

POZNÁNÍ – PAMĚŤ – IDENTITA A NĚKOLIK OBECNĚJŠÍCH ÚVAH¹

Miloš Havelka

Knowledge – Memory – Identity and Several More General Considerations

Against the background of a recent discussion on the creation of an institute of ‘national memory’, this text analyses the broader issue of ‘memory’ and the politics of memory from sociological standpoints. It starts off with a general analysis of the relationships between memory, sources and historical knowledge, calls attention to the anthropological and cultural bases of the construction of memory and its ‘colonising’ and ‘isolating’ functions. It notes that deficits in the contents of individual memory and their contrafactual potential make it possible not only to legitimise political interests in various ways, but to view and evaluate analytical historical research in different ways as well. Under the heading ‘The Utraquism of Memory’, he then refers to the mutual conditionality of historical memory and ‘social forgetting’. The author elucidates the sociocultural foundations of their mutuality by means of concepts used in Jeffrey C. Alexander’s sociology of cultural traumas. In this connection, he then shows the relevance of memory both for the creation of a historical consciousness and the construction of a collective identity as well as a concrete form of solidarity.

Miloš Havelka (1944) působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, Milos.Havelka@fhs.cuni.cz

Musíme však konstatovat, že schopnost vzpomínání – jakkoli se to může zdát sporné – je tím, co dělá člověka člověkem. Bez schopnosti vzpomínat by nemohlo vyrůst žádné „já“ a nebylo by možné komunikovat s druhými jako individuálními osobami. I když takovými

¹ Jedná se o upravený a rozšířený text diskusního příspěvku k referátu Françoise Mayerové *Paměť na Východě: L'impossible dissidentská paměť*, přednesený na symposiu CEFRES *Paměť na Východě a na Západě* (Praha, 1. listopadu 2006).

nejsou vždy, přesto musíme naše vzpomínky považovat za pravdivé, poněvadž jsou látkou, z níž jsou vytvořeny zkušenosti, vztahy a především obraz vlastní identity. Jen nepatrná část našich vzpomínek je vyjádřitelná v jazyce a tvoří páteř nevyslovované biografie. Větší část našich vzpomínek v nás drímá a čeká na to, až bude vnějším podnětem probuzena.

Aleida Assmanová²

Quod non est in actis, non est in mundo – co není obsaženo v aktech, neexistuje – tak zněla jedna z maxim středověké juristické moudrosti, již rankovské a porankovské dějepiscectví v Německu (a také ve střední Evropě) učinilo na dlouhou dobu rozhodujícím principem přístupu k historickému světu a která je v části české historiografie dodnes považována za posvátnou krávu.

Hodnota archivních akt jako jediného východiska a bezprostředního zdroje významů se postupně problematizovala (a relativizovala) s upřesňováním otázek a prohlubováním tázání, které vedly ke zjištění, že:

a) v historickém (i sociálně vědním) poznání existují badatelské výkony, které jsou přinejmenším stejně důležité jako nalezení pramenů a jejich převyprávění (případně jako vytvoření datových souborů a jejich uspořádání), jakkoli tyto výkony mnohdy nelze z akt, resp. z dat, bezprostředně vyvodit: zde nemám ani tak na mysli vyrovnání se s rozpory třeba v politických událostech samých, pro které je třeba nelézt výklad (ať už jsou tyto rozpory výsledkem nahodilostí průběhu událostí anebo původní snahy je přikrašlovat, nebo dokonce z nějakého důvodu zastírat či zlehčovat), anebo ať se jedná o omyly zprostředkovatelů, které badatel cítí, ale k nimž mu chybí doklady. Jako mnohem důležitější se totiž v této souvislosti zdají některé obecnější procesy, zjiitelné většinou až *ad hoc*, působící takřkajíc nad událostmi nebo jako jejich folie, jako obecnější trend apod. a které jsou intelektuálně dosažitelné pouze ideálně typicky nebo hermeneuticky.

Jako příklad toho prvního, totiž absence či nedostatečnosti dokladů je možné uvést známé a opakované úvahy o tom, co se dělo v pokoji Jana Masaryka bezprostředně před jeho údajnou vraždou, resp. sebevraždou; zde se historické poznání a kritika pramenů ještě více než jindy podobá detektivní práci, analyzující stopy a hledající, často i spekulativně, jejich spojitosti. Příkladem toho druhého, které se odkrývá až *ad hoc* a většinou jen v komparaci, jsou výkladové konstrukce jako třeba pojem „modernizace“ (používaný také pro výklad procesů ekonomického růstu),

2 ALEIDA ASSMAN, *Wie wahr sind unsere Erinnerungen?*, in: Das soziale Gedächtnis, Geschichte, Erinnerung, Tradierung, (ed.) Harald Welzer, Hamburg 2001, s. 104.

a s ní spojené mobility statků, mobility osob a mobility informací, demokratizace společnosti, emancipace skupin, tříd či etnik apod. v předminulém a minulém století, ale který byl pro tento interpretační účel systematicky rozpracován relativně pozdě, vlastně až v 60. letech 20. století. Podobnou dodatečnost (a tudíž i bezprostřední nezávislost na paměti) vykazuje většina dnešních historiografických a sociálněvědních pojmů jako „sekularizace“, „kapitalismus“, „občanská společnost“, „nacionalismus“ apod. Jejich zavedení je otázkou teoreticko-metodologického řešení vztahu zkušenosti a pojmu, empirie a teorie, historického a logického, což je rovina, která pamětníkům většinou (a vlastně docela přirozeně) uniká.

