

## PAMĚТЬ

Jan Tuček

Chceme-li dnes, třicet let po boomu paměťových studií, vymezit hranice pojmu paměti v historiografii či sociálních vědách, zjistíme, že pamět může být popisována jako individuální, kolektivní, kulturní, sociální, historická, explicitní, implicitní, oficiální či živá, spojující či rozdělující, dokonce i „štastná“ atd. Tato „polysémie paměti“ (LAVABRE 2005) značně komplikuje, snad až znemožňuje jednoznačnou definici a dává zároveň jasné tušit konceptuální, tematickou a terminologickou roztríštěnost, která je již delší dobu předmětem kritik a debat, hledajících východisko z bezbřehosti a snad i vyčerpání konceptu paměti. Bádání o paměti je interdisciplinárním prostorem, v němž se střetávají historická věda, filosofie, sociologie, literární věda, dějiny umění, psychologie či neurověda, což je patrné již v základních dílech moderního humanitněvědného bádání o paměti, tedy v pracích francouzského sociologa Maurice Halbwachs (1925) či německého historika umění Abyho Warburga (TREML – WEIGEL – LADWIG 2010) z 20. let minulého století. Boom paměťových studií v humanitních vědách však nastal až téměř po šedesáti letech od jejich prvních vydání a i přes oprávněně kritizovanou roztríštěnost a bezbřehost můžeme dnes dát za pravdu dvacet let starému tvrzení Jana Assmanna (2001, s. 15), „že se kolem pojmu vzpomínky buduje nové paradigma věd o kultuře, které umožní pohlédnout na rozmanité kulturní fenomény a oblasti – umění a literaturu, politiku a společnost, náboženství a právo – v nových souvislostech“.

V obecné rovině lze pamět uchopit jako schopnost uchovávat informace (at již ve smyslu vlastních prožitků či ty naučené) a aktem vzpomínání je organizovat a činit vědomými. Stejně podstatné je však i zapomnění, a to především ve smyslu vědomého vyčlenění určitých prvků z organizovaného systému paměti, který však nelze jednoduše chápát jako úschovnu či databanku. Vzpomínka totiž není objektivním obrazem minulých vjemů, je jejich neustálou aktualizací, je selektivní, subjektivní, emotivní a její výsledná podoba závisí spíše na principech rekonstrukce a integrace jednotlivých prvků ve chvíli vzpomínání než na minulém vjemu samotném. Důležitost paměti a vzpomínání pro kulturní a sociální vědy vyplývá zejména z přesvědčení o jejich zásadní úloze při utváření a udržování individuální i kolektivní identity, od čehož se odvozují i dvě základní perspektivy bádání o paměti ve společenských vědách – zkoumání sociálního vlivu na proces individuálního vzpomínání a výzkum kolektivní/skupinové paměti. V historické vědě se bu-

deme vedle individuálního a kolektivního přístupu setkávat také s trojicí přístupů k paměti z hlediska jejího vztahu k historiografii. První chápce pamět jako zastřešující pojem pro různé formy vztahu k minulosti, mezi něž patří i historiografie. Například Peter Burke (2006, s. 50–66) v tomto kontextu pracuje s představou sociální podmíněnosti procesu konstrukce paměti i psané historie a vymezuje historiografii jako „sociální paměť“. Jedná se zde tedy o dva rovnocenné mody vztahování se k minulosti. Druhé pojetí paměti a historiografii naopak striktně odděluje a staví proti sobě jako aktualizaci minulosti s identifikační funkcí (pamět) a jako strategii rekonstrukce minulosti z pozice kritického odstupu k ní (historiografie). V tomto smyslu rozlišuje pamět a historiografii například Pierre Nora (1998) či Yosef Haim Yerushalmi (1982). Třetí přístup sice pamět a historiografii také chápce jako protipóly, nicméně akcentuje jejich souvztažnost, a to i ve smyslu vzájemně korekce – relativizačních a historizujících, pamět vytěsnějících tendencí historiografie a mytitizujících tendencí paměti. Příkladem tohoto přístupu může být i vlivný koncept kulturní paměti Aleidy a Jana Assmannových (ASSMANN 2003; ASSMANN 2001), mezi jehož základní východiska patří přesvědčení o vzájemné souvislosti identity a způsobu vztahování se k minulosti (včetně historiografie). Protiklad paměti a historiografie se v teorii kulturní paměti odráží v rozlišení „obývané“ funkční paměti, zakládající identitu společenství, a „neobývané“ paměti-úložišti, neaktualizované masy elementů, která však slouží jako zásobárna pro budoucí funkční paměť.

### Obrat k paměti v širší perspektivě

Assmannova vize formování nového paradigmatu byla reakcí na rychlý obrat kulturních věd k fenoménu vzpomínání a paměti v osmdesátých letech 20. století. Ke zdrojům obratu v historické vědě přináleží například kontroverze ohledně bádání o holocaustu či třetí říši (a s nimi spojené tázání po obsahu, formách a také funkci kolektivního vztahování se k minulosti), ale rovněž tzv. „krize paměti“. Sledovat ji můžeme z různých perspektiv napříč západním civilizačním okruhem a jasně přítomná je i ve všeobecně známé Norově tezi o konci, či spíše zničení paměti: „O paměti se tolik mluví jen proto, že již žádná není“ (NORA 1998, s. 7), specificky rozvíjející již u Halbwachs přítomnou otázkou vztahu historiografie a kolektivní paměti. Svou úlohu v „krizi paměti“ sehrály samozřejmě i postmoderní motivy a jejich důsledky pro moderní epistemologii, představy linearity či pojetí reprezentace. Dle francouzského historika Françoise Hartoga jsou 80. léta dobou vrcholu nového režimu historicity – „prezentistického“, prosazujícího se od 60. let. Hartog (2003, s. 138) jej vymezuje mimo jiné vymízením kolektivní paměti, nahrazené individuálním vzpomínáním. Mezi průvodní jevy nového režimu zaměřeného na přítomnost zařadil vedle triumfu nejistoty a individualismu také zhroucení komunismu a další otřesy včetně útoků z 11. září 2001. Nabourání budoucích očekávání a to, že budoucnost sama se stává hrozbou, tak s rostoucím významem identity znovu posiluje význam paměti (IBID., s. 200). Podstatnou roli v obratu k paměti však sehrála také řada faktorů vycházejících i ze značně vzdálených diskursů (medicina, psychologie, informatika, právo, politika atd.). Pro historiografii a kulturní vědy obecně znamenaly vedle „znovuobjeveného“ Halbwachs důležitou inspiraci při identifikaci základních problémů výzkumu paměti,

formulování vlastních teorií a metod bádání. Ukázat si to můžeme na několika příkladech práce s pamětí v jiných diskurzech s důsledky pro pojetí paměti v kulturních vědách, a zejména historiografii.

