ve sporu o minulost a proč by tak neměly činit jiné obory jako sociální antropologie, sociální psychologie, filozofie atd. Je třeba zpochybňovat předpoklad, že v souvislosti se zkoumáním lidských dějin je historická věda nadřazena jiným vědním oborům a poznání.

Skutečnost, že se potřeba historiografického hegemonismu zrodila právě ze sporů o minulost, přesto dokladuje, jak jsou emoce klíčové pro pochopení nejen minulosti, ale především naší přítomnosti, neboť je to vždy určitá „emociologie“, která nám nastavuje epistemologickou mřížku, prostřednictvím níž věci zakoušíme, vidíme a poznáváme.

Právě skrze specifické emociologické matrice jak Sommer, tak Pullmann a další zpochybňují relevantnost politického disentu, o němž se vyjadřují pejorativně v souvislosti s produkcí „hrdinů“ nebo ironicky, jako o „neohrožených odbojářích“, které je nutno nahradit „skutečnými lidmi“. Lidmi, kteří se na rozdíl od známých občanských aktivistů a odpůrců komunistického režimu vyrovnávali s dobovou společenskou realitou *po svém, kdy jednou sahali k praktikám odporu a subverze, zatímco v jiné situaci volili cestu konformity, přitakání, oportunismu či apatie*,²⁷ jak zdůrazňuje Sommer. Jinými slovy pro „plastičtější zobrazení reality“ je třeba konzistentně rezistentního undergroundového Magora nahradit jen občasně „svéhlavým“ panem Novákem, který jednou volí vzdor, podruhé kolaboraci, aby nakonec upadl do absolutní apatie. Zatímco Magor a Novák by měli být, vzhledem ke složitosti dějin, spíše komplementárními historiografickými figurami, Sommer hledá jen zprůměrované historické subjekty, které nazývá „skutečnými lidmi“. Magor se tak v jeho historicko-teologickém pojetí minulosti jeví příliš „neskutečný“, jako nějaká chaotická atypická singularita dějin. Jenže dějiny zakládá spíše řád chaotických singularit než fraktální řád Nováků.

Sommer zpochybňuje koncepci „třetího odboje“ i argumentem, že užívané kategorie se *vztahují výhradně na činy klasifikované dle tradičních představ o politických konfliktech. Studium rezistence se tak omezuje na popisování činů jednotlivců a skupin, které lze řadit do*

Totalita tu nebyla, tudíž si nezasluhuje ani poznámky pod čarou

konvenčně definovaných kategorií „politické činnosti“, jako je například formování opozičních a odbojových skupin, pokusy o státní převrat, šíření letáků, zpravodajská činnost, formulování politických programů a podobně.²⁸ Jak hluboce se historik Sommer mylí, dokládá fenomén undergroundu, který se vymyká tvrzení o konvenčně definovaných kategoriích „politické činnosti“. Underground nelze spojovat ani s formováním opozičních nebo odbojových skupin, ani s pokusy o státní převrat nebo se zpravodajskou činností. Přesto byl tajnou policií považován za radikální proud v disentu, který byl proto, že na rozdíl od Charty 77 odmítal dialog s mocí, z hlediska komunistické moci hodnocen jako hnutí, které *usilovalo o její svržení*.²⁹ Zahraniční badatelé rezistence tvrdí, že individuální a skrytá rezistence je stejně legitimní jako otevřený a kolektivní odpor, Sommer požaduje zcela něco jiného: suplování historiografických „míst“, neboť disent a disidenti nejsou „skutečným“ subjektem dějin, protože nejsou součástí „každodenního rozměru rezistence“, do kterého patří praktiky jen občasného odporu, zatímco v jiné situaci je třeba jít cestou konformity, přitakání, oportunistu a apatie.

Zatímco Pullmannovy historiografické ambice jsou i politické, když například hodlá překonat vyprávění o zavrženíhodném komunismu a „odheroizovat disent“, Sommerovo krédo týkající se disentu je spíše historicko-prozaické: *cílem historika již nebude hledání hrdinů*.³⁰

Postoje obou historiků však vyjadřují snahu o „stejný proces legitimizace“, o němž se zmiňuje historička Françoise Mayer: i dvacet let po pádu berlínské zdi v zemích bývalého komunismu *nepřevládají obrazy hrdinů a odboje*,³¹ ale spíše úspěšných agentů, lidí kolaborujících s režimem a nový typ anti-hrdiny z kategorie Nováků.