V prvním případě („pokoj Jana Masaryka“) se pak pracuje s hypotézami, které nelze jednoznačně ani verifikovat, ani falzifikovat; jejich platnost se posuzuje pouze s ohledem na schopnost spojovat disparátní a nejistá fakta do (hypotetického) celku, který musí nabídnout dostatečné a přesvědčivé objasnění události; jde tedy o vypovídací a interpretační sílu takového vnitřního propojení disparátních dat, které nedostatečným informacím a neplným pramenům, jež o události a jejím průběhu máme, dává pokud možná jednoznačný smysl;³ v druhém případě („modernizace“, „sekularizace“ apod.) se jedná o badatelské konstrukce, resp. „ideální typy“, o hledání původu a výkladu průběhu přítomných problémů či trendů, o vytváření řad individuální kauzality událostí apod. Nic z toho není v pramenech, aktech či paměti účastníků přímo a bezprostředně obsaženo, ale přesto se jeví jako nutné a žádoucí, chceme-li nalézt souvislosti, naznačovat jejich směr či obecnější povahu průběhu událostí nebo i jejich vnitřní nutnost.⁴

b) Situace duchověd se přinejmenším ještě jednou výrazně zkomplikovala po postmoderním rozpadu unitarizujících velkovyprávění emancipace a pokroku.⁵

3 Jedná se o proceduru, jejíž důležitost postřehl už Max Weber, když ve své sociologii jednání zdůrazňoval, že: lidským jednáním (a to jak účelným, tak na první pohled neúčelným, a dokonce i jednáním, která vznikají jen jako pouhá podvědomá nebo nevědomá reakce, případně z afektu) můžeme rozumět jen proto a jen tehdy, když jsme schopni „nalézt“ jejich smysl, ať už je v nich explicitně přítomen, naznačen či ho musíme rekonstruovat. Pokud smysl chybí, a my přesto chceme rozumět, musíme podle Webera smysl předpokládat, nebo dokonce zkonstruovat – srov. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1920, s. 1-7.

4 Jako zvláštní třídu historických a sociálně vědních poznatků je pak možno označovat ty, které vyrůstají ze „sekundární reflexe“ pramenných prací. Ve své argumentaci i výsledcích podobné reflexe – možná by se dalo hovořit také o „nepramenném historickém, resp. sociálně vědním poznání – nejsou méně objektivní a méně transparentní, než jaké bylo jejich zpracování primární (dokonce je tam možno vysledovat vztah přímé úměry), o které se musí nutně opírat. Jsou však odlišné posunutým zájmem, silnou vstupní hypotézou a výkladově rozšířeným, většinou komparativním tázáním. Tento typ poznatků bývá přítomen v obou shora jmenovaných poznávacích perspektivách.

5 Jedná se o dlouhodobější proces, symbolicky zahájený knihou FRANÇOISE LYOTARDA, *Postmoderní podmínka*, Praha 1996 (původní francouzské vydání pochází z roku 1979), o „údelu postmo-

Důsledkem byl obrat od politického a strukturního dějepisceví k mikrohistorii, k historické antropologii a ke kulturním dějinám. S tím se spojila zřetelná pluralizace přístupů, hodnot i výzkumných perspektiv. To vše pak doprovázelo vynořování, případně nové akcentování starších, badatelsky údajně „měkčích“ výkladových konceptů jako „identita“, „každodennost“, „mentalita“, „multikulturalita“, „generace“, „rodinné dějiny“, „smysl události“ a jejich „směr“ apod., které nedávno předtím platily ve sféře historického a politologického poznání spíše za nedostatečně transparentní, nebo dokonce jako málo *validní*, tzn. málo spolehlivé. Začaly se oceňovat pro jejich schopnost třídit látku, organizovat její vztahy a co do významu centralizovat nejrůznější disparátní, předtím méně nebo slaběji tematizované skutečnosti a zkušenosti. A spolu s tím došlo také k znovuoživení historického a sociologického zájmu o fenomén kolektivní a individuální *paměti* jako nejen nejširšího východiska historického poznání (či předmětu historické sociologie vědění), ale také jako jednoho z důvodů plurality interpretačních možností. To se jak známo projevuje například ve skutečnosti, že Češi si tytéž události „pamatují“ jinak než sudetští Němci, katolíci jinak než protestanti, Slováci jinak než Maďaři a Poláci jinak než Rusové apod.⁶

* * *

Následující obecnější úvahy o kognitivní hodnotě paměti a jejích zvláštních modech bych chtěl začít citátem z širšího prostoru středoevropského: „Tušil jsem, že si můj otec dlouho a marně lámal hlavu tím, že nejposvátnější věci jsou nakonec ty, na které si nepamatujeme,“ říká na první straně svého známého románu *Harmonia Caestis* maďarský spisovatel Péter Esterhazy.⁷ Víceznačné tvrzení nás chce upozornout na fakta, hodnoty, prožitky a události, na které nelze vzpomínat, protože jsme v nich takříkajíc zakotveni, i když nejsme jejich původci; jsou jakoby přiro-

derny“, na jehož průběhu příliš mnoho nezměnily pokusy o znovuožívání historicko-politických metanarací třeba v tezi o „konci dějin“ Francise Fukuyamy, případně o „konfliktu civilizací“ Samuela Huntingtona, vydané na počátku 90. let.

6 To není pouze dokladem fatální otevřenosti dějin a nejednoznačnosti historiografického poznání, a to nejen ve smyslu výkladovém (směrem do budoucnosti i do minulosti) s jeho podmíněním nejrůznějšími zájmy, ale také s ohledem na sociální základy tohoto poznání. Žádná jiná věda totiž není tolik odkázána na laiky (a na formy udržování paměti a její konfrontování s vědění) jako dějepisceví; je ale na laiky zároveň vázána i v tom, že právě laici pro pozdější badání generují o své době prameny (policijní protokoly a soudní dokumenty, lékařská dobrozdání, úřední zprávy, ale také dopisy, memoáry a články), a konec konců je na ně vázána i v tom, že laici jsou nakonec důležitými konzumenty výsledků.

zené a tvoří bytostnou složku naší existence. Svým zvláštním (nadindividuálním a zakládajícím) způsobem jsou jakoby neustále *přítomné* a nepotřebují být, a ani nemohou být proto pamětí *zpřítomňovány*, protože nejsou plodem našeho bezprostředního prožívání světa, aniž jsou plodem reflexe, ale výsledkem naší výchovy, komunikace, sociální příslušnosti apod., nebo dokonce zvláštními antropologickými konstantami, v každém případě ale také filtrem paměti. Generační iluze i generační předsudky, které rostou ze společného *horizontu generační zkušenosti*, tzn. ze společné skupinově vytvářené paměti na události, které se v jednotlivých demografických kohortách odlišně vyhodnocují a stabilizují, zde mohou sloužit jako doklad údajné samozřejmosti určitých přesvědčení i iluzí, ideologických předsudků i politických stereotypů individuí a skupin.

Esterházyho slova jsou však zároveň – tak se mi alespoň zdá – obrácena proti jedné současné podobě Baconovy *idola specus* („předsudku jeskyně“, čímž se kdysi označovala jedna třída omylů poznání, majících svůj původ v individuálním založení, ve výchově, postojích a konkrétnosti situací jednotlivého individua). Tato „idola“ nás v dominujícím „diskurzu paměti“ může totiž svádět k tomu, abychom zapomínali na zapominání. Ale právě zapominání je přece tím nejvlastnější existenčním prostředím, ba přímo živlem, ve kterém se paměť udržuje, a je také nutným předpokladem její sociální produktivity. Nejedná se tedy ani tak o změny paměti v přirozených (psychologicky a neurologicky vysvětlitelných) procesech zapominání, ale spíše o účelové (a většinou i manipulované) zapominání na události, hodnoty a instituce, zejména pak na ty, které jsou nekompatibilní s legitimizačními, sebeidentifikačními a reprezentačními potřebami etnik, politických systémů, sociálních skupin, rodinných tradic apod.⁸ V dalším výkladu budeme v tomto smyslu „změny paměti“ a koncept „zapominání“ od sebe odlišovat a na paměť nahlížet jako na něco strukturovaného kulturními a politickými významy i sociálními institucemi přítomnosti (ať už formalizovanými nebo neformálními), jež vzpomínky jednotlivců v pozitivním i negativním smyslu formují a to, co se nehodí, vytlačují do zapomnění. Z tohoto hlediska nejsou obsahy paměti záležitostí minulosti, ale především přítomnosti, dokonce její permanentní povahy, a tento prezentismus paměti – jako většina prezentismů – je spíše než historiografii přístupný sociologii vědění a kritice ideologií. Jak zdůraznil v souvislosti se sférou kulturní paměti německý

7 PÉTER ESTERHÁZY, *Harmonia Caelestis*, Berlin 2003, s. 7.

8 K tomu srov. například německé diskuse kolem knihy HARALD WELZER, SABINE MOLLER, KAROLINE TSCHUGNALL, *Opa war kein Nazi, Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt am Main 2002.

egyptolog Jan Assmann: „Minulost jako taková vzniká teprve tím, že se k ní lidé vztahují,⁹ a děje se: v procesech historické paměti.

Tak je zároveň nabídnuto řešení poměrně principiálního problému: máme podobně jako Maurice Halbwachs v Durkheimově duchu chápat paměť jako pojem *kolektivního vědomí* a ztotožňovat ji se *skupinovou pamětí* (či *pamětí národa*), anebo – právě jako Jan Assmann – věřit, že kolektivy jako národ, společnost, třída, strana, církev apod. žádnou paměť nemají a vlastně ani mít nemohou. Anebo máme naopak zdůrazňovat, že tyto jednotlivé kolektivity způsoby své organizace, svými potřebami, zájmy, institucemi apod. formují, integrují a – často manipulativně – určují paměť svých příslušníků (Zde jen připomeňme silný obraz permanentního přepisování dějin „ministerstvem pravdy“ v Orwellově románu *1984*, retušování fotografií z ruské revoluce s postavou Lva Davidoviče Trockého, anebo pověstnou Clementisovu beranici na Gottwaldově hlavě v Únoru 48 na balkoně Kinského paláce.) Jan Assmann hovoří v této souvislosti o intersubjektivně sdílených „rámcích“ vzpomínání, které rozhodují o organizování paměti, ale i o tom, co se bude „podržovat“ a co „upadne v zapomnění“, tzn. jinými slovy o tom, co se má rekonstruovat jako minulost a co může, nebo dokonce musí z minulosti vymizet. S tím pak souvisí rozhodování, co bude události historie „reprezentovat“¹⁰ a co se stane objektem společného vzpomínání či oslav.

Z tohoto hlediska můžeme proto hovořit o politice paměti,¹¹ resp. o různých politikách paměti: o jejím vědomém a záměrném konstruování, retušování i „nafukování“. Manipulativní síla a sociálně integrativní potenciál politiky paměti totiž rostou ve vzájemnosti a komplementárnosti paměti a zapomínání. A s tím pak také souvisí možnost různých, ať už spontánně nebo záměrně vytvářených, nicméně dlouhodoběji účinkujících kultur paměti,¹² ať už vzpomínku na určité události pomáhají stimulovat, vytlačovat anebo se s ní (mravně, právně, politicky apod.) vyrovnávají, to znamená možnost udržování třeba i toho, co není příliš lichotivé, ať už jako varování, jako prostředek smíření nebo jak argument. Podoby antisemitismu

9 JAN ASSMANN, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha 2001, s. 33.

10 K problému historických reprezentací například LENKA ŘEZNÍKOVÁ, *Moderna & historicismus. Historické reprezentace v proměnách literatury na přelomu devatenáctého a dvacátého století*, Praha 2004.

11 K různým možnostem politiky paměti srov. například EDGAR WOLFRUM, *Geschichte als Wafe. Vom Kaiserreich bis zum Wiedervereinigung*, Göttingen 2001; HEINRICH AUGUST WINKLER, *Griff nach der Deutungsmacht. Zur Geschichte der Geschichtspolitik in Deutschland*, Göttingen 2004.

12 CHRISTOPH CORNELIEBEN, LUTZ KLINKHAMMER, WOLFGANG SCHWENTKER, *Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945*, Frankfurt am Main 2003.

na Slovensku v době druhé světové války, idealita politického systému první Československé republiky, předválečné a okupační chování sudetských Němců na jedné straně a způsob jejich odsunu po válce na straně druhé zde mohou sloužit jako několik málo příkladů, jak politika s pamětí dodnes utváří kulturu paměti a jejím prostřednictvím nepochybě i kulturu politickou.

V procesu konstruování paměti můžeme navzájem odlišit několik rovin možné analýzy: v první řadě jde o její antropologický základ, totiž o samotnou *symbolickou pregnanci* našeho smyslového vztahování ke skutečnosti, již kdysi Ernest Cassirer ve *Filosofii symbolických forem* ukazoval jako nejzákladnější předpoklad *symbolického formování* předmětů a událostí v našem vnímání.¹³ Skutečnost, že souvislosti, do nichž vnímané situace a události uvádíme, a smysl, který jim dáváme, jsou věci naší vlastní situace, nebo dokonce kultury, k níž patříme, a nikoli výrazem jejich objektivního stavu, v němž jsme je „přistihli“, je zde stejně důležitý jako to, že každé takového zvýznamňování a „osmyslování“ našeho vnímání už od počátku předpokládá určité vytěšňování, a tím také zapomínání.

Další rovinu problémů vytváří fakt, že se ve svém jednání a hodnocení většinou neorientujeme podle skutečnosti samé a na jejím základě, nýbrž podle našich představ o skutečnosti. Tyto představy jsou ale kulturně a sociálně zprostředkovány (zde jde o jakousi sociologickou nadstavbu k oné shora naznačené Cassirerově „antropologické konstantě“). Naprostou většinu informací totiž získáváme ze se-

13 Cassirerova koncepce *symbolického formování* usilovala zprostředkovat porozumění nejzákladnějším, většinou spontánním a v zásadě předpojmovým orientacím lidí v nekonečném bohatství jevů, umožnit prvotní popisy těchto orientací i způsobů jejich svěbytného kulturního zvládnání; z nich pak podle Cassirera vyrůstají velmi komplikované kulturní útvary jako náboženství a jazyk, a také věda, stát, umění, metafyzika a technika. Jádrem konceptu *symbolického formování* se Cassirerovi stala tzv. *symbolická pregnance* (její model byl odvozen z tzv. tvarové psychologie), fakt, který podle Cassirera – v poněkud jiném smyslu, než bylo původní Kantovo pojetí apriorních podmínek našeho poznání skutečnosti – poukazuje na to, že naše vnímání světa je vždy už předem nějak organizováno a strukturováno, a dále že každý *smyslový prožitek* se může stát *prožitkem smyslu*, že každý smyslový vjem v sobě může současně obsahovat nějaký určitý *nenázorný smysl* – srov. ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, díl 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929, s. 235 – například vjem osamělého stromu v krajíně může být provázen pocitem velebnosti přírody, určitá událost může zdánlivě ztělesňovat „osud národa“ apod., a mohou se tedy stát (ale také nemusí) *symbolem*. Právě proto se podle Cassirera symbolickou formou, která z potenciálu určitého smyslu vytváří zvláštní kulturní systém, může stát jakýkoli předmět, a to i abstraktní, jako třeba technika nebo stát. Kulturní stabilizaci, zvláštní propojenosti *smyslového* (předmětného) se *smyslem* (tzn. něčím duchovním) má pak podle Cassirera zachytit právě procedura *symbolického formování*, jejímž výsledkem je *symbolická forma*, tzn. ona „energie ducha, která váže určitý duchovní význam na nějaký konkrétní smyslový znak a která tomuto znaku vnitřně odpovídá“ – ERNST CASSIRER, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffes*, Darmstadt 1959, s. 175.

kundárních pramenů, z učebnic, médií a rozhovorů, z vyprávění apod., které už samy jsou politicky a kulturně formovány. Vytváří zvláštní kontext, do kterého spíše dosazujeme, než abychom ho projasňovali. (Uvědomění tohoto faktu je nepochybně jednou z hnacích sil různých druhů „dekonstrukcí“ a „kritik ideologií“.) Většinou totiž ani nemáme žádnou možnost přezkoušet, do jaké míry je tento kontext „nezávislý“, ani to, do jaké míry jsou informace, kterými ho doplňujeme, selektivní a konstruované (nebo nikoli), případně zda jsou pro nás důležité, nebo důležité být mohou. A proto události, jež bychom si měli pamatovat přesně, sami selektivně integrujeme do této základní souvislosti našich přesvědčení a předběžných porozumění, což přirozeně doprovází i selekce, zpracování a uchovávání našich prožitků ve vlastní paměti.

Paměť se tedy utváří, nebo dokonce vědomě konstruuje teprve v procesech zapomínání. Jde o to, že zapomínání vůbec není pouze a jen nějakou fyziologickou záležitostí nebo důsledkem psychicky kompenzačních procesů a že ani zdaleka není jen výsledkem kulturních zákazů nebo zábran, ale mnohem více a silněji důsledkem určitých způsobů pozitivní stimulace určitých obsahů paměti. Dokonce se dá říci, že nárůst zapomínání je nejen kvantitativně přímo úměrný nárůstu paměti, ale že zapomínání je kromě toho možné jen za současného vystupňování a emocionalizace paměti.¹⁴ Budiž zde proto jednoznačně připomenuto: takto se samozřejmě otevírá jiné, širší vidění problému objektivit paměti, ať už jako sdílených obsahů přítomné kultury anebo jako nekritického východiska historického poznání. Nejde jen o pročišťování jí předkládaných „faktů“ a souvislostí, ale také o rekonstrukci faktů a souvislostí potlačených a o zjištění důvodů tohoto potlačování, které mohou být dokonce protikladné. Přiznání k tomuto sociologicko-ideologickému nebo přímo i „zájmovému“ aspektu paměti dost postrádám v dnešních českých diskusích o „paměti národa“.

Teprve až tento zvláštní „utrakvismus paměti“, který spojuje a navzájem vztahuje vzpomínání se zapomínáním, pak také může zakládat jak historické vědomí, tak také etnickou, politickou a kulturní identitu osob, skupin stran i celých národů na straně druhé, a nakonec také mechanismy jejich možné (nebo nemožné) solidarity s „druhými“, v jejichž paměti se setkávají s podobně tvarovanými událostmi. V Esterházyho románu byla proto otázka po „paměti“ jakoby zapuštěna do – chtělo by se říci původně maďarské – perspektivy *sociologie vědění*, pro kterou je fenomén zapomínání právě tak důležitý jako paměť sama. Mám na mysli tu perspekti-

14 Srov. ELENA ESPOSITO, *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002, s. 30.

vu, která nám dovoluje, abychom se s ohledem na upamatování kterékoli události zároveň ptali po deficitech paměti, a odhalovali nejen její politické, ideologické, kulturní (a přirozeně i psychické) deformace a manipulace, ale právě také ukazovali důvody těchto deformací a manipulací, které můžeme zhruba charakterizovat jako výsledek různých *strategií paměti a vzpomínání*, které jsou komplementární ke *strategiím zapomínání*.¹⁵ Pro porozumění minulosti se mi to zdá právě tak důležité a zajímavé jako produktivita paměti sama.

„Utraktivismus paměti“ či podvojnost paměti a zapomínání a jejich vzájemnou podmíněnost, které se zde snažíme posunout do popředí, pak může inspirovat k formulaci dalšího napětí v našem tématu, totiž k napětí mezi *kulturou vzpomínání*, což bych chápal jako analýzu způsobů konstrukce historických, kulturních a sociálních obsahů paměti, a mezi *kulturou paměti* implikující představu zvláštních celků těchto konstrukcí. To první je problém metodologický, to druhé obsahový.

Problém paměti tedy proti nám vystupuje v několika různých podobách, které vyjadřují různé způsoby, jimiž se jednotlivci i skupiny mohou vztahovat k dějinám.

1) V první řadě jako zvláštní fenomén, který se stává nejširším východiskem pro porozumění historiografickému zájmu a který je v určitém smyslu nejširším předpokladem možností historického poznání. Ale právě zde se mi zdá paměť nejzřetelněji vložena do svého živlu zapomínání, přičemž historické poznání vlastně vzniká až jejich vzájemným vztážením. Už zakladatel politického dějepiscství Leopold von Ranke ukazoval, že historikovi nakonec vždy musí jít jen o to, aby porozuměl, „jak tomu opravdu bylo“ (*wie es eigentlich gewesen*).

Otázku, jak se z minulosti stávají dějiny, přesněji řečeno do jaké míry je určitá podoba historické paměti východiskem hledání toho, co jsme zapomněli, a tudíž vlastně něco nejistého a hodnotově otevřeného, zde můžeme zmínit jen na okraj. A to přesto, že se mi zdá nanejvýš důležitou při rozhodování, zda se v historické vědě jedná spíše o izolaci paměti (jak to viděl Maurice Halbwachs), o její svého druhu odsouvání na okraj hlavního proudu argumentovaného historického poznání (většinou jako jen individualizovaného ornamentu na objektivním poznání dějin, zprostředkovaného v žánru *Paměti historických osobností* či *Vzpomínek účastníků*), nebo o její kolonizaci (jak to vykládal Pierre Nora), tj. zhruba řečeno o její obsazení a ovládnutí tím, co přesahuje pouze individuální vzpomínku. Podobně jen na okraj můžeme na tomto místě připomenout otázku, do jaké míry jsou oba

15 Třeba jako byly formy ideologické kritiky Masaryka, které měly jeho intelektuální a politický výkon při vzniku republiky odsunout do oblasti zapomnění, jak tomu docházelo po roce 1948, nebo jako je dnešní zbežvýznamňování reformního potenciálu roku 1968 a kulturní produktivity 60. let vůbec.

základní proudy českého dějepiscectví, katolicko-konzervativní a evangelicko-pokrokářské,¹⁶ vlastně jen sublimovaným produktem určitého zhodnocování paměti, vystavené jejímu samospádu.

2) Je důležité se rovněž ptát, do jaké míry je to zapomínání a nikoli paměť, co na jedné straně udržuje a zpevňuje individuální i kolektivní identitu a legitimizuje hodnoty, a co (v souvislosti s tím) zároveň probouzí orientovaný historický zájem. Což, jak víme přinejmenším od dob Maxe Webera, vytváří jeden z předpokladů konstituce předmětu historického a sociálně-vědního poznání, ale zároveň nesmí ohrožovat objektivitu jejich badatelského provozu.

3) Vedle toho, s ohledem na objektivistické touhy historického poznání, se paměť – a v poslední době také její orální zprostředkování – předsudečně problematizují jako metodologicky nejistá forma pramene. Jako bychom se tu vraceli k představě paměti coby předmoderní podoby historického vědění v tom smyslu, v jakém třeba antropologové hovoří o *třígenerační paměti* národů bez písma, a tak předem odmítají kognitivní potenciál jejího intelektuálního zpracování.

Tradiční přístup části profesionálních historiků se snaží zjišťovat, uchopit a popsat jednotlivá historická fakta nezaujatě, jasně a pokud možno jednoznačně, a zároveň i v neširších souvislostech. Jakkoli se přitom neodmítají prožitky, vzpomínky, očekávání nebo i úvahy o osobní zodpovědnosti aktérů, to co se událo, má být objasněno nezaujatě, vyčerpávajícím způsobem, ze svých obecných příčin, v co neširších významových kontextech a také s komparativním ohledem na srovnatelné události jinde. Snaha o objektivní výklad událostí usiluje o pokud možná bezprostřední navázání na představu nevyhnutelnosti historického procesu, na jeho vnitřní nutnost, pod jejímž tlakem se lidé údajně rozhodovali a v jehož intenci jednali.

Zároveň ale nelze přehlédnout, jak snadno mohou být objektivita historických tlaků a procesů či údajná politická nutnost zneužity. Třeba pro neutralizaci rozporů ve výkladu jednotlivých událostí, pro marginalizaci nejasností v jejich průběhu,

16 Oproti linii „katolicko-konzervativní“, do níž by se mohli zařadit například V. V. Tomek, J. Goll, J. Pekař, J. Hanuš, J. Šusta, J. Hobzek, Z. Kalista, B. Chudoba a další, a jejíž vrcholnou literární reprezentací (ve smyslu Lenky Rezníkové) bylo nepochybně *Bloudění* Jaroslava Durycha, druhá linie, linie „evangelicko-pokrokářská“, navazovala silněji na F. Palackého a vedle „nehistoriků“ T. G. Masaryka, Emanuela Rádlu a z poslední doby třeba brněnské teoložky B. Komárkové sem lze připočítat třeba J. Werstadta, J. Prokeše, F. M. Bartoše, O. Odložilika, K. Kučeru a do určité míry i V. Novotného, R. Urbánka a K. Kroftu; levé křídlo tohoto evangelicko-pokrokářského dějepiscectví (Jan Slavík a Zdeněk Nejedlý) pak můžeme vnímat jako klestění „nemarxistické“ cesty k marxismu (V. Husa, J. Charvát, J. Macek a další). Kulturně tato linie dlouho působila prostřednictvím Aloise Jiráka, jehož *Temno* představuje ideový pendant historických reprezentací této linie ke knize Durychově, a v mnohém přezívá dodnes.

a konečkonců i pro uklidnění svědomí; a to jak s ohledem na motivy jednání jednotlivců, tak s ohledem na právní, případně na mravní základy politických a právních rozhodnutí, které nějaké jednání nevědomky umožnily, přímo vyvolaly anebo dodatečně sankcionovaly (český vztah k odsunu a jeho většinové pojednávání je zde jen jedním z mnoha možných příkladů). Zde může paměť jednotlivců i skupin kompromitovat panství historicky abstraktního, ale vlastně i ospravedlňovat každé individuum, jehož osud kdysi připadal G. W. F. Hegelovi (v jeho *Přednáškách o filosofii dějin*) podobný pouhé bezvýznamné *fiale noční, vyrostlé podél cesty a drcené valícím se kolem dějin*.

4) Od historiografie, která sebe sama chápe jako zpracovávání paměti v nejširších souvislostech, se pak odvíjí další problém, totiž paměť a zapomínání ve smyslu vzájemného vztahování minulosti a přítomnosti, ať už k tomu dochází v podobě smyslové či „materializované“ anebo ve formách „historického vědomí“. Historické performance, muzea, jubilea, památníky, pomníky i jiná *místa paměti* v nejširším smyslu, většinou spojené s rituálními výkony společného vzpomínání – se jakožto způsoby sociálního představování „zapamatovaných dějin“ stávají stále častěji jakousi moderní náhradou národních *zakladatelských mýtů*.

Z tohoto hlediska je Masarykovu *Českou otázkou* možné chápat nejen jako snahu o nahrazení hodnotového vakua po rukopisném boji, ale zároveň jako nabídku nových, údajně „zvědečtějších“ základů národní identity, a fakticky jako východisko přetrvávajícího nového českého národního mýtu (s jeho vrcholy v husitství, obrození a v „první republice“).

5) Vedle historiografie se tedy paměť a zapomínání stávají rozhodujícími silami tvorby „kolektivní“ identity jakožto zvláštního způsobu propojování historie a biografie jednotlivců, a také jejich – s tím spojených – podob socializace. Slavná teze Jeana-Paula Sartra, že *existence předchází esenci*, zde dostává sice metaforický, ale pokud jde o přihlašování ke „skupinové identitě“, zároveň jakoby fatální význam. Zvláštní, a dosud méně zpracovaný terén představuje generační propojování dějin s biografiemi, jak je to možné analyzovat prostřednictvím pojmu *horizont generační zkušenosti*,¹⁷ který vypracoval pro svou analýzu politických a kulturních změn sociolog Karl Mannheim. Zde se do popředí dostávají hodnoty, které pocházejí z jednostranně vystupňované paměti určitých demografických kohort, a vedle toho i kulturně a politicky legitimizační síly, jako byla např. v Čechách hospodářská krize z počátku 30. let a její vliv na tzv. „fučíkovskou generaci“, jako byla okupa-

17 KARL MANNHEIM, *Das Problem der Generationen*, in: Týž, *Wissensoziologie*. Auswahl aus dem Werk, Neuwied-Berlin 1964, s. 535n.

ce, „totální nasazení“ a květnové „osvobození“ v generaci Pavla Kohouta a Milana Kundery či jako byly zkušenosti politických procesů a efektů „diktatury proletariátu“, prožité takřkajíc na „vlastní kůži“ v případě generace Václava Havla.

6) Jak ukazuje sociologie kulturního traumatu Jeffrey C. Alexandera,¹⁸ identita individuí i skupin roste mimo jiné, nebo dokonce především z paměti, prožívání a zvládání kulturních i sociálních traumat: lidé na určité traumatické události vzpomínají jako na sílu, jež směřovala k rozkladu společnosti, zraňovala identitu a pustošila individualitu a zároveň i vytvářela předpoklady pro nové semknutí. Maďarské trauma „Trianonu“, česká traumata „Mnichova“, „Února“ a „Srpna“ apod. jsou zajímavá nejen jako stimulatory udržování paměti, ale mimo jiné jako prostředek stabilizace určitých významových struktur, které mají zabezpečovat motivační a legitimizační sílu sdílených a prožívaných podob solidarity (*felt solidarity*)¹⁹ a identity. V tomto smyslu jsou nutným doplňkem fungování institucí, jež by samy o sobě k udržování stability moderních společností asi nestačily. Vzpomínání na „první republiku“ se proto pro moderní českou identitu může zdát méně důležité než „paměť“ na „Mnichov“ nebo na traumatické důsledky „Února 1948“. Pro ilustraci zde jen připomeňme po válce často opakované heslo *již nikdy Mnichov, již nikdy hospodářskou krizí!*, legitimizující tehdejší změny politického a hospodářského systému země i její politickou reorientaci směrem na Východ, ale zároveň i přetvářející obsahy paměti a národní sebepochopení.²⁰

6. Paměť je ale důležitá nejen pro stabilizace etnicity a kulturní identity (jako zvláštních *společenství paměti*),²¹ ale také jako modus sociální a kulturní orientace; v této souvislosti je důležitá pro porozumění jak procesům sociální a kulturní integrace, tak pro vytváření skupinové solidarity. Obojí se mi zdá produktivní třeba pro

18 JEFFREY C. ALEXANDER, *Toward a Theory of Cultural Trauma*, in: Týž, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley 2004, s. 1-30. K problematice Alexandrový „sociologie kulturního traumatu“ a jejího významu pro analýzu paměti srov. SZALÓ CZABA, ELEONÓRA HAMAR, *Vás Trianon, náš holocaust: segregace a inkluze kultur vzpomínání*, in: *Etnická různost a občanská jednota*, (ed.) Radim Marada, Brno 2006, s. 117-142.

19 JEFFREY C. ALEXANDER, *Core solidarity, ethnic outgroup, and social differentiation*, in: *Actions and Its Environment. Toward a New Synthesis*, New York 1988, s. 78-106.

20 To dokládají nejen poválečné práce Zdeňka Nejedlého, ale třeba i každodenní a literární pokleslé podoby udržování paměti (a jejím prostřednictvím i ospravedňování vlastní levicové identity), jak se s nimi můžeme setkat v románově zpracované paměti českého ekonomy a politika VALTRA KOMÁRKA, *Kronika zoufalství a naděje: sága z blubín 20. století*, díl 1-2, Praha 2004-2006, prokládajícího vlastní dětské vzpomínky učebnicovým politicko-ideovým hodnocením světových událostí, a simulujícího tak fatální nutnost politických proměn vlastní biografie. Prožitky a paměť tak byly nahrazeny kompilací.

21 Srov. PIERRE NORA, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1990, s. 87.

výklad problémů migrantů, jejich integrace a případně asimilace. V novém prostředí vznikají migrační identity, ať už v první generaci v podobě identit „smíšených“ (kombinujících různé obsahy a různé kultury paměti) anebo – ve druhé generaci – identity „radikalizované“ apod. Jejich vztah s identitami většinovými nejen že není bezkonfliktní, ale nemusí být ani vstřícný.²² Nejde jen o konstatování rozdílů v obsazích a formách paměti,²³ ale právě také o deficit solidarity ze strany většinové společnosti, jež s nimi souvisejí. Tyto deficity se pak mohou na druhé straně stát důvodem pro posilování zvláštních, programově okrajových, radikalizovaných nebo přímo teroristických kulturních a sociálních sebeidentifikací.

Aktivně, i když subjektivně zakoušená integrovanost zde totiž není jen pouhou participací v institucích daného společenství (daně, volby, forma manželství apod.), ale také otázkou prožívané solidarity, a to vzájemné; důležitá je rovněž emociální identifikace s ostatními (vzájemnost, sdílení, empatie, kultura řešení sporů a konfliktů apod.), která musí být nějak akceptována. Tato „solidarizující identifikace“ není samozřejmá ani automatická a – jak se zdá – stává se například důležitým argumentem migrantů při líčení problémů jejich kulturní integrace, případně jejich sociální exkluze.

Zde se ale dostáváme před otázky paměti, která už existující do značné míry odloučně od své folie, tj. od toho, co bylo zapomenuto, co bylo vytlačeno či sublímováno, třeba právě do podob vstřícné solidarity s těmi, kteří nejsou „jiní“ či odlišní. A naopak ti, kteří jiní jsou, trvají na jiné paměti a na substanciálnosti jejich obsahů a fundamentálnosti jejich významů; respektují její jiné reprezentace a většinou také mají odlišné kulturní mechanismy zapominání a odpouštění.

Je pak také přirozené, že jednotlivé obsahy paměti se mohou rychle „stereotypizovat“, nebo dokonce odhalovat svou skrytou „bojovnou komponentu“, umožňující aktivní nebo i agresivní vymezování vůči „těm druhým“, vůči těm, kteří jsou „odlišní“, nebo dokonce „nepřátelé“ (srov. nekonečné diskuse o „odsunu“ sudetských Němců, o jeho „příčinách“ a zaviněních, jeho průběhu a následcích).

Ale rozvíjení těchto otázek by už překročilo možnosti tohoto příspěvku i hranice jeho zadání.

22 Zde jen můžeme poukázat na rozsáhlou západoevropskou sociologickou literaturu, zabývající se problémy migrace a integrace menšin, kupříkladu otázkami životního způsobu a kulturního, sociálního a náboženského sebepochopení („sebeidentifikace“) „německých Turků“.

23 Dochází ke směšování dvojí „paměti“, původní a „přijaté“, přičemž „přijaté“ se nevnímá jako „organicky vyrostlé“; „proces integrování“ se může zdát neúplným oproti dlouhodobě stabilizovaným „institucím sounáležitosti“ většinové kultury, „asimilace“ klade jiné nároky na způsoby „zapominání“ i „podržování“ paměti apod.