

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Disertační práce

2021

Mgr. Jan Tuček

Univerzita Karlova
Fakulta humanitních studií

Institut doktorských studií
Obecná antropologie – integrální studium člověka



Paměť – dějiny – politiky paměti

Disertační práce

Autor práce: Mgr. Jan Tuček

Vedoucí práce: doc. PhDr. Jan Horský, Ph.D.

Praha 2021

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: 28. 2. 2021

Mgr. Jan Tuček

Poděkování

Svému školiteli doc. PhDr. Janu Horskému, Ph.D. děkuji za nezměrnou vstřícnost, shovívavost a důvěru. Manželce Lence děkuji za trpělivost a podporu, synům Jonášovi a Eliášovi za pochopení.

Bibliografický záznam

TUČEK, Jan. *Paměť – dějiny – politiky paměti*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2021. Vedoucí práce: doc. PhDr. Jan Horský, Ph.D.

Abstrakt

Disertační práce sestává ze čtyř studií (dvě z nich vznikly ve spoluautorství se školitelem), jejichž společným jmenovatelem je vztah člověka k dějinám nahlížený především z perspektiv uplatňovaných v rámci tzv. paměťových studií. Pozornost je věnována zejména způsobům teoretického uchopení i badatelského uplatnění konceptů „kulturní paměti“, „kultur vzpomínání“, „politik paměti“ a v neposlední řadě také vztahu paměti a historiografie.

První studie (TUČEK, Jan. Paměť. In: STORCHOVÁ, Lucie a kol. *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha: Scriptorium, 2014. s. 244–257) je věnována formování interdisciplinárního prostoru paměťových studií a analýze nejvlivnějších konceptů kolektivní a kulturní paměti.

Ve druhé studii (HORSKÝ, Jan, TUČEK, Jan. *Historik mezi antinomiemi metodologického myšlení*. Nepublikovaný rukopis.) se Jan Tuček soustředil na identifikaci a zhodnocení základních prvků tradičně formulovaných pojetí polarit kategorií „paměť“ a „dějiny“ (ve smyslu historiografické produkce) v konfrontaci s přístupy, které obě kategorie chápou jako komplementární sociální praktiky vztahování se k minulosti.

Ve třetí studii (HORSKÝ, Jan, TUČEK, Jan. Paměť jako objekt teoretické analýzy či jako objekt manipulace. In: Nicolas MASŁOWSKI, Jiří ŠUBRT a kol. *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, 2014, s. 129-140.) se Jan Tuček (oddíl *Politiky paměti po francouzsku*) zaměřil v teoretické i analytické rovině na problematiku politik paměti, společenské funkce paměti a proměnu „práva na vzpomínku“ v „povinnost paměti“ v kontextu francouzských zákonů o paměti a tzv. válek paměti.

Na závěr je zařazena studie (TUČEK, Jan. Minulost, historiografie a historik v pojetí (ne)marxisty Zdeňka Nejedlého. In: STORCHOVÁ, Lucie, HORSKÝ, Jan a kol. *Paralely, průsečíky, mimoběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*. Ústí nad Labem: Kristina Kaiserová – albis international, 2009, s. 247–266) věnovaná modům instrumentalizace výkladů minulosti, společenské funkci historiografie a nárokům kladeným na historika v pojetí Zdeňka Nejedlého.

Klíčová slova

Paměťová studia; kulturní paměť; politiky paměti; dějiny

Abstract

The doctoral thesis is made up of four studies (two of them have been co-written together with the thesis advisor) whose common denominator is man relationship to history viewed especially from the perspectives used in memory studies. The author pays attention especially to modes of theoretical approaches and research application of the concepts of "culture memory", "cultures of remembrance", "politics of memory" and no least to relationship between memory and historiography.

The first study (TUČEK, Jan. Paměť. In: STORCHOVÁ, Lucie a kol. *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha: Scriptorium, 2014. p. 244–257) deals with formation of interdisciplinary area related to memory studies and analysis of the most influential concepts of collective and culture memory.

In his second study, (HORSKÝ, Jan, TUČEK, Jan. *Historik mezi antinomiemi metodologického myšlení*. Unpublished manuscript) Jan Tuček focuses on identifying and evaluating of the basic elements related to traditional formulated polarity concepts of the categories that are "memory" and "history" (in terms of historiographical production) facing the approaches seen by both categories as complementary social practices of a connection to the past.

In his third study (HORSKÝ, Jan, TUČEK, Jan. Paměť jako objekt teoretické analýzy či jako objekt manipulace. In: Nicolas MASLOWSKI, Jiří ŠUBRT a kol. *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*. Prague: Carolinum, 2014, ps. 129-140.) Jan Tuček (in the chapter *Politiky paměti po francouzsku*) focuses theoretically and analytically on the politics of memory, the social function of memory as well as on the transformation of the "rights to memories" into the "duty to memory" in the context of the French memory laws and the memory wars.

The last study (TUČEK, Jan. Minulost, historiografie a historik v pojetí (ne)marxisty Zdeňka Nejedlého. In: STORCHOVÁ, Lucie, HORSKÝ, Jan a kol. *Paralely, průsečíky, mimoběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*. Ústí nad Labem: Kristina Kaiserová – albis international, 2009, p. 247–266) explores the modes of instrumentalization of interpretations related to the past, the social function of historiography and demands placed on the historians according to the concept of Zdeněk Nejedlý.

Keywords

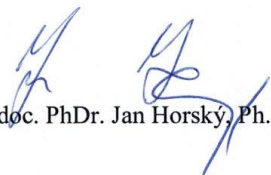
Memory studies; culture memory; politics of memory; history

Souhlasím, aby Mgr. Jan Tuček jako součásti předkládané disertační práce zařadil následující studie, kterých je spoluautorem:

HORSKÝ, Jan, TUČEK, Jan. Paměť jako objekt teoretické analýzy či jako objekt manipulace. In: Nicolas MASLOWSKI, Jiří ŠUBRT a kol. *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, 2014, s. 115-140.

HORSKÝ, Jan, TUČEK, Jan. *Historik mezi antinomiemi metodologického myšlení*. Nepublikovaný rukopis.

V Praze dne: 5.3.2020


doc. PhDr. Jan Horský, Ph.D.

Obsah

Úvodem: kontexty, přesahy, inspirace (?).....	9
Paměť	20
Historik mezi antinomiemi metodologického myšlení	38
Paměť jako objekt teoretické analýzy či jako objekt manipulace	59
Minulost, historiografie a historik v pojetí (ne)marxisty Zdeňka Nejedlého	84
Tři dovětky místo závěru.....	103
Seznam literatury a zdrojů.....	119

Úvodem: kontexty, přesahy, inspirace (?)

Soubor studií v předložené disertační práci spojuje v obecné rovině tázání po způsobech vztahu člověka k dějinám, a to zejména z hlediska konstrukce reprezentací minulosti v limitech různých sociálních praktik a jejich instrumentalizací. Na jedné straně se budeme pohybovat především v kontextu teoretických konceptů a badatelských uplatnění paměťových studií, na straně druhé, budeme-li alespoň pro začátek a čistě pracovně vycházet z dlouho zažité teze o antinomii paměti a historiografie, se budeme pohybovat v rámci úvah o vzájemných vztazích mezi pamětí a historiografií. Nastíněný tematický okruh je více než široký a studie v předložené práci si tak mohou činit nárok na hledání řešení pouze v jasně vymezených dílčích oblastech. Konkrétněji se ve studiích a částech, kterých je předkladatel práce autorem, zaměříme na následující témata:¹ 1) formování interdisciplinárního prostoru paměťových studií a analýzu nejvlivnějších konceptů kolektivní a kulturní paměti; 2) identifikace a zhodnocení základních prvků tradičně formulovaných pojetí polarit kategorií „paměť“ a „dějiny“ (ve smyslu historiografické produkce) v konfrontaci s přístupy, které obě kategorie chápou jako komplementární sociální praktiky vztahování se k minulosti; 3) problematika politik paměti, společenské funkce paměti a proměnu „práva na vzpomínku“ v „povinnost paměti“ v kontextu francouzských zákonů o paměti a tzv. „válek pamětí“; 4) mody instrumentalizace výkladů minulosti, společenskou funkci historiografie a nároky kladené na historika v pojetí Zdeňka Nejedlého.

Již několikrát zmíněný pojem „paměť“ je badatelským průsečíkem celé řady disciplín – na (nejen) individuální úrovni je předmětem psychologických či neurovědních výzkumů, na (nejen) kolektivní úrovni historiografických, antropologických či sociologických bádání. V záplavě literatury jednotlivých disciplín však nalezneme řadu titulů, které se více či méně zdařile pokouší v teoretické i aplikační rovině poukázat na možné mezioborové inspirace.²

Podívejme se blíže alespoň na několik příkladů vzájemných inspirací mezi výše zmíněnými disciplínami. Nejprve se zaměříme na průniky a jejich kontexty mezi některými

¹ Pořadí odpovídá řazení studií v disertační práci.

² Zajímavé práce v tomto smyslu představují např. interdisciplinární lexikony: PETHES, Nicolas RUCHATZ, Jens (Hg.). *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2001; GEDEHUS, Christian, EICHENBERG, Ariane und WELZER, Harald (Hrsg.). *Gedächtnis und Erinnerung: ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart; Wiemar: Verlag J. B. Metzler, 2010 či SCHMIDT, Siegfried (Hrsg.). *Gedächtnis: Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*. Frankfurt a. Mein: Suhrkamp, 1991 a zejména doposud nejširší interdisciplinární zpracování ERLI, Astrid NÜNNING, Ansgar (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, Media and Cultural Memory/Medien und kulturelle Erinnerung 8.

psychologickými, neurovědními a antropologickými koncepty, obvykle s víceméně kognitivními a sociálně konstruktivistickými základy, které zůstaly v následujících kapitolách z různých důvodů stranou pozornosti.

Britský antropolog francouzského původu Maurice Bloch publikoval v roce 1995 studii s názvem *Autobiografická paměť a historická paměť vzdálené minulosti*,³ ve které zcela záměrně nabízel antropologům, historikům a sociologům inspirace z (vybraných) psychologických výzkumů paměti.⁴ Zatímco se (dle Blocha) antropologie, historiografie a sociologie zaměřují především na reprezentace minulosti a způsoby jejich přenosu v delších časových úsecích, psychologické výzkumy se oproti tomu většinou zaměřují na mechanismy ukládání a vyvolávání obsahu individuální paměti, a to obvykle v nepoměrně kratším časovém horizontu.⁵ Kombinace obou perspektiv Blochovi dovoluje definovat základní hypotézu studie, kterou hodlá obhajovat a která „*se na první pohled může zdát paradoxní: vzpomínka, kterou si subjekt z toho co prožil během svého života, konzervuje – jeho autobiografická paměť – není příliš odlišné povahy od vědění, které má o velmi vzdálených historických událostech, jež nemohl zažít.*“⁶ Některé autobiografické vzpomínky tak mají spíše povahu (jeví se tak) vzpomínek z rámce historicko-sémantické paměti.⁷

Empirickou matérii pro Blochovy teoretické úvahy a doložení platnosti hypotézy v rámci antropologického přístupu představuje jeho vlastní čtvrtstoletí trvajících terénních výzkumů prováděných v madagaskarské vesnici postižené francouzskými represemi během povstání v roce

³ BLOCH, Maurice. Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie* [on line]. 1995, 2, nestránkováno [cit. 2014-8-17]. DOI: 10.4000/enquete.309. Dostupné z: <https://journals.openedition.org/enquete/309#quotation>

⁴ Zájem o dané inspirace je zřetelný zejména v rámci kognitivních přístupů a jistě nepřekvapí, že hlavní Blochovou oporou jsou kognitivní psychologové Endel Tulving a Ulric Neisser. Od Tulvinga Bloch přejímá rozlišení mezi autobiografickou (vztahuje se k událostem, které subjekt zažil) a sémantickou (zahrnuje skutečnosti vztahující se k minulosti, které se subjekt dozvěděl prostřednictvím jiných osob) paměť. Tamtéž, odst. 6. „*Sémantická paměť zahrnuje vzpomínky na skutečnosti vztahující se k minulosti, podložku sémantické paměti lze tedy označit jako historicko-sémantickou paměť či jednoduše jako historickou paměť.*“ Tamtéž, odst. 7.

⁵ Za podstatné Bloch považuje i rozlišování mezi aktem vzpomínání a evokace, které je typické především pro psychologické výzkumy autobiografické paměti (viz tamtéž, odst. 8). Absenci daného rozlišení např. v Halbwachsově pojetí paměti chápe jako podstatný deficit vedoucí např. k závěrům, že nesdílené vzpomínky jsou rychle zapomenuty. Halbwachs samozřejmě vycházel z předpokladu, že individuální/autobiografická paměť je produktem sociálních interakcí, což Bloch nijak nepopírá a Halbwachsovo tvrzení o neustálé proměně a reformulaci vzpomínky v procesu komunikace, ve kterém ztrácí izolovaný, individuální charakter (viz tamtéž, odst. 12-13) přijímá, nicméně na rozdíl od Halbwachse upozorňuje na důležitou roli mechanismů fungování lidského mozku jako aktivního faktoru v „předávání“ minulosti.

⁶ Tamtéž, odst. 7.

⁷ Viz tamtéž, odst. 39.

1947.⁸ Příklad připomínání a sdílení konkrétní traumatické vzpomínky⁹ Bloch využívá pro ilustraci argumentace ve prospěch základní hypotézy - autobiografickou vzpomínkou se totiž může zjevně stát i vzpomínka, která má svůj původ ve vyprávění¹⁰ a zároveň platí, „že jedinci pocítují vlastní vzpomínky na vzdálené události jako externí zkušenosti, jako kdyby nebyli opravdu zapojeni do toho, co se dělo a byli pouhými diváky“ a „určité autobiografické vzpomínky se spíše podobají historickým vzpomínkám na události, které jedinci pravděpodobně předala třetí osoba“.¹¹ Mezi autobiografickou a historicko-sémantickou pamětí tedy rozhodně nestojí nepřekročitelná hranice, což by autor rád prokázal i pro vztah paměti a historie.

V návaznosti na návštěvu místa úkrytu se Bloch věnuje i oporám v procesu předávání „vědění“. Historiky, sociálními vědci i psychology jsou otázky materiální opory paměti včetně materiálního či symbolického prostoru již dlouhodobě řešeny s jasným výsledkem: sociální paměť se při produkci a udržování „obrazů“ opírá o místa (místa zasvěcená vzpomínce na danou událost), kterými může být i ústní či psaná tradice.¹² Autor podtextově pracuje s konceptem „míst paměti“, neodkazuje na něj, slouží mu spíše jako přechod k argumentaci týkající se problému samotného obsahu paměti. Rozbor procesu předávání podepřeného ústní či psanou tradicí¹³ Bloch opírá i o výsledky výzkumů Frederica Bartletta,¹⁴ tvrdícího, že do paměti se neukládá vyprávění jako takové, ale jeho neverbalizovaná neurčitá reprezentace, „obrazy“ událostí obsažených ve vyprávění. Vzpomenout si na příběh pak znamená „konstruovat koherentní mentální model, který nám dovolí připomenout si, co se stalo, když se události odehrávaly před našima očima.“¹⁵ Evokace, v psychologických výzkumech spojovaná

⁸ Vesnice byla vypálena a obyvatelé se více než dva roky skrývali a žili v lese. Paralelu pro Blochovu práci může představovat studie CAPPELLETTO, Francesca. Long-Term Memory of Extreme Events: From Autobiography to History. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2003, vol. 9, no. 2, s. 241-260. Cappelletto prováděla výzkum ve dvou toskánských vesnicích zmasakrovaných v roce 1944 německými jednotkami. Zkoumala konstrukci společenství paměti, které tvoří jak přeživší, tak i potomci, přičemž došla k poměrně zajímavému závěru, že hranici takového společenství představuje spíše prostor než čas. Ti, kdo mají vazbu k místu traumatu, o něm totiž vyprávějí tak, jako by vše sami prožili.

⁹ Autor měl nakonec příležitost vyslechnout oficiální/kanonické vyprávění starších vesnice určené příslušníkům daného společenství, poté mu jeden z přeživších a zároveň jeden z vykladačů kanonické verze vyprávěl o samotě odlišnou verzi, která si však s kanonickou neprotiřečila, byla podstatně faktičtější a postrádala nadčasový mytologický charakter oficiální verze. (viz BLOCH, Maurice. *Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné*, odst. 17-18) Bloch navíc v roce 1995 se skupinou vesničanů (nikdo z nich samotné události nezažil) navštívil i místo, kde se lidé v roce 1947 ukryli, přičemž mu hlavní informátor doprovázený příslušníky rodiny včetně malých dětí podal detailní popis každodennosti utečenců (viz tamtéž, odst. 23-24).

¹⁰ Tamtéž, odst. 38.

¹¹ Tamtéž, odst. 39.

¹² Tamtéž, odst. 26-30.

¹³ „Můžeme se domnívat, že v případě předávání prostřednictvím vyprávění, se nemůže jednat o podobnost s autobiografickou pamětí, kterou jsme identifikovali v případech předávání událostí z roku 1947 a že v takových případech je jediná relevantní otázka dozvědět se, do jaké míry si subjekty pamatují příběhy, které jim byly vyprávěny.“ Tamtéž, odst. 31.

¹⁴ A dalších psychologů na něj navazujících – např. Ulrica Neissera či Philipa Johnson-Lairda.

¹⁵ Tamtéž, odst. 36.

především s autobiografickou pamětí a vzpomínání, spojené spíše se sémantickou pamětí tak vykazují řadu podstatných podobností, resp. vzpomínání je mnohem méně explicitní, než by si zejména sociální vědci a historici připouštěli, z čehož také vyplývá hlavní poučení, které se Bloch snaží sociologům, antropologům a historikům předat – neměli by podceňovat či přehlížet kognitivní vědu a měli by si uvědomit, že „*vzpomínka na minulost se neomezuje pouze na kolektivní reprezentaci*“.¹⁶

Inspirace však plynuly i opačným směrem. Psychologie se tématem paměti zaobírá, včetně experimentální roviny, od ustavení disciplíny v pokročilém 19. století, v dané době stále ještě především v limitech již od antiky dominující platónské metafory voskové tabulky, obsahující stopy či otisky/engramy. Paměť je v psychologii chápána jako pomocný pojem, který „*označuje celek jednotlivých mozkových aktivit, zaměřených na kódování, uchovávání, opětovné vyvolání a zapomnění smyslových a neurálních informací, jako jsou smyslové vjemy, tělesná motorika, vjemy, procesy učení, vědomí či jiné zkušenosti*“.¹⁷ Jedná se tedy o procesy, které jsou provázány s veškerou psychickou činností, s čímž také souvisí během více než jednoho století v psychologii sedimentující a rozšiřující se škála možných modelů a taxonomického členění paměti dle hledisek délky retence, forem ukládání, smyslových modalit, způsobů zapamatování atd.¹⁸ Nás však bude v rámci „psychologického exkurzu“ zajímat jen několik konceptuálních proměn v přístupu k paměti, vykazujících vysoký stupeň interdisciplinarity či inspirační otevřenosti.

Zásadní změnu v tomto smyslu představuje nástup kognitivní psychologie, formující se na přelomu 50. a 60. let 20. století.¹⁹ Oproti mainstreamovému behaviorismu se zakladatelé (George A. Miller, Jerome S. Bruner a Ulric Neisser) soustředili na otázky: jak lidé vnímají, jak se učí, jak si pamatují, jak myslí. Před vnějšími projevy upřednostňovali vnitřní mentální jevy, jejich cílem bylo porozumět poznávacímu procesu a struktuře vědění. Lidskou mysl pojímali jako systém zpracovávání informací, skládající se z řady komplexů, mezi něž samozřejmě patří i nově/opět zproblematizovaná paměť. Formování kognitivní psychologie zajímavým způsobem shrnul Miller ve stati *The cognitive revolution: a historical perspective*.²⁰ Kognitivní revoluci představuje jako výsledek spolupráce širší skupiny, v níž hrál podstatnou

¹⁶ Tamtéž, odst. 44.

¹⁷ FRIED, Johannes. *Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik*. München: C. H. Beck, 2004, s. 80.

¹⁸ Viz např. PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia, 2005, s. 193–215.

¹⁹ Viz např. STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*; přeložil František Koukolík et al. Praha: Portál, 2002; EYSENCK, Michael W., KEANE, Mark T. *Kognitivní psychologie*; přeložil Radovan Šíkl et al. Praha: Academia, 2008.

²⁰ MILLER, Georg A. The cognitive revolution: a historical perspective. *TRENDS in Cognitive Sciences*. 2003, vol. 7, n° 3, s. 141-144

inspirační roli lingvisty Noam A. Chomsky. Jeho *Syntactic Structures* (1957, český překlad 1966) zasáhly nejen jazykovědu ale například i psycholingvistiku.

„Behaviorismus vzkvétal primárně ve Spojených státech a kognitivní revoluce znovuotevřela komunikaci s některými věhlasnými zahraničními psychology. V Cambridge zůstala práce Sira Frederica Bartlleta o paměti a myšlení nedotčena behaviorismem. V Ženevě inspirovaly vhledy Jeana Piageta do mysli dítěte malou armádu následovníků. A. R. Luria v Moskvě byl jedním z prvních, kdo nahlíželi mozek a mysl jako celek.“²¹ Millerův výčet dává jasně tušit budoucí šíři interdisciplinarity kognitivní vědy propojující psychologii, lingvistiku, informatiku, neurovědu, antropologii a filozofii.

O Frederica Ch. Bartlleta a jeho pojetí paměti, pro nás bude zajímavé zejména z hlediska kritiky Halbwachsova konceptu, se ze zakladatelské trojice nejvíce opíral Ulric Neisser.²² Bartlettova schémata odpovídají Neisserovým kognitivním strukturám, důležitým v procesu učení, zapamatování a vybavování, které je jimi determinováno – způsob organizace zkušenosti určuje organizaci vybavování v linii *encoding – storage – retrieval*. Neurovědní výzkumy zahájené Donaldem Hebbem však prokázaly, že paměť nemá v mozku pevné umístění a daly podnět pro formulování od 80. let vlivného konekcionistického směřování. Paměť v tomto pojetí není zásobárnou, ale skládá se z kognitivních struktur uložených v nervovém systému a je tak vlastně neuronovou funkcí, „otisk“ – engram tak musíme chápat jako neuronální změnu.

Polovina 80. let je však i ve znamení příchodu kritické/postmoderní psychologie, víceméně nabourávající představu individua jako základního východiska a dokonce i předmětu psychologického výzkumu. Vliv sociokulturních skutečností na vzpomínání, jeho kolektivní kontexty, diskurzivní konstrukce, rétorická organizace vzpomínání jsou jasně patrné ve směrech jako je sociální konstrukcionismus, diskurzivní, ekologická či narativní psychologie.²³ Otřesům se nevyhnul ani téměř dogmatický model krátkodobé a dlouhodobé paměti založený na teorii konsolidace, předpokládající, že nové vzpomínky „jsou zpočátku ,labilní‘ a citlivé vůči narušení, než se trvale uloží“.²⁴ Re-konsolidační teorie oproti tomu předpokládá, že i již „trvale“ uložené vzpomínky se mohou jejich aktivací opět navrátit do labilního a senzitivního stádia a mohou tak být modifikovány. Dle Nadera je velmi zvláštní, vzhledem k dynamičnosti a proměnlivosti paměti, že její dosavadní dominantní model toto popisoval se zdůrazněním

²¹ Tamtéž, s. 142.

²² NEISSER, Ulric. *Cognitive Psychology*. New York: Appelton-Century-Crofts, 1967.

²³ Viz PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*, s. 259-300.

²⁴ NADER, Karim. Memory traces unbound. *TRENDS in Neurosciences*. 2003, vol. 26, no. 2, s. 65.

fixace.²⁵ Perspektiva re-konsolidační teorie, kterou vymezuje jako osu dalšího výzkumu, spočívá v modelu aktivního/labilního a neaktivního/fixního stavu paměti.

