

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

# I. Obecné teorie kolektivní paměti

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

# Maurice Halbwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměti

Jiří Šubrt, Nicolas Maslowski, Štěpánka Lehmann

Tématu paměti je v perspektivě sociálních a humanitních věd věnována pozornost zhruba od 20. let 20. století. Už před tím se paměť stala tématem filosofie Henriho Bergsona, jejíž vliv byl v prvních desetiletích 20. století stále velmi živý a výrazný. Historik umění Aby Warburg v té době vytváří svůj *Mnemosyne Atlas*, aby s jeho pomocí odhalil základní kontury kulturní paměti lidstva. Ve Francii se ve stejné době objevuje idea sociologického přístupu k paměti, u jejíhož zrodu stál francouzský sociolog Maurice Halbwachs.

## Východiska Halbwachsovy badatelské práce

Halbwachse je možné nahlížet jako jednoho z předních žáků a následovníků Émila Durkheima. V časopisu *L'Année sociologique* začal Halbwachs publikovat v r. 1904. Doklad o tom, nakolik se snažil prohloubit a rozvinout durkheimovský způsob sociologického myšlení, představují jeho knihy *Les cadres sociaux de la mémoire* [1994 (1925)], *Les origines du sentiment religieux chez Durkheim* [1925], *Les causes du suicide* [1930], *La morphologie sociale* [1970 (1938)]<sup>3</sup>. Victor Karady je názoru, že Halbwachs je svým způsobem hlavním Durkheimovým pokračovatelem [Karady 1972: 21]. Byla to ale zároveň také badatel, který rozvinul a rozpracoval svá vlastní témata, ke kterým patří např. problematika sociálních tříd a především právě téma paměti.

Spektrum Halbwachsových odborných zájmů bylo poměrně široké. Inspirován A. Quételetem, zabýval se statistikou, dále ekonomikou, de-

3 Ale také Halbwachs, Maurice. 1918. „La doctrine d'Émile Durkheim.“ *Revue philosophique*: 353–411.

mografií, psychologií a sociální psychologií [1938]. Věnoval pozornost postavení dělnické třídy („Les besoins et les tendances dans l'économie sociale“ [1905a], „Remarques sur le problème sociologique des classes“ [1905b], *La classe ouvrière et les niveaux de vie* [1913], *L'Evolution des besoins dans les classes ouvrières* [1933], *Classes sociales et morphologie* [1972]). Ve své badatelské práci používal kvantitativní výzkumné metody. Byl profesorem na Štrasburské univerzitě a na pařížské Sorboně. Za druhé světové války byl v souvislosti s odbojovou činností syna Pierra zatčen gestapem. V r. 1945 zemřel v Buchenwaldu.

Halbwachsův přístup k otázce paměti nese stopy vlivu dvou jeho významných učitelů. Tím prvním byl Henri Bergson, k jehož studentům patřil v době studií na liceu. Poté, co ukončil univerzitní studia, se Halbwachs přeorientoval na durkheimovskou sociologii [Halbwachs 1918]. Halbwachs věnoval problematice paměti několik prací. První z nich je kniha *Les cadres sociaux de la mémoire* [1994 (1925)]. Koncem třicátých let použil poprvé pojem „kolektivní paměť“, a to v článku nazvaném „La mémoire collective chez les musiciens“ [1939]. Z roku 1941 pochází studie *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* [1941]. Posledním nedokončeným dílem je pak *La mémoire collective* [2009 (1950, 1968, 1997)].

V Bergsonově filosofickém systému hraje paměť, jak známo, jednu z klíčových rolí. Při analýze vnitřních, duševních dějů považuje tento filosof za klíčové jejich trvání (*durée*). Často uváděným příkladem trvání je melodie. *Díky paměti se mohou jednotlivé tóny, které vnímáme, pospojovat a my můžeme melodii slyšet.* Určitý duševní stav se podle Bergsona mění už jenom tím, že trvá, neboť přítomný okamžik je vždy bohatší o vzpomínku na okamžik předchozí [Bergson 1919: 12]. Tato vzpomínka je tedy oním prvkem, jímž trvání získává nový kvalitativní odstín, který tu v minulosti nebyl, a paměť se tak stává předpokladem vědomí, trvání a času.

Vnitřní trvání je kontinuální ustavičným životem paměti, jež prodlužujíc minulost, přivádí ji do přítomnosti. U Bergsona i hmota a především živá hmota má svou paměť, tj. svou historii, tradici, stále vláčenou s sebou, stále působící, a právě tak každé individuální psychické já navíjí stále na sebe svou minulost (jako lavina na sebe navíjí stále nový a nový sníh) a je jí v každém přítomném okamžiku zatíženo. „Všude, kde něco žije,“ říká Bergson [ibid.: 31], „leží otevřená protokolní kniha, do níž se zapisuje čas.“ Paměť je předpokladem vědomí, trvání a času. Díky ní jsme sami sebou a rozumíme věcem kolem sebe.

Lidský život je podle Bergsona [2003] spojen s neustálým vytvářením vzpomínek. V naší mysli však tyto vzpomínky nevystupují všechny naráz, nýbrž selektivně, v jistém výběru. Bergson tuto selektivitu zdůvodňuje

praktickým zřetelem a užitečností; vzpomínka je aktualizována tehdy, jestliže se v dané situaci takříkajíc hodí. A to převážně proto, že může jako zkušenost posloužit v řešení současných, resp. budoucích problémů. Bergson si zároveň všímá i určitých extrémů. Jedním je život orientovaný výhradně na minulost a vzpomínky, jenž přítomné a budoucí ignoruje; jiným je zúžení perspektivy pouze na přítomnost. Pro Halbwachse byly tyto myšlenky inspirativní, avšak pod Durkheimovým vlivem zaměřil svůj výzkumný zájem poněkud jiným směrem, na sociální realitu.

V případě Durkheima sehrála inspirativní úlohu zejména jeho teorie kolektivního vědomí. Halbwachs byl výrazně ovlivněn „sociologismem“ Durkheimovy školy, který chápal sociální skutečnost jako zvláštní, na jednotlivce nepřevoditelnou kvalitu. Sociální celek není podle tohoto názoru totožný s částmi, které jsou v něm obsaženy. Durkheim ostře kritizoval přístup svého současníka Gabriela Tarda, který založil výklad společnosti na studiu individuální psychiky. Durkheim zřetelně rozlišoval individuální a kolektivní úroveň vědomí. Seskupováním a kombinováním individuálních vědomí vzniká něco nového: „Skupina myslí, cítí, jedná zcela jinak, než by jednali její členové, kdyby byli osamoceni.“ [Durkheim 1926: 136] Fakt společného kolektivního vědomí nelze vyložit na základě poznatků o individuální psychice.

S pojmem kolektivního vědomí se setkáváme ve všech významných Durkheimových pracích: *De la division du travail social* [2007(1893)], *Les règles de la méthode sociologique* [1926 (1895)], *Le suicide* [1897], „Représentations individuelles et représentations collectives“ (*Revue de métaphysique et de morale* [1898]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912 (2002)]. Halbwachsov pozdější koncept kolektivní paměti je v souladu právě s tímto Durkheimovým pojetím kolektivního vědomí.

## Rámce paměti

V Halbwachsově teoretickém díle hraje významnou roli teze o sociální podmíněnosti paměti. Paměť se konstituuje, funguje a reprodukuje v určitých sociálních rámcích, které jsou vytvářeny lidmi žijícími ve společnosti. V nich jsou naše vzpomínky zasazeny a zpracovávány, jimi je určena relevance toho, nač vzpomínáme.<sup>4</sup> Podle Halbwachse vzpomínáme

4 J. Assmann [2001] poukazuje na afinitu mezi Halbwachsovým konceptem sociálních rámců a teorií analýzy rámců vyvinutou E. Goffmanem [1974] za účelem zkoumání organizace každodenních zkušeností. Halbwachsova analýza rámce vzpomínek je analogická ke Goffmanově analýze rámce zkušeností a používá obdobnou terminologii.

sice jako jednotlivci, ale činíme tak v referenčních rámcích, představujících organizaci vzpomínek danou společností.

Společnost a vzájemné sociální působení vytvářejí rámec, který umožňuje vzpomenout si, rozpoznat a lokalizovat vzpomínky. Bez této sociální lokalizace nejsme schopni vzpomínku nejen nalézt, ale ani ji jakkoli pojmově uchopit. K popisu této skutečnosti Halbwachs zavádí pojem „sociální rámce paměti“. Jedná se o „orientační body v prostoru a čase, historické, geografické, biografické, politické pojmy, běžnou zkušenost a známé způsoby nazírání“ [Halbwachs in: Kvasničková 2005: 35]. Právě v nich se paměť konstituuje, funguje a reprodukuje, v nich jsou fixovány a vyvolávány naše vzpomínky. Jimi je určena významnost toho, nač vzpomínáme.

Jedná se především o rámce jazykové, prostorové a časové povahy. Paměť, inteligence a individuální identity se utváří a dále formují školením ve skupině, v níž komunikace probíhá především prostřednictvím jazyka. Pravděpodobně nejdůležitějším paměťovým rámcem je jazyk. Když se snažíme lokalizovat vzpomínku pomocí orientačních bodů v naší paměti, činíme tak jako sociální bytosti? Abychom vzpomínku pochopili, používáme klíč, který není ničím jiným než sociálním rámcem, jenž je základem našeho současného vědomí. Podle Halbwachse jsou naše vzpomínky nutně rekonstrukcí elementů z naší současné identity. Naše dnešní koncepce probouzejí starší vzpomínky, a ne naopak. A to všechno se opírá o jazyk – „jazyk je kolektivní funkce myšlení par excellence“ [Halbwachs 1994(1925): 68]. Halbwachs uvádí, že „každé slovo, jehož významu rozumíme, je provázeno vzpomínkou, a není vzpomínkou, jímž neodpovídají žádná slova“ [Halbwachs 1994(1925): 279]. Proto právě jazyková komunikace umožňuje výměnu a cirkulaci vzpomínek ve skupině, a tedy lokalizaci těchto vzpomínek v kolektivní paměti.

Čas a prostor mají význam pro sebereflexi skupiny a pro formulaci jejích cílů. Sociální skupiny, které se konstituuji na bázi určitého pospolitého vzpomínání, svoji minulost ochraňují a střeží. Důležité je v tomto směru jednak vědomí jedinečnosti, pramenící z diferenciací vzhledem k okolnímu světu, jednak vědomí identity, trvání v čase, které je pěstováno s péčí o zapamatované fakty a o jejich výběr. Souvislost mezi pamětí a strukturou společnosti ilustruje Halbwachs na příkladu středověkého feudálního systému, v němž postavení rodiny ve velké míře záviselo na tom, co ví o minulosti své i ostatních rodin, čímž paměť legitimizovala nárok na určitá privilegia, kompetence či funkce.

Sociální rámce ovšem nejsou neměnnými, jednou pro vždy danými strukturami. Halbwachs přisuzuje kolektivní paměti schopnost neustálé

rekonstrukce, tedy kontinuální reaktualizace referenčních rámců podle momentální situace [Halbwachs 1994 (1925): 279]. V žádné paměti není totiž minulost udržována jako taková, nýbrž v té podobě, kterou daná společnost v nějaké konkrétní době a v konkrétním sociálním rámci zachytila. Aby zůstala paměť živá, musí odpovídat aktuálním potřebám dané společnosti, proto musí být obraz minulosti stále znovu skládán v souladu s prioritami, zájmy a požadavky přítomnosti [Marcel – Martin – Mucchielli 1999: 59]. Nové události či změny přinášejí nový pohled na minulost, a tedy i její restrukturalizaci.<sup>5</sup> Znamená to ovšem i to, že vzpomínky jsou vždy jen částí prožité skutečnosti a nejsou nikdy věrnou reprodukcí minulosti, nýbrž jsou pouhou její rekonstrukcí na základě zachycených fragmentů [Baron et al. 2006: 48].

Halbwachsova koncepce vysvětluje i proces zapomínání. Jestliže subjekt paměti vzpomíná na to, co bylo v určitém rámci, v určité přítomnosti rekonstruováno jako minulost, pak zapomíná na to, co v této přítomnosti takový rámec nemá. Pakliže přestaneme být členem určité skupiny, vzpomínky, které jsme s touto skupinou sdíleli, blednou, protože jim chybí vnější podněty. Zapomínání souvisí tedy se změnou nebo se zmizením příslušného rámce [Halbwachs 1994 (1925): 279]. Veškeré uvažování o paměti je tak zároveň uvažováním o zapomnění.

Halbwachs analyzuje sociální základy paměti na čtyřech rovinách: na úrovni rodiny, sociálních tříd, globální společnosti a náboženských

5 Na problém rekonstrukce obsahů paměti narazil ve zcela jiném myšlenkovém kontextu rovněž významný představitel symbolického instrakcionismu, americký filosof a sociolog George Herbert Mead. Východisko k Meadovým úvahám poskytuje titul jedné z jeho studií, jež nese název *Přítomnost jako locus reality*. Mead [1959: 1–31] v ní spojuje existenci reality pouze s přítomností. Lidé si sice mohou představovat něco z minulosti nebo budoucnosti, ale tyto jejich představy se odehrávají vždy jen v přítomnosti, jsou pouze předmětem myšlení, a jejich *locus* je tedy v mysli. Pravá minulost stejně jako skutečná budoucnost jsou pro nás nedosažitelné jinak než skrze mysl v přítomnosti; jen tak jsme schopni přítomnost přesáhnout.

Mead v této souvislosti věnuje pozornost rekonstruktivní funkci myšlení ve smyslu, v jakém se tento problém objevuje v americké pragmatické filosofii: lidé v přítomnosti neustále mění své představy a významy, které spojují s minulostí a budoucností. Dochází k tomu v důsledku toho, že se objevují nové okolnosti, které to, co se stalo anebo pravděpodobně stane, staví do nového světla. Mead vysvětluje, že minulost je neodvolatelná v tom smyslu, že nemůžeme změnit nebo odčinit věci, které se již staly. Pokud však jde o jejich význam a to, jak jsou uloženy, vyvolávány a vybírány z paměti, je minulost odvolatelná a stejně hypotetická jako budoucnost [Mead 1936: 416].

V jedné ze svých knih na toto téma naráží i americký sociolog Peter L. Berger [1991: 56]. Zdravý rozum, říká tento autor, se může domnívat, že minulost je – na rozdíl od přítomnosti a budoucnosti – jednou pevně daná, stálá a neměnná, avšak není tomu tak. Minulost rekonstruujeme v našich vzpomínkách tak, aby byla v souladu s přítomností, s našimi nynějšími názory.

společenství. V oblasti rodiny je fungování kolektivní paměti obzvláště patrné. Každá rodina totiž reprodukuje pravidla a zvyky, které nezávisí na jejích jednotlivých členech a které existovaly před tím, než její současní příslušníci přišli na svět. Dochází tak k formování paměti potomků a k vytváření rodové kontinuity, v níž každý jednotlivec získává povědomí o tom, jak by měla vypadat role, kterou v rámci rodiny zastává.

I na úrovni sociální třídy má paměť v Halbwachsově pojetí funkci reprodukce. Konstruuje se totiž kolem vzpomínek, jež danou třídu posilují nebo utěšují, v závislosti na její momentální situaci. Společenská třída a socio-pracovní skupina jsou sice definovány profesí, ale děje se tomu tak mimo práci ve společenském životě, kde se tyto kolektivní paměti vyvíjejí. Dělnická třída vytváří svoji identitu na základě společného pocitu diskriminace ve vztahu k možnosti účastnit se na společenském rozhodování [Halbwachs 1955: 130–134].

Na rovině celospolečenské souvisí kolektivní paměť s materiálními formami života, např. se způsobem, jak lidé obývají zemi. V této souvislosti uvádí Halbwachs příklad města, jež je rozděleno na čtvrti odpovídající různým sociálním třídám či ekonomickým aktivitám. Prostorová organizace lidských sídel má podle něj vliv na strukturování reprezentací, jež si jednotlivé skupiny vytvářejí o nich samých, a tedy i na vznik kolektivních vzpomínek [Marcel – Martin – Mucchielli 1999: 59–60].

Vztahu kolektivní paměti a náboženství se Halbwachs věnoval zejména ve studii *Legendární topografie evangelií ve Svaté zemi* [1941]. Někteří Halbwachsovi následovníci [Danièle Hervieu-Léger 1993] dnes dokonce mají tendenci náboženství s kolektivní pamětí do značné míry

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary ztotožňovat.

Vše, co vstupuje do paměti, každá osobnost, historický fakt atd. získává při tomto vstupu formu elementu (pojmu, symbolu, učení) systému idejí příslušné společnosti. Halbwachs v této souvislosti hovoří o obrazech vzpomínek. Obrazy vzpomínek souvisejí s určitým konkrétním časem a prostorem. Jsou tedy časově a prostorově konkrétní, i když mnohdy ne v přísně historickém a geografickém smyslu. Časovou dimenzi kolektivní paměti odráží kalendář a v něm uspořádaný systém svátků. Prostorově bývají vzpomínky zakotveny např. v tom, co reprezentuje domov: dům, vesnice, město, země. K prostoru náleží také určitý systém věcí a objektů. Skupina, která je nositelem této paměti, směřuje k tomu, vytvořit a zajistit si místa, která slouží k udržení vzpomínek.<sup>6</sup> Tato místa

6 Tato Halbwachsova myšlenka se o několik desítek let později stala vůdčí idejí francouzského historika Pierra Nory a jeho projektu *Les lieux de mémoire* (1984–1992), k jehož zpracování sezval přední francouzské badatele.



jsou symbolem její identity. Tuto tendenci autor dokládá pozdější studií *Legendární topografie evangelíí ve Svaté zemi* [Halbwachs 1941], v níž mj. ukazuje, že skupiny mohou vstupovat do určitého symbolického společenství s prostorem, i když jsou od něho fakticky odděleny.

