

PHILLIPS, S.U. (1992): The routinization of repair in courtroom discourse. In: A. Duranti, Ch. Goodwin, eds.: *Rethinking context: Language as an interactive phenomenon*. New York: Cambridge University Press. Str. 311-334

SAWYER, R.K. (1997): *Pretend play as improvisation: Conversation in the preschool classroom*. Norwood, NJ: Erlbaum

SAWYER, R.K. (2001): *Creating conversations: Improvisation in everyday discourse*. Cresskill, NJ: Hampton

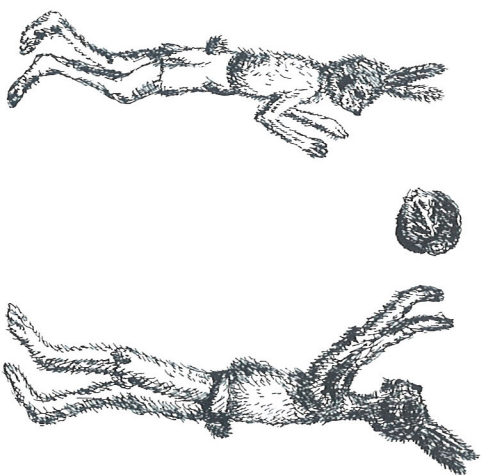
SCHANK, R.C. / ABELSON, R.P. (1977): *Scripts, Plans, and Knowledge*. In: P.N. Johnson-Laird, P.C. Wason, eds.: *Thinking: Readings in cognitive science*. New York: Cambridge University Press. Str. 421-432

SCHIEGLOFF, E.A. (1986): The routine as achievement. *Human Studies*, 9, 111-151

SWEET, J. (1978): *Something wonderful right away: An oral history of the second city & the compass players*. New York: Avon Books

TANNEN, D. (1979): What's in a frame? Surface evidence for underlying expectations. In: R.O. Freedle, ed.: *New directions in discourse processing*. Norwood, NJ: Ablex. Str. 137-181

**R. Keith Sawyer** je docentem na Washington University v St. Louis. Zaoberá sa výskumom tvorivosti, hry detí, každodennou konverzáciou a sociologickou teóriou. Je autorom *Pretend play as improvisation: Conversation in the preschool classroom*, a editorom *Creativity in Performance*. Tento článok je postavený na skúmaní dialógov v improvizáčnom divadle a čerpa z jeho najnovšej knihy *Creating conversations: Improvisation in everyday discourse*.  
E-mail: ksawyer@arts.wustl.edu



## Nalézání a vynalézání sebe v příběhu: O narativní konstrukci židovských identit

Nóra Hamar

### Finding and inventing of self in a story: On narrative construction of Jewish identity

This article develops the idea of narrative construction of identities and, on the basis of analysis of two life stories coming from Hungary and the Czech Republic, inquires how specific forms of Jewish identities are constructed in autobiographical narratives. The process of identity construction is discussed in the context of modern experiences of facticity, ambivalence and multiplicity of identity forms. It is argued that narratives play a crucial role in the construction of self-identities: by means of a particular story with typical narrative structure, the integration of several subject positions, events and experiences can be achieved. Life stories are finally interpreted as narrative representations, which construct self-identity in its historicity and explain identity in the process of becoming. In both of the analyzed life stories (the story of refusal and reconciliation and the story of searching and finding), the meaning of Jewishness is transformed in reference to the Holocaust.

*Narrative is radical, creating us at the very moment it is being created.*  
(Toni Morrison)

Eric Kertész mluví na jednom mieste svého románu *Kadíš pro nenarozené dítě* (1990: 34-45) o ustrnutí, jež v něm vyvolalo, když spatil plešatou ženu sedící v červenečném županu před zrcadlem. Narazil na ni náhodou, přiče, když ještě jako dítě vešel nečekaně k ní do pokoje a objevil tak něco, co ho šokovalo. Něco, o čem před tím nevěděl podle ortodoxní tradice oholenou ženskou hlavu, jež byla do teď před ním vždycky zahalena parukou. Trvalo dlouhou chvíli, než rozpoznal, že plešatá žena před zrcadlem je jeho vlastní teta. A trvalo ještě dlouhé měsíce, než pochopil, že vlastně poznal malý kousek světa ortodoxního židovství. Kertész si však na tuto událost nezapomněl, aby mluvil o ortodoxním židovství obecně, ani proto, aby nám představil

svou ortodoxní příbuznou. Jakkoli absurdně to napoprvé může znít, pomocí metafory plešaté ženy Kerécsz mluví vlastně o sobě. Je to metafora jeho postupně odhalované židovské identity, která se kvůli vnějším vlivům stávala postupem času stále důležitější. Pro její pochopení se musel Kerécsz ztotožnit s nechťeně odhalenou cizostí plešaté ženy. Mohl se v tomto obrazu nalézt, protože byl s to s jeho pomocí – jak říká – definovat a přiblížit si nějak ten nezachytitelný, zvláštní a nesmírně divný „fakt“, že je Ž/žid! Bylo to pro něho bčmenem neodolitelné a vyčerpávající. Bremenem, se kterým se však postupně smířil jako s nepřítelým, téžce srozumitelným, čas od času až životu nebezpečným stavem.

Kerécsz tedy mluví o své židovské identitě. Aby ji byl schopen zprostředkovat, zobrazuje své zkušenosti pomocí metafor a vypráví příběhy. Vydává tím výstředně, o čem chce v následujícím textu mluvit. Mám v umyslu ukázat, jak se identity formují prostřednictvím sebe-intepretace v životních přiběžích a poukázat na roli interpretáčního mechanismu vyprávění v konstituci různých podob židovské identity.

Plešatá žena je metafora výstřednější Kerécszovo zakoušení nepřítelovostí, cizosti a nejasnosti jeho židovské identity. Jde o zkušenost vyvstávající z danosti toho, že je jiným považován za Ž/žida. I když bylo toto označení něčím mimo jeho vlastní vůli a přesvědčení, musel se s ním Kerécsz nějakým způsobem vypořádat. Ne však proto, že by bylo židovství přitvozeno či esenciální charakteristikou, s níž se člověk narodí. Židovství (respektive jakékoliv jiné etnické či kulturní kategorie identity) je spíše aktuálním výsledkem kulturně-spoločenských interpretací. Je souborem určitých charakteristik, který je definovaný různě v různých kulturách a v různých historických obdobích. Kulturně a historicky specifické interpretace působí a ovlivňují každodenní život člověka stejným způsobem jako například to, jestli se narodí v ženském či mužském těle. Nelze je jen tak lehce obejít. Danost, která existuje ve formě kulturních interpretací, je pak daností toho, že je člověk někým za něco či někoho považovaný a že s ním také v souladu s touto interpretací druzí jednájí. Danost tohoto druhu nazýváám fakticíou.<sup>2</sup>

Je-li židovství zakoušeno tímto způsobem, nelze si klást otázku „zda se vůbec stát Ž/židem“ tak, aby byly umožněny obě potenciální odpovědi. „Zda vůbec“ je v kontextu této paritkulární zkušenosti spíše poetickou otázkou. Očekávanou odpověď<sup>3</sup> obsahuje tato otázka v sobě: musíš si něco počít s touto nerozumněnou daností, protože existují situace, kde ji nejsi s to obejít, protože existují lidé, kteří ti ji nezapomnou

<sup>1</sup> Pozvání tvaru „Ž/žid“ v tomto textu chce upozornit na komplexní povahu vymezování kategorií identity. Klasifikační systém české gramatiky je založen na množnosti jednoznačného rozlišování mezi malým a velkým začínáním písmenem v závislosti na tom, jestli jde o náboženství na jedné straně a národnost či etnicitu na straně druhé. Osobní a teoretická reflexe židovské identity oproti tomu ukazuje, že v tomto případě jde o složitější jev. Jednotlivé formy identity nelze striktně oddělit od sebe, ačkoliv ne vždy a ne důsledně. A protože osobní vypořádání s židovským prožíváním jednotlivých kategorií identity, či o váhání v upřesňování jedné z nich, tvar Ž/žid používám také v citovaných případech rozlišení.