Kognitivní věda, kritická psychologie a neurověda nezůstaly bez ohlasu v kulturně vědním bádání o paměti a od konce 80. let 20. století se objevují sborníky, monografie a dokonce i interdisciplinární lexikony propojující biologicko-psychologické a kulturněhistorické výzkumy. Co je jistě neméně důležité: psychologie se, počínaje kognitivním obratem, ve svém teoretickém zakotvení stále více inspiruje v sociálních vědách, lingvistice, postmoderní teorii vědy či narativistických konceptech a rozšiřuje referenční rámce paměti do oblasti, dle přístupu více či méně individuum determinujícího sociokulturního, interpersonálního či intertextuálního kontextu.

V rámci antropologických přístupů se na interdisciplinárních základech pokusil ustavit koncept antropologie paměti Joël Candau.²⁶ V době vydání práce/“programového prohlášení“ *Antropologie paměti*²⁷ se Candau již dlouhodobě zaměřoval na kognitivní antropologii, podoby sdílené paměti a identitu. Badatelské zájmy dávají jasně tušit hlavní linie poměrně ojedinělé publikace, v jejíž první části autor představil především anatomické, biologické a psychické základy paměti. Podstatně širší druhá část je zaměřena na sociální a kulturní užívání paměti,²⁸ což autor definuje jako badatelský prostor antropologie paměti,²⁹ přičemž stanovuje i hlavní zásadu: antropolog musí mít vždy na paměti, že „*paměť je individuální schopnost a smyslem jejího výzkumu je studium sdílených reprezentací minulosti*“.³⁰ Jsou-li předmětem antropologie paměti sdílené reprezentace,³¹ okolnosti jejich vzniku a to, co o nich říkají členové zkoumané skupiny,³² musí se tak dle Candaua antropolog tázat, zda „*vzpomínky mohou být skutečně vlastní nějakému souboru individuí a pakliže ano, proč a jak*“.³³ Candau paměť jednoznačně

²⁵ Tamtéž, s. 70.

²⁶ Profesor antropologie na L'Université de Nice Sophia Antipolis, kde je členem Laboratoře antropologie a kognitivní a sociální psychologie s badatelským zaměřením v oblastech antropologie smyslů, kognitivní antropologie, antropologie paměti a naturalistických přístupů v sociálních vědách.

²⁷ CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Armand Colin, 2005. Collection Coursus. Sociologie. 201 s.

²⁸ Autor postupuje od „umění paměti“ přes pojetí času a exteriorizaci myšlení a paměti k tématu kolektivní paměti a zapomnění, konfliktům, právu, povinnosti a potřebě paměti/zapomnění. V poslední kapitole Candau blíže definuje hlavní badatelské okruhy a předměty antropologie paměti: paměť a identita, paměť a *patrimoine*, památky, muzea, kulturní transmise, tradice, mravy a zvyky, životní příběhy či rodinná a generační paměť.

²⁹ Tamtéž, s. 3.

³⁰ Tamtéž, s. 66.

³¹ Reprezentacím se Candau věnuje zejména v šesté kapitole v souvislosti s konflikty paměti a manipulacemi paměti. Je otázkou, zda je možné dobrat se reprezentace minulosti, která bude přijatelná pro celek společnosti. Právě antagonismy, manipulace a distorce paměti jsou jevy, které autora vedou k závěru, že „*individuální či kolektivní paměť je neustále zaměštnána organizací a reorganizací minulosti*“ (tamtéž, s. 110) a to vůči reprezentacím přítomnosti. Tamtéž, s. 111-112.

³² Tamtéž, s. 3.

³³ Tamtéž.

považuje za individuální schopnost,³⁴ resp. proces s možným kolektivním vyjádřením. Kolektivní paměti a zapomnění se podrobněji věnuje v páté kapitole, kde shrnul a kritice podrobil základní rysy Halbwachsova přístupu, samotný pojem „kolektivní paměť“ i Halbwachsem deklarovanou podmíněnost individuální paměti skupinou. Velmi frekventovaný a mlhavý pojem „kolektivní paměť“³⁵ a představu samotného sdílení paměti,³⁶ jak je obecně přijímána v sociálních a humanitních vědách či užívána v politickém a dalších diskurzech, označuje za pouhou hypotézu založenou na domněnkách. Přístupy, které se snaží podložit tezi existence sdílené paměti (na empirická data bohatými) výzkumy kolektivních paměťových aktů, jsou dle Candau problematické - badatel se touto cestou sice dostává ke zjištění, že skupina se seskupuje kolem stejných „míst“ paměti, vyvodit z toho, že členové skupiny tedy sdílejí stejné reprezentace minulosti, je však chybné, neboť analýza aktů/kolektivních manifestací paměti neumožňuje přístup k samotným reprezentacím a nevypovídá ani nic o tom, zda všichni účastníci sdílejí totožnou reprezentaci.³⁷ Daná kritika však neznamena, že by Candau pojem „kolektivní paměť“ zavrhoval, je totiž i „*praktický, neboť nevíme jak jinak pojmenovat jisté formy vědomí (či nevědomí v případě zapomnění) minulosti pravděpodobně sdílené nějakým souborem individuí.*“³⁸

Možnou cestu k badatelsky využitelnému pojmu kolektivní paměť Candau vidí v jeho zásadní reformulaci a pokud Candau Halbwachsovy sociální rámce zahrnul do pojmu „sociální přenašeče“,³⁹ metaforicky přirovnatelnými k neuropřenašečům, je zjevné, že reformulace se bude odehrávat na základě „spojení“ nikoliv „seskupení“. Candau si pro definici kolektivní paměti vybral Rogera Bastida, pro kterého kolektivní paměť znamená systém vzájemných vztahů individuálních pamětí, přičemž „*skupina neuchovává strukturu spojení mezi různými individuálními paměťmi (Bastide, 1994). Tato struktura je strukturou sociopřenašečů.*“⁴⁰

³⁴ Dokonce tvrdí, že „*bez přihlídnutí k neurálním modelům vhodným na jednu stranu k osvětlení různých paměťových funkcí a na druhou stranu ke stanovení fylogenetických hranic jejich kulturní variability, se v antropologii paměti nelze angažovat.*“ Tamtéž, s. 7.

³⁵ Oproti tomu pojem „sociální rámce“ Candau shledává jako přesvědčivý a správný, včetně Halbwachsova důrazu na jazyk jako nejpodstatnější z rámců. Viz tamtéž, s. 73-74.

³⁶ „*Individuum se neustále obrací k minulosti, k vlastní či k minulosti skupiny, ke které přináleží, přičemž si víceméně vypomáhá sociálními rámci, v nichž žije. Jeho individuální paměť je tudíž sociálně orientována, což však nutně neznamená to, že je sdílená.*“ Tamtéž, s. 66.

³⁷ Viz tamtéž, s. 68.

³⁸ Tamtéž, s. 69.

³⁹ „*Mnohost sociálních rámců a předmětů přenosu, které obsahují, je možné shrnout pod pojmem ‚sociopřenašeče‘ (Candau, 2004b), to značí všechny věci ve světě (předměty hmatatelné či nehmatatelné, jak jsou například místa paměti, živé bytosti, jejich chování a výtvoři), které dovolují ustavit kognitivní kauzální pouto (Sperber, 2000)“ ... „*Metaforicky řečeno, sociopřenašeče plní mezi individui stejnou funkci jako neuropřenašeče (to znamená aminokyseliny či jejich deriváty, které se šíří v synaptickém prostoru) mezi neurony: podporují spojení.*“ Tamtéž, s. 75.*

⁴⁰ Tamtéž. Candau odkazuje na Bastidovu studii *Mémoire collective du bricolage*, kterou v práci blíže analyzuji na s. 26-28.

Jedním z podstatných průsečíků výše zmíněných přístupů je chápání paměti jako neustálého procesu, resp. funkce (sociální či neuronové), což platí i pro Aarona Beima a jeho studii *Kognitivní aspekty kolektivní paměti*.⁴¹ Beimovo východisko spočívá v tezi, že zásadní význam pro existenci sociální struktury mají poznávací procesy, odehrávající se v interakci. Zaměřil se tedy na kognitivní procesy produkující schémata definující vědění o minulosti (schémata pojímá v Bartlettovském smyslu jako znalostní struktury), resp. dovolující lidem dávat minulosti smysl. Analýzy kolektivní paměti, kterou považuje především za „vedlejší produkt“ sociální interakce, by se tak měly v první řadě odvíjet od analýz schémat a jejich „uzlů“, které shledává na supraindividuální úrovni sociálního života a která jsou utvářena binárními sociálními interakcemi: 1. mezi sociálně spřízněnými jedinci, 2. mezi jedinci a institucionálními formami. Jedním z hlavních cílů je pro Beima rozšíření bádání o paměti o identifikaci role lidí v procesu konstrukce schémat kolektivní paměti a toho, jak jsou tato schémata transformována do podoby objektů kolektivní paměti, resp. o interakce, které dané objekty a znalostní struktury vytvářejí.

Byť je výše uvedený výčet značně selektivní, odráží v interdisciplinární perspektivě několik podstatných trendů směřujících k chápání kolektivní paměti jako sociální funkce či dokonce jako vedlejšího produktu sociální interakce. Neméně důležité je i zdánlivě banální, od Halbwachsova ustavení vztahu individuální a kolektivní paměti nepříliš převratné, Blochovo tvrzení o nejisté a propustné hranici mezi autobiografickou a historicko-sémantickou pamětí. V souvislosti s Candauovým tvrzením o badatelsky nedostupném individuálním prožitku manifestací kolektivně sdílených reprezentací minulosti pak nelze opomenout Beimovu skepsi vůči analýzám manifestací institucionalizovaných objektů kolektivní paměti (některými badateli chápány jako kolektivní paměť sama o sobě) a výzvu k tomu, aby paměťová studia rozšířila svůj arzenál o „etnografii kolektivní paměti“ jako doplněk tradičních přístupů, který by dovolil „*skrže pozorování a šetření interakce kulturně spřízněných individuí orámovaných stávajícími formami kolektivní paměti či jiným strukturálním jevem*“... „*poznat schémata kolektivní paměti*“.⁴² V tomto bodě si dovoluji malou odbočku, v souvislosti s „etnografií kolektivní paměti“ a schématy lze totiž uvažovat i o směřování k pokusům o identifikaci a porozumění strategiím a technikám jejich sdílení, transformování či přivlastňování, jimiž si kulturně spřízněná individua „přisvojují“ schémata (snad lze hovořit i o institucionalizovaných kulturních objektech) jiných skupin, vůči nimž se vymezují a které jsou využívány například

⁴¹ BEIM, Aaron. The Cognitive Aspects of Collective Memory. In: *Symbolic Interaction*. 2007, vol. 30, Issue 1, s. 7-26. Blíže analyzováno na s. 58-59.

⁴² Tamtéž, s. 22.

v rámci tzv. „válek paměti“. Aaron Beim na ně odkazuje z perspektivy americké společnosti,⁴³ jedná se však o téma podstatně širší a v předložené práci je daný fenomén sledován na francouzském příkladu.

Rozšiřování badatelských perspektiv v rámci paměťových studií můžeme sledovat i v již téměř tři desetiletí zesilujícím trendu rozvolňování a smazávání tradičně proklamované polarity mezi pamětí a historiografií.⁴⁴ Od mnemohistory Jana Assmanna postavené do role subdisciplíny historiografie s úkolem zabývat se minulostí v takových podobách, jak je pamatována,⁴⁵ můžeme přes podezření o neuspokojivosti polarizace či naopak plného ztotožňování pojmů historie a paměť formulovaného Aleidou Assmann⁴⁶ dojít až k programu „uchvácení“ historiografie paměťovými studii v podání Astrid Erll. Autorka úvodního textu rozsáhlé interdisciplinární publikace *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*⁴⁷ se za daným účelem pokusila využít již „obsazený“ termín „kulturní paměť“, který pracovní (a poměrně vágně) definuje jako „vzájemné působení současnosti a minulosti v sociokulturním kontextu“,⁴⁸ což je nutné dle Jeffreyho Olicka chápat tak, že kulturní/kolektivní paměť či mnemohistory „odkazuje k velmi široké škále paměťových produktů a praktik, často vzájemně značně odlišných“,⁴⁹ čímž se široce pojatý koncept kulturní/kolektivní paměti posouvá do roviny interdisciplinárního teoretického konceptu nabízejícího nikoliv „operační základnu“ (ve smyslu metod, analytického aparátu atd.), ale „pouze“ nástroj pro komplexní identifikaci, konstrukci a systematické členění badatelských

⁴³ Beim stručně odkazuje, zjevně s předpokladem obecné znalosti, ke schématu holocaustu v souvislosti se Spielbergovým *Schindlerovým seznamem* a tezi o asociaci s tématem otroctví ze strany Afroameričanů. S tématem je možné se blíže seznámit např. v LOSHITZKY, Yosefa (ed.). *Spielberg's Holocaust: Critical Perspectives on „Schindler's List“*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 1997, VII - 250 s. Editorka čtenáře již v úvodní části publikace poměrně zdařile uvádí do tématu „multikulturních válek rozdělujících současný etnický prostor americké společnosti“ (s. 6), v jejichž rámci představuje film (nejen Spielbergův *Schindlerův seznam*) účinnou zbraň. *Schindlerův seznam* a jeho schéma paměti holocaustu Loshitzky představuje na jedné straně jako „edukační nástroj v boji proti současnému rasismu“ (tamtéž) a na straně druhé jako předmět (můžeme snad uvažovat o kulturním objektu v Beimově pojetí), který se stal součástí vyostřování „delikátních a problematických vztahů mezi Afroameričany a americkými Židy“ (tamtéž) projevující se např. i relativizováním váhy obětí, což je v rámci „válek paměti“ typická strategie sloužící k „zarámování vlastních obětí pomocí zkušenosti jiných skupin“ (s. 7).

⁴⁴ Téma prostupuje prvními třemi studii soustředěnými v této práci.

⁴⁵ Viz ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, US: Harvard University Press, 1998, s. 8-9.

⁴⁶ Viz ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München: Verlag C. H. Beck oHG. 2003, s. 133-134.

⁴⁷ ERLI, Astrid. *Cultural Memory Studies: An Introduction*. In: ERLI, Astrid NÜNNING, Ansgar (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, Media and Cultural Memory/Medien und kulturelle Erinnerung 8.

⁴⁸ Tamtéž, s. 2. Užití termínu paměť v daném spojení chápe jako metaforu, resp. je si vědoma toho, že „koncept ‚zapamatování‘ (kognitivní proces, probíhající v lidském mozku) je převáděn na úroveň kultury“. Tamtéž, s. 4.

⁴⁹ OLICK, Jeffrey, K. From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products. In: ERLI, Astrid, NÜNNING, Ansgar (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York: Walter de Gruyter 2008, s. 158.

problémů.⁵⁰ Rozpaky však může vzbudit přiznání, že Erll termín preferuje zejména s ohledem na příliš mnoho diskusí, interpretací a kritik Halbwachsova pojmu „kolektivní paměť“, kterému se tímto vyhýbá.⁵¹ Samotný pojem kultura Erll definuje v limitech německé *Kulturwissenschaft* a antropologie,⁵² což také znamená (a ve struktuře celé práce se to jasně odráží), že „*ve shodě s antropologickými a sémiotickými teoriemi může být kultura chápána jako trojdimenzionální rámeček obsahující sociální (lidé, sociální vztahy, instituce), materiální (artefakty a média) a mentální (kulturně definované způsoby myšlení, mentality) aspekty*“.⁵³ Rozlišení roviny individuální/kognitivní a kulturní/sociální a mediální⁵⁴ autorce slouží k podložení argumentace týkající se metaforičnosti pojmů kulturní, kolektivní či sociální paměť a zároveň úzce souvisí s mody paměti - „*Například válka může být připomínána jako mýtická událost (,válka jako apokalypsa‘), část politické historie (první světová válka jako ,velká katastrofa dvacátého století‘), jako traumatická zkušenost (,horor ze zákopů, ostřelování a palebné clony‘), jako část rodinné historie (,prastrýc za války sloužil‘)*“.⁵⁵ Erll se s odkazem na odlišnosti mezi individuálními a kolektivními vzpomínkami na tytéž události z minulosti a to, že „*minulost není dána a musí být neustále re-konstruována a re-prezentována*“,⁵⁶ přimlouvá za zavedení pojmu „mody vzpomínání“. Ty jsou samozřejmě různé, přičemž užívání navrhovaného termínu by mělo mít za následek „vědomí jinakosti“, ke kterému se jako ke svorníku celku práce vrátíme i v závěru. Právě s „vědomím jinakosti“ by se dala překlenout neproduktivní, od Halbwachse se táhnoucí a Norou potvrzená hypotéza opozice historie a paměti: „*historie, viděno v této perspektivě, je přece jiným modelem kulturní paměti a historické práce jsou jejím médiem*“.⁵⁷

⁵⁰ A samozřejmě i překlenutí některých dlouhotrvajících rozporů např. mezi kolektivismem a individualismem či mezi citově založenou pamětí a přísnou/kriticko-analytickou historiografií. Nad posledním jmenovaným zajímavě uvažuje např. BERGENTHUM, Hartmut (*Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neuen Theoriedebatte*. In: OESTERLE, Günter (Hg.). *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, s. 121-162). Bergenthum velmi zjednodušeně řečeno pracuje s konceptem skupinových konkurenčních či koexistujících či komplementárních „*Erinnerungssubkulturen*“, jejichž vztahy zakládají dynamiku „kultury vzpomínání“ určité společnosti (v kontextu francouzských paměťových studií se hovoří o „politice paměti“ a „válce paměti“), přičemž role, která je připisována historické vědě v limitech „kultury vzpomínání“ s ohledem na vztahy subkultur, může sloužit i jako jedno z kritérií pro analýzu celku kultury, k níž se váže „kultura vzpomínání“.

⁵¹ Viz ERLI, Astrid. *Cultural Memory Studies: An Introduction*, s. 3.

⁵² „*kde je kultura definována jako specifický způsob života společnosti*“.⁵³ Tamtéž, s. 4. Erll s odkazem na J. Olicka neopomíjí konceptuální rozlišení v pojetí kultury se zásadním významem pro paměťová studia: 1. považující kulturu za „*subjektivní kategorii smyslů obsažených v lidské mysli*“ a 2. „*vzorové veřejně dostupných symbolů objektivizovaných ve společnosti*“.⁵⁴ Tamtéž, s. 4-5.

⁵³ Tamtéž.

⁵⁴ Obě (individuální a kulturní) samozřejmě chápe jako komplementární, oddělitelné jsou v analytické rovině, v každodenní praxi jsou však v neustálé interakci.

⁵⁵ Tamtéž, s. 7.

⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁷ Tamtéž.

Ve stručnosti jsme si zde představili alespoň několik přesahů, průniků a možných mezioborových inspirací, které již nenašly místo v následujících studiích a zároveň jsme si Assmannovou definicí mnemohistory a pojetím „kulturní paměti“ Astrid Erll vymezili výchozí, resp. zastřešující koncepce pro studium velmi širokého spektra modů a praktik vztahování se k minulosti, kterým jsou následující kapitoly/příspěvky věnovány. V úvodu již zbývá jen požádat laskavého čtenáře o shovívavost nad netradiční a částečně i nesjednocenou úpravou následujícího textu, která vyplývá z povahy souboru textů určených pro zařazení do odlišných publikací.

Paměť

Jan Tuček

Chceme-li dnes, třicet let po boomu paměťových studií, vymezit hranice pojmu paměť v historiografii či sociálních vědách, zjistíme, že paměť může být popisována jako individuální, kolektivní, kulturní, sociální, historická, explicitní, implicitní, oficiální či živá, spojující či rozdělující, dokonce i „šťastná“ atd. Tato „polysémie paměti“⁵⁸ značně komplikuje, snad až znemožňuje jednoznačnou definici a dává zároveň jasně tušit konceptuální, tematickou a terminologickou roztržitost, která je již delší dobu předmětem kritik a debat hledajících východisko z bezbřehosti a snad i vyčerpání konceptu paměti. Bádání o paměti je interdisciplinárním prostorem, v němž se střetávají historická věda, filozofie, sociologie, literární věda, dějiny umění, psychologie či neurověda, což je patrné již v základních dílech moderního humanitně vědného bádání o paměti, tedy v pracích francouzského sociologa Maurice Halbwachse⁵⁹ či německého historika umění Aby Warburga⁶⁰ z 20. let minulého století. Boom paměťových studií v humanitních vědách však nastal až po téměř šedesáti letech od jejich prvních vydání a i přes oprávněně kritizovanou roztržitost a bezbřehost můžeme dnes dát za pravdu dvacet let starému tvrzení Jana Assmanna „že se kolem pojmu vzpomínky buduje nové paradigma věd o kultuře, které umožní pohlédnout na rozmanité kulturní fenomény a oblasti – umění a literaturu, politiku a společnost, náboženství a právo – v nových souvislostech.“⁶¹

V obecné rovině lze paměť uchopit jako schopnost uchovávat informace (ať již ve smyslu vlastních prožitků či ty naučené) a aktem vzpomínání je organizovat a činit vědomými. Stejně podstatným je však i zapomnění a to především ve smyslu vědomého vyčlenění určitých prvků z organizovaného systému paměti, který však nelze jednoduše chápat jako úschovnu či databanku. Vzpomínka totiž není objektivním obrazem minulých vjemů, je jejich neustálou aktualizací, je selektivní, subjektivní, emotivní a její výsledná podoba závisí spíše na principech rekonstrukce a integrace jednotlivých prvků ve chvíli vzpomínání než na minulém vjemu samotném. Důležitost paměti a vzpomínání pro kulturní a sociální vědy vyplývá zejména

⁵⁸ LAVABRE, Marie – Claire. Užívání a zneužívání pojmu paměť. *Biograf* (37): 15 odst. Dostupné z: <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3703>

⁵⁹ HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan, 1925

⁶⁰ TREML, Martin; WEIGEL, Sigrid; LADWIG, Perdita (eds.). *Aby Warburg: Werke in einem Band*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010

⁶¹ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001, s. 15

z přesvědčení o jejich zásadní úloze při utváření a udržování individuální i kolektivní identity, od čehož se odvozují i dvě základní perspektivy bádání o paměti ve společenských vědách – zkoumání sociálního vlivu na proces individuálního vzpomínání a výzkum kolektivní/skupinové paměti. V historické vědě se budeme vedle individuálního a kolektivního přístupu setkávat také s trojicí přístupů k paměti z hlediska jejího vztahu k historiografii. První chápe paměť jako zastřešující pojem pro různé formy vztahu k minulosti, mezi něž patří i historiografie. Například Peter Burke v tomto kontextu pracuje s představou sociální podmíněnosti procesu konstrukce paměti i psané historie a vymezuje historiografii jako „sociální paměť“.⁶² Jedná se zde tedy o dva rovnocenné módy vztahování se k minulosti. Druhé pojetí paměť a historiografii naopak striktně odděluje a staví proti sobě jako aktualizaci minulosti s identifikační funkcí (paměť) a jako strategii rekonstrukce minulosti z pozice kritického odstupu k ní (historiografie). V tomto smyslu rozlišuje paměť a historiografii například Pierre Nora⁶³ či Yosef Haim Yerushalmi.⁶⁴ Třetí přístup sice paměť a historiografii také chápe jako protipóly, nicméně akcentuje jejich souvztažnost a to i ve smyslu vzájemné korekce – relativizačních a historizujících, paměť vytěsňujících tendencí historiografie a mytizujících tendencí paměti. Příkladem tohoto přístupu může být i vlivný koncept kulturní paměti Aleidy a Jana Assmannových,⁶⁵ mezi jehož základní východiska patří přesvědčení o vzájemné souvislosti identity a způsobů vztahování se k minulosti (včetně historiografie). Protiklad paměti a historiografie se v teorii kulturní paměti odráží v rozlišení „obývané“ funkční paměti, zakládající identitu společenství a „neobývané“ paměti-úložišti, neaktualizované masy elementů, která však slouží jako zásobárna pro budoucí funkční paměť.