Halbwachs v této studii nahlíží Ježíšův život jako výchozí rámec pro evangelia, jež přispěla ke konstituování křesťanské víry. Jedná se o studii kolektivní paměti křesťanů, která se organizuje kolem ustavujících momentů, jež strukturují jejich vzpomínání a skupinovou identitu. Tím, jak umírají protagonisté původních dějů, se jednotlivé příběhy odtrhávají od původního prostorového rámce, a stávají se předmětem reinterpretací, které slouží aktuálním potřebám. Halbwachs analyzuje popisy jednotlivých míst zmiňovaných v evangeliích a snaží se je spojit s reálnými lokalitami. Na tomto základě dospívá k závěru, že jednotlivé zaznamenané příběhy vznikly jako produkt kolektivní paměti dříve, než byly s těmito konkrétními místy spojeny. Zároveň ukazuje, že tato vybraná místa se obvykle shodují s místy, která již dříve byla obsažena ve vzpomínkách a tradicích Židů [Halbwachs 1941: 71, 100, 183]. Tímto způsobem si křesťanská paměť, jež se do určité míry napojila na paměť židovskou, přisvojila část jejich místně zakotvených vzpomínek, a spolu s tím modifikovala pohled na tento historický prostor. Jiným příkladem uvedených tendencí jsou křížové výpravy, při nichž, jak Halbwachs ukazuje, bylo svaté město rekonstruováno nikoli podle svého původního plánu, ale podle legend a vyprávění, které se uchovaly v představách křížáků [Halbwachs 1941: 203].

V této souvislosti Halbwachs dokonce formuluje to, co lze označit jako dva zákony vývoje kolektivní paměti: zákon fragmentace a zákon koncentrace. První z nich označuje proces sloužící potřebám víry, kdy se události, které se odehrály na jednom místě, v průběhu času začnou spojovat s více místy. Zákon koncentrace naopak charakterizuje vývoj, během něhož dochází k zesílení emotivního působení tak, že s jedním místem (nebo časovým bodem) je spojováno více různých událostí [Halbwachs 1941: 183–189, Marcel – Mucchielli 1999: 70–88].

## Nedokončené dílo

Halbwachsovo dílo se v současné době čte a interpretuje do značné míry tím způsobem, který prosadil Gérard Namer (1928–2010), jenž se Halbwachsovým dílem systematicky zabýval několik desetiletí a věnoval mu několik vlastních prací [1987, 2000]. Namer byl francouzským angažo-

vaným intelektuálem. Studoval u Georgese Gurvitche (jeho doktorská práce se zabývala Rousseauem z perspektivy sociologie vědění [Namer 1999]). Pracoval nejprve v knihovnách v Rouen a v Paříži. Poté nastoupil na Sorbonnu, kde se v roce 1975 vypracoval na pozici profesora. Jednou z Namerových hlavních orientací bylo studium a propagace myšlenek Maurice Halbwachse. To jej inspirovalo i k jeho vlastní badatelské práci věnované paměti studentů, deportovaných [Namer 1987] a osvobozených v roce 1944–1945.

Je nutné si uvědomit, že Halbwachsova práce o kolektivní paměti zůstala nedokončena. Kniha s názvem *Kolektivní paměť* vyšla ve Francii ve třech různých verzích (1950, 1968 a 1997). Její první poválečnou publikaci v r. 1950 připravila autorova sestra Jeanne Alexanderová. Editorem vydání z r. 1968 byl Jean Duvignaud. Kritické vydání z r. 1997 připravil Gerard Namer ve spolupráci s Marií Jaissonovou.

Namer své vydání doplnil předmluvou a doslovem, v nichž podrobně popsal, v jakém stavu se zveřejněný rukopis nachází, jaké úpravy textu si jeho publikace vyžádala a z jakých premis koncepce této poslední verze vychází. Dosavadní interpretace *Kolektivní paměti* braly knihu jako doplněk a pokračování předchozího Halbwachsova díla *Sociální rámce paměti* z r. 1925 [1994]; Namer se ji naopak snaží ukázat jako v mnoha směrech zásadně odlišnou a jinou.<sup>7</sup>

Namer [2009: 248–255] soudí, že v knize o kolektivní paměti chtěl Halbwachs koncepci sociální rámců nikoli doplnit, ale zásadním způsobem přehodnotit. „V *Rámcích* je paměť pojednána jako celek v pohledu zvnějšku, v *Kolektivní paměti* naopak zevnitř, na principu interaktivity a reciprocity.“ [ibid.: 251] V *Sociálních rámcích* se jedná jejich autorovi především o to, aby v opozici k Bergsonově individualismu ukázal, že podstata paměti tkví v reálně existujícím lidském společenství. V *Kolektivní paměti* je naproti tomu zdůrazněn význam virtuálních kolektivních

7 Namerovy texty, zejména „Doslov“, představují velice kvalifikované a informačně bohaté pojednání o Halbwachsově přístupu k rozpracování koncepce kolektivní paměti. Opravdu těžko bychom dnes hledali někoho, kdo zná toto téma do takové hloubky a širě jako právě on. Možná ale, že je jeho „ponor“ do zkoumané látky až příliš hluboký, a tak ve svých textech nereflektuje některé širší souvislosti, jež Halbwachsovu úsilí předcházely, doprovázely je a byly pro jeho orientaci podstatné. Tím, že se Namer soustřeďuje především na vnitřní, autonomní vývoj svého autora, prohřešuje se de facto jedné z jeho vůdčích idejí, a sice myšlenky, že člověk není nikdy úplně sám, neboť ve svém myšlení vede neustálý dialog s ostatními členy své skupiny. Z vlivů, které na Halbwachse působily, zmiňuje Namer inspiraci Proustem, kritické vyrovnání s Bergsonem a také reakce na námítky a připomínky ze strany Charlese Blondela a Marca Blocha. Referenční rámec Halbwachsovy koncepce je však podle našeho soudu možné vidět v poněkud širší perspektivě (viz následující části této kapitoly).

pamětí, které jedinci umožňují vybírat z nich vzpomínky na základě podnětů přicházejících z přítomnosti; tedy jakési vzájemné niterné pronikání individuálních a kolektivních pamětí.

Namer měl při přípravě kritického vydání knihy k dispozici nejen rukopisné materiály, ale také deníky a korespondenci, které všechny jsou v držení Halbwachsovy rodiny. Složitost jeho práce vyplývala z toho, že se nejedná o jeden celek, nýbrž o čtyři rukopisy, které se obsahově překrývají a zároveň v mnoha bodech odlišují (Namer proto užívá výraz „Rukopis o tisíci variantách“). Halbwachs práci během zhruba dvaceti let několikrát zahájil, odložil a znovu se k ní vrátil. První rukopis je z let 1925–1927, druhý z r. 1932, třetí pochází z období 1935–1938, čtvrtý z let 1943–1944. Této kolekci manuskriptů chybí úvod a závěr a v žádném případě nepředstavuje finalizovaný text, připravený k vydání.<sup>8</sup>

Z formálního hlediska se Namerova verze knihy o kolektivní paměti liší od předchozích vydání především tím, že v ní je nově jako první kapitola uveden text „Kolektivní paměť hudebníků“, který Halbwachs publikoval na jaře r. 1939 v *Revue philosophique* [1939]. Halbwachs v něm přibližuje své úvahy o kolektivní paměti paradoxu. Klade otázku, jak je možné, že Beethoven mohl vytvořit svá nejlepší díla v době, kdy jej postihla hluchota. Vysvětlení, podle kterého se skladatel uzavřel do svého vnitřního hudebního světa a žil ze svých vzpomínek, považuje za neuspokojivé. Tvrdí, že Beethoven byl izolovaný pouze zdánlivě. „Hudební symboly pro něj uchovaly zvuky a seskupení zvuků v jejich čisté podobě. Tyto symboly však nevynalezl, byly součástí jazyka dané skupiny. Tehdy se vlastně Beethoven podílel na životě společnosti hudebníků mnohem více než kdykoliv před tím a než kdokoliv jiný.“ [Halbwachs 2009: 42]

Halbwachs tvrdí, že hudebníci by se nemohli stát tím, kým jsou, pokud by byli zvukům hudby vystaveni izolovaně. Jejich schopnost vnímat a provozovat hudbu je závislá na kolektivní paměti, která se opírá o konvenční systém symbolů nebo materiálních znaků s jasně definovanými významy. „Tyto znaky do značné míry odpovídají povelům, které dává společnost hudebníků svým členům. Jsou četné, jelikož i počet kombinací zvuků je značný. Tyto kombinace navíc samy o sobě zakládají celky, jejichž jednotlivé části mají pevně určené místo v čase.“ [ibid.: 46] Velká část paměti hudebníků se podle Halbwachse ukládá právě v této formě, mimo ně samé. „Dokonce i vzpomínky, které uchovávají hudebníci v sobě, vzpomínky na noty, znaky a pravidla, se nacházejí v jejich

8 V „Upozornění“, které Namerovo kritické vydání uvozuje, je uveden výčet několika stovek různých typů oprav, které byly na tomto textu vykonány před jeho publikováním.

mozcích a myslích jen proto, že tvoří součást této společnosti, která jim je umožnila získat.“ [ibid.: 47] Smysluplnost těchto vzpomínek je tedy determinována vztahem jednotlivců ke společnosti hudebníků, jejichž jsou členy a v jejichž kolektivní paměti se znaky hudebního jazyka a jejich kombinace uchovávají.

## Individuální a kolektivní paměť

Jinou ukázkou toho, jak funguje kolektivní paměť, je příklad, v němž se Halbwachs jako autor stylizuje do pozice návštěvníka Londýna. Tento návštěvník se sice prochází městem sám, ale zároveň přitom vede neustálý vnitřní dialog s někým druhým: „Jednou je to architekt, který mě upozorňuje na různé stavby, jejich parametry a uspořádání. Jindy je to historik, který mě poučí, že tato ulice byla postavena v té a té době, že v tom domě se narodil ten a ten člověk, že se v těchto místech odehrála ta a ta významná událost. Malíř mě naučí vnímat barevnost parků, linie paláců, kostelů, hru světla a stínů na zdech a fasádách Westminsteru, katedrály na Temži. Obchodník mě zavede do hustě osídlených částí města, ukáže mi obchody, knihkupectví a nákupní střediska. Přesto nepotřebuji, aby vedle mě někdo takový krácel. Stačilo by si přečíst průvodce, napsaného z různých perspektiv, nebo si nechat poradit a všimnout si daných aspektů. Jednoduše řečeno stačilo by, abych si důkladně prostudoval plán města. I za předpokladu, že se procházím úplně sám, není možné uvozovat, že si z procházky odnesu osobní vzpomínky, které náležejí pouze mně. Sám se totiž procházím jen zdánlivě.“ [Halbwachs 2009: 51]

Podle Halbwachse nejsme nikdy úplně sami. Návštěvník Londýna v uvedeném příkladu zůstává i ve své osamělosti v neustálém kontaktu s druhými a ve své mysli se přemísťuje do nejrůznějších skupin. Aby si vzpomínky lépe vybavil, obrací se na ně a dočasně zaujímá jejich úhel pohledu. Vstupuje do nich ve svých úvahách a nechává přitom na sebe působit myšlenky, které by sám nebyl schopen vytvořit. Naše vzpomínky podle Halbwachse zůstávají vždy a za všech okolností kolektivními.

Halbwachsovu někdy až zarážející nekompromisní snahu dokázat, že všechny naše vzpomínky mají kolektivní povahu, můžeme pochopit jedinečně tehdy, vezmeme-li na zřetel vazbu mezi teorií kolektivní paměti a konceptem kolektivního vědomí jeho učitele Émila Durkheima. Ten chápe společnost jako skutečnost zvláštního druhu, kterou nelze považovat za pouhý souhrn jedinců. Celek nelze jednoduše ztotožnit se součtem jeho jednotlivých částí, má své vlastní specifické kvality. Kolektivní vědomí

je odlišné od vědomí individuí, a pokud to nedokážeme vzít na zřetel, nikdy nemůžeme pochopit, co se ve společnosti skutečně odehrává.

Durkheimovy názory na kolektivní vědomí se vyvíjely. Zejména ve svých pozdějších pracích spatřoval Durkheim v kolektivním vědomí nejdůležitější složku života společnosti, ba přímo její podstatu. Současně ovšem polemizoval s názory, které jeho koncepci vytykaly, že chápe a vykládá společnost jako transcendentní, hypostazovaný a substancionální celek. To, že kolektivní vědomí může existovat nezávisle na projevech individuálního vědomí, ještě podle Durkheima neznamena, že může existovat společnost bez individuí. Aby bylo možné rozlišení mezi individuálním a kolektivním vědomím, říká Durkheim, není nutné kolektivní vědomí hypostazovat, protože to je něčím zvláštním a odlišným od vědomí jednotlivců. Tato odlišnost spočívá v tom, že oba typy vědomí nejsou utvořeny ze stejných prvků. Prvky individuálního vědomí mají organicko-psychickou podstatu, prvky kolektivního vědomí mají sociální povahu [ibid.].

V Halbwachsově teoretickém díle hraje – a v tom je zřetelný Durkheimův vliv – významnou roli myšlenka o sociální podmíněnosti paměti. Lidská paměť může podle něj existovat pouze proto, že existuje kolektivní paměť. Od biologické báze této paměti, dané činností mozku, Halbwachs odhlíží. Tvrdí, že individuum vyrostlé v naprosté izolovanosti žádnou paměť nemá. Tu získává až v procesu socializace. „Absenci vzpomínek z nejtělejšího dětství je proto třeba rozumět tak, že jsme ještě nebyli sociálními bytostmi, a nejsme proto schopni naše vjemy o nic opřít.“ [Halbwachs 2009: 65]

Halbwachs sice odlišuje individuální a kolektivní paměť, ovšem i individuální paměť je pro něj kulturním produktem, je strukturována pamětí kolektivní, která není pouze nějakým metaforickým označením, nýbrž živou realitou. Individuální, přísně vzato, jsou pouze vjemy. Vzpomínky (i osobní povahy) mají podle něj svůj původ v myšlení skupiny, v komunikaci a interakci, které v jejím rámci probíhají. Kolektivní život je jak zdrojem vzpomínek samých, tak i pojmů, v nichž se tyto vzpomínky ztělesňují [Halbwachs 1947].

Dodejme, že Durkheim a jeho následovníci věnovali předpokladům, na nichž je založeno lidské myšlení, značnou pozornost. Soudili, že naše individuální vědomí má ve srovnání s kolektivním vědomím omezenou kapacitu. Izolovaný člověk je ve svém individuálním vědomí omezen na okruh svých smyslových zkušeností, které na vytvoření rozumových pojmů a kategorií nestačí. Teprve v nadindividuálním prostředí kolektivního vědomí se takové pojmy mohou vytvořit. Společnost, která

v nich syntetickým způsobem vyjadřuje to, jak myslí o sobě samé, mnohonásobně převyšuje lidské individuální možnosti. Pojmy jsou zakotveny v jazyce, v jeho slovní zásobě, a ta je jako celek opět kolektivním výtvořem.

Předpokládat, že naše vzpomínky mají ryze individuální charakter, je podle Halbwachse stejné, „jako se domnívat, že předmět zavěšený na několika propletených nitích visí ve vzduchu, kde se udržuje vlastní vahou“ [ibid.: 92]. Zcela paradoxně totiž platí, že „nejhůře vybavitelné vzpomínky jsou ty, které se týkají pouze nás a které jsou naším nejvlastnějším statkem“ [ibid.: 89]. Naše individuální paměť, i když se stále ubírá svou vlastní cestou, se opírá o kolektivní paměť určitého souboru lidí, kteří vzpomínají jako členové skupiny. K takovému sdílení informací může docházet jedině tehdy, jsme-li členy určité kolektivity dlouhodobě. Vzpomínat lze podle Halbwachse pouze za podmínky, že zaujmeme pohled jedné nebo více skupin a podílíme se na proudu jejich kolektivního myšlení. Kolektivní paměť individuální paměti obklopuje, avšak nesplývá s nimi. Z této masy společných vzpomínek ale nečerpají všichni členové skupiny stejným způsobem. Každá individuální paměť představuje specifický způsob vidění kolektivní paměti, který závisí na místě, jež jednotlivec zaujímá mezi ostatními.

K Halbwachsovi a jeho koncepci kolektivní paměti se dodnes hlásí většina autorů, kteří se danou tematikou zabývají. Zároveň je ale nutné poznamenat, že u řady z nich je v té či oné míře oslabena právě ona původní kolektivistická premisa, která tvoří páteř Halbwachsovy teorie. Jako jeden příklad za všechny může být zmíněn historik Pierre Nora [1984: XXX], který tvrdí, že s nástupem modernizace společnosti dochází k tomu, že se původní kolektivní paměť pod vlivem probíhajících společenských procesů, a zejména pak v důsledku rozvoje historické vědy, rozpadá. Paměť už není prožívána kolektivně, přesouvá se na individuální a subjektivní úroveň, dochází k její psychologizaci a atomizaci.

Kolektivní paměť se podle Halbwachse odlišuje od historie, a to z několika důvodů. Předně je to tím, že představuje „souvislý proud myšlení, v jehož nepřetržitosti není nic umělého, protože z minulosti uchovává pouze to, co je z ní dosud živé nebo schopné žít ve vědomí skupiny, která ji udržuje“ [Halbwachs 2009: 125]. Skupinová paměť má tendenci zdůrazňovat vlastní odlišnost vůči okolí, to, čím se skupina odlišuje ve svých vlastních dějinách od jiných skupin a čím je jedinečná. Halbwachs konstatuje, že historii lze jen těžko považovat za nějakou univerzální paměť lidského druhu, neboť nepředstavuje reálně fungující skupinovou paměť. Historie, která se staví do pozice nezávislé na

jednotlivých skupinách, naopak všechny takové difference nivelizuje a reorganizuje svá fakta ve zcela homogenním historickém prostoru, v němž není nic jedinečného, ale vše je naopak srovnatelné se vším. Každý jedinečný děj je připojitelný k jinému a všechny jsou stejně důležité a významné.

