

# O PAMĚTI, HISTORII, VĚDOMÍ A NEVĚDOMÍ SOUČASNÁ BĀDÁNÍ V PAMĚŤOVÝCH STUDIÍCH

Radmila Švaříčková-Slabáková

On Memory, History, Concious and Unconcious.  
Contemporary Research in Memory Studies

The article tries to analyze contemporary research in memory studies, above all on the example of Anglo-saxon and French historiographies. First, it traces the contribution of already several generations of memory studies, providing a brief comparison with the Czech historiography of memory. Next, it gives examples of different approaches towards two key concepts – memory and history, analyzing their relationship in Nora's *Les Lieux de Mémoire* and Halbwachs's studies on memory. Individual and collective memories and their possible interpretations are treated with respect to the psychological approach towards memory and the importance of unconscious for historians is demonstrated on the works of C. G. Jung, A. Toynbee, L. Passerini and V. de Gaulejac. The article concludes focusing on contemporary oral history research stated that collective memory studies and oral history studies convert which is challenging for individual memories and individual remembering, the original key concepts of oral history studies.

Radmila Švaříčková-Slabáková (1970), působí na Filozofické fakultě Univerzity Palackého, R.Slabakova@seznam.cz

## Paměť a paměťová studia

Když v roce 1994 vyšla publikace *Bývali Čechové*, o paměti se ve studiích a článkách českých historiků a historiček sotva hovořilo.<sup>1</sup> Snad proto o ní nemluví ani Jiří Rak, ač své mýty a stereotypy definuje jako blíže neurčený duchovní svět, psychické

1 JIŘÍ RAK, *Bývali Čechové. České historické mýty a stereotypy*, Praha 1994.

životní prostředí, které jsme zdělili po předcích, jako jakési myšlenkové dědictví. Kdyby psal Jiří Rak svou knihu dnes, možná by pro všechny tyto jevy pojmu paměť, dejme tomu kolektivní, použít neváhal. Dnes už totiž pojem paměti v české historiografii zdomácněl a podobně jako v zahraničních historiografiích je používán pro označení mnoha různých a mnohdy odlišných věcí – tu je paměť (historická) chápána jako jakýsi „druhý život“ daného jevu, dosud nezachycený oficiální historiografií, tu jako synonymum historického poznání či historického vědomí, tu jako určité alternativní dějiny, které vyjadřují autentický vztah k minulosti.<sup>2</sup> Kolektivní paměť, kulturní paměť, historická paměť, místní paměť, oficiální paměť, lidová paměť, veřejná paměť, sdílená paměť, sociální paměť, zvyk, dědictví, mýtus, tradice, kořeny, to všechno mohou být synonyma, vše může být studováno jedním způsobem pod jedním všezahrnujícím pojmem paměti.

Svou bezbřehostí se tak dnes koncept paměti vyrovná už poněkud obstarožním mentalitám, zároveň dal ale v zahraničních historiografiích vzniknout i pracím, které po východisku z této slepé uličky pátrají. Mohli bychom říci, že se jedná o poslední generaci paměťových studií (od 80. let 20. století, kdy se paměť znovu dostala do popředí badatelského zájmu, se totiž zrodilo již několik generací paměťových studií).

Navázaly tak na záměr Popular Memory Group v Centre for Contemporary Cultural Studies v Birminghamu, označovanou obvykle, spolu s anglosaskou historiografií, za průkopníka paměťových studií (memory studies), která si v 70. letech 20. století předsevzala studovat paměti jednotlivců a sociálních skupin dosud opomíjených oficiální historií, potažmo rozdíl mezi osobní pamětí a veřejnou reprezentací. Své opodstatnění má ale i názor, že původ těchto studií se nachází ve francouzské historiografii, v psaní školy Annales. Právě v už vzpomínaném konceptu kolektivních mentalit se ukrývají zárodky budoucích studií kolektivní paměti, ač tohoto termínu francouzští historikové nepoužívali a také zřídka kdy fenomen paměti ve svých pracích analyzovali.<sup>3</sup>

2 Srov. například konstatování uvedená v následujících publikacích: LUKÁŠ FASORA, JIŘÍ HANUŠ, JIŘÍ MALÍŘ (edd.), *Napoleonské války a historická paměť*, Brno 2005; MILOŠ HAVELKA, *Paměť a dějiny, soužití a vyhnání*, DTK 1/2004, s. 85-93; DUŠAN TŘEŠTÍK, *O dějinách a paměti*, DTK 1/2004, s. 107-113.

3 P. Hutton vidí počátek u P. Arièse a jeho díla *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960). Uvést bychom však mohli i díla G. Dubyho, E. Le Roy Ladurie či R. Mandroua. Jak píše F. Hartog, v kolektivním díle francouzských historiků *Faire de l'histoire* (1974) se pojem paměť ještě vůbec neobjevuje, ale v *La Nouvelle Histoire* (1978) už figuruje, a to jako kolektivní paměť. Srov. FRANÇOIS HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris 2003, s. 134n.

V první generaci paměťových studií se zkoumal především vztah paměti a historie, jejich vzájemný poměr. Za všechny uvedme dílo Pierra Nory *Les Lieux de Mémoire* z roku 1984.<sup>4</sup> „Paměť je život, v neustálém vývoji, je citová a kouzelná, žíví se vzpomínkami, je náchylná ke všem přenosům, zastíráním, škrtnáním i projekcím. Historie je neúplná rekonstrukce toho, co už není, je to obraz minulosti,“ tvrdí Nora.<sup>5</sup> Podobně jako v dalším z nejčastěji uváděných zakladatelských děl o paměti v 80. letech, *Zakhoru* Yosefa Yerushalmiho,<sup>6</sup> se i v práci P. Nory setkáváme s koncepcí paměti jako něčeho primitivního v opozici k modernímu historickému vědomí, s koncepcí paměti jako antihistorického diskurzu. Další díla z tohoto období, reprezentující jak americkou, tak německou, ruskou, izraelskou či japonskou historiografii, si všímají rozdílu mezi kolektivní pamětí a oficiální, resp. národní historií. Poukazují na to, že paměť je sociálně konstruována a politicky nebo kulturně využívána a z toho důvodu bývá též často všelijak překroucena a pozměněna.

Příkladem takovýchto studií jsou nejčastěji práce o vzpomínání na válku, válečné paměti či paměti holocaustu. Ty se pak podle autorů kolektivní publikace *The Politics of War Memory* mohou lišit podle toho, které ze tří hlavních paradigmat v nich převládne. Za prvé se tak může jednat o paradigma politické, kdy se studují praktiky národní identifikace a symbolický repertoár, který je národnímu státu k dispozici, přičemž tento stát usiluje o to, aby své občany sjednotil v kolektivní národní identitě. Další paradigma vychází z psychologie, to znamená, že se studuje kolektivní trauma, utrpení či žal tváří v tvář smrti. Poslední směr pak zastupují práce používající orální historie a metody životních příběhů. Zde jde především o to, jak se vzpomínky či paměť jednotlivců odlišují od národní paměti státu, ke kterému dané osoby přináležejí.<sup>7</sup>

Poslední generace paměťových studií se zaměřila na pokusy o kritickou reflexi nového historiografického směru – autoři se zde zabývají vlastní historiografií paměťových studií. V první řadě se hledá odpověď na otázku, proč k znovuoživení zájmu o paměť vlastně došlo. Snad nejobsažněji se k tématu vyjádřil K. L. Klein, který nabízí pět alternativ.<sup>8</sup> První z nich vychází z pojetí P. Nory, podle kterého

4 PIERRE NORA (ed.), *Les Lieux de Mémoire*, díl 1: *La République*, Paris 1984.

5 P. NORA (ed.), *Les Lieux de Mémoire*, díl 1: *La République*.

6 Yerushalmiho kontroverzní kniha pojednává především o rozdílu mezi židovskou tradicí a židovskou identitou – J. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Jewish history and Jewish memory*, London 1982.

7 T. G. ASHPLANT, GRAHAM DAWSON, MICHAEL ROPER (edd.), *The Politics of War Memory and Commemoration*, London-New York 2000.

8 KERWIN LEE KLEIN, *On the Emergence of Memory in Historical Discourse*, Representations 69/2000, s. 127-150.

jsme tolik posedlí pamětí proto, jelikož jsme ji zničili historickým vědomím. Druhá alternativa chápe paměť jako novou kategorii zkušenosti, která se zrodila z modernistické krize self v 19. století a postupně se vyvinula v současné užívání. Třetí možnost souvisí s hegliánským historicismem, který převzal předmoderní formy paměti, jež jsme modifikovali skrze strukturální slovníky. Čtvrtá nabízená alternativa pojímá paměť jako způsob diskurzu vlastní lidem bez historie, jehož zrod je tak považován za ozdravný znak dekolonizace. Konečně za páté je paměť vysvětlována jako opožděná odpověď na zranění způsobená modernitou. Postmoderna je tak velmi často uváděna jako vůbec hlavní důvod současné krize paměti a zároveň současného hladu po paměti. Jde o snahu zpomalit ve světě vysokorychlostní komunikace, o úsilí vyznat se ve společnosti, kde nás převálcovává přemíra informací, o hledání východiska ze situace, kdy byly otrženy neochvějné koncepty linearity, pravdy a identity, kdy se zmítáme v epistemologické nejistotě.<sup>9</sup>

V neposlední řadě se pak poukazuje na možnosti paměťových studií, na jejich teoretický přínos. Jak už bylo řečeno, paměťová studia takřka nemají hranic, a stávají se tak nanejvýš vhodným polem pro setkávání badatelů z nejrůznějších oborů – antropologů, filozofů, sociologů, historiků, psychologů, psychoanalytiků, neurologů, čehož důkazem jsou sborníky obsahující právě interdisciplinární pohledy.<sup>10</sup> Někteří historikové natolik věří v budoucnost paměti, že si od ní slibují přepracování samotných hranic historie. K tomu se ještě vrátíme.