Obrat k paměti v širší perspektivě

Assmannova vize formování nového paradigmatu byla reakcí na rychlý obrat kulturních věd k fenoménu vzpomínání a paměti v osmdesátých letech 20. století. Ke zdrojům obratu v historické vědě přináší například kontroverze ohledně bádání o holocaustu či Třetí říši (a

⁶² BURKE, Peter. Historie jako sociální paměť. In: *Variety kulturních dějin*; přeložil Jiří Ogrocký. Brno: CDK, 2006, s. 50-66

⁶³ NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií. Problematika míst. In: *Politika paměti: antologie francouzských společenských věd*. Praha: CEFRES, 1998, s. 7-31

⁶⁴ YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor. Jewish history and Jewish memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982

⁶⁵ ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München: Verlag C. H. Beck oHG., 2003; ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*.

s nimi spojené tázání po obsahu, formách a také funkcích kolektivního vztahování se k minulosti), ale také tzv. „krize paměti“. Sledovat ji můžeme z různých perspektiv napříč západním civilizačním okruhem a jasně přítomná je i ve všeobecně známé Norově tezi o konci či spíše zničení paměti: „*O paměti se tolik mluví jen proto, že již žádná není.*“⁶⁶ specificky rozvíjející již u Halbwachse přítomnou otázku vztahu historiografie a kolektivní paměti. Svou úlohu v „krizi paměti“ sehrály samozřejmě i postmoderní motivy a jejich důsledky pro moderní epistemologii, představy linearity či pojetí reprezentace. Dle francouzského historika Francois Hartoga jsou 80. léta dobou vrcholu nového režimu historicity – „prezentistického“, prosazujícího se od 60. let. Hartog ho vymezuje mimo jiné vymizením kolektivní paměti, nahrazené individuálním vzpomínáním.⁶⁷ Mezi průvodní jevy nového režimu zaměřeného na přítomnost zařadil vedle triumfu nejistoty a individualismu také zhroucení komunismu a další otřesy včetně útoků z 11. září 2001. Nabourání budoucích očekávání a to, že budoucnost sama se stává hrozbou, tak s rostoucím významem identity znovu posiluje význam paměti.⁶⁸ Podstatnou roli v obratu k paměti však sehrála také řada faktorů vycházejících i ze značně vzdálených diskursů (medicína, psychologie, informatika, právo, politika atd.). Pro historiografii a kulturní vědy obecně znamenaly vedle „znovuobjeveného“ Halbwachse důležitou inspiraci při identifikaci základních problémů výzkumu paměti, formulování vlastních teorií a metod bádání. Ukázat si to můžeme na několika příkladech práce s pamětí v jiných diskurzech s důsledky v pojetí paměti v kulturních vědách a zejména historiografii.

Zájem o paměť ve druhé polovině 20. století narůstal také vlivem rozvoje výpočetní techniky a elektronických médií, schopných uchovávat nesmírné množství informací. Jan Assmann jejich rozvoj připodobnil ke kulturním revolucím spojeným s vynálezem písma a knihtisku.⁶⁹ Opojení výpočetní technikou a vizí umělé inteligence vyústilo do tzv. metafory počítače.⁷⁰ Schéma fungování počítače, od 50. let připodobňované k fungování lidského mozku, mělo vliv dokonce i na pojmosloví užívané psychology. Neurovědní výzkumy 70. let však nedokázaly jednoznačně určit umístění paměti ve smyslu úložiště souměřitelného s pamětí umělou, což vedlo ke konci této fascinace a metaforu počítače s představou paměti fungující dle vzoru *storage and retrieval* vystřídal počítačový paradox – „*paměť počítače je příliš dokonalá. Její bezchybnost je její největší vadou. Lidská paměť je nástroj, který, když na to*

⁶⁶ NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií. Problematika míst. In: *Politika paměti: antologie francouzských společenských věd*, s. 7.

⁶⁷ HARTOG, Francois. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Éd. du Seuil, 2003, s. 138.

⁶⁸ Tamtéž, s. 200.

⁶⁹ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, s. 15.

⁷⁰ DRAAISMA, Douwe, *Metafory paměti*; přeložil Ruben Pellar. Praha: Mladá Fronta, 2003, s. 169-173.

přijde, lze a podvádí“.⁷¹ Pád metafory počítače již nadobro stvrdil platnost teze o selektivnosti a subjektivitě lidské paměti, což ji odlišuje od jakéhokoliv typu datového úložiště, které však pro paměťová studia představuje badatelský problém jakožto médium jednoznačně příslušející k materiální dimenzi kolektivní paměti.

Budeme-li akt vzpomínání chápat jako aktuální osmyslňování, lze hledat paralelu principů vzpomínání v principech koherentního utváření souvislostí ve vyprávění. V tomto ohledu nemůžeme opomenout vliv naratologie, zejména Tzvetana Todorova na paměťová studia. „Narativní obrat“ z přelomu 70. a 80. let zasáhl během následujícího desetiletí snad všechny disciplíny humanitních a sociálních věd a koncem 20. století i psychologii (koncept narativní psychologie a narativně pojaté autobiografické paměti). Pro paměťová studia nezůstal bez odezvy především koncept narativní identity,⁷² pracující se základní tezí podmíněnosti existence osobní identity vyprávěním. Člověk vypráví, a především „je vyprávěn“ jinými a sebou samým, dává sám sobě smysl skrze ostatní, přičemž základní oporu osobní a taktéž i kolektivní identity představuje paměť – osobní i kolektivní vzpomínání je podmíněno narací.

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

⁷¹ Tamtéž, s. 173.

⁷² Viz např. RICŒUR, Paul. L'identité narrative. *Esprit*, 1988, 7-8, s. 295-304; GÉSCHÉ, Adolphe. La notion d'identité narrative. In: *Le Christ (Dieu pour penser)*. Paris: Le Cerf, 2000, s. 78-87.

Konceptuální proměny kolektivní paměti

Hlavní teoretické pozice multioborových přístupů k paměti dlouhodobě představují koncepty individuální a kolektivní paměti. Zatímco psychologie a z velké části i filosofie pracují tradičně především s koncepty individuální paměti, historie, sociologie a antropologie se v naprosté většině zabývají kolektivistickými koncepty. Za kanonický základ společenskovedního bádání v oblasti kolektivní paměti je obecně považována dvojice prací sociologa Maurice Halbwachse: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925, kritické vydání 1994) a nedokončená, posmrtně vydaná *La mémoire collective* (1950, kritické vydání 1997).⁷³ Dle editora a kritika Halbwachsova díla Gérarda Namera však představují dva systémy – psychologickou paměť a sociologii paměti. Halbwachsova teorie kolektivní a sociální paměti je i přes řadu kritik dodnes recipována a slouží svým celkovým půdorysem či jednotlivými problémovými okruhy jako inspirace zejména pro koncepty sociální a kulturní paměti.

Základní tezí, představující výchozí bod obou systémů, je sociální podmíněnost vzpomínání. Kolektivní i individuální paměť Halbwachs pojímá jako sociální konstrukt, přičemž sama existence individuální paměti je podmíněna (a umožněna) tzv. sociálními rámci, externími, kolektivně sdílenými a variabilními elementy, jako je jazyk, prostor, čas atd., majícími v *Sociálních rámcích* povahu rámců spíše konstitutivních a v *Kolektivní paměti* spíše referenčních. Halbwachsem načrtnutou individuální paměť musíme chápat jako dvousložkovou – „interní“ složka je paměť „prožívanou“, obsahující „fragmenty“ především autobiografické povahy. Nejedná se však o vzpomínky, ty jsou konstituovány do koherentního obrazu minulosti s pomocí „externí“ složky ve smyslu durkheimovských kolektivních reprezentací, s nimiž do individuální paměti vstupují i neprožité vzpomínky či pojmy. „Fragmenty“ v individuální paměti Halbwachs s odkazem na Bergsona označuje jako časově a prostorově zasazené „obrazy vzpomínek“. Vzpomínání je proces aktualizace obrazů, „vzpomínku nezískáme poskládáním jednotlivých obrazů minulé události. Rekonstrukce se musí odehrávat na základě sdílených informací a myšlenek, které se nacházejí zároveň v naší mysli a v myslích ostatních, protože mezi nimi opakovaně přecházejí“.⁷⁴ Vzpomínání je tak v Halbwachsově pojetí možné pouze na základě vazby jedince ke skupině. Je procesem vědomé selekce, rekonstrukce a hodnotové

⁷³ HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan, 1925; HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*; přeložili Yasar Abu Ghosh, Marie Černá, Kateřina Gajdošová a Barbora Spalová. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2009.

⁷⁴ Tamtéž, s. 61.

hierarchizace. Jeho síla je přímo úměrná síle vazby individua ke skupině, přičemž vzhledem k tomu, že se jedinec nachází v různých skupinách, můžeme individuální paměť chápat jako průsečík řady kolektivních pamětí. Pokud vazba vzpomínajícího subjektu ke skupině slábne či pokud by měl vzpomínat na něco, co se v danou chvíli nemůže opřít o sociální rámce, dochází ke slábnutí vzpomínek či k „zapomnění“.

Existence kolektivní paměti a možnost vzpomínat je primárně ohraničena časově a prostorově vymezenou skupinou, což mimo jiné znamená, že kolektivní paměť je fenomén pluralitní – kolektivní paměti disponují všechny sociální skupiny. Pluralita nicméně neznamená oddělení, sociální rámce totiž „slouží nejen ke sjednocení vzpomínek na jednu minulost, nýbrž i mnohosti pamětí jedné společnosti“.⁷⁵ Podstatnou charakteristikou kolektivní paměti je její vazba na přítomné potřeby, smysly sdílené skupinou, na ustavování, reprodukci a uchování identity. Proces vzpomínání pak musíme chápat jako projev souvaznosti se skupinou a jako účast na kolektivním, komunikovaném symbolickém řádu. Kontinuita paměti podle Halbwachse tedy spočívá v sociální komunikaci, a nikoliv v biologicky dané dědičnosti.

Typologii a rozboru kolektivních pamětí jednotlivých sociálních skupin věnoval Halbwachs značnou část *Sociálních rámců*. Specifika kolektivní paměti ukázal na příkladech rodiny, náboženských skupin a sociálních tříd. Rodinná paměť představuje generační paměť, založenou na sociální interakci a komunikaci členů, přičemž časový horizont je limitován dosahem vzpomínek nejstarších příslušníků. V případě kolektivní paměti náboženských skupin a rodinné paměti šlechtý však Halbwachs časový rámeček generační paměti překročil a v hrubých obrysech načrtnul principy kolektivní paměti, existující bez vazby k aktuálně živé skupině. Namer tak již v prvním Halbwachsově systému našel dimenze směřující ke kulturní paměti, vázané nikoli k trvání skupiny jakožto nositeli, ale ke kontinuitě smyslů uložených v objektivacích kulturní paměti (texty, rituály, obrazy...). „*Těmito dimenzemi jsou především normativní charakter kolektivní paměti a nekolektivní, transhistorická dimenze proudu sociální paměti*“.⁷⁶ Normativní charakter vyplývá z vazby mezi kolektivní pamětí a identitou skupiny, vzpomínky tak mají i „výchovný“ charakter, rodinná paměť totiž není pouze souhrnem faktů, ale obsahuje i obecnou koncepci rodiny a celou řadu reprezentací toho, čím by rodina měla být.⁷⁷

Druhý Halbwachsovův systém, reprezentovaný trojicí textů *La Mémoire collective chez les musiciens* (1939), *La Topographie légendaire de Évangiles en Terre sainte, étude de*

⁷⁵ NAMER, Gérard. *Mémoire et Société*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987, s. 15.

⁷⁶ NAMER, Gérard. La mémoire culturelle chez Halbwachs. *L'Année sociologique*, volume 49, 1999, n° 1, s. 224.

⁷⁷ Viz HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*, 201-202.

mémoire collective (1941) a posmrtně vydanou *La Mémoire collective* (1950), představuje epistemologický obrat a především pokračování v linii směřující ke kulturní paměti. „V *Sociálních rámcích se jednalo o paměť faktů, v Kolektivní paměti jde o paměť kultury, tj. o paměť hodnot*“.⁷⁸ *Legendární topografii* a *Kolektivní paměti* Halbwachs rozpracoval naznačenou transhistorickou dimenzi především v pojetí času a prostoru.

V první řadě musíme rozlišit kolektivní a sociální čas. Virtuální sociální čas je čas věčný, strukturující proud (nekolektivní) sociální paměti. Kolektivních časů (resp. jejich představ) je však tolik, kolik existuje skupin.⁷⁹ Protiklad heterogenních neměnných časů skupin a homogenního, plynoucího univerzálního času od sebe v Halbwachsově konceptu striktně odděluje kolektivní paměť a historii (ve smyslu vědeckého obrazu minulosti). Historický čas je časem umělým, vnějším a historie-věda minulé události diferencuje, vybírá, třídí a spojuje dle vlastních, vůči aktérům kolektivní paměti vnějších, pravidel, čímž stojí mimo rámec sociální paměti.

Prostor představuje pro kolektivní paměť nenahraditelnou oporu v obou Halbwachsových systémech. Prostor (předměty a místa) *Sociálních rámců* i *Legendární topografie* můžeme chápat jako materiální. V *Kolektivní paměti* se však Halbwachs pokusil pracovat s prostorem paralelně s časem – struktura času je totiž determinována strukturou partikulárních prostorů skupin. Záměrem autora bylo vybudovat paralelně k sociálnímu času koncept sociálního prostoru. Materiální prostor Halbwachs chápe jako rámec, zajišťující trvalost aktuální skupiny a opačně. Skupiny (ekonomická, právní atd.), které v tuto chvíli sleduje, jsou však oproti těm z *Rámců* (např. rodina) hůře „viditelné“ a méně homogenní. Prostor tak Halbwachs pojímá především jako relační a symbolický, s úzkou vazbou k identitě skupiny, neboť „*podoba vnějšího prostředí a trvalé styky, jež s ním udržuje, se stávají hlavním rysem obrazu, který si vytváří sama o sobě*“.⁸⁰ Halbwachsovův koncept se symbolickým prostorovým rámcem a širokým časovým horizontem (v *Legendární topografii* překračujícím jedno tisíciletí) směřuje k paměti ve smyslu kolektivně konstruovaného vědění o minulosti, které je kolektivem sdíleno a je objektivizováno v médiu (text, obraz, rituál...), na což navázali i tvůrci teorie kulturní paměti Jan a Aleida Assmannovi.

S kritickým čtením Halbwachse a především s pokusem o aplikaci jeho konceptu v empirickém výzkumu se setkáme v pracích sociologa a antropologa Rogera Bastida *Les*

⁷⁸ HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*, s. 250 (doslov Gérarda Namera).

⁷⁹ Tamtéž, s. 158 a n.

⁸⁰ Tamtéž, s. 187.

*Religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*⁸¹ a *Mémoire collective et sociologie du bricolage*.⁸² Ve výzkumu afrických náboženství v Brazílii navázal zejména na Halbwachsovu metaforu orchestru z *Kolektivní paměti hudebníků* a proces transformace materiálního prostoru v prostor symbolický z *Legendární topografie*. Halbwachsovo mlhavé vymezení kolektivní paměti a sociální skupiny však od základů revidoval. Vzpomínky dle Bastida sice mají kořeny v sociálním prostředí a kolektivní paměť je vázána k sociální skupině, nedefinuje ji však na rovině kolektivního vědomí. Sociální skupinu a kolektivní paměť Bastide chápe jako strukturované systémy vzájemných vztahů jednotlivých příslušníků skupiny, což platí i pro Bastidem plně rehabilitované individuální paměti, které vzpomínky opravdu uchovávají. „Skupina jako taková kolektivní paměť nevysvětluje; přesněji řečeno, tím, co poskytuje rámce kolektivní paměti, je struktura skupiny“.⁸³ V systému hrají jedinci, tak jako hudebníci v Halbwachsově metafoře orchestru, specifické a zároveň komplementární role. Pracuje-li však Bastide s Halbwachsovou tezí o potřebě ostatních členů skupiny pro individuální vzpomínání, nejedná se o přijetí představy „noření se“ do sociálního myšlení, ale o to, že „naše osobní vzpomínky jsou artikulovány spolu se vzpomínkami dalších osob v přesně nalinkované hře recipročních a komplementárních obrazů“.⁸⁴ Zásadní úlohu v této hře přiznává nikoliv obrazům samotným, ale mechanismům zpřítomňování a komunikace. Dojde-li k narušení struktury skupiny jakožto konstitutivního rámce, nemá to za následek zhroucení kolektivní paměti, ale „pouze“ její lupy a mezery, což Bastide doložil empirickým výzkumem afroamerického náboženství *candomblé*. Původní strukturované společenské organizace afrického černošského obyvatelstva byly rozbity nuceným přemístěním a otroctvím, přežily tak pouze fragmenty náboženských tradic. Africký „scénář“ (vazby mezi rolemi) rituálů a ceremonií, představujících mechanismy zpřítomňování, přenosu a komunikace tradice tedy již nebyl v nových podmínkách plně rekonstruovatelný, nicméně rysy „scénáře“ zůstaly zachovány i přes absenci některých prvků a aktérů. Zaplňování mezer při obnově kolektivní paměti Bastide vysvětlil na základě Lévi-Straussova konceptu „kutilství“. „Absence není v žádném případě totální zapomnění; forma pro doplnění existuje, i když chybí obrazy určené k doplnění; absence se tedy stává pocitem nedostatku. Právě proto se afroamerická společnost snaží hledat nové obrazy pro zaplnění mezer v osnově scénáře jinde a znovu mu tak

⁸¹ BASTIDE, Roger. *Les Religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris: Presses universitaires de France, 1960

⁸² BASTIDE, Roger. *Mémoire collective et sociologie du bricolage*. *Année Sociologique*, vol. 21, 1970, s. 65-108

⁸³ Tamtéž, s. 94.

⁸⁴ Tamtéž.

*dotat smysl, který však nevychází z přidání jednoduchých prvků, ale ze způsobu, jímž jsou organizovány.*⁸⁵ Proces doplňování může využívat prvky jak z jiných afrických tradic, tak i ze západní kultury, což souběžně vede k akulturaci a adaptaci kolektivní paměti vůči stávajícím rámcům společnosti. Vedle „scénáře“ a struktury společnosti hraje při vzpomínání a konzervaci vzpomínek nezastupitelnou úlohu prostor. Nucené přemístění znamenalo pro černošské obyvatelstvo ztrátu původního, v materiální podobě nepřenositelného, v nových podmínkách však symbolicky rekonstruovatelného prostoru.⁸⁶ Bastidovo kritické navázání na Halbwachsovu teorii není na rozdíl od pokusu o empirickou aplikaci konceptu kolektivní paměti ničím ojedinělým.

Místa paměti

V roce 1984 vyšel pod vedením Pierra Nory první díl obsáhlého kulturněhistorického inventáře francouzských míst paměti.⁸⁷ Inspiračně velmi vlivný koncept míst paměti vychází z Halbwachsova odlišení paměti a historie, což se odráží i v Norových základních charakteristikách paměti, která je neodlučitelně vázána k sociální skupině, je pluralitní, vždy přítomná a tudíž ahistorická, selektivní a v neposlední řadě emotivní.⁸⁸ Pracuje s ní především ve smyslu „rememorace“, tedy způsobů nakládání s minulostí v přítomnosti.⁸⁹ Historii oproti paměti definuje jako univerzalistickou, racionální, kritickou, analytickou, „*problematickou a neúplnou rekonstrukci toho, co už není*“.⁹⁰

Místa paměti, zahrnující širokou škálu jevů – „*muzea, archívy, hřbitovy a sbírky, slavnosti, výročí, smlouvy, protokoly, památníky, svatyně*“⁹¹ – Nora definuje jako formu vztahu k minulosti, která se nachází mezi „*umělou*“ historií a „*spontánní*“ pamětí. Tyto kulturní objektivace se snažil postihnout „*ve smyslu materiálním, symbolickým a funkčním*“.⁹² *Lieux de mémoire*, vznikající ve chvíli uvědomění si ztráty spontánní paměti, Nora pojal nikoliv jako „*symbolickou topografii*“ statických míst, ale jako topografii dynamických celků, které lze

⁸⁵ Tamtéž, s. 96.

⁸⁶ Tamtéž, s. 87-88.

⁸⁷ NORA, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire I. La République*. Paris: Gallimard, 1984; NORA, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire II. La Nation*, Paris: Gallimard, 1986, 3 sv.; NORA, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire III. Les France*, Paris: Gallimard, 1992, 3 sv.

⁸⁸ NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií. Problematika míst. In: *Politika paměti: antologie francouzských společenských věd*, s. 9.

⁸⁹ NORA, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire I. La République*, s. 25.

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií. Problematika míst. In: *Politika paměti: antologie francouzských společenských věd*, s. 13.

⁹² Tamtéž, s. 23.

chápat i jako mnemotechnické nástroje ve smyslu umělých *loci memoriae* se silným indoktrinačním, emotivním, „posvátným“ a hodnotovým nábojem. Paralelou pluralizace míst paměti je v poslední době rychle postupující decentralizované a demokratizované hromadění archivního materiálu a dalších „stop“ minulosti.⁹³

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

Vztah paměti a historie Nora vysvětluje v rámci třístupňového modelu (předmoderní „pravá paměť“, moderní „národní paměť“ a postmoderní „éra komemorace“), který vystihuje proces postupné substituce paměti historií. Nora zde sleduje a přepracovává Halbwachsovu kategorizaci sociální či kolektivní, historické a autobiografické paměti.

Předmoderní fázi s jasnou hegemonií kolektivní paměti Nora charakterizuje „obýváním“ minulosti/simultánností prožívání minulosti a současnosti, spontánností paměti, a především její nezprostředkovaností. Jde o „opravdovou“ paměť, nesenou sociální skupinou a „žijící“ v každodenní komunikaci.

V moderní fázi došlo dle Nory k tomu, že (vlivem procesu modernizace obecně a konkrétněji zrychlováním každodenního života, sociálními transformacemi, narušením tradičních sociálních vazeb, nástupem národních států a zrodem kritické historie) kontinuita historie nahradila simultánnost minulosti a přítomnosti paměti. V kontextu národního státu již nejsou základem uvědomění si sama sebe tradiční společnosti, ale historie, což znamená, že historie přebírá základní funkci kolektivní/kolektivně autobiografické paměti – budování a udržování identity a sociální koheze. Na jednu stranu je kritická historie „*tím, co odnímá žité minulosti legitimitu*“,⁹⁴ na druhou stranu však paměť, historie a národ žijí v moderní Francii

⁹³ Tamtéž, s. 16-17.

⁹⁴ Tamtéž, s. 9.

v symbióze zakládající „národní paměť“. Dvojici stát – národ ve třicátých letech 20. století vystřídala dvojice stát – společnost s legitimitou odvozenou z budoucnosti. V důsledku rozpadu jednotící funkce „posvátného“ národa se „*historie proměnila z tradice paměti, kterou se předtím stala, ve vědění, jehož společnost nabývá o sobě samé*“.⁹⁵ S koncem posvátnosti národa, historie i paměti a jejich symbiózy se historie stává společenskou vědou a paměť „*fenomémem ryze soukromým*“.⁹⁶ Místa paměti konstituovaná v moderní fázi jsou z velké části místy umělými (ať již v podobě nově konstituovaných či transformovaných), sloužícími národnímu státu svými schopnostmi být nejen vnější oporou národní paměti, ale také prostředkem přenosu hlavních prvků národních dějin do souboru mentálních nástrojů (*ouillages mentaux*).

S nástupem „éry komemorace“ v sedmdesátých letech 20. století se vytrácí jednotící národní paměť i její propojení minulosti, současnosti a budoucnosti. „*Pocit continuity se stává usazeninou, shromážděnou v určitých místech. Místa paměti existují proto, že už neexistují prostředí paměti.*“⁹⁷ Rozpad *milieux de mémoire* v důsledku znamená rozpad paměti jako sociální síly a zároveň nástup „hladu po paměti“ v individuální rovině; Nora dokonce hovoří o psychologizaci paměti.⁹⁸ Místo jednotícího rámce národní identity zaujímají mediální kulturou překotně a masově reprodukováné minoritní, často konfliktní identity a reprezentace minulosti. „*Konec historie-paměti je zmnožením konkrétních pamětí, které vznášejí nárok na svou vlastní historii.*“⁹⁹

Paralely Norova konceptu nalezneme v angloamerické historiografii¹⁰⁰ a řadu pokračovatelů má i v německé historiografii, v jejímž rámci se během posledních tří desetiletí zformovalo zřejmě nevlivnější soudobé pojetí paměti – koncept kulturní paměti Jana a Aleidy Assmannových.