Kolektivní paměť představuje kolektivitu viděnou zevnitř. Skupina tenduje k tomu, vytěsnit z obrazu své minulosti změnu, vnímat své trvání jako neměnné. V sebereflexivním pohledu zdůrazňuje paměť skupiny podobnost a kontinuitu. Proto v ní neexistují jasné dělicí čáry, jakými se vyznačuje historie, nýbrž pouze nepravidelné a neurčité hranice. Historie naproti tomu postupuje obráceně. Dívá se jakoby zvnějšku a zdůrazňuje přitom především diskontinuitu a difference. Existuje tedy mnoho nej-různějších kolektivních pamětí, avšak „jenom jedna“ „jednotná“ historie [ibid.: 129], zbavená každého specifického zřetele, do jejíchž souřadnic historikové umísťují data z mnoha skupinových dějin.

Halbwachsovy závěry o jednotě a univerzalitě dějin se staly předmětem kritiky, jež mu vytýkala pozitivistický přístup k historii, který přehlíží, že každé psaní dějin, podobně jako kolektivní paměť, je ovlivněno dobou a zájmy svého pisatele. Podobně jako Halbwachs však tematizují otázku vztahu mezi pamětí a historií i někteří soudobí autoři, především Pierre Nora a Paul Ricœur. Ricœur [2000: 650] např. soudí, že historie, jež přistupuje k minulosti s odstupem, bez osobního zaujetí a jež usiluje o objektivní pohled na minulé události, umožňuje zbavovat paměti jednotlivých skupin jejich exkluzivity, čímž otevírá cestu k vzájemnému dialogu. Její korektivní funkce spočívá ve schopnosti opravovat, kritizovat či dementovat paměť určité kolektivity v okamžiku, kdy se uzavírá nad vlastní minulostí do té míry, že se stává slepou a hluchou k osudu jiných kolektivit.

## Pluralita a jednota

Halbwachs klade kolektivní paměť také do vztahu k času a prostoru. V této souvislosti proto bude účelné zmínit se pár slovy o tom, jak k těmto kategoriím přistupovali příslušníci durkheimovské školy, k nimž autor patřil. V práci *Elementární formy náboženského života* z r. 1912 Durkheim [2002: 16] konstatuje, že čas podobně jako prostor, druh, množství, příčina, substance, osobnost aj. patří ke kategoriím, které spočívají v základech našeho uvažování a ovládají celý intelektuální život. Durkheim hovoří o času a prostoru jako o kategoriích našeho myšlení; v tomto směru

jeho přístup odkazuje až k Aristotelovi a je v jistém směru blízký filosofii Immanuela Kanta a jeho francouzských následovníků.

Velký intelektuální vliv na francouzské myšlení konce 19. a počátku 20. století mělo neokantiánství, jehož hlavním představitelem byl filosof Charles Bernard Renouvier. Právě on stavěl před své současníky úkol stanovit a prozkoumat základní kategorie lidského myšlení. Renouvierův žák, Durkheimův současník a kolega na univerzitě v Bordeaux, Octave Hamelin obrátil na toto téma pozornost v knize *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, vydané v r. 1907. Od počátku dvacátého století se nejprve Durkheim a poté Henri Hubert, Marcel Mauss, Robert Hertz, Antoine Bianconi a další zabývali studiem různých kategorií lidského myšlení. Mauss chtěl dokonce vytvořit cosi jako sociologii pojmů [Banaszczyk 1989: 26]. Durkheim Kanta z pozic svého sociologismu kritizoval, zároveň však v mnohém Kantovu pohledu na svět podléhal. S Kantem se obecně vzato rozchází především ve dvou bodech: Kantovu individualistickou perspektivu nahrazuje perspektivou kolektivistickou a Kantovu metafyzickou argumentaci nahrazuje (jako pozitivista) argumentací sociologickou.

Podle Durkheima [2002: 472] jsou všechny kategorie sociální nejen v tom smyslu, že jsou obsahem kolektivního vědomí (a jako takové jsou společností prosazovány), ale hlavně proto, že samy věci, které vyjadřují, jsou společenské povahy; jejich obsah vyjadřuje různé aspekty sociálního bytí. Durkheim to vysvětluje tak, že v základu kategorie rodu stojí lidská skupina; v základu kategorie času je rytmus kolektivního života; základem kategorie prostoru je prostor obývaný společností; kolektivní síla je prototypem pojmu příčinné síly, jež je základní složkou kategorie kauzality. Vzhledem k dosavadní tradici filosofického myšlení Durkheim provádí jeden zásadní obrat, a to v tom smyslu, že představy o kategoriích radikálním způsobem sociologizuje. Kantovské a priori nahrazuje ideou „kolektivního vědomí“. Toto kolektivní vědomí má vůči individuálnímu vědomí prioritu, a představuje tak vzhledem k němu jakési „sociální apriori“.

Do ohniska Halbwachsova zájmu se čas podle Namera [2009: 249] dostává do ohniska v posledním období jeho tvorby (1941–1943) a stává se základním východiskem k celostnímu uchopení problému paměti. Halbwachsův přístup k této problematice je opět nutné vidět v kontextu vývoje durkheimovské sociologie. Podle samotného Durkheima je čas výrazem rytmů společensky vykonávaných aktivit. To, že se členění času shoduje s určitými opakujícími se přírodními úkazy, může budít domněnku, že o něm rozhodlo pozorování těchto fenoménů, avšak



Durkheim zdůrazňuje, že rozhodující slovo patří v tomto případě sociálním a náboženským faktorům. Tento předpoklad, i když v poněkud oslabené formě, sdílí také Halbwachs [2009: 136].

Nejen on, ale i jiní příslušníci durkheimovské školy utvářeli své představy o času v kritické konfrontaci s názory Henriho Bergsona. Inspirační pro ně bylo především Bergsonovo odlišení reálného kvalitativního času živého trvání – *durée* a kvantitativního, měřitelného abstraktního času. Sociologům posloužil koncept *durée* nikoli k popisu vnitřního časového prožitku, nýbrž k vyjádření kvalitativní povahy sociálního času. Tak je tomu např. ve studii Durkheimových žáků H. Huberta a M. Mauss „Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie“ [1905], anebo později u P. A. Sorokina a R. K. Mertona [1937] ve stati „Social Time: A Methodological and Functional Analysis“, v níž oba autoři rozlišují astronomický čas, který je uniformní, homogenní, čistě kvantitativní a kontinuální, a sociální čas, který má kvalitativní charakter, neplyne rovnoměrně a není libovolně dělitelný. Obdobnou kontrapozici matematického a společenského času pak nalzáme i u Halbwachse [2009: 152].

Namer zdůrazňuje, že Halbwachsovi pomáhá koncept společenského času vyrovnat se s problematikou plurality kolektivních pamětí. Oscilace mezi pluralistickým a monistickým hlediskem je ve vztahu k času patrná již u Durkheima. Ten konstatuje, že rytmus kolektivního života zahrnuje řadu různých partikulárních rytů, zároveň ale dodává, že existuje čas, který všechny tyto rytmy ovládá. Je to čas v obecném slova smyslu, „totální čas“, přičemž sám pojem totalita je pouze abstraktní formou pojmu společnost. V představách Durkheima a jeho následovníků dominovala unitární představa sociálního času, který odpovídá času společnosti ve svém celku. Prvním, kdo poukázal na multiplicitu, diverzitu a heterogenitu sociálních časů, byl právě Halbwachs, nicméně i on stále ještě předpokládá jejich sjednocení na bázi „totálního času“. Představu jednotného sociálního času radikálně odmítnul v kontextu francouzského sociologického myšlení teprve Georges Gurvitch v knize *La multiplicité des temps sociaux* [1963], v níž hovoří o pluralitě, respektive multiplicitě sociálních časů.

Obdobný problém, jaký znamenalo uznání plurality sociálních časů, představovala pro Halbwachse zřejmě i pluralita sociálních pamětí. V návaznosti na myšlení svého učitele Durkheima hledal princip, na kterém by bylo možné tuto pluralitu sjednotit. Namer [2009: 248] soudí, že v dřívějších fázích Halbwachsova myšlení plnil tuto sjednocující roli jazyk jako nejobecnější paměťový rámec. V pozdější fázi však dochází

k posunu, v jehož důsledku je jako „poslední instance“ vyzvednut čas, a otázka sjednocení plurality kolektivních pamětí na základě nějakého univerzálního kódu či metajazyka je odsunuta stranou.

## Závěrem

Za určitou ironii osudu bývá označováno to, že autor knih *Sociální rámce paměti* a *Kolektivní paměť* byl v poválečném období na řadu let zapomenut. Obnovení zájmu o toto téma se datuje od 70. let 20. století a má své, dobou ovlivněné důvody. Ve Francii, kde mu byla věnována největší pozornost, to byly diskuse o novodobé historii, zákonech paměti (právně upravujících vztah k určitým historickým skutečnostem), společenské roli historiků a o vztahu historie a paměti. Halbwachs byl tehdy znovu objeven a jeho dílo se stalo součástí určité badatelské „módní“ vlny, v jejímž kontextu mu byla přiznána klíčová iniciační role.

Z problematiky paměti se v posledních desetiletích stalo velmi frekventované téma, takže někteří o něm začínají hovořit jako o novém paradigmatu [Hartog 2003: 200]. Halbwachs je pak v tomto kontextu vnímán jako ten, kdo k tomuto paradigmatu položil základy. I když se ani on nevyhne kritice,<sup>9</sup> mnohé jeho myšlenky zůstávají i nadále aktuální a dokážou mnohé badatele dodnes ovlivnit. Jeho texty jsou stále studovány, a to nikoli jen jako nějaký dobový dokument či ilustrace k dějinám sociologie, nýbrž především jako dílo stále živé, které je svědectvím intelektuálního úsilí, jež přináší podněty a inspiraci i pro současnou generaci čtenářů.

9 Halbwachsovy závěry o jednotě a univerzalitě dějin se staly předmětem kritiky, jež mu vytýká pozitivistický přístup k historii, který přehlíží, že každé psaní dějin, podobně jako kolektivní paměť, je ovlivněno dobou a zájmy svého pisatele. Jiné výtky, na které jeho koncepce naráží, jsou směřovány k pojetí individuální a kolektivní paměti. Snaha ukázat, že rekonstrukce minulosti, jakou je vzpomínka, je podmíněna společenským životem, vedla podle kritiků Halbwachse k tomu, že podcenil neurologické a fyziologické základy individuální paměti. Na rozdíl od některých soudobých teoretiků nastoloval Halbwachs otázky spojené se vzpomínáním v ryze akademické rovině. V žádném případě mu nešlo o formulování nějakého programu, který by byl orientován na politické využívání minulosti, nýbrž o rozvoj koncepce, která by umožnila empirické zkoumání toho, co jsou sdílené reprezentace minulosti, event. zda – případně za jakých podmínek – lze paměť cíleně ovlivňovat.

# Soudobé teorie sociální paměti

Jiří Šubrt, Nicolas Maslowski, Štěpánka Lehmann

Obnovení zájmu o téma kolektivní či sociální paměti se datuje od 70. let 20. století. Témata, jimiž se zabývají humanitní a sociální vědy, jsou do značné míry odrazem aktuálních společenských problémů. Je tedy logické, že i současná pozornost zaměřená na otázky paměti je ovlivněna reflexí dilemat a problémů, které řeší dnešní společnost. V uplynulých desetiletích byla otázka paměti živá zvláště mezi badateli ve Francii, kde se zájem o toto téma rozvinul v souvislosti s diskusemi o novodobé historii, zákonech paměti,<sup>10</sup> společenské roli historiků a o vztahu historie a paměti.<sup>11</sup>

Současný francouzský historik François Hartog se hlásí k názoru, že paměť se stala novým paradigmatem společenských věd. Domnívá se, že žijeme v režimu *historicity* ovládaném působením paměti. Režimem *historicity* přitom míní vztah k času a způsob, jakým lidská společenství artikuluje přítomnost, minulost a budoucnost. Paměť se podle Hartoga dnes stala pilířem konstrukce identity každé sociální skupiny, či dokonce každého jedince. Příčinou obratu k paměti byly dle jeho názoru události konce 20. století, především pád komunistických režimů a teroristické útoky z 11. září 2001, které spolu s dalšími zkušenostmi vedly ke konci velkých budoucích očekávání a k přijetí přítomnosti jako hlavního časového horizontu. Za těchto okolností roste význam paměti, jež v sobě ochraňuje a uchovává „naš svět“, a přispívá tedy ke konstrukci identity skupiny či individua [Hartog 2003: 200].

Vlna zájmu o tuto problematiku je spojena s prací historiků, kteří na ni jako první začali pohlížet jako na svůj hlavní předmět zájmu [Lavabre

10 Tzv. *zákony paměti* definují ve Francii „historickou pravdu“ (např. přiznání a odsouzení genocidy a otroctví). Kolem těchto zákonů se v posledních letech rozpoutala polemika ve francouzské historické obci.

11 Blíže o tom viz např. [Lavabre 2005].

2007: 144]. Historik Jacques Le Goff napsal na toto téma monografii *Paměť a dějiny* ([2007] vyšla poprvé italsky v r. 1977 jako *Storia e memoria*), která pojednává o proměnách lidských představ o čase (minulosti, přítomnosti a budoucnosti), o kolektivních představách a paměti, vývoji historického vědomí a dějepisectví. Do oblasti sociologického výzkumu přesahují některé výzkumné aktivity, jež rozvíjí historik Pierre Nora [1984], který je znám díky projektu *Les lieux de mémoire* (1984–1992). Metodou *oral history*<sup>12</sup> pracuje ve francouzském prostředí Tzvetan Todorov [1998a,b], který je u nás znám výzkumy zaměřenými na chování lidí v mezních, extrémních situacích druhé světové války. Poznatky, ke kterým tento badatel dospívá, ukazují, že paměť je „ohrožitelná“, „zranitelná“ a může být i „zneužitá“.

Na poli sociologie se o znovuobjevení a aktualizaci díla Maurice Halbwachse výrazně zasloužil francouzský sociolog Gérard Namer [1987, 2000]. Danièle Hervieu-Léger je socioložka, jež v knize *La Religion pour Mémoire* [1993] vychází z premisy, že každé náboženství do sebe zahrnuje specifickou mobilizaci kolektivní paměti. Z této pozice přistupuje ke zkoumání moderní společnosti a sleduje otázku, do jaké míry funguje vazba mezi náboženstvím a pamětí v dnešním světě.

Filosof Paul Ricœur zkoumá v knize *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ([2000] *Paměť, dějiny, zapomnění*) z historicko-filosofického pohledu vztah zkušenosti a historické paměti, odpovědnosti za minulost, otázky viny a možnosti odpuštění. V našem prostředí představuje významný příspěvek k tématu paměti kniha *Les Tchèques et leur communisme: Mémoire et identités politiques* [2004, česky vyšlo r. 2009 jako *Češi a jejich komunismus: paměť a politická identita*],<sup>13</sup> jejíž autorka Françoise Mayer působila v 90. letech v Praze jako ředitelka Francouzského ústavu pro výzkum ve společenských vědách CeFRoS.

Mezi koncepcemi paměti se objevilo několik teoretických systémů, jež udávají směr úvahám o sdíleném pohledu na minulost a jež svým významem přesáhly hranice svých zemí původu i svých disciplín. K nejvlivnějším patří ty od Maurice Halbwachse, Pierra Nory a Paula Ricœura. Francouzská socioložka Marie-Claire Lavabrová dokonce o těchto teoriích hovoří jako o třech hlavních paradigmatech paměti,

12 Metoda orální historie je tvořena postupy, jimiž se získávají informace a poznatky na základě ústního sdělení osob, které byly účastníky či svědky určité zkoumané události nebo procesu. Od 80. let 20. století se orální historie stává legitimní metodou historické vědy [Mücke 2006: 27, Vaněk 2004].

13 V české sociologii reagovala na tuto knihu především O. Šmídová [2005], která jí věnovala obsáhlou recenzní stať, jež byla publikována v časopisu *Biograf* č. 37.

která se v různých obměnách objevují i v jiných zemích [Lavabre 2007: 143].<sup>14</sup>

Z teoretiků působících mimo Francii na sebe obrátili pozornost především němečtí autoři Jan Assmann [2001] a Aleida Assmannová [2011], kteří rozpracovávají koncepci kulturní paměti. Z hlediska systémové teorie nahlíží tuto oblast italská socioložka Elena Esposito [2002].

Jiným důležitým tématem je fenomén kulturního traumatu (*cultural trauma*), jak o něm hovoří např. Jeffrey C. Alexander [2004] nebo Bernhard Giesen [2002]. Dějiny podle těchto autorů dnes ztrácejí charakter vyprávění o velkých heroických činech minulosti, o jejich hrdinech a slavných bitvách. Proti tomu je naopak kolektivní paměť vyzvedána utrpení statisíců a milionů lidských obětí, které se pro současníky stává zdrojem přetrvávajícího traumatu a zároveň i mementem do budoucnosti. Otázkou protichůdných výkladů smyslu dějin se s ohledem na tragické události 20. století zabývá americký sociolog Jeffrey K. Olick [2007].