A co česká historiografie paměti?<sup>11</sup> Jen těžko můžeme hovořit o již několika generacích paměťových studií. Přestože se již zmiňovaná monografie Jiřího Raka dá považovat za zakladatelskou práci novodobých paměťových studií české historiografie, snad ještě spolu s *Pomníky a zapomínky* Zdeňka Hojdy a Jiřího Pokorného

9 Takovéto důvody uvádí ANDREAS HUYSEN, *Twilight memories: marking time in a culture of amnesia*, New York-London 1995. Důvodem však může být i rychlost, s jakou pronikáme stále víc do doby externích pamětí. Ano, jsou to harddisky počítačů, knihy, archivy, ne naše vlastní paměti, ke kterým se obracíme, když si chceme vybavit minulé.

10 DANIEL L. SCHACTER, *Memory Distortion. How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*, London 1995; PAUL H. ELOVITZ, CHARLOTTE KAHN (edd.), *Immigrant Experiences. Personal Narrative and Psychological Analysis*, London 1997. V prvním případě je editorem psycholog, ve druhém jsou editory psychohistorikové a psychoterapeuti. Příspěvatelé jejich sborníků jsou jak historikové, tak sociologové či psychologové.

11 Za podklady k následujícím třem odstavcům srdečně děkuji absolventu Katedry historie FF UP, nynějšímu doktorandovi FF UK PhDr. Pavlovi Mückemu. V lednu 2005 mi laskavě poskytl své rešerše o paměti z českých historických časopisů, jmenovitě z Českého časopisu historického, z Dějin a současnosti a z Historického obzoru.

z roku 1996,<sup>12</sup> pojem paměti byl v oficiálním časopise českých historiků důsledně použit až v roce 1999, a to ve stati Jana Křena *Česká a německá historická paměť*.<sup>13</sup> Současně se objevilo několik prací představujících nejrozšířenější linii paměťových studií v české historiografii – a to práce o vzpomínání, přičemž se má na mysli vzpomínání na válku, především první světovou. Ve svých pracích poukazují historikové zejména na rozpor mezi oficiální interpretací minulosti a pamětí obyčejného českého vojáka, bojujícího v c. a k. armádě.<sup>14</sup> Studium paměti druhé světové války jako by za pracemi tohoto druhu poněkud pokulhávalo.<sup>15</sup>

Jiný směr představují práce M. Hrocha nebo J. Křena, ve kterých se jmenovaní autoři zabývají formováním národní identity. Hroch však ve svých pracích slova paměť vůbec nepoužívá, a Křen se sice ve výše uvedené stati pokouší v hrubých rysech srovnat paměti obou národů ve druhé polovině 20. století, není však vůbec jasné, co má autor na mysli pod pojmem paměť a co jsou pro něj dějiny, neboť oba pojmy mu víceméně splývají.

Studií na téma paměti však postupně přibývalo, především od přelomu století, objevily se též recenze na zahraniční díla o paměti a vzpomínání.<sup>16</sup> Ač je patrné, že čeští historikové, resp. přinejmenším někteří z těch, kteří o paměti píší, jsou obeznámeni s tezemi Pierra Nory (potažmo Maurice Halbwachse) o protikladu historie a paměti, koncepty paměti a historie tito historikové hlouběji neanalyzují, častokrát jde o jakési odkrývání „bílých míst“ české historie, historická paměť je mnohdy chápána jako synonymum historického poznání či historického vědomí.

12 ZDENĚK HOJDA, JIŘÍ POKORNÝ, *Pomníky a zapomínky*, Praha-Litomyšl 1996. Cenný je „jiny“ pohled na dějiny 19. a 20. století – prostřednictvím pomníků, přičemž se však nejedná o hlubší teoretickou reflexi o paměti a zapomínání.

13 JAN KŘEN, *Česká a německá historická paměť – věřejšek a dnešek*, ČČH 97/1999, s. 321–331.

14 Snad nejvíce se k tomuto problému vyjadřoval JAN GALANDAUER, *Wacht am Rhein a Kde domov můj. Válečné nadšení v Čechách v létě 1914*, Historie a vojenství 1996, č. 5, s. 22–43; JAN GALANDAUER, PETR HOFMAN, IVAN ŠEDIVÝ, *Zborov 1917–1997*, Praha 1997; JAN GALANDAUER, *O struktuře české historické paměti. Zamyšlení nad vzpomínkou českého vojáka a zajatce*, Historie a vojenství 1996, č. 1, s. 132–136; TÝŽ, *Hrob Neznámého vojína v proměnách času*, Historie a vojenství 1998, č. 5, s. 61–82; TÝŽ, *Čs. legie a jejich komemorace*, in: Česká společnost za velkých válek 20. století, (edd.) Jan Gebhart, Ivan Šedivý, Praha 2003, s. 293–312.

15 Za zmínku stojí sborník *Dějiny a paměť – odboj a kolaborace za druhé světové války*, Cahiers du Ce-FreS 6/1995, Praha 1995.

16 Například recenze Michala Černouška na knihu JANA ASSMANNA *Kultura a paměť*, recenze Lucie Formánkové na knihu DEBORAH LIPSTADTOVÉ *Popírání holocaustu. Sílicí útok na pravdu a paměť*, uveřejněné v Dějinách a současnosti v roce 2002.

## Paměť a historie

Podívejme se nyní na to, jakým způsobem uvažuje o paměti a historii nejnovější zahraniční historiografie, především francouzská a anglosaská. Zastavme se nejdříve u díla zásadního.

Třídílná kolektivní práce *Les Lieux de Mémoire*, inspirovaná seminářem na EHESS v letech 1978-1981, na které se podílelo pětáctýřicet historiků, se stala biblí nových paměťových studií.<sup>17</sup> „Rychlá ztráta naší národní paměti,“ píše v úvodu prvního dílu Nora, „jako by volala po inventáři míst, které si vybrala jako své vtělení a které, díky vůli lidí nebo práci století, zůstaly jejími nejžárlivějšími symboly: svátky, emblémy, památníky a vzpomínkové oslavy, ale také chvalozpěvy, slovníky a muzea.“ Místa paměti v podání Pierra Nory jsou tak nejen místa evidentní a zřejmá, jako právě monumenty, oslavy, výročí, ale též místa mnohem méně jasná, dalo by se říci neznámá – to jsou místa beze slávy, říká Nora, vědci jen velmi zřídka zkoumaná a vůbec taková, co už dávno zmizela z našeho zorného úhlu. K takovým patří například revoluční kalendář, státní vlajka, občanský zákoník, galský kohout či minuta ticha.

Pro paměťová studia však nebylo ani tak zásadní to, jaká místa paměti považuje kolektiv autorů důležitá pro Francii a její historii, jako spíše Norovo chápání paměti a historie. Staví je do opozice – „paměť je nevědomá, vydána každému užítí a zneužití. [...] Historie je vždy problematickou a neúplnou rekonstrukcí toho, co již není. [...] Paměť je fenoménem vždy aktuálním, pouze prožívaným ve věčné přítomnosti historie[...] Paměť je citová a kouzelná, proto se snaší pouze s těmi detaily, které jí vyhovují, živí se vzpomínkami, které jsou nejasné, rozporné, obecné nebo nestálé, konkrétní nebo symbolické, je náchylná ke všem přenosům, zastíráním, škrtnutím nebo projekcím[...] Historie jakožto úkon intelektuální a zesvětšující vyžaduje analýzu a kritickou rozpravu.“ Z Norova pojetí paměti tak vyplývá, že paměť je sice nepostradatelným zdrojem pro historii, historie je však něco více než paměť, mezi oběma pojmy zeje mezera, již nejde překonat. Paměť je něco prehistorického, co musí uvolnit místo historii.

Norova historie kolektivní paměti Francie v jejích reprezentacích inspirovala další práce o národních pamětech,<sup>18</sup> vyvolala však také kritické odezvy. Ty se týkaly především konceptu kolektivní paměti, a my se k těmto kritickým hlasům za chvíli vrátíme.

17 PIERRE NORA (ed.), *Les Lieux de Mémoire*, díl 1: *La République*; díl 2: *La Nation*; díl 3: *Les France*, Paris 1984.

18 ÉTIENNE FRANÇOIS, HAGEN SCHULZE, *Deutsche Erinnerungsorte*, München 2005.

Kolektivní paměť jako předmět vědeckého zájmu se však nevynořila teprve na konci 20. století. K. L. Klein situuje její počátky do období krize historismu, tedy na přelom 19. a 20. století. Podle něj to byl Hugo von Hofmannsthal, který použil pojem kolektivní paměť v roce 1902.<sup>19</sup> Žák Emila Durkheima Maurice Halbwachs pak v roce 1925 představil rámce, podle kterých je možné paměť interpretovat. Ve své průkopnické práci *Les cadres sociaux de la mémoire* dospěl k závěru, že „není možná paměť mimo určitých rámců, které lidé žijící ve společnosti používají pro fixaci a nacházení svých vzpomínek“.<sup>20</sup> „Když vzpomínáme,“ vyvozuje, „naše paměť zachycuje velkou část toho, co se zdálo, že proběhlo, ale v nové formě. [...] Všechno se odehrává, jako by byl daný předmět viděn pod jiným úhlem, nebo by byl jinak osvětlen: nové rozdělení stínů a světla natolik mění hodnoty částí, že i když je poznáváme, nemůžeme říci, že zůstaly, co byly.“<sup>21</sup>

V návaznosti na tuto základní ideu Halbwachs dokládá, že to, co nám zabraňuje odhalit dojmy, které jsme kdysi měli, je celek našich současných idejí o společnosti, ale také o přírodě. Když chceme znovu přecíst knihu ve stejných dispozicích, jako když jsme byly děti, kolik věcí je třeba zapomenout! stýská si Halbwachs. Ale na druhé straně musíme také znát, co jsme znali tehdy, dodává. Tyto rámce, shrnuje nakonec, však nejsou čistě individuální, jsou společné lidem stejné skupiny.

Halbwachs tak odmítal myšlenku, že minulost se zachovává jako taková v individuálních pamětech. Podle něj je to kolektivní mysl (*pensée collective*), díky které lidé žijící ve společnosti používají slov, jejichž smyslu rozumějí. Jednotlivé osoby vzpomínají tím, vysvětluje, že si vypomáhají rámci sociální paměti. Sociální mysl (*pensée sociale*) je hlavně paměť, jejíž obsah je tvořen kolektivními vzpomínkami, které je možné rekonstruovat.<sup>22</sup>

Zatímco v knize *Les cadres sociaux de la mémoire* používá Halbwachs pojmu kolektivní paměť jen sporadicky a prakticky jen ve spojení s kolektivní pamětí rodiny, jeho další zásadní práce uvádějí kolektivní paměť přímo v názvu.<sup>23</sup> Paměť zde není myšlena nějaká univerzální paměť, nýbrž paměť kolektivní, přičemž každá kolektivní paměť má jako podporu skupinu omezenou v prostoru a čase. Zajímavé je, že ani v této knize Halbwachs nepodává přesnou definici kolektivní paměti. Někteří historikové tak vidí v Halbwachsově teorii slepý bod – nevysvětlil, jak kolektivní paměti vznikají, mluvil o nich velmi nekonkrétně, představil jen různé způsoby pū-

19 K. L. KLEIN, *On the Emergence of Memory*, s. 127-150.

20 MAURICE HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1952.

21 M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, s. 84.

22 M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, s. 279, 289.

23 MAURICE HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris 1968.

sobení a mechanismy této paměti. Navíc ve své první knize, argumentuje Gérard Namer, specialista na Halbwachsovo dílo, zaměnil paměť i rámce – jednou jsou sociální, podruhé kolektivní.<sup>24</sup> Teprve až ve svém druhém díle objasnil, že paměť skupiny se manifestuje v individuálních pamětech a jednotlivec si vzpomíná tak, že se přemisťuje do pohledu skupiny.

Historikové také kritizovali nevyjasněnost Halbwachsova rozlišení mezi pamětí sociální, resp. kolektivní, historickou a autobiografickou. Zatímco kolektivní paměť v Halbwachsově pojetí existuje a trvá ve specifických skupinách, které se vyskytují na určitém místě a v určitém čase, historická paměť začíná tam, kdy je paměť uvolněna ze svých sociálních řetězů a je místo toho ukotvena v abstraktních rámcích chronologie a faktických detailů, odpoutávajíc se ze svého sociálního prostředí. Podle Halbwachse je tak historická paměť reprezentací ztracené minulosti a její jediná vzpomínka. Jinými slovy – historická paměť začíná tam, kde je přerušena sociální tradice a živoucí kontakt s minulostí je ztracen – jediné, co pak zbývá, jsou fragmenty nebo artefakty.<sup>25</sup> Podle Susan Craneové, kterou jsem si vybrala jako představitelku názorů revidujících Halbwachsovy ideje, se však nejednalo o příčinnou zákonitost (paměť zmizela – musela ji nahradit historie), jako spíše o simultánní objevení se profesionální historie a ztráty kolektivní paměti.<sup>26</sup> Je tedy třeba podívat se na teorii o opozici paměti a historie z jiného úhlu, uvažovat poněkud jinak o předpokládané náhradě kolektivní paměti pamětí historickou. Otázka tak zní, jestli, jakým způsobem a do jaké míry je možné revidovat uvažování, u jehož počátků stojí Halbwachs a na které navázal ve svých *Místech paměti* i Nora.

Craneová nakonec dospívá k názoru, že historická paměť nejen že se objevuje vždy ve formě historického narativu, ale také že je jednou z forem kolektivní paměti. Na druhé straně je pak kolektivní paměť také rámcem, ve kterém se děje historické vzpomínání. Podle ní tak v obou paměťových konceptech zůstává přítomno historické vědomí, není tudíž možné hovořit o ztrátě či náhradě kolektivní paměti. Kolektivní paměť se podle ní neztratila, pořád existuje, není to jen historický artefakt.

24 Srov. doslov Gérarda Namera ke knize MAURICE HALBWACHSE, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1994, s. 299-367.

25 Podobně jako Halbwachs rozlišuje kolektivní paměť od historického vzpomínání Yerushalmi. Podle něj historická paměť v žádném případě nesmí převálcovat kontinuitu kolektivní paměti, což se však stalo, jak dokládá Yerushalmi, právě v židovské tradici – cituje SUSAN A. CRANE, *Writing the Individual Back into Collective Memory*, *American Historical Review* 102/1997, s. 1372-1385.

26 S. A. CRANE, *Writing the Individual Back into Collective Memory*, s. 1372-1385.

Názor Craneové je možné postavit do protikladu k jiným historikům, kteří nepřestávají tvrdit, že západní historické vědomí neodporuje kolektivní paměti, ale představuje spíše její rozvinutější a organizovanější formu. Stručně řečeno – podle těchto historiků by se historické vědomí rovnalo historické paměti. Hlasy proti tomuto vydělování kolektivní a historické paměti, potažmo paměti a historie, však sílí. Historie by měla být definována jako zvláštní typ kulturní paměti, protože ani historie, ani paměti nejsou objektivní, jak prohlásil Peter Burke, čímž se velmi přiblížil výše uvedeným revizionistickým názorům.<sup>27</sup> François Hartog, uvažující o vztahu historie a času, pak argumentuje tím, že v současné době opozice mezi pamětí a historií vlastně úplně padá, a to z jednoho prostého důvodu: totiž že pojetí historie jako minulosti, která se definitivně uzavřela, je už dávno překonáno.<sup>28</sup>

Dostáváme se tak do bodu, kdy je třeba si ujasnit, jakou historii měl Halbwachs na mysli, resp. jak byla historie jako obor o minulosti v jeho době chápána. Podle Halbwachsova pojetí by musela být historie jen jedna, kdežto paměti by bylo tolik, kolik je sociálních skupin či tříd. S tím souvisí i ojedinělé postavení historika, které by mu díky takovému vymezení paměti a historie přináleželo. Podle Halbwachse může historik dělat soudy a vyslovovat závěry, a to právě proto, že není umístěn ve středu zorného pole žádné živoucí skupiny minulosti nebo přítomnosti. Historik je tak osoba nad sociálními skupinami, historik je vyloučen z pole paměti.

Možná ještě dnes by mnozí historikové proti tomuto postulátu nic nemamítali a souhlasili by s tím, že historik při psaní historie vlastně nevzpomíná, že je pouhým svědkem, pouhým pozorovatelem. To je však dávno překonaná teze 19. století, jak už jsme to zaznamenali ve slovech F. Hartoga. Vzpomínání stejně jako historický výzkum je vždy živoucí a žitou zkušeností, kterou přemýšlivý (self-reflexive) historik vědomě integruje do kolektivní paměti, říká Craneová. Stejně jako každý jiný je i historik členem mnoha kolektivů, nemůže se od nich oprostít. Halbwachs však chápal historii v jejím nejlepším pozitivistickém smyslu, jako objektivní a přesný záznam událostí, a ani ho nenapadlo spojovat historii s nějakým druhem oficiální paměti, uvažovat o její proměnlivosti a nestálosti. Věc zcela pochopitelná v ovzduší boomu empirické vědy počátku 20. století, přesto poněkud zarážející, uvědomíme-

27 Cituje WULF KANSTEINER, *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies*, *History and Theory* 41/2002, s. 179-197.

28 FRANÇOIS HARTOG, *Régimes d'historicité*, kapitola *Mémoire, histoire, présent*. Kritika Norova pojetí pokračuje například v K. L. KLEIN, *On the Emergence of Memory*, s. 127-150; ELIZABETH TONKIN, *Narrating our Pasts. The social construction of oral history*, Cambridge 1992, kapitola *Memory makes us, we make memory*.

-li si, že Halbwachs pracoval po první světové válce na univerzitě ve Štrasburku, tedy v prostředí inovativním, interdisciplinárním a hledajícím nový smysl historie. Představy Blocha ani Febvra, jeho univerzitních kolegů, o nové historii na něho překvapivě nezapůsobily, a dokonce ani to, že byl v redakční radě časopisu *Annales*, který vznikl právě proto, aby pozitivistické chápání historie překonal.