Zájem o paměť ve druhé polovině 20. století narůstal také vlivem rozvoje výpočetní techniky a elektronických médií, schopných uchovávat nesmírné množství informací. Jan Assmann (2001, s. 15) jejich rozvoj připodobnil ke kulturním revolucím spojeným s vynálezem písma a knihtisku. Opojení výpočetní technikou a vizuální inteligence vyústilo do tzv. metafory počítače (DRAAISMA 2003, s. 169–173). Schéma fungování počítače, od 50. let připodobňované k fungování lidského mozku, mělo vliv dokonce i na pojmosloví užívané psychology. Neurovědní výzkumy 70. let však nedokázaly jednoznačně určit umístění paměti ve smyslu úložiště souměřitelného s pamětí umělou, což vedlo ke konci této fascinace a metaforu počítače s představou paměti fungující dle vzoru *storage and retrieval* vystřídal počítačový paradox – „paměť počítače je příliš dokonalá. Její bezchybnost je její největší vadou. Lidská paměť je nástroj, který, když na to přijde, lže a podvádí“ (IBID., s. 173). Pád metafory počítače již nadobro stvrzel platnost teze o selektivnosti a subjektivitě lidské paměti, což ji odlišuje od jakéhokoliv typu datového úložiště, které však pro paměťová studia představuje badatelský problém jakožto médium jednoznačně příslušející k materiální dimenzi kolektivní paměti.

Budeme-li akt vzpomínání chápat jako aktuální osmysloňování, lze hledat paralelu principů vzpomínání v principech koherentního utváření souvislosti ve vyprávění. V tomto ohledu nemůžeme opomenout vliv francouzské narratologie, zejména Tzvetana Todorova, na paměťová studia. „Narrativní obrat“ z přelomu 70. a 80. let zasáhl během následujícího desetiletí snad všechny disciplíny humanitních a sociálních věd a koncem 20. století i psychologii (koncept narrativní psychologie a narrativně pojaté autobiografické paměti). Pro paměťová studia nezástal bez odezvy především koncept narrativní identity (např. RICOEUR 1988; GÉSCHÉ 2000), pracující se základní tezí podmíněnosti existence osobní identity vyprávěním. Člověk vypráví, a především „je vyprávěn“ jinými a sebou samým, dává sám sobě smysl skrze ostatní, přičemž základní oporu osobní a taktéž i kolektivní identity představuje paměť – osobní i kolektivní vzpomínání je podmíněno narací.

Citované příklady nám nejen mohou naznačit šíři důvodů obratu k paměti a diskursivním průnikům, mohou nám pomoci i při pokusu blíže vymezit základní charakteristiky, které nebudou představovat konfliktní body mezi jednotlivými koncepty. „Krise paměti“ jasně odkazuje k problematice předávání a sdílení vzpomínek, tedy k podstatě „živé paměti“, jejíž důležitou charakteristikou je kontinuální přenos v každodenní komunikaci. Z pádu „metafory počítače“ a „False-Memory-Debate“ (ta se týkala ne/hodnověrnosti vzpomínek souvisejících se sexuálním zneužíváním poválečné generace amerických dětí) pro nás vyplývá, že paměť není „úložištěm“ jednou provždy roztríděných, v neméně podobě uložených/vyvolatelných „informací“ a že základní charakteristikou organické paměti je selekce, přičemž vyvolané vzpomínky jsou dány spíše modalitami vzpomínání/zapomínání než minulostí. Pojetí paměti z pozic poststrukturalismu a narrativního obratu akcentují její diskursivní konstruktivistickou povahu, opírající se o vyprávění ve smyslu selekce, schematizace a uspořádání dat, tedy narrativního utváření smyslu.

### Konceptuální proměny kolektivní paměti

Hlavní teoretické pozice multioborových přístupů k paměti dlouhodobě představují koncepty individuální a kolektivní paměti. Zatímco psychologie a z velké části i filosofie pracují tradičně především s koncepty individuální paměti, historie, sociologie a antropologie se v naprosté většině zabývají kolektivistickými koncepty. Za kanonický základ společenskovědního bádání v oblasti kolektivní paměti je obecně považována dvojice prací sociologa Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire* (Sociální rámce paměti, HALBWACHS 1925, kritické vydání 1994) a nedokončená, posmrtně vydaná *La mémoire collective* (Kolektivní paměť, 1950, kritické vydání 1997; HALBWACHS 2009). Dle editora a kritika Halbwachsova díla Gérarda Namera však představují dva systémy – psychologickou paměť a sociologii paměti. Halbwachsova teorie kolektivní a sociální paměti je i přes řadu kritik dodnes recipována a slouží svým celkovým půdorysem či jednotlivými problémovými okruhy jako inspirace zejména pro koncepty sociální a kulturní paměti.

Základní tezí představující výchozí bod obou systémů, je sociální podmíněnost vzpomínání. Kolektivní i individuální paměť Halbwachs pojímá jako sociální konstrukt, přičemž sama existence individuální paměti je podmíněna (a umožněna) tzv. sociálními rámci, externími, kolektivně sdílenými a variabilními elementy, jako jsou jazyk, prostor, čas atd., majícími v *Sociálních rámcích* povahu rámců spíše konstitutivních a v *Kolektivní paměti* spíše referenčních. Halbwachsem načrtnutou individuální paměť musíme chápat jako dvousložkovou – „interní“ složka je paměť „prožívanou“, obsahující „fragmenty“ především autobiografické povahy. Nejdále se však o vzpomínky, ty jsou konstituovány do koherentního obrazu minulosti s pomocí „externí“ složky ve smyslu durkheimovských kolektivních reprezentací, s nimiž do individuální paměti vstupují i neprožité vzpomínky či pojmy. „Fragmenty“ v individuální paměti Halbwachs s odkazem na Bergsona označuje jako časově a prostorově zasazené „obrazy vzpomínek“. Vzpomínání je proces aktualizace obrazů, „vzpomínu nezískáme poskládáním jednotlivých obrazů minulé události. Rekonstrukce se musí odehrávat na základě sdílených informací a myšlenek, které se nacházejí zároveň v naší myslí a v myslích ostatních, protože mezi nimi opakovaně přecházejí“ (HALBWACHS 2009, s. 61). Vzpomínání je tak v Halbwachsově pojetí možné pouze na základě vazby jedince ke skupině. Je procesem vědomé selekce, rekonstrukce a hodnotové hierarchizace. Jeho síla je přímo úměrná síle vazby individua ke skupině, přičemž vzhledem k tomu, že se jedinec nachází v různých skupinách, můžeme individuální paměť chápat jako průsečík řady kolektivních paměti. Pokud vazba vzpomínajícího subjektu ke skupině slábne či pokud by měl vzpomínat na něco, co se v danou chvíli nemůže opřít o sociální rámce, dochází ke slábnutí vzpomínek či k „zapomnění“.

Existence kolektivní paměti a možnost vzpomínat je primárně ohrazena časově a prostorově vymezenou skupinou, což mimo jiné znamená, že kolektivní paměť je fenomén pluralitní – kolektivní paměti disponují všechny sociální skupiny. Pluralita nicméně neznamená oddělení, sociální rámce totiž „slouží nejen ke sjednocení vzpomínek na jednu minulost, nýbrž i mnohosti paměti jedné společnosti“ (NAMER 1987, s. 15). Podstatnou charakteristikou kolektivní paměti je její

identita/  
alterita ↑ 234  
prostor ↑ 37

vazba na prezenterní potřeby, smysly sdílené skupinou, na ustanování, reprodukci a uchování identity. Proces vzpomínání pak musíme chápout jako projev sounáležitosti se skupinou a jako účast na kolektivním, komunikovaném symbolickém řádu. Kontinuita paměti podle Halbwachse tedy spočívá v sociální komunikaci, a nikoli v biologicky dané dědičnosti.

Typologii a rozboru kolektivních pamětí jednotlivých sociálních skupin věnoval Halbwachs značnou část *Sociálních rámci*. Specifika kolektivní paměti ukázal na příkladech rodiny, náboženských skupin a sociálních tříd. Rodinná paměť představuje generační paměť, založenou na sociální interakci a komunikaci členů, přičemž časový horizont je limitován dosahem vzpomínek nejstarších příslušníků. V případě kolektivní paměti náboženských skupin a rodinné paměti šlechty však Halbwachs časový rámec generační paměti překročil a v hrubých obrysech načrtal principy kolektivní paměti, existující bez vazby k aktuálně živé skupině. Namísto tak již v prvním Halbwachsově systému nalezl dimenze směřující ke kulturní paměti, vázané nikoli k trvání skupiny jakožto jejímu nositeli, ale ke kontinuitě smyslů uložených v objektivacích kulturní paměti (texty, rituály, obrazy...): „Těmito dimenzemi jsou především normativní charakter kolektivní paměti a nekollektivní, transhistorická dimenze proudu sociální paměti“ (NAMER 1999, s. 224). Normativní charakter vyplývá z vazby mezi kolektivní pamětí a identitou skupiny, vzpomínky tak mají i „výchovný“ charakter, rodinná paměť totiž není pouze souhrnný faktus, ale obsahuje i obecnou koncepci rodiny a celou řadu reprezentativního toho, cím by rodina měla být (viz HALBWACHS 1925, s. 201–202).

Druhý Halbwachsův systém, reprezentovaný trojicí textů *La Mémoire collective chez les musiciens* (Kolektivní paměť hudebníků, 1939), *La Topographie légendaire de l'Évangile en Terre sainte, étude de mémoire collective* (Legendární topografie evangelií ve Svaté zemi, studie o kolektivní paměti, HALBWACHS 1941) a posmrtně vydanou *La Mémoire collective* (Kolektivní paměť, 1950; HALBWACHS 2009), představuje epistemologický obrat, a především pokračování v linii směřující ke kulturní paměti. „V Sociálních rámcích se jednalo o paměť faktů, v Kolektivní paměti jde o paměť kultury, tj. o paměť hodnot“ (doslov Gérarda Namera, HALBWACHS 2009, s. 250). *Legendární topografie* a *Kolektivní paměť* Halbwachs rozpracoval naznačenou transhistorickou dimenzi zejména v pojetí času a prostoru.

V první řadě musíme rozlišit kolektivní a sociální čas. Virtuální sociální čas je čas věčný, strukturující proud (nekollektivní) sociální paměti. Kolektivní časů (resp. jejich představ) je však tolík, kolik existuje skupin (IBID., s. 158n). Protiklad heterogenních neměnných časů skupin a homogenního, plynoucího univerzálního času od sebe v Halbwachsově konceptu striktně odděluje kolektivní paměť a historii (ve smyslu vědeckého obrazu minulosti). Historický čas je časem umělým, vnějším a historie-věda minulé události diferencuje, vybírá, třídí a spojuje dle vlastních, vůči aktérům kolektivní paměti vnějších pravidel, címž stojí mimo rámec sociální paměti.

Prostor představuje pro kolektivní paměť nenahraditelnou oporu v obou Halbwachsových systémech. Prostor (předměty a místa) *Sociálních rámci* i *Legendární topografie* můžeme chápout jako materiální. V *Kolektivní paměti* se však Halbwachs pokusil pracovat s prostorem paralelně k času – struktura času je totiž determinována strukturou partikulárních prostorů skupin. Záměrem autora bylo

vybudovat paralelně k sociálnímu času koncept sociálního prostoru. Materiální prostor chápce Halbwachs jako rámcem zajišťující trvalost aktuální skupiny a opačně. Skupiny (ekonomická, právní atd.), které v tuto chvíli sleduje, jsou však oproti těm z *Rámci* (např. rodina) hůře „viditelné“ a méně homogenní. Prostor tak Halbwachs pojímá především jako relační a symbolický, s úzkou vazbou k identitě skupiny, neboť „podoba vnějšího prostředí a trvalé styky, jež s ním udržuje, se stávají hlavním rysem obrazu, který si vytváří sama o sobě“ (IBID., s. 187). Halbwachsův koncept se symbolickým prostorovým rámcem a širokým časovým horizontem (v *Legendární topografii* překračujícím jedno tisíciletí) směřuje k paměti ve smyslu kolektivně konstruovaného vědění o minulosti, které je kolektivem sdíleno a je objektivizováno v médiu (text, obraz, rituál...), na což navázali i tvůrci teorie kulturní paměti Jan a Aleida Assmannovi.

S kritickým čtením Halbwachse, a především s pokusem o aplikaci jeho konceptu v empirickém výzkumu se setkáme v pracích sociologa a antropologa Rogera Bastida *Les Religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations* (Africká náboženství v Brazílii. Příspěvek k sociologii prolínání civilizací, BASTIDE 1960) a *Mémoire collective et sociologie du bricolage* (Kolektivní paměť a sociologie bricolage, BASTIDE 1970). Ve výzkumu afrických náboženství v Brazílii navázal zejména na Halbwachsovu metaforu orchestru z *Kolektivní paměti hudebníků* a proces transformace materiálního prostoru v prostor symbolický z *Legendární topografie*. Halbwachsovo mlhavé vymezení kolektivní paměti a sociální skupiny však od základů revidoval. Vzpomínky dle Bastida sice mají kořeny v sociálním prostředí a kolektivní paměť je vázana k sociální skupině, ne-definuje ji však na rovině kolektivního vědomí. Sociální skupinu a kolektivní paměť Bastide chápce jako strukturované systémy vzájemných vztahů jednotlivých příslušníků skupiny, což platí i pro Bastidem plně rehabilitované individuální paměti, které vzpomínky opravdu uchovávají. „Skupina jako taková kolektivní paměť nevysvětluje; přesněji řečeno, tím, co poskytuje rámce kolektivní paměti, je struktura skupiny“ (BASTIDE 1970, s. 94). V systému hrají jedinci, tak jako hudebníci v Halbwachsově metafore orchestru, specifické a zároveň komplementární role. Pracuje-li však Bastide s Halbwachsovou tezí o potřebě ostatních členů skupiny pro individuální vzpomínání, nejedná se o přijetí představy „noření se“ do sociálního myšlení, ale o to, že „naše osobní vzpomínky jsou artikulovány spolu se vzpomínkami dalších osob v přesně nalinkované hře recipročních a komplementárních obrazů“ (IBID.). Zásadní úlohu v této hře přiznává nikoli obrazům samotným, ale mechanismům zpřítomňování a komunikace. Dojde-li k narušení struktury skupiny jakožto konstitutivního rámce, nemá to za následek zhroucení kolektivní paměti, ale „pouze“ její lapsy a mezery, což Bastide doložil empirickým výzkumem afroamerického náboženství *candomblé*. Původní strukturované společenské organizace afrického černošského obyvatelstva byly rozbité nuceným přemístěním a otroctvím, přežily tak pouze fragmenty náboženských tradic. Africký „scénář“ (vazby mezi rolemi) rituálů a ceremonií, představujících mechanismy zpřítomňování, přenosu a komunikace tradice, tedy již nebyl v nových podmírkách plně rekonstruovatelný, nicméně rysy „scénáře“ zůstaly zachovány i přes absenci některých prvků a aktérů. Zaplňování mezér při obnově kolektivní paměti Bastide vysvětlil na základě Lévi-Straussova konceptu „kutilství“. „Absence není v žádném případě totální zapomnění; forma pro doplnění existuje, i když chybí obrazy určené k doplnění; absence se tedy stává pocitem nedostatku. Právě proto se afroamerická společnost snaží hledat nové obrazy pro zaplnění mezér v osnově scénáře jinde a znova mu tak dodat smysl, který však nevychází z přidání jednoduchých prvků, ale ze způsobu, jímž jsou organizovány“ (IBID., s. 96). Proces doplňování může využívat prvky jak z jiných afrických tradic, tak i ze západní kultury, což souběžně vede k akultuaci a adaptaci kolektivní paměti vůči stávajícím rámcům společnosti. Vedle „scénáře“ a struktury společnosti hraje při

vzpomínání a konzervaci vzpomínek nezastupitelnou úlohu prostor. Nucené přemístění znamenalo pro černošské obyvatelstvo ztrátu původního, v materiální podobě nepřenosného, v nových podmínkách však symbolicky rekonstruovatelného prostoru (IBID., s. 87–88). Bastidovo kritické navázání na Halbwachsovu teorii není na rozdíl od pokusu o empirickou aplikaci konceptu kolektivní paměti ničím ojedinělým.

### Místa paměti

V roce 1984 vyšel pod vedením Pierra Nory první díl obsáhlého kulturně-historického inventáře francouzských míst paměti (NORA 1984; 1986; 1992). Inspiračně velmi vlivný koncept míst paměti vychází z Halbwachsova odlišení paměti a historie, což se odráží i v Norových základních charakteristikách paměti, která je neodlučitelně vázána k sociální skupině, je pluralitní, vždy přesentní, a tudíž ahistorická, selektivní a v neposlední řadě emotivní (NORA 1998, s. 9). Pracuje s ní především ve smyslu „rememorace“, tedy způsobu nakládání s minulostí v přítomnosti (NORA 1984, s. 25). Historii oproti paměti definuje jako univerzalistickou, racionální, kritickou, analytickou, „problematickou a neúplnou rekonstrukcí toho, co už není“ (IBID.).

Místa paměti, zahrnující širokou škálu jevů – „muzea, archivy, hřbitovy a sbírky, slavnosti, výročí, smlouvy, protokoly, památníky, svatyně“ (NORA 1998, s. 13) –, Nora definuje jako formu vztahu k minulosti, která se nachází mezi „umělou“ historií a „spontánní“ pamětí. Tyto kulturní objektivace se snaží postihnout „ve smyslu materiálním, symbolickém a funkčním“ (IBID., s. 23). *Lieux de mémoire*, vznikající ve chvíli uvědomění si ztráty spontánní paměti, Nora pojí nikoli jako „symbolickou topografií“ statických míst, ale jako topografií dynamických celků, které lze chápat i jako mnemotechnické nástroje ve smyslu umělých *loci memoriae* se silným indoktrinačním, emotivním, „posvátným“ a hodnotovým nábojem. Paralelou pluralizace míst paměti je v poslední době rychle postupující decentralizované a demokratizované hromadění archivního materiálu a dalších „stop“ minulosti (viz IBID., s. 16–17).