Jan Patočka ve svém filozofickém pojetí dějin navrhol neopakovat metafyzicko-náboženské pokusy o nalezení pozitivního celkového smyslu dějin, protože naše situace je podobná jako na počátku dějin. Je to situace singulární problematičnosti. Jeho pojetí dějinného hrdinství je založeno na metaprávidlech bez instance jakéhokoliv posledního slova, protože souvisí s podmínkou ontologické nejistoty – solidarity otrěsených.³² Milan Knížák například velice přesně emocionálně „ztělesňuje“ a zároveň demytologizuje své hrdinství v undergroundu: *Ne že bych byl statečněj, jen nasranej*.

Pullmann, Sommer, Najbert, Havelka a další nepíší o hrdinství založeném na „solidaritě otrěsených“, ale píší o jiných dějinách a jiných hrdinech.

Pochybnosti však nevzbuzuje pouze anachronické pojetí dějin, ale také a především historiografický jazyk. Nejde jen o pojetí historiografie jako instance s výsadou „posledního slova“, ale i o ustanovení zdánlivě nevinné kategorie „pamětnické skupiny“, kdy se vztah k minulosti redukuje na uchovávání představ o tom, „co bylo dříve“. Sommer preferuje pojetí historie jako „dějin všedního dne“ a přitom nechápe, že se sám opírá o jednu z nevlivnějších skupin a že jeho výtky na adresu jiných „vlivných pamětnických skupin“ je stranická.

28 Tamtéž, s. 10.

29 OTÁHAL, Milan: *Opoziční proudy v české společnosti 1969–1989*. ÚSD AV ČR, Praha 2011, s. 291.

30 SOMMER, Vítězslav: *Cesta ze slepé uličky*, s. 35.

31 MAYER, Françoise: *Češi a jejich komunismus*, s. 15.

32 CHVATÍK, Ivan: *Jan Patočka a jeho filosofie dějin*. <http://www.cts.cuni.cz/soubory/reporty/CTS-06-14.pdf>.

Mirek Vodrážka

Kategorie „pamětnické skupiny“ je zavádějící i v tom, že redukuje vymezení určitých sociálních skupin především na jejich „představu o minulosti“ a přitom opomíjí, že tyto skupiny se vyznačují nikoliv jen specifickou pamětí, ale především určitou tělesnou zkušeností, typem občanské či politické angažovanosti, hodnotovou orientací a především existenciálním postojem. Pro většinu odpůrců režimu proto minulost není něco, co je jen uchováno v paměti, ale je to něco aktuálního, vůči čemu tělesně vzdorují. Tento deontologický aspekt je z kategorie „pamětnické skupiny“ zcela vytesněn. Na druhé straně vysvětluje postoj mnohých odpůrců režimu, kteří se snaží vysvětlit, že nejsou jeho „obětí“, ale odpůrci. Proto se i po pádu režimu dál angažují jako ti, kdo měnili nejen uplynulé dějiny, ale snaží se změnit i dějiny přítomné.

Historiografická kategorie „pamětnické skupiny“ navíc vychází z anachronického pojetí času minulosti jako čehosi uzavřeného. Toto pojetí však ignoruje čas rezistence, který vychází z minulosti, jež je paradoxně před námi v budoucnosti. To vysvětluje i výše zmiňovanou Sommerovu kritickou poznámku o „vlivných pamětnických skupinách“.

Jestliže podle Hannah Arendtové historické porozumění není možné bez emocí a bez lidské schopnosti reagovat, pak historiografický jazyk, který se například úzkostlivě střeží hovořit o státním socialismu jako o totalitním státě a nazývá ho „socialistickou diktaturou“ nebo „státněsocialistickým panstvím“, prozrazuje, co se skrývá za neschopností rozlišovat mezi pravidly a metaprávidly, ale i mezi „strukturou“ a složitějšími „efekty moci“. Jinými slovy, *čím je totalitarismus úspěšnější v pronikavosti své všestranné kontroly, tím méně se musí uchýlovat k bolému donucování*.³³ Stane-li se historik expertním „historiografickým knězem“ udělujícím poslední pomazání historickým protokolům a událostem, který normativně určuje, co se má chápat pod pojmy, a který je zároveň povznesen nad emocemi „přříšné identifikace s objekty zkoumání“, pak se jeho adiaforické pojetí stává jen sekularizovanou verzí náboženského vědění – slepou uličkou lidského poznání.

Za maskou akademického žargonu se skrývá emoce intelektuálního znásilňování a manipulace historických emocí.

Čím více se snažíme o psaní v duchu alexithymické historie, tím více je patrné, jaké emoce při vyprávění nebo popisu potlačujeme, nebo naopak upřednostňujeme.

Pullmannův postoj dokresluje jeho hlavní teze, podle které zkušenost postižené minority odporuje zkušenosti majority, která prožívala režim zcela jiným způsobem. Na druhé straně jeho alexithymické pojetí minulosti má ideologické poslání: oslabit důležitost například emoce bolesti v souvislosti s poznáním minulosti a kontrolovat je. Takové pojetí historiografie se připodobňuje počínání mnohých farmaceutických společností a jejich skryté formě sociální kontroly, kdy obchodují s lidskými emocemi tak, že se snaží učinit uměle každého psychicky vyrovnaným. Historik tak přebírá roli jakéhosi odborníka na historické zdraví občanů a země – z posttraumatického syndromu pozdní sebereflexe.

Kdyby byl autor muzikologicky orientovaným badatelem, asi by tvrdil, že o povaze normalizačního režimu nemůže vypovídat postižená minorita undergroundu, její

Totalita tu nebyla, tudíž si nezasluhuje ani poznámky pod čarou

kultura a dobové soudní procesy s hudebními nonkonformními umělci, protože ty odporují zkušenosti majority, která poslouchala spíše kulturně medializované songy Karla Gotta, a navíc k subkulturním nahrávkám neměla oficiální přístup. Normalizační většina tudíž nutně prožívala režim „zcela jiným způsobem“.

Elementární nedostatky nejen v chápání historických skutečností, ale i v úsudku vedou Pullmanna k dichotomickému myšlení, v němž staví proti „totalitnímu modelu“ „model každodennosti“, který podle něho v žádném případě nevykazuje znaky *morální devastace národa žijícího v komunismu*.³⁴ Jazyk prezentovaný ve zmiňované knize sice budí zdání akademického pojednání, ve skutečnosti však publikace nemá ambice přijít s nějakou nosnou sociologickou nebo historickou, argumenty podložitelnou myšlenkou, protože je v mnoha svých tezích především ideologicky motivovaným politickým testamentem.

Za maskou akademického žargonu a jazykových floskulí typu *sémantika přestavby československé veřejnosti* atd. prosvítají zřetelné politické intence, ideologické ambice a emocionální chtíč po intelektuálním znásilnění dějin a manipulaci historických emocí. Publicista Jaroslav Koller výstižně charakterizoval Pullmannův jazyk, když řekl, že se vyznačuje *rádobyvědeckou argumentací*.³⁵

I historik Jan Mervart v celkově příznivé recenzi publikované v časopise *Securitas Imperii* kritizuje *Pullmannovo pojetí československé společnosti, jejíž postoje jsou nahlíženy výhradně prizmatem oficiálních tiskovin*,³⁶ a vytýká mu, že jeho výklad je zamřzen, depersonalizován a chybějí konkrétnější analýzy.

Poznámka o „depersonalizaci“ není náhodná. Pokud na Pullmannovy názory nahlížíme prizmatem emocí, které preferuje, je zjevné, že straní emocím jako apatie, strach, estetická pasivita oproti emocím vzdoru, pocitům alterity nebo subverzivní krásy. Svým „rádobyvědeckým“ jazykem zastírá i dobovou sociální schizofrenii, v lepším případě sociální chameleonství. K tomu mu slouží historiografický model výběrové každodennosti a rodinné paměti.

Svoje ahistorické a „rádobyvědecké“ představy propaguje Pullmann toliko verbálně jako „model podložený řečí pramenů“, bez ohledu na evidentní rozpory, protirečení a absenci dobových dokumentů a faktů.

Například již samotný termín „experiment“, obsažený v titulu knihy, je zavádějící, protože normalizační období druhé poloviny osmdesátých let charakterizovaly právě obavy nomenklaturního vedení z experimentování, neboť existence Husákova režimu byla založena na zastavení jednoho politického experimentu z konce šedesátých let nazvaného „socialismus s lidskou tvář“.

Navíc, jak je ve vědě obecně známo, experiment předpokládá proces změn podmínek, zpětnou vazbu, kontrolu proměnných atd. Experiment generuje i předpokládá, že například v rámci zmiňované zpětné vazby může dojít i k „neočekávanému chování“, jenže právě toho se tehdejší normalizační vedení nejvíce obávalo.

34 PULLMANN, Michal: Bourání stereotypů bude bolet.

35 KOLLER, Jaroslav, „Kdo je tady normalizátor?“, *Lidové noviny* 24. 6. 2011.

36 MERVART, Jan: Pullmann Michal: Konec experimentu. Přestavba a pád komunismu v Československu. Recenze knihy In: *Securitas Imperii*, č. 19, ÚSTR, Praha 2011, s. 318–320.

Mirek Vodrážka

Pullmann tak používá pojmy, které neodpovídají realitě socialistického Československa, protože komunistický režim z povahy logiky vlastní moci a dějin odmítal změny, které by vedly k nepředvídatelnému.

Obavy režimu z „neocekávaného chování“ téměř všeho ilustruje výstižně politická skladba hudební skupiny The Plastic People of the Universe z roku 1977 s názvem *100 bodů*.

Tato rocková mantra plasticky dokládá, že komunistický režim ohrožovalo vlastně vše, a proto se při obraně svého systému „musel“ chovat totalitně. Charakteristickými znaky této neomezené totalitní diktatury byl například diktát jedné strany, ideologie proměněná v oficiální doktrínu a intervenující do všech hlavních stránek lidské existence atd. Skladba *100 bodů* tak vystihuje dobovou emoci, která je dialektickou směsí komunistické všemocnosti a zároveň všehožroženosti totalitního systému.

*Boj se starejch pro jejich pamět
boj se mladejch pro jejich nevinnost
boj se dokonce školáků
boj se mrtrých a jejich pohrbů
boj se hrobů a květín který na ně lidi kladou
boj se církví kněží a jeptišek
[...]
Tak proč se bojíme my jich³⁷*

Pullmannův anachronismus se odhaluje i v jeho představě politického systému, o kterém tvrdí: *Aby systém jako takový mohl zůstat stabilní, musí se spojit s určitým množstvím hodnot, cílů a přesvědčení, které lidé považují za přirozené.*³⁸

Sociolog P. R. Harrison upozorňuje, že „úkol sociologie je demaskovat, defatalizovat, ale také denaturalizovat (zpochybnit to zdánlivě přirozené) sociální svět, protože právě „maskování“ je onou činností, jíž se to, co je kulturně uměle vytvořeno („konstruováno“, co má arbitrární charakter), proměňuje v cosi podstatného, absolutního a univerzálního“.³⁹ Pokud aplikujeme tuto tezi na Pullmannovu práci, musíme konstatovat, že autor nemyslí ani kriticky sociologicky. Stabilitu totalitního režimu totiž sociologicky „nedemaskuje“, ale naopak obléká do metafyzické masky „přirozenosti“ společných hodnot, cílů a přesvědčení mezi vládnoucími a ovládanými. Jeho představa normalizačního režimu jako stabilního systému je nejen deklaratorní a lineární, ale hlavně je čistou fikcí. Komunistický systém byl svou povahou vysoce nestabilní, byť deklaroval opak, protože byl založen na extrémní sociální nerovnováze, kdy si svoje „stabilní“ fungování musel neustále mocensky vynucovat, například za pomoci potlačování jakýchkoliv odchylek od ideologického průměru.

37 *Encyklopedie čs. alternativní scény do roku 1993*. <http://www.projektpunk.cz/obsah/P/Plastic-people-of-the-universe/Ach-to-statu-hanobeni/#11>.

38 PULLMAN, Michal: Bourání stereotypů bude bolet. In: *Právo, Salon*, 29. 9. 2011; PULLMANN, Michal *Konec experimentu*.

39 BOURDIEU, Pierre: *Nadvláda mužů*. Karolinum, Praha 2000, s. 131.

Totalita tu nebyla, tudíž si nezasluhuje ani poznámky pod čarou

V době normalizace se totalitní systém navíc obával zpětné občanské vazby, jejímž výrazným příkladem je právě historický experiment roku 1968, kdy malé změny systému odstartovaly velké a vedly k neočekávanému chování nejen většiny občanstva, ale dokonce i části komunistické nomenklatury. V teorii chaosu se takové nestabilní procesy nazývají turbulencemi. Právě proto došlo po srpnové okupaci ke změně politického slovníku a experiment „pražského jara“ byl označen za „kontrarevoluci“.

Normalizační režim se proto systémově obával jakýchkoliv změn a experimentování, a proto se každou důležitou změnu snažil linearizovat – činit ji plánovaně předpokládanou a očekávanou.

Poté, co na počátku normalizace došlo například k masivní „likvidaci rockové scény“, neboť jak uváděly oficiální zprávy ÚV KSČ o situaci v oblasti zábavné hudby, pronikaly do ní *pocity vlastní kapitalistické společnosti, jako nihilismus, anarchismus, filosofie hippies a životní skepse*,⁴⁰ pokusil se režim zbytek scény „linearizovat“. Výsledný efekt však byl dvojnásobný: na jedné straně sice plánovitě vznikla režimem emočně zglajchšaltovaná popkultura (aktiv umělců ztotožněných se socialistickým systémem), na druhé straně se dostavil dynamický efekt v podobě undergroundové scény (později jazzové, punkové, heavymetalové atd.), která však měla podobnou působnost zpětné vazby jako zesilující smyčka od mikrofonu k reproduktoru, kdy se pouhý šepot proměňuje v ohlušující vytí.

Totalitním způsobem vytvořená politická krusta udržovaná v režimu politické stability systému se musela zákonitě zhroutit, a to na základě toho, co režim potlačoval a čeho se obával: nejrůznějších svobodných turbulentních pocitů a emocí.

Jestliže Pullmann stabilitu totalitního režimu sociologicky nedemaskuje, ale naopak konstruuje v metafyzice „přirozenosti“ společných či sdílených hodnot, cílů a přesvědčení mezi vládoucími a ovládanými, stává se tím jeho pojetí systému sociálně nedynamickým, neboť takový systém „nefluktuje“ – zůstává „přirozeně stabilní“.

Pozoruhodné je také Pullmanovo vědecké penzum – odheroizovat disent a překonat „vyprávění“ o zavrženíhodném komunismu. Že Pullmanova kniha je především ideologickou publikací, dokumentuje již druhá věta v předmluvě, kde se autor předom brání proti potenciálním výtkám, že se jeho práce *bude zdát málo antikomunistická*.⁴¹ Předmluvy skutečných vědeckých či badatelských prací jsou psány v zcela jiném diskurzu a intenci.

V díle si autor programově klade dva politické úkoly: odheroizovat „disent“⁴² a překonat „vyprávění“, že komunismus byl zavrženíhodný a nemorální, a tím zrušit i binární schéma represivní režim – utlačená společnost.

Ačkoliv Pullmann apologeticky zdůrazňuje, že má pro své hypotézy dostatek dokumentů či pramenů, ve skutečnosti si nedělá žádné starosti s jejich dokladováním. Navíc pracuje převážně s oficiálními dobovými dokumenty. Materiál, který do jeho modelu nezapadá – prostě „irvingovskysky“ ignoruje.

40 VANĚK, Miroslav: *Byl to jenom Rock'n'roll? Hudební alternativa v komunistickém Československu 1956–1989*. Academia, Praha 2010, s. 325.

41 PULLMANN, Michal: *Konec experimentu*, s. 11.

42 Tamtéž, s. 16.

Mirek Vodrážka

Tímto „vědeckým způsobem“ pracuje, když hovoří například o potřebě *odheroizovat disent*.⁴³ Vše je založeno pouze na tvrzení a předpokladu, že tato „heroizace“ je všem dobře známá, a tudíž ji není zapotřebí argumentačně doložit, analyzovat nebo osvětlovat. Proto se o této heroizaci ve své knize zmiňuje jen na dvou místech, a navíc nepřímo.

Jeho teze jsou vágní a Pullmann prostě jen tvrdí, že příčinou zhroutilí režimu nebyla činnost disentu, která je považována *velkou částí české historiografie a převážnou většinou české publicistiky za hlavního aktéra pádu komunismu*.⁴⁴ Proto ani nezkoumá, zda se disent sám považoval za „hlavního aktéra pádu komunismu“, nebo se jedná jen o okrajovou interní polemickou diskusi s některými historiky, či je těžiště tohoto tvrzení v nějakém sekundárním mediálním výkladu nebo politickém diskurzu. Nemluvě o tom, že by si namísto zkoumání historických příčin zhroutilí režimu položil otázku, jaké ilokuční nebo performativní emoce sehrály důležitou roli při masové podpoře disentu.

Pullmannovi ani nevdá, že pracuje se zavádějícím sociologickým termínem „aktér“, a tím komplexitu historické problematiky „pádu komunismu“ banalizuje či individualizuje na úroveň carlylovské filozofie dějin „hrdinů“, kterou pak s lehkostí sobě vlastní detronizuje.

Autor ve skutečnosti klade nesprávné otázky a jeho pojetí historie je reliktem 19. století, protože pokud dnes chceme zkoumat kataklyzmatický charakter historických dějů, pak není možné tuto problematiku zkoumat bez „fyziky historie“, kdy velké důsledky mohou být způsobeny malými příčinami. V *běhu historie není jen několik sil, je jich nesčetně mnoho*,⁴⁵ dodává Mark Buchanan. V rámci své politické ambice „odheroizovat disent“ ostentativně ignoruje i dobové situační dokumenty Charty 77, z nichž by mohl například pochopit, jak se disent sám prezentoval antiheroickým způsobem. Jan Patočka v textu *O povinnosti bránit se proti bezpráví*, který pochází z 21. ledna 1977, napsal: *Signatáři Charty 77 [...] nechťejí být žádnou morální autoritou, žádným svědomím společnosti. [...]*

Autorovy frapantní nedostatky v úsudku jsou patrné i na dalších místech. Například když tvrdí, že pokud by normalizační konformismus byl dán útlakem ze strany režimu, potom se heroizuje nejen disent, *nýbrž paradoxně i činnost komunistické policie a stranických špiček (protože jedině těmto skupinám je přisouzena možnost se rozhodovat)*.⁴⁶ Co má logicky společného mocenské rozhodování stranických špiček a činnost komunistické policie s „heroismem“, to autor opět nemusí vysvětlovat, protože ve své snaze „odheroizovat disent“ a překonat „vyprávění“ o zavrženíhodném komunismu si vystačí i s čirým nesmyslem.

Jak bylo již výše zdůrazněno, znakem mnoha autorových tzv. hypotéz je, že mají povahu pouhých tvrzení, která není třeba vysvětlovat, analyzovat nebo dokazovat.

43 Normalizace tu ještě neskončila, tvrdí historik Michal Pullmann in http://zpravy.idnes.cz/normalizace-tu-jeste-neskoncala-tvrdi-historik-michal-pullmann-pw7-/kavarna.aspx?c=A110601_183550_kavarna_chu

44 PULLMANN, Michal: *Konec experimentu*, s. 224.

45 BUCHANAN, Mark: *Všeobecný princip*. Baronet, Praha 2004, s. 198.

46 PULLMANN, Michal: *Konec experimentu*, s. 16.

Totalita tu nebyla, tudíž si nezasluhuje ani poznámky pod čarou

Aby Pullmann naplnil svoje politické mínění, že jeho kniha bude *málo antikomunistická*, rozhodl se *binární schéma represivní režim – utlačená společnost*⁴⁷ nahradit koncepcí tzv. dějin všedního dne. Toto pojetí každodennosti je však selektivní a účelové, neboť se například nezmiňuje o každodennosti politických vězňů, chartistů, aktivistů undergroundu atd., neboť i oni prožívali svou „každodennost“.

Georges Didi-Huberman popisuje, že na fotografiích Sonderkomanda z roku 1944 zachycujících osvětimské hrůzy jsou vidět i „obyčejná“, „každodenní“, „nám tak blízká“ lidská gesta členů zvláštního oddílu – ruce opřené v bok toho, kdo na chvíli vše pozoruje, námaha a napětí těch, kdo již „pracují“, a před nimi téměř beztvary koberec, tvořený ležícími těly, jako by již započal jejich rozklad a destrukce (ale pravděpodobně jsou mrtvá jen pár minut).

Pullmann z ideologických důvodů zredukoval „každodennost“ tak, aby mu zapadala do netotalitně historického výkladového modelu. O co se v první polovině devadesátých let, na banální politické rovině, snažil osobně ad hoc zdůrazňovat Václav Klaus, když se vymezoval například vůči Václavu Havlovi, o to se v akademické rovině pokusil nově Pullmann.

Jak je takové pojetí dějin všedního dne a každodennosti selektivní, nepřímo odhaluje i kniha Miroslava Petříčka zkoumající „znaky každodennosti“ z filozofického úhlu pohledu prostřednictvím například němých obrazů života nebo toho, co zůstává neřečené a nevyslovitelné, anebo setrvalého stavu hlouposti vyznačujícího se úporným blbstvím.⁴⁸

Spolu s Nassimem N. Talebem by se dalo konstatovat, že autor knihy *Konec experimentu* je vlastně ideolog „Průměrova“, a proto pro svou hypotézu vyhledává jen ty případy, které se mu hodí do krámu, a ostatní „okrajové“, „extrémní“, „disidentské“ či prostě „jiné“ spolu se sociálně holistickými ignoruje.

Například o historických důsledcích okupace 21. srpna 1968, o propagandistických akcích proti Chartě 77 nebo o kontinuitě totalitních emocí, jako byl např. strach, které formovaly každodennost i v osmdesátých letech, také ve své knize mlčí, a to jenom proto, aby dějiny všedního normalizačního dne mohl vylicit jako oázu *rovnosti, lásky, intimacy, nezištné pomoci, rodinné pohody, přátelství, bezpečí, vzdělání, práce či kreativity*.⁴⁹ Aby Pullmann dokázal splnit svoje předsevzetí, že opustí *binární schéma represivní režim – utlačená společnost*, nerozpakuje se manipulovat s jazykem. Nepíše o komunistickém útlaku, ale o pouhém *domnělém totalitním útlaku*.⁵⁰ Podobně nehovoří o tom, že hlavními nástroji komunistického režimu byly propaganda a represe, ale tvrdí, že propaganda a represe „prý“ byly hlavními nástroji režimu. Komunistický režim podle něho nebyl násilný, pouze *budil stále větší podezření, že participuje na útlaku*.⁵¹ V knize už jen schází Pullmannova výzva například na adresu Výboru na obra- nu nespravedlivě stíhaných, dokumentujícího i nejrůznější formy státního násilí, aby

47 Tamtéž, s. 16.

48 PETŘÍČEK, Miroslav: *Znaky každodennosti čili krátké řeči téměř o ničem*. Herrmann a synové, Praha 1993, s. 38.

49 PULMANN, Michal: *Konec experimentu* s. 16.

50 Tamtéž, s. 15.

51 Tamtéž, s. 189.

Mirek Vodrážka

svůj dějinný pohled přehodnotil a hlavně všechny své dokumenty přepsal, protože nedokládají skutečné násilí, ale jen „podezření“ z násilí.

Ve svém politickém testamentu, v němž se loučí s tezí o zavrženíhodnosti komunismu a s dějinnou rolí disentu, prefabriquje představu komunistického režimu jako PRÝTOTALITY a z institucionalizovaného násilí vykonstruoval představu PRÝZLA.

Po roce 1989 jsem se v akademickém prostředí setkával s častým, ale zvláštním jevem. Mnozí vzdělanci, kteří byli součástí „šedé zóny“, měli zvláštní potřebu se kriticky vztahovat k disentu. Nečinili tak ale na základě hlubšího poznání nebo fundovaného kritického vhledu, ale především na základě existenciální potřeby osmyslupnit si vlastní život prožitý v normalizační šedé zóně. Měli potřebu sebezačlenění do snesitelného životního příběhu o sobě samém. Tato potřeba je na jedné straně lidská, na druhé straně je anti-existenciální, neboť člověk hledá smysl existence tam, kde není ve svém bytí situován. Stane-li se však taková potřeba potlačenou motivací nějakého badatelského zájmu, potom se vědecký diskurz přeměňuje na autobiografickou ideologii.

Kniha *Konec experimentu* proto vypovídá víc o autorovi než o popisované době. Autora prozrazuje „tropika diskurzu“, která je osobním záznamem člověka, jenž má potřebu obhajoby vlastní „normalizační“ každodennosti, přičemž, jak bylo výše řečeno, vše „protinormalizační“ ignoruje nebo se to snaží devalvovat.