Naše povídání o průkopnických paměťových studiích by nebylo úplné, kdybychom opomněli jméno Abyho Warburga, vzpomínaného sice především německou historiografií paměti,<sup>29</sup> přesto však svým dílem *Sociální paměť* stejně významného pro naše úvahy jako dílo M. Halbwachse. Při studiu rituálů Hopi indiánů v Novém Mexiku si A. Warburg uvědomil, že abychom mohli interpretovat život dané doby, potřebujeme „rekonstruovat spojení mezi uměleckou reprezentací a sociální zkušeností, vkusem a mentalitou té které společnosti“. Jinými slovy – umělecké dílo nemůže mluvit za sebe; aby předalo význam, musíme zkoumat spojení mezi sociálním světem a uměleckou reprezentací.<sup>30</sup>

### Paměť individuální a paměť kolektivní

Jestliže se koncepty paměti a historie dostávají do jiného světla, uvědomíme-li si změnu, k jaké v pojmání historie během 20. století došlo, nemenší nejistota panuje ohledně termínů paměti kolektivní a individuální (autobiografické). Někteří historikové souhlasí s Halbwachsem, že žádná individuální paměť neexistuje, další naopak považují jeho názor, zcela opomíjející individuální paměť a uznávající kolektivní paměť jakožto jedinou reálnou paměť, za extrémní. Jiní zase poukazují na to, že sám Halbwachs ve své *La Mémoire collective* potenci individuálních pamětí v kolektivní paměti připustil. Další otázky pak vyvolávají pojmy vědomí, podvědomí, nevědomí či mýtus, vše ve spojitosti s kolektivním nebo historickým.

29 To, že dnešní bádání o paměti se odvozuje jak od M. Halbwachse, tak od A. Warburga, připomíná například A. ERLI, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, in: *Konzepte des Kulturwissenschaftlichen. Theoretische Grundlagen-Ansätze-Perspektiven*, (edd.) V. Nünning, A. Nünning, Stuttgart 2003, s. 156-185. V německé historiografii převládá termín kulturní paměť, jehož nejvýraznější zastánci jsou Aleida a Jan Assmannovi. Srov. například ALEIDA ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; JAN ASSMANN, *Collective Memory and Cultural Identity*, *New German Critique* 65/1995, s. 125-134. Ve studii J. Assmanna najdeme též charakteristiku kulturní paměti.

30 Cituje ALON CONFINO, *Collective Memory and Cultural History: Problems of Method*, *American Historical Review* 102/1997, s. 1386-1403. Srov. například ABY WARBURG, *Images from the region of the Pueblo Indians of North America*, London 1995.

Odpůrci Halbwachsovy teze o neexistenci individuální paměti většinou operují tím, že skupina nemá jeden mozek, ve kterém by byly uloženy funkce paměti. Žádnou symfonii nenapsal výbor, národ nemůže tancovat nebo jíst, nemůže mluvit nebo si pamatovat, dokazují zcela logicky.<sup>31</sup> Kolektivní paměť podle nich nenajdeme na určitých místech, ale v jednotlivcích. Jaký je pak tedy jejich vztah?

Vše nasvědčuje tomu, že se jedná o dvě strany jedné mince. Avšak jak s nimi naložit, jak je interpretovat? Gedi a Elam přicházejí s následujícím řešením: společnost podle nich už není sumou individuálních inputů, ale jde spíše o jakýsi stav, který nemůže být redukován do individuálních komponentů. Čili kolektivní paměť již není pouhým souhrnem individuálních pamětí. A z existence kolektivní paměti, která není složena z individuálních pamětí, se dá vyvodit, že společnost není jen rámec, nýbrž entita, která by mohla být považována za reálnou. Svou realitu manifestuje společnost svými sociálními produkty – tedy institucemi, zákony, normami, zvyky. Minulost se v tomto pohledu stává spíše reflexí potřeb společnosti než reflexí reálných událostí, co se staly. V návaznosti na toto uvažování je pak historie pouhým nástrojem – pro ideologické a moralistické potřeby společnosti. Pro Gediho a Elama je tak jedině legitimní použití kolektivní paměti metaforické – jako nějaká vlastnost připoutaná k nějaké zobecněné entitě. V žádném případě nemůže být kolektivní paměť zaměňována za mýtus či za stereotypy.

Tento pohled však reprezentuje jen jednu stránku širokého názorového spektra, přičemž je takřka nemožné se v různých kontroverzních míněních vyznat. Zmatečnost dosáhla takového stupně, že názor přiřknutý jednomu je vzápětí dalším popřen. Tak například W. Kansteiner tvrdí, že nedávná psychologická a neurologická studia nasvědčují tomu, že neexistuje něco jako individuální paměť, z čehož vyvozuje, že, jak se zdá, všechno potvrzuje Halbwachsovy názory, zatímco právě jeden z psychologů, D. Schacter, považuje Halbwachsovu názor za extrémní, jelikož se Halbwachsovi domníval, že všechny paměti jsou v jistém smyslu spíše kolektivní než individuální.<sup>32</sup>

Psychologové, přesněji řečeno psychoanalytici, však mají velmi pádný důvod k tomu, aby na individuálně-psychologickém přístupu k paměti zvláště důrazně trvali. Už pár let před Halbwachsem totiž začal psát své první práce o potlačené pa-

31 Například S. CRANE, *Writing the Individual*; NOA GEDI, YIGAL ELAM, *Collective Memory – What Is It?*, *History and Theory* 8/1996, s. 30-50.

32 WULF KANSTEINER, *Finding Meaning in Memory*, s. 179-197; DANIEL L. SCHACTER, *Memory Distortion: History and Current Status*, in: *Memory Distortion. How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*, (ed.) Daniel L. Schacter, London 1995, s. 1-46.

měti a nevědomé myslí Freud. Možná že iniciačním momentem bylo pro Freuda zjištění, že z dětství, rozhodující etapy pro naši dospělost, si toho tak málo pamatujeme. Kam se naše vzpomínky poděly? Došel k závěru, že problém zapomínání je spojen s potlačením bolestných nebo nepříjemných pamětí do nevědomé myslí, kde však zůstávají neměnně zachovány. Jeho koncept individuálního nevědomí, jakožto jakéhosi hlídače paměti, je tak pravým opakem paměti ve smyslu Halbwachsově. Podle Freuda je paměť zakotvena v individuální nevědomé myslí, ze které se dá odhalit pomocí analýzy. Nejlépe lze za tímto účelem analyzovat sny. Avšak i když sny správně interpretujeme, zdůrazňoval Freud, dodají nám jen klíče ke kódu nevědomých psychických úmyslů – pořád ještě nemáme přístup k paměti. To je pak věc vlastní analýzy.

Chování paměti ve snu, říká Freud, je velmi významné pro každou teorii paměti vůbec (ne náhodou začíná Halbwachs své *Les Cadres sociaux de la mémoire* kapitolou věnovanou snům, i když na rozdíl od Freuda za tím účelem, aby dokázal, že ve snech se nezobrazují kompletně minulé události a že paměť minulost znovu nevyvolává, nýbrž ji rekonstruuje). To, jak se paměť chová ve snu, nás učí, pokračuje Freud, že když jsme jednou něco duševně vlastnili, nemůžeme to nikdy úplně ztratit. Sen má skutečně význam, vyvozuje dále Freud, stejně jako je při výkladu snů možný vědecký postup. Klíčovým se pro Freuda stal pojem nevědomí, ona všeobecná základna psychického života. Můžeme si ho představit jako větší kruh, v němž je pak obsažen kruh menší – to znamená naše vědomí. Všemu vědomému tak předchází stupeň nevědomí, nevědomé však může na tomto stupni setrvat. Nevědomí je vlastní reálné duševno, jehož vnitřní povahu neznáme, stejně jako neznáme skutečno vnějšího světa, jež je nám dáno prostřednictvím záznamů vědomí stejně neúplně jako vnější svět údají našich smyslových orgánů.<sup>33</sup>

Pro historika je důležité, že Freud se u *Výkladu snů* nezastavil – pokud analýza potlačené paměti může odhalit zmizelé zkušenosti dětství, pak analýza mýtů primitivních lidí může odhalit ztracené paměti původu lidstva. Skrze individuální paměť se tak historik může dostat ke kolektivní paměti minulosti a odkrýt její utajené zdroje. Proto Freud analyzoval, dodává P. Hutton, religiózní mýty o původu lidstva, jako například v knihách *Totem a Tabu*, *Nespokojenost v kultuře*, *Mojžší a monoteismus*. V tomto bodě jako by individuální a kolektivní splyývají, resp. kolektiv nabývá rysů individuálních bytostí. Individuální paměť je tedy pořád ta rozhodující, vůdčí.

Nutno dodat, že dnes už nejspíš většina psychologů opravdu považuje Freudův individuálně-psychologický přístup za překonaný (Freud zapomněl, že Oidipus byl král, vyčítal mu prý už K. Schorske na přelomu 19. a 20. století), což jistě souvisí i s místem, které v současných psychologických teoriích zaujímá ta Freudova.

Freudova koncepce paměti však dala vzniknout celému jednomu směru paměťových studií – jednak těm, které analyzují kolektivní jevy právě tak, jako by se jednalo o individuální bytost, jednak pak takovým, kde se zkoumá především paměť jednotlivce. P. Elovitz, syn imigrantů a profesor historie, se tak například ve studii *Rodinná tajemství a lži, co mi říkali má rodiče* snaží odhalit nevědomé motivy svého vlastního jednání a proniknout do rodinné minulosti, utajované a pomíjené. Stal jsem se historikem, abych objevil naše rodinná tajemství, a poznal tak sebe, říká, k ničemu mi to však nebylo, pravdu jsem neodhalil. Tak se stal psychohistorikem. A teprve vlastní analýza, jak přiznává, mu pomohla proniknout hlouběji a prolomit rodinná tabu.<sup>34</sup>

K této linii patří také práce o návratu potlačeného – například traumatu těch, co přežili holocaust, pojímaného jako zapomenutá paměť židovského národa. Jsou však historikové, kteří vyjadřují jistou rezervovanost ohledně použití psychologických metod v kolektivní paměti a zároveň mnohým studiím vyčítají, že vnímají a konceptualizují kolektivní paměť jedine v termínech psychologické a emocionální dynamiky individuálních vzpomínek.