Místa paměti Nora sice pojímá jako produkt narativizace, nelze je však řadit do oblasti kolektivně autobiografické paměti (terminologií kognitivní psychologie), zůstávají na úrovni kolektivně epizodické, což spolu s ohledem na jejich hierarchizaci, která pluralizaci znemožňuje, znamená, že je nelze uspořádat do koherentního vyprávění. Kolektivně autobiografická pamět zde znamená sebeopis kultury, zakládající kolektivní identitu a zavádějící hodnotové a normativní systémy. Oproti tomu má kolektivně epizodická pamět vazbu pouze k jednotlivým časově a prostorově jasně zasazeným událostem kolektivní existence. Teprve prostřednictvím procesů narativizace může obsah kolektivně epizodické paměti přejít do podoby koherentního obrazu minulosti, tedy kolektivně autobiografické paměti, „životního příběhu“ společenství, který je orientován „životními“ cíli a budoucími očekáváními. To však neznamená, že se obsahově budou překrývat a že kolektivně autobiografická pamět bude obsahovat celek kolektivně epizodické paměti.

Vztah paměti a historie Nora vysvětuje v rámci třístupňového modelu (předmoderní „pravá paměť“, moderní „národní paměť“ a postmoderní „éra komemo-

race“), který vystihuje proces postupné substituce paměti historií. Nora zde sleduje a přepracovává Halbwachsovou kategorizaci sociální či kolektivní, historické a autobiografické paměti.

Předmoderní fázi s jasnou hegemonií kolektivní paměti Nora charakterizuje „obýváním“ minulosti/simultáností prožívání minulosti a současnosti, spontánnosti paměti, a především její nezprostředkovostí. Jde o „opravdovou“ pamět, nesenou sociální skupinou a „žijící“ v každodenní komunikaci.

V moderní fázi došlo dle Nory k tomu, že (vlivem procesu modernizace obecně a konkrétně zrychlováním každodenního života, sociálními transformacemi, narušením tradičních sociálních vazeb, nástupem národních států a zrodem kritické historie) kontinuita historie nahradila simultánost minulosti a přítomnosti paměti. V kontextu národního státu již nejsou základem uvědomění si sama sebe tradiční společenství, ale historie, což znamená, že historie přebírá základní funkci kolektivní/kolektivně autobiografické paměti – budování a udržování identity a sociální koheze. Na jednu stranu je kritická historie „tím, co odnímá žité minulosti legitimitu“ (IBID., s. 9), na druhou stranu však pamět, historie a národ žijí v moderní Francii v symbióze zakládající „národní paměť“. Dvojici stát – národ ve třicátých letech 20. století vystřídala dvojice stát – společnost s legitimitou odvozovanou z budoucnosti. V důsledku rozpadu jednotící funkce „posvátného“ národa se „historie proměnila z tradice paměti, kterou se předtím stala, ve vědění, jehož společnost nabývá o sobě samé“ (IBID., s. 12). S koncem posvátnosti národa, historie i paměti a jejich symbiózy se historie stává společenskou vědou a paměť „fenoménem ryze soukromým“ (IBID., s. 13). Místa paměti konstituovaná v moderní fázi jsou z velké části místy umělými (at již v podobě nově konstituovaných či transformovaných), sloužícími národnímu státu svou schopností být nejen vnější oporou národní paměti, ale také prostředkem přenosu hlavních prvků národních dějin do souboru mentálních nástrojů (*outillages mentaux*).

S nástupem „éry komemorace“ v sedmdesátých letech 20. století se vytrácí jednotící národní pamět i její propojení minulosti, současnosti a budoucnosti. „Pocit kontinuity se stává usazeninou, shromážděnou v určitých místech. Místa paměti existují proto, že už neexistují prostředí paměti“ (IBID., s. 7). Rozpad *milleux de mémoire* v důsledku znamená rozpad paměti jako sociální síly a zároveň nástup „hladu po paměti“ v individuální rovině; Nora dokonce hovoří o psychologizaci paměti (IBID., s. 19–20). Místo jednotícího rámce národní identity zaujmají mediální kultury překotně a masově reprodukované minoritní, často konfliktní identity a reprezentace minulosti: „Konec historie-paměti je zmnožením konkrétních paměti, které vznášejí nárok na svou vlastní historii“ (IBID., s. 18–19).

Paralely Norova konceptu nalezneme v angloamerické historiografii (viz např. ANDERSON 1983; HOBSBAWM – RANGER 1983) a řadu pokračovatelů má i v německé historiografii, v jejímž rámci se během posledních tří desetiletí zformovalo zřejmě nevlivnější soudobé pojetí paměti – koncept kulturní paměti Jana a Aleida Assmannových.

Norův koncept míst paměti je v hlavním proudu historického bádání stále aktuální. V poslední dekádě byl např. použit ve dvou reprezentativních projektech německých historiků, které spojuje předpoklad vazby míst paměti primárně na nacionální identitu a úmyslně široké vymezení skupiny

krystalizačních bodů a symbolických figur, které se mohou podílet na produkci národní mytologie. Podobně jako v Norově případě vycházejí autoři třísvazkové publikace *Deutsche Erinnerungsorte* (Německá místa paměti, FRANÇOIS – SCHULZE 2001) z předpokladu silné vazby forem vzpomínání a zapomínání na nacionální identitu a kohezi národního společenství, ačkoliv připouštějí i význam paměti pro jiné kolektivní identity. Právě národní identita definuje rovněž specifické kolektivní „styl“ vztahování se k minulosti, a to prostřednictvím modu paměti i historie. Symbolické významy nesené kolektivní paměti se však mohou proměňovat a právě tyto proměny by se měly stát předmětem badatelského zájmu. Do nedávno publikované knihy *Erinnerungsorte der DDR* (Místa paměti NDR, SABROW 2009) bylo zařazeno podobně široké spektrum jevů souvisejících s vytvářením mýtů NDR; autoři pak vycházejí z předpokladu mnohovrstevnosti a vnitřního napětí mezi (více či méně abstraktními) mísami paměti, které se promítají i do současného vyjednávání minulosti NDR. Jednotlivá hesla mají osvětlit vztah kolektivní paměti a praxí vzpomínání s mocí, kulturou a každodenním životem v socialistické diktatuře.

### Kulturní paměť I

Výrazný konceptuální zlom představuje kniha egyptologa Jana Assmanna *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku, 1992, český překlad ASSMANN 2001). Jak Assmann upozorňuje v předmluvě, autorství konceptu kulturní paměti je dílem kolektivním, na jehož vzniku se podílela Aleida Assmann a další spolupracovníci od počátku 80. let. Koncept se tak utvářel v době „objevení“ Halbwachsova díla, Norovy inventarizace *lieux de mémoire* a interdisciplinárního badatelského zájmu o text a kulturu, což se vedle tematického vymezení práce, pojednávající o „souvislosti témat, vzpomínka“ (neboli vztah k minulosti), „identita“ (neboli politická imaginace) a „kulturní návaznost“ (neboli tvorba tradice) (IBID., s. 20), odráží i v poměrně rozsáhlé části první kapitoly věnované kritickému čtení Halbwachse.

Assmannův koncept významně překračuje Halbwachsovo pojetí společenských rámčů a funkčních principů sociálně konstruované kolektivní paměti. Hlavní deficit „sociopsychologa“ Halbwachse spatřoval Assmann v tom, že se „zastavil na hranici skupiny a nepouštěl se do žádného zevšeobecnění své teorie paměti směrem k teorii kultury“ (IBID., s. 45). Assmann se soustředuje na vnější (tedy společenské a kulturní) dimenze paměti, které rozlišil do čtyř kategorií: 1. mimetická paměť, 2. paměť věcí, 3. komunikativní paměť a 4. kulturní paměť, do níž „více než plynule přecházejí všechny tři výše uvedené oblasti“ (IBID., s. 24).

Ad 1. Mimetická paměť se vztahuje k sociálnímu jednání a slouží v podstatě k uchování (mimetické tradice) a přenášení vzoru sociálního jednání, které se jedinec učí napodobováním. Ve chvíli, kdy se „bezduchě“ a čistě účelově napodobování spojí se smyslem, stává se rituálem a tím také jednou ze vzpomínkových/smysl zpřítomňujících forem, udržujících cirkulaci kulturní paměti.

Ad 2. Do věcí, kterými se člověk obklopuje a je obklopen, vkládá také své představy. Věci samy o sobě paměti nedisponují, lidskou paměť však spouštějí – upomínají. Materiální prostor, vyznačující se implicitním časovým indexem, „který spolu s přítomností poukazuje na různé vrstvy minulosti“ (IBID.), člověku poskytuje i obraz sebe sama. Pokud věci vedle své účelnosti poukazují rovněž ke kul-

turně sdílenému smyslu, stane se index času a identity explicitním a paměť věcí přechází do oblasti kulturní paměti.

Ad 3. Komunikativní paměť (forma kolektivní paměti, kterou Assmann po-važuje za jeden z badatelských předmětů *oral history*) se utváří a „žije“ v každodenní komunikaci, je vlastní konkrétním živoucím společenstvem a její časový dosah je omezen na rozpětí tří generací ve vzájemné interakci. Vzpomínky v rámci komunikativní paměti jsou tedy ve své existenci vázány na existenci jejich nositelů. Člověk si prostředky (jazyk) komunikativní paměti osvojuje pouze ve spojení s ostatními, tedy sociální interakcí. Na rozdíl od kulturní paměti není komunikativní paměť formalizovaná či stabilizovaná formami materiální symbolizace, není podepřena institucemi učení, předávání či interpretace a do jejího obsahu patří „živoucí vzpomínka v organické paměti, zkušenost a informace z doslechu“ (IBID., s. 53). Jejimi formami jsou neformální tradice a žánry každodenní komunikace.

Ad 4. Pojem kulturní paměť pokrývá oblast fixace, přenosu a reprodukce kulturního smyslu. Právě vazba ke kulturnímu smyslu dovoluje prvkům mimetické paměti, paměti věcí i komunikativní paměti přecházet do kulturní paměti, jejíž hlavní funkcí je konstrukce a udržování kolektivní identity. Kulturní paměť podstatně překračuje časový horizont komunikativní paměti, je institucionalizovaná, externalizovaná, objektivuje se ve stabilních symbolických formách a do jejího obsahu patří mytické/fundující dějiny, stabilní, kontinuálně přenášené a vykládané soubory kulturních smyslů. „Pro kulturní paměť je podstatná historie vzpomínek, nikoli historie faktická“ (IBID., s. 50). Minulost se v kulturní paměti uchovává v podobě „symbolických figur“, které jsou periodicky slavnostně připomínány a které ve chvíli připomínky „osvětlují příslušnou současnou situaci“ (IBID.). Oproti „každodennosti“ komunikativní paměti vykazuje akt vzpomínání v kulturní paměti ceremoniální až sakrální charakter.

Komunikativní („všechny“) a kulturní („sváteční“) paměť Assmann vymezil jako protipóly nejen z hlediska obsahu, forem, médií či časové struktury, ale i struktury participace na paměti a jejích nositelů. V případě komunikativní paměti hovoří Assmann o difuzní účasti příslušníků společenství, kteří jsou si co do kompetencí rovní i přes rozdílnou míru vědění či dosah biografické paměti. Oproti tomu „je podíl na kulturní paměti vždy diferenciovany“ (IBID., s. 51), její obsah je zformalizovaný, symbolicky kódovaný a připomínka má sakrální charakter. Z toho vyplývá i rozdílný stupeň účasti příslušníků společenství („povinná“ je pro všechny) na kulturní paměti, která má specializované nositele/vykладače tradice. Nutnost „zasvěcení“ pro participaci na kulturní paměti tak vytváří ve společenství hranici, rozdělující její příslušníky na aktivní nositele, šířitele tradice, a na pasivní recipienty. Formalizace, symboličnost a institucionalizace kulturní paměti má tak za následek vytvoření systému sociální kontroly jejího šíření.

Základním východiskem Assmannova konceptu – založeného na pojetí kultury jako komplexu „vědění zajišťujícího identitu, který se objektivuje v podobě symbolických forem“ (IBID., s. 81) – je s odkazem na Bergerův a Luckmannův koncept sociální konstrukce reality představa kulturami utvárených „konektivních struktur“. Ty zakládají sociální a časovou koherenci, tedy „sdílený prostor zkušenosti, očekávání a jednání“ (IBID., s. 20), a propojení minulosti s přítomností. Sociální a časová dimenze vazeb daných konektivní strukturou jsou základem

pro formování kolektivní identity, založené na sdílení společných hodnot („aspekt normativní“) a společné minulosti („aspekt narrativní“). Nejdůležitější funkční principy konektivních struktur představují dle Assmanna opakování a zpřetomnění, „dvě bytostně odlišné formy“ (IBID., s. 21). Podstata jejich odlišnosti nevyplývá ani tak z funkcí, jež plní – ty jsou totiž ekvivalentní, jako spíše z forem předávání kulturního smyslu v rámci orální či psané kultury. „Zároveň s tím, jak se ústní podání mění v písemné, se uskutečňuje postupný přechod od dominance opakování k nadvládě zpřetomnění, od „rituální“ k „textové“ koherenci“ (IBID.), což samozřejmě v důsledku znamená proměnu ústředních principů konektivní struktury z nápodoby a uchování ve výklad a vzpomínku. Zlomový bod přechodu je dle Assmanna „kanonizační zklidnění proudu tradice“ (IBID., s. 84). Kanonické texty jsou formálně fixovány, jejich obsah je závazný, na kanonický text se již nesmí navazovat, musí se však institucionálně/zasvěceně vykládat a může být komentován. Důsledky utváření kánonu se tak odrážejí i ve formování elity výklaďáčů/vzpomínajících, kteří zprostředkovávají normativní a formativní smysly uložené v textu. V Assmannově pojetí je základem kulturní koherence a identity výklad. V tomto stavu „tradovat znamená přijmout povinnost vůči textu, která má povahu smluvního závazku“ (IBID., s. 92). Zatímco přesné opakování rituálů nedovoluje variace, které by narušily spojitost se smyslem, textová koherence „variaci připojuje a dokonce k ní vybízí“ (IBID., s. 87). Rituál je tak oproti textu podstatně stabilnějším médiem kulturního smyslu. Texty samy o sobě nejsou tak jako rituál formou cirkulace smyslu, „prostředkem oběhu se stávají až tehdy, když samy cirkuluji“ (IBID., s. 82), a tuto funkci také ztrácejí ve chvíli, kdy přestanou být součástí komunikace/oběhu. Smysl externě uložený v textu je oproti ústní formě mnohem více ohrožen zlomy v podobě zapomnění či úplné ztráty. Vršení masy variací, interpretací, komentářů atd. dospěje v rámci skripturální kultury do stavu, „který Aleida Assmannová popisuje jako rozštěp kulturní paměti“ (IBID., s. 86), kdy množství výsledků textové produkce již přesáhne únosnou mez pro jejich oběh.

### Kulturní paměť II

Téma rozštěpení kulturní paměti do podoby funkční paměti a paměti-úložiště představuje ústřední problém práce Aleidy Assmann *Erinnerungsräume* (Prostory vzpomínání; ASSMANN 2003), zcela zásadně rozvíjející koncept kulturní paměti. Assmannovu knihu můžeme chápat jako základní teoreticko-typologické vymezení kulturní paměti, zacílené zejména na funkční okruh kulturních objektivací a doplněné případovými studiemi zaměřenými na starověké skripturální kultury. Práce Aleidy Assmann je pak historickou konceptualizací paměti se širokou perspektivou sahající od antiky po postmodernu a s velkými ambicemi předvést „co nejvíce náhledů na komplexní jev vzpomínání a přitom poukázat na delší vývojové linie a problém kontinuity“ (IBID., s. 16). S ohledem na problémovou šíři zahrnující tradice (mnemotechnika a identita), perspektivy (individuální, kolektivní, kulturní paměť), média (texty, obrady, místa) či diskursy (literatura, historie, umění, psychologie) čtenáře upozorňuje, že jednotlivé teorie bude v knize hledat marně (IBID.).

Klíčem k dané konceptualizaci je pojetí paměti jako „*ars*“/memoria a „*vis*“/vzpomínání, vycházející z rozsáhlé analýzy literárních textů a dle Aleidy Assmann odkrývající „vedle mnemotechnické funkce rádu vědění něco z rozmanitosti jiných funkcí paměti“ (IBID., s. 18), zde především zapomínání. Dvojici *ars* a *vis* rozlišila z hlediska působení časové dimenze na jejich obsah. *Ars*, podle autorky až do počátku 19. století dominující chápání paměti, představuje v podstatě antickou mnemotechniku, umění/techniku paměti, z níž je dimenze času „odfiltrovaná“ (IBID., s. 27). *Ars*/mnemotechnika strukturuje na základě míst, nikoli času. Paměť v tomto případě můžeme chápat jako zásobárnu, ze které je možné uložený obsah v nezměněné podobě opět vyvolat. Paměť-*vis* je tak oproti *ars* charakteristická vlivem časové dimenze na obsah paměti, který se transformuje na základě aktualizace a selekce, přičemž neodlučitelnou funkcí paměti je v tomto případě také zapomínání. Komplementární funkce vzpomínky a zapomnění Aleida Assmann představila v kontextu produkce či demontáže identit (na příkladu Shakespearových historických dram) a politické instrumentalizace vzpomínky. „Definujeme se skrze to, co si společně připomínáme a zapomínáme“ (IBID., s. 62). Změna v dominanci pojetí paměti ve prospěch *vis* se podle autorky pod vlivem kumulační řady faktorů (úpadek prestiže antické mnemotechniky, liberalismus, nacionaлизmus) odehrála na počátku 19. století, kdy nastupuje „paradigma identitu zakládající vzpomínky“ (IBID., s. 29).

S problémem identity a zapomnění/kontra-vzpomínky úzce souvisí i druhé rozlišení mezi funkční/obývanou pamětí a paměti-úložištěm/neobývanou pamětí, s jehož pomocí se Aleida Assmann snaží uchopit proces aktivace a zapomnění kulturních smyslů. Při konstrukci dvojice „obývané“ a „neobývané“ paměti se vymezila vůči Halbwachsovou a Norovou pojetí vztahu historie a paměti, pokusila se totiž „zachytit historii a paměť jako dva mody vzpomínání, které se nemusí vylučovat a vytlačovat“ (IBID., s. 134).

Funkční paměť má vždy svého nositele (skupinu, instituci či individuum), základá identitu, je konstruktem, je selektivní, zprostředkovává hodnoty a smysly, na jejichž základě také dochází ke strukturování a propojování jejího obsahu, spojuje včerejšek s dneškem a budoucností. Obsahem funkční paměti mohou být pouze smyslem nabité prvky, konfigurovatelné do koherentního příběhu. Paměť-úložiště vykazuje přesně opačné charakteristiky, žádnou identitu nezakládá, její obsah lze označit za amorfní masu hodnotově neutrálních prvků bez vazby ke smyslu a současnosti. Musí být podepřena institucemi (archivy, muzea, knihovny, památníky atd.), které kulturní vědění ukládají, konzervují a umožňují jeho zpřístupnění a cirkulaci (IBID., s. 133–140).

Základní vymezení obydlené a neobydlené paměti sice představují protipóly, nicméně z funkčního hlediska jsou pro Aleidu Assmann oba mody vzpomínání souhrnu vzájemně se doplňujících součástí kulturní paměti, jejichž hranice jsou více či méně propustné. Vztah mezi těmito mody paměti není „dualistický, nýbrž perspektivistický“ (IBID., s. 136); neobydlenou paměť totiž Assmann pojala jako rezervoár budoucích funkčních paměti. V tomto smyslu představuje paměť-úložiště background funkční paměti, je zdrojem obnovy kulturního vědění, slouží jako korektiv aktuálních funkčních paměti. „Tak jako může paměť-úložiště funkční paměť verifikovat, podepírat nebo korigovat, může funkční paměť paměť-úložiště orientovat a motivovat“ (IBID., s. 142). Na druhou stranu může být

paměť-úložiště, pokud představuje rezervoár nevyužitých možností, alternativ či rozporů, základem konzervace, absolutizace a fundamentalizace paměti. Určující je míra propustnosti mezi oběma mody vzpomínání: čím je vyšší, tím více plní paměť-úložiště funkci zdroje obnovy kulturního vědění.

Nesporný přínos *Erinnerungsräume* Aleidy Assmann spočívá v rozšíření okruhu analyzovaných uchovávaných kulturních objektivací, v jejich typologizaci a v hlubší analýze principů cirkulace a zapomnění, umožňující produktivněji vyvětlovat procesy proměn kulturní paměti.

Texty Jana a Aleidy Assmannových se v posledním desetiletí nechala inspirovat celá řada badatelů; za jednu z již klasických prací, která koncept paměťových kultur inovativně rozvíjí, je považována interdisciplinárně zakotvená monografie Annegret Stegman *Intertextualität, Performativität und Transmedialität kollektiver Erinnerung* s podtitulem *Die Rekonstruktion des Bildes von Charles I. im Wandel der Zeit* (Intertextualita, performativita a transmedialita kolektivního vzpomínání. Rekonstrukce obrazu Karla I. v proměnách času, STEGMANN 2005). Jak název napovídá, autorka analyzuje v dlouhém časovém rámci různé roviny a proměny „anglického“ kolektivního vzpomínání na vládu a popravu krále Karla I. Přístup Stegmann bylo možné označit za kognitivně teoretický konstruktivismus. S odkazem na práce Aleidy Assmann z poloviny 90. let chápá autorka vzpomínání na Karla I. jako komplexní kulturní text, tedy jakousi sumu variant toho, jak se paměť dobově mohla ukládat a přenášet. Současně se však jedná o narativizované vědění, které má vliv na normy, hodnoty, identity a jednání konkrétních společenství paměti. Už jen samotný odkaz na kulturní text mohl sehrát roli kulturní performance, která etabluje a obnovuje společenství paměti s takřka „rituální silou“. Kromě popisu proměn kulturního textu z poloviny 17. století a jeho propojení se symbolickými systémy v pozdějších obdobích Stegmann řeší otázku, jak se nové formy vzpomínání přizpůsobovaly hodnotovým a vztahovým potřebám konkrétních společenství paměti (především z hlediska představ o státnosti, rádu, patriotismu, politickém odporu ad.) a umožňovaly jim se sebeidentifikovat a politicky jednat. Na rozdíl od Aleidy Assmann ovšem autorka odmítá oddělovat od sebe funkční paměť a neobydlenou paměť-úložiště; zajímá se naopak o interakci mezi oběma typy – vzpomínání na Karla I. se utváří díky odkazům na paměť-úložiště, díky funkční paměti pak může plnit sociální funkce. Zásadní je rovněž rovina mediality paměti. Vzhledem k tomu, že se paměť na Karla I. utvářela na půdě různých médií (v baladách, lefácích, dramatech, románech, historických spisech ad.), Stegmann zkoumá, zda a jak média a žánry refigurovaly kulturní paměť. Paměť má současně i interdiskursivní dimenzi v tom smyslu, že se při ní uplatňuje rovněž specializované vědění, a intertextovou rovinu, díky níž na sebe různé formy vzpomínání odkazují a mohou mít za důsledek i historickou kontinuitu reprezentací Karla I.

### Výhledy

Paměťová studia zaznamenala v poslední dekádě obrovský vzestup zájmu historiků. Na předchozích stránkách jsme představili pouze nejvýznamnější koncepty paměti; ty našly odezvu v konkrétních empirických projektech, které se dotkly nepřeberné řady témat (od středověkých mnemotechnických praxí až ke vzpomínání na holocaust) a vzhledem k jejich rychle rostoucímu počtu je již nelze kompletně reflektovat. V historickém výzkumu se stále paralelně užívají jak starší konceptualizace (především norovská „místa paměti“), tak novější německé koncepty paměťových kultur a společenství paměti, definovaných i jinak než výhradně na-

cionálně. Vzhledem k nedávnému vývoji v jiných sociálních vědách a v literární vědě lze předpokládat, že se těžiště výzkumu do budoucna výrazněji posune od obsahů paměti spíše k jejím nosičům, např. k problematice (trans)mediality paměti, jejích žánrů jakožto kognitivních nástrojů či k tomu, jak je paměť mnohonásobně kódována.