

Kolektivní paměť jako předmět historicko-sociologického bádání¹

JIŘÍ ŠUBRT – ŠTĚPÁNKA PFEIFEROVÁ²

Collective Memory as an Object of Sociological Study

Abstract: The article engages with the sociological approach to the problems of collective memory from the historical perspective. The explanation starts with Maurice Halbwachs and his conception of frames of memory and goes on to examine how this was later used by Halbwachs' followers in France, where the theory of memory was hailed as a new paradigm for social sciences. Special attention is devoted to Pierre Nora's conception of "places of memory" (*les lieux de mémoire*) and Paul Ricoeur's approach to the "workings of memory" (*travail de mémoire*). At the end the authors introduce their own approach, based on the ideas of system theory.

Key words: memory, collective memory, frames of memory, places of memory, system theory

Po dlouhou dobu věnovaly v oblasti humanitních a společenských věd pozornost fenoménu paměti především filozofie, psychologie a historie. Sociologie stála v tomto ohledu poněkud stranou. S rozvojem historické sociologie se však situace mění, a v soudobých učebnicových přehledech této disciplíny má téma paměti již své pevné místo [*viz např. Schützzeichel 2004: 111*].

Otázka lidské paměti byla po dlouhou dobu zkoumána z hlediska jedince jako specifická schopnost člověka uchovávat ve vědomí minulé události, vjemy či zkušenosti. Od nejstarších dob touží lidé omezenou kapacitu a schopnosti své paměti rozšiřovat a zdokonalovat. Už před mnoha sty lety byly vyvinuty speciální techniky, které mají schopnost lepšího a efektivnějšího zapamatování rozvíjet.³ Ve starověkém Řecku se setkáváme s reflexemi fenoménu paměti u Platóna, uvažujícího o paradoxu paměti, jež zpřítomňuje v duši věci, které přítomny nejsou, nebo u Aristotela, jenž se zamýšlí nad rozdílem mezi pamětí a prostou imaginací. Paměť se podle něj odlišuje tím, že obsahuje časovou stopu, tzn. že se odvolává na něco, co bylo nebo se odehrálo v minulosti [*Dosse 2001: 15*]. Pokud se jedná o paměť historickou, zde je možné odkázat na francouzského historika Jacquese Le Goffa, který z hlediska jejího vývoje rozlišuje pět etap: 1. etnická paměť, existující ve společnostech bez písma; 2. rozmach paměti od pravěku po starověk

1 Stať byla zpracována v rámci řešení projektu GAČR 403/09/0862 „Sociologický výzkum historického vědomí obyvatel České republiky“.

2 doc. PhDr. Jiří Šubrt, CSc., Pracoviště Historické sociologie, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice. E-mail: subrjaff@ff.cuni.cz; PhDr. Štěpánka Pfeiferová, Pracoviště Historické sociologie, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice. E-mail: stepanka.pfeiferova@fhs.cuni.cz

3 Jedna z klíčových metod „umění paměti“ byla založena na představě o ukládání zapamatovaného na určitá místa. Imaginativní prostory, do nichž se měly věci v paměti ukládat, byly spojovány např. s obrazy voskových tabulek na psaní nebo budov s mnoha místnostmi; viz např. [*Draaisma 2003; Spence 1985*].

s jejím vývojem od ústní podoby k písmu; 3. středověká paměť, jež udržuje v rovnováze paměť ústní a písemnou; 4. pokroky psané paměti od 16. století do dneška; 5. zvýšený zájem o paměť, charakteristický pro současnost [Le Goff 2007: 70–71].⁴

Ačkoli téma paměti jako žité či přenesené zkušenosti nebo jako instrumentalizace těchto zkušeností v rámci politického využívání minulosti bylo reflektováno již dříve, významným předmětem badatelského zájmu se stává až v druhé polovině 70. let 20. století. Zájem o téma paměti je u humanitních vědců motivován řadou důvodů. Jedním z nich je to, že prožíváme dobu zániku živých vzpomínek na těžké zločiny a katastrofy 20. století, neboť postupně odcházejí generace jejich svědků. Je to ale také reflexe soudobého stavu evropské kultury, diskuse o moderně a postmoderně, transformační procesy ve střední a východní Evropě, problémy hledání identity a v neposlední řadě nová elektronická média a výzkumy v oblasti umělého intelektu, co staví paměť do centra odborné pozornosti.

Podstatnou příčinu výzkumné orientace na téma paměti lze spatřovat v událostech, jež ve 20. století přivodily významné politické a sociální změny a spolu s nimi potřebu přehodnotit sdílené interpretace minulosti. Nastolení či porážka totalitních režimů byly vždy provázeny redefinicí toho, co by mělo být zapomenuto, a co by naopak mělo být uchováno ve vzpomínkách jednotlivců. Právě v podmínkách hluboké a náhlé přeměny společnosti, jež se v Evropě ustavily v koncentrované podobě po pádu komunistických režimů, vyvstávají do popředí problémy konfliktních interpretací minulosti, způsoby zúčtování s minulostí, na nichž by nové režimy mohly postavit svou legitimitu, odhalování utajené minulosti a její inkorporace do interpretace přítomnosti [Maurel 2008: 11]. Rovněž evropská integrace vzbudila zájem badatelů i politiků o problematiku odlišných pamětí obyvatel starého kontinentu, kteří musí žít pohromadě navzdory tomu, co se mezi nimi v minulosti stalo, a hledají proto způsoby usmíření dávných konfliktů. Ačkoli živé vzpomínky zanikají spolu s generacemi svědků klíčových událostí, jejich ozvěny přetrvávají a nadále cirkulují v kolektivním vědomí následovníků, což činí otázku sociální paměti navýsost relevantní. Všechny tyto skutečnosti vedou některé teoretiky k závěru, že koncepce paměti a koncepty s ní spojené vytvářejí nové paradigma, které nahlíží oblast společnosti, politiky, práva, náboženství, umění a literatury v nových souvislostech.

Koncept kolektivní paměti

Ve 20. letech 20. století použil historik umění Aby Warburg pojem „sociální paměť“, aby s jeho pomocí zaměřil svoji pozornost na problém vztahu lidské paměti a kultury.⁵ V rámci výzkumného projektu nazvaného *Mnemosyne* Warburg zpracoval rozsáhlý obrazový atlas, jehož cílem bylo zdokumentovat faktory určující vývoj západního myšlení v historickém vývoji od antiky po současnost.

4 Le Goff [2007: 71] uvádí, že tato jeho klasifikace je inspirována postupem Andrého Leroi-Gourhana (1964–1965), který dějiny kolektivní paměti rozdělil na pět období: 1. období ústního předávání, 2. období písemného předávání s obsahy a rejstříky, 3. období lístků, 4. období kancelářských strojů a 5. období elektronického třídění.

5 Warburgovy úvahy o sociální paměti byly do určité míry inspirovány teorií rasové paměti, která se objevila v 19. století, a také názory fyziologa Ewalda Heringa, jenž dokazoval, že paměť je všeobecnou funkcí organické hmoty (*Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie*, 1870). Warburg ovšem zaujímal k těmto teoriím určitý kritický odstup. V jeho přístupu nalézáme jistou analogii k teoriím archetypů C. G. Junga, přímý Jungův vliv ovšem nelze prokázat [Gombrich 1981: 324–325].

Zhruba ve stejné době se tematikou paměti začal zabývat také francouzský sociolog Maurice Halbwachs (1877–1945).⁶ Halbwachs věnoval problematice paměti několik prací. První z nich je kniha *Les cadres sociaux de la mémoire* (*Sociální rámce paměti*, 1925) [srv. Halbwachs 1994]). Koncem třicátých let autor poprvé použil pojem „kolektivní paměť“, a to v článku nazvaném „Kolektivní paměť u hudebníků“ [Halbwachs 1939]. Z roku 1942 pochází studie *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* (*Legendární topografie evangelí ve Svaté zemi*) [srv. Halbwachs 1971]. Z posledního Halbwachsova díla, kterým chtěl zkoumání na tomto poli uzavřít, byly nalezeny pouze fragmenty, jež byly editorsky zpracovány jeho sestrou Jeanne Alexandre a pod titulem *La Mémoire collective* (*Kolektivní paměť*) zveřejněny v roce 1950. Koncept kolektivní paměti, který představuje jádro Halbwachsových spisů, nese evidentně stopy vlivu dvou jeho významných učitelů, Henriho Bergsona a Émila Durkheima.

Čas a paměť ve filozofii Henriho Bergsona

V Bergsonově filozofickém systému hraje paměť velmi významnou roli. Při analýze vnitřních, duševních dějů považuje Bergson za klíčové jejich trvání (*durée*). Často uváděným příkladem tohoto trvání je melodie, tóny, které se spojují v hudbu. Bergson chápe trvání jako ustavičnou změnu v čase, přičemž významnou úlohu hraje právě paměť. Díky paměti se nám mohou jednotlivé tóny, které vnímáme, pospojovat a my můžeme slyšet melodii.

Určitý duševní stav probíhá v čase, a vyžaduje proto úsilí paměti, která neustále zpřítomňuje minulé záchvěvy vědomí. Podle Bergsona se tento stav mění už jenom tím, že trvá, neboť přítomný okamžik je vždy bohatší o vzpomínku na okamžik předchozí, tedy promítá se do něj minulé zkušenost [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 prodlužující 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 nabaluje stále nový a nový sněh) a je jí v každém přítomném okamžiku zatíženo. „Všude, kde něco žije,“ říká Bergson [tamtéž: 31], „leží otevřená protokolní kniha, do níž se zapisuje čas.“ Paměť reprezentuje předpoklad 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; vzpomín-

6 Halbwachs byl zpočátku ovlivněn Henri Bergsonem; již na lyceu patřil k jeho studentům. Poté, co ukončil univerzitní studia, se však orientoval na sociologii. Byl předním žákem a spolupracovníkem Émila Durkheima, v jehož časopise *L'Année sociologique* publikoval od roku 1904. Spektrum Halbwachsových odborných zájmů bylo poměrně široké. Inspirován A. Quételem, se zabýval statistikou, dále ekonomikou, demografií, psychologii a sociální psychologii. Věnoval pozornost zejména postavení dělnické třídy v dílech *La classe ouvrière et les niveaux de vie* (1913) a *L'Évolution des besoins dans les classes ouvrières* (1933). Ve své badatelské práci používal i kvantitativní výzkumné metody. Byl profesorem na Štrasburské univerzitě a na pařížské Sorboně. Za 2. světové války byl Halbwachs jako příslušník Hnutí odporu zatčen nacisty a v roce 1945 zemřel v Buchenwaldu.

ka 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.

Durkheimův koncept 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.

Vedle pojmu kolektivní vědomí používal Durkheim také výraz kolektivní představy,⁷ sloužící k vyjádření spontánních, neregulovaných a emocionálně zabarvených obecných věr a idejí. Příčiny vzniku kolektivního vědomí a kolektivních představ spatřuje Durkheim nikoliv ve stavech individuálních vědomí, nýbrž v samotné povaze společenského soužití.

Durkheimovy názory na kolektivní vědomí se vyvíjely.⁸ 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 vytýkaly, 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 neznamená, že může existovat společnost bez individuí. Aby bylo možné rozlišení mezi individuálním a kolektivním vědomím, říká Durkheim, „není nutno hypostazovat kolektivní vědomí; ono je něčím zvláštním a musí být označováno zvláštním výrazem prostě proto, že stavy, z nichž sestává, se specificky liší od stavů, z nichž sestávají jednotlivá vědomí. Tento specifický ráz pochází odtud, že nejsou vytvořeny z týchž prvků. Jedny vyplývají z přirozenosti organicko-psychické bytosti, vzaté ojedinele, druhé ze sestavy mnoha bytostí toho druhu. Výslednice se tedy musejí nutně lišit, když se složky liší v té míře“ [tamtéž].

Důležité v daném kontextu je navíc i to, že Durkheim a jeho následovníci věnovali značnou pozornost kategoriím lidského myšlení.⁹ V práci *Elementární formy nábožen-*

7 Jedním z těch, kteří Durkheima na jeho myslitelské dráze ovlivnili, byl pozitivistický filozof a evolucionista Alfred Victor Espinas, jehož přednášky v Bordeaux Durkheim navštěvoval. Espinas ve své práci *Des Sociétés animales* [1877] formuloval hypotézy o kolektivních představách a kolektivním vědomí, které Durkheima významně inspirovaly.

8 S konceptem kolektivního vědomí se setkáváme ve všech významných Durkheimových pracích: *De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1895 [1926]), *Le suicide* (1897), „Représentations individuelles et représentations collectives“ (*Revue de métaphysique et de morale*, 1898), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912, [2002]).

9 Od počátku 20. století se nejprve Durkheim a poté Henri Hubert, Marcel Mauss, Robert Hertz,

ského života z roku 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. Všechny tyto kategorie jsou 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 [tamtéž: 472].

Durkheim to vysvětluje tak, že např. 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. Spolupráce k dosažení společného cíle může nastat jen za předpokladu, že její účastníci jsou ve vztazích, jejichž podstatu lze vyjádřit zmíněnými základními kategoriemi. Společnost, říká Durkheim [tamtéž: 476] „je možná až tehdy, když jsou všichni lidé i věci roztříděni do různých skupin, tedy klasifikováni, a když jsou navíc podle svého vztahu k ostatním klasifikovány i tyto skupiny. Společnost tedy předpokládá vědomou organizaci, která není ničím jiným než touto klasifikací.“

Vztahy, které kategorie vyjadřují, existují podle Durkheima implicitně v každém individuálním vědomí, neboť každý jedinec žije v určitém čase a prostoru a pociťuje podobnosti, které jsou vyvolávány příbuznými představami. Avšak tyto vztahy ještě nejsou samy o sobě kategoriemi. Je tomu tak proto, že v individuálním vědomí cosi chybí: představa celistvosti, celku, totality. Naše individuální vědomí má ve srovnání s kolektivním vědomím omezenou kapacitu. Člověk je v tomto individuálním vědomí omezen na okruh svých smyslových zkušeností, které nestačí na vytvoření rozumových pojmů a kategorií. Teprve v nadindividuálním prostředí kolektivního vědomí se takové pojmy mohou vytvořit. Společnost, která je vytváří, převyšuje lidské individuální možnosti. Pojmy kolektivního vědomí mají ustálený, objektivní, nutný a všeobecný charakter.

Halbwachsova teorie sociálních rámců paměti

V Halbwachsově teoretickém díle hraje významnou roli teze o sociální podmíněnosti paměti. Lidská paměť může podle tohoto autora existovat pouze proto, že existuje kolektivní paměť. Od biologické báze této paměti, dané činností mozku, Halbwachs odhlíží. Soustřeďuje svoji pozornost na vzájemné sociální působení, které je pro něj rozhodujícím faktorem zapamatování. Tvrdí, že individuum vyrostlé v naprosté izolovanosti žádnou paměť nemá, protože tu získává až v procesu socializace. Jeho optikou jsou vzpomínky vždy kolektivní. Když si chce jedinec na něco vzpomenout, potřebuje k tomu společnost, neboť vzpomínky se formují v silné závislosti na skupině, ze které pochází. Kolektivní život je zdrojem jak vzpomínek samých, tak i pojmů, v nichž se tyto vzpomínky ztělesňují. Vzpomínáme na to, co je komunikováno a co je jako takové lokalizováno v kolektivní 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.¹⁰

Antoine Bianconi a další zabývali studiem různých kategorií lidského myšlení, jako čas, prostor, celek, druh, substance, osoba aj. Marcel Mauss chtěl dokonce vytvořit cosi jako sociologii pojmů [Banaszczyk 1989: 26].

10 Jan Assmann [2001] poukazuje na afinitu mezi Halbwachsovým konceptem sociálních rámců a teorií analýzy rámců vyvinutou Ervingem Goffmanem [1974] za účelem zkoumání organizace každodenního života.

Halbwachs sice rozlišuje individuální a kolektivní paměť, ovšem i individuální paměť je pro něj sociálním fenoménem. Individuální, přísně vzato, jsou pouze vjemy. Vzpomínky (i osobní povahy) mají svůj původ v myšlení skupiny, v komunikaci a interakci, které v jejím rámci probíhají. Jednotlivci umožňuje jeho paměť podílet se na obšahovém bohatství kolektivní paměti. Znamená to, že vzpomínáme sice jako jednotlivci, ale činíme tak v referenčních rámcích představujících organizaci vzpomínek danou společností. Individuální paměť je místem specifického propojení kolektivních pamětí různých sociálních skupin. Z hlediska skupiny se naproti tomu celá věc jeví jako otázka distribuce vědění mezi její jednotlivé členy. Ten, kdo má účast na kolektivní paměti, tím osvědčuje svoji skupinovou příslušnost. Když přemýšlíme, vcítujeme se přitom neustále do skupiny, k níž patříme nebo patřit chceme. A vzpomínáme-li, rekonstruujeme minulost mimo jiné na základě vzpomínek ostatních členů skupiny. Halbwachs se v této souvislosti odvolává na Goetheho, který ve svém textu „Wahrheit und Dichtung“ připomíná své pocity z dětství: „Když si chceme vzpomenout na to, co se nám stalo v útlém dětství, často zaměňujeme to, co nám o tom řekli jiní, se svými vlastními vzpomínkami“ [podle Ossola a Zink 2004: 40].

Halbwachs analyzuje sociální základy paměti ve čtyřech rovinách: na úrovni rodiny, sociálních tříd, globální společnosti a náboženských společenství.¹¹ 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 jednatel 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. 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 evangelí ve Svaté zemi* (1942, [1971]). Někteří Halbwachsovi následovníci jako Danièle Hervieu-Léger [1993] dnes dokonce mají tendenci náboženství s kolektivní pamětí do značné míry ztotožňovat.

Individuální paměť, jak již bylo řečeno, je pro Halbwachse kulturním produktem, je strukturována pamětí kolektivní, která není pouze nějakým metaforickým označením, nýbrž živou realitou. Kolektiv představuje subjekt paměti.¹² Společnost a vzájemné sociální působení vytvářejí rámec, který umožňuje vzpomenout si, rozpoznat a lokalizovat

ních zkušeností. Halbwachsova analýza rámce vzpomínek je analogická ke Goffmanově analýze rámce zkušeností a používá obdobnou terminologii.

11 Gérard Namer [1987: 85] v odkazu na Halbwachsovy analýzy hovoří o pluralitě kolektivních pamětí.
12 Je to poněkud jiné chápání kolektivního než třeba v Jungově teorii kolektivního nevědomí a archetypů. Pro Junga je oblast nevědomí, kterou se zabývá, biologicky dědičná a projevuje se spontánně (např. prostřednictvím snů). Halbwachs naproti tomu zůstává v oblasti, v níž dochází k přenosu díky sociální komunikaci a v níž je paměť aktivována volnými akty.

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. Pravděpodobně nejdůležitějším paměťovým rámcem je jazyk. Halbwachs uvádí, že „každé slovo, jehož významu rozumíme, je provázeno vzpomínkou, a není vzpomínkou, jimž neodpovídají žádná slova.“¹³ Proto právě jazyková komunikace umožňuje výměnu a cirkulaci vzpomínek ve skupině, a tedy lokalizaci těchto vzpomínek v kolektivní paměti.

Sociální rámce však nejsou neměnnými, jednou provždy danými strukturami. Halbwachs přisuzuje kolektivní paměti schopnost neustálé rekonstrukce, tedy kontinuální reaktualizace referenčních rámců podle momentální situace [Halbwachs 1994: 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 [Marce – Martin – Mucchielli 1999: 59]. Nové události či změny přinášejí nový pohled na minulost, a tedy i její restrukturalizaci.¹⁴ 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].

Kolektivní paměť je tvořena vzpomínkami přizpůsobenými požadavkům a myšlenkám té skupiny, k níž individuum patří či patřit chce, což přispívá k formování identity skupiny. Halbwachs tvrdí, že vzpomínky jednotlivce „jsou připomínány zvnějšku a skupiny, jejichž je součástí, mu nabízejí v každém okamžiku nástroje k jejich rekonstrukci pod podmínkou, že se k nim obrátí a že si alespoň dočasně osvojí jejich způsob myšlení.“¹⁵ Kolektivní paměť proto představuje podstatnou sociální vazbu: společnost

13 „(...) chaque mot (compris), s'accompagne de souvenirs, et il n'y a pas de souvenirs auxquels nous ne puissions faire correspondre des mots [Halbwachs 1994: 279].“

14 Na problém rekonstrukce obsahů paměti narazil v jiném myšlenkovém kontextu rovněž významný představitel symbolického instrakcionismu, americký filozof 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. Prává 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 filozofii: lidé v přítomnosti neustále mají 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.

15 „(...) ils me sont rappelés du dehors, et (...) les groupes dont je fais partie m'offrent à chaque instant

si jejím prostřednictvím vybírá z minulosti ty prvky, kolem nichž se utváří její identita. Potřebuje určitou jednotu pohledů mezi skupinami a jedinci, kteří ji tvoří, snaží se „ze své paměti odstranit vše, co by mohlo jedince oddělovat, vzdalovat skupiny jednu od druhé, a v každé době předělává vzpomínky tak, aby byly v souladu s proměnlivými podmínkami její rovnováhy.“¹⁶

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: 279]. Veškeré uvažování o paměti je tak zároveň uvažováním o zapomnění.

Vše, co vstupuje do kolektivní 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. Tato místa jsou symbolem její identity. Paměť potřebuje prostor, tenduje k zprostorování. Autor tuto tendenci dokládá studií o legendární topografii evangelií ve Svaté zemi [Halbwachs 1971], v níž mj. ukazuje, že skupiny mohou vstupovat do určitého symbolického společenství s prostorem, i když jsou od něho fakticky odděleny. Tento prostor je pak symbolicky reprodukován jako Svatá země apod.

Čas a prostor mají význam pro sebereflexi skupiny a pro formulaci jejích cílů. Sociální skupiny, které se konstituují 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 zapamatovaná fakta 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.

Halbwachs proti sobě klade kolektivní paměť a historii. Skupina podle něj tenduje k tomu, vytěsnit z obrazu své minulosti změnu (vnímat své trvání jako neměnné). V sebereflexivním pohledu zdůrazňuje paměť podobnost a kontinuitu. Dějiny naproti tomu postupují obráceně, vnímají především diskontinuitu a diference. Čas beze změny historie vymazává jako prázdný interval. Další rozdíl spočívá v tom, že skupinová paměť má tendenci zdůrazňovat vlastní odlišnost vůči okolí, to, čím se skupina odlišuje ve svých

les moyens de les reconstruire, à condition que je me tourne vers eux et que j'adopte au moins temporairement leurs façons de penser [Halbwachs 1994: vi].“

16 „(...) la société tend à écarter de sa mémoire tout ce qui pourrait séparer les individus, éloigner les groupes les uns des autres, et qu'à chaque époque elle remanie ses souvenirs de manière à les mettre en accord avec les conditions variables de son équilibre [Halbwachs 1994: 290].“

vlastních dějinách od jiných skupin a čím je jedinečná. Historie naopak všechny takové diference nivelizuje a reorganizuje svá fakta ve zcela homogenním historickém prostoru. V něm není nic jedinečného, ale vše je naopak srovnatelné se vším. Každý jedinečný děj je připojitelný k jinému a všechny jsou stejně důležité a významné.

V Halbwachsově pojetí existuje mnoho kolektivních pamětí, neboť každá společnost má svou vlastní kolektivní paměť, ale jen jedna historie, která je zbavena každého specifického zřetele. Na jedné straně existuje mnoho dějin uchovaných v mnoha skupinových pamětech, na druhé straně jsou jedny univerzální dějiny, do nichž historikové umisťují data z mnoha skupinových dějin. Z tohoto hlediska je pro Halbwachse historický čas „umělé trvání“, které není žádnou skupinou jako „durée“ prožíváno [Halbwachs 1950: 74–75].

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, eventuálně zda – případně za jakých podmínek – lze paměť cíleně ovlivňovat.

Paměť jako nové paradigma

Spolu s Janem Assmannem můžeme za ironii osudu označit skutečnost, že Maurice Halbwachs, teoretik kolektivní paměti, byl na dlouhá léta zapomenut. Obnovení zájmu o téma kolektivní či sociální paměti se datuje od 70. let 20. století. Obrat k problematice paměti měl v této době své specifické důvody a Halbwachsovo dílo bylo znovu objeveno právě v důsledku toho, že se stalo součástí jakési tehdejší badatelské „módní“ vlny.

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,¹⁷ společenské roli historiků a o vztahu historie a paměti.¹⁸ Radikálnější přístup k vysvětlení nárůstu zájmu o problematiku paměti předkládá Paul Veyne, podle kterého je současná pozornost věnovaná historii a kulturnímu dědictví i citlivost vůči paměti a minulosti reakcí na mizení náboženského cítění, jehož uprázdněné místo je obsazováno vyprávěním a mýty o kořenech a utváření jednotlivých společenských skupin [Veyne 2008-09: 16].

17 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.

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

Jak již bylo řečeno, současné zaujetí pro paměť nemá svůj původ a počátky v sociologii. Vlna zájmu o tuto problematiku je spojena s prací historiků, kteří na ni jako první začali pohlížet jako na svůj hlavní předmět zájmu [Lavabre 2007: 144]. Historik Jacques Le Goff např. napsal na toto téma monografii pod názvem *Paměť a dějiny* [Le Goff 2007], která vyšla poprvé italsky v roce 1977 jako *Storia e memoria*. Kniha pojednává o proměnách lidských představ o čase (minulosti, přítomnosti a budoucnosti), o kolektivních představách a paměti, vývoji historického vědomí a dějepiscectví.

Do oblasti sociologického výzkumu přesahují některé výzkumné aktivity, které rozvíjí historik Pierre Nora [Nora 1984], který je znám díky projektu *Les lieux de mémoire* (1984–1992). Pro Nora je podstatný fakt, že paměť se manifestuje v určitém prostoru. Primárním předmětem Norova zájmu je tedy studium míst paměti¹⁹ – v topografickém ale i symbolickém smyslu, v nichž se podle jeho slov kolektivní paměť „materializuje“. Mohou to být budovy, památníky, hřbitovy, ulice, náměstí symbolicky spojená s výročími a slavnostmi, mohou to být ale také místa paměti chápaná v širším smyslu slova, která zahrnují např. vzpomínkové akty nebo oficiální učebnice dějepisu.

Metodou *oral history*²⁰ pracuje ve francouzském prostředí Tzvetan Todorov [1998a; 1998b], 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 „zneužita“.

Na poli sociologie se o znovuobjevení a aktualizaci díla Maurice Halbwachse výrazně zasloužil francouzský sociolog Gérard Namer [Namer 1987; 2000], který však přistupuje k Halbwachsovu dílu do jisté míry kriticky. Zdůrazňuje pluralitu kolektivních skupinových pamětí a ukazuje, jak se tento koncept může stát předmětem sociologického výzkumu.

Danièle Hervieu-Léger je socioložka, jejímž nejvýznamnějším dílem je kniha *La Religion pour Mémoire* [1993]. Autorka 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. Filozof Paul Ricœur zkoumá v knize *La mémoire, l'histoire, l'oubli* [2000] (*Paměť, dějiny, zapomnění*) z historicko-filozofického 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*],²¹ jejíž autorka Françoise Mayer působila v 90. letech v Praze jako ředitelka Francouzského ústavu pro výzkum ve společenských vědách CeFREs.

19 Připomeňme si, že podle Halbwachse směřuje skupina, která je nositelem kolektivní paměti, k tomu, aby si vytvořila a zajistila místa, která slouží k udržení vzpomínek. Tato místa jsou symbolem její identity. Paměť, jak říká tento autor, potřebuje prostor, tenduje k zprostorování.

20 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 osmdesátých let 20. století se orální historie stává legitimní metodou historické vědy [Mücke 2006: 27; Vaněk 2004].

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

Z teoretiků působících mimo Francii na sebe obrátil pozornost především německý egyptolog Jan Assmann [2001], který rozpracovává koncepci kulturní paměti.²² 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 vyzvedáno utrpení statisíců a milionů lidských obětí, které se pro současníky stává zdrojem přetrvávajícího traumatu a zároveň i mementem do budoucnosti.

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 artikulují 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].

Mezi koncepcemi kolektivní 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. Asi nejvýznamnější vliv na pozdější rozvoj uvažování o paměti měly koncepce francouzských autorů Maurice Halbwachse, Pierra Nory a Paula Ricœura. Francouzská socioložka Marie-Claire Lavabrová dokonce o francouzských teoriích hovoří jako o třech hlavních paradigmatech paměti, která se v různě

22 Ze studií Jana Assmanna (*1938) věnovaných otázce paměti je třeba upozornit zejména na knihu *Das kulturelle Gedächtnis* z r. 1992. V návaznosti na Halbwachse v ní Assmann konstatuje, že předmětem kulturních věd není individuální paměť jako vnitřní fenomén lokalizovaný v mozku, nýbrž vnější dimenze lidské paměti, kterou lze označit výrazem kolektivní paměť. Co tato paměť obsahově přijímá, jak je organizována a jak dlouho uchovává jednotlivé obsahy, to všechno jsou otázky vnějších, tzn. společenských a kulturních rámců. Tematicky rozlišuje Assmann [2001: 23–24] 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). 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 paměti existuje podle autora jistá polarita.

S problémem vztahu mezi komunikativní a kulturní paměti souvisí jev, na něž 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 osmdesáti 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“.

ných obměnách objevují i v jiných zemích [Lavabre 2007: 143].²³ Každé z nich má přitom svou vlastní historii, vychází z jiné disciplíny a zaměřuje se na jiná témata.

Místa paměti

Pierre Nora (*1931) 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; 1986a; 1986b; 1986c; 1992a; 1992b; 1992c]. 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.“²⁴ 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 vytěšňována 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.²⁵ Z pohledu skupin má paměť absolutní přesah. Je spojena s posvátáním, neboť dávnou dobu předků klade až do věku hrdinů, počátků a mýtů. 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)konstruuji. 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 zesvětšťujícího úkonu, který odstraňuje zbytky tajemství v minulosti. Zničení a potlačení žité paměti tak představuje skutečné poslání historie [Nora 1984: xix-xx].

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

24 „Mémoire, histoire : loin d'être synonymes, nous prenons conscience que tout les oppose [Nora 1984: xix].“

25 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].

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 minulá období.

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.“²⁶

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 [*tamtéž*: 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 [*tamtéž*: xxxiv].

V souvislosti se zanikáním národní paměti a ztrátou koherence národní minulosti vyvstává 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 které jsou zvěcněním jejích jednotlivých obsahů. Právě do nich se paměť přemisťuje poté, co zanikla její přirozená prostředí [*tamtéž*: 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 [*tamtéž*: 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 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. 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

26 „Moins la mémoire est vécue collectivement, plus elle a besoin d'hommes particuliers qui se font eux-mêmes des hommes-mémoire [*tamtéž*: xxx].“

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.²⁷

Dílo *Les lieux de mémoire* se setkala s velkým ohlasem nejen ve Francii, na jejíž místa paměti se zaměřuje. Norův koncept podnítl řadu výzkumných aktivit v různých zemích světa.²⁸ K úspěchu teorie přispěla podle Nory samotného nostalgie po národní identitě silně zakotvené v nějakém jednotném a jednotčím vyprávění minulosti.

Práce paměti

V oblasti politické filozofie 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* [2000].

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 individuí 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.²⁹ To, co historický diskurs vyděluje z paměti, je však fakt, že se opírá o psané dokumenty. Úkolem těchto dokumentů je uchovávat prvky minulosti, a tím je chránit před zapomenutím, 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 2000: 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*).³⁰

27 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; 2008b].

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

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

30 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 2000: 4].

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 Ricœura 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 [*tamtéž*: 106]. Historie přistupující k minulosti s odstupem, bez osobního zaujetí, a která 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 [*tamtéž*: 650]. Výsledkem práce paměti zahrnující do sebe 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 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 neznamená 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 2000*: 574]. V tomto smyslu jsou paměť a zapomnění neoddělitelnými entitami: paměť (stejně jako historie) představuje způsob selekce a intelektuální konstrukce minulosti.³¹

Ricœurovo paradigma práce paměti se stalo již v 90. letech 20. století velmi frekventovaným v souvislosti se zmíněným problémem „povinnosti paměti“ ve společenských 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.

Kolektivní paměť v perspektivě systémové teorie

Holistické chápání kolektivní paměti, kterým se vyznačuje původní Halbwachsova koncepce, poskytuje možnost nahlížet tento fenomén perspektivou, která zatím příliš rozpracována nebyla, přestože se její využití podle našeho soudu nabízí. Tuto perspektivu umožňuje soudobá systémová teorie, která v porovnání 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 komplexity. Pro každý sociální

31 Patologický charakter paměti, jež uchovává všechny detaily, popsal Jorge Luis Borges ve své povídce „Funes, muž se záračnou pamětí“. Bez schopnosti vybírat z útržků minulosti ty, které budou uchovány v paměti, a ty, jež budou zapomenuty, není mysl schopna zobecňovat ani abstrahovat, a tedy provádět složitější myšlenkové operace [*viz Borges 1969*].

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 a musí naopak postupovat selektivně, redukovat komplexitu a stabilizovat pouze to, co bylo vybráno.

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 zcela 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].

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 AGIL³² a v našem případě ji lze využít jako určitého heuristického modelu. V Parsonsových úvahách bývá každá z těchto čtyř základních funkcí spojována s určitým funkčně specializovaným dílčím systémem (subsystémem). Autor navíc poukazuje ještě na dva další důležité systémové aspekty. Tím prvním je, že systémová diferenciací probíhá i uvnitř jednotlivých subsystémů a má opět podobu schematiky AGIL. Za druhé se jedná o to, že mezi takto funkcionálně rozdiferencovanými subsystémy probíhá vzájemná komunikace a interpenetrace.

Vycházejíce z této perspektivy můžeme kolektivní paměť charakterizovat jako systém, v němž probíhají určité operace, které sledují logiku čtyř základních funkcí.³³ Na adaptaci systému kolektivní paměti (A) lze pohlížet jako na rekonstrukci a aktuali-

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

33 Poznamenejme, že model kolektivní paměti založený na schematice AGIL představuje jisté teoretické zjednodušení. Toto zjednodušení je však nezbytně nutné, protože se jedná o jevy tak složité, že zachytit je v celé jejich komplexitě není zkrátka možné. Ostatně každá teorie, a výjimkou není ani náš případ, musí komplexitu zachycované reality nějakým způsobem redukovat na ty aspekty, které jsou pro její vysvětlení nejdůležitější (a od těch méně důležitých odhlédnout, abstrahovat).

zaci paměti, tedy na její schopnost neustálého přepracovávání reprezentací vzpomínek na základě požadavků přítomnosti. Obraz minulosti se neustále mění podle událostí, priorit a zájmů přítomné společnosti.³⁴ 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 přispívají k upevňování kolektivní identity.³⁵ 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 takřkajíc odnepaměti, a jejich předáváním z generace na generaci.

Pomocí schematiky AGIL lze teoreticky popsat, jakým způsobem funguje kolektivní paměť jako systém zpracovávající určitý typ lidského vědění. Tato schematika ovšem nepředstavuje jedinou strukturu, kterou je nutné brát v potaz; kolektivní paměť lze vést i jiné strukturální řezy. Jednou z podstatných charakteristik této entity je, že má své nositele, a těmi jsou jednotlivci, skupiny, třídy, vrstvy, generace³⁶ a konec konců společnost jako celek. Další podstatnou charakteristikou je, že tento systém zpracovává určité informace s ohledem na jejich časoprostorové zařazení a na věcný obsah. Z toho vyplývá, že při studiu kolektivní paměti je nutné mít na zřeteli minimálně čtyři typy struktur: systémovou strukturu (popisovanou za pomoci schematiky AGIL), stratifikační strukturu, generační strukturu a obsahovou strukturu (diferencující informace z hlediska časového, prostorového a věcného). Tyto odlišné typy struktur se vzájemně protínají a navzájem ovlivňují.

Několik závěrečných poznámek

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 resentmentů.

34 Tímto způsobem uvažuje o kolektivní paměti Maurice Halbwachs, podle nějž si společnost kontinuální reaktualizací věr, znalostí a norem, tedy zasazováním fragmentů a obrazů z minulosti do nových kontextů, zajišťuje stálost svých reprezentací. Jak již bylo zmíněno v předchozím textu, obdobně se k problematice interpretace minulosti staví George Herbert Mead, který spojuje existenci reality jen s přítomností. Minulost a budoucnost můžeme pouze myslet, nemůžeme však své myšlení uskutečňovat jinak než v přítomnosti. A vzhledem k tomu, že nové události staví to, co se odehrálo v minulosti, do nového světla, představy a významy spojené s minulostí a budoucností se neustále mění. Minulost je přeformulována podle současného hlediska.

35 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 zdůrazňuje 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.

36 Jak upozorňuje Bernhard Giesen [*Giesen 2007*], generační rozdíly vnášejí do problematiky paměti paradox „nesoučasných současníků“ (poprvé na něj upozornil v 30. letech 20. století Ernst Bloch), který se projevuje v tom, že rozdílné generace koexistující vedle sebe ve stejné době, a přesto disponují rozdílnou kolektivní pamětí.

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.³⁷

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 [tamtéž: 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 zapomnění jako synonymum její ztráty. „A v opačném směru fakt opětovného zmocnění se paměti představuje také akt společenské emancipace či mocenské převahy [Kvasničková 2005: 34].“ Všechny tyto aspekty zapřičiňují, že se z otázky kolektivní paměti stává nejen akademický problém, ale také významný předmět politických bojů.

Ještě na začátku minulého století byla značně rozšířena představa, že dějiny mají nějaký smysl a směr (historismus). V myšlení tehdejších lidí měly horizonty minulosti a budoucnosti – a spolu s tím i historická paměť – jinou podobu a jinou hloubku, než mají dnes. V minulosti byly nalézány tendence, které napříč epochami směřují k určitému cíli, v němž dojde k naplnění dějinného plánu. Dnešní době už tato důvěra ve smysl dějin není vlastní. O sto let později je pro vědomí pozdní moderny naopak příznačný akcent na přítomnost – tedy *prezentismus*, a to se zcela logicky promítá i do způsobu, jakým je dnes kolektivní paměť utvářena a využívána.

37 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.

Literatura

- Alexander, Jeffrey C. – Eyerman, Ron – Giesen, B. – Smelser, Neil J. – Sztompka, Piotr. [2004]. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Assmann, Jan. [2001]. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínky a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Banaszczyk, Tadeusz. [1989]. *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*. Wrocław: Ossolineum.
- Baron, S. et al. [2006]. Les petites patries. *Histoire et mémoire dans les journaux de ville : fabrique de l'identité collective*. Mémoire de licence en Sciences de l'éducation. Université Paris XII, UFR SESS – STAPS. Sous la direction de Bénédicte Goussault.
- Berger, Peter L. [1991]. *Pozvání do sociologie*. Praha: FMO.
- Bergson, Henri. [1919]. *Vývoj tvořivý*. Praha: J. Laichter.
- Bergson, Henri. [2003]. *Hmota a paměť*. Praha: OIKOYMENH.
- Borges, Jorge L. [1969]. Funes, muž se zázračnou pamětí. In: Borges, Jorge, L. *Artefakty*. Praha: Odeon, s. 77–84.
- Dosse, François. [2001]. La mémoire fragmentée. Paul Ricœur : entre mémoire, histoire et oubli. *Cahiers français* N° 303 (juillet-août 2001), s. 15–21.
- Draaisma, Douwe. [2003]. *Metafory paměti*. Praha: Mladá fronta.
- Durkheim, Émile. [1926]. *Pravidla sociologické metody*. Praha: Orbis.
- Durkheim, Émile. [2002]. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- Espinass, Alfred V. [1877]. *Des Sociétés animales: Étude de psychologie comparée*. Paris: Alcan.
- Giesen, Bernard. [2002]. *Triumph and Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giesen, Bernard. [2007]. V různém čase, v různém rytmu a s rozdílnou pamětí. In: *Sociální studia 1. Generace*. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně, s. 67–78.
- Goffman, Erving. [1974]. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.
- Gombrich, Erich H. [1981]. *Aby Warburg: Eine intellektuelle Biographie*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Halbwachs, Maurice. [1939]. La mémoire collective chez les musiciens. *Revue Philosophie*, No. 3–4 (1939), s. 136–165.
- Halbwachs, Maurice. [1971]. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte: Étude de mémoire collective*. Paris: PUF.
- Halbwachs, Maurice. [1950]. *La mémoire collective*. Paris: PUF.
- Halbwachs, Maurice. [1994]. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Hartog, François. [2003]. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil.
- Hervieu-Léger, Danièle. [1993]. *La Religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf.
- Kvasničková, Adela. [2005]. *Náboženstvo jako kolektivní paměť: případ Slovenska a Čiech*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Lavabre, Marie-Claire. [2005]. Užívání a zneužívání pojmu paměť. *Biograf: Časopis pro biografickou a reflexivní sociologii* č. 37 (srpen 2005), s. 57–67.
- Lavabre, Marie-Claire. [2007]. Paradigmes de la mémoire. *Transcontinentales* N° 5 (deuxième semestre 2007), s. 139–147.
- Le Goff, Jacques. [2007]. *Paměť a dějiny*. Praha: Argo.
- Luhmann, Niklas. [1991]. *Soziologische Aufklärung. Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. 4. vyd. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Marcel, Jean-Christophe – Martin, Olivier – Mucchielli, Laurent. [1999]. Maurice Halbwachs (1877–1945). *Mémoire collective et classes sociales. Sciences humaines* N° 100 (décembre 1999), s. 58–60.
- Maurel, Marie-Claudiel. [2008]. Le passé en héritage. In: Maurel, Marie-Claudiel – Mayer, François (eds.). *L'Europe et ses représentations du passé. Les tourments de la mémoire*. Paris: L'Harmattan, s. 11–18.

- Mayer, François. [2004]. *Les Tchèques et leur communisme: Mémoire et identités politiques*. Paris: EHESS.
- Mead, George H. [1936]. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Murphy, Arthur E. (ed.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, George H. [1959]. *The Philosophy of the Present*. Murphy, Arthur E. (ed.) La Salle: Open Court.
- Mink, Ggeorges – Neumayer, Laure. (eds.) [2007]. *L'Europe et ses passés douloureux*. Paris: La Découverte.
- Mink, Georges. [2008a]. Between Reconciliation and the Reactivation of Past Conflicts in Europe: Rethinking Social Memory Paradigms. In: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44 (2008), No. 3, s. 469–490.
- Mink, Georges. [2008b]. L'Europe élargie: du risque de désunion mémorielle. In: Maurel, Marie-Claude – Mayer, Françoise. (eds.). *L'Europe et ses représentations du passé. Les tourments de la mémoire*. Paris: L'Harmattan, s. 21–50.
- Mücke, Pavel. [2006]. Krok za krokem. Orální historie, věda a společnost. *Naše společnost* 4 (2006), č. 1, s. 25–31.
- Namer, Gérard. [1987]. *Mémoire et société*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Namer, Gérard. [2000]. *Halbwachs et la mémoire sociale*. Paris: L'Harmattan.
- Nora, Pierre (ed.) [1984]. *Les lieux de mémoire. I – La République*. Paris: Gallimard.
- Nora, Pierre (ed.) [1986a]. *Les lieux de mémoire. II – La Nation*. Vol. 1. Paris: Gallimard.
- Nora Pierre. (ed.) [1986b]. *Les lieux de mémoire. II – La Nation*. Vol. 2. Paris: Gallimard.
- Nora Pierre. (ed.) [1986c]. *Les lieux de mémoire. II – La Nation*. Vol. 3. Paris: Gallimard.
- Nora Pierre. (ed.) [1992a]. *Les lieux de mémoire. III – Les France*. 1. Conflits et partages. Paris: Gallimard.
- Nora Pierre. (ed.) [1992b]. *Les lieux de mémoire. III – Les France*. 2. Traditions. Paris: Gallimard.
- Nora Pierre. (ed.) [1992c]. *Les lieux de mémoire. III – Les France*. 3. De l'archive à l'emblème. Paris: Gallimard.
- Ossola, Carlo M. – Zink, Michel. [2004]. Maurice Halbwachs: 1877–1945. *Lettre du Collège de France* N° 11 (2004), s. 40–42.
- Parsons, Talcott. [1971]. *Společnosti: Vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha: Svoboda.
- Ricoeur, Paul. [2000]. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- Schützeichel, Reiner. [2004]. *Historische Soziologie*. Bielefeld: Transcript.
- Spence, Jonathan. D. [1985]. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Penguin Books.
- Šmídová, Olga. [2005]. Osvěžení paměti. In: *Biograf: Časopis pro biografickou a reflexivní sociologii* č. 37 (srpen 2005), s. 69–81.
- Todorov, Tzvetan. [1998a]. Paměť před historií. In: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. Cahiers du Cefres 13, s. 33–46.
- Todorov, Tzvetan. [1998b]. Zneužívání paměti. In: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. Cahiers du Cefres 13, s. 91–117.
- Vaněk, Miroslav. [2004]. *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Vansina, Jan. [1965]. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. Chicago: Aldine.
- Veyne, Paul. [2008–2009]. L'histoire ne nous apprend rien! *Les Grands dossiers des Sciences humaines* N° 13 (décembre 2008/janvier-février 2009), s. 14–19.

*Doc. PhDr. Jiří Šubrt, CSc. (*1958) přednáší sociologii na Fakultě humanitních studií a na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Je autorem nebo spoluautorem několika knižních publikací: Civilizační teorie Norberta Eliase (1996), Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie (2001), Čas a společnost (2003), Historická sociologie (2007, editor), Soudobá sociologie I., II., III. (2007, 2008 spolu s kolektivem) aj.*

*PhDr. Štěpánka Pfeiferová (*1980) je doktorandkou na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a vyučující sociologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se studiem životních drah obyvatel České republiky v druhé polovině 20. století, problematikou kolektivní paměti a kvalitativní metodologií. V minulosti se věnovala výzkumu v oblasti sociologie rodiny.*