<sup>2</sup> Vycházím zde z heideggerovského rozlišení mezi fakticitou a fakticíou (Heidegger 1996: 71–78, 161–167).

zapomenout, kteří tě podle ní soudí. A musíš, protože to občas ohrožuje tvůj život. Mezi situací tohoto druhu nelze na „zda vůbec“ odpovídat záporně: jednoduše nemůžeš nebyť Ž/židem. Nemůžeš, když je s tebou jako se Ž/židem zacházeno. O té zkušenosti alešpoň mluví Kerécsz. Popisuje svou postupně odhalovanou židovskou identitu jako něco, co na začátku stojí jaksi mimo něj, na co se dívá zvenčí a čemu rozumí. Jde o identitu, jež v momentě zakoušení cizosti nemůže být identitou ve smyslu osobní identity. Je to cizí kategorie totožnosti, se kterou je (pří) nucený něco dělat. Zahnout ji do obyvatelného životního příběhu, aby se tak mohla stát součástí osobní identity, která se vytváří během reflexivní interpretace vlastní biografie.

Nejde samozřejmě čistě jenom o jeho osobní a jedinečnou zkušenost. Variace na židovskou zkušenost fakticity se objevuje nespočetněkrát v životních přiběžích současně žijících (moderních, sekulárních, asimilovaných, druhogeneračních atd.) Ž/židů.<sup>3</sup> Nejvýraznějším příkladem mezní situace, v níž může mít židovská identita povahu fakticity, jsou zkušenosti spojitelné s holocaustem.<sup>4</sup> V těchto situacích lze na „zda vůbec“ odpovídat jediným způsobem: přijetím židovství jako danosti. Přijetí židovství jako danosti přitom znamená, že jedinec přijímá tuto danost vždy jako jistou a nezvratně-historicky specifickou formu židovské identity. Konflikt, jež existuje mezi židovským a volbou specifické formy identity, vyjadřuje důležitý aspekt toho, proč je židovství jako ambivalentní. Ambivalenci v souladu s Baumanem (1995) chápu jako možnost připsat určitému objektu nebo určité události více než jen jednu kategorii. Židovská identita je pak ambivalentní nejenom kvůli více přiřaditelným kategoriím, ale také proto, že jsou tyto kategorie protikladné. Konkrétněji: modernita je na jedné straně svoboda, která umožňuje „svobodně“ budování identity prostřednictvím individuální volby a díky emancipačním a asimilačním procesům nabízí tuto možnost také židovské populaci. Na druhé straně jsou však pro modernitu charakteristické praktiky a mechanismy, které možnost volby identity zapírají. Ambivalence tohoto druhu se promítá do života Ž/židů. Židovství ambivalence je dále nerozlučitelně spjatá s velkou různorodostí souběžně existujících podob židovství (a také jiných forem sociálních identit).

<sup>3</sup> Vzdám přitom, že zkušenost fakticity židovské identity a z ní plynoucí nerozumněnost všobecně dostupné danosti v mezních situacích se židovských identitách, ani že je výlučně specifická pouze pro židovskou identitu.

<sup>4</sup> Jsem si vědom, že fakticitu či nutnost vyprávět se s ní nelze nystet bez holocaustu, mluví také odborníci literatury, kteří se zabývají holocaustem literárně. Nežader asimilačního projektu jako sociálního děje a symbolický shrnutí holocaustu, že snaha splývat s dominantní kulturou byla odkázána k neúspěchu (viz Kanady 2000). V tomto smysle asistoval se Ž/židě nebyť s to splýnou s dominantní kulturou, neboť jejich asimilační procesy na interpretována jako důkaz a projev jejich nezaměnitelné židovské povahy. Am zachování typicky židovské charakteristik nebylo považováno za dostatečný znak asimilace, vykládalo se jako snaha o pozdávající dohodování s kulturou (Bauman 1995: 110–116, 119–121). Je rovněž klíčové, že holocaust spolu s nigracím a genocidou znamenají, které zapříčinily neodolitelně změnil strukturu, povahu a demografii evropských židovských společenství. V tomto smyslu lze tvrdit, že židovské společenství v Evropě jsou natuře post-holocaustovské (Wolcott 1994: 14).

tit). Osobní dilemata se tak nevykají jenom rozhodnutí stát se Ž/židem či ne, nýbrž také rozhodnutí, jakým Ž/židem se stát.

Nasílné zkušenosti fakticity a ambivalence předstávají jednu z klíčových charakteristik post-holocaustových židovských identit. Nevykají se však pouze životní příběhy. Sociologické a psychologické výzkumy poukazují už dlouho na to, že druhá (třetí) generace je vědomě či nevědomě předávanou vzpomínkou a/či traumatem holocaustu také hluboce ovlivněna.<sup>5</sup> Aniž bych chtěla z holocaustu udělat determinant příčiny, v nichž holocaust hraje jako prvek strukturující vyprávění důležité role. Cílem analýzy těchto dvou příběhů je porozumění tomu, jak se vyprávěči vyrovnávají se zkušeností fakticity a ambivalence prostřednictvím interpretačního mechanismu vyprávění. Hledám tím také cestu k porozumění tomu, jak se formují židovské identity vyprávěči. Domnívám se přitom, že o identitách vyprávěčů nevypráví jen (ynucené či zvolené) kategorie identity, jako například kategorie židovství. Vypovídají o nich zejména jejich autobiografické příběhy, jež odpovídají na otázku „kdo jsem“. Právě tato interpretační role vyprávění je hlavním důvodem, proč se problematickou narativní identitu zabývám. Zkoumání narativní identity umožňuje uchopit proces konstrukce identity jako souhrnu různých podob odmítnání či přijetí kulturní daných kategorií identit a reflexivních interpretací zkušenosti. Takovéto chápání narativní identity se prolíná dvěma filozofickými a sociologickými tradicemi. Jednak tradicí reprezentovanou strukturalismem, jež chápe identitu jako diskurzivní kategorii subjektu, jednak tradicí existencialistickou, jež identitu pojímá jako výsledek sebe-inteprece.

Konkrétně mě tedy v tomto textu zajímá, jaké různé podoby interpretace zkušenosti ambivalence a fakticity existují. Jak se vyprávěči vypořádají s nejednoznačností židovské identity plynoucí z této zkušenosti? Jak se v životních příbězích vypořádají s konfliktem danosti a volby osobní identity? Jakou roli v tom hraje narativní struktura životních příběhů? Jaké významy osobní identity vznikají díky organizační funkci zápletky?

Narativní konstrukce židovských identit přitom není tématem tohoto textu proto, že by to měl být především Ž/žid, kteří narativně konstruují své identity. Poznámost je jí věnována, jelikož sledování procesu narativní konstrukce je cestou, jak se o současných židovských identitách něco dozvědět. Nedovzvíme se samozřejmě nic o „židovské identitě“ jako takové. Naši jedinou možností je získat představu o tom, jak se člověk stává Ž/židem v partikulárním sociálně-kulturním kontextu, v partikulárních životních příbězích. Vybrala jsem příběhy z České republiky a z Maďarska, tj. ze společností, jež tvoří kulturně-historicky stejný region židovské populace ve Východní a Střední Evropě (Gritman 2000). Zvolila jsem tím perspektivu, která chce

rozvíjet po židovské identitě lokalizovat Partikulární prostor a čas těchto vyprávění je prostou prostorem a časem dvou životů druhé generace židovských komunit.

Analýzované životní příběhy vyprávěčů pocházejí z Budapešti a z Brna. Jsou vyprávěny ze dvou výzkumných zdrojů.<sup>6</sup> První příběh je jedním z těch rozhovorů, jež v rámci výzkumu o současných (budapešťských) židovských identitách v Maďarsku provedl výzkumný tým Ference Erőse a Andrása Kováče. Výzkum o formování identity druhé generace Ž/židů začal zmíněni sociologové na počátku osmdesátých let a třetí (mladší) generaci spolupracovníků pokračuje (a rozšiřuje současně záběr na zkoumání třetí generace) i dnes. Podle autorů na počátku osmdesátých let o sobě postholocaustovská generace začala uvážovat jako o relativně disinktivní skupině. Výzkumem zaměřeným na natáčení životních příběhů hledali odpovědi na otázku „co je obsahem konceptu židovské identity, co dělá člověka Ž/židem“.<sup>7</sup> Kladli si otázky o fenoménu druhé generace, ovlivnění holocaustem či s ním spojovaným traumatem, ale také o jaké nové iniciativě jako možnosti rekonceptualizace zkušeností druhé generace v novém kontextu (Erős, Ehmann 1997; Erős, Kovács, Lévai 1985). Z obrovského datového materiálu (autorů mluví o deseti tisících stran přepsaných textů) mi Ferenc Erős poskytl pro další analýzu patnáct rozhovorů, z nichž jsem pro cíle tohoto textu vybrala jeden – příběh Kláry, je jedním z rozhovorů, jež jsem natočila přibližně před rokem v České republice v rámci svého doktorandského výzkumu o narativní konstrukci židovských identit. Tento výzkum, založený na narativních rozhovorech, hledá odpovědi na to, jakým způsobem konstruuje narativní struktura životních příběhů současných formy židovských identit. Zvláštní důraz je kladen na sledování narativní interpretace procesu, během kterého se vyprávěči životních příběhů stávají Ž/židy.

Následující text je strukturovaný do dvou částí. První z nich představuje teoretický kontext, jenž je nezbytný pro pochopení perspektivy, kterou ohledně zvolené problematiky zaujímám. Bez nároku na úplnost v ní shrnuji některé souvislosti formování moderních židovských identit a teorie narativní konstrukce identity. Druhá

<sup>5</sup> Pro analýzu zmíněných dvou rozhovorů vycházím z konceptu Roberta Altmsona (1998), který zdůrazňuje roli společného využití autobiografických rozhovorů. Možnost sekundárních analýz, kládoucích otázky o perspektivě, je podle něj v případě životních příběhů (také) otevřena. Oba analyzované příběhy obsahují vlastní vyprávění část, jež předchází vlastním životním příběhům. V prvním případě se jedná o předání generaci vyprávěči, v případě druhém charakteristicky židovské komunity po roce 1989. Vypovídání vlastního životního příběhu je v prvním případě strukturovanější než v druhém, kde v souladu s principy narativního rozhovoru (viz Schärer 1999) sociolog s otázkami přichází po ukončení hlavní narativní části vyprávění. Zajímavým tématem příběhů bez vyslovení. Vyprávěči jako by neslyšeli nebo nechcieli slyšet „rešit“ otázku. Transkripcie obou příběhů jsou neochráněné. V analýze jsem využila software pro analýzu kvalitativních dat *Atlas.ti*. Můj výzkum je zaměřen na vyčlenění především z následující metodologické literatury: Riessman 1993; Silverman 2000; Hamnerová 1996; Demant 1989. Dále jsem se držela etnografického přístupu, jenž židovství či nežidovství vyhodnocuje na základě předání a pomězní identity (viz Boyarin, Boyarin 1997; Bornemann, Peck 1995).

<sup>6</sup> O konstrukci emických židovských identit na základě vzpomínek na holocaustu a jeho zpřítomňování v každodenním životě viz např. Rapaport 1997.

část je rozdělena do druhé a třetí podkapitoly a prezentuje analýzu dvou životních příběhů.

### Modernita a narativní identita

O židovské identitě nemůžeme než mluvit v množném čísle. Často však ani používání plurálu není dostatečné k tomu, aby se vysvětlila její nejednoznačná povaha. Ne náhodou jsou tak ambivalence a různorodost forem židovských identit již dlouho reflektovány ve filozofických, historických či sociologických debatách. Snaží se pochopit a vysvětlit, co znamená židovská identita dnes, neboli co znamená být Ž/židem v době pozdní modernity, po holocaustu, v Evropě, v Izraeli či jinde (viz např. Goldberg, Krausz 1990). V kontextu těchto diskuzí jsou nepřirozenost, nejednoznačnost, nejistota, cizost, či protikladnost častokrát zmínovány rvy židovských identit (viz Webber 1994). Situace, v níž se dnes židovské identity formují, je charakteristická tím, že v důsledku sekularizace a emancipace, tj. po rozpadu tradičního judaismu, vznikaly nejruznější formy sekulárního židovství (Mendes-Flohr 2000). Tyto formy identity se často doplňují, překrývají a mnohokrát také stojí proti sobě. Formální definice tradiční identity (jako jsou členství v komunitě, přijímání norm a hodnot této komunity za vlastní) již nejsou samozřejmými kritérii židovské identity. Sekularizování Ž/židů se proto častokrát musí obracet k alternativním kritériím pro vymezení svého židovství (*leasibarov*).

Ke složitosti přispívá, že v kontextu modernity se již (ani) židovská identita neformuje jako exkluzivní, ale spíše jako jedna z mnoha složek identity jedinců. Nejednoznačnost sekulárních moderních židovských identit je tak také důsledkem toho, že Ž/židé jsou členy mnoha různých komunit (rezidenčních, vzdělávacích, profesních, politických atd.). Díky pobývání ve více světech (Spinosa, Dreyfus 1996) konstruují duální či vícedimenzionální identity. Toto tvrzení koresponduje například se zjištěním Ference Eröse. Na základě výzkumu židovských identit v osmdesátých letech v Maďarsku říká, že pro většinu respondentů být Ž/židem znamenalo přináležet k sekulární či virtuální komunitě. Tato příslušnost se nezákládá ani tak na každodenní interakci, jako na symbolické identifikaci (Erös 1996). Neexkluzivní charakter židovské identity přitom nemusí nutně znamenat, že je pouze jakýmsi doplňujícím, druhotným faktorem identity. Často je velice problematické určit, co je doplňováno čím. Různé složky identity nejsou ani pevně fixované, ani nemusí existovat v hierarchii, jež je vytvořena vztahem prvotní-druhotné, kde to prvotní platí za základ, jenž je druhotným faktorem jenom dokreslován. Různé složky identity mohou existovat plnohodnotně vedle sebe. Jedna osobní výpověď shrnuje tuto zkušenost následovně: „Jsem katolíčka... a Ž/židovka. Během svátků si zapálím chňapku a upřímně věřím, že Ježíš za nás zemřel na kříži.“<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Úryvek z výzkumného deníku, rekonstruovaná výpověď z osobního rozhovoru z Budapešti.

Objevení se sekulárních forem identity samozřejmě neznamená, že náboženské formy židovství spojitelné s kategorií tradičnosti úplně zanikly. Jejich diferencované formy existují vedle či v opozici k sekulárním formám identit (viz Gritman 2000). Židovské identity se dnes formují s vědomím této různorodosti. Někdo sice může poctivě solidaritu s židovskou společností jako takovou či s jakousi imaginární společností solidaritu s porozumění (Anderson 1983), ale typičtější je spíše specifikace a diferenciální učení, do kterého proudí člověk patří. Ti druzí (*ahavot*), vůči kterým se diferenciální židovské identity vymezují, nemusí být nutně nežádouští jiní. Hranice, jež vymezují identity a skupinovou souměřitost, vedou častokrát mezi jednotlivými židovskými společnostmi.<sup>9</sup> Rozdíly mezi jednotlivými židovskými skupinami jsou častokrát větší než mezi skupinami židovskými a nežidovskými. O této různorodosti židovských identit a o jejím uvědomění vypovídá následující ilustrativní příklad:

Tenkrát jsem ještě nemohl vědět, že španělský sefardský Ž/žid je něco úplně jiného, než podkarpatský, po uši peřazaný, modrooký, plochonohý, bílý a pogramy zabíjený, malý nešťastný východní Ž/žid, a že jmenší nebo jaksý Ž/žid je zas taky úplně něco jiného. Takže jsem nemohl vědět, že Ž/žid, jako souhrnný pojem, je heterogenní věc. Cítil jsem se patřit k peštským Ž/židům...<sup>10</sup>

Osobní výpovědi také prozrazují, že není snadné se rozhodnout, které z možných vzájemně židovství přijmout za vlastní. Naplnění vlastního židovství jasným obsahem častokrát skoro celoživotním procesem: „Tak, ještě jsem si nevyjasnil, co Ž/žid je,“ pokračuje mě to.<sup>11</sup> Znamená to, že tráví v tvář různorodosti a neexkluzivnosti společných kategorií identit není lehké či bezproblémové se rozhodnout, jakým Ž/židem se stát. Navíc je třeba rovněž odpovídat na vnější a vnitřní nároky na harmonizaci konstitutivních složek osobní identity (tj. odpovídat pro sebe a vyhovět současně společenským očekáváním). Osobní identita se konstruuje z mnohosti diskurzivními praktikami, jako jsou například kategorie etnicity, genderu či občanství. Zkušenost fakticity a cizosti jistých forem identity jsou přitom příkladem toho, že se k těmto kategoriím nevztahuje stejným způsobem. Hierarchizuje mezi nimi hierarchizování během plynutí času přehodnocuje. Na základě teorií narativní konstrukce reality a/či identit můžeme tvrdit, že harmonizace diskurzivních pozic identit a rozlišujících podob identifikace s těmito pozicemi se odehrává ve vyprávěním životních příběhů (Bruner 1995, 1987). Odpovědět na otázku „kdo jsem“ a symbolem rozdílné a měnit se pozice subjektu, do nichž se během životní dráhy jedince nechce dostává, lze nejvýhodnější pomocí vyprávění příběhů. Jinými slovy:

<sup>9</sup> Příklad takových hranic dobře ilustruje předtí a nepřekonatelný rozdíl, jenž pocíťovali němečtí Ž/židé

<sup>10</sup> Hamar a tzv. *Ojgiden* (východní Ž/židy) – viz např. Bornemann, Peck 1995: 3-33.

<sup>11</sup> Úryvek z prvního analyzovaného rozhovoru v druhé části textu.

<sup>12</sup> Úryvek z prvního analyzovaného rozhovoru v druhé části textu.

osobní identita se formuje v nepřetržitém procesu narativního zvyčňování naší fragmentované, nahodilé a chaotické minulosti (viz Ricoeur 1990; Arendt 1998; Giddens 1996). Autobiografie a situací vyprávění (neboli příběhy, které nezahrnují celou životní dráhu, ale referují o dílech událostech), reprezentují a konstruují osobní identitu tak, že jisté události a zkušenosti reinterpretují v kontextu celého životního příběhu. Jsou s to tak naplnit významem i metafory a symboly osobní identity, jako třeba i v případě Kerésze. Jeho metaforou plešaté ženy sedící před zrcadlem naplňuje specifickým významem příběh, jenž mluví o změně v jeho osobní identitě.

Podle ricœurovské teorie narativní identity je významplný život individuální koalektivní ten, jenž aspiruje na koherentní příběh s vlastní zápletkou: s rozpoznatelným začátkem, středem a zakončením (Ricoeur 1991). Vytváří-li člověk ze svého života koherentní a smysluplný celek ve formě příběhu, počíná si, jako kdýby byl „sám sobě historikem“. V rámci první úrovně integrace se tak vybírají a seřazují elementy minulosti do chronologického sledu na základě pořadí jejich konání – jde o proces tvorby kroniky. Následuje transformace kroniky do příběhu, v rámci čehož se na elementy minulosti pohlíží z určitého úhlu pohledu a stanovuje se mezi nimi určitá hierarchie významnosti. Jedna událost již nebude jako druhá, nýbrž budou nositeli různých významů a akcentů podle toho, zda figurují v daném příběhu jako události otevírající, vypravující nebo uzavírající (White 1987: 1-25).<sup>12</sup> V tomto smyslu lze tvrdit, že vykládat životní příběhy neznamená jednoduše reprezentovat identitu, nýbrž pomocí narativní struktury poskytnout vykládacímu význam. Osobní identita je tedy nalezená a vynalezená zároveň.

Tvorba životního příběhu je připodobitelná procesu narativní konstrukce historické minulosti. Jak vyprávěcí životního příběhu, tak historik integruje události a zkušenosti minulosti do narativního celku s určitým časovým odstupem a oba spojují závěi narativní s morálním řádem (viz Nyergesson, Mahoney 2000). Navzdory rozdílům, jež existují mezi vyprávěním v narativním rozhovoru či v běžných každodenních kontextech a mezi vyprávěním jako výsledkem historiografické práce, chce toto srovnání poukázat na jejich společný základ v procesu narativní reprezentace „reality“. Narativní forma reprezentace je tedy chápána jako transformace minulých událostí do příběhu: do diachronické struktury se začátkem, středem a zakončením, jež naplňuje psané události významem. Důležitou roli v poskytování významu hraje vždy určitý narativní kód. Explicitní formou takového kodu mohou být například tzv. vyprávěcí ské věty (*narrative sentences*). Podle A. C. Danta (1985) jsou to výroky, které obsahují informace přístupné pouze historickému vědění. Vědění, jež se na popisované události dívá s určitým časovým odstupem, je s to podat prostřednictvím integrace časovosti zprávu v takové podobě, jež by pro současníky byla nemožná. Jinak řečeno: referovat

o první světové válce či o nejvlivnějším básníkovi určité doby lze jenom ve vyprávěcích větech historického vědění, které ví o následující druhé světové válce a poválečné epoche za uzavřenou.

Životní příběhy nejsou tedy jenom mimetickou reprezentací identity a života ježto jsou, ale současně také jejich interpretací a konstrukcí. Z hlediska výše popsané teorie narativní konstrukce identity se osobní identita jedinců neformuje jenom v událostech (*life as lived*) a ve zkušenostech (*life as experienced*), ale také v samotném vyprávění (*life as told*). Narativní analýza, tak jak je chápána v tomto textu, proto nesleduje jen úroveň událostí, která je zde na abstraktní úrovni představována různorodostí, nezávislostí a faktickou identit. Rovněž nesleduje jen úroveň subjektivní zkušenosti s událostí. Soustředí se také na to, jak jsou tyto úrovně díky narativní struktuře vzájemně specifickým významem, jenž osobní identitu vyprávěče spolukonstruuje. Bude proto sledovat specifické narativní významy, které vznikají díky fungování vyprávěčských vět, a také významy, které jsou produkovány zvyčňováním určitých událostí jako příčin těch následujících. Bude se tedy ptát, jak se prostřednictvím zápletky vytváří významová hierarchie událostí a jak se s tímto procesem paralelně vytváří také identita vyprávěče, jež se rodí na pomezí zkušenosti fakticity a volby osobní identity.

Co to znamená přeseňtí? Na základě Ricoeurových myšlenek můžeme říct, že v tvorbě příběhu vzniká díky jeho inovativnímu charakteru nová shoda (*congruence*) v organizaci událostí a zkušenosti. Nová významová shoda ve smyslu významuplného životního příběhu vzniká díky narativní struktuře, jež úroveň událostí a zkušenosti integruje zápletkou. Jinými slovy: narativní struktury životních příběhů organizují vlastní zápletkou disponující dlíci příběhy (ale také napůl-příběhy či deskripcie) do událostí a zkušeností do vyššího zápletkového celku. Takovou (vyšší) zápletku lze objevit také v životních příbězích. Vztahuje se nejčastěji k popisu životní dráhy na základě určitým způsobem zvyčňované změny osobní identity či identifikace určitými kategoriemi. V tomto textu analyzované rozhovory představují dva příklady takového zvyčňování. Nazývám je *příběhem odmítnutí a smíření a příběhem hlazení a zalezení*. V obou případech vede zmíněná změna k tomu, že vyprávěcí (nakonec) narativní své židovské identity, neboli, že se ve svých židovských identitách určitým způsobem najdou, resp. přijmou určitou identitu, která bude interpretována jako židovská. To, co příběh odmítnutí odlišuje od příběhu hledání, je zápletka, neboli cesta, kterou musel vyprávěcí projít, aby se nakonec dostal tam, odkud dnes promlouvají. Představí hlavní linie této změny je cílem následující části textu.

### Příběh odmítnutí a smíření

Život žije v hlavním měště od narození.<sup>14</sup> Zažil zde nejdůležitější období a události svého života. Jeho „kronika“ je výběrem momentů jako jsou: dětství, druhá světová

<sup>12</sup> Tvorba kroniky a její následná transformace do příběhu jsou samozřejmě fázemi rozlišitelnými pouze analýzou. V případě konstrukce životního příběhu je tento rys obzvlášť patrný. Koncept, které si tento moment uvědomuji, mluví spíše o dvou dimenzích životního/osobních příběhu, tj. o dimenzi časovosti a o dimenzi perspektivy. Přičemž první z nich se jako rovina konstruující chronologický řád říká tvorby kroniky, kdežto druhá vytváří příběh během konkrétního procesu (viz Ochs, Capps 1996: 19-43).

<sup>14</sup> Pro rozšíření popsaných tří úrovní viz např. Derran 1980: 30.

válka a život v ghettu, osvobození ruskými vojsky, budování nového života v komunismu, studentská léta, univerzita, první lásky, revolucí rok 1956, kariéra zvučité manželství a narození synů. Spíše než tyto víceméně chronologicky vyjmenované zkušenosti a události samy o sobě, vypovídá o jeho osobní identitě provázanosti těchto událostí a zkušenosti v životním příběhu: za, nad či v těchto událostech se formuje narativum jeho židovské identity.<sup>15</sup> V mnoha ohledech to připomíná text a zkušenost Imre Kertészce. Příběh o tom, jak a v jakém smyslu se stal Ž/židem, prozrazuje, že i jeho židovská identita byla objevena jaksi za chodu, že se rodila postupně a že také on se stával stále více Ž/židem, že také pro něho to bylo něco nepřírozného, něco, co do světa každodenních zkušeností, do známého světa přinášelo něco nepřijemného, s čím se musel vypořádat. Jako kabát nešitý na míru, jenž si nelze odložit a je třeba s ním něco dělat: odmítat, přijímat, interpretovat, pochopit, poznat, začít nebo začít mlouvat. Péterův příběh lze tak interpretovat jako proces řešení tohoto problému, této změny. Cesta, kterou musel projít, nebyla vždy přímočará. Zdá se však, že jeho příběh odmínání a smíření mluví o tom, jak se nepohodlnému kabátu přizpůsobil.

Příběh odmínání a smíření je (zjednodušeně řečeno) příběhem „bylo – již není“. Bylo – již není“ ztvárňuje vzťah vyprávěče k těm ryšům, vlastnostem či událostem, jež z určitých důvodů chápe jako židovské. To, co bylo, je na jedné straně vzpřítán se proti židovství a všemu, co je s ním v praktickém životě spojováno. Je to snaha zůstat touto kategorií nedotčený. Na straně druhé je to jakási židovská identita či identifikace jinými (například ve formě stigmatizace nebo zvenčí připsané nálepky), již je třeba se zbavit. Změna se v tomto případě odehrává jako posun směrem „již není“, kdy vzpřítání buď ztrácí na své intenzitě, anebo vyprší úplně. Distance se zkracuje, nebo je zcela překonána. Vyjádřeno je to i tím, že s přiblížujícím se závěrem rozumu vyprávěč momentům svého života jiným způsobem. Příběh odmínání a smíření, tak jak nám ho představuje Péterovo vyprávění, je strukturovatelný do triády: Prolog – uzavření – rozuzlení děje je strukturou, jež nás představením časových a prostorových souvislostí uvádí do kontextu výchozích událostí, následně popisuje komplikaci uvádějící krizi či zlomový bod v příběhu, nakonec pak nabízí jakési řešení.

<sup>14</sup> Jména vyprávěči jsou v tomto textu poznamenána. Důvodem je samozřejmě snaha respektovat anonymitu vyprávěče, i když v případě zkomunikání židovské identity jde o otázku velké chovatelskou. Sociolog poznávající jména totiž naskuje, že zahalí či eliminuje tak klíčový fenomén problematicky identit, jakým je identifikace s vlastním jménem, nejruznější strategie zakrývání nebo napopak vystavování odlišnosti prostřednictvím změny či volby jména, nebo jejich používání jako symbolických znaků. Jména nejsou patřičné kódy pro rozlišování lidí, jsou také nasytenu kulturními významy. Dbaje na tyto okolnosti jsem se snažila zvolit pro vyprávěče takové nové jméno, které je – co se jeho rozšířenosti a kulturních konotací týče – původnímu jménu podobné.

<sup>15</sup> Péterovo vyprávění odpovídá na otázku „kdo jsem“ na mnoha úrovních. Jeho životní příběh kromě židovství zahrnuje a interpretuje i mnoho dalších diskurzivních pozic subjektu, jak to plyne z výše vyjmenovaných židovských událostí.

### Prolog – ztracený ráj

Prolog Péterova příběhu je jakousi zpřívou o ztraceném ráji. Vykresluje bezstarostný, šťastný, skoro až mytický stav, jehož funkcí je možná právě to, aby vypovídá o židovské identitě jako o něčem, co se rodí pod vlivem krizových momentů:

V třicátých letech byl ráj, že jo, velký rozmach, nájednou všechno šlo, a Hitler byl ještě daleko [...] ani první židovský zakon nevšel, ten vyšel v roce třicet šest, a pak v roce třicet osm. Tehdy ráj živi kveti, živoi kolem proudi, nastal zde předválečný rozvoj a vzestup po světové krizi v roce třicet tři, a Ž/židům nevažaly ani obchody, ani prodej. Žiti jsmo dobře, začali jsmo lépe žít. Já Ž/šitá, ma žutáček jsmo ani nevedel, co je Ž/šitá a co křesťan.<sup>16</sup>

V tomto kontextu „rájské“ bezstarostnosti nešlo jen o lehčí život, o docasně přečekanou chudobu rodiny, o které se Péter ve svém příběhu vícekrát zmínuje. Klíčové je, že život je zobrazen jako stav prosy diferenciaci, sociální stigmatizace a vyloučení. Obecnější charakteristika společenské situace Ž/židů v souvislosti s osobní a rodinnou rovni. Zpráva o ráji je ovšem vykládaná z perspektivy, ze které je jasné, že pozdější stav nebude trvat věčně. Tato expozice již obsahuje stopy či znaky, jež odkazují k přeházejícím nepřiznivým změnám. Hitler je ještě daleko, ale reference k jeho bezstarostnosti v tomto kontextu naznačuje, že má přijít. Zmínka o jeho nepřítomnosti předvídá jeho příchod pak. Rájem je tento stav, protože není tím, čím se má stát druhá světové války. Podobně také tvrzení „já Ž/žid, na začátku jsem ani nevěděl, co je Ž/žid a co křesťan“ prozrazuje, že i když stav příjemného nevědení a neexistenci existoval, patří již do minulosti. Tenkrát na počátku Péter neznal rozdělující sociálně, sociální, etnické) hranice, ale mluví o této zkušenosti v době, kdy už ví, co znamenají. Tato časová asymetrie je podle Arthura C. Danta (1985) typickým rysem jazyka vyprávění. Umožňuje Péterovi popisovat události na základě referencí k jiným, pozdějším událostem jeho života. Jeho do budoucna odkazující referencí organizují vědomí či zkušenost časovosti do smysluplného řádu: díky vytvořené perspektiva umožňuje navíc vyprávěči interpretovat jeho život v termínech krize, v zlomových bodech (viz Danto 1985, Denzin 1989).

### Zavření děje – jinakost

Zavědomění si židovské přínaléžnosti zaujímá ve struktuře příběhu bod, jenž anticipativně předznamenává krizi události. Jde o moment, jenž zakončuje etapu bezstarostného života v ráji a zavádí novou kapitolu Péterova života. Kapitola o zakoušení jinakosti, jež je spojena s „krachem“:

<sup>16</sup> Citována autorka, stejně jako ve všech dalších citacích z rozhovoru.

Poprvé jsem židovství silně pocítil rehdy, když mi jednou ráno maminka řekla, tak synku, přišijeme [ni] žlutou hvězdu. [...] Krach nastal, když jsme na jaře roku 44 museli přišít žlutou hvězdu. Maminka mi přišla žlutou hvězdu, já jsem sešel do uli, šel jsem do školy a ještě před vvaru, ještě než jsem vystoupil na ulici, strhl jsem ji. Aby [to] nebylo, nebylo – toto oceňováni bylo strážně. Vzpomínám si, maminka úpěnlivě prosila, aby ch si ji [znovu] přišil, protože o mně [lid] vědí, že jsem Ž./žid.

O uvědomění si jinakosti nemluví jen tento dítě příběh o žluté hvězdě. Celá řada dalších částí, jakési příběhy v příbězích, mluví o tom, jak se Péterovi postupně ujaňoval, co je to být Ž./židem a že to překvapivě, ale nevyhnutelně zahrnuje i jeho samotného. UVědomováni si jinakosti, neboli určitých charakteristik spojovaných s židovstvím, jež ho jaksi vyčleňují z dosavadního sociálního prostředí, má v Péterově příběhu samé negativní konotace. Vypráví o tom, jak musel být ze „zachraných“ dítčůvůdu potkřen<sup>17</sup>, vysvětluje, že když jeho taťka bral na nucenou práci, jž věděl, že „Ž./židé jsou odvezeni jinak“, vypráví, jak byl jako malý kluk veřejně a s velkou nenávisťou označen za Ž./žida, jak si musel přišít žlutou hvězdu, co mohl a nemohl dělat v důsledku zavedení židovských zákonů, až mu nakonec odvezli i maminku. Čím dležejší a širší roli hraje židovství (v těchto negativních významech) v jeho životě, tím má stále větší potuže.<sup>18</sup> Veškeré tyto epizodické události nejsou jenom příkladem toho, že zakoušení židovství má v jeho životním příběhu podobu zakoušení fakticiv. Vypovídají i o tom, jak hluboce zasahují kulturu definované kategorie židovství do jeho života.

Co se narativní strukturou týče, nejde však o jasné, lineární vyprávění. Podkapitulu o jinakosti otevřívá Péter několikarát, jako kdyby hledal nejlépe se hodící úvodní událost. Příběh své rodící se židovské identity vykládá různými dílčími příběhy, jež místvy existují vedle sebe, jakoby na více kolejiích. V procesu vzpomínání upřesňuje Péter chronologii těchto dílčích příběhů, opravuje se, ale pro svůj příběh, pro významnější nastávající krize, si vybere nakonec události se žlutou hvězdou, jž předchází například první zkušenost s igmanizací. Co znamená významová hierarchizace, díky níž je příběh žluté hvězdy vícekrát opakovaný (v této části příběhu se vrací jako jakýsi referen) a scénaticky vyvýšený skrze spojení s krachem<sup>19</sup>.

Odpověď na tuto otázku má dvě dimenze. Zaprvé, přijímáme-li tvrzení, že v příběhu, byl-li nějakým způsobem otevřen, nelze pokračovat jakkoli, a že každý element narativa má z hlediska celkového významu svou specifickou roli, lze říci, že významové hierarchizaci příběhu o žluté hvězdě lze porozumět v souvislosti s antipaci Hitlerova příchodu. Hitler a žlutá hvězda tvoří jakési klíčové body narativní struktury, neboli jakési „důvody“ jeho židovské identity. Jsou združením holocaustu jako strukturující události života. To, jak je tímto symbolem vyjádřený kanonický příběh o

holocaustu zakomponovaný do vlastního životního příběhu, ukazuje také, jak je holocaustová identita formována pod vlivem kulturov produkovaných narativ. Skrze zakomponováni obecné sdílených symbolů a narativ (neboli skrze jakési internarativy) se konstruuje jenom osobní identita, ale také její společensky přijatelná forma (viz Hamar 1995). Za druhé, kromě zakoušení židovské identity jako krachu a jeho spojení s holocaustem, zahrnuje příběh žluté hvězdy i další identifikační změnu. Tento příběh nepředsravuje Pétera pouze jako pasivní subjekt stojící tvář v tvář fakticiv svého židovství, jež je ztělesněna ve žluté hvězdě, ale také někoho, kdo se bouří. Odlišuje tím k úvodnímu příběhu o ztraceném ráji, k sociálnímu kontextu prostému negativních diferenciací, a konstruuje současně sebe jako někoho, kdo aktivně hledá, kdo odmítá být stigmatizovaný. Tento moment lze chápat jako další příklad narativní anticipace. Charakterizováni sebe sama ve smyslu aktivně jednatěho subjektu jako vybočivce z převládajícího popisování sebe jako „blběho dítěte“, které nic nečká, nerozumí tomu, co se kolem něho děje, a které v jeho pasivitě neustále „nechápe“. Že je dospělými pořád přenašen, že mu nic nevyšvětlují a on prý stejně ničemu nerozumí, protože je blbější, než jsou jeho stejně staří kamarádi, je opakujícím se motivem jeho vyprávění. Na jednom místě to Péter shrnuje následovně:

A tehdy pokračoval tento blázinec, že mě odnesou k Misimu Fehér, Misu Fehér mé přenese do gheta, z gheta do nevímkam, a pak přijde strýc Běta a odnese mně na Sorokšár: nesl mně.

Je to odmítání a strhnutí žluté hvězdy jako by antipovalovalo jeho dospění. „Meta-identita“ nechápajícího „blběho dítěte“ v přemýšlejšího a uznaného odborníka představuje v jeho příběhu změnu, která není identifikovatelná jedním krizovým bodem, či převratem. Je zobrazena jako dlouhotrvající proces přeměny pasivního v aktivního, jednatěho subjekt. Jeho aktivní bouření je pak jakousi první vlastovkou, prvním momentem skývajícím se potenciálu.

### Rezerzlení — smíření

Rezerzlení příběh odmítání a smíření směřuje od ztraceného ráje k nastávající krizi, ke ztracení se proti židovství a je zakončený smířením se s židovskou identitou. Jeho narativní v byvalém budapeštskem ghettu a rozhovor s „překrásným židovským starcem“ o židovství jako etnické souměřitosti, jeho „židovský zachvat“, když chtěl neobtěžat své strny, protože ho najednou začala fascinovat hloubka židovské kultury jsou událostmi a zkušenostmi, jež toto smíření připravují:

Cinl jsem se patiti k pešr ským Ž./židům a dodnes v sobě objevuji určitou sympatiu, rozumíš? Když jsem tě uviděl nebo tvou dceru, že je ten typ, čert at vezme její čunáček, rozumíš? To je vidět. Už se tomu nabitám, led to už přijímám, že ano a mám to rád. Kapodivu se občas zatoulám do bývalého gheta.

<sup>17</sup> Jedna pozitivní zmínka, jež mluví o dědictví, kterého měl moc rád a který ho občas vzal do židovského tencepu, jaksi zapadá a linie, kterou by mohl naznačovat, nenalzá v této části Péterova příběhu pokračováni.

<sup>18</sup> O epistemologické a ontologické dimenzi, či ideologických implikacích narativního významování viz White 1987.

To, že se Péter již nebrání, že své židovství přijímá a že ho dokonce přitahuje, ne znamená, že veškerá dilemata jeho identity jsou s konečnou platností vyřešena. Nevěpřesně, jak říká, v jakých termínech má o své židovské identitě mluvit. Na své pocit (neboli na to, že citově identifikuje židovství s cizincem) odkazuje jako na nedostatečnou výsvětlenu. Hledání nejvhodnější definice není ukončené. Přestože kvůli přetvářavající existenci těchto otázek nemůže jeho smíření znamenat definitivní řešení ani znovunastolení raijských poměrů, lze o závěru jeho narativu mluvit jako o rozuzlení v smyslu učinění jeho životní situace snesitelnou. Jeho židovská identita se stává snesitelnou, protože namísto faktivity a cizosti začínají dominovat události a zkušenosti, v kterých je židovství zvýznamněno pozitivně. Identita, vůči níž bylo třeba se bouřit, se stává identitou, která je aktivně přijímána.

Zmínka, která se odehrála v jeho příběhu, znamená transformaci významu kategorie židovské identity. Židovství na začátku příběhu pro Pétera neznamená konstitutivní složku osobní identity, jež vytváří základ jakési ontologické jistoty (Giddens 1996). Vztah Pétera k židovství na začátku příběhu je charakterizovatelný ve smyslu vztahu k nevládní kategorii identity, jež je vnímána jako vnucená zvnějšku a zakoušena ve své fakticitě. Tento vztah je reprezentovaný prostřednictvím událostí, v nichž se Péter dostává do takových pozic subjektů, se kterými se neidentifikuje, dokonce se proti nim bouří. Jde nicméně o diskurzivní pozici, kterou lze interpretovat jako indexikální znak odkazující na jeho místo v sociálně-kulturním prostoru doby. Tato diskurzivní pozice konstruuje svůj subjekt v podobě anonymního typu. Tento anonymní typ koresponduje s formou identity, která vzniká podle Hannah Arendtové (1998) jako odpověď na otázku „co jsem“. „Co je subjekt“ vypovídá podle ní o jedinci jenom v podobě všeobecného rysu, díky němuž je přiřaditelný k určité skupině. Kdežto odpovídá na otázku „kdo jsem“ konstruuje subjekt ve své jedinečnosti; „kdo“ není charakterizovatelný obecným typem identity, ale jako aktér; o němž (j) o jeho jednání a mluvě) vypovídá jeho životní příběh. Tyto dvě formy identity však nejsou na sobě nezávislé. Osobní identita ve smyslu „kdo“ nemůže vzniknout bez příběhu, jenž reprezentuje události a zkušenosti, v nichž subjekt zaujímá pozici anonymního typu. „Kdo“ vzniká – jak to potvrzuje i Péterův příběh – v životním příběhu prostřednictvím zaujetí určitého vztahu k těmto pozicím, přičemž ke změně tohoto vztahu dochází v procesu narativního zvýznamňování.

### Příběh hledání a nalezení

V pozadí rozdílů mezi příběhy Kláry a Pétera (neboli mezi příběhem odmítnutí a smíření a příběhem hledání a nalezení) se skrývá kromě jiného jistá nejednoznačnost při zařazování do generací počítaných od holocaustu. V případě Pétera není jednoznačné určit, do které generace vlastně patří. Jeho zařazení na jednu straně závisí na tom, jakou definici holocaustu přijímáme, jak široce chápeme holocaust jako historickou událost, neboli na tom, co je našim kritériem pro rozhodnutí toho, které zkušenosti

jsou důvěka přežitého. Na straně druhé jsou rozhodující jeho vlastní životní zkušenosti, protože na jejich základě lze Pétera zařadit jak do první (stigmatizace žlutou hvězdou), tak do druhé generace (odvezení rodičů do koncentračního tábora a následně vliv těchto událostí v jeho životě). Klášin případ je v tomto ohledu méně komplikovaný. O tom, že je představitelkou druhé generace, vypovídají jasně její životní zkušenosti, v nichž se holocaust objevuje především jako nevědomě předávaná a nevědomě přitorná vzpomínka.

Klášin stručnější životní příběh shrnuje události a zkušenosti podle dobře známých typických autobiografických mezníků. Zmínuje se o svém dětství jako o době, kdy předtím nevražovala, mluví o svých sourozencích, o studiu, které se nenaučila, protože se kvůli emigraci bratra nedostala na vytrouženou vysokou školu, mluví o svém profesní, v níž se přece jenom našla a kterou dovedla mít ráda, zmínuje se o svém manželství o narození syna, o následném rozvodu. Na této úrovni vykazuje její vyprávění značné podobnosti s Péterovou kronikou vyprávění, v níž se většina těchto mezníků a časových bodů životní dráhy také objevuje. Klášin životní příběh ovšem sleduje jiné narativní strukturu. Její příběh hledání a nalezení je podle změny, která se v něm odehrává během příběhu, nebylo – již je“. To, co na začátku chybí, to co je postrádáno, je identita a bezpečí, které nakonec nalézá ve zkušenosti někým patřit.

### Prolog – doba nejasnosti

„Klášin jakým Klára charakterizuje svůj život před zlomem, odkazuje implicitně ke své době má později nastat. O událostech a zkušenostech této doby mluví její vyprávění vytkoty: tím, že popisuje spíše to, co se nestalo a nebylo (nepřikládala význam význam, nevěděli jsme, neřekli námi), konstruuje období nedostatku a nejasnosti. Jako dítě sice věděla, že její rodina je židovská, byla to však prázdná informace, bez pro ni dlouho nic konkrétního či hmatatelného neznamenala.

Se vzpomínám na to, že třeba moje babička, ona se třeba modlila nebo zapalovala svíčky na sabat nebo takové věci, ale prostě my jsme tomu vůbec jako děcka nepřikládaly žádný význam, protože my jsme nevěděly proč, o co jde, a oni nikdy neřekli, prostě nechte babičku být, ona si jde zapalovat svíčky na sabat, jo? My jsme sice všichni věděli jako kdo jsme, ale tohleto jsme si vůbec nedávaly dohromady nějak [...] vlastně se o tom nemluvílo a já, teprve později jsem se prostě ptala, proč se o tom nemluvílo.

Klára neznamená náboženský svět judaismu, neznamená specifickou židovskou kulturu, neznamená náboženské zvyky. A nevěděla ani, že je tomu tak kvůli rozhodnutí rodičů. Ve svých vyprávěcích větech prozrazuje, že rodiče nechtěli, aby se k „tomu“ ona a její sestra přihlížely. Utrajovali to před nimi, protože stále ještě měli strach. Pomocí strategie „nechtěl“ a zakrývání je chtěli vlastně ubránit. Nevěděla tak ani, že „neadekvátní reakce“ „nechtěl“ je pozůstatek něčeho v jejím chování“, tj. traumatem pramenícím z ho-



locastu. Na to všechno musela, jak říká, přijít postupně sama. Její hledání a kladení celé řady otázek pramení v kontextu těchto nejasností.

### Zauzlení děje — zlom

Klárina z různých fragmentů rekonstruovatelná retrospekce mluví o tom, že na začátku jejího příběhu jí přítomné tušení, pocity a zkušenosti nedávaly smysl. Potřebovala hlubší vysvětlení. To, že si musela plno věcí vysvětlit, pochopit a tím integrovat do osobní identity, nebo že židovství v jejím případě stálo jaksi mimo ni (minimálně v tom smyslu slova, že ho nemohla naplnit obsahem), nám může připomínat narativně-autobiografickou cestu, kterou musel projít i Péter. Její zkušenost fakticity má ovšem jinou podobu. Není to zkušenost stigmatizace, se kterou se musela Klára vypořádat. Není to Péterem (či také Kertézem) pocíťovaný rozpor mezi vnější, vynucenou kategorií identity a vnitřním osobním světem, do něhož katégorie židovství vůbec nezapadá. Její zkušenost fakticity má podobu naplnění prázdné katégorie identity významem:

Spousta věcí jsem si snažila sama sobě vysvětlit a teď jsem si říkála, no to je bezký, jako prositě *útn*, že jsem *Ž/židovka*, ale na druhou stranu, co to vlastně znamená? Jo? Co s tím mám dělat? Co to pro mě znamená? No a tak jsem začala už vlastně kolem toho číst a řešla bych, že vlastně když to dneška jako беру s tím odstupem, že celou tu dobu to bylo takové hledání své vlastní identity.

„Celou tu dobu to bylo takové hledání své vlastní identity“ je větou, která — v souladu se zjištěním výzkumnů o druhogeneračních židovských identitách — prozrazuje určitou obezřetnost vpravěče s diskurzem odborných publikací a diskurzi. Je příkladem toho, jak se teoretická a konceptuální vysvětlení zabudovávají do osobních identit (viz Erős, Ehmann 1997: 123–124). Na straně druhé je klíčovou také proto, že jako vpravěčská věta integruje prostřednictvím časové asymetrie Kláriny životní události a zkušenosti do jasné struktury. V tomto příběhu hledání a nalezení je narativní struktura organizovaná kolem předělu, jenž příběh rozděluje na dvě části: na život před zlomem a život po zlomu. Klára interpretuje tento zlom jako uvědomění si toho, že pocity nejasností, otázky o jejím původu, její snaha dozvědět se o těchto věcech víc, pocit toho, že jí něco chybí, se sbíhají v jedno s hledáním identity:

A já jsem si uvědomila, že mi vlastně u tom *životě* furt něco chybí, že prostě nevím o těch předchozích generacích, vlastně že se už člověk nikdy nedozví nic, protože vlastně moje babička v tu dobu již byla mrtvá, dědeček taky, takže jsem se jich přímo zeptat nemohla, jak to bylo, tak jsem si uvědomila, že vlastně když o tom budu číst, že třeba nějakým způsobem jako pochopím, *co se vlastně stalo* [...] a najednou jsem spousta věcí pochopila, vlastně druhou.

Nalézání identity také v tomto příběhu předpokládá určitou postupnost. I když je směřování si důvodu problému, tj. ztotožnění pocitů nejasností s hledáním identity, zároveň významné vymezení momentem, stávání se (*becoming*) *Ž/židovkou* ve smyslu nalezení významuplné osobní identity je delším procesem. Neopominutnou součástí je v tomto ohledu převážně vědní získané čebou, jež umožňuje postupně nalézt to hledané.

### Identifikace — nalezení

Interpretací toho, „co se vlastně stalo“, neboli pochopení holocaustu díky nové získané zkušenosti je považováno za nepostradatelné pro naplnění osobní identity významem. Holocaust zde znamená jakýsi klíč k odkrytí širších historicko-kulturních souvislostí, ale také k odhalení soukromějších, rodinných tragédií. Je pro ni dále klíčem ke vstupem do sociálního kontextu, kde se cítí doma, neboli do komunity lidí, kteří sdlejí její zkušenosti:

Tak měla jsem takový pocit, vždycky mě to hrozně lákalo, hrozně jsem to chtěla, ale prositě do té doby to naprosto nesplovovalo to, co jsem od toho očekávala, což byl ten kontakt s těma lidma, a ten vlastně přišel až po tom dvacátém roce, no. *A jinak to pro mě znamená hrozně moc, protože člověk zraje ať už nějak patří a vědí, že nějak patří a pokud se má prostě pověřit najít tu správnou obec, i v tom smyslu, že prostě máme takový podobný zájem a podobný způsob uvazování, tak si myslím, že pro mě je to věc důležitá.*

To se říci těžko vysvětluje, ale právě to, že máme tu zkušenost podobnou a že vlastně to jsou ty věci, který si nemůžeme vykládat. Nebo když si třeba o nich povídáme, ale už se tomu smějeme a jako už prositě z toho máme legraci, že už to prostě vnímáme jinak, ale vím, že třeba když jsem se o tom bavila s kamarádkama, které v těchto rodinách nevytrusily, tak prositě jim to připadalo jako úplně nesmyslný, a jako že ti naši jsou úplně blbí, když prositě něco takovýho [že mají přehnaný strach], takže člověk už o tom nemluvil.

Začíná a v jistém smyslu slova i vytvořené zakončení příběhu Kláry vypovídá o směřování k níž dochází protu vůli vpravěče, shoduje se s ní a navíc ji realizuje. Nalézání „vzájemné obce“, jež sdružuje podobné smýšlející lidi, symbolizuje, že dorazila do cíle. Rozuzlení však ani v tomto případě neznamená absolutní řešení. Zakončení příběhu odkazuje za vlastní hranice — do budoucnosti. A to alespoň v tom smyslu, že nová identita (nově definovaná, či nově naplněná významem) a nová souměřitelnost znamená další otázky. Nalézání židovské obce znamená vynoření se dalších dilemat. Klára se zmiňuje například o tom, že teď, když už zná (ortodoxní) pravidla každodenního života, často řeší, do jaké míry by je měla naplňovat, nebo že má výtčky svědomí, která vědomě jedná v rozporu s těmito pravidly a kvůli rodinnému vlivu nedodržuje



- ERŐS, F. (1996): The construction of Jewish identity in Hungary in the 1980s. In: Y. Kashy, ed.: *A quest for identity: Post-war Jewish biographies*. Tel Aviv: Tel Aviv University *Rephka*, special issue, 121-133
- ERŐS, F. / KOVÁCS, A. / LÉVAI, K. (1985): Hogyan jötem rá, hogy zsidó vagyok? [Jak jsem přišel na to, že jsem žid?] *Medvegység*, 2-3, 129-144
- GIDDENS, A. (1996): *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press
- GITTELMAN, Z. (2000): Reconstructing Jewish communities and Jewish identities in post-communist East Central Europe. In: A. Kovács, ed.: *Jewish studies at the Central European University*. Budapest: CEU – Jewish Studies Program
- GOLDBERG, D.T. / KRAUSZ, M., eds. (1990): *Jewish identity*. Philadelphia: Temple University Press
- HALL, S. (1996): Who needs identity? In: P. du Gay, S. Hall, eds.: *Questions of cultural identity*. London: Sage
- HANMERSLEEN, M. / ATKINSON, P. (1996): *Ethnography: Principles in practice*. London: Routledge
- HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Oikumené: Praha
- KARÁDY, V. (2000): *Zsidóság Európában a modern korban*. [Židé v Evropě v době modernity.] Budapest: Új Mandátum
- KERTÉSZ, I. (1990): *Kaddis a meg nem született gyermekek*. [Kaddiš pro nenarozené dítě.] Budapest: Magvető
- MENDES-FLOHR, P. (2000): Secular forms of Jewishness. In: J. Neusner, A.J. Aver-Perck, eds.: *The Blackwell companion to Judaism*. Oxford: Blackwell
- OCHS, E. / CAPPS, L. (1996): Narrating the self. *Annual Review of Anthropology*, 25, 19-43
- RAPAPORT, L. (1997): *Jews in Germany after the holocaust: Memory, identity and Jewish-German relations*. Cambridge: Cambridge University Press
- RICOEUR, P. (1990): *Time and narrative*. Vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press
- RICOEUR, P. (1991): Life in quest of narrative. In: D. Wood, ed.: *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. London: Routledge
- RIESSMAN, C.K. (1993): *Narrative analysis*. Newbury Park: Sage
- SCHÜTZE, F. (1999): *Narrativní interview ve studích interakčního pole*. *Biggryf*, 20, 33-51
- SCOTT, J.W. (2001): Fantasy echo: History and the construction of identity. *Critical Inquiry*, 27, 2, 284-304
- SILVERMAN, D. (2000): *Doing qualitative research: A practical handbook*. London: Sage
- ROZVA, C. / DREXPUŠ, H.L. (1996): Two kinds of antessentialism and their consequences. *Critical Inquiry*, 22, 755-763
- ROSENBERG, I., ed. (1994): *Jewish identities in the new Europe*. London: Littman Library of Jewish Civilization.
- ROSENTHAL, H. (1987): The value of narrativity in the representation of reality. In: H. White: *The content of the form*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- ROGERS, B. / MAHONEY, M.A. (2000): 'As one should, ought and wants to be': Belonging and authenticity in identity narratives. *Theory, Culture & Society*, 17, 6, 77-110

Nóra Hamar: Nalézání a vynalézání sebe v příběhu

Nóra Hamar (1974) studuje v současné době postgraduálně sociologii na Fakultě sociálních studií MU v Brně. Ve své doktorské práci se zabývá problematikou narativní konstrukce židovských identit. Zajímá se také o fenomény nacionalismu a etnicity.  
E-mail: hamarova@fs.muni.cz