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

⁹⁵ Tamtéž, s. 12.

⁹⁶ Tamtéž, s. 13.

⁹⁷ Tamtéž, s. 7.

⁹⁸ Tamtéž, s. 19-20.

⁹⁹ Tamtéž, s. 18-19.

¹⁰⁰ Viz např. ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983; HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP, 1983.

produkcí národní mytologie. Podobně jako v Norově případě vycházejí autoři třísazkové publikace *Deutsche Erinnerungsorte*¹⁰¹ z předpokladu silné vazby forem vzpomínání a zapomínání na nacionální identitu a kohezi národního společenství, ačkoliv připouštějí i význam paměti pro jiné kolektivní identity. Právě národní identita definuje i specifické kolektivní „styly“ vztahování se k minulosti, a to prostřednictvím modu paměti i historie. Symbolické významy nesené kolektivní pamětí se však mohou proměňovat, právě tyto proměny by se měly stát předmětem badatelského zájmu. Do nedávno publikované knihy *Erinnerungsorte der DDR*¹⁰² bylo zařazeno podobně široké spektrum jevů souvisejících s vytvářením mýtů NDR; autoři pak vycházejí z předpokladu mnohohvrstevnatosti a vnitřního napětí mezi (více či méně abstraktními) místy paměti, které se promítá i do současného vyjednávání minulosti NDR. Jednotlivá hesla mají osvětlit vztah kolektivní paměti a praxí vzpomínání s mocí, kulturou a každodenním životem v socialistické diktatuře.

Kulturní paměť I

Výrazný konceptuální zlom představuje kniha egyptologa Jana Assmanna *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politischer Identität in frühen Hochkulturen* (1992, český překlad 2001). Jak Assmann upozorňuje v předmluvě, autorství konceptu kulturní paměti je dílem kolektivním, na jehož vzniku se podílela Aleida Assmann a další spolupracovníci od počátku 80. let. Koncept se tak utvářel v době „objevení“ Hlabwachsova díla, Norovy inventarizace *lieux de mémoire* a interdisciplinárního badatelského zájmu o text a kulturu, což se vedle tematického vymezení práce, pojednávající o „*souvislosti témat ‚vzpomínka‘ (neboli vztah k minulosti), ‚identita‘ (neboli politická imaginace) a ‚kulturní návaznost‘ (neboli tvorba tradice)*“,¹⁰³ odráží i v poměrně rozsáhlé části první kapitoly věnované kritickému čtení Halbwachse.

Assmannův koncept významně překračuje Halbwachsovo pojetí společenských rámců a funkčních principů sociálně konstruované kolektivní paměti. Hlavní deficit „sociopsychologa“ Halbwachse spatřoval Assmann v tom, že se „*zastavil na hranici skupiny a nepouštěl se do žádného zevšeobecnění své teorie paměti směrem k teorii kultury*“.¹⁰⁴ Assmann se soustřeďuje

¹⁰¹ FRANCOIS, Etienne, SCHULZE, Hagen (eds.). *Deutsche Erinnerungsorte*. München: C. H. Beck, 2001, 3 sv.

¹⁰² SABROW, Martin. *Erinnerungsorte der DDR*, München, C.H. Beck 2009

¹⁰³ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, s. 20.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 45.

na vnější (tedy společenské a kulturní) dimenze paměti, které rozlišil do čtyř kategorií: 1. mimetická paměť, 2. paměť věcí, 3. komunikativní paměť a 4. kulturní paměť, do níž „*víceméně plynule přecházejí všechny tři výše uvedené oblasti*“.¹⁰⁵

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

Ad 2. Do věcí, kterými se člověk obklopuje a je obklopen, vkládá také své představy. Věci samy o sobě paměti nedisponují, lidskou paměť však spouštějí – upomínají. Materiální prostor, vyznačující se implicitním časovým indexem, „*který spolu s přítomností poukazuje na různé vrstvy minulosti*“,¹⁰⁶ člověku poskytuje i obraz sebe sama. Pokud věci vedle své účelnosti poukazují také ke kulturně sdílenému smyslu, stane se index času a identity explicitním a paměť věcí přechází do oblasti kulturní paměti.

Ad 3. Komunikativní paměť (forma kolektivní paměti, kterou Assmann považuje za jeden z badatelských předmětů *oral history*) se utváří a „žije“ v každodenní komunikaci, je vlastní konkrétním živoucím společenstvem a její časový dosah je omezen na rozpětí tří generací ve vzájemné interakci. Vzpomínky v rámci komunikativní paměti jsou tedy ve své existenci vázány k existenci jejích nositelů. Člověk si prostředky (jazyk) komunikativní paměti osvojuje pouze ve spojení s ostatními, tedy sociální interakcí. Na rozdíl od kulturní paměti není komunikativní paměť formalizovaná či stabilizovaná formami materiální symbolizace, není podepřená institucemi učení, předávání či interpretace a do jejího obsahu patří „*živoucí vzpomínka v organické paměti, zkušenost a informace z doslechu*“.¹⁰⁷ Jejími formami jsou neformální tradice a žánry každodenní komunikace.

Ad 4. Pojem kulturní paměť pokrývá oblast fixace, přenosu a reprodukce kulturního smyslu. Právě vazba ke kulturnímu smyslu dovoluje prvkům mimetické paměti, paměti věcí i komunikativní paměti přecházet do kulturní paměti, jejíž hlavní funkcí je konstrukce a udržování kolektivní identity. Kulturní paměť podstatně překračuje časový horizont komunikativní paměti, je institucionalizovaná, externalizovaná, objektivuje se ve stabilních symbolických formách a do jejího obsahu patří mytické/fundující dějiny, stabilní, kontinuálně přenášené a vykládané soubory kulturních smyslů. „*Pro kulturní paměť je podstatná historie*

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 24.

¹⁰⁶ Tamtéž.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 53.

vzpomínky, nikoli historie faktická“.¹⁰⁸ Minulost se v kulturní paměti uchovává v podobě „symbolických figur“, které jsou periodicky slavnostně připomínány a které ve chvíli připomínky „osvětlují příslušnou současnou situaci“.¹⁰⁹ Oproti „každodennosti“ komunikativní paměti vykazuje akt vzpomínání v kulturní paměti ceremoniální až sakrální charakter.

Komunikativní („všední“) a kulturní („sváteční“) paměť Assmann vymezil jako protipóly nejen z hlediska obsahu, forem, médií či časové struktury, ale i struktury participace na paměti a jejích nositelů. V případě komunikativní paměti hovoří Assmann o difuzní účasti příslušníků společenství, kteří jsou si co do kompetencí rovni i přes rozdílnou míru vědění či dosah biografické paměti. Oproti tomu „je podíl na kulturní paměti vždy diferenciováný“,¹¹⁰ její obsah je zformalizovaný, symbolicky kódovaný a připomínka má sakrální charakter. Z toho vyplývá i rozdílný stupeň účasti příslušníků společenství („povinná“ je pro všechny) na kulturní paměti, která má specializované nositele/vykladače tradice. Nutnost „zasvěcení“ pro participaci na kulturní paměti tak vytváří ve společenství hranici, rozdělující její příslušníky na aktivní nositele, šířitele tradice a na pasivní recipienty. Formalizace, symboličnost a institucionalizace kulturní paměti má tak za následek vytvoření systému sociální kontroly jejího šíření.

Základním východiskem Assmannova konceptu – založeného na pojetí kultury jako komplexu „vědění zajišťujícího identitu, který se objektivuje v podobě symbolických forem“¹¹¹ – je s odkazem na Bergerův a Luckmannův koncept sociální konstrukce reality představa kulturami utvářených „konektivních struktur“. Ty zakládají sociální a časovou koherenci, tedy „sdílený prostor zkušenosti, očekávání a jednání“¹¹² a propojení minulosti s přítomností. Sociální a časová dimenze vazeb daných konektivní strukturou jsou základem pro formování kolektivní identity, založené na sdílení společných hodnot („aspekt normativní“) a společné minulosti („aspekt narativní“). Nejdůležitější funkční principy konektivních struktur představují dle Assmanna opakování a zpřítomnění, „dvě bytostně odlišné formy“.¹¹³ Podstata jejich odlišnosti nevyplývá ani tak z funkcí, jež plní – ty jsou totiž ekvivalentní, jako spíše z forem předávání kulturního smyslu v rámci orální či psané kultury. „Zároveň s tím, jak se ústní podání mění v písemné, se uskutečňuje postupný přechod od dominance opakování k nadvládě zpřítomnění, od ‚rituální‘ k ‚textové koherenci‘“,¹¹⁴ což samozřejmě v důsledku znamená proměnu ústředních principů konektivní struktury z nápodoby a uchování ve výklad

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 50.

¹⁰⁹ Tamtéž.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 51.

¹¹¹ Tamtéž, s. 81.

¹¹² Tamtéž, s. 20.

¹¹³ Tamtéž, s. 21.

¹¹⁴ Tamtéž.

a vzpomínku. Zlomový bod přechodu je dle Assmanna „kanonizační zklidnění proudu tradice“.¹¹⁵ Kanonické texty jsou formálně fixovány, jejich obsah je závazný, na kanonický text se již nesmí navazovat, musí se však institucionálně/zasvěceně vykládat a může být komentován. Důsledky utváření kánonu se tak odrážejí i ve formování elity vykladačů/vzpomínajících, kteří zprostředkovávají normativní a formativní smysly uložené v textu. V Assmannově pojetí je základem kulturní koherence a identity výklad. V tomto stavu „tradovat znamená přijmout povinnost vůči textu, která má povahu smluvního závazku“.¹¹⁶ Zatímco přesné opakování rituálů nedovoluje variace, které by narušily spojitost se smyslem, textová koherence „variaci připouští a dokonce k ní vybízí“.¹¹⁷ Rituál je tak oproti textu podstatně stabilnějším médiem kulturního smyslu. Texty samy o sobě nejsou tak jako rituál formou cirkulace smyslu, „prostředkem oběhu se stávají až tehdy, když samy cirkulují“¹¹⁸ a tuto funkci také ztrácejí ve chvíli, kdy přestanou být součástí komunikace/oběhu. Smysl externě uložený v textu je oproti ústní formě mnohem více ohrožen zlomy v podobě zapomnění či úplné ztráty. Vršení masy variací, interpretací, komentářů atd. dospěje v rámci skripturální kultury do stavu, „který Aleida Assmannová popisuje jako rozštěp kulturní paměti“,¹¹⁹ kdy množství výsledků textové produkce již přesáhne únosnou mez pro jejich oběh.

Kulturní paměť II

Téma rozštěpení kulturní paměti do podoby funkční paměti a paměti-úložiště představuje ústřední problém práce Aleidy Assmann *Erinnerungsräume*,¹²⁰ zcela zásadně rozvíjející koncept kulturní paměti. Assmannovu knihu můžeme chápat jako základní teoreticko-typologické vymezení kulturní paměti, zacílené zejména na funkční okruh kulturních objektivací a doplněné případovými studii zaměřenými na starověké skripturální kultury. Práce Aleidy Assmann je pak historickou konceptualizací paměti se širokou perspektivou sahající od antiky po postmodernu a s velkými ambicemi předvést „co nejvíce náhledů na komplexní jev vzpomínání a přitom poukázat na delší vývojové linie a problém kontinuity“.¹²¹ S ohledem na problémovou šíři zahrnující tradice (mnemotechnika a identita),

¹¹⁵ Tamtéž, s. 84.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 92.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 87.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 82.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 86.

¹²⁰ ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München: Verlag C. H. Beck oHG., 2003

¹²¹ Tamtéž, s. 16.

perspektivy (individuální, kolektivní, kulturní paměť), média (texty, obrazy, místa) či diskursy (literatura, historie, umění, psychologie) čtenáře upozorňuje, že jednotliví teorii bude v knize hledat marně.¹²²

Klíčem k dané konceptualizaci je pojetí paměti jako „ars“/memoria a „vis“/vzpomínání, vycházející z rozsáhlé analýzy literárních textů a dle Aleidy Assmann odkrývající „vedle mnemotechnické funkce řádu vědění něco z rozmanitosti jiných funkcí paměti“,¹²³ zde především zapomínání. Dvojici *ars* a *vis* rozlišila z hlediska působení časové dimenze na jejich obsah. *Ars*, podle autorky až do počátku 19. století dominující chápání paměti, představuje v podstatě antickou mnemotechniku, umění/techniku paměti, z níž je dimenze času „odfiltrována“.¹²⁴ *Ars*/mnemotechnika strukturuje na základě míst, nikoliv času. Paměť v tomto případě můžeme chápat jako zásobárnu, ze které je možné uložený obsah v nezměněné podobě opět vyvolat. Paměť-*vis* je tak oproti *ars* charakteristická vlivem časové dimenze na obsah paměti, který se transformuje na základě aktualizace a selekce, přičemž neodlučitelnou funkcí paměti je v tomto případě také zapomínání. Komplementární funkce vzpomínky a zapomnění Aleida Assmann představila v kontextu produkce či demontáže identit (na příkladu Shakespearových historických dram) a politické instrumentalizace vzpomínky. „Definujeme se skrze to, co si společně připomínáme a zapomínáme“.¹²⁵ Změna v dominanci pojetí paměti ve prospěch *vis* se podle autorky pod vlivem kumulace řady faktorů (úpadek prestiže antické mnemotechniky, liberalismus, nacionalismus) odehrála na počátku 19. století, kdy nastupuje „paradigma identity zakládající vzpomínky“.¹²⁶

S problémem identity a zapomnění/kontra-vzpomínky úzce souvisí i druhé rozlišení mezi funkční/obývanou pamětí a pamětí-úložištěm/neobývanou pamětí, s jehož pomocí se Aleida Assmann snaží uchopit proces aktivace a zapomnění kulturních smyslů. Při konstrukci dvojice „obývané“ a „neobývané“ paměti se vymezila vůči Halbwachsovu a Norovu pojetí vztahu historie a paměti, pokusila se totiž „zachytit historii a paměť jako dva mody vzpomínání, které se nemusí vylučovat a vytlačovat“.¹²⁷

Funkční paměť má vždy svého nositele (skupinu, instituci či individuum), zakládá identitu, je konstruktem, je selektivní, zprostředkovává hodnoty a smysly, na jejichž základě také dochází ke strukturování a propojování jejího obsahu, spojuje včerejšek s dneškem a

¹²² Tamtéž.

¹²³ Tamtéž, s. 18.

¹²⁴ Tamtéž, s. 27.

¹²⁵ Tamtéž, s. 62.

¹²⁶ Tamtéž, s. 29.

¹²⁷ Tamtéž, s. 134.

budoucností. Obsahem funkční paměti mohou být pouze smyslem nabitě prvky, konfigurovatelné do koherentního příběhu. Paměť-úložiště vykazuje přesně opačné charakteristiky, žádnou identitu nezakládá, její obsah lze označit za amorfni masu hodnotově neutrálních prvků bez vazby ke smyslu a současnosti. Musí být podepřena institucemi (archivy, muzea, knihovny, památníky atd.), které kulturní vědění ukládají, konzervují a umožňují jeho zpřístupnění a cirkulaci.¹²⁸

Základní vymezení obydlené a neobydlené paměti sice představují protipóly, nicméně z funkčního hlediska jsou pro Aleidu Assmann oba mody vzpomínání souhrou vzájemně se doplňujících součástí kulturní paměti, jejichž hranice jsou více či méně propustné. Vztah mezi těmito mody paměti není „*dualistický, nýbrž perspektivistický*“;¹²⁹ neobydlenu paměť totiž Assmann pojala jako rezervoár budoucích funkčních pamětí. V tomto smyslu představuje paměť-úložiště background funkční paměti, je zdrojem obnovy kulturního vědění, slouží jako korektiv aktuálních funkčních pamětí. „*Tak jako může paměť-úložiště funkční paměť verifikovat, podepírat nebo korigovat, může funkční paměť paměť-úložiště orientovat a motivovat*“.¹³⁰ Na druhou stranu může být paměť-úložiště, pokud představuje rezervoár nevyužitých možností, alternativ či rozporů, základem konzervace, absolutizace a fundamentalizace paměti. Určující je míra propustnosti mezi oběma mody vzpomínání, čím je vyšší, tím více plní paměť-úložiště funkci zdroje obnovy kulturního vědění.

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

Texty Jana a Aleidy Assmannových se v posledním desetiletí nechala inspirovat celá řada badatelů; za jednu z již klasických prací, která koncept paměťových kultur inovativně rozvíjí, je považována interdisciplinárně zakotvená monografie *Intertextualität, Performativität und Transmedialität kollektiver Erinnerung* s podtitulem *Die Rekonstruktion des Bildes von Charles I. im Wandel der Zeit*.¹³¹ Jak název napovídá, autorka analyzuje v dlouhém časovém rámci různé roviny a proměny „anglického“ kolektivního vzpomínání na vládu a popravu krále Karla I. Přístup Stegmann by bylo možné označit za kognitivně teoretický konstruktivismus.

¹²⁸ Tamtéž, s. 133-140.

¹²⁹ Tamtéž, s. 136.

¹³⁰ Tamtéž, s. 142.

¹³¹ STEGMANN, Annegret, *Intertextualität, Performativität und Transmedialität kollektiver Erinnerung. Die Rekonstruktion des Bildes von Charles I. im Wandel der Zeit*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 2005.

S odkazem na práce Aleidy Assmann z poloviny 90. let chápe autorka vzpomínání na Karla I. jako komplexní kulturní text, tedy jakousi sumu variant toho, jak se paměť dobově mohla ukládat a přenášet. Současně se však jedná o narativizované vědění, které má vliv na normy, hodnoty, identity a jednání konkrétních společností paměti. Už jen samotný odkaz na kulturní text mohl sehrát roli kulturní performance, která etabluje a obnovuje společnost paměti s takřka „rituální silou“. Kromě popisu proměn kulturního textu z poloviny 17. století a jeho propojení se symbolickými systémy v pozdějších obdobích, Stegmann řeší otázku, jak se nové formy vzpomínání přizpůsobovaly hodnotovým a vztahovým potřebám konkrétních společností paměti (především z hlediska představ o státnosti, řádu, patriotismu, politickém odporu ad.) a umožňovaly jim se sebeidentifikovat a politicky jednat. Na rozdíl od Aleidy Assmann ovšem autorka odmítá oddělovat od sebe funkční paměť a neobydlenou paměť-úložiště; zajímá se naopak o interakci mezi oběma typy – vzpomínání na Karla I. se utváří díky odkazům na paměť-úložiště, díky funkční paměti pak může plnit sociální funkce. Zásadní je rovněž rovina mediality paměti. Vzhledem k tomu, že se paměť na Karla I. utvářela na půdě různých médií (v baladách, letácích, dramatech, románech, historických spisech ad.), Stegmann zkoumá, zda a jak média a žánry refigurovaly kulturní paměť. Paměť má současně i interdiskursivní dimenzi v tom smyslu, že se při ní uplatňuje i specializované vědění, a intertextovou rovinu, díky níž různé formy vzpomínání na sebe odkazují a mohou mít za důsledek i historickou kontinuitu reprezentací Karla I.

Výhledy

Paměťová studia zaznamenala v poslední dekádě obrovský vzestup zájmu historiků. Na předchozích stránkách jsme představili pouze nejvýznamnější koncepty paměti; ty našly odezvu v konkrétních empirických projektech, které se dotkly nepřeborné řady témat (od středověkých mnemotechnických praxí až ke vzpomínání na holocaust) a vzhledem k jejich rychle rostoucímu počtu je již nelze komplexně reflektovat. V historickém výzkumu se stále paralelně užívají jak starší konceptualizace (především norovská „místa paměti“), tak novější německé koncepty paměťových kultur a společností paměti, definovaných i jinak než výhradně nacionálně. Vzhledem k nedávnému vývoji v jiných sociálních vědách a v literární vědě lze předpokládat, že se těžiště výzkumu do budoucna výrazněji posune od obsahů paměti spíše k jejím nosičům, např. k problematice (trans)mediality paměti, jejích žánrů jakožto kognitivních nástrojů či k tomu, jak je paměť mnohonásobně kódována.

Historik mezi antinomiemi metodologického myšlení

Jan Horský, Jan Tuček¹³²

Úvodem

V posledních dvou či třech desetiletích se stalo takřka samozřejmostí heslo: "*Geschichten statt Geschichte*". Rozumí se jím obecně paralelnost a pluralita jak historickovědně (re)konstruovaných obrazů minulosti, tak ale i teorií, jež zakládají dějepisné metody, a témat, která jsou uznávána jako oborově oprávněná. Je s tím spojen i určitý odklon od tradičních holistických ambicí dějepisectví, tj. ambicí podávat obraz *celých* dějin *celistvých útvarů* (národů, států, církví, kultur, civilizací apod.). Tento odklon od holistických ambicí lze pozorovat i na proměnách, které vykazuje za poslední čtvrtstoletí způsob, jímž je vymezována "historická metoda". Na sklonku 80. let za ní býval kupříkladu považován "*Summa der Regeln, nach denen menschliche Vergangenheit als Geschichte vergegenwärtigt wird*" (Jörn Rüsen), nebo genetický přístup vázaný k naraci souvislostí obsahu dějinného času (Jerzy Topolski). Tak či onak šlo o metodu, jejíž pomocí se měl vytvořit celistvý, spojitý obraz dějin. Oproti tomu vymezení z posledního desetiletí "historickou metodu" charakterizují pouze tak, že spočívá "*in einem geregelten und überprüfbareren Verfahren*" jehož pomocí rozšiřujeme "historické vědění" (Markus Völkel, Gunilla Budde, Dagmar Freist).¹³³ Výsledkem uplatnění "historické metody" [eine historische Methode] tak v intencích principu "*Geschichten statt Geschichte*" již nemusí být celistvý obraz, nýbrž jen obohacení (možná jen aditivně kumulativního) "historického vědění". Badatelské pole dějepisectví tak dnes je multiparadigmatickým prostorem.

Miloš Havelka rozlišuje trojí paradigma filosofie dějin. Paradigma chápe v zásadě v Kuhnově smyslu. "Filosofii dějin" míní především tzv. "transcendentální filosofii dějin", která se velkou měrou překrývá s noetickou a metodologickou reflexí historické vědy. V dnešní historické vědě a v její teoretické reflexi se vyskytují všechna tři paralelně a jsou v zásadě stejně hodnotná. Prvé, "ontologické paradigma" (též je označováno jako "realistické") je charakterizováno rozlišováním mezi fyzickou skutečností, její psychickou existencí a její

¹³² Jan Tuček se podílel na koncipování studie a je autorem textu na stranách 47-51 a 53-57.