## Paměť a nevědomí

Zůstaňme ještě chvíli u individuální paměti, která se vynořuje z nevědomí. Na Freudův koncept individuálního nevědomí navázal C. G. Jung, zpočátku Freudův sympatizant, později názorový odpůrce. Jungova představa nevědomí byla daleko komplexnější, přesto však mnohem neurčitější než Freudova.<sup>35</sup> Není zcela jisté, jestli už dnes rozumíme tomu, co to nevědomí v Jungově podání vlastně je. Snad žádný z Jungových pojmů se totiž nesetkal s takovým neporozuměním jako myšlenka kolektivního nevědomí, jak sám uvedl v jedné ze svých přednášek.<sup>36</sup> Nevě-

34 PAUL ELOVITZ, *Family Secrets and Lies my parents told me: The impact of Immigrants on their son*, in: *Immigrant Experiences. Personal Narrative and Psychological Analysis*, (edd.) Paul H. Elovitz, Charlotte Kahn, London 1997, s. 95-117.

35 Jak říká FRITJOF CAPRA, *Bod obratu*, Praha 2002, Jungovy koncepty jsou v souladu s moderní fyzikou, neboť jeho paradigma je holistické, na rozdíl od Freudova mechanistického. Zatímco v teorii Freudově se odráží vliv newtonovského systému uvažování, Jungova teorie je už spíše einsteinovská.

36 Přednáška z roku 1934, publikovaná následně a začleněna do výboru Jungova díla – CARL GUSTAV JUNG, *Výbor z díla*, díl 2: *Archetypy a nevědomí*, Brno 1999.

domí v Jungově smyslu je osobní, ale také kolektivní – tedy takové, které přináležejí veškerému lidstvu. Na rozdíl od osobního nevědomí, které se „skládá hlavně z obsahů, jež byly svého času vědomé, avšak z vědomí zmizely, takže byly buď zapomenuty, nebo vytěsněny“, rozumí kolektivním nevědomím ty „obsahy, které ve vědomí nikdy nebyly, a nebyly tudíž nikdy získány individuálně – za svou existenci vděčí výhradně dědičnosti“.<sup>37</sup>

Pro Junga, na rozdíl od Freuda, náš život začíná s nevědomím, nerodíme se jako tabula rasa. Naše mysl není produktem bez historie, stejně jako má svou minulost tělo, ve kterém existuje, uvádí Jung snad ve své nejsrozumitelněji napsané knize *Man and his Symbols*.<sup>38</sup> Historií myslí však nemíní skutečnost, že by se mysl vědomě vztáhla k minulosti skrze jazyk a kulturní tradice. Pro něj je tou historií „biologický, prehistorický a nevědomý vývoj myslí v archaickém člověku, jehož psyché se nacházela ještě velmi blízko zvířecí psyché“.<sup>39</sup> Tyto staré psychické formy podle něj stále tvoří základ naší myslí. Jejím obsahem jsou pak archetypy.

Archetypy jsou obvykle chápány jako „kolektivně přítomné dynamické vzorce“, nejedná se však o žádné vlastnosti či kvality – nejlépe si je lze snad představit jako formy bez obsahu představující pouze možnost určitého typů vnímání a jednání. Jung také říká, že archetyp je tendence vytvořit vědomou reprezentaci motivu (například je hodně reprezentací nepřátelských bratrů, avšak motiv zůstává pořád stejný). Jak dodává M.-L. Franzová, analytická psycholožka a od roku 1934 Jungova spolupracovnice, archetypům nelze dát intelektuálně formovaný význam. Přesto však mají archetypy enormní dopad na jednotlivce, například tím, jak formují jeho emoce. Na druhé straně však archetypální symboly v jednotlivci nevybočují z určitého vzorce celosti. Jinými slovy – naše vědomé reprezentace jsou občas řízeny (nebo aranžovány do vzorce) před tím, než se pro nás stanou vědomými. Jestliže něco nazveme racionálním nebo smysluplným, uzavírá M.-L. Franzová, pak proto, že naše vědomé vysvětlení je v harmonii s nějakou předvědomou konstelací obsahu v našem nevědomí.<sup>40</sup>

37 C. G. JUNG, *Výbor z díla*, díl 2: *Archetypy a nevědomí*, s. 147-148.

38 CARL GUSTAV JUNG, *Man and his Symbols*, New York 1964. Jedná se vlastně o dílo kolektivní, jehož byl Jung editorem (sám napsal první část – *Approaching the unconscious*, s. 18-114). Dílo je výjimečné nejen tím, že se jedná o poslední Jungovu práci, dokončenou přibližně deset dní před jeho smrtelnou nemocí, ale také tím, že jde o práci určenou veřejnosti – Jung totiž do té doby psal jen pro odborné publikum – s velkým množstvím konkrétních příkladů a více než pět sty velmi zdařile vybranými a víc než názornými ilustracemi.

39 C. G. JUNG, *Man and his Symbols*, s. 67.

40 C. G. JUNG, *Man and his Symbols*, část napsaná M.-L. Franzovou, *Science and the unconscious*, s. 304-310.

Nevědomí, obsahující archetypy, je pak spíše procesem, než nějakou stálou a neměnnou entitou, či dokonce „hmotou“, jež byla zapomenuta nebo potlačena, nebo nikdy nedosáhla vědomého uvědomění. Právě tak totiž pojímal nevědomí ještě Freud.

Podle Junga tak existují čtyři sféry, jež je nutné odlišovat: na povrchu je Ego vědomí, pak následuje osobní nevědomí, pod ním se nachází nevědomí kolektivní a na samém základě narazíme na psychoidní úroveň (tímto pojmem se však již nebudeme zabývat).

Jak ale mohou Jungova učení využít historikové? Psycholog E. Neumann, jeden z těch, kteří se Jungovými tezemi inspirovali, píše ve své *Historii vědomí* o významu archetypů pro mytologii.<sup>41</sup> Série archetypů je podle něj hlavním konstituentem mytologie; ty stojí v organické relaci k sobě a jejich postupné následnictví determinuje růst vědomí. Individuální ego vědomí tak musí projít těmi samými archetypálními stadii, které determinovaly evoluci vědomí v životě lidstva. Podobně jako Jung odlišuje Neumann osobní faktory, patřící jednotlivým osobnostem, které nikdo jiný nesdílí – ty mohou být vědomé i nevědomé, a pak transpersonální, kolektivní, dané externími podmínkami společnosti, avšak jako interní strukturální elementy. Tyto faktory jsou nezávislé na osobních.

Vezměme si například archetyp zázraku, jak ho ve své knize popisuje Ira Progoff, který spolu s Jungem v letech 1952-1953 studoval ve Švýcarsku a který při jeho koncipování vycházel z Jungových rukopisů.<sup>42</sup> Podle Progoffa, resp. podle Junga, se jedná o zvláštní kvalitu očekávání, kterou lidské bytosti intuitivně cítí – člověka to fascinuje, ve smyslu, že něco přesahuje jeho vědomí. Jde do jisté míry o hypnotický efekt, který nabuzuje vědomí velké psychické intenzity, oděné do hávu různých kulturních symbolismů nebo náboženství a mytologie. Zkušenosti archetypu zázraku se podle autorů dějí na nejzákladnější hladině psyché – hlubší než osobní, i když její účinky se projevují na úrovni transpersonální, jako čistá imaginace.

Možná je pro historika, zajímajícího se jen o vědomý materiál (našeho historika velmi pravděpodobně ani nenapadne, aby hledal něco víc), důležité pouhé uvědomění si toho, že za vědomé poznatelnou pamětí je ještě nevědomí. Možnost, jak do nevědomí může proniknout i historik, pak nabízí například již zmiňovaná M.-L. Franzová. Jestliže jsme schopni vidět naše vědomé chování objektivně skrze reakce vnějšího světa na jedné straně, a tím, jak se naše vědomí objevuje zrcadleno v nevědomí druhého, pak tedy můžeme vidět vědomé chování minulých dob, jak bylo

41 ERICH NEUMANN, *The Origins and History of Consciousness*, New York 1949.

42 IRA PROGOFF, *Jung, Synchronicity & Human Experience*, New York 1973.

zrcadleno v nevědomí těch dob. M.-L. Franzová má tudíž na mysli poznání nejen vědomého materiálu, ale i jeho odraz v nevědomí. Jak? Studium historických snů, resp. snů historických osobností.<sup>43</sup> Právě skrze sny se totiž vyjadřuje kolektivní nevědomí a jeho obsahy a „pokaždé, když se nám podaří porozumět snu a morálně přijmout jeho zprávu, začínáme vidět (světlo)“, nepochybuje M.-L. Franzová.<sup>44</sup>

Ač snad každý historik bude podnět M.-L. Franzové považovat za iluzorní, nevědecký či jinak pábitelský, není pochyb o tom, že sen v dřívějších společnostech plnil sociální a politickou funkci – mnozí lídři, vůdčové kmenů, šamani vedli svůj lid přímo z nevědomí. Lidská přirozenost se navíc podle M.-L. Franzové nemění ve své hlubší strukturální bázi, setrvává v ní i po několik staletí. Právě skrze ně by bylo možné studovat některé hlubší typické reakce lidské psyché, a dosáhnout tak komplexnějšího obrazu situace v minulosti. Nevím, zda by bylo pro historika pokoušejícího se o takovýto komplexní obraz útěchou to, že na rozdíl od Freuda považoval Jung sen za to, co je, ne jen za pouhé kódy, které je třeba ještě následně dešifrovat.<sup>45</sup>

Každopádně zmíníme alespoň dva historiky, pracující s jungiánskou psychologií. Nejdříve připomeňme Arnolda Toynbeeho, britského historika silně ovlivněného východoasijskou filozofií, především buddhismem, a jeho *Studium historie*, monumentální dílo o historii světa, které vycházelo v letech 1934-1961.<sup>46</sup> Neexistuje žádná abstraktní věc zvaná Historie, dokazoval v něm A. Toynbee, která dává význam událostem v času. Fakt je to, co bylo zkonstruováno, a není důvod k tomu,

43 MARIE-LOUISE VON FRANZ, *Dreams*, Boston-London 1991. M.-L. von Franz analyzuje sny Sokrata, Themistokla, Hannibala, dále Moniky, matky sv. Augustina, matky sv. Bernarda z Clairvaux a matky sv. Dominika. Posledními analyzovanými sny jsou sny Descarta.

44 M.-L. VON FRANZ, *Dreams*, s. 7.

45 M. Halbwachs zkoumal své sny, jak píše v první kapitole svého průkopnického díla, čtyři roky, od ledna 1920, aby zjistil, zda obsahují kompletní scény z jeho minulosti. Výsledek byl podle něj jasně negativní – našel sice, přiznává, tu myšlenku, tu pocit, tam zase postoj či detail události včerejšího dne, které vstoupily do jeho snů, ale nikdy nerealizoval ve snu vzpomínku. Polemika s Freudovými tezemi je zde jasná. Podle Halbwachse, a na rozdíl od Freuda, nelze ve snu najít minulost. Je třeba rozlišit vzpomínku na osobu, kterou jsme viděli na určitém místě v daném okamžiku, říká Halbwachs, a obraz té osoby, takový, jaký mohla zkonstruovat imaginace, nebo takový, jaký je výsledkem vícenásledných vzpomínek té osoby – takový obraz se podle něj může objevit ve snu, aniž bychom mohli říci, že evokuje onu vlastní vzpomínku. Vysvětlení, proč se v našich snech nikdy neobjevují reálné a kompletní vzpomínky, je nasnadě – abychom si mohli vzpomenout, musíme být schopní zdůvodňovat a srovnávat a cítit se ve vztahu ke společnosti lidí, která může garantovat věrnost naší paměti. Tyto podmínky však nejsou splněny, když spíme, uzavírá Halbwachs. Srov. M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, kapitola *Le rêve et les images-souvenirs*, s. 1-39.

46 ARNOLD TOYNBEE, *A Study of History*, London 1972 (zkrácené vydání).

proč by měla být některá fakta objektivní a druhá konstrukcí lidské mysli. S touto tezí se dá jistě souhlasit a postmoderní historikové by se pod ní určitě s radostí podepsali. Kontroverznější by možná byl názor Toynbeeho na realitu – jde totiž o „nerozlišitelnou jednotu mystické zkušenosti“. Nemůžeme vědět, jestli je nebo není, protože nemůžeme být vědomí bez našeho mentálního obrazu reality nebo obrazu reality sebe sama, který se zrcadlí v lidské mysli – a je při tom rozčleňován na subjekt a objekt. To je první spoj v řetězci artikulací, které děláme, když myslíme, dodává A. Toynbee.

Vskutku, Jung stejně jako jeho následovníci (uvedme i u nás známé Jamese Hillmana a Josepha Campbella), mají tendenci považovat historické události za pouhou „reflexi věčné mytologické zkušenosti“. <sup>47</sup> Navrhují přemístit „vnější historii do rámce mýtu jednotlivcovy psyché“, a přeměnit tak tradiční vztah mezi oběma, což by pak historikům podle nich umožnilo zabývat se smysluplným a ne jen faktografickým. Pochybuji však, že by historikové s lehkostí přijali takovýto názor, nemluvě o koncepci historie jako prostého překladu, převodu původního, mytického.

Ze mně známých historických prací uplatňuje v současnosti jungiánskou psychologii snad nejvíce Luisa Passerini. Ona sama vidí dvě východiska z jungiánského pohledu na historii, pro většinu historiků když už ne rovnou zavrženíhodného, tak přinejmenším nepochopitelného. Tím prvním východiskem je podle ní reinterpretace Jungovy teze: archetypy by pak byly viděny ne jako apriori funkce kolektivního nevědomí, nýbrž jako kulturní produkty, které si prorazily svou cestu dlouhým trváním. <sup>48</sup> Druhou možností, ke které se ona sama přiklání, pak představuje „znovuobjevení historie jako záznamu smysluplného“, čímž má na mysli pamatování si, v první řadě, historie jednotlivcovy duše. Luisa Passerini tak evidentně patří k těm historikům, kteří dávají velký prostor a velký význam jednotlivci samému – tak aby převážil nad kolektivním. Sama pak svůj psychologický přístup dokazuje nejlépe v monografii o generaci roku 1968. Nazvala ji generační autobiografií a ač ji začíná svým vlastním psychoanalytickým deníkem, kde nezatajuje ze svého života takřka žádné intimní podrobnosti, její příběh se pak prolíná s osudy lidí její generace, tedy těch, narozených za druhé světové války či těsně po ní, se kterými dělala interview ohledně jejich prožitků roku 1968. Právě ono prolínání vlastního osudu, tedy individuální autobiografie, s osudy jiných dává její monografii punc kolektivní autobiografie. Paměť je tak pro ni nejen

47 Z prací Jamese Hillmana, které byly přeloženy do češtiny, uveďme například *Sny a podsvětí. Nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*, Praha 1999; Joseph Campbell se proslavil knihou *Tisíc tváří hrdiny. Archetyp hrdiny v proměnách věků*, Praha 2000.

48 LUISA PASSERINI, *Mythbiography in oral history*, in: *The Myths We Live By*, (edd.) Raphael Samuel, Paul Thompson, London-New York 1990, s. 49-60.

racionálním vzpomínáním na minulé události, ale také rezervou nevědomých dojmů, potlačených emocí a přání a fantazií, a právě ty zachycuje ve svém deníku. Paměť nemá podle ní historik brát doslova, ale analyzovat její operace při formování identity. Paměť totiž podporuje identitu. Jak? To ponechme dalšímu bádání. Každopádně můžeme její počiny považovat za velmi inovativní a hodné následování.<sup>49</sup>

Zůstaňme ještě chvíli u Jungova učení. Za velmi inspirativní pro historiky považují též Jungův koncept synchronicity. Jde o alternativu ke kauzalitě, v historické vědě dosud převládajícímu paradigmatu, byť skepticismus vůči jednostrannému racionalismu sílí ve všech vědních oborech. Bezprostředním impulzem pro Jungův koncept synchronicity byly pravděpodobně ideje fyziků jako Bohra, Pauliho a Einsteina (je známo, že Einstein chodil k Jungovi na večeri a zajímal se o hinduistické učení, též o buddhistické myšlenky).<sup>50</sup> Na základě ekvivalence mezi atomem jako základní jednotkou fyzického světa a psyché lidské bytosti pak Jung usoudil, že jestliže velké sumy energie mohou být uvolněny tím, že se prolomí základní jednotka atomu, pak ekvivalentní sumy energie by mohly být nesené kupředu, jestliže by hlubiny psyché byly otevřeny podobným způsobem. Jinými slovy – jde o to, že dvě rozdílné věci se mohou dít ve stejné době, ale nebyt spojeny příčinně. Žádná nemá vliv na druhou, ale přesto jsou spojeny smysluplně. Snad nejznámějším vyjádřením principu synchronicity je I'TING. Jednou takovou událostí tak může být situace daného momentu v životě člověka, tou druhou pak akt házení mince a čtení vzorce v I'Tingu. Ač mezi těmito dvěma událostmi není žádné kauzální spojení, vysvětluje I. Proffoff, má přesto čtení textu I'Tingu relevanci pro život člověka. K I'Tingu se tak podle Junga můžeme dostat jen nekauzálním principem interpretace. (Podobně se to má s Tao – jak to koneckonců výmluvně uvádí citát v úvodu této kapitoly.)

Sám pojem synchronicity pak Jung použil poprvé v roce 1930 u příležitosti pohřbu R. Wilhelma, sinologa a překladatele I'Tingu, a pracoval na něm přes dvacet

49 LUISA PASSERINI, *Autobiography of a Generation*, Hannover-London 1996. Její „deník“ zahrnuje nejen sny a jejich následnou analýzu u psychoanalytika, ale evokuje i intimní badatelský deník, tedy něco, co je naprosté většině historiků neznámé a co možná považují za bezúčelné. Po vedení takového deníku však volá například GUY THUILLIER, *L'histoire entre le rêve et la raison. Introduction au métier de l'historien*, Paris 1998. Takovýto deník nám pomůže odhalit, jak to probíhá, jaké psychologické mechanismy vstupují do hry, když historik dělá historii a píše ji, pochopit všechna jeho váhání, tápání a motivy. Co může být například více povzbuzující (a také více vypovídající o historikově hledání) než povzdech Luisy Passerini: „A já, co je vlastně mým tématem?“, poté, co s ní dělal rozhovor mladý sebevědomý badatel, studující podobně jako ona rok 1968.

50 O podnětu ke konceptu synchronicity ze strany A. Einsteina, hostujícím v Zürichu v letech 1909-1910 a 1912-1913, se píše v C. G. JUNG, *Synchronicity. An Acausal Connecting Principle*, New York 1960, předmluva vydavatele.

let (Jung se pokoušel najít *modus vivendi* pro I<sup>1</sup>Ting). Ona psychická energie, která by měla být uvolněna, je však něco jiného než libidózní energie Freudova. Freudova idea byla, že energie přítomná v jedné formě může být konvertována do energie v jiné formě. Jung však soudil, že koncepce libida musí být rozšířena z Freudovy sexuální definice na širší koncepci psychické energie. Takto také podle Junga fungují archetypy – tedy podle vzorce příčina-následek. Archetypy jsou tak „mobily, kterými jsou všezahrnující vzorce života individualizovány ve zkušenosti, a synchronicita je vysvětlující princip, pomocí kterého může být význam průníků těchto zkušeností v čase rozpoznán a pochopen“.<sup>51</sup>

Koncept synchronicity byl jistě více zesměšňován, podezírán a popírán než přijmán, ale jako alternativa ke kauzálnímu vztahu událostí jistě stojí za zaznamenání.<sup>52</sup> Přijmeme-li totiž tezi o existenci nevědomí, které nelze vědomě uchopit, musíme hledat též takové cesty, jež ho dovedou zachytit nepřimo.

Zkoumání nevědomí však není vlastní jen psychologům, resp. psychoanalytikům či analytickým psychologům. Představitel klinické sociologie, sociologického směru, jehož počátky, alespoň ve Francii, je možné klást do druhé poloviny 80. let 20. století, vycházeli sice z Freudovy psychoanalýzy, snažili se však překonat úzké hranice jednoho oboru a spojit zkoumání nevědomí s vlivem sociálního prostředí.<sup>53</sup>

Už v roce 1984 si Vincent de Gaulejac, profesor na univerzitě Paris-VII, snad nejznámější a nejpobulárnější představitel klinické sociologie ve Francii, kladl za cíl „zachytit vztah mezi fungováním sociálního a jinou scénou, která organizuje fungování psychického nevědomí“.<sup>54</sup> Podle Gaulejaca je však Freudova koncepce nedostatečná, neboť „já se rozprostírá vždy v sociálním“. Šlo mu tudíž o to překonat „psychoanalytický přístup, který redukuje minulost na první dětské vztahy“, šlo mu o to dokázat, že nejen dětství ovlivňuje příští historii člověka. Hlavním se tedy pro V. de Gaulejaca stalo hledání způsobu, jakým začlenit do vztahu mezi vědomým a nevědomým sociálně-historickou dimenzi. Stručně řečeno, cílem klinické sociologie bylo a je zjistit, jak je individuální historie sociálně determinována. I klinická sociologie se tak snaží

51 I. PROGOF, *Jung, Synchronicity & Human Experience*, s. 144.

52 Za předchůdce synchronicity v západním myšlení je označován Leibniz, svou koncepcí člověka jako mikrokosmického vyjádření makrokosmu a učením o monádách. Princip synchronicity na další techniky (ne vždy okultní) velmi zdařile rozvíjela MARIE-LOUISE VON FRANZ, *Věštění a synchronicita*, Praha 2001.

53 VINCENT DE GAULEJAC, *La Névrose de classe. Trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris 1999<sup>2</sup>. Srov. též příspěvky klinických sociologů (například R. Sevigny, G. Houle) v *Clinical Sociology*, International Sociology, 12/1997, č. 2, Sage publications.

54 Citováno v VINCENT DE GAULEJAC, *Approche socio-psychologique des histoires de vie*, Education permanente 72-73/1984, s. 33-45.

svým způsobem prozkoumat kolektivní paměti a zabývat se vztahem mezi pamětí individuální a kolektivní, i když je takto přímo nenazývá.

Ač se ztotožníme s tím či oním názorem, v každém případě je však jasné, že zatím pořád nevíme, jak lidská paměť funguje, jak funguje a co představuje lidský mozek. Jisté je alespoň jedno – totiž že stará dogmata padají – a to nejen v historii. Tak například Karim Nader, neurolog, přišel v roce 2003 s revizí více než sto let platného dogmatu o nových pamětech, které jsou zpočátku labilní a vůči poruše senzitivní – a které se teprve pak konsolidují a pevně zakotvují v mozku: natrvalo.<sup>55</sup> V současnosti tak začíná převládat názor, že reaktivace konsolidované paměti ji může vrátit do labilního, senzitivního stavu, ve kterém může být modifikována, zesílena, změněna, nebo dokonce vymazána! Starý známý model krátkodobé paměti, která trvá od několika sekund po hodiny, a dlouhodobé paměti, trvající od dní po týdny, je tak nahrazován modelem jiným: rozlišuje se aktivní stav a neaktivní stav. Aktivní stav, podobně jako krátkodobá paměť, je labilní a senzitivní vůči poruchám, kdežto inaktivní stav, na rozdíl od dlouhodobé paměti, která je konsolidovaná, je inaktivní – a stejně necitlivý vůči změnám, přičemž jde o obousměrný proces od aktivního stavu k neaktivnímu a od neaktivního k aktivnímu.

Podobně D. L. Schacter vzpomíná, že ještě před dvaceti, resp. třiceti lety kognitivní psychologie srovnávala paměti s počítačovými soubory, které jsou uloženy ve skladu a vytaženy, kdy je třeba. Vůbec se tehdy nemyslelo, evokuje současnou situaci, na subjektivní zkušenost vzpomínání.<sup>56</sup>

Co z toho plyne pro historiky paměti? Třeba to, že Halbwachsovův pojem paměti, jako ostatně i Norův, představující paměť jako nějakou entitu, která je živoucí, autentickou pamětí a která byla eventuálně pokroucena historiky a jejich metodami, je nutno brát s velkou rezervou. Paměti jsou i ve světle nových neurologických zjištění proměnlivé, nestálé, přirozeně konstruktivní, jsou to kreativní procesy, vytvářené vždy znovu a od počátku, nikoliv repliky či alba s fotografiemi.

## Paměť a orální historie

Vztah individuální a kolektivní paměti se stal snad nejdůležitějším pro orální historiky. Nebudeme se zde zabývat genezí orální historie, tím, kdy a kde vznikla.<sup>57</sup> Připomeň-

55 KARIM NADER, *Memory traces unbound*, Trends in Neurosciences 26/2003, č. 2, s. 65-72.

56 DANIEL L. SCHACTER, *Searching for memory. The Brain, the Mind, and the Past*, New York 1996.

57 Odkážme na práce MIROSLAVA VÁNKA, *Metoda orální historie ve výzkumu soudobých dějin*, Praha 2004. Nejnověji pak například PAVEL MÜCKE, *Krok za krokem. Orální historie, věda a společnost*, Naše společnost 4/2006, č. 1, s. 25-31.

me jen, že její cíl je spojen s jevem, který M. Foucault pojmenoval „contre-mémoire“, tedy s pamětí, jež se liší od dominantního diskurzu či stojí vůči němu v protikladu. Byli to právě orální historikové, ať již vzpomínaná Memory Group v Birminghamu či její předchůdci v USA, kteří chtěli dát hlas těm, co dosud mlčeli, tj. vrátit historii zpět lidu.<sup>58</sup> Jako metodu si zvolili životní příběhy (life stories, récits de vie),<sup>59</sup> ať už se jednalo o životní příběhy lidu neznajícího psané slovo, zapomenutých kmenů, příběhy indiánů, Afroameričanů, žen, dělníků a vůbec sociálních skupin, jejichž psaná historie chyběla. Tito historikové se soustředili především na každodenní život a materiální kulturu, opět v protikladu k oficiální, většinou politické a vojenské historii.

Orální historie nebyla a není v akademickém prostředí přijímána bez výhrad. Stále panuje mýtus psaného pramene, považující jiné druhy svědectví za podezřelé a neadekvátní, což souvisí s již výše uvedeným rozlišováním mezi pamětí a historií. Paměť, tak jak ji představil Halbwachs či Nora, proměnlivá a nejasná, jistě neobstojí ve srovnání se vždy spolehlivou a objektivní historií, namítl by nejspíše náš historik. Nespolehlivým historickým pramenem tudíž musí zákonitě být i ústní svědectví, založená na paměti, na vzpomínání. V orální historii, alespoň v současnosti, však nejde o to vytvořit nějakou druhou alternativu oficiální historie, stejně platnou a stejně obecnou. Již W. I. Thomas, předchůdce soudobých orálních historiků, zformuloval ve 20. letech 20. století pro mě dosud nejdůležitější tezi orální historie: „Jestliže lidé považují jisté situace za reálné, pak jsou tyto reálné ve svých důsledcích.“<sup>60</sup> Naznačil tak, že orální historie je vlastně mocným nástrojem pro odhalení podstaty procesu paměti, že v ní jde o to zjistit, jak lidé dávají smysl své minulosti, jak spojují individuální zkušenosti se svým sociálním kontextem, jak se minulost stává částí přítomnosti, jakým způsobem lidé používají interpretaci svých životů a světů kolem nich.

Podobně již klasická studie A. Portelliho *Co dělá orální historii jinou?* z roku 1991 objasňuje, že „orální historie nám říká více o významu než o událostech“.<sup>61</sup> To, co je

58 Editorka této první z řady monografií věnovaných orální historii a životním příběhům v úvodu připomíná, že to bylo naivní přání, tedy ona tehdejší touha orálních historiků nechat mluvit ty, kteří v historii dosud mlčeli. Podle ní není třeba bojovat proti tichu jako spíše proti pokroucení paměti – LUISA PASSERINI (ed.), *Memory and Totalitarianism*, International Yearbook of Oral History and Life Stories 1/1992.

59 Kromě mnoha časopisů věnovaných oral history, občas velmi chatrné úrovně, lze za velmi solidní platformu orálních historiků považovat zmiňovaný International YearBook of Oral History and Life Stories.

60 Citováno v W. I. THOMAS, F. ZNANIECKI, *Le Paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant. Une sociologie pragmatique*, Paris 1998<sup>2</sup>.

61 ALESSANDRO PORTELLI, *What makes oral history different?*, in: Týž, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History*, New York 1991, s. 45-58.

v ní cenné, je právě tolik diskutabilní subjektivita mluvčího. Jak připomíná Portelli, „orální prameny nám řeknou nejen, co lidé dělali, ale i co chtěli, co mysleli, že dělali a co teď myslí, že dělali“. V návaznosti na W. Thomase tak můžeme konstatovat, že i chybná tvrzení mohou být psychologicky pravdivá a tato pravda může být stejně tak důležitá jako fakticky hodnověrné dokumenty.<sup>62</sup>

Pro nás je důležité to, že podobně jako paměťová studia nepovažuje orální historie paměť za pasivní depozitum faktů, nechápe ji ani jako vlastnost, ani jako majetek, ale uznává, že jde o proces, o aktivní vytváření významů. A tyto významy jsou vytvářeny v sociálním a politickém kontextu, paměť není jen osamocený jev.<sup>63</sup> Můžeme také souhlasit s tím, že dokumenty orální historie jsou spíše artefakty doby jejich vzniku, ne doby, o které je řeč, jak vyplývá z výše uvedeného. Jako pěkný důkaz nám může posloužit zjištění ruských orálních historiků: jak pro lidi ve Vladimíru, kde se až do roku 1984 nacházelo jedno z největších politických vězení v Sovětském svazu, bylo velmi těžké dát smysl vlastním vzpomínkám bez přijatého všeobecného veřejného příběhu, ke kterému by se mohli vztáhnout. V roce 1988, když přijel výzkumný tým do Vladimíru podruhé, totiž již žádný oficiálně přijatý názor neexistoval, zkolaboval. Minulost byla sadou trosek a nikdo nemohl rozumět celku.<sup>64</sup>

Jistě nás napadá, že v tomto příběhu svou roli sehrály Halbwachsovy sociální rámce – vzpomínání se nemůže dít izolovaně, bez sociálního kontextu. Vidíme tak, že jak pro paměťová studia, tak pro orální historii je pojem kolektivní paměti stejně důležitý. Můžeme tedy souhlasit s A. Greenovou, která konstatuje, že v současnosti obě tato studia konvertovaly, jsou zaměnitelná.<sup>65</sup> Podobně jako se historikové paměti soustředili na kolektivní paměť, orální historikové se zajímají o způsoby, jakým se individuální vzpomínky přizpůsobují (často nevědomě) kulturním skriptům nebo mentálním šablonám. Podobně se orální historikové též přiklánějí k tomu, že není individuálních pamětí, podobně se i v těchto studiích pozornost obrátila od individuálního k sociálnímu a kulturnímu kontextu, v němž se vzpomínání odehrává. Tato fúze je natolik patrná, že se objevily znepokojující otázky, jestli nejsou podko-

62 Tak je pravdivost orální historie deklarována také v ROBERT PERKS, ALISTAIR THOMSON, *The Oral History Reader*, London-New York 1998.

63 Srov. ALESSANDRO PORTELLI, *What makes oral history different?*, s. 52.

64 DARIA KHUBOVA, ANDREI IVANKIEV, TONIA SHAROVA, *After Glasnost. Oral History in the Soviet Union*, in: *Memory and Totalitarianism, International Yearbook of Oral History and Life Stories*, (ed.) Luisa Passerini, Oxford 1992, s. 89-101.

65 ANNA GREEN, *Individual Remembering and „collective memory“: Theoretical presuppositions and contemporary debates*, *Oral history* 2/2004, s. 35-44.

pávány přímo základy, na kterých byla orální historie v 70. letech v západní historiografii postavena, totiž na významu vzpomínek jednotlivců a existenci nějakého vědomého self, které je schopno reflektovat žité zkušenosti. Pro orální historiky je však v současnosti individuální vzpomínání čím dál méně důležité, zatímco význam sociálního a kulturního kontextu roste.

Podle A. Greenové se v současné orální historii rýsují tři směry. Tím prvním je kulturní historie, jejímž cílem je prozkoumat, jak dalece se orální narativa shodují s preexistujícím kulturním rámcem, například rekonstrukce života žen za války, kdy je pozornost věnována tomu, jak životní příběhy žen odpovídají veřejně dostupným reprezentacím a diskurzům o životě žen v té době.<sup>66</sup> Druhý směr A. Greenová označuje jako sociální – ten se podle ní zaměřuje na kontexty, ve kterých se vzpomínání odehrává, a na sdílené psychologické imperativy, jež zdůrazňují konstrukci příběhů o minulosti.<sup>67</sup> Třetí směr je pak psychologický, kdy jde o vzpomínání na traumatické nebo bolestné zkušenosti a kdy jde o to sestavit koherentní minulost, s níž může člověk žít a která mu dává smysl koherentní identity. Všechny tyto směry se však věnují spíše kulturnímu dominantnímu skriptu či nevědomým psychickým šablonám než individuálnímu vzpomínání.

Jak a co se odehrává při procesu vzpomínání, to je zatím, stejně jako fungování našeho mozku, ne zcela poznáno. Neurologové a kognitivní psychologové dospěli k rozlišení paměti explicitní a implicitní – ta druhá je pamětí něčeho, na co si člověk vlastně vůbec nevzpomíná, jejíž aktivace se děje nezávisle na vědomé paměti (například člověku se vybaví slovo, jehož první tři písmena viděl krátce předtím, ale už si nevzpomíná, že je vůbec viděl).<sup>68</sup> Kognitivní psychologie se stala také východiskem pro studii Williama Hirsta a Davida Maniera, kteří sice deklarují shodu badatelů v názoru, že kolektivní paměti spočívají přinejmenším částečně na individuálních pamětech, což je poněkud paradoxní vůči již uvedeným konstatováním o vztahu individuální a kolektivní paměti, je však možné s nimi souhlasit v tom, že velkou pozornost je nutno tak jako tak věnovat psychologii jednatelce.<sup>69</sup> Ve své stu-

66 Příkladem takového pojetí může být studie ELENY CABEZALL, *Myth as suppression. Motherhood and the historical consciousness of the women of Madrid, 1936-1939*, in: *The Myths We Live By*, (edd.) Raphael Samuel, Paul Thompson, London-New York 1990.

67 A. Greenová uvádí jako příklad monografii ALISTAIR THOMSON *Anzac Memories*, kde se autorka snaží ukázat, jak je individuální subjektivita dojednávána a domlouvána ve vztahu k legendě.

68 D. L. SCHACTER, *Searching for memory*.

69 WILLIAM HIRST, DAVID MANIER, *The Diverse Forms of Collective Memory*, in: *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, (ed.) Gerald Echterhoff-Saat, Konstanz 2002, s. 37-58.

dii autoři rozebírají několik druhů paměti, jak je rozlišili kognitivní psychologové: v první řadě procedurální (vědět jak) a deklarativní (vědět co) paměti, ty posledně jmenované se pak ještě dělí na epizodické a sémantické. Pro nás je zajímavá kolektivní epizodická paměť (například skupina viděla společně fotbalový zápas a sdílí obsah této paměti, tzn. časové a prostorové detaily) a pak kolektivní sémantická paměť, která může být živoucí (lived) nebo vzdálená (distant). Při živoucí kolektivní sémantické paměti se jedná například o vzpomínání lidí na vietnamskou válku, uvádějí autoři – ti lidé sice u toho nebyli, ale znají ty, kteří se jí účastnili, slyšeli a četli o ní tolik, že s ní mají takřka živoucí kontakt. Vzdálená kolektivní sémantická paměť je pak taková, kdy je živoucí kontakt již nenávratně ztracen – například při vzpomínání na stoletou válku. Nelze samozřejmě zaměňovat živoucí a vzdálené paměti se zvyky, tradicemi a rituály – ty podle autorů patří do procedurální paměti. Ta je ale schopna udržet se déle než paměť deklarativní. Nikdo totiž nezapomene, jak se jezdí na kole, zatímco obsah přednášky je zapomenutelný velmi snadno. My si z tohoto rychlého přehledu uložíme do paměti (nejdříve do naší individuální epizodické, a potom – což by bylo mým přáním – do individuální sémantické, tzn. takové, kdy bychom o dané skutečnosti věděli, avšak už si nevzpomínali, kde jsme se o ní dozvěděli), že generační paměť vzniká právě tím, jak jsou epizodické paměti překládány do paměti sémantických, a že pro vzdálené sémantické paměti je nutný sociální aparát, který tuto paměť zachová, který nedopustí, aby zanikla.<sup>70</sup> Možná právě tuto paměť měl na mysli Halbwachs svou kolektivní paměti.

Nechť je tento hrubý nástin o možnostech i peripetiích paměťových studií uzavřen alespoň jedním konstatováním, ve kterém panuje všeobecná shoda – totiž, že způsob, jakým vzpomínáme na danou událost, závisí na našem účelu v momentě, kdy vzpomínáme. Jinými slovy – jde především o to, *kdo* chce od *koho*, aby si pamatoval *co* a *proč*.

70 Srov. též GERALD ECHTERHOFF, WILLIAM HIRST, *Remembering in a Social Context. A Conversational View of the Study of Memory*, in: Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses, (ed.) Gerald Echterhoff-Saat, s. 75-101, kde autoři připomínají, že vzpomínání je sice založeno na kognitivních mechanismech, ale zároveň je též poznamenáno sociálními a komunikativními faktory. Paměti se tak podle nich vynořují z konverzace, stejně jako je dopad míčku při tenisu ovlivněn dynamikou tenisové hry.