## Místa paměti

Pierre Nora proslul svým pojetím paměti na poli historie. Jeho zájem o tuto problematiku je inspirován Bergsonem a Halbwachsem, ale také Proustem a Freudem. Své hlavní myšlenky o francouzské národní paměti promítnul do projektu *Les lieux de mémoire* (Místa paměti), jehož výsledkem je monumentální sedmisvazkové dílo nesoucí stejný název [Nora 1984, 1986 a,b,c, 1992 a,b,c]. Ke vzniku publikace Nora sezval přední francouzské historiky a sám v úvodu osvětluje svou koncepci paměti, která celé dílo zastřešuje. Místa paměti jsou vyjádřením určité distance od *École des Annales*. Jeho širší kontext představuje diskuse o muzealizaci historie a světa a o odtržení společnosti od historických tradic v postmoderní epoše.

Projekt míst paměti se zaměřuje na okamžik, kdy v západních zemích dochází k nahrazování spontánní národní paměti, představující přenos vzpomínek z generace na generaci, úmyslnou a taktickou konstrukcí národních dějin. Tento okamžik Nora spojuje s rozchodem paměti a historie, které se do té doby překrývaly. Dnes naopak „historie a paměť nejsou ani zdaleka synonymy a my si uvědomujeme, že jsou ve všem protikladné“ [Nora 1984: XIX].

14 Uvedená tři paradigmatu paměti rozlišuje také Georges Mink [2008a: 472–473].

V tomto bodě Nora rozvíjí Halbwachsovy myšlenky o vztahu mezi historií a pamětí. Společenství paměti, jež zajišťovala uchovávání a předávání hodnot, jsou v Norově podání vytěsňována v procesech globalizace, demokratizace a růstu vlivu médií na masy obyvatel a paměť ustupuje imperativu aktuálnosti a historickému způsobu vnímání minulosti. Proces neustálé změny odsuzuje společnost k zapomínání.

Paměť, již Nora chápe jako kolektivní, je živoucím poutem s minulostí. Je tím, co zůstává z minulosti ve vědomí skupin, nebo lépe řečeno tím, co tyto skupiny z minulosti činí. Skupiny, které jsou jejími nositeli, ji prožívají na emocionální úrovni a čerpají z ní svou identitu. Jako nástroj zřetězení mezi generacemi je paměť centrálním pilířem naší sociální existence.<sup>15</sup> Z pohledu skupin má paměť absolutní přesah. Je spojena s posvátnem, neboť dávnou dobu předků klade až do věku hrdinů, počátků a mýtu. Tím neustále obnovuje dědictví minulosti a uchovává si svou celistvost. Zároveň se však neustále vyvíjí, spontánně se aktualizuje spolu s tím, jak se vyvíjejí jednotlivé skupiny jejích nositelů.

Historie je oproti tomu vždy jen problematickou a neúplnou rekonstrukcí ztracené minulosti, která se nemůže přiblížit k absolutnu, neboť do sebe dokáže zahrnout jen to, co je konkrétní a co trvá v čase. Historikové nikdy nezkoumají minulost jako takovou, nýbrž stopy a vyprávění o minulosti, z nichž minulost (re)konstruují. Tím, že historie není navázána na žádnou konkrétní skupinu, tíhne k universalismu, eliminujícímu vše, co je unikátní, zvláštní či výjimečné. Je výsledkem kritické analýzy, intelektuálního a zesvětšujícího úkonu, který odstraňuje zbytky tajemství v minulosti. Zničení a potlačení žité paměti tak představuje skutečné poslání historie [Nora 1984: XIX–XX].

Místo kolektivní a spontánní „opravdové paměti“ postupně zaujímá cíleně chtěná, individuální a subjektivní „paměť uchvácená historií“. Ta se od přirozené paměti liší zaprvé svou archivující povahou. Potřebuje vnější hmotné opory, neboť není prožívána vnitřně. Z nejistoty ohledně toho, na co bude potřeba si v budoucnosti vzpomenout, pramení posedlost uchováváním všeho přítomného i minulého. Takto vzniklý archiv však postrádá to, čím disponuje přirozená paměť, totiž selekcí, a výsledné seskupení památek na uplynulou dobu tak přestává sloužit k nalézání vzpomínek na minulé období.

15 Podobně jako Halbwachs, i Nora pojímá kolektivní paměť jako pojítka a jeden ze zdrojů identity skupin. Jedním z důvodů konce paměti dle Nory je, že společnost směřuje k uznávání jen vzájemně rovných a totožných jedinců, zbavených specifických skupinových identit. [Nora 1984: XXIV]

Druhým významným projevem paměti spojené s historií je, že k nám přichází zvenčí ve formě jakéhosi nátlaku vyvíjeného na každého jednotlivce. Každý člen společnosti má ve snaze o vymezení vlastní totožnosti povinnost hledat své kořeny a původ své vlastní skupiny. Paměť se tak přesouvá na individuální a subjektivní úroveň, dochází k její psychologizaci a atomizaci: „Čím méně je paměť prožívána kolektivně, tím více potřebuje konkrétní lidské osoby, které samy ze sebe činí lidská ztělesnění paměti.“ [ibid.: XXX]

Do třetice paměť-historie již nepohlíží na minulost jako na prodloužení přítomnosti, jako na návrat ke kořenům, jak tomu bylo u dávné paměti. Paměť uchvácená historií vnímá minulost jako zlom, jako radikálně jiný svět, od něhož jsme dnes definitivně odříznuti [ibid.: XXXI–XXXII]. Následkem této diskontinuity je zaměření současné historie na detail, na popis každodennosti, které jsou podle Nory snahou o rekonstrukci a přiblížení života v minulosti, jenž je zajímavý právě svou odlišností. Člověk si dnes již neuvědomuje, kým je, prostřednictvím hledání vlastního původu, nýbrž konfrontací s tím, čím už není. Historik se pak stává zprostředkovatelem onoho pohledu do minulosti, a tím vlastně pomáhá chránit prvky minulosti proti zapomnění [ibid.: XXXIV].

Ze zanikání národní paměti a ztráty koherence národní minulosti vystává dle Nory potřeba sestavit inventář míst (konkrétních i abstraktních), do nichž se tato paměť vtělila a která dnes představují její nejvýznamnější symboly: svátky, státní znaky, památníky, slavnosti a rituály, hřbitovy, slovníky, muzea či archivy. Právě tato místa mohou být nazývána místy paměti, tedy těmi, v nichž je paměť zpracovávána, v nichž krystalizuje a která jsou zvěčněním jejích jednotlivých obsahů. Právě do nich se paměť přemisťuje poté, co zanikla její přirozená prostředí [ibid.: XVII]. Místa paměti se rodí v okamžiku, kdy paměť přestává být prožívána a je ohrožena zánikem. Na jejich vzniku se však podílí i historie, jež některé vzpomínky přetváří a petrifikuje. Místa paměti se tak ustavují v pohybu mezi pamětí a historií, v jejich vzájemné hře a interakci [ibid.: XXIV, XXXV]. Přesto se historii vymykají tím, že v sobě zhmotňují celou řadu symbolických významů. Cílem Pierra Nory je pak zmapovat historii těchto významů a analyzovat proces postupného vytváření francouzské národní identity okolo pomníků, knih a rituálů.

Abychom mohli hovořit o místech paměti, musí jít o taková místa, památky či artefakty, jež vznikly z vůle k paměti, tzn. jež byly vytvořeny proto, aby byly reprodukovány. Ačkoli však je jejich základním úkolem zastavit čas a uchovat určitý stav věcí, nemohla by místa paměti být živá, pokud by nebyla zároveň schopna se měnit a své významy aktualizovat.

vat. Místa paměti jako taková nejsou tím, na co si vzpomínáme, jsou však prostorem, kde paměť začíná pracovat a skládat obrazy minulosti do příběhu. V projektu míst paměti proto nejde primárně o analýzu minulosti tak, jak se stala. Vzpomínky na to, co jsme prožili, nejsou tak důležité jako sdílené reprezentace národní minulosti, o nichž lze předpokládat, že jsou ovlivněny výkladem minulosti, vštěpováním citového vztahu k minulosti a dalšími veřejnými vyprávěními o minulosti. V centru pozornosti tedy stojí spíše její neustálé využívání v po sobě jdoucích současnostech.<sup>16</sup>

Dílo *Les lieux de mémoire* se setkalo s velkým ohlasem nejen ve Francii, na jejíž místa paměti se zaměřuje. Norův koncept podnítil řadu výzkumných aktivit v různých zemích světa.<sup>17</sup> K úspěchu teorie přispěla podle Nory samotného nostalgie po národní identitě silně zakotvené v nějakém jednotném a jednotícím vyprávění minulosti.

## Práce paměti

V oblasti politické filosofie přispěl k rozvoji teorií kolektivní paměti Paul Ricœur [1913–2005]. I pro něj se stává klíčovou otázkou vztahu mezi historií a pamětí a pokouší se formulovat základní principy politiky „správné paměti“ (*juste mémoire*). Podobně jako Pierre Nora věří, že paměť lze aktivně ovlivňovat. Své poznatky a analýzy shrnuje do díla *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ([2000b] *Paměť, dějiny, zapomnění*).

Ricœur zdůrazňuje rozdílnost cílů historie a paměti: zatímco historii jde především o ověřování a nalézání pravdy, hlavní ambicí paměti, jež se podílí na konstrukci identity individuů i lidských skupin, je zachovávat věrnost kořenům. V Ricœurových očích jsou oba tyto cíle legitimní, je však potřeba mezi nimi nalézt rovnováhu, jež by nepotlačovala ani paměť ani historii. Paměť a historie existují nevyhnutelně ve vzájemném sepětí, jež vyplývá mimo jiné z toho, že historie se chápe jedné z dimenzí paměti, jíž jsou materiální stopy minulosti.<sup>18</sup> To, co historický diskurs vyděluje z paměti, však je fakt, že se opírá o psané dokumenty. Úkolem

16 V kontextu postkomunistické střední Evropy toto téma rozvíjí např. Georges Mink, který se zaměřuje především na otázku politického využívání minulosti a vlivu minulosti na strategie aktérů. Viz [Mink 2007, 2008a,b].

17 Za všechny publikované výsledky jmenujme např. Marès, A. 2009. *Lieux de mémoire en Europe centrale*. Paris: Institut d'études slaves, Carani, M. (ed.). 1995. *Des lieux de mémoire. Identité et culture modernes au Québec 1930–1960*. Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, Nivat, G. (ed.). 2007. *Les sites de la mémoire russe*. Paris: Fayard.

18 Ricœur rozlišuje paměťové stopy mozkové, psychické a materiální [Dosse 2001: 15].



těchto dokumentů je uchovávat prvky minulosti, a tím je chránit před zapomněním, jejich úskalím však je, že se někdy stávají náhražkou paměti jako takové, neboť jsou pokládány za nezpochybnitelná svědectví minulosti tak, jak se opravdu stala.

V návaznosti na Freuda Ricœur analyzuje patologie spojené s pamětí, jež převádí z úrovně individuální paměti na úroveň paměti kolektivní: na jedné straně může být paměť ve snaze vyhnout se utrpení nebo pocitu viny potlačována, na straně druhé může být nadužívána a stát se předmětem manipulace. Tato zranitelnost paměti je výsledkem vztahu mezi absencí věci, na niž vzpomínáme, a její přítomností v podobě představy [Ricœur 2000b: 69]. Přesto mohou nositelé paměti dojít prozření v okamžiku náhlé vzpomínky, tak jak ji popsal ve svém díle Marcel Proust, nebo prostřednictvím toho, co Paul Ricœur nazývá „prací paměti“ (*travail de mémoire*).<sup>19</sup>

Autor upřednostňuje pojem práce paměti před pojmem „povinnost paměti“ (*devoir de mémoire*), který vyjadřuje morální závazek jednotlivých států uchovávat vzpomínku na utrpení různých skupin obyvatelstva v minulosti, zejména tam, kde byl stát za toto utrpení zodpovědný. Požadavek na uchování vzpomínek je pro Ricœur zcela legitimní, toto vzpomínání je však podle něj potřeba skloubit s kritickou analýzou.

Uchýlíme-li se k samotné povinnosti paměti, může být tato snaha zneužita vytěsněním historie z interpretace minulosti [ibid.: 106]. Historie, jež přistupuje k minulosti s odstupem, bez osobního zaujetí a jež usiluje o objektivní pohled na minulé události, umožňuje zbavovat paměti jednotlivých skupin jejich exkluzivity, čímž otevírá cestu k vzájemnému dialogu. Její korektivní funkce spočívá ve schopnosti opravovat, kritizovat či dementovat paměť dané komunity v okamžiku, kdy se uzavírá nad vlastním utrpením do té míry, že se stává slepou a hluchou vůči utrpení jiných komunit [ibid.: 650]. Výsledkem práce paměti, jež do sebe zahrnuje historické úsilí o pravdivost a následné odpuštění, by měla být „šťastná“ paměť, tedy taková, jež přináší úlevu a smíření. K tomu je zapotřebí otevřít se pluralitě pamětí a odhalit nepřiznané křivdy. Ricœur pokládá snahu o „spravedlivou paměť“ za morální povinnost, kterou dnešní generace dluží minulosti a jež je součástí etiky zodpovědnosti.

Vedle historie a paměti pracuje Ricœur ještě s třetí kategorií, jež dvě předchozí doplňuje, a to s kategorií zapomnění. To činí oba cíle – pravdivost a věrnost – obtížněji dosažitelnými. V této souvislosti je však

19 Ricœur rozlišuje řecké pojmy *mnēmē* (vzpomínka objevující se náhle) a *anamnēsis* (vzpomínka jako výsledek vědomého aktu vzpomínání). Právě tento druhý typ paměti může být zneužit k politickým účelům [Ricœur 2000b: 4].

potřeba rozlišovat dva typy zapomnění: nevratnou ztrátu, vyplývající z poškození opor paměti a historie, tj. mozku nebo např. knihovny či archivu, a tzv. „rezervní zapomnění“ (*oubli de réserve*), jež neznamena vymazání vzpomínek, nýbrž jejich uchovávání mimo vědomí, což samo o sobě konstituuje jednu z podmínek rozpomínání se. Tento druh zapomnění je tedy právě tím, na němž lze vykonávat práci paměti [Ricœur 2000b: 574]. V tomto smyslu jsou paměť a zapomnění neoddělitelnými entitami: paměť (stejně jako historie) představuje způsob selekce a intelektuální konstrukce minulosti.

Ricœurovo paradigma práce paměti se stalo již v 90. letech 20. století velmi frekventovaným v souvislosti se zmíněným problémem „povinnosti paměti“ ve společnostech rozdělených minulými konflikty a vzpomínkami na ně. Práce paměti je brána v potaz při snaze připomínat traumatické a bolestivé události, jež by se neměly opakovat.

## Kulturní paměť

Německý badatel Jan Assmann konstatuje, že předmětem kulturních věd není individuální paměť jako vnitřní fenomén lokalizovaný v mozku, nýbrž vnější dimenze lidské paměti, o které lze v návaznosti na Halbwachse hovořit jako o kolektivní nebo sociální paměti. Co tato paměť obsahově přijímá, jak je organizována a jak dlouho uchovává jednotlivé obsahy, to všechno jsou otázky vnějších, tzn. společenských a kulturních rámců.

Assmann tematicky rozlišuje čtyři oblasti sociální paměti: paměť mimetickou (sociální jednání přenášené napodobováním), paměť věcí, paměť komunikativní (předávána prostřednictvím řeči) a paměť kulturní (vnější oblasti, v nichž jsou uloženy informace a sdělení v zakódované podobě) [Assmann 2001: 23–24]. V kulturní paměti je minulost přetvořena do symbolických figur a je zpřítomňována v obřadech, které mají sváteční ráz. Figury vzpomínek zakládají skupinovou identitu. Pro kulturní paměť jsou významné nikoliv faktické, nýbrž vzpomínané dějiny. Mezi komunikativní a kulturní pamětí existuje podle autora jistá polarita.

S problémem vztahu mezi komunikativní a kulturní pamětí souvisí jev, na nějž v šedesátých letech upozornil etnolog Jan Vansina [1965] a který označil výrazem *the floating gap* – „plynoucí mezera“. Vansina zjistil, že celkový korpus ústně tradované historie se skládá ze tří částí. Pro nejmladší minulost existují bohaté informace. Poté následuje etapa, z níž se toho v paměti uchovalo velice málo; je tu tedy jakási mezera.

A nakonec následují informace o nejstarší době, které jsou opět obsáhlejší a bohatší. Komunikativní paměť zahrnuje vzpomínky na čerstvou minulost, o které se člověk dělí se současníky. Jsou umístěny v horizontu bezprostřední zkušenosti 3–4 po sobě jdoucích generací. Vznikají a zanikají se svými nositeli a jsou dnes předmětem *oral history*. Za hranicí cca 80 let následuje *floating gap*, která je odděluje od dat školních učebnic, mýtů, oficiálních historických tradic a monumentů. U společností, v nichž je historické vědomí tradováno ústně, tedy nacházíme dvě časové úrovně: nejstarší a nejmladší historii. Oblast, která se mezi nimi rozestupuje, se spolu s generacemi pohybuje směrem dopředu; jde tedy o „plynoucí mezeru“.

Tabulka č. 1

**Sociální paměť v etapách evoluce médií**

	Ústní	Písmo	Elektronika
Kódování	symbolické kódy	abecední kódy	nonverbální kódy, umělé jazyky
Ukládání	ohraničené skrze lidskou paměť	přenesené skrze řeč do textu	neohraničené dokumentační možnosti
Cirkulace	slavnosti	knihy	audiovizuální média

(Assmann – Assmann 1994: 139)

Klíčovou roli v proměnách sociální paměti sehrává podle Aleidy a Jana Assmannových evoluce médií. V ní lze rozlišit fázi orálního přenosu, písma a audiovizuálních médií (etapizaci proměn ukazuje Tabulka č. 1, v níž jsou rozlišeny aspekty kódování, ukládání a cirkulace). André Donk [2009: 17] inspirován manželi Assmannovými později uvedené schéma přepracoval tak, že v něm odlišil období písma psaného a písma tištěného. Poněkud jiný pohled na evoluci sociální paměti nabízí z hlediska systémového přístupu Elena Esposito, která se pokouší nahlédnout proměny paměti z hlubší perspektivy jejího vnitřního fungování.

## Sociální paměť v perspektivě systémové teorie<sup>20</sup>

Holistické chápání kolektivní paměti, kterým se vyznačuje původní Halbwachsova koncepce, poskytuje možnost nahlížet tento fenomén perspektivou, kterou nabízí soudobá systémová teorie. Ta v porovnání

20 Při zpracování této části kapitoly byly využity náměty a připomínky Zuzany Schwarzové.

s jinými přístupy poukazuje na něco, co může na první pohled vypadat jako podivný paradox. Klíčovou operací paměti totiž pro ni není zapamatování, nýbrž naopak zapomínání nebo vymazávání.

Čelný reprezentant systémové teorie, německý sociolog Niklas Luhmann konstatuje, že základní životní strategií systémů je redukce complexity. Pro každý sociální i psychický systém je svět nesmírně složitý a systémy v něm mohou existovat jenom díky tomu, že tuto složitost – tedy „komplexitu“ redukují. Z pohledu systémové teorie znamená komplexita především to, že vždy existuje více možností, než může být realizováno. Systémy ovšem nemohou vše, co je potenciálně možné, využít nebo zpracovat a musí v zájmu zachování své existence počet možností zredukovat. Komplexita je proto vždy spojena se selekcí, která něco umožňuje a jiné zároveň vylučuje.

Luhmann je stoupencem evoluční teorie, která chápe evoluci jako společné působení tří mechanismů: variace, selekce a stabilizace [Luhmann 1991: 151]. Variace znamená nadprodukcí možností prožívání a jednání. Selekcí se rozumí výběr vhodné alternativy. Stabilizace představuje zachování a upevnění dosažených řešení. Z tohoto hlediska je nutné nahlížet i na problém paměti. Paměť nemůže uchovávat vše. Musí naopak postupovat selektivně, redukovat komplexitu a stabilizovat pouze to, co bylo vybráno.<sup>21</sup> Italská systémová teoretička Elena Esposito [2002: 27–29] ukazuje, že zapomínání je dokonce důležitější než zapamatování. Ostatně titul její knihy zní *Sociální zapomínání (Soziales Vergessen)*. Z hlediska evoluční perspektivy rozlišuje Esposito ve vývoji sociální paměti čtyři fáze označené jako paměť divinatorická, paměť rétorická, paměť jako kultura a paměť jako síť.

*Divinatorická paměť*, paměť prorocká, je vázána na kontext daný médiem neabecedního písma [Esposito 2002: 44], které umožnilo organizaci archaických společností. V těchto typech společnosti není rozdíl mezi mystickým a reálným světem. Mystično je všudypřítomné [ibid.: 60]. Divinatorická paměť dávala archaickým společnostem řád tím, že vzpomínání umožňovalo řídit vztah mezi nahodilostí a nutností, mezi tím, co je podstatné a co je nedůležité.

21 Podobným způsobem ostatně uvažuje i francouzský badatel Tzvetan Todorov, který mezi stoupence systémové teorie nepatří. Todorov upozorňuje na to, že paměť není v žádném případě protikladem zapomnění. Paměť je vždy interakcí dvou pólů, které tvoří „vymazávání“ (tedy zapomnění) a „uchovávání“. Úplné obnovení minulosti je zhora nemožné, neboť paměť je nutně určitým „výběrem“. Z tohoto pohledu je podle zmíněného autora velice problematické označovat slovem „paměť“ např. schopnost počítačů uchovávat informace, neboť v tomto případě chybí to, co je ustavujícím rysem paměti, tj. právě ono „vybírání“ [Todorov 1998b: 93–94].

*Rétorická paměť* se rozvinula již ve starém Řecku, ale svého vrcholu dosáhla v pozdním středověku [Esposito 2002: 109]. Médiem této paměti je abecední písmo. Paměť je v tomto případě součástí rétoriky a její pohyb se podobá postupům v rétorice. Je spojena s řadou technik a pravidel pro ukládání vzpomínek na principu mnemotechniky. Mnemotechnická metoda bývá obvykle založena na představě o lokalizaci zapamatovaného v určitých místech imaginárních prostor budovy s mnoha místnostmi. V mnemotechnické kultuře slouží písmo pouze jako opora a je podřízeno metodě ukládání.

*Paměť jako kultura*, tímto výrazem označuje Esposito další fázi ve vývoji paměti, k níž došlo s vývojem knihtisku. Tištěné knihy jsou masově dostupné a slouží jako druhotná paměť. To, co právě nepotřebujeme, můžeme zapomenout. V případě potřeby sáhneme po knize a paměť aktivujeme. Představa paměti se přesunula od antického modelu úložiště k modelu archivu.

*Paměť jako síť* nastupuje v době postmoderny. Dochází k tomu, že paměť společnosti opouští představu archivu, ve kterém jsou dokumenty uloženy. Změna se týká i komunikačních médií. Typickým příkladem jsou takzvané vyhledávače, jako jsou *Yahoo* nebo *Google*, které při zadání dotazu vytvářejí vždy nové vyhledávací struktury, a tím i struktury paměťové podle příkazu uživatele [ibid.: 357–358].

Podnětů, které pro rozpracování koncepce kolektivní paměti poskytuje systémová teorie, však může být více, a to tehdy, když se pro inspiraci obrátíme k Talcottu Parsonsovi. Parsons se sice problémem kolektivní paměti přímo nezabýval, vyvinul však teorii čtyř funkcí, kterou lze na sledovaný problém aplikovat, a to za předpokladu, že na kolektivní paměť budeme nahlížet jako na specifický sociální systém. Každý sociální systém se může reprodukovat ve svém trvání pouze tehdy, jestliže zajistí realizaci čtyř základních funkcí, jimiž jsou: adaptace (A), dosahování cílů (G), integrace (I) a udržování latentních kulturních vzorců (L) [Parsons 1971: 55]. Uvedená koncepce je známá jako schematika AGIL<sup>22</sup> a v našem případě ji lze využít jako určitého heuristického modelu.

Vycházejíce z této perspektivy můžeme kolektivní paměť charakterizovat jako systém, v němž probíhají určité operace, které sledují logiku čtyř základních funkcí. Na adaptaci systému kolektivní paměti (A) lze pohlížet jako na rekonstrukci a aktualizaci paměti, tedy na její schopnost neustálého přepracovávání reprezentací vzpomínek na základě

22 Někdy se také hovoří o paradigmatu AGIL, anebo se také používá zkratka LIGA (A: *Adaptation*, G: *Goal attainment*, I: *Integration*, L: *Latent pattern maintenance*).

požadavků přítomnosti. Obraz minulosti se neustále mění podle událostí, priorit a zájmů přítomné společnosti. K dosahování cílů (G) slouží stanovování dominant paměti. Kolektivní paměť funguje selektivně. V daném okamžiku se opírá jen o ty vzpomínky, které mohou sloužit k legitimizované interpretaci minulosti, a tak přispívat k upevnování kolektivní identity.<sup>23</sup> Funkci integrace (I) odpovídá konstrukce toho, co Maurice Halbwachs nazývá „sociálními rámci paměti“. Tyto rámce představují organizaci vzpomínek či jakousi strukturu reprezentací, jež poskytuje jednotlivcům orientační body v prostoru a čase, čímž jim umožňuje vzpomenout si a vyvolané vzpomínky lokalizovat. Udržování latentních kulturních vzorců (L) je dáno přenosem tradice, pravidel a zvyků, které existují takříkajíc odnepaměti, a jejich předáváním z generace na generaci.

## Problematika paměti v mezinárodní perspektivě

Paradigma míst paměti, systémová teorie, a do jisté míry i paradigma práce paměti se nejlépe uplatňuje v perspektivě národního státu. Avšak teorie paměti se vyvíjely také na mezinárodním poli.

Pro Georgese Minka [Mink 2008a] je paměť předmětem historizujících strategií při soupeření mezi národními státy. Jeho analýzu lze chápat jako hru, v níž aktéři státu utilitaristicky používají i další strategie k tomu, aby se co nejlépe umístili na neviditelné škále mezi ctí a ostudou dějin. Z tohoto hlediska odehrává zásadní úlohu paměť II. světové války a komunismu. Jednou z nových arén je budující se Evropa. Ve stejném smyslu, i když s jiným zaměřením, Maria Mälksoo [Mälksoo 2009] vidí vůli pobaltských zemí a Polska přizpůsobovat od konce komunismu své národní paměti obrazu Západu, aby se tak vymanily z okrajového postavení na mapě paměti a získaly lepší „evropskou značku“. Jiní autoři či autorky spatřují v politikách paměti mírové techniky. Massamba-Makoumboum [2012] analyzuje různé instituce smíření. Jedná se podle něho o kriminální právo, o *Komisi pravdy a usmíření* a o využívání tradičních lokálních technik v řízení usmíření. Pierre Hazan [2007] se také snaží

23 Úvahy o dominantních vzpomínkách bychom našli opět u Halbwachse, v jehož pojetí si kolektivní paměť vybírá z minulosti ty prvky, kolem nichž se utváří identita dané skupiny jednak tím, že zdůrazňují jedinečnost skupiny, jednak tím, že navozují pocit trvání v čase. Motiv selektivity je rovněž jedním z ústředních problémů konceptu „práce paměti“ Paula Ricœura. I pro něj je paměť způsobem selekce toho, co nemá být zapomenuto, a intelektuální konstrukcí minulosti.

vyvodit závěry ze zkušeností s *Komisí pravdy a usmíření*, a poskytnout tak doporučení technik práce s minulostí pro mírové procesy. Tento strategický a taktický prvek poskytuje samozřejmě jen aspekty *výběru z minulosti (choix du passé)*, avšak již ne posouzení *váhy minulosti a paměti* pro dnešní situaci (*poids du passé*).

Belgičanka Valérie Rosoux nahlíží na mezinárodní perspektivu především skrze zahraniční politiku. Analýza má sloužit i technice pro dosažení míru a lepších vztahů. Paměť se mění, a směry těchto změn mají vliv na vztahy mezi státy a mezi společnostmi. Výklady minulostí mohou vést od zostření pamětního konfliktu – „posílení paměti konfrontace“ – až po práci paměti směrem ke smíření. K tomu je potřeba „otevřít“ vzpomínky, uvolnit je od oněch konfrontačních logik tak, aby došlo k zabránění rozvoje agresivity, a to bez vymazání bolestivé události. Ačkoliv tato práce paměti (*travail de mémoire*) není použitelná pro všechny konflikty, zůstává jedním z mála způsobů, jak dosáhnout kompromisu a vytvořit vazby mezi lidmi [Rosoux 2002]. Stejná autorka přebírá rozdělení na minulost, kterou člověk vybírá (ta poukazuje na přizpůsobování interpretace minulosti současným potřebám) a na váhu minulosti (která spíše zdůrazňuje vliv minulosti a vzpomínky na ni na individuální i společenské trajektorie [Lavabre 1994]). Dle Rosoux se však váha minulosti (*poids du passé*) promítá spíše v živé paměti (*la mémoire vive*), kdežto výběr z minulosti (*choix du passé*) se uplatňuje spíše v paměti oficiální [Rosoux 2006].

Paměť má i identifikační funkce [Licata – Klein – Gély 2007: 568–571]. Identitu definuje narativně, a to i prostřednictvím komunikace. Definuje také hodnotu skupiny, ospravedlňuje její jednání a mobilizuje ji. Viktimizaci v konfliktech a po konfliktech lze chápat jako strategii, ale i jako dopad minulosti. Jestliže Todorov psal, že nikdo nechce být obětí, ale každý touží, aby byl jako oběť uznán [1998: 56], tak pozici kolektivní viny se chce vyhnout každý [Licata – Klein – Gély 2007: 571–574], jelikož ta je spojena s kolektivní ostudou. Rezoluce konfliktu prostřednictvím práce s pamětí nemůže existovat bez řízení současné situace a bez závazku ke společné budoucnosti [Gély 2006, Licata – Klein – Gély 2007]. Paměť tedy nese interpretaci smyslu dějin, který se může osamostatnit od nositelů paměti. Nový smysl umožňuje odstup od individuální zkušenosti a umožňuje rekonstrukci, jak ji chápe J. M. Ferry [Ferry 1996]. Rekonstrukce identit je podle těchto autorů cestou ke smíření, která buduje i spravedlnost, skrze neustálý návrat k osobním zkušenostem a příběhům. Tato psychologická práce, rekonstrukce a smíření však vyžaduje čas.

## Závěrem

K charakteristickým rysům paměti patří selektivita. Obsahy, které jsou v lidské paměti uloženy, nemají konstantní, neměnnou povahu, nýbrž naopak jsou nestálé a v průběhu času se proměňují. Pro paměť je charakteristické vytěsňování nepříjemných zkušeností a zážitků; k typickým jevům patří eliminace určitých témat, ale např. i přepisování individuálních biografí, vytváření nových mýtů nebo také ožívování starých ran a resentimentů.

Bádání, které se rozvíjí kolem tématu kolektivní paměti, ukazuje, že kolektivní paměť se stává často předmětem mocenského nátlaku a manipulace. Jedním z těch, kteří na důležitost vazby mezi pamětí a mocí upozorňují, je Tzvetan Todorov. Jedná se vlastně o jakousi variaci na téma vztahu vědění a moci, které ve francouzském myšlení rozpracoval Michel Foucault. Tyranie 20. století podle Todorova pochopily, že „dobývání území a lidských bytostí prochází skrze dobývání informací a komunikace“. Proto usilovaly o systematické ovládnutí paměti do té míry, aby se v jejich moci ocitla i její „nejtajnější zákoutí“ [Todorov 1998b: 91]. Důležitou strategií se přitom stalo zejména „vymazávání“ paměti.<sup>24</sup>

Před nebezpečím ztráty paměti a zapomnění ovšem nejsou podle tohoto autora uchráněny ani soudobé demokracie. Rychlé tempo spotřeby informací nás vede k tomu, abychom je stejně tak rychle i vyřazovali; paměť v tomto případě není ohrožována vymazáváním informací, nýbrž jejich přebytkem. Avšak i tímto „méně drsným způsobem, jenž je v posledku účinnější, protože nebudí náš odpor a činí z nás naopak dobrovolné činitele pochodu směrem k zapomnění“, lze dospět k témuž cíli, k němuž směřovaly totalitní režimy – k „vládě barbarství“, k otupělosti, ztrátě zvědavosti a spokojenému zapomnění [ibid.: 93].

Jedním z podstatných problémů, o který se zde jedná, je identita. Dvě základní otázky, které jsou v této souvislosti obvykle kladeny, znějí: kým jsme (?) a kam patříme (?); jsou to otázky, jež se dotýkají dvou základních dimenzí: času a prostoru. Paměť je v obou případech klíčová a funguje vzhledem k identitě jako jakási její „výztuž“. Zachování paměti je v tomto kontextu nahlíženo jako předpoklad totožnosti, zatímco zapomínání jako synonymum její ztráty. „A v opačném směru, fakt opětov-

24 S tímto tématem se ostatně setkáváme i v krásné literatuře; známé je např. literární ztvárnění motivu vymazávání, opravování a falšování minulosti z Orwellova románu *1984*. U nás na vztah totalitní moci k času, dějinám a paměti poukázala řada autorů esejistickou formou, mezi jinými např. Václav Havel.



31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2

ebruary

ného zmocnění se paměti představuje také akt společenské emancipace či mocenské převahy.“ [Kvasničková 2005: 34] Všechny tyto aspekty zapříčiňují, že se z otázky kolektivní paměti stává nejen akademický problém, ale také významný předmět politických bojů.

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2

ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2

ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2

ebruary

# Paměť a historické vědomí očima historika<sup>25</sup>

Miroslav Hroch

Nejednou se stává, že nové termíny, které vstupují do veřejného prostoru, se stávají módními, a zaujmají díky tomu významnější místo, než by odpovídalo obsahům, které původně vyjadřovaly, případně těm, které vyjadřují v běžné každodenní komunikaci. Takové mnohoznačné termíny se užívají také pro označení vztahu minulosti a současnosti. Před několika desetiletími prožívaly svoji konjunkturu např. termíny „pokrok“ a „tradice“, které se postupně opotřebovaly. V současnosti se do popředí dostal mnohoznačný termín „paměť“, který se zdá být frekventovanějším než dříve běžné termíny, jako např. „dějiny“ či „historický vývoj“.

Opuštění představy o historickém vývoji má svoji logiku v době globalizace, v počítačovém věku, kdy společnost ztrácí povahu historicky se formující a přetvářející struktury a je vnímána spíše jako „sít“, v Baumanových termínech „jako matrix náhodných spojení a rozpojení“. V důsledku toho se hroutí nejen struktura sama, ale také na dlouhé časové úseky dimenzované myšlení a jednání. Místo toho se život společnosti rozpadá na sérii krátkodobých projektů, které ztěžují možnost aplikovat kategorie „vývoje“ či „růstu“ [Bauman 2008: 10].

Pro společnost (či spíše pro soubor obyvatel), která přestává být strukturou a ztrácí představu o vývojové kontinuitě ani perspektivu možnosti strukturálních proměn, mají informace o minulém vývoji stále menší význam. Rostoucí počet občanů přestává vnímat minulé sociální a kulturní procesuální proměny jako procesy s vlastní strukturou a kauzalitou, které vyúsťují v jejich vlastní současnost. Jinými slovy, příslušníci společnosti, která se rozpadá, přestávají minulost této společnosti vnímat jako svoji vlastní. V důsledku toho se jim může naopak zdát

25 Tento text byl zpracován jako součást projektu GAČR č. P410/12/2390 (Mýty a realita při utváření národních a nadnárodních identit). Některé části byly součástí příspěvku pro konferenci „Česká paměť“, která se konala v Lidicích 4. února 2013.

zapomínání „zastaralých“ informací a opuštění tradičních (morálních či behaviorálních) zvyklostí předpokladem pro další osobní úspěch [Bauman 2008: 11].

Za takovéto situace ztrácí historická věda velkou část svých sociálních funkcí, pokud na ně již dříve sami historikové nerezignovali. V důsledku toho ztrácí vědecké poznávání minulosti pro soubor jedinců žijících v „síti“ do značné míry i svoji věrohodnost. Na druhé straně si ovšem politikové a konformní složka vládnoucí elity občas stále ještě uvědomují, že potřebují také historickou legitimizaci své moci. Jejich snaha udržet aspoň dílčí vazby s minulostí ostatně souzní s posledními zbytky oněch intelektuálů, kteří se domnívají, že poznání minulosti je nejen vhodným nástrojem politické manipulace, ale také hodnotou o sobě jako pouto, které alespoň zčásti může zabrzdit obecný rozpad společenských vazeb, resp. privatizaci veřejného prostoru. Nejfrekventovanějším nástrojem této snahy je aktualizace dějin, pro kterou se nejčastěji užívá kategorie kolektivní paměti. Tento příspěvek je pokusem zařadit kategorii „kolektivní paměť“ a s ní často spojovaný termín „místa paměti“ do širšího kontextu vztahů mezi přítomností a minulostí, mezi současností a „dějinami“.

Nepovažuji však za svůj úkol reprodukovat ani komentovat bohatou literaturu na téma sociální, kulturní, kolektivní, skupinové a kdo ví jaké jiné paměti. Navíc nemám kvalifikaci pro sociologické, sociálně psychologické a filosofické úvahy na téma paměti, historismu či zapomínání. Zajisté můžeme popisovat rozdíly v tom, jak kulturní paměť charakterizuje Assmann, jak o kolektivní paměti uvažovali již předtím Halbwachs, či dokonce Durkheim.<sup>26</sup> Důležité však nejsou definice samy o sobě, ale použitelnost termínů jako nástrojů vědecké analýzy. Pro lepší srozumitelnost bude snad nejprůhodnější vyjít z toho, jak kolektivní a záměrnou paměť určují sociologové, neboť právě tento typ je v současnosti nejčastěji předmětem diskusí [Šubrt – Pfeiferová 2010, Šubrt 2013]. Bude ovšem třeba toto pojetí modifikovat pro potřebu historické analýzy a zařadit úvahy o paměti do širších souvislostí historického výzkumu.

Kolektivní paměti zde budu označovat ucelenou historickou informaci, resp. rekonstrukci konkrétních složek minulosti (historické události, procesu, osobnosti), která více či méně uvědoměle hledá svoji legitimitu, relevanci v tom, že přináší současníkům aktuální politické,

26 Je příznačné, že Halbwachsovy zpola zapomenuté úvahy z meziválečného období přestaly být po uplynutí několika desítek let akademickými spekulacemi a staly se inspirací pro analýzu nově se utvářejícího vztahu současníků k historii.

morální, kulturní poučení o minulosti, resp. že má své výchovné poselství. V tomto nároku na legitimitu je implicitně obsaženo také sdělení, že rekonstrukce minulosti proběhla tak, aby to odpovídalo představě o duchovní či jiné potřebě současnosti. P. Nora dokonce říká, že paměť je bezbranná proti jakémukoli použití, zneužití i manipulaci [Nora 1998: 9]. Paměť zde ovšem chápe jakoukoli sdělovanou rekonstrukci minulosti, nikoli ve smyslu oné legitimizační funkce, jak ji obvykle chápou současní autoři. Předpokladem účinnosti je ovšem její široký společenský dosah. Proto se adjektivem „kolektivní“ naznačuje, že informace, která se předává jako hodná zapamatování či připomenutí, nebude záležitostí jedince, ale že ji skutečně přijme za součást své individuální paměti jistá část současníků.

Pro historika, na rozdíl od sociologů, by zajisté měla být důležitým korektivem při užívání tohoto termínu skutečnost, že historická realita se proměňovala, stejně jako se proměňovala ona současnost, k níž se poselství kolektivní paměti obracelo. Jinými slovy: stejná historická informace (událost, souvislost, osobnost) se mohla pod stejným názvem prezentovat v různých dobách (resp. i situacích) rozdílně, tedy její předávání mohlo dostat odlišnou aktualizaci. Navíc je třeba brát v úvahu proměnnost v chápání termínů, jimiž minulou skutečnost historikové charakterizovali, a souřadnic, podle nichž ji analyzovali.

Proto bude užitečné, abych zde v první části poukázal na potíže, které se vztahují k mnohoznačnosti termínu kolektivní paměti a „míst paměti“ v komplikovaném kontextu vztahu současnosti a minulosti. Vzhledem k tomu, že se na rozdíl od P. Nory domnívám, že tento vztah nemůže být celý charakterizován pouze polaritou termínů „paměť“ a „historická věda“, pokusím se ve druhé části zdůvodnit potřebu užívat v pojmoslovném instrumentáři také další termín: „historické vědomí“ a případně také „historické povědomí“. V tomto příspěvku nepůjde primárně o kolektivní paměť současníků, ale především o historizaci této kategorie, tedy o funkci, kterou měla paměť, resp. historické vědomí v minulých dobách, tedy při formování relevantních společenských a politických postojů v minulosti.

## Kolektivní paměť a místa paměti

Hovoříme-li o kolektivní paměti, zdá se nám, že tím vyjadřujeme jednoduchý vztah mezi souborem subjektů paměti, těch, kdo si pamatují, a obsahem paměti, tj. informací o tom, co má subjekt vnímat jako mi-

nulost, která je hodná zapamatování. Tato zdánlivá jednoduchost však může být zavádějící.<sup>27</sup>

Nejběžnější je studovat kolektivní paměť a její úlohu v současnosti. Nemohu zde však potlačit pochybnost, zda takto pojatá problematika paměti patří k centrálním úkolům historické vědy, jak se může zdát tomu, kdo sleduje témata konferencí a také témata v našem státě schvalovaných grantů. Proč v naší době historiky – a to nejen u nás – tolik zajímá problematika „paměti pamětníků“? V dřívějších dobách by to spíše patřilo do okruhu zájmu politologů a sociologů, resp. antropologů, dnes se to stává předmětem samostatného oboru „soudobé dějiny“, jemuž se poskytuje podstatně více finančních prostředků než historikům, kteří se věnují studiu starších období. Ostatně, je překvapivé, jak rychle také mnozí z historiků přijali termín paměť do svého analytického instrumentáře, aniž by si položili otázku, co tím vlastně míní a k čemu jim bude užitečný. Je zajisté omylem označovat jako „paměť“ všechno, co se týká vztahu lidí k minulosti, obdobně, jako je nazýváno „nacionalismem“ všechno týkající se vztahu k národu.

Jak určit subjekt – nositele paměti? Můžeme jej chápat jako konkrétního člověka s konkrétními zájmy a vlastnostmi. Zde považuji za užitečné rozlišit kolektivní paměť, jejímž obsahem jsou především události, které již osobně nikdo z nositelů této paměti nezažil, od „paměti pamětníků“, tedy paměti o událostech, které jedinec přímo či nepřímo prožil (pro starší období v memoárové literatuře, v současnosti „orální historie“). Tato paměť má specifické místo v kritice pramenů, kdy zajisté můžeme aplikovat psychologické poučky o selektivní paměti, o zájmovém pozadí vzpomínání, o tom, jak lze paměti jedince manipulovat, a podobně. Jde nicméně z hlediska obecného problému vztahu minulosti („dějin“) a současnosti o dílčí, i když zajisté relevantní problém. Zde se hodlám zabývat kolektivní pamětí, která čerpá z minulosti v celostním slova smyslu, která se tedy může orientovat na všechna, tedy i na starší historická období.

Společensky relevantní je paměť skupiny, tedy paměť kolektivní, která je orientována na takové události, které se týkaly větších pospolitostí,

27 Je třeba stručně zmínit problém sémantický. V němčině najdeme dva ekvivalenty, které nejsou pouhými synonymy: je to *Gedächtnis* a *Erinnerung*. Překládáme-li *Gedächtnis* jako paměť, pak máme sice v češtině podstatné jméno vzpomínka či vlastně schopnost vzpomínání, které by mohlo německému *Erinnerung* odpovídat, ale tento termín se nezdá být běžnou součástí odborného českého jazyka. K oběma termínům máme v češtině také sloveso (pamatovat si, vzpomínat), ale němčina má sloveso pouze k *Erinnerung*. Ostatně: zasloužilo by si pozornosti odborníků – sociolingvistů studovat, jaké ekvivalenty má český termín „paměť“ (případně také „vzpomínání“) v evropských jazycích.

a proto jsou považovány za závažné [Šubrt – Vinopal 2013: 13nn.]. Jejím nositelem byla jistá množina jedinců (vesnice, sociální skupina, národ), která obvykle nebyla homogenní ve svých zájmech a vlastnostech a s největší pravděpodobností nebude homogenní ani struktura její sdílené paměti. Subjektem, nositelem paměti mohla být také instituce, která at s tím či oním zdůvodněním direktivně určovala (a mnohdy i dnes určuje), co je třeba si pamatovat. Je zřejmé, že paměť jedince je strukturována jinak než paměť pospolitosti nebo paměť instituce.

Vedle toho je zajisté podstatný rozdíl mezi pamětí živelnou, spontánní, která mohla být velmi vzdálena vědecky ověřeným poznatkům o minulosti i obsahu školní výuky, a v důsledku toho plná mýtů a stereotypů. K těm patřil např. na jedné straně stereotyp na téma „tři sta let jsme trpěli“, na druhé straně příběh o dobrotivé trpící Sisi. Ani tento typ kolektivní paměti nebyl obvykle založen na pouhé smyšlence, ale v jeho pozadí lze najít nějaký pramenný zdroj, který odrážel realitu. Na druhé straně známe paměť organizovanou podle politických, mocenských či emocionálních zájmů a vztahů, kde historická data nejsou věděním, nýbrž ideologií [Liessmann 2011: 25]. Musíme při tom brát v úvahu, že kolektivní paměť celých generací mohla být produktem sociální disciplinace, ať již byla vedena řízeně, cestou školní a náboženské výuky, či zdánlivě „svobodně“ – konsenzuálními mediálními manipulacemi.

Kde vlastně je kolektivní paměť uložena? Zajisté budou rozdílné odpovědi na otázku, zda můžeme termínem „kolektivní paměť“ označovat pouze to, co bylo (nebo dnes je) k danému datu obsaženo v hlavách lidí, či také to, co se jim předkládalo, ať již v podobě mediální popularizace či v podobě výsledků vědecké práce. Patří ke kolektivní paměti i to, co bylo napsáno a publikováno se záměrem vytvořit tuto paměť, ale (téměř) nikdo to nečetl? Kde je v takovém případě rozmezí mezi kolektivní pamětí a prostou informací o minulosti?

Mnohoznačná je také odpověď na otázku po pramenech, na jejichž základě kolektivní paměť analyzujeme. Záleží totiž na tom, zda za „sídlo paměti“ považujeme mysl lidí nebo slova, která jsou lidem k pamatování předkládána. Vzhledem k tomu, že jak již bylo řečeno, obraz minulosti v myslích lidí lze zkoumat empiricky pouze v současnosti, je pochopitelné, že základním pramenem pro poznání kolektivní paměti v minulých dobách nemůže být sám stav mysli, ale jevy, které umožňují rekonstrukci vztahu k minulosti nepřímou metodou. Jsou to dvě kategorie pramenů. Za prvé to, co bylo lidem jako informace o minulosti předkládáno, tedy texty učebnicové, popularizační, žurnalistické, so-

chy a obrazy, ale také záznamy o řečnických projevech, kázáních atd. Za druhé jsou to zprávy o tom, jak lidé reagovali na informace o minulosti, což mohla být právě tak veřejná shromáždění a texty letáků či nápisy na zdech, jako paměti či korespondence. Využít lze také měření čtenářského zájmu o knihy či časopisy, návštěvnost veřejných přednášek apod.

Je třeba počítat s dělbou práce mezi sociology a historiky. Historik by měl vyjít z toho, že není sběratelem kuriozit, ale studuje, analyzuje a vysvětluje procesy a události, které proběhly v minulosti. Pokud se tedy historik zajímá o „paměť“, měl by se v první řadě zabývat tím, jakou úlohu hrála paměť v *dobách minulých* – tedy o to, jak se utvářel v minulých dobách vztah současníků k minulosti, jak vypadal v kontextu toho či onoho národa historický argument – a samozřejmě také historický předsudek. Výzkum stavu soudobé kolektivní paměti by měli provádět a ostatně také vcelku kvalifikovaně provádějí sociologové. Historikům samozřejmě jejich výsledky nemohou být lhostejné, ale bohužel se, pokud vím, nikdo nepokusil výsledky sociologických výzkumů interpretovat a zařadit je do dobového kontextu zdrojů historického vědomí.

Mnozí historikové však dávají přednost úvahám o stavu soudobé paměti o současnosti, tedy o paměti pamětníků. Nicméně v případě, že v pozadí tohoto zájmu je sebevědomá autostylizace augurů, kteří se domnívají, že určují stav kolektivní paměti soudobé společnosti, resp. cítí se za něj „zodpovědní“, pak je však v tomto postoji skryto riziko. Toto riziko spočívá v iluzi, že pod ochranou jistých institucí dobře vědí, v jakých intencích, podle jakých mravních norem se má utvářet paměť soudobé společnosti o době nedávno minulé. Taková představa nutně ovlivňuje v lepším případě volbu tématu a směřování historického výzkumu, v horším případě i výsledky, k nimž má tento výzkum dospět. Zajisté, tento přístup není a nebyl specifikou soudobých dějin a shledáme se s ním i v minulosti.

Proto vycházím v těchto úvahách z názoru, že historik, poučen nezdařeny svých předchůdců, by si neměl činit nárok na tvorbu soudobé kolektivní paměti, ale že by měl při studiu kolektivní paměti působit především v roli experta, který sleduje, z čeho se paměť rodila a případně i dnes rodí, a který připomíná, v čem kolektivní paměť zkresluje, resp. zkreslovala historickou skutečnost ve vztahu k poznatkům historické vědy. Cesta od „dějin“, tj. od toho, co se stalo, od minulé reality, k jejímu ztvárnění v podobě „paměti“ je velmi dlouhá a není zdaleka tak jednoduchá, jak se někdy laikům zdá, když požadují, aby historici prostě napsali, „jak to ve skutečnosti bylo“. Proto si dovoluji na tomto místě nejprve

obecné upozornění na zdroje, z nichž čerpala kolektivní paměť. Pokud se někomu bude zdát, že jde o pouhé připomenutí toho, co slyšel v době svého studia historie v prosemináři, usuzuje správně.

Obsah kolektivní paměti je třeba analyzovat obezřetně a diferencovaně, poněvadž informace o minulosti, které se stávaly jeho součástí, procházely několika vrstvami selekce. V nejhlubším základě a v nejobecnějším smyslu je zdrojem historické informace samozřejmě množina všeho, co se v jisté době a v jistém regionu stalo, o čem nikdo nezachoval svědectví a co nikdy nepoznáme. Odtud pak se odvozují další vrstvy, z nichž každá měla vůči té předchozí povahu selekce:

- a) informace o některých událostech, které se dochovaly prostřednictvím pramenů, přičemž ovšem víme, že se z minulosti zdaleka nedochovalo všechno a že v průběhu času byly prameny předmětem uvědomělého či nezáměrného výběru a skartace,
- b) něco z těchto pramenných informací se stalo historickým faktem díky tomu, že je zpracoval historik, historická věda, při čemž ne vždy šlo o zpracování kritické a všestranné,
- c) z informací o minulosti se pak něco dostalo do vědomí lidí, ať již prostou nezáměrnou komunikací (rodinná tradice, žurnalistika, veřejné mínění), něco záměrnou popularizací vědeckých poznatků a obsahu pramenů,
- d) všechny tyto informace, ať již je jako historické fakty předkládá historická věda, jsou zprostředkovány školou, žurnalistikou, popularizací, či degenerovaly do podoby pouhých mýtů, označují, jak bude vysvětleno dále, termínem historické vědomí,
- e) určité složky historického vědomí pak jsou označeny za relevantní, tj. za hodné paměti a slouží přítomné společnosti (resp. jejímu segmentu) jako „kolektivní paměť“, která se někdy může s použitím politických nástrojů prezentovat jako jediná legitimizovaná interpretace minulosti.

Z uvedeného banálního přehledu vyplývá, že prameny zprostředkovaly již při svém vzniku informace pouze o nepatrném zlomku toho, co se událo. Z těchto pramenů se zachoval opět jen zlomek a opět jen zlomek těchto pramenů se stal základem pro historické zpracování, jehož kvalita byla zajisté ovlivněna postojem historika i dobou, pro kterou psal. Kolektivní paměť uchovává tedy jen nepatrnou částku toho, co se v minulosti odehrálo, i toho, co o této minulosti je obsaženo v myslích lidí. Rodila se záměrnou aktualizací a rekonstrukcí historických událostí podle toho, jak byly nastaveny dominanty paměti.



Je tedy zřejmé, že to, co označujeme za paměť, resp. kolektivní paměť, je výsledkem výběru zprostředkovaného několika „filtry“, které mohly, ale nemusely být záměrné (jen ten posledně jmenovaný pak byl již vskutku intencionální). Nelze tedy dělat ani vzdáleně rovnítko mezi příběhem, který je prezentován jako „paměť“, a tím, co se ve společnosti odehrávalo. Maurice Halbwachs věděl, že aktuální potřeby dané společnosti či jejího segmentu se proměňovaly, a proto se obraz minulosti do paměti ukládá v neustále obměňované podobě.

Z toho všeho vyplývá, že v případě kolektivní paměti se nemůžeme omezit na výše uvedený prostý vztah mezi vnímajícím subjektem a vnímaným objektem, ale že šlo v minulosti a také dnes jde o *vztah tří faktorů*, které určovaly obsah paměti. Vedle subjektu a objektu je třetím faktorem ten, kdo provedl vědomý či nezáměrný výběr informací jako informací vhodných a potřebných k zapamatování. Objektem paměti tedy nebyl samotný historický proces v oné podobě, jak jej rekonstruovala historická věda, nýbrž jisté fragmenty, složky tohoto procesu, které někdo záměrně vybral jako potřebné k zapamatování. Proto je důležité vědět, jak vznikl tento výběr, kdo stál u jeho zrodu. Prvopočátek kolektivní paměti mohl být spjat s nahodilou vzpomínkou, ale sama nikdy nemohla být pouhým výsledkem vzpomínkové spontaneity.

Existence paměti je vždy spjata s fenoménem zapomínání. Jestliže by byl vztah k minulosti redukován na kolektivní paměť, nebylo by tím implicitně vyjádřeno, že všechno ostatní, co se v minulosti událo, vlastně nestojí za to, aby bylo zapamatováno? Znamená to tedy, že co se nestane obsahem kolektivní paměti, *zaslouží si být zapomenuto*? Tím je vyjádřeno nebezpečí, že bude-li vztah k minulosti omezen na konstruování kolektivní paměti, budou se poznatky o minulosti zaznamenávat a zachovávat podle toho, co bude považováno za tak či onak „potřebné“. V důsledku toho se dostanou do služeb ideologie, stranické politiky, hospodářských zájmů, nacionalismu, náboženského fundamentalismu apod. Již před několika desetiletími konstatoval francouzský historik Pierre Nora, že se kolektivní paměť a historická věda dostávají do protikladu [Nora 1984: XIX]. Je otázka do diskuse, zda se tak stalo v důsledku zkvalitnění výsledků historické práce, nebo v důsledku toho, že naopak politizace kolektivní paměti ohrožovala nezávislost historické vědy.

Je pozoruhodné, jak úspěšně se termín „paměť“ (ať již byl autoritou Nora, Halbwachs či Assmann) koncem minulého století rozšířil – jako jakási metodologická inovace historické vědy. To však neznamená, že v předcházejících desetiletích a staletích nebyla minulost předmětem

hodnotící společenské recepce. Zůstaňme však prozatím ještě u termínu kolektivní paměť, abychom si ověřili jeho nosnost.

Je nutno připomenout, že jde o termín, který si historikové vypůjčují od sociologů a dalších sociálních věd, při čemž jeho chápání i aplikace se od autora k autorovi značně liší. Mnohdy vidí sociální věda v paměti entitu, která má zhruba stejnou vnitřní strukturu a vazbu ke společnosti bez ohledu na to, o jakou historickou epochu a o jaký typ společnosti se jedná.<sup>28</sup> Autoři se pokoušejí o deduktivně vypracovanou typologii různých druhů paměti, aniž vycházejí z empirických výzkumů. Rozhodně lze souhlasit s Norou, který upozorňuje, že v tradiční společnosti „člověk bez historie“ existovala „paměť bez minulosti“ a že teprve se zrodem této minulosti (v podobě dějinnosti) vznikla potřeba vybírat informace o minulosti, jež mají být zachovány – a tedy s tím i možnost konstrukce kolektivní paměti [Nora 1998: 8]. Ta ovšem od počátku nebyla totožná s poznatky o minulosti. Navíc nemusí být data uchovávaná v kolektivní paměti automaticky totožná s historickým věděním.

V průběhu staletí byla již od středověku kolektivní paměť v neustálé interakci s proměňující se společností své doby, obvykle odpovídala zájmům vládnoucích tříd a tradičních elit této společnosti, ale také byla stále znovu předmětem „přepisování“ tváří v tvář novým společensko-politickým situacím a zájmovým konstelacím. Zde je další důvod pro výše zmíněný názor, že předmětem historikova zájmu o kolektivní paměti v první řadě je, či měl by být, osud a role této paměti v dobách minulých (i když se jí tehdy říkalo jinak). Zajímá nás, jakou roli hrála jako součást veřejného prostoru v minulosti např. v české společnosti koncem 19. století. Takový výzkum se ovšem musí vypořádat s tím, že nemůže, na rozdíl od současných sociologů, postupovat přímou metodou rozhovorů (s výjimkou dobových memoárů a korespondence), ale musí, jak již bylo řečeno, odhadovat stav paměti aplikací nepřímé metody.

V úvahách o kolektivní paměti zaujímá osobité místo termín *místa paměti*. Také zde jde o termín, jehož zřetelnost utrpěla příliš častým užíváním. Jeho „tvůrce“, či spíše propagátor Pierre Nora v něm spatřoval označení živoucího pouta mezi přítomností a minulostí a vysvětloval je jako živelnou reakci historického vědomí na pokroky historického (vědeckého) poznání, které rozkládalo tradiční kolektivní paměť. Ta se pak jakoby „bránila“ tím, že se začala upínat k „usazeninám pocitu kontinuity“, tj. ke konkrétním místům, která připomínala jisté momenty z minu-

<sup>28</sup> Je příznačné, že jeden z klasiků teoretické analýzy paměti, J. Assmann, vychází ze studia dějin starověku.

losti, jimž se přikládal klíčový význam pro danou pospolitost – národní, regionální i lokální [Nora 1998: 7].

Postupně se tento termín začal užívat také jako označení objektů, které po sobě a o sobě záměrně zanechávala minulost – tedy toho, co již koncem předminulého století E. Bernheim [1889: 257] považoval za specifický typ pozůstatků minulosti, kterým říkal „*Denkmäler*“. V současné době pak místa paměti prožívají módní konjunkturu a označují se jimi také abstrakta, instituce a události, takže vznikají seriózní projekty na témata „říše jako místo paměti“, „Evropa jako místo paměti“, „svoboda jako místo paměti“.

Jedno však mají „místa paměti“ v různých variantách společné: že jde o jakési bodové světlo, soustředěné na jevišti dějin do jediného místa. Tím zdánlivě odpadá potřeba vidět celé jeviště, tj. interpretovat dějiny v jejich kontextu, čímž nechci tvrdit, že se taková interpretace v konkrétních studiích neobjevuje. Díky efektu „bodového světla“ je možno legitimizovat v podstatě každý výběr faktů z minulosti, pokud po něm zbylo něco hmatatelného, či alespoň často opakované jméno. Ztrácí se tím nejen kontext, ale také diachronní vidění světa.

Proč získávají „místa paměti“ takovou popularitu v publicistice a často vystupují také v odborných textech? Výkladů je zajisté celá řada, pro naši souvislost se mi však zdá rozhodující, že aplikace „míst paměti“ dobře zapadá do kontextu proměňujících se koordinát, podle nichž současníci vnímají svět. Sám Nora uvádí, že místa paměti se rodí proto, že neexistuje „prostředí paměti“, že zaniká vědomí souvislostí a zájem je hledat [Nora 1998: 7–10]. K tomu bych uvedl další dva faktory.

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary Za prvé, jestliže současná společnost přestává číst, potom k ní mnohem účinněji bude promlouvat neverbální prezentace minulého v podobě budovy, předmětu či obrazu krajiny. Tomu lze přizpůsobit také některá jména osob či termíny, které budou jednoznačně charakterizovány, a tedy zdánlivě všem srozumitelné a konsenzuálně přijatelné. Za druhé, společnost, která nemá vizi budoucnosti a jejíž příslušníci nemají dostatečné vzdělání k tomu, aby viděli dějiny této společnosti jako proces, jako vývoj a sled strukturálních proměn, přivítá a snadno vstřebá obraz minulosti, který není dějový, ale skládá se ze souboru bodových světél, z „míst paměti“, jednoduše prezentovatelných a jednoznačně hodnotitelných (lhostejno, zda kladně či záporně).

Objekty, které se dnes označují „místy paměti“, existovaly mnohem dříve, než se tohoto termínu začalo užívat. Zajisté, setkáme se s obdobnými přístupy a interpretacemi i v minulosti, takovým místem paměti byl např. pro českou společnost Hus v Kostnici či Havlíček v Brixenu. Bude

zajisté užitečné porovnat a zjistit shody a rozdíly mezi „místy paměti“, která jsou prezentována v současnosti, a obdobnými složkami kolektivní paměti či lépe řečeno obrazu minulosti v myšlení předchozích staletí, třeba i velmi dávných (srv. např. proměny ve vnímání bělohorského bojiště či mariánského sloupu jako objektů, které bychom dnes označili jako místa paměti).

Místa paměti mají zajisté svůj význam didaktický, výchovný a o úloze historika ve vztahu k nim platí totéž, co jsem výše uvedl o kolektivní paměti: může zůstat na půdě své vědní disciplíny a zkoumat je jako součást politických a ideových procesů a zápasů minulých věků. Může však také překročit rámec vědního oboru směrem k politické angažovanosti a posuzovat a doporučovat jejich výběr, či dokonce je konstruovat s „výchovným“ záměrem – jako faktory formující politické či mravní vědomí současné společnosti.

Vraťme se nyní ke skutečnosti, že „paměť“ je novým termínem, a především k otázce, zda je termínem, s nímž lze vystačit při studiu a výkladu vztahu člověka k informacím o jeho minulosti. Na tuto otázku odpovím jednoznačně: je *politováníhodným omylem, jestliže někdo redukuje vztah současnosti s dějinami pouze na to, co se označuje kolektivní pamětí a místem paměti*. Je třeba znovu připomenout, že tímto termínem vyjadřujeme jistý typ, jistou složku, fragment obrazu, který si současnost utvářela o minulosti. Minulá realita totiž nežije ve vědomí lidí pouze v podobě výsledků historického zkoumání na jedné a cílených výběrů historických informací pro „kolektivní paměť“ na druhé straně. Zaujímá zde širší a komplexnější postavení jako součást společenského vědomí. Je proto nutné zavést při studiu vztahu minulosti a současnosti ještě další terminologické rozlišení a pracovat také s termínem „historické vědomí“.

## Historické vědomí a povědomí

Termínem *historické vědomí* se dostávám ke klíčovému, nesmírně důležitému nástroji kritické analýzy vztahu mezi minulostí a současností. Při jeho určení vycházím ze skutečnosti, že ve vědomí příslušníků minulé i současné společnosti, ať již její segmenty vymezíme národně, regionálně či sociálně, najdeme ve vztahu k minulosti nepřehlednou, ba až chaotickou množinu „vzpomínek“ a představ, které si mohou protiřečit a většinou nejsou ani systematické ani chronologicky přesné ani nemusí minulost hodnotit v souladu s poznatky historické vědy. Jen malá složka těchto představ má přímou genetickou vazbu na kritické vědecké poznání.

Historické vědomí ve výše uvedeném smyslu se mohlo rodit teprve za specifických společenských předpokladů, které samy o sobě by stály za hlubší analýzu. Pro naši souvislost je zejména důležité, že o jistých prvcích historického vědomí můžeme hovořit teprve poté, co bylo překonáno stádium cyklického vnímání času a „člověka bez historie“. Zůstalo ovšem po dlouhá staletí záležitostí těch (nepočetných) segmentů společnosti, které z těch či oněch důvodů měly zájem na uchování informací o minulosti. Patří sem především ti, kdo měli kontrolu náboženského kultu, a ti, kdo se podíleli na politické moci a na sociální komunikaci. Mohli bychom s jistou nadsázkou říci, že u zrodu historického vědomí stál zájem legitimizovat současnost pomocí selekce údajů o minulosti: u kolébky historického vědomí tedy možná stál onen typ selektivních informací o minulosti, který dnes označujeme jako kolektivní paměť. S jistou nadsázkou by bylo možno tvrdit, že takováto paměť tvořila jakousi prehistorii, předehru toho, co označuji termínem historické vědomí. Přesnější však bude hovořit o tom, že v oné rané době byla aktualizující funkcí historického vědomí, resp. povědomí nepočetných příslušníků středověkých elit. Zprostředkovala jim totiž informace interpretované podle potřeb jejich současnosti, resp. budoucnosti. Naproti tomu si lidové masy zachovávaly onu cyklickou představu o běhu času, pro kterou možná platí to, co P. Nora označuje termínem „opravdová paměť“.

Celospolečenským jevem se historické vědomí, obdobně jako veřejné mínění, stalo v Evropě teprve s prvými kroky směrem k občanské společnosti, zejména po zavedení všeobecné školní docházky, po rozšíření gramotnosti a sociální komunikace a také po vzniku vědecké historiografie počátkem 19. století.<sup>29</sup> Již před 40 lety jsem vyslovil domněnku, že historické vědomí jako téměř nekonečný soubor informací a představ o minulosti má z hlediska vztahu k poznání minulé reality dva extrémní póly: jedním pólem je zmíněná již kritická historická věda a její poznatky, druhým pólem pak mýtus, vágní povědomí o tom, že se v minulosti něco stalo [Hroch 1976: 7nn.]. Povědomí nemuselo mít ani konkrétní chronologické ukazatele, ani v něm nemusely vystupovat reálné osoby a instituce. Mezi těmito dvěma póly se pohyboval – a také dnes pohybuje – vztah k minulosti každého jedince i každé pospolitosti.<sup>30</sup>

29 Je ovšem možno namítnout, že máme v řadě společností (od homérovského Řecka přes keltské bardy a severské ságy k srbským hrdinským zpěvům) doloženu specifickou formu kolektivní paměti v podobě ústně tradovaných vyprávění a hrdinských zpěvů.

30 Pro ilustraci terminologických problémů je třeba upozornit, že nejen P. Nora, ale i někteří čeští autoři užívají pro soubor, který označuji jako historické vědomí, termínu „paměť“ [Vašíček – Mayer 2008].

Pro větší přehlednost, a ovšem s rizikem jistého zjednodušení, bychom mohli tuto polaritu vyjádřit také jinak: v každé společnosti najdeme představy a informace o minulosti ve dvou vzájemně propojených rovinách. Prvou, „nižší“ rovinou by byly ony vágní časově neukotvené představy o minulosti, které je možno označovat jako „povědomí“<sup>31</sup>. Soubor vztahů k minulosti, který označuji jako historické povědomí, má blízko k původnímu Halbwachsovu pojetí, podle něhož kolektivní paměti chybí kritická reflexe historického poznání a podíl vědeckého poznání vůbec [Šubrt 2013: 17]. Někteří zahraniční autoři pro tento nebo podobný fenomén užívají termínu „nevědomí“, jiní hovoří o vzpomínkách, které se uchovávají mimo vědomí, ale mohou se za jistých okolností stát předmětem rozpomínání [Ricœur 2000b].

Rovina historického povědomí má své proudy a toky, které obvykle neznáme, ale jejichž obsah víceméně spontánně odhadujeme podle nepřímých ukazatelů. K takovým ukazatelům patří např. výroky pokleslého bulvárního tisku, dobové písničky, výkřiky při demonstracích, hospodské hovory nebo nápisy na zdech. Musíme samozřejmě počítat s tím, že vedle konsenzuálních výpovědí o minulosti najdeme v historickém povědomí také informace a výroky, které si navzájem odporují. Zevrubnější průzkum by si zasloužila otázka, do jaké míry se kolektivní paměť může opírat také o mýty a stereotypy obsažené v historickém povědomí.

V druhé, „vyšší“ rovině můžeme pak hovořit o historickém vědomí ve vlastním slova smyslu, které Jiří Šubrt vidí jako entitu, která má svoji vnitřní strukturu a na kterou se pokusil aplikovat čtyři funkce sociálního systému podle koncepce Talcotta Parsonse: adaptace, dosahování cílů, integrace, udržování kulturních vzorců. S těmito funkcemi spojil čtyři typy historických informací ve struktuře historického vědomí [Šubrt 2010: 19nn.]:

1. adaptaci odpovídá prožitá historická zkušenost promítající se do obrazu minulosti;
2. dosahování cílů spojuje s ideologickým výkladem a názorem na chod dějin a tomu odpovídajícím výběrem historických témat;
3. integraci odpovídá vědecké historické poznání a rozdílné metodologické koncepce historické vědy;
4. udržování latentních kulturních vzorců pak považuje za úkol kolektivní paměti.

31 Potíž s tímto termínem tkví v tom, že se velmi obtížně hledají jeho ekvivalenty v cizích jazycích, takže vzniká mylný dojem, jako by zde šlo o českou specifiku. Proto jsem po jistou dobu místo termínu „historické povědomí“ hovořil o mytologickém pólu (či mytologické rovině) historického vědomí.

Domnívám se, že s touto koncepcí může pracovat i historik, ovšem s jednou podstatnou výhradou: Kolektivní paměť nebyla zdrojem historického vědomí a mohla, jak bylo vysvětleno výše, jen omezeně a po omezenou dobu působit jako možný uchovatel kulturních vzorců. Naproti tomu v modelu zdrojů historického vědomí chybí „popularizační“ zpracování a uchovávání historických poznatků (nebo dejme tomu „latentních kulturních vzorců“) ve školní výuce, v beletrii a dalších složkách umění. To by mělo být zařazeno jako čtvrtá složka historického vědomí. Kolektivní paměti naproti tomu přisuzuji především roli prostředníka mezi historickým vědomím a potřebami a zájmy dobové společnosti (případně jejich určitých segmentů). Chápu ji tedy jako aktualizaci informací o minulosti založenou na jejich výběru: vždy pak je úkolem historika (či dokonce sociálního psychologa), aby posoudil, do jaké míry šlo o výběr živelný a do jaké míry zde hrál roli záměr, ať již jakkoli motivovaný.

Právě výše uvedený model může pomoci při výkladu povahy a geneze takto chápané kolektivní paměti. Informace o minulosti primárně získala historická věda (třetí element modelu: funkce „integrace“). Adaptaci vědeckých poznatků podle historické zkušenosti (první element modelu) zprostředkovala však nejen věda samotná, ale především každodenní veřejný život i rodinná tradice. Ideologický pohled na chod dějin (druhá složka modelu) a s tím spojený politický záměr pak určoval výběr témat a informací, které případně mohly být shledány jako vhodné pro umístění do kolektivní paměti.

V každém případě je zřejmé, že v případě takto chápané kolektivní paměti nejde jen o živelný vztah mezi historickým vědomím a historickou realitou (tedy tím, co se událo), ale že do tohoto vztahu vstupuje, jak již bylo řečeno, svébytný faktor, a to je současná realita, v níž jsou zahrnuty zájmy lidí, stupeň jejich vzdělání, ideologie, mediální manipulace atd.

Nepovažuji tedy kolektivní paměť za pouhou komponentu, součást struktury historického vědomí, nýbrž za jeho *společensko-politickou funkci, která má podobu dočasné aktualizace některých jeho složek*. Přitom kolektivní paměť je založena na výběru informací ze všech složek historického vědomí i z povědomí. Z aktualizací potřeby vyplývá také dočasnost konkrétních prvků kolektivní paměti. V tomto smyslu ji vidím jako jakousi krátkodobou „výpůjčku“, jejíž věcné obsahy ji přežívají. To znamená, že se mohou „vracet“ do historického vědomí, případně i povědomí poté, co již ztratily funkci součásti kolektivní paměti. Přesněji řečeno: tyto informace o minulosti zůstaly složkou historického vědomí a jejich zastoupení, jejich závažnost se díky jejich posunu do role paměti dočasně

zvýšila. Husitství bylo např. výraznou složkou kolektivní paměti občanů meziválečného Československa, dnes však se u většiny z nich „vrátilo“ do polohy historického vědomí.

Hovoří-li se o „zapomínání“, může, ale nemusí to znamenat totální vymazání jistého jevu a jeho propad do roviny historického povědomí, ale jen posun informace o jisté události (nebo jen o jejím aktualizačním hodnocení) z kolektivní paměti do obecného historického vědomí, resp. pokles do roviny povědomí. Samozřejmě by v rámci historického vědomí bylo možné sledovat oslabování frekvence jistých informací a jejich propad do historického povědomí či totálního zapomenutí i bez aktualizace v podobě kolektivní paměti. K tomu je ještě třeba vzít v úvahu, že za specifickou součást historického vědomí považujeme i takové historické informace, které zůstaly zachovány v podobě publikovaných textů, ať již vědeckých či popularizačních. Aniž bych dále sledoval tento zajímavý problém, omezím se na upozornění, že kolektivní paměť a tzv. zapomínání minulosti nelze považovat za vzájemně se vylučující protiklady.

Sám výběr toho, co je hodno paměti – ať již ho prováděl kdokoli –, vycházel z poznatků historické vědy – nebo se aspoň tvářil, že tak činí. Zároveň však šlo o výběr, kterému nešlo o postižení historického procesu jako celku, ale o jeho aktualizaci, která nemusela nutně vidět a analyzovat historickou informaci v jejím společenském kontextu. Dnes se, podobně jako v 19. století, mnoha badatelům takovýto bezkontextový přístup zdá samozřejmostí, poněvadž se domnívají, že historická věda má především objevovat a případně také aktualizovat „nová fakta“ o minulosti. Tento přístup však považuji za málo přínosný a antikvovaný.

Minulost totiž není pouze souborem jednotlivých událostí, které se prostě kdysi staly, nebyla pouhou chaotickou sumou téměř nekonečného množství těchto událostí a jejich subjektů, ale byla také a především procesem vnitřních zápasů a procesem proměn. Jestliže vyjdeme z toho, že hlavním úkolem historické vědy je orientovat se a hledat souvislosti v oné obrovské množině jednotlivin, měli bychom respektovat i náhled sociálních věd, že základním a nezpochybnitelným úkolem každého bádání o společnosti je studium a výklad procesů společenské změny a hledání jejich kauzality. Tento požadavek bychom měli aplikovat také na vědu historickou a očekávat od ní, že bude při nejmenším směřovat k analýze minulých procesů a řešení problémů, které z nich vyrůstaly.

Výběr informací, které věda potřebuje pro výklad těchto procesů, je nebo měl by být v maximální míře nezávislý na tom, co se považuje za politicky, výchovně či jak ještě jinak relevantní pro současnou společnost. Historická věda by měla být v první řadě – vyjádřeno v termínech



našich grantových komisí – výzkumem základním a teprve ve druhé řadě výzkumem aplikovaným. Zde bychom, myslím, měli hledat jeden ze základních rozdílů mezi pracovními postupy historické vědy a intencionálním využíváním jejích výsledků v podobě utváření kolektivní paměti. Jinak řečeno, záměry vědeckého výzkumu by neměly být primárně určovány potřebami konstruovat „kolektivní paměť“, ale potřebou odpovídat na otázky, které by si měl historik položit tváří v tvář nutnosti pochopit, vysvětlit, konceptualizovat informace o minulosti.

A jestliže dnes v souvislosti s poznáváním minulosti slyšíme tolik o „paměti“ a tak málo o vědě, pak je třeba se ptát, zda historikové sami až příliš často nedávají přednost méně pracné konstrukci a často také dekonstrukci kolektivní paměti, místo aby se věnovali obtížnému, nezávislému, a proto neokázalému výzkumu s cílem vysvětlit či objasnit kauzální souvislosti procesu historických proměn. A zda finanční podpora společenským vědám vůbec a historii zvláště se neodvíjí spíše od politických zájmů než od potřeb vědeckého poznání.

## Shrnutí

Cílem této kapitoly je upozornit, že každé studium vztahu společnosti k dějinám musí brát v úvahu, že existuje – a také v minulosti existoval – soubor informací, představ a stereotypů o minulosti, které lze zhruba třídit podle polarit vyjádřené termíny historické vědomí a historické povědomí. Tento soubor zahrnuje široké spektrum od výsledků kritického vědeckého poznání až po mýty a vágní stereotypy o minulosti. Cokoli z tohoto souboru mohlo být využito, „aktualizováno“ v dobovém diskursu jako politický argument, nástroj výchovy i objekt manipulace. Cesta k tomu, co se označuje kolektivní pamětí, nemusela však mít povahu pouhé přímočaré aktualizace libovolných prvků historického vědomí, ale vždy měla návaznost, byť obvykle nepřímou, na historický výzkum. Každá informace o minulosti se zrodila a rodí z tohoto výzkumu a je pak různými cestami upravována a aplikována.

Vznik a společenské působení kolektivní paměti tedy byly v minulosti a je i dnes nemyslitelné bez historického vědomí. Z něj nejen čerpá, ale k němu se také naopak obrací, poněvadž musí počítat s tím, že přijetí informací do kolektivní paměti je podmíněno jejich srozumitelností. Čím více konstrukce nějaké nové složky kolektivní paměti zapadá do koordinát existujícího historického vědomí, resp. povědomí cílové skupiny, tím silnější může být její působení.

Navzdory všem kritickým výhradám nezbyvá než se smířit s nevyhnutelnou existencí badatelského zájmu o „kolektivní paměť“, ale domnívám se, že tento nový termín pouze označuje takové složky historického vědomí, které se staly předmětem aktualizace a cílené instrumentalizace. Nelze je tedy bez kritického ověření ztotožňovat s historickým poznáním, či dokonce s výsledky kritické historické vědy. Proto je studium dějinné úlohy kolektivní paměti, ovšem jako pouhé dílčí složky historického vědomí, jedním z důležitých, nikoli však hlavním z úkolů historické vědy. Jde tu o studium jistého typu „zpětné vazby“, tedy o to, co se stalo součástí diskursu o minulosti, tj. co bylo aktualizováno jako společenská funkce výsledků historikova bádání. Je však třeba mít vždy na mysli nebezpečí, které vyplývá z toho, že „kolektivní paměť“ minulých věků zkoumáme nepřímou metodou, takže většinou nejsme schopni přesně posoudit, do jaké míry zkoumáme texty, které „pouze“ vstoupily do historického vědomí, a do jaké míry jde o texty, které měly určovat dobovou kolektivní paměť.

Na tomto místě je třeba vznést skeptickou námitku: ubíráme se vsutku správnou cestou, přijímáme názor, že hlavním (či dokonce snad jediným) úkolem historické vědy je shromažďovat, resp. poskytovat národně integrační a politicko- občansko- či jinak výchovné informace pro kolektivní paměť? Či vyhledávat, resp. konstruovat místa paměti ve jménu jakéhokoli jiného cíle, jenž je považován za hodnotu, či lépe řečeno, jenž se v jisté situaci vlivným elitám dané společnosti jeví být užitečným?

Jestliže považuji za užitečné studium úlohy kolektivní paměti v minulosti, potom to neznamena, že bych považoval za úkol soudobé historické vědy novou kolektivní paměť utvářet. Posláním moderní vědy – v tom i vědy historické – je hledání pravdy, výklad procesů, nikoli však podřizování výzkumu mimovědeckým cílům, ať již v poloze volby témat či v podobě výběru informací. Neměli bychom se vracet k nechvalně známému požadavku, aby historické poznání plnilo politickovýchovné úkoly, ani k vyhledávání a konstruování „pokrokových tradic“.

Další problém vyplývá z okolnosti, že hranice mezi historickým vědomím a kolektivní pamětí bývala a i dnes je plynulá, a proto obtížně určitelná. Pokud bychom přijali názor, že kolektivní paměť je prostě součástí historického vědomí, otázka po vymezení by byla snadno zodpověditelná. Pokud považujeme kolektivní paměť a místa paměti za instrumentalizaci, aktualizaci vybraných složek historického vědomí a povědomí, pak nezbyvá než považovat za základní kritérium pro určení hranice samu skutečnost, že informace, které paměť zprostředkuje, mají (obvykle záměrnou) aktualizací či instrumentalizační funkci.

Soubor postojů k minulosti, které se dnes označují termínem „kolektivní paměť“, tvořil snad odedávna samozřejmou součástí života společnosti. Historik, i když nepovažuje za svůj cíl podílet se na budování kolektivní paměti, se tedy musí smířit s tím, že výsledky jeho práce se mohou stát v jakési více či méně posunuté či zkreslené podobě součástí aktualizace historie. Záleží však na tom, jakým směrem se taková aktualizace ubírá. Dodnes existuje v mimovědeckém a bohužel zčásti možná i ve vědeckém prostředí většinový konsenzus o tom, že kolektivní paměť byla a má být potenciálně důležitým, pozitivním faktorem politické výchovy, občanských ctností či skupinové (např. národní) integrace. To je zajisté představa legitimní. Domnívám se však, že ani ušlechtilým cílem, ani výchovným působením by se neměla poměřovat kvalita výsledků historické vědy. Právě tak je nebezpečné odvozovat požadavky pro orientaci historického zkoumání a formulaci cílů výzkumu z takto chápaného pojetí historie jako sběru informací na objednávku ve jménu jakékoli aktualizace. Bohužel se v současnosti stávají až příliš často badatel a aktualizátor, vyšetřovatel i prokurátor jedinou osobou.

Je záhodno rozlišovat „informace“ jako soubor údajů použitelných v kontextu dobové politiky, ekonomiky, ideologie od vědění jako „celostní formy zkoumání světa“ [Liessmann 2011: 37nn.], jež není účelově orientováno a jímž v případě historické vědy rozumím, jak již bylo výše řečeno, hledání a poznávání kauzálních souvislostí, vztahů mezi jevy a výklad procesů historické změny, a to nezávisle na případné další politické aktualizaci. V takovém kontextu totiž patří kolektivní paměť i místa paměti jako výsledky „aplikovaného výzkumu“ do kategorie informací. I když tyto informace pocházely od vědění založeného na kritickém studiu a interpretaci historických procesů, byly tak či onak účelově vybrány a uvedeny do předem zvoleného kontextu.

Hodnota, tj. použitelnost informace se mění s měnícími se potřebami a možnostmi jejich využití. Proto nepovažuji místa paměti – jakkoli sám termín „místo“ naznačuje zdání stability – za trvalý fenomén. V průběhu věků zanikala jedna místa paměti a byla nahrazována jinými, obvykle podle měnící se politické, náboženské a kulturní situace a potřeby. Stejně tak tomu je i s kolektivní pamětí. Naproti tomu výsledky historické vědy mají trvalejší platnost, i když mohou být a nutně jsou v průběhu let dalším vědeckým výzkumem korigovány, doplňovány, zdokonalovány. To je ostatně základní pravidlo každého vědního oboru.

Samozřejmě lze snadno formulovat námitku, že historické poznání, jakkoli bude usilovat o nezávislost na „potřebách doby“, nikdy nebude zcela totožné s realitou, že jeho výsledky budou vždy ovlivněny auto-

rovými postoji i jeho současností. Tento argument však není nikterak nový: o dobové podmíněnosti historického poznání jsem slyšel již za studentských let od svých učitelů a později jsem na to již v prosemináři upozorňoval své studenty. Odvažuji se říci, že každé skutečné poznání (a v tomto kontextu snad mohu užít termínu konstrukce) usiluje o co nejbližší, co nejpřesnější, co nejvěrnější postižení vnitřních souvislostí, které určovaly běh dějin toho onoho období, té oné země. A tkví v samé podstatě kritické vědy (a to nejen historické), že každý či téměř každý výklad, každá taková konstrukce je časem podrobena revizi a případně nahrazena konstrukcí novou, přesnější, komplexnější. To se však má odehrávat nikoli ve službách aktualizace kolektivní paměti, či dokonce ve službách nějakého politického zájmu, ale v poctivé snaze poznat a přesvědčivě vysvětlit příčinné souvislosti historických proměn.

Když usilujeme o poznání, které programově neslouží praktické potřebě, ale „pouhé“ humanitní vzdělanosti, objevuje se často námitka, zda má smysl udržovat při životě vědecké historické poznání, které nechce ničemu „sloužit“. Vždyť přece potřebujeme především „aplikovaný výzkum“, který má mít v našem případě podobu utváření kolektivní paměti či hledání míst paměti! Schvalovatelé vědeckých projektů nám říkají, že takový typ výzkumu má pro občanskou či politickou výchovu jistě větší užitnou hodnotu než výsledky „samoučelné“ vědy, pouhého historického vědění, pouhého poznání historické kauzality, nechápající, že takovéto pouhé prohlubování vzdělanosti je hodnotou o sobě.

Zde stojíme před kardinální otázkou věd o člověku a o společnosti: zda je budeme chápat jako aplikovaný výzkum, vědu služebnou, jakkoli v lepším případě možná slouží ušlechtilým cílům, nebo zda uznáme právo na život také takovému vědeckému poznání, které provozujeme jako součást obecné humanitní vzdělanosti. Neměli bychom ani dnes, kdy vše se poměřuje tím „co z toho“ nebo „co za to“, ztrácet naději, že neupadne v zapomenutí ona, zajisté menšinová složka historické vědy, pro kterou poznání pravdy nespočívá v prostém vyprávění o minulosti, ani v reprodukci souboru jednotlivých informací, ale v analýze procesů změny a postižení podstatných souvislostí. Navzdory vědomí marnosti takového volání měli bychom alespoň doufat, že hlubší pochopení věcí lidských – včetně osudů lidstva a proměn společnosti minulých věků – bude uznáno za kulturní hodnotu o sobě.

Závěrem je třeba si položit otázku, zda obstála hypotéza formulovaná v úvodu k tomuto příspěvku, která upozorňovala na závažné důsledky, které by pro historické vědomí mohla mít případná transformace současné společnosti ze struktury v síť, o níž hovoří nejnověji Z. Bauman [Bau-

man 2008: 10]. Taková obava je vskutku opodstatněná. Sotva totiž může současník pochopit společnost, která byla založena na zcela odlišném systému a typu vazeb mezi lidmi. Aktualizovatelnost poznatků o minulosti pro současníky v podobě kolektivní paměti byla dříve podmíněna především tím, že ona minulost, kterou poznávali, měla analogickou podobu, analogickou strukturu jako společnost, v níž žili. Dnes tomu tak je ve stále menší míře, a to nejen proto, že příslušníci společnosti, která se stává sítí, většinou nejsou ochotni přijímat jako relevantní informace o společnosti, která byla strukturou. Lidé, kteří vyrostli v prostředí „roz-kouskovaného života“ (Bauman) nejsou ve své většině schopni chápat širší a hlubší strukturní souvislosti procesů z dob minulých. Nezbývá tedy než se ptát, zda nebudou právě historické informace patřit k těm, které je třeba rychle zapomenout. Jakou naději na účinnost má pak v takovém prostředí rozkládajícího se historického vědomí snaha aktualizovat tyto informace v podobě kolektivní paměti? Bude třeba počítat s tím, že vznikne paralelní soubor „spontánních“ kolektivních pamětí, či vlastně jen míst paměti, ve kterých minulost bude rovněž pouhou sítí nahodilých jednotlivin bez vzájemných souvislostí. Nebude pak hledání pravdy o hnacích silách a souvislostech historických procesů trapným anachronismem?

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary

31e16e02a79efb92eb3c582f979f99e2  
ebruary