¹³³ RÜSEN, Jörn. Historische Methode. In: MEIER, Christian und RÜSEN, Jörn (eds.). *Historische Methode*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. s. 62-80, definice na s. 62; TOPOLSKI, Jerzy. Was ist historische Methode? In: MEIER, Christian und RÜSEN, Jörn (eds.). *Historische Methode*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, s. 100-113; VÖLKELE, Markus. Methode, historische. In: JORDAN, Stefan (ed.). *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp [Stuttgart] 2002. s. 211-215; BUDDE, Gunilla a FREIST, Dagmar. Verfahren, Methoden, Praktiken. In: BUDDE, Gunilla, Dagmar BUDDE a Hilke GÜNTHER-ARNDT (eds). *Geschichte: Studium, Wissenschaft, Beruf*. Berlin: Akademie Verlag, 2008., s. 158-177, definice na s. 160.

existencí kulturní či sémantickou. Oblastí zájmu je v něm "bytí" [Sein] samo, předmětem analýzy je "jsoucí". Otázkou je to, "co je". Pravda se v něm chápe jako shoda předmětu a jeho pojmu. Druhé paradigma označuje Havelka jako "mentalistické", nebo též "konstruktivistické". Předmětem jeho zájmu není "co", nýbrž "jak". Důraz se přesouvá od předmětu k metodě. Poznání má povahu ověřování teorií a hypotéz. Oblastí zájmu je vědomí poznávajícího subjektu, předmětem analýzy jsou představy. Pravda v něm má povahu "nutnosti" a "platnosti" pojmů. Třetí paradigma označuje Havelka jako "lingvistické", nebo též jako "komunikativní". Vychází se v něm z přesvědčení, že myšlení a jazyk jsou neoddělitelné. Oblastí zájmu je právě jazyk. Předmětem analýzy jsou tvrzení. Výchozí otázka zní, čemu mohu porozumět. Pravda má povahu logické bezrozpornosti či komunikativní kompetence. Rozhodování se jednotlivých badatelů pro to, které z těchto paradigmat není podle Havelky věcí argumentace, nýbrž *kulturní* či *mentální* volby.¹³⁴

Pro lepší porozumění můžeme zkusit Havelkova paradigmata jen letmo situovat vůči jiným utříděním různých směrů teorie a metodologie historických věd. Havelkova paradigmata lze porovnat s rozlišením tří způsobů založení metody historické vědy, které načrtává Josef Meran. Prvým způsobem je "ontologický argument" (jeho příkladem je Droysen), jenž by se překrýval s "ontologickým paradigmatickým". Druhý způsob ("erkenntnistheoretischer Argument", podle Merana zastoupený u Diltheye) a třetí způsob ("methodologischer Argument", zastoupený u Winndelbanda a Rickerta) by patrně spadal pod Havelkovo "mentalisticke paradigma".¹³⁵ Dvě základní pojetí historického vysvětlování, které rozlišuje Chris Lorenz, "positivistické", usilující o explanaci jevů z obecných principů, a "hermeneutické", usilující o porozumění jevům, by pak větší či menší měrou prostupovaly napříč jak Meranovými třemi argumenty ve prospěch určitého založení historické metody, tak prvými dvěma Havelkovými paradigmatickými (ontologickým a mentalistickým). Lingvistické paradigma by pak patrně celé spadalo do "*die hermeneutische Auffassung der historischen Erklärung*".¹³⁶

V důsledku této plurality přístupů lze v rámci teorie a metodologie historických věd dnes shledat mnoho, takřkájíc, až *polaritních pozic*, které vytvářejí určité *antinomie*, jež jsou pro nynější dějepiscectví co do jeho metod a postupů konstitutivní. V následujícím textu se

¹³⁴ HAVELKA, Miloš. Co může znamenat "filozofie" v tzv. "filozofii dějin". *Dějiny – teorie – kritika*. 1/2004, s. 191-211, zejména s. 199-211.

¹³⁵ MERAN, Josef. Historische Methode oder Methoden in der Historie? Eine Frage im Lichte der Methodologiegeschichte. In: MEIER, Christian, RÜSEN, Jörn (eds.). *Historische Methode*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, s. 114-129, zejména s. 118-127.

¹³⁶ LORENZ, Chris. *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 1997. s. 65-188.

pokusíme načrtnout jako příklad tři takovéto polarity či antinomie. Vybíráme příklady, které se týkají neuralgických otázek současných sporů a debat o povaze, metodách, možnostech a mezích historických věd.

(1.)

Objekt bádání – jeho danost, nebo jeho konstruovanost:

Prvou polaritu, významnou pro rozhraničení "ontologického paradigmatu" od "paradigmatu mentalistického", nalezneme v představách o tom, odkud se berou "objekty", o nichž bádáme. Buď by bylo možné se domnívat, že jsou dány již samotnou strukturací samotné skutečnosti, nebo by je bylo možné pokládat za konstrukty badatelů. Odpověď na tuto otázku je závislá jednak na tom, podílíky kterého z výše uvedených paradigmat jsme. Prvá možnost je míněním, které by spadalo do "ontologického paradigmatu". Druhá možnost je jedním z rysů "mentalistickeho paradigmatu". Jednak ale také i na tom, v rámci jaké roviny socio-kulturní skutečnosti identifikujeme bádáníhodný problém (např. rozdíl mezi historicko-demografickým výzkumem, dějinami kultury či religiozity a klasickými událostními politickými dějinami atd.). Ryze pracovně lze proti sobě postavit pojetí Rogera Chartiera a Maxe Webera.

Chartier se kloní k tomu, že "objekt" je konstituován v samotné zkoumané skutečnosti. Vyslovuje se k tomu v diskusi s Robertem Darntonem již ve článku *Text, Symbols, and Frenchness* (1956). Chartier se zde souhlasně s Darntonovou kritikou dějin mentalit a *histoire sérielle* vyslovuje k povaze "kulturního objektu", který chápe jako konstituovaný studovanými aktéry. Chartier říká "*Cultural objects 'are not of the same nature as the serialized data studied by economic history or demographic history, since, they are not manufactured by the historian but by the people he studies. They give off meaning. They need to be read, not conted'*"¹³⁷ Soustavněji se pak k této otázce vrací v pojednání *L'histoire ou le récit véridique* z roku 1987.

Chartier zde odlišuje "historické objekty" (*les objets historiques*) od "objektů přírodních" či – lze snad říci - "přírodovědných" (*les objets naturels*). Nazírat něco jako "přírodní objekt", soudí, znamená chápat to jako něco, co je neměnné, stálé.¹³⁸ To je však v historii chybou. Pokud se s kategoriemi, jako je například "stát", "medicína" či "šílenství",

¹³⁷ CHARTIER, Roger. Text, Symbols, and Frenchness. *The Journal of Modern History*. Vol. 57, No. 4 (Dec. 1985), s. 683.

¹³⁸ Chartier zde však, lze se domnívat, podléhá příliš představě o vyhocené protikladnosti přírodních věd a věd socio-kulturních či historických. Z hlediska kupříkladu biologie stálost náleží spíše pojům, jako jsou pojmy „druhů“, než aby náležela „předmětům“, které jsou těmito pojmy popisovány. Již v tom je vidět rozdíl mezi Charterem a Weberem.

zachází jako s "falešnými přírodními objekty" (*les faux objets naturels*), představuje to pro dějepisné poznání velké obtíže.¹³⁹ "Historický objekt" je podle Chartiera neustále *konstruovaný* proměnlivými *praktikami*. Jedná se, spíše než o "objekty", o „objektivizace“, produkované diferencovanými praktikami, které je konstruují, a to pokaždé v originální "figury".¹⁴⁰

Weber chápe "objekt" *rovněž* jako konstruovaný, avšak jako *konstruovaný badatelem*. Weber říká: "*Jestliže vůbec existuje nějaký vykazatelný objekt poznání, pro který by onen obrat měl smysl, tak to může být pouze ‚historické individuum‘, tzn. komplex souvislostí v určité dějinné skutečnosti, ze které pojmově vytvoříme celek s ohledem na jeho kulturní význam (unter den Gesichtspunkte ihrer Kulturbedeutung begrifflich zu einem Ganzen zusammenschließen)*".¹⁴¹ "Objekty" badatel konstruuje již při prvopočátečním "vztažení k hodnotám" určitých, jím selektovaných, částí významově zabarvuje chaotické empirické skutečnosti ke kulturním významům, vycházející z kultury, již je badatel podílníkem. Tak jsou tyto části významově zbarveny. K ustálení "objektů" dále přispívají ideální typy coby pojmové nástroje poznání. Ve Weberově pojetí je zkoumaná socio-kulturní skutečnost nahlížena rovněž jako těkavá a variabilní jako v pojetí Chartierově. Weber z toho však nevyvozuje potřebu rezignovat na stabilitu objektů bádání. Ta je u Webera stabilitou pojmovou, noetickou, nikoli reálnou, ontickou. S tím koresponduje, že podle Webera ve vědách o kultuře nejde o věcné spojitosti předmětů, nýbrž o myšlenkové souvislosti problémů.¹⁴²

Chartierovo a Weberovo pojetí se shoduje v tom, že entity, útvary, o nichž předpokládáme, že se nějak "vyskytovaly" v socio-kulturní skutečnosti, neleze substancionalizovat. To, co říká Weber o kategorii "vztahu",¹⁴³ má svou paralelu v tom, jak

¹³⁹ CHARTIER, Roger. L'histoire ou le récit véridique. In: *Philosophie et histoire*. Centre Georges Pompidou Paris 1987, s. 115-135, zejména s. 125.

¹⁴⁰ CHARTIER, Roger. *L'histoire ou le récit véridique*, s. 124-125. Nejde vlastně v jistém smyslu o "objekty" (*non des objets*), nýbrž o "objektivizace", produkované diferencovanými praktikami, které je konstruují (*mais des ‚objectivations‘, produites par des pratiques différenciées qui construisent*), pokaždé v originální figury, nepřevoditelné jedna v druhou (*a chaque fois, des figures originales irréductibles les unes aux autres*). Právě proto by se "přírodní" pojetí "objektu" jevilo jako základní překážka (*l'obstacle principal*), jež zabraňuje konstruovat historickou objektivaci jako korelaci praktik (*qui empêche de construire, dans leur variabilité, les objectivations historiques comme corrélats des pratiques*).

¹⁴¹ WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920 herausgegeben und eingeleitet von LICHTBLAU, Klaus und WEIß, Johannes. 2. Auflage Beltz Athenäum Verlag Weinheim, 1996, s. 11; WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika* (vybral a uspořádal Miloš Havelka), Praha: OIKOYMENH, 1998. s. 196.

¹⁴² WEBER, Max. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* 19/1904, 1, s. 22-87.

¹⁴³ WEBER, Max. *Metodologie*. s. 159: "Sociální vztah – i když se jedná o tzv. ‚sociální útvary‘ jako ‚stát‘, ‚církve‘, ‚družstvo‘, ‚manželství‘ atd. - spočívá výlučně a pouze v šanci, že co do svého smyslu ohlašovaným způsobem došlo, dochází anebo dojde ke vzájemně zaměřenému jednání. Na tom je třeba trvat vždy, aby nedocházelo k ‚substancionalnímu‘ pojetí těchto pojmů".

Chartier zdůrazňuje odlišnost mezi "historickým objektem" na jedné a "objektem přírodním" na druhé straně.

(2.)

Mezi "smyslem" [Sinn] a "významem" [Bedeutung] funkcionální výklad a hermeneutické rozumění:

Druhá polarita, jež je významná pro odlišení "lingvistického paradigmatu" jak od "paradigmatu ontologického", tak "mentalistického", je dnes patrná mezi strukturálně-funkcionálním výkladem na jedné a hermeneutickým porozuměním na straně druhé. Jde o způsoby odpovídání na otázku, zda lze skrze jazyk, diskurs, diskursivní praktiky a pravidelnosti interpretativně proniknout k něčemu, co je za nimi. Tato otázka je citlivá jak tehdy, když se tímto nejazykovým či nediskursivním myslí sociální praktiky, specifické konfigurace sociálních chování či intencionálních sociálních jednání, tak ale i tehdy, pokud se oním nejazykovým a mimodiskursivním myslí určité "kulturní obsahy", tj. obsahy myšlení, ideje, pojmy, hodnoty, o nichž se předpokládá, že v té či oné podobě vystupovaly a vystupují v aktuálním vědomí studovaných aktérů.

V návaznosti na rozlišení "smyslu" a "významu", které již dříve učinil Gottlob Frege a na které později, ve zde pojednáváných souvislostech, odkazovali kupříkladu Paul Ricoeur a Frank R. Ankersmit, lze ideálnětypicky navzájem rozlišit alespoň badatelské pozice. Zastánci prvé, připadající do "lingvistického paradigmatu", mají za to, že jazyk je autonomní, pro některé z nich dokonce zcela autoreferenční, systém, jenž jako svoji funkci produkuje "mysl". Systém jazyka (pro některé struktura jazyka) jakožto systém svými souvztažnostmi a konfiguracemi neustále evokující, produkující "mysl", je podle jejich mínění badatelsky buď zcela, nebo rozhodující měrou, neprůhledný, neprostupný. Bádání se tak omezuje jen na mapování aktérské komunikace a studium povahy jazykových forem. S Ankersmitem by šlo říci, že v tomto přístupu je jazyk "naturalizován" Jazyk však, opět s Ankersmitem řečeno, lze také "sémantizovat" (*semanticize*). To nás přivádí k druhé pozici, jejíž zastánci na půdě "ontologického" či "mentalistického paradigmatu" spoléhají na možnosti tradiční hermeneutiky, na to, že skrze jazyk, skrz systém jím utvářených "myslů", lze proniknout k "Bedeutung" (anglický termín: *reference*). Ricoeur odlišuje v tomto duchu systém "jazyka" od "mluvy" (aktu mluvení, vypovídání, pro něž užívá ve francouzském originálním znění textu termín: *dire*). Ricoeur konstatuje způsobilost mluvy vypovídat něco o něčem a v souvislosti s tím, v návaznosti mj. na Fregeho odlišení "smyslu" a "významu" říká, že "jde o ,významovou

intenci', která prolamuje uzavřenost znaku v rámci strukturovaného systému a otevírá znak směrem k něčemu jinému, zkrátka, která konstituuje mluvu jako vypovídání, vypovídání o něčem. Okamžik odpoutání od ideality smyslu a příklonu k realitě věci je podle Ricœura okamžikem transcendování znaku". "Vypovídat něco" při tom označuje "idealitu smyslu". "Vypovídat o něčem" označuje "pohyb od smyslu k významu".¹⁴⁴

Obdobně jako o jazyku lze uvažovat i o dalších relativně uzavřených systémech. Elke Reinhardt-Becker porovnává Foucaultovu kategorii "diskursu" a Luhmannovu kategorii "sémantiky". Foucault chápe diskurs *"als eine Menge von Aussagen. die in Gruppen individualisiert werden können"* (tak je tomu v *Archeologie des Wissens*), *"also als regulierte Praxis, die für eine bestimmte Zahl von Aussagen verantwortlich ist"*. Později Foucault akcentuje *"die Ausschließungsmechanismen, denen der Diskurs verknüpft wird. Es geht um die Regeln, mit denen eine Menge von Aussagen/der Diskurs erzeugt wird"*. Luhmannův pojem sémantiky *"bezeichnet sprachlich-kulturelle Muster oder noch abstrakter ‚benutzbare Formen‘, die für den Einzelnen ‚Sinnverarbeitungsregeln‘ bereithalten Sinn eröffnet den Horizont für Handlungs- und Erlebens-Möglichkeit. er ist die Aktualisierung einer bestimmten Kommunikation vor dem Hintergrund ihrer möglichen Alternativen: ‚Unter Semantik verstehen wie demnach einen höherstufig generalisierten, relativ situationunabhängig verfügbaren Sinn"*.¹⁴⁵ Reinhardt-Becker na základě porovnání Foucaultovy a Luhmannovy práce s těmito kategoriemi shrnuje: *"Bewusstseine (Subjekte) blieben letztlich unbeobachtbar, nur die (soziale) Kommunikation ist beobachtbar. Sprache als strukturelle Kopplung macht zwar ein bestimmtes sprachgebundenes Denken im Augenblick der laufenden Kommunikation sichtbar, aber Kommunikation und Denken können sich unterscheiden. Das Denken vermag sich von Sprachen zu entfernen, es ist mehr als Sprache ... Bilder, Assoziationen und Gefühle kommen hinzu. Obwohl die Semantik einer Gesellschaft Grenzen des Denkbaren markiert, wird die Gedachte nicht beobachtbar, sondern die Vermutung ober bestimmte sprachlich verfasste Gedanken wird nur mit einer gewissen Plausibilität ausgestattet."*¹⁴⁶ Důvěra v možnost badatelsky pronikat dále, než k pouhému zjištění jazykově či diskursivně podmíněné

¹⁴⁴ ANKERSMIT, Frank R. The Linguistic Turn: Literary Theory and Historical Theory. In: *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2001. s. 29-74, zejména s. 30-37 a 62-74; RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. 2. upr. vyd. Praha: Oikúmené, 1993, s. 208 a 210.

¹⁴⁵ REINHARDT-BECKER, Elke. Niklas Luhmann. In: KAMMLER, Clemens, PARR, Rolf, SCHNEIDER, Ulrich Johannes, REINHARDT-BECKER, Elke (eds.) *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2014. s. 213-218, citováno ze s. 214. Řečeno s odkazem na LUHMANN, Niklas. *Gesellschaftsstrukturen und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. I., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. s. 19 a 35.

¹⁴⁶ REINHARDT-BECKER, Elke. Niklas Luhmann, s. 214-215.

plausibility, pronikat ze sféry "smyslů" do sféry "významů" (ať k sociálním praktikám, ať zkoušet interpretativně proniknout do možných myšlenkových obsahů a mentálních reprezentací studovaných dob a aktérů), koresponduje u jednotlivých badatelů či historiografických škol s tím, na půdě jakého paradigmatu se pohybují. Někteří narativní kritikové dějepiscectví (příkladem může být Ankersmit) či historikové, a mnozí historikové, kteří jsou jinak vnímaví vůči relativizujícímu noetickému kriticizmu historických věd (příkladem je Chartier a Koselleck), nepochybují o tom, že lze *něco vypovídat o sféře "významů" a to s nárokem na určitou míru adekvátnosti* našich tvrzení (zjištění).

Při historickém poznání/rozumění musíme podle Chartiera řešit vztahy mezi (pramennými) stopami, praktikami a representacemi. Jde (1.) o to, říká Chartier, "*constituer comme des représentations les traces, de quelque ordre qu'elles soient - discursif, iconographique, statistique, etc. - qui signalent les pratiques constitutives de toute objectivation historique.*" Dále (2.) jde o to "*établir hypothétiquement un rapport entre les séries de représentations, construites et travaillées comme telles, et les pratiques qui en sont le référent externe*".¹⁴⁷ Propojení stopa – praktika a praktika - representace není možné bez vnášení badatelských teoretických předpokladů a hypotetických konstrukcí. Důležité je, aby vztah mezi nimi konstruovaný byl, jak říká Chartier s odkazem na Carlo Ginzburga, "*plausibil, in sich stimmig und erklärungsfähig*" (*plausible, cohérente et explicative*). Můžeme pak mluvit i o určitém typu "objektivity" našich tvrzení našeho rozumění. Chartier o ní mluví s odvoláním na Mandelbaumovu "*Formel als ,Ausschluß der Möglichkeit, daß seine [tj. našich tvrzení] Negation ebenfalls wahr sein könne*".¹⁴⁸

Pokud bychom porovnali Chartierovo pojetí historického poznání, resp. rozumění s jinými vlivnými koncepcemi, shledali bychom poměrně značnou blízkost s Koselleckovými tezemi o "teorii možných dějin" a "vetu pramenů". Teorie "možné historie" souvisí s Koselleckovou tezí: "*Streng genommen kann uns eine Quelle nie sagen, was wir sagen sollen. Wohl aber hindert sie uns Aussagen zu machen die wir nicht machen dürfen. Die Quellen haben ein Vetorecht. Sie verbieten uns, Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund eines Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können.*" A Koselleck dodává: "*Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie allein aus den*

¹⁴⁷ CHARTIER, Roger. *L'histoire ou le récit véridique*, s. 130-131. Chartier by, krom svého pojetí "objektu" historického bádání, jak je řečeno výše, v zásadě migroval mez "mentalistickým" a "lingvistickým paradigmatem". Podrobněji je k tomu argumentováno v: HORSKÝ, Jan. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*, Praha: Argo, 2009, s. 54-69.

¹⁴⁸ CHARTIER, Roger. *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchs. 1992, s. 40.

Quellen ableitbar, es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechenden zu bringen".¹⁴⁹ I v Chartierově pojetí, jak by se dalo snad usuzovat z odkazu na Mandelbauma, nám (pramenné) stopy či indicie spíše ukazují, co tvrdit či vyprávět nelze (máli naše tvrzení či vyprávění být pravdivá), než co máme říkat.

Chartier i Koselleck při tom vztahují uvedenou charakteristiku historického poznání/rozumění na všechny badatelské kroky dějepisců, tj. jak na konstatování, takříkajíc, dílčí fakticity, tak na velké dějinné koncepce. Tím se však markantně liší od Ankersmita. Ten, podobně jako třeba i Hayden White, má za to, že při konstatování dílčí fakticity, o níž se vypovídá v rámci jednotlivých tvrzení, která mají povahu "referencí", lze dosáhnout v zásadě značné nespornosti. Značná míra autonomie narativních jazykových útvarů vůči skutečnosti vystoupí u Ankersmita do popředí teprve při konstruování "narativních interpretací" určitých dějinných celků (dějinných procesů, celků epoch). Do těchto narativních interpretací vstupují v Ankersmitově pojetí jednotlivá dílčí referující tvrzení. Mají v nich však jen velmi těkavé zakotvení. "Narativní interpretace" totiž podle Ankersmita nereferují o skutečnosti, nýbrž jsou jen metaforickými reprezentacemi (termín "reprezentace" zde užívá v jiném smyslu, než je to výše u Chartiera), které fungují pouze na úrovni jazyka.¹⁵⁰ Pokud tedy jde o jednotlivá dílčí tvrzení, lze v Ankersmitově pojetí v zásadě snáze pronikat skrze rovinu "smyslu" do roviny "významů", naproti tomu tam, kde jde o obecné narativní interpretace, zůstává z velké části jen v rovině systémem jazyka neseného "smyslu". Oproti tomu kupříkladu u Kosellecka lze jen těžko uvažovat "událost" jakýmsi dílčím, ne-li až atomárním, způsobem. "Událost" může být v jeho pojetí jen těžko mimo nějaký širší dějinný (a s Ankersmitem bychom snad mohli říci "narativně-interpretativní") rámec. "*Erst eine Minimum von Vorher und Nachher konstituiert die Sinneinheit, die aus Begebenheiten ein Ereignis macht*".¹⁵¹ Toto "minimum před a po" zakládá příslušnost "události" vždy již do *právě nějakých* "dějin". Jednu a tutéž situaci, danost, příležitost lze však nahlížet z perspektivy více dějin, tj. lze vůči ní nalézt více jejích "minim před a po", která budou variabilní. Jinak, Ankersmitovou terminologií, řečeno, lze na ni projektovat více "narativních interpretací". Konstatování fakticity událostí by tak nebylo jen formulací dílčích referujících tvrzení, ale i konstruktivistickým vnášením povahy velkých narativních interpretací do pojednání jednotlivých událostí.

¹⁴⁹ KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, s. 206.

¹⁵⁰ ANKERSMIT, Frank R. Six Theses of Narrativist Philosophy of Histor. In: *History and Topology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994, s. 33-43.

¹⁵¹ KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft*, s. 145. Podrobněji je argumentováno v: HORSKÝ, Jan. *Teorie a narace. K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*, Praha: Argo, 2015, s. 69-74.

(3.)

Mezi dějinami a pamětí, mezi pamětí badatelsky rozpoznanou a pamětí (kulturně, sociálně, politicky) konstruovanou:

Další dlouhodobě zažitou antinomií představuje polarita kategorií "dějiny" (ve smyslu re-konstruovaného, rozpoznaného "obrazu" minulosti) a (kolektivní) "paměti" (ve smyslu „nějak“ komunikovaných a zpřítomňovaných reprezentací minulosti).¹⁵² V již téměř nepřehledné záplavě bádání o kolektivní paměti můžeme vymezit dva hlavní proudy uvažující o vztahu historie a paměti: a) rozlišení stavějící historii a paměť (obvykle z perspektivy historické vědy) do neslučitelné kontrapozice z důvodu odlišných *modi operandi*, resp. kriticko-analytického přístupu historie a emotivně selektivního přístupu paměti,¹⁵³ a v neposlední řadě odlišného zacházení s kategorií času; b) pojetí historie a paměti jako dvou rozdílných, nicméně komplementárních vztahování se k dějinám.

A) Neslučitelná kontrapozice?

Protiklad paměti a historie jasně definoval již Maurice Halbwachs:¹⁵⁴ „*Die Geschichte, die genau das Detail der Geschehnisse untersuchen will, nimmt den Charakter von Gelehrtheit*

¹⁵² Samozřejmě jsme si vědomi toho, že k fenoménu paměti se z různých perspektiv vztahuje celá řada disciplín a interdisciplinárně založených badatelských projektů. Právě z toho důvodu však musíme zdůraznit, že především v oblasti historiografie a sociologie, kde paměť a vzpomínání/zapomínání zdomácněly již s počátkem 80. let minulého století, se (byť v rámci původních teoretických a metodologických konceptů) jedná o metaforické užívání terminologie patřící do pojmové výbavy psychologie či neurovědy zaměřujících se primárně na individuální rovinu. V rámci kulturních a sociálních věd se budeme většinou setkávat s přesahy individuální roviny, a tak i metaforickým užíváním termínu paměť ve spojení s adjektivy sociální, kolektivní či kulturní. Zájem kulturních a sociálních věd o paměť a vzpomínání/zapomínání vychází obecně zejména z přesvědčení o jejich důležitosti při utváření a udržování individuální i kolektivní identity, odtud se také odvozují dvě základní a nejobecnější perspektivy bádání o paměti ve společenských vědách – zkoumání sociálního vlivu na proces individuální paměti a vzpomínání/zapomínání a výzkum kolektivní paměti. Obě perspektivy, vnitřně velmi členité, charakterizují obvykle paměťové procesy (a tak i obsahy/„vzpomínky“) jako permanentně aktualizující, schematizující, subjektivní, selektivní a emotivní.

¹⁵³ „*Alors que l'histoire se situe à l'extérieur de l'événement et génère une approche critique conduite du dehors, la mémoire se place dans l'événement, le remonte en quelque sorte, cheminant à l'intérieur du sujet.*“ „*C'est pourquoi les trajectoires ne sont pas les mêmes. La mémoire a pour objectif la fidélité, l'histoire la vérité.*“ BÉDARIDA, François. La mémoire contre l'histoire. *Esprit*, n° 193, 1993, s. 7.

¹⁵⁴ Připomeňme si alespoň v bodech hlavní teze Halbwachsova konceptu kolektivní paměti: 1. paměť (individuální i kolektivní) a vzpomínání jsou sociálně podmíněné; 2. kolektivní paměť nelze pokládat za svébytnou entitu, jejím nositelem je vždy paměť individuální; 3. individuální paměť je determinována/umožněna sociálními rámci (externími, kolektivně sdílenými a variabilními elementy), z nichž nejvyšší důležitost přiznává jazyku; 4. kolektivní paměť pluralitní jev; 5. akt vzpomínání je možný pouze na základě vazby jedinec – skupina, je projevem sounáležitosti jedince se skupinou, přičemž jedinec je příslušníkem (proměnlivě) celé řady skupin (individuální paměť je tedy průsečíkem několika pamětí kolektivních); 6. vzpomínání ve smyslu „rekonstrukce“ se odehrává jako interakce na základě sdílených informací, informací, idejí a hodnot (je tedy účastí na komunikovaném symbolickém řádu), přičemž jeho síla je přímo úměrná síle vazby vzpomínajícího individua ke skupině.

an, und Gelehrtheit ist Sache nur einer ganz geringen Minderheit.“¹⁵⁵ „Die Geschichte, die außerhalb der Gruppen und über ihnen steht, zögert nicht, in den Strom der Fakten einfache Unterteilungen einzuführen, deren Stelle ein für allemal festgelegt ist. Indem sie dies tut, gehorcht sie nicht nur einer didaktischen Notwendigkeit der Schematisierung.“¹⁵⁶ Kollektive Gedächtnis „ist eine kontinuierliche Denkströmung – von einer Kontinuität, die nichts Künstliches hat, da sie von der Vergangenheit nur das behält, was von ihr noch lebendig und fähig ist, im Bewußtsein der Gruppe, die es unterhält, fortzuleben. Per definitionem erstreckt sich das kollektive Gedächtnis nicht über Grenzen dieser Gruppe hinaus.“¹⁵⁷ Pokud je kolektivní paměť vázaná k sociální skupině, je tato vždy ohraničena v čase a prostoru. Bez zasazení do času a prostoru se samozřejmě neobejde ani historická analýza, nicméně dle Halbwachse se rozhodně nejedná o tentýž čas (a ani prostor). Čas ve smyslu sociálního rámce není umělým univerzálním časem, jedná se o společenský čas/rytmus, resp. společenské časy, jejichž pluralita odpovídá pluralitě kolektivních pamětí vázaných k sociálním skupinám. Pluralita sociálních časů, nad nimiž Halbwachs přece jen uznává existenci univerzálního času jako spojující nadstavby/společného rytmu, může představovat další dělicí čáru mezi pamětí a historií.¹⁵⁸ Podstata odlišnosti spočívá v rozdílu mezi plynutím času historického a přetrváváním času paměti. Zatímco se historie zaměřuje na změny a rozdíly, kolektivní paměť vyzdvihuje podobnosti, resp. to, že skupina zůstává taková, jaká byla¹⁵⁹ a můžeme dodat, měla by takovou zůstat i do budoucna. Hranici mezi pamětí a historií argumentačně založenou na více či méně halbwachsovských základech vymezuje a rozpracovává (mezi mnoha dalšími autory) i Pierre Nora: „Gedächtnis, Geschichte: keineswegs sind dies Synonyme, sondern wie uns heute bewußt wird, in jeder Hinsicht Gegensätze.“... „Die Geschichte ist die stets problematische und unvollständige Rekonstruktion dessen, was nicht mehr ist. Das Gedächtnis ist ein stets aktuelles Phänomen, eine in Gegenwart erlebte Bindung, die Geschichte hingegen eine Repräsentation der Vergangenheit.“¹⁶⁰ Vztah paměti a historie Nora nastiňuje v rámci tří vývojových stádií – od předmoderní hegemonie „pravé“ kolektivní paměti,¹⁶¹ přes moderní la

¹⁵⁵ HALBWACHS, Maurice. *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1967, s. 67.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 69.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 68.

¹⁵⁸ K Halbwachsovu pojetí času viz tamtéž, s. 78-126.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 75-76.

¹⁶⁰ NORA, Pierre. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer taschenbuch Verlag GmbH, 1998, s. 13.

¹⁶¹ Tato „pravá“, spontánní paměť, nesená sociální skupinou a žijící v každodenní komunikaci je typická simultánností prožívání minulosti a současnosti.

*nation-mémoire*¹⁶² k postmoderní *l'ère de la commémoration*.¹⁶³ Symbióza historie a paměti zakládající národní paměť se rozpadla ve chvíli, kdy ve Francii národ během třicátých let 20. století ztratil postavení „posvátné“ kategorie: „*Die drei Begriffe haben sich selbständig gemacht. Die Nation ist kein Kampfziel mehr, sie ist eine Gegebenheit; die Geschichte ist eine Sozialwissenschaft geworden und das Gedächtnis ein rein privates Phänomen.*“¹⁶⁴ Nástup *l'ère de la commémoration* v sedmdesátých letech 20. století, vytracení se jednotící národní paměti, uchvácení paměti historií¹⁶⁵ a rozpad *milieux de mémoire* s sebou v důsledku přinášejí nástup „hladu po paměti“ na individuální a subjektivní úrovni. Jinak řečeno, namísto jednotícího rámce národní identity máme co do činění s masově a překotně vytvářenými a reprodukovanými minoritními, často konfliktními identitami, a tak i reprezentacemi minulosti. „*Das Ende der Gedächtnisgeschichte hat die partikularen Gedächtnisse vervielfacht, die nun ihre Geschichte fordern.*“¹⁶⁶ Z hlediska zacházení s kategorií času si můžeme výše řečené zjednodušeně vysvětlit jako proměnu vazeb s a mezi minulostí, přítomností a budoucností. Pravá/prožívaná paměť propojuje všechny tři horizonty dějin, obdobně se chová i *la nation-mémoire* – minulost je v přítomnosti aktualizována s vizí naplnění současných potřeb/přání ve více či méně vzdálené budoucnosti. *L'ère de la commémoration*, vyznačující se mimo úpadek jednotící *nation-mémoire*, až hypertrofií partikulárních skupinových pamětí, archivů a *commémoration*, si z hlediska zacházení s časem můžeme přirovnat k Hartogovu pojetí *présentisme*, režimu historicity, ve kterém „*un présent massif, envahissant, omniprésent, qui n'a d'horizon que lui-*

¹⁶² Vlivem modernizačních změn a zejména s nástupem národních států začala být simultánnost minulosti a přítomnosti paměti nahrazována kontinuitou historie, přejímající základní funkci kolektivní paměti – budování a udržování identity a sociální soudržnosti.

¹⁶³ Nástup této fáze je pro Noru typický vytracením se jednotící národní paměti a rozpadem *milieux de mémoire*.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 18.

¹⁶⁵ „*Alles, was man heute Gedächtnis nennt, ist somit kein Gedächtnis, sondern bereits Geschichte. Alles, was man als Aufschein von Gedächtnis ansieht, ist dessen endgültiges Verschwinden im Feuer der Geschichte. Das Bedürfnis nach Gedächtnis ist ein Bedürfnis nach Geschichte.*“ Tamtéž, s. 21. Paměť uchvácená historií se již nevyznačuje obýváním minulosti, stejně jako historie chápe minulost jako to, co již není. „*Die unbegrenzte Schaffung von Archiven ist der zugespitzte Effekt eines neuen Bewußtseins, der klarste Ausdruck des Terrorismus des historisierten Gedächtnisses.*“ Tamtéž, s. 25. Tak jako např. Joël Candau však musíme v souvislosti s historizací paměti, její hypertrofií a nástupem rytmu *commémorations* upozornit i na problém vpádu paměti do historie: „*De manière plus marquée, l'engouement pour la mémoire a été concomitant de l'essor de l'histoire du temps présent (actualité des enjeux mémoriels, intervention de témoins, etc.). Son irruption dans la discipline historique est devenue inévitable dès lors que des porteurs de mémoire ont fait oeuvre d'histoire, ce qui fut le cas avec les victimes du nazisme qui se comportèrent en archivistes de la tragédie.*“ CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Armand Colin, 2005, Coll. Cursus Sociologie, s. 61.

¹⁶⁶ NORA, Pierre. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, s. 26. Téma mnohdy konfliktních partikulárních pamětí představuje ve francouzském prostředí již dlouhodobě studovaný a sledovaný problém pod hlavičkou „války pamětí“. Více viz např. BLANCHARD, Pascal – VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 2008, 2010.

*même, fabriquant quotidiennement le passé et le futur dont il a, jour après jour, besoin.*¹⁶⁷ „Le présent est devenu l'horizon. Sans futur et sans passé, il génère, au jour, besoin et valorise l'immédiat.“¹⁶⁸ Zbytnělá potřeba paměti je pro Hartoga jedním z výrazů a zároveň reakcí na „*cette crise de notre rapport au temps*“.¹⁶⁹ Zdálo by se, že Norova argumentace o vymizení „pravé paměti“ a společenství paměti je jasně podpořena, nicméně je otázkou, zda si nemůžeme reakci na krizi našeho vztahu k času, individualizaci a historizaci paměti interpretovat spíše jako součásti adaptace kolektivní paměti/způsobu produkce, reprodukce a sdílení kolektivních reprezentací minulosti? Jsou to právě politikami paměti režírované commémorations, které udávají nový rytmus času veřejného života¹⁷⁰ - multipaměťového a multihistorického sociálního prostoru.

B) Komplementární polarita?

Historie a paměť jsou v přístupu k dějinám jistě podstatně odlišné, ať již z hlediska procesů re/konstrukcí či re/prezentací,¹⁷¹ viděno čistě optikou diskurzu historické vědy, lze paměť opravdu postavit do neslučitelné opozice, případně ji můžeme smířlivěji podrobovat analýze např. z pozice Janem Assmannem navrhované mnemohistory¹⁷² ve smyslu subdisciplíny historické vědy. V posledním čtvrtstoletí však řada badatelů zachází mnohem dále a historii a paměť staví do rovnocenné pozice,¹⁷³ resp. přestávají věřit ve výlučné postavení

¹⁶⁷ HARTOG, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris: Éditions du Seuil 2012, s. 248.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 157.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 196.

¹⁷⁰ Viz tamtéž, s. 164.

¹⁷¹ Tzvetan Todorov mimo jiné upozorňuje i na odlišnost vztahu k „pravdě“: „*De tels exemples, et ils sont nombreux dans les récits de mémoire, montrent que l'évocation par détails et exemples entretient bien un rapport à la vérité; mais ce rapport est différent de celui auquel nous ont habitués les livres d'histoire. Ceux-ci aspirent, dans leurs parties proprement « historiques », à une vérité d'adéquation, que l'on établit en confrontant l'énoncé avec ce qu'il décrit : ou bien le 7^e corps d'armée était présent ce jour-là dans les environs de Bourges, ou il ne l'était pas. Les témoignages peuvent parfois être contrôlés de la même manière, mais ce n'est pas de là, de toutes les façons, qu'ils tirent leur force ; ce que nous y apprécions, c'est plutôt une vérité de dévoilement, un meilleur accès au sens de certains événements. Cette dernière vérité ne se prête guère aux mêmes procédures de vérification : une scène est vraie, cette fois-ci, si elle emporte l'adhésion de ceux qui ont vécu cette période, si elle éclaire ceux qui veulent la connaître aujourd'hui. La vérité est, en d'autres termes, intersubjective et non plus référentielle.*“ TODOROV, Tzvetan. La mémoire devant l'histoire. *Terrain* [En ligne], 25 septembre 1995, mis en ligne le 07 juin 2007, consulté le 02 janvier 2017. URL: <http://terrain.revues.org/2854>, DOI: 10.4000/terrain.2854, art. 28.

¹⁷² „*Unlike history proper, mnemohistory is concerned not with the past as such, but only with the past as it is remembered. It surveys the story-lines of tradition, the webs of intertextuality, the diachronic continuities and discontinuities of reading the past. Mnemohistory is not the opposite of history, but rather is one of its branches or subdisciplines, such as intellectual history, social history, the history of mentalities, or the history of ideas.*“ ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, US: Harvard University Press, 1998, s. 8-9.

¹⁷³ „*Myth, religious memory, political history, trauma, family remembrance, or generational memory are different modes of referring to the past. Seen in this way, history is but yet another mode of cultural memory, and historiography its specific medium.*“ ERLI, Astrid. *Cultural Memory Studies: An Introduction*. In: ERLI, Astrid

historické vědy, která by vzhledem ke svému „pomyslnému“ nároku být „vědou o minulosti“ měla být nadřazena ostatním způsobům vztahování se k dějinám. Dané směřování souvisí především s vlivy narativní kritiky dějepiscectví, sociologie vědění¹⁷⁴ (zejména v podání Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna), kognitivní sociologie, teorie interakcionismu/symbolického interakcionismu či systémové teorie Niklase Luhmanna.¹⁷⁵ Peter Burke na dané tendence upozornil již před čtvrt stoletím v textu s příznačným názvem „Geschichte als soziales Gedächtnis“¹⁷⁶ a jedním z jejich pregnančních vyjádření může být pojetí vztahu historie a paměti Aleidy Assmann: „*Die schroffe Polarisierung von Geschichte und Gedächtnis erscheint mir ebenso unbefriedigend wie ihre vollständige Gleichsetzung. Ich möchte im folgenden deshalb vorschlagen, Geschichte und Gedächtnis als zwei Modi der Erinnerung festzuhalten, die sich nicht gegenseitig ausschließen und verdrängen müssen.*“... „*Der wesentliche Schritt über die Polarisierung oder Gleichsetzung der Konzepte Gedächtnis und Geschichte hinaus besteht darin, das Verhältnis von bewohntem und unbewohntem Gedächtnis im Sinne zweier komplementärer Modi der Erinnerung aufzufassen. Das bewohnte Gedächtnis wollen wir das Funktionsgedächtnis nennen.*“... „*Die historischen Wissenschaften sind demgegenüber ein Gedächtnis zweiter Ordnung, ein Gedächtnis der Gedächtnisse, das in sich aufnimmt, was seinen vitalen Bezug zur Gegenwart verloren hat. Dieses Gedächtnis der Gedächtnisse schlage ich vor, Speichergedächtnis zu nennen.*“¹⁷⁷ Ricoeurovo „*L’historien entreprend de « faire de l’histoire », comme chacun de nous s’emploie à « faire mémoire »*“.¹⁷⁸ pozice Aleidy Assmann či Astrid Erll a řady dalších autorů samozřejmě

NÜNNING, Ansgar (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, Media and Cultural Memory/Medien und kulturelle Erinnerung 8, s. 7.

¹⁷⁴ Paměť i historie, jejich manifestace a produkty jsou z hlediska výzkumu kolektivně utvářeného a sdíleného vědění rovnocenné.

¹⁷⁵ Za zásadní lze považovat Luhmannův důraz na komplementaritu paměti a zapomnění, které dovoluje redukovat bytnění a složitost systému, a tak ho stabilizovat. „*Von Gedächtnis soll hier nicht im Sinne einer möglichen Rückkehr in die Vergangenheit, aber auch nicht im Sinne eines Speichers von Daten oder Informationen die Rede sein, auf die man bei Bedarf zurückriefen kann. Vielmehr geht es um eine stets, aber immer nur gegenwärtig benutzte Funktion, die alle anlaufenden Operationen testet im Hinblick auf Konsistenz mit dem, was das System als Realität konstruiert.*“... „*Die Funktion des Gedächtnisses besteht deshalb darin, die Grenzen möglicher Konsistenzprüfungen zu gewährleisten und zugleich Informationsverarbeitungskapazitäten wieder frei zu machen, um das System für neue Irritationen zu öffnen. Die Hauptfunktion des Gedächtnisses liegt also im Vergessen, im Verhindern der Selbstblockierung des Systems durch ein Gerinnen der Resultate früherer Beobachtungen.*“

LUHMANN, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, s. 578-579.

¹⁷⁶ „*Diese traditionelle Auffassung, nach der das Gedächtnis die Ereignisse und die Geschichte das Gedächtnis widerspiegelt, erscheint uns denn doch etwas zu einfach. Denn beide, Geschichte und Gedächtnis, sind offenbar in zunehmendem Maße problematisch geworden. Sowohl die Erinnerung an die Vergangenheit als auch das Schreiben darüber besitzen wohl kaum noch jene Unschuld, die ihnen einst zugestanden worden ist.*“ BURKE, Peter. Geschichte als sozial Gedächtnis. In: ASSMANN, Aleida, HARTH, Dietrich (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, GmbH, 1991, s. 289.

¹⁷⁷ ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München: Verlag C. H. Beck oHG. 2003, s. 133-134.

¹⁷⁸ RICEUR, Paul. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, 2000, p. 68.

nezpochybňují podstatu a oprávněnost historické vědy, jednoznačně však svou perspektivou překlenují „tradiční“ bipolární rozlišení historické vědy a (kolektivní, sociální, kulturní) paměti pojímané jako proces či lépe řečeno jako sociální funkce.

Vyjděme z ideálně-typického předpokladu, že lze tematizovat něco, jako je "kolektivní paměť" určité celé kultury, nebo jen nějaké skupiny. Lze pak zvažovat dva z mnoha možných vztahů obsahů této "paměti". Totiž jednak vztah k dějinám této kultury, resp. této skupiny, jednak vztah k její (kolektivní) zkušenosti. V případě určité skupiny to, nakolik je obé svébytné, záleží na tom, nakolik jsou dějiny a zkušenost této skupiny opravdu specifické, na tom, nakolik je tato skupina pevně ohraničena či naopak integrována do širšího celku.

V literatuře se uvažuje o různých (symbolických) nástrojích, jimiž kolektivy pojednávají (domnělou) zkušenost svých dějin (Aleida Assmann mluví o "empirické zkušenosti kulturní změny"). Pierre Nora v tomto smyslu mluví o "místech paměti" (*lieux des mémoires*), která zbraňují kolektivní paměti v jejím vlastním úpadku, v tom, aby se nepřeměnila v prosté dějiny. Miloš Havelka uvažuje o "symbolických centrech". Jež jsou součástí "obrazu dějin". "Historická individua (události, osobnosti a jejich jednání, hodnotové vzorce chování apod.) působí tím intenzivněji, čím více jsou zobrazitelná právě jako ‚symbolická centra‘ a v čím větší míře se (v této podobě) mohou stát součástí určitého obrazu dějin, v němž jsou případně podporována kolaborací s jinými ‚symbolickými centry‘".¹⁷⁹ Pojem "symbolického centra" konstituuje Havelka coby analytickou kategorii na základě Rickertových úvah o "historických centrech" a Cassirerovy teorie "symbolického formování". Koncept "symbolického centra" tak dovoluje "upozornit na zvláštnost ‚vnímání‘ historických událostí, totiž, že mohou být (a často jsou) naplňovány symbolickými významy, které jim historicky neodpovídají, a že se jejich zvláštní konstelace stávají výraznou kulturní charakteristikou doby a jejich ideologií".¹⁸⁰

Nabízí se jednak (a) otázka, do jaké míry se *tatáž zkušenost*, pojímaná jako kolektivní, dá artikulovat více "symbolickými centry" (je fixována pomocí více "míst paměti"), která jsou

¹⁷⁹ HAVELKA, Miloš. *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny "české otázky" 1895-1989*. Praha: Lidové noviny 2001, s. 11 a 17.

¹⁸⁰ ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, s. 50; BERGENTHUM, Hartmut. *Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neuen Theoriedebatte*. In: OESTERLE, Günter (Hrsg.). *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 121-162, zejména s. 126. Lze pak promýšlet, do jaké míry jsou Norova "místa paměti" analogická s Havelkovými "symbolickými centry" a do jaké míry se jejich pomocí pojednávají jiné skutečnosti (jiné operace). Tak či onak jde o určitá (myšlenková, popř. i pocitová) *ohniska*, okolo nichž se strukturuje paměť či historické vědomí, ohniska, která umožňují určitou fixaci obsahů paměti či historického vědomí a která mohou být navzájem určitým charakteristickým způsobem konfigurována např. v rámci "obrazů dějin" (v Havelkově výše uvedeném smyslu) či jejich "narativních interpretací".

v zásadě navzájem zaměnitelná, neboť jsou vůči této zkušenosti (velkou měrou) stejně platná. Mohou se v rámci "obrazu dějin" (popř. "obrazů dějin"), který náleží do "subkultury vzpomínání" příslušné skupiny, vyskytovat vlastně libovolně?

Jednak (b) je zde také otázka, nakolik "dovede" určitá skupina racionalizovat svoji "paměť" pomocí kriticko-analytických (historicko-)vědních postupů? Hartmut Bergenthum pracuje kromě konceptu obecné "kultury vzpomínání" s pojmem skupinové (kolektivní) "subkultury vzpomínání" (*Erinnerungssubkultur*). Její součástí by mělo být i místo, které se v ní připisuje kriticko-analytickému (historicko-vědnímu) studiu minulosti.

Přestože jsme formulovali dvě (široké a značně ošemetné) otázky, jejich „svorník“ představují problémy přiřazení významu, hierarchizace (ve smyslu přisuzování míry důležitosti) a „svazující“ schematizace či naopak arbitrárnosti reprezentací dějin („obrazů dějin“). Pokusme se načrtnout možné směřování k rozuzlení obou otázek v jedné odpovědi inspirované především Havelkovým konceptem „symbolických center“,¹⁸¹ který sice autor v sepětí s analýzou konkrétních příkladů konstruuje pro české prostředí, nicméně s jasným potenciálem obecnějšího využití. Hned v počátku musíme upozornit, že Havelka symbolickým centřům přisuzuje *meta*-historický charakter, „i když se vztahují k dějinám a dějin se týkají“, z čehož také vyplývá, že „jsou zachytitelné a vysvětlitelné spíše prostředky disciplín, jako jsou dějiny idejí či sociologie vědění, než čistě historiograficky“.¹⁸² Něco z podstaty jejich *meta*-historického charakteru si můžeme přiblížit i pomocí rozlišení mezi „správnými“ a „pravdivými“ příběhy na téma dějiny, jak jej nastínil český historik Dušan Třeštík. „Správnost“ spočívající v odpovědném užívání teoretických a metodologických nástrojů historiografie historiky v Třeštíkově pojetí nezaručuje „pravdivost“. Tvůrci „správných“ příběhů stále narážejí na „veliké množství hotových příběhů na daná témata, které se většinou navíc staly součástí mimohistorických myšlenkových komplexů, nacionálních, konfesijních nebo jiných“,¹⁸³ navíc „přece nepotřebujeme příběhy správné, nýbrž pravdivé. Z čehož plyne nad slunce jasněji, že za pravdivé nepovažujeme to, co se shoduje se ‚skutečností‘ (tam je přece příliš mnoho stejně oprávněných, stejně ‚správných‘ alternativ), nýbrž to, čemu můžeme a chceme věřit, jak to

¹⁸¹ „Jako „centra“ jsou tyto útvary charakterizovatelné proto, že se v nich jedná o kulturně a politicky konstruované obrazy „centrálních“ událostí českých dějin, a protože jejich historické postavení v dalším vývoji je ukazuje jako důležitější, než je tomu v případě jiných událostí národních dějin. A jako „symbolická“ proto, že jsou zásadně otevřená svému „zvýznamňování“, že se mohou spojovat s nejrůznějšími představami o národních zájmech, o uspořádání společnosti, konci dějin či hierarchii kulturních, politických a sociálních hodnot.“ „Jejich schopnost organizovat duchovní (ale i politický a kulturní) život národa se ukazuje nejsilněji, nejvýrazněji a jako nejproduktivnější v situaci historických zlomů a při hledání nových orientací.“ HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin. 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha: Torst, 2006, s. 10 a 11.

¹⁸² Tamtéž, s. 10.

¹⁸³ TŘEŠTÍK, Dušan. Dějiny jako prostor k rozlišení. Melancholická impresie nad prvními ročníky Českého časopisu historického. In: TŘEŠTÍK, Dušan. *Myslití dějiny*. Praha-Litomyšl: Paseka, 1999, s. 85.

formuloval Kryzstof Pomian v titulu své známé knihy: *„Minulost jako předmět víry“*. [...] *Všechny ty příběhy nejsou totiž jenom „o něčem“, ale především „pro někoho“, jsou to naše příběhy, říkají nám, kdo jsme.“*¹⁸⁴ Byla by to tedy míra shody těch, pro něž jsou příběhy určeny, která by indikovala míru „pravdivosti“, resp. míru relevance „správného příběhu“ pro sociálně konstruované reality/sdílená vědění.

Havelkova inspirace Rickertovým „historickým centrem“ (a zejména procedurou *Wertbeziehung*) je podstatná z hlediska řešení problému organizace, hierarchizace a vkládání významů do chaosu minulého dění ze soudobé perspektivy – procedurou „vztažení k hodnotám se rozhoduje o tom, co je historicky významné a poznání hodné. Tato hlediska ovšem nejsou pro Rickerta libovolná, nýbrž předpokládají existenci všeobecně platné, nadindividuálně závazné říše hodnot (do níž podle něj samozřejmě patří i takové vědní hodnoty, jako je pravdivost, objektivita atp.), která je pak sama pojata nejen jako transcendentální podmínka každého sociálně-vědního poznání, ale vlastně jako základ jakékoli kultury.“¹⁸⁵ Rickertovu nadindividuálně závaznou říši hodnot si snad můžeme dovolit nahradit „symbolickým univerzem“ v pojetí sociologie vědění Petera Bergera a Thomase Luckmanna a v kontextu Třeštíkových úvah a Luhmannova pojetí sociálního systému se nám začnou rýsovat hlavní principy a limity arbitrárnosti přiřazování významů či jejich hierarchizace.¹⁸⁶ Jak upozorňuje Miloš Havelka, „symbolická centra“ a „obrazy dějin“ se mohou stát (a v českém prostředí se tak děje) účinným nástrojem *redukce komplexity sociálního systému* a tak i vytváření struktur smyslu,¹⁸⁷ neboť „v nich dochází ke konstrukci sakralizovaného rámce sociální souvislosti smyslu, to znamená, že se na jejich základě vytváří možnost specifického výkladu skutečnosti, který má silné sociálně-integrativní funkce, a zároveň i možnost specifického ospravedlňování jednotlivých sociálních institucí a jednotlivých politických rozhodnutí“.¹⁸⁸ „Skaralizovaný rámec sociální souvislosti smyslu“, dostupný spíše než z pozice historiografie skrze sociologii vědění, můžeme jistě chápat jako podstatný a proměnlivý limit arbitrárnosti, mající vliv na obsahy, významy, produkci a cirkulaci „vědění“, odehrávající se v sociálních interakcích.

Právě role každodenního vědění v sociální interakci je předmětem zájmu kognitivní

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 86.

¹⁸⁵ HAVELKA, Miloš. *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895-1989*, s. 16.

¹⁸⁶ „Nejedná se tedy o to, že některá historická látka je poznána lépe či hlouběji než jiná, ale hlavně o to, že určité události a procesy se zdají dominantnějšími, ať už oprávněně či neoprávněně důležitějšími než ostatní, a že jsou zároveň kulturně citlivější na své odlišné výklady; i čistě teoretické pokusy o jejich novou interpretaci ve veřejné sféře působí zvláštním způsobem, rychle se politizují, stávají se předmětem nejrůznějších více ideově-politických a méně věcných konfrontací s jinými interpretacemi a jsou využívány (i zneužívány) k ideologickým legitimizacím nejrůznějšího druhu.“ Tamtéž, s. 10-11.

¹⁸⁷ Paralela s „konnektive Struktur“ Jana Assmanna je nasnadě.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 12.

sociologie a z této perspektivy k problému paměti přistupuje např. Aaron Beim: „*And while cognitive research in itself cannot determine ,the essential sociological question‘ of when culture constrains and enables (DiMaggio 1997: 268), it can determine how people systematically assess, store, process, and recall the varied cognitive cues in social life*“.¹⁸⁹ Kulturu, pojatou jako symbolický systém, tedy nikoliv jako „latentní proměnnou“, ¹⁹⁰ kognitivní sociologové zkoumají z hlediska interakcí souvisejících jevů, přičemž „kolektivní paměť“ je ve své podstatě (vedlejší) produktem sociálních interakcí. Zásadní roli v daném přístupu hraje pojem *schémata*,¹⁹¹ ta jsou utvářena a udržována „*the social interaction of culturally related individuals with each other among cultural objects and other institutional forms*“.¹⁹² Zatímco Halbwachs kolektivní paměť identifikoval na úrovni skupin, Beim se domnívá, že ji produkuje pouze sociální interakce a společensky sdílené struktury vědění.¹⁹³ *Schémata* vystupují v roli „opory“ paměti (na individuální i kolektivní úrovni), představují hranice, ve kterých je možné interpretovat svět, zároveň jsou prostředkem dosažení cílů – zkrátka *schémata* „*constrain and enable how groups give meaning to historical events*“.¹⁹⁴ Opět se dostáváme k poměrně významnému omezení arbitrárnosti (v zúženém pohledu) interpretací/zpřítomnění minulosti. *Schémata* Beim identifikuje na intersticiální úrovni (*interstitial level*), na nadindividuální úrovni, nicméně nikoliv na úrovni institucionalizovaných kulturních objektů (zvěčněných v sociální struktuře), sem však mohou samozřejmě přecházet, mohou se stát institucionalizovanými objekty kolektivní paměti, a tak i ovlivňovat produkci nových a reprodukce či variace významů stávajících schémat.¹⁹⁵

¹⁸⁹ BEIM, Aaron. The Cognitive Aspects of Collective Memory. *Symbolic Interaction* [online]. 2007, vol. 30, no. 1, s. 16, [cit. 2016-08-12] DOI 10.1525/si.2007.30.1.7. Dostupné z: <http://search.proquest.com.ezproxy.is.cuni.cz/docview/224798427/9DEA12EA6A924199PQ/2?accountid=15618>

¹⁹⁰ Viz např. DiMAGGIO, Paul. Culture and Cognition, *Annual Review of Sociology*, 1997, 23, s. 263-287.

¹⁹¹ Beim pojem definuje dle DiMaggia: „*Schémata are ,knowledge structures that represent objects or events and provide default assumptions about their characteristics, relationships, and entailments under conditions of incomplete information*“ (DiMaggio 1997:269).“ BEIM, Paul, The Cognitive Aspects of Collective Memory, s. 7. DiMaggio však pojem sleduje v širším kontextu: „*Schémata are both representations of knowledge and information-processing mechanism. As representations, they entail images of objects and the relations among them*“... „*Schémata are also mechanisms that simplify cognition. Highly schematic cognition is the realm of institutionalized culture, of typification, of the habitus, of the cognitive shortcuts that promote efficiency at the expense of synoptic accuracy (Berger & Luckman 1967, Bourdieu 1990, Kahneman et al. 1982)*.“ DiMAGGIO, Culture and Cognition, s. 269.

¹⁹² BEIM, Aaron. The Cognitive Aspects of Collective Memory, s. 18.

¹⁹³ Tamtéž, s. 17.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 18.

¹⁹⁵ „*To explain by example, I return to the issue of Holocaust collective memory. Both white, upper-middle-class Jews and middle-class African Americans have cultural access to Steven Spielberg’s film Schindler’s list. They both also have access to other films and books on the topic. The Jews most likely have greater cultural access, and some might associate the Holocaust with the Zionist movement. African Americans might associate the Holocaust with slavery reparations or another issue deemed historically comparable. By having access to similar but not entirely overlapping collective memory objects, these groups interact with fellow group members to create*

Uvažovat o artikulaci a fixaci určité kolektivní zkušenosti více symbolickými centry či schémata je jistě možné, v kontextu výše řečeného však tázání můžeme i obrátit směrem k limitům variací smyslů a významů schémat či symbolických center (obecně prostředků redukce komplexity) v poměru k množství a mnohosti kolektivních zkušeností, které se díky nim mohou stát srozumitelnějšími a komunikovatelnějšími přes hranice skupiny, která je sdílí a snaží se je (má-li dostatek zdrojů) transformovat do podoby institucionalizovaných kulturních objektů. Jak jsme upozornili výše, *l'ère de la commémoration* se (nejen dle Nory) vyznačuje až hypertrofií minoritních, často vzájemně konfrontačních pamětí; individualizace a subjektivizace paměti nesoucí s sebou i nárokování si „vlastní“ historie značně rozšířily prostor pro manipulace a instrumentalizace. Skupiny na úrovni subkultury vzpomínání snažící se artikulovat a fixovat svou zkušenost tak obvykle nečiní pouze „pro sebe“ ve smyslu konstituce a udržení skupinové identity, jejich zájmem a cílem je samozřejmě společenské uznání, od získání až po navyšování jeho míry, to vše v konkurenci s dalšími skupinami, přičemž velmi produktivním postupem je využívání stávajících a v širším měřítku sdílených schémat či symbolických center jako „vzorů“ pro artikulaci a fixaci vlastní zkušenosti.¹⁹⁶ Daný komplex jevů je (nejen) ve francouzském prostředí tematizován pod pojmem „*les guerres de mémoires*“,¹⁹⁷ jejichž bitevními poli jsou vzdělávací proces, politický či právní diskurs a do zbrojního arzenálu přináleží školní učebnice, média, pomníky, muzea či tzv. „*lois mémorielles*“.¹⁹⁸ Války paměti mají silnou reprodukční schopnost. Uznání nároků určité skupiny ve smyslu zakomponování její partikulární paměti do institucionalizované/oficiální/„národní“ paměti může vést k ambivalentnímu výsledku - restrukturalizaci národní či „oficiální“ paměti produkující nové či zesilující stávající „paměťové frustrace“ jiných skupin.¹⁹⁹ „Války paměti“ v tomto kontextu představují katalyzátor procesu utváření a reformulací skupinových identit. Pokud se však

differing collective memory schemata that create different ways of making sense of, thinking about, and thus remembering the Holocaust.“ Tamtéž, s. 20.

¹⁹⁶ Jako „měřítko“ a „vzor“ je velmi často využíván úspěšný model exkluzivní a globálně sdílené paměti šoa, v řadě případů představuje i metu hodnou překonání či předmět relativizace (zejména v souvislosti s globálním tématem otroctví a kolonialismu). Inspirační potenciál daného modelu zjevně spočívá v podstatně větší účinnosti tzv. „povinnosti paměti“ (*devoir de mémoire* odkazuje k „nedobrovolným obětem“, k pronásledování a genocidám, jejichž utrpení nesmí být zapomenuto a je připomínáno jako „dluh“ i současných generací vůči i současným generacím obětí a přeživších) oproti „právu na vzpomínku“ (*droit au souvenir* odkazuje především k bojovníkům a obětem obou světových válek, jejichž občanské zásluhy o vlast a univerzálně sdílené hodnoty je nutné si připomínat).

¹⁹⁷ Ve Francii jsou „války paměti“ spojeny zejména s ve Francii žijícími Armény, černošským obyvatelstvem původem z francouzských zámořských teritorií, tzv. „repatriovanými Francouzi“ (*Français rapatriés*) či *Harkis*.

¹⁹⁸ Viz BLANCHARD, Pascal, VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 2008, 2010.

¹⁹⁹ Viz WIEVIORKA, Olivier. *Francisque ou croix de Lorraine: les annés sombres entre histoire, mémoire et mythologie*. In: BLANCHARD, Pascal, VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 2008, 2010, s. 94-106.

etnické či obecně partikulární paměti ustavené na neuznaných požadavcích, které zůstanou vlastní pouze dané skupině a nepřetransformují se do „sdílené paměti“, mohou se stát pro „národní identitu“ nebezpečnými,²⁰⁰ resp. mohou se stát konstitutivním prvkem kontrakultury. Do role „rozhodčího soudce“ se ve válkách pamětí často staví stát - „l'État « digère » les mémoires antagonistes de façon plus ou moins subtile“.²⁰¹ S názorem Pascala Blancharda a Isabelle Veyrat-Masson se shoduje (více méně) i Pierre Nora, když v rozhovoru pro *Le Point* přiznal politikům kompetenci (byť ne výlučnou) usměřňovat symboliku a orientovat kolektivní paměť.²⁰² Francouzský stát se v Chiracově a Sarkozyho éře do role „rozhodčího“ a „paměťového regulátora“ opravdu postavil, což je od počátku 90. let 20. století důležitým a kontroverzním prvkem celospolečenských diskuzí, vnitropolitických debat a dokonce i zahraničních vztahů.²⁰³

Otázkou však ještě zůstává, zda a jaké místo v načrtnutých jevech zaujímá historiografie, resp. zda a jak skupiny racionalizují svou „paměť“ pomocí kriticko-analytických (historicko-)vědních postupů. Pascal Blanchard a Isabelle Veyrat-Masson se k danému problému vyslovili z perspektivy analýzy „válek paměti“ takto: „*Il ne peut, dans une société de communication, y avoir de mémoire sans histoire, car les souvenirs se fondent dans (et sur) les acquis de la connaissance « avancent » en lien avec les débats historiographiques, mais aussi les attentes sociales ou générationnelles. Et peut-on imaginer des recherches historiques déconnectées de toute demande sociale et mémorielle? Là où s'opposent histoire et mémoire, on constate qu'aucune avancée sociale n'est possible.*“²⁰⁴ Kriticko-analytické postupy historické vědy by tak pro „paměť“ měly být důležité, nikoliv však v roli konstrukčního prvku, ale spíše v roli „puncovního razidla“, nástroje určeného nikoliv pro korekci, ale spíše pro „ověření“ či „dosvědčení“.²⁰⁵ Slovy Krysztofa Pomiana: „*Et si elle*“ (paměť) „*intègre, à*

²⁰⁰ BLANCHARD, Pascal, VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, s. 35.

²⁰¹ Tamtéž, s. 34.

²⁰² Z rozhovoru s Pierrem Norou pro *Le Point*: „*Est-ce aux politiques de décréter ce qui est bon ou pas de commémorer? Gérer le symbolique, orienter la mémoire collective, sans obliger tous les Français à y participer, relève du rôle des politiques. Mais les commémorations qui ne sont pas de type national-je pense aux commémorations religieuses-ne relèvent pas de l'exécutif ou du législatif. Ce n'est pas non plus aux politiques de faire passer des lois mémorielles, car alors ils empiètent sur les historiens, sur l'Histoire elle-même.*“ *Le Point* [online], 13. 11. 2008. Dostupné z: <http://www.lepoint.fr/actualites-politique/2008-11-13/interview-pierre-nora-historien/917/0/291314>

²⁰³ HORSKÝ, Jan, TUČEK, Jan. Paměť jako objekt teoretické analýzy či jako objekt manipulace. In: Nicolas MASLOWSKI, Jiří ŠUBRT a kol. *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, 2014, s. 129-140.

²⁰⁴ BLANCHARD, Pascal, VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, s. 17.

²⁰⁵ I zde si můžeme vypomoci francouzským příkladem tzv. „*lois mémorielles*“. Zákony č. 2001_434 z 21. května 2001 (tzv. zákon Taubira) a č. 2005-158 z 23. února 2005 (tzv. zákon Mekachera) obsahovaly v původních zněních ustanovení o přiznání patričního místa předmětům daných zákonů (otroctví a obchodu s otroky, zásluhám

retardement et dans une certaine mesure seulement, l'apport des historiens, elle exerce aussi sur les travaux de ces derniers une pression d'autant plus forte que le droit à l'histoire est en train de devenir dans nos sociétés démocratiques un des droits du citoyen."²⁰⁶

Závěrem - "zkušenost" zakládající badatelské postupy:

Výzkumné pole dnešního dějepisceví je, jak jsme se snažili ukázat, zaplňováno napjatou rovnováhou, vytvářenou řadou (nejen) metodologických antinomií či polarit, jejichž některé příklady jsem výše načrtl. Badatelky a badatelé se k jednotlivým postupům a koncepcím přiklánějí namnoze na základě paradigmatické volby. To je volba, kterou nelze do posledního kroku argumentačně zdůvodnit. Je to volba kulturní, podmíněná (namnoze nerefektovanou) zkušeností s různými socio-kulturními situacemi, útvary či vztahy. Reinhart Koselleck rozlišuje trojí druh zkušenosti, která zakládá historickou metodu. "*Eine erste Erfahrungsart ist immer so singulär wie unwiederholbar. Es ist die Erfahrung die sich durch Überraschung einstellt: ,Erstens kommt es anderes, zweitens als man denkt'*". Dále je zde "*die zweite Möglichkeit des Erfahrungsgewinns, Ergartungen werden auch gesammelt, sind Ergebnis eines Akkumulationsprozesses, in dem sie sich bestätigen oder einander korrigierend befestigen*". K těmto dvěma druhům zkušenosti přidává Koselleck ještě třetí: "*Aber*", říká, "*Erfahrungswandel kann sich drittens auch langfristig, schleichend oder schubweise, vollziehen. Über alle spontanen Betroffenheiten und Unvorhersehbarkeiten hinweg, dabei die generationsbedingten, versteigten oder eingeschliffenen Erfahrungen insgesamt verschiebend: Dann wird der bisherige, kurz-oder mittelfristig eingespielte Erfahrungshaushalt überhaupt verändert*".²⁰⁷

Tyto tři druhy zkušenosti Koselleck zvažuje jako (historicko-)antropologické (v jiném slova smyslu, než je však dnes běžně užíván termín "historická antropologie") zkušenostní základy historické metody. Jsou to však abstraktní schémata zkušeností struktury člověka ve vztahu k socio-kulturní skutečnosti. Právě tak jako jsou abstraktními kategoriemi výše zvažované pojmy "historického objektu", "smyslu", "významu", "jazyka", "diskursu", "narativní interpretace", "dějin", "paměti", "symbolického centra" či "místa paměti". To, co je

repatriovaných Francouzů a harkis) ve školních osnovách a v historickém a společenskovědním výzkumu. Do značné míry lze takováto ustanovení chápat jako „závazek“ hodnotového soudu.

²⁰⁶ POMIAN, Krzysztof. Sur le rapports de la mémoire et de l'histoire, *Le Débat*, novembre-décembre 2002, n°122, s. 39.

²⁰⁷ KOSELLECK, Reinhart. Erfahrungswandel und Methodenwechsel - Eine historisch-anthropologische Skizze. In: MEIER, Christian, RÜSEN, Jörn (eds.). *Historische Methode*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, s. 20 a 23.

jak z hlediska noetického, tak z hlediska dějin dějepisectví zajímavé, je, jakým způsobem se tato obecná schémata prostupují s individuálními životními zkušenostmi či s individuální vědomou volbou badatelských postupů a identifikací bádáníhodných problémů u jednotlivých historiků a historiček. Vystupuje zde tak badatelská subjektivita přinejmenším ve dvojitým významu. Jednak je zde bádající subjekt jako noetický princip. Ten je charakterizován tak, že rysy, které se mu v teorii (historického) poznání/rozumění připisují, se chápou jako platné suprasubjektivně, nadindividuálně. Jednak je zde subjekt (či subjektivita) zcela konkrétních badatelů a badatelek s jejich individuálními prožitky, zkušenostmi, motivacemi.²⁰⁸ Je zde tudíž otázka napětí těchto dvou koncepcí subjektivity. Je patrně jak věcí individuální životní zkušenosti, tak vrostlosti do určité oborové tradice, nesené jak – pracovně řečeno – "národní" oborovou kulturou, tak tou či onou historicko-vědní školou, nakolik bude badatel spoléhat na možnost interpretativně pronikat za jazyk či za diskurs či nakolik budou v "symbolických centrech", s nimiž pracuje, hrát silnější, respektive naopak slabší, roli ideologizující faktory atd. To jsou otázky zajímavé nejen z hlediska teorie historické vědy, ale i z hlediska dějin dějepisectví.

²⁰⁸ V tomto smyslu vykazuje historická antropologie "senzibilitu pro subjektivitu", srov.: DRESSEL, Gert. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien - Köln – Weimar: Böhlau Verlag 1996, s. 175-180.

Paměť jako objekt teoretické analýzy či jako objekt manipulace

Jan Horský, Jan Tuček²⁰⁹

Tematika (historické, kolektivní, kulturní) „paměti“ a tzv. „kultury vzpomínání“ (termín vzešel zejména z německé historiografie – *Erinnerungskultur*; jindy se mluví o „vzpomínkovém úsilí“ [*Erinnerungsarbeit*] v rámci „kultury dějin“ [*Geschichtskultur*]²¹⁰) se stala přinejmenším za poslední tři desetiletí zcela běžnou součástí dějepisectví, ale i sociologie vědění.²¹¹ Postupně se zažilo jako nezbytné vedle tématu paměti studovat i mechanismy (historického, kolektivního, kulturního) „zapomínání“.²¹² Tato „paměťová studia“ se při tom vnímají někdy jako protiklad či protiváha „historického bádání“, „historie“, jindy naopak jako jejich tak či onak prospěšná součást. Termínu „paměť“ se však většinou v „paměťových studiích“ historiků a sociologů vědění, právě tak jako v rámci tzv. „politiky paměti“ užívá ve velmi širokém smyslu, dokonce se hovoří o „polysémii paměti“.²¹³ Vůči užším a přesnějším vymezením daného termínu v neurofyziologii či psychologii, popřípadě i v informatice, se musí nutně jevit tento široký smysl jako značně *metaforický*. To činí společenskovední diskusi o „paměti“ a „vzpomínání“ z pohledu těch, kteří paradigma „paměťových studií“ nesdílí, někdy ne zcela srozumitelnou. Otázkou kupříkladu totiž je, jaký je poměr mezi „(kulturní) paměti“ na jedné straně a pojmem „mentality“ či pojmem „historického vědomí“ na straně druhé, ať již budeme historické vědomí chápat v jeho fenomenologicko-hermeneutickém smyslu Gadamerově, ať ve smyslu jeho Hrochova situování na škálu: historické povědomí – historické vědomí – historická věda.²¹⁴ Diskuse o distinkci mezi „paměti“ a „dějinami“ jsou nejednou spory o konvenci, jak užívat slova, avšak zdaleka ne vždy vedou k rozpoznání rozdílů, které by měly skutečný, buď epistemologický nebo ontologický význam.²¹⁵ Totéž platí i o debatách, v jakém vztahu jsou „paměťová studia“ k „*oral History*“.

²⁰⁹ Jan Tuček se podílel na koncipování studie a je autorem textu oddílů: 4. Politiky paměti po francouzsku, Závěrem na stranách 73-83.

²¹⁰ RÜSEN, Jörn. *Historische Orientierung Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1994, s. 211-258.

²¹¹ ŠVAŘÍČKOVÁ-SLABÁKOVÁ, Radmila. O paměti, historii, vědomí a nevědomí. Současná bádání v paměťových studiích. *Dějiny – teorie – kritika*. 2007, 4, s. 232–255.

²¹² HAVELKA, Miloš. Poznání – paměť – identita a několik obecnějších úvah. In: HAVELKA, Miloš. *Ideje – Dějiny – Společnost. Studie k historické sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2010, s. 136-150.

²¹³ LAVABRE, Marie – Claire. Užívání a zneužívání pojmu paměť. *Biograf* (37): 15 odst. Dostupné z: <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3703>

²¹⁴ HAVELKA, Miloš. Úvod do filozofie dějin: tradice, možnosti, koncepty. In: HOLZBACHOVÁ, Ivana. *Filozofie dějin: problémy a perspektivy*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2004, s. 64-69.

²¹⁵ VAŠÍČEK, Zdeněk – MAYER, François. *Minulost a současnost, paměť a dějiny*. Brno, Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s.153-185.

V rámci této studie není prostor na souhrnné vyhodnocení uvedených diskusí. Nabízíme několik úvah o pojmu „kulturní paměti“ (zejména v jejím vymezení Janem Assmannem) a to ve vztahu k teoriím kultury, vzešlým z různých oborů (zejména z různých směrů antropologie), a ve vztahu k některým dalším vybraným problémům (individuálnost, resp. skupinovitost „rámce“ zapamatování a vyvolávání z paměti; vztah paměti/historického [po]vědomí ke skupinové zkušenosti; pomezí „paměti“ a „historické vědy“ jako rozmezí emocionality a racionální analytičnosti). Od těchto otázek, spadajících především do oblasti teorie historických věd, zaměříme pozornost na průniky a konflikty kriticko-analytických postojů k „paměti“ s ideologickými/instrumentalizačními ambicemi „politiky paměti“, empiricky dokladovanými na příkladech klíčových pojmů francouzských debat posledních dvou desetiletí.²¹⁶

Naším cílem je nejprve promyslet vztah jedince (popř. jeho zážitků, zkušeností, obsahů jeho individuální paměti) ke kategoriím, jakými je „kolektivní“, „skupinová“ paměť, kultura či identita. Tento vztah budeme posuzovat jak (a) ve smyslu pozice badateli studovaných *aktérů* vůči těmto kategoriím (ryze pracovní řečně ve smyslu *ontologickém*), tak (b) ve smyslu *noetickém*, tj. jak jsou samotní badatelé vůči těmto kategoriím situováni. To pak – lze-li to vůbec, byť ryze pracovní, takto ostře odlišit – jednak ve vztahu (b.a) odvíjejícím se na analytické badatelské rovině, jednak (b.b) se odvíjejícím ve směru občanském, a tudíž i *etickém*. Teoretické debaty, k nimž chceme tímto pojednáním přispět, zda „kulturní paměť“, „skupinová paměť“ či „skupinová identita“ představují vůči intencím a mentálním reprezentacím aktérů *autonomní* (v Luhmannově pojetí *autopoietické*) *systemy*, mající vlastní *intencionalitu*, mají v posledních letech svoji paralelu ve sporech, zda lze právní cestou nad individuální svědomí postavit závazné způsoby vzpomínání prostřednictvím „zákonů o paměti“. Netvrdíme, že tyto diskuse jsou ve všem úzce a bezprostředně propojeny. Chceme pouze určitou kontrapozicí teoretických sporů s právními a etickými debatami poukázat na vnitřní napětí, která tak či onak strukturují pole, na němž se pohybují „paměťová studia“ a v němž se stýkají jak s jinými směry dějepisectví, tak s vůči historické vědě externími tlaky.

1. Kultura a „kulturní paměť“

Mezi různými směry dějepisectví a antropologie není jednoty v tom, zda lze přijmout,

²¹⁶ Komplexní analýzu politiky paměti v širším časovém horizontu a s důrazem na mocenské techniky jejího prosazování a mravní rozměr problému nabízí v 5. kapitole Nicolas Maslowski.

že vedle individuálních pamětí jedinců máme co do činění i s kolektivní či kulturní pamětí, která je tím či oním způsobem nadindividuální či neosobní. Odlišovat se bude kupříkladu stanovisko badatelů tzv. paměťových studií od stanoviska historické antropologie či *New Cultural History*, stanovisko antropologie od stanoviska sociologie vědění atd. Byť platí, že tyto odlišnosti jsou předně dány výchozími (paradigmatickými) předpoklady, přece (a právě proto) má smysl mínění vzešlá z různých disciplín navzájem porovnávat, výsledky tohoto srovnání jsou přinejmenším pro jednotlivé směry bádání navzájem motivující. Tematika „(kulturní) paměti“ tak může být kupříkladu zajímavá v souvislosti s diskusemi o vzájemné kompatibilitě teorií kultury, zformulovaných na půdě biologické či evoluční antropologie, s těmi, které vznikly v rámci kulturních a humanitních věd. Na základě ryze pracovního výběru lze jako příklad, jenž nám umožní prvotně strukturovat problematiku, porovnat některé Richersonovy a Boydovy výklady, navazující na jejich pojetí kultury²¹⁷ a jejího vývoje, s postupy Assmannovými. Porovnání by se snad mohlo jevit jako nepatřičné, neboť jde o autory

²¹⁷ Peter J. Richerson a Robert Boyd definují kulturu jako „soubor informací, které získává jedinec od ostatních příslušníků svého druhu prostřednictvím učení, napodobování a jiných forem sociálního přenosu, [informací], jež jsou schopné ovlivňovat jeho jednání. Informací míníme jakýkoliv duševní stav, vědomý nebo nevědomý, který je získán sociálním učením a který ovlivňuje chování“. Upozorňují ještě, že pro „informaci“ budou užívat také „slova jako idea (či myšlenka), znalost, názor, hodnota, dovednost a postoj“, „abychom tuto informaci popsali, ale nemíníme tím, že taková sociálně získaná informace je vždy vědomě po ruce“ (RICHERSON, Peter J. – BOYD, Robert. *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia, 2012, s. 17). Pro srovnání můžeme uvést např. definici historika kultury Petera Burkea: „Kultura‘ je nepřesný termín s mnoha soupeřícími definicemi. Má znít: ‚Systém sdílených významů, postojů a hodnot a symbolických forem (chování, předmětů), jimiž jsou vyjádřeny nebo ztělesněny‘. V tomto smyslu je kultura součástí celkového životního stylu, ale není s ním identická.“ (BURKE, Peter. *Lidová kultura v raněnovověké Evropě*. Praha: Argo, 2005, s. 15). Je to široké, tzv. „hodnotověracionální“ (DANIEL, Ute. „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte. *Geschichte und Gesellschaft*, 19/1993, s. 67; DRESSEL, Gert. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag 1996, 167-180; BURKE, Peter. *Co je kulturní historie?* Praha: Dokořán, 2011, s. 43-45, 48-49 a 144) pojetí kultury. Vzniklo mimo jiné v návaznosti na teorii znaku, resp. symbolu Aby Warburga a Ernsta Cassirera, k nimž se vedle mnoha dalších přihlašuje i Jan Assmann (ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*; přeložil Martin Pokorný. Praha: Prostor, 2001, s. 22) jako ke svým inspirátorům ze začátku 20. století (KROIS, John M. 2004. Kultur als Zeichensystem. In: JAEGER, Friedrich, LIEBSCH, Burghard, RÜSEN, Jörn, STRAUB, Jürgen (eds.). *Handbuch der Kulturwissenschaft*, Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004, s. 106–117; HORSKÝ, Jan. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo, 2009, s. 106-117). Vedle tartuské školy, kde se díky Juriji M. Lotmanovi prosadilo pojetí „kultury jako hierarchie korelovaných sémiologických systémů“ (VAŠÍČEK, Zdeněk. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Karolinum, 2006, s.72), má při jeho prosazení v dějepisectví zejména od 80. let značný vliv Geertzovo pojetí kultury. Clifford Geertz chápe kulturu jako systém signifikantních symbolů. Kultura je veřejná, protože významy jsou veřejné. „Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků“ (symbolů) není „kultura síla, které by se daly příčinným způsobem přisoudit“ – čímž by se Geertz lišil od evolučních teorií kultury vypracovávaných na bázi biologické a behaviorální antropologie – „sociální události, chování, instituce či procesy; je to kontext, v jehož rámci mohou být srozumitelně (...) popisovány“. Pro účely interpretace musíme předpokládat minimální nutnou soudržnost této kultury. „Kultura“ je pro Geertze zároveň také mimogenetickým (geny nepřenositelným) programem kontrolujícím lidské chování (GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultury. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 13-67; KROIS, John M. Kultur als Zeichensystem; HÖRNING, Karl H. Kultur als Praxis. In: JAEGER, Friedrich, LIEBSCH, Burghard, RÜSEN, Jörn, STRAUB, Jürgen (eds.). *Handbuch der Kulturwissenschaft*, Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004, s. 139–151).

z různých oborů. Máme však za to, že právě rozdílnost jejich přístupů může přispět k rozkrytí některých problémů.

Peter J. Richerson a Robert Boyd²¹⁸ se ve své teorii biologické a kulturní koevoluce člověka dotknou problematiky „(kulturní) paměti“ mj. v souvislosti s odmítnutím názoru, že by šlo lidskou rozmanitost vysvětlit jen rozdíly sociálního prostředí, a v souvislosti s výklady toho, jak je možné, že se někdy mohou „kultury“ takřikajíc „znovu objevit“ i po dlouhých obdobích třeba i záměrné represe. „Ideje“, to, co by rovněž označovali jako „*kulturní varianty*“ (popřípadě jako „*kulturní komplexy*“),²¹⁹ „*mohou být pěkně tvrdohlavé. Často přetrvávají, i když vnější chování, které předepisují, bylo po dlouhá období potlačováno represivním sociálním prostředím*“.²²⁰ Jako příklady uvádějí mj. znovuoživení islámu a nacionalismu v některých postsovětských oblastech a nárůst role katolicismu a nacionalismu v Polsku po pádu komunistického režimu. Přiklánějí se k tomu, že „*kulturní kontinuita se neudržuje pouze jejím každodenním vykonáváním. Spíše spočívá v dlouhodobé paměti*“.²²¹ Nabízí se při tom přinejmenším trojí možnost výkladu, jak může vše fungovat.

1.1 Je zde výklad, který Richerson a Boyd označují – z hlediska sociální (tj. nikoli kulturní) určenosti rozdílů mezi lidmi – jako „silnější argument“, podle nějž se charakter určitých komunit či společností utváří, takřikajíc bezprostředně, každodenní interakcí lidských chování. „*Jakmile se jeden druh chování stane běžným, začne sebe sama udržovat, což vede k trvalému vzorci chování známému jako instituce*“.²²² Tento výklad však Richerson a Boyd neupřednostňují, neboť by v něm bylo málo místa pro povahu „kultury“. Přerušování kontinuity výskytu určitých typů chování (tj. diskontinuita každodenních interakcí sociálních praktik) by totiž v tomto pojetí znamenalo také kulturní přerýv, kulturní diskontinuitu. Role paměti by v

²¹⁸ RICHERSON, Peter J. – BOYD, Robert. *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*, s.52-58.

²¹⁹ Richerson a Boyd (RICHERSON, Peter J. – BOYD, Robert. *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*, s. 99, 123–124) používají termínu „kulturní varianta“, aby nemuseli stále opakovat „informace uložená v lidských mozcích“. Zároveň „kulturní variantu“ užívají jako protiklad Dawkinsovu „memu“, jenž označuje „samostatnou, věrně replikovatelnou a genu podobnou jednotku“. „*My máme dobré důvody věřit, že velké množství kulturně předávaných informací není ani samostatných, ani věrně replikovatelných*.“ „*Doporučujeme vám, abyste nepřemýšleli o kulturních variantách jako o blízkých analogiích genů, ale jako o zcela odlišných entitách, o nichž víme zoufale málo. Musí být podobné genům do té míry, že nesou kulturní informace nutné pro vytvoření kulturní kontinuity*.“ *Kulturními variantami jsou ideje, myšlenky, názory, hodnoty, dovednosti či postoje. Jsou tedy blízké tomu, co lze také označit jako „kulturní obsahy“* (HORSKÝ, Jan. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*, s. 13, 231-235). Kulturní varianty nemusejí být „malými kousky kultury“, nýbrž mohou tvořit „provázané kulturní komplexy“ (RICHERSON, Peter J. – BOYD, Robert. *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*, s. 137).

²²⁰ Tamtéž, s. 54.

²²¹ Tamtéž, s. 54-55.

²²² Tamtéž, s. 53.

tomto výkladu byla malá.

1.2 Dále je možný výklad, označovaný jimi jako „slabší argument“. Ten spoléhá na to, že „informace, která je nositelem historické rozmanitosti“ a která má vliv na lidská chování, je „uložena v lidské paměti“. Chování tak není vysvětlitelné jen odkazem na „sebezáchovné podněty“ každodenních interakcí. V souvislosti s odkazem na „paměť“ je pro Richersona a Boyda vyslovitelné, že *„kultura může přetrvávat, i když je pouto chování spojující minulost s přítomností přetržené a institucionální rozdíly jen obtížně vysvětlují přetrvávající rozmanitost kultur“*.²²³ Sepětí „kultury“ s „lidskou pamětí“ nevyklučuje, rozumí se snad samo sebou, že kulturní varianty, resp. „mentální reprezentace“ a „pravidla“, která je umožňují rozlišovat, mohou i zanikat.²²⁴ „Kultura“ tak z určitého hlediska viděno, o něco snižuje svoji způsobilost diferencovat jednotlivé entity, příslušné kulturní varianty jsou – takříkajíc – zapomenuty. Toto pojetí počítá s tím, že subjektem paměti je individuum, popř. – což je již možným předmětem sporů (viz níže) – kolektiv.

1.3 Nabízí se však ještě jiný výklad. Za „kulturní paměť“ bychom také mohli totiž považovat způsobilost, jež je vlastní sémiotickému systému (poli, kultuře coby systému symbolů jako takovému), uchovávat jako potencionálně znovu aktualizovatelné (tj. aktéry znovu uvědomitelné či uplatnitelné) určité varianty, popř. kulturní komplexy, a to nezávisle na „mentálních reprezentacích“, které se vyskytují (resp. nevyskytují) v myslích jedinců (v mozcích zúčastněných jedinců). Budeme-li předpokládat, že je paměť vlastností kultury coby systému, nemusíme při tom, přidržíme-li se nominalistického stanoviska, řešit ani otázku způsobu, jímž se systémy mentálních reprezentací vztahují k jednotlivým neurálním strukturám,²²⁵ ani otázku ontologického statusu kultury či kulturního pole. Nominalistické stanovisko však není nutné. Připisování kulturní paměti přímo sémiotickému systému může být svým způsobem posíleno některými studiemi, které připisují sémiotický (resp. sémantický) rozměr i systémům biologickým.²²⁶ Právě tak by toto pojetí „kulturní paměti“ ladilo s luhmannovskými tezemi o intencionalitě sociálních (reps. socio-kulturních) systémů, které, jak je řečeno níže, mají svůj význam např. i pro Jana Assmanna.

Zkusme v následujícím textu posoudit, jak se ve srovnání s těmito třemi výkladovými

²²³ Tamtéž, s. 53-54.

²²⁴ Tamtéž, s. 125-127.

²²⁵ Tamtéž, s. 98.

²²⁶ BARBIERI, Marcelo. *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*. Praha: Academia, 2006; DEELY, John. Sémioze přesahuje vnímání. In: Markoš, Anton (ed.). *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 203–212; MARKOŠ, Anton. Biosémiotika jako svár moderny s postmodernou. In: MARKOŠ, Anton (ed.). *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 213–228

možnostmi bude jevit koncepce „kulturní paměti“ Jana Assmanna. Kromě tohoto pojmu je na tomto místě zapotřebí věnovat pozornost také jeho pojmu „konektivní struktury“, jeho představám o tom, kdo je subjektem paměti (*Gedächtnis*), resp. vzpomínání (*Erinnerung*), a co Assmann míní kulturou či textem neseným „smyslem“.

„Konektivní struktura“ patří v Assmannově pojetí k definičním znakům kultury. „*Každá kultura vytváří cosi, co lze nazvat konektivní strukturou. Ta nastoluje spoje a závazky, a to ve dvou dimenzích: ve společenské a v časové dimenzi.*“ Konektivní struktura kultury jednak (a) „váže člověka k jeho bližním“, neboť coby „symbolický svět smyslu“ „*utváří sdílený prostor zkušenosti, očekávání a jednání*“; jednak (b) konektivní struktura „*také propojuje včerejšek s dneškem, neboť [...] uzavírá obrazy a historie pocházející z jiné doby do postupujícího horizontu přítomnosti a podněcuje tak naději a vzpomínku*“.²²⁷ Stručně a pregnančně řečeno: Konektivní struktura má dva aspekty „normativní a narativní“, tj. „*aspekt nařízení i aspekt vyprávění*“. Ty zakládají „*sounáležitost neboli identitu, umožňují jedinci mluvit o ‚my‘*“.²²⁸ Konektivní struktura kultury je tudíž zdrojem určité společenské a dějinné spojitosti. Tuto spojitost je však patrně zapotřebí odlišovat od kontinuity dějinného procesu.²²⁹ Otázkou také je, zda a především patrně oč by byla spojitost představovaná pro Assmanna konektivní strukturou silnější, než je minimální nutná míra soudržnosti kultury, o níž uvažuje jako o nutném předpokladu naší možnosti interpretovat pozorované jevy právě v rámci kultury Clifford Geertz.

Paměť (*Gedächtnis*) Jan Assmann obecně vymezuje jako způsobilost (schopnost) uchovat (podržet) zažité a naučené, avšak také schopnost zapomínat, aby bylo možné přijmout

²²⁷ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, s. 20.

²²⁸ Tamtéž.

²²⁹ Spojitost, soudržnost určitého systému totiž ještě neznamená, že jednotlivé projevy tohoto systému (chování, děje, události) nutně vytvářejí nějaký spojitý (reálný, dějinný) proces. Není bez zajímavosti zkusit Assmannovo pojetí vřadit do kritik, které se během 20. století ozvaly vůči představám objektivní, o sobě jsoucí kontinuity dějinného procesu, jež byly charakteristické pro historismus/historicismus 19. století (Hegel, Droysen). Vedle (a) Foucaultova radikálního odmítnutí myšlenky „kontinuity“, „kauzality“ a „totality“ dějinného procesu (CHARTIER, Roger. *L'histoire ou le récit véridique*. In: *Philosophie et histoire*. Centre Georges Pompidou Paris, 1987, s. 119-126) lze dále rozlišit (b) realistickou kritiku, která dějinnou kontinuitu chápe jako aktérsky vykonávanou buď rozuměním naší dějinné situaci (Gadamer, problém *dějinného vědomí*), nebo aktérským jednáním, které na toto rozumění nějak navazuje (Bultmann, Koselleck); a (c) konstruktivistickou kritiku, která kontinuitu považuje buď za pouhý badatelský *teoretický konstrukt* (Simmel), nebo za badatelskou konstrukci *narativní* (Veyne, White, Ankersmit, Ricoeur) (PRÜFER, Thomas. *Kontinuität/Wandel*. In: JORDAN, Stefan (Hg.). *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2002, s. 188-189; HORSKÝ, Jan. 2011. Evoluční koncepce v současném historickovědním studiu kultury (Teorie či narace; co si s nimi dnes počít?). *Historická demografie* 35/2011, s. 151-154). Assmanna by šlo patrně (do určité míry volně) přiřadit pod variantu (b) a to jak s ohledem na funkci, kterou připisuje „konektivní strukturu“, tak také s ohledem na jeho pojem „minulosti“. Soudí, „že minulost jako taková vzniká teprve tím, že se k ní lidé vztahují“. Aby si člověk mohl svůj vztah k minulosti uvědomit, „minulost nemůže zcela zmizet, musí o ní existovat svědectví“, a „tato svědectví musí vykazovat charakteristickou *diferenci* vůči ‚dnešku‘“ (ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, s. 33).

nové. Vzpomínání (*Erinnerung*) je akt uvědomování si toho, co je v paměti uloženo.²³⁰ Dále Assmann rozlišuje čtyři „oblasti“ „vnější dimenze paměti“: (a) mimetickou paměť, (b) paměť věcí, (c) komunikativní paměť a (d) kulturní paměť (tj. též „paměť smyslu“).²³¹ „Kulturní paměť vytváří prostor, do kterého víceméně plynule přecházejí“ ostatní tři uvedené oblasti vnější dimenze paměti. „Když mimetické rituály získají postavení ‚rituálů‘, tj. navíc ke svému účelovému významu získají také smysluplnost, dojde k překročení z oblasti mimetické paměti jednání.“ Takové rituály pak „náleží do oblasti kulturní paměti, neboť představují určitou formu tradování a zpřítomnění kulturního smyslu“. Totéž platí i v případě přechodů entit z oblasti paměti věcí a komunikativní paměti do kulturní paměti.²³² Z hlediska definice kulturní paměti je významné, že onen „kulturní smysl“, jenž je právě obsažen v kulturní paměti, není – patrně na rozdíl od „účelového významu“ – již jen individuálním „subjektivně míněným smyslem“ (jak je např. pojat v teorii Maxe Webera,²³³ nýbrž kolektivně připojovaným, připisovaným smyslem (*kollektiv verbindlicher Sinn*), jak říká Jan Assmann i s odkazem na Aleidu Assmann.²³⁴ To však spolu s konceptem „konektivní struktury“ vede k otázce, nakolik je kulturní paměť pamětí kolektivní, resp. kdo je vlastně subjektem paměti, právě tak jako i k otázce povahy „kulturního smyslu“. „Subjektem paměti a vzpomínání je pro nás vždy jednotlivý člověk, avšak je jím v závislosti na ‚rámcích‘, které zajišťují organizaci jeho vzpomínky.“²³⁵ Tyto „rámce“ jsou vždy určitým způsobem sdíleny s druhými, jsou tak v tomto slova smyslu „kolektivní“. Assmann tím vlastně určitou měrou desubstancionalizuje kategorii „kolektivní

²³⁰ ASSMANN, Jan. Gedächtnis. In: Jordan, Stefan (ed.). *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2002, s. 97.

²³¹ Tamtéž, s. 23-24. Mj. právě při odlišení těchto „oblastí“ se ukazuje, nakolik se termínu „paměť“ začalo užívat jako metaforického označení pro entity či kvality, které starší literatura měla již pojmenované jiným způsobem. Je otázkou, zda toto jejich nové označení jako určitého typu paměti znamená odkrytí nějaké jejich doposud nepovšimnuté vlastnosti, nebo nakolik je jen užitím módního slova. Kupříkladu Assmannova „mimetická paměť“ by se přinejmenším z velké části překrývala s tím, co Max Weber označuje jako „mravy“ (*Sitte*), tj. stejnorodé chování, které se udržuje jen nereflktovaným napodobováním (WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1972, s. 187). Právě tak by „mimetická paměť“ byla jednou z hlavních složek té skutečnosti, kterou francouzští historikové označují jako „mentality“ (*mentalités*) (BURKE, Peter. *Variety kulturních dějin*, s. 169-189). „Paměť věcí“ by bylo možné pojednat kombinací Simmelovy teorie „kultury“ jako cesty duše k sobě samé, při níž je „duševní energie“ mj. spojována s předměty vnějšího světa (výklad podobný Cassirerově teorii symbolického formování) (KIM, Duk-Yung. *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*. Opladen: Leske + Budrich, 2002, s. 212-215), s Koselleckovým (KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, s. 349-375) pojetím „současnosti nesoučasného“. Ostatně Koselleckovu tezi o „současnosti nesoučasného“ v rámci určitého „prostoru zkušenosti“ by šlo užít i při pojednávání mnohého z toho, co je u Assmanna označeno jako „komunikativní paměť“ a jako „paměť kulturní“.

²³² ASSMANN, Aleida. *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 24.

²³³ WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1972, s. 1-10.

²³⁴ ASSMANN, Jan. Gedächtnis, s. 100.

²³⁵ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, s. 37.

paměti“ (*mémoire collective*), kterou ve 20. letech minulého století zavedl Maurice Halbwachs. „Kolektivní paměť“ u Halbwachse „*nesmíme chápat metaforicky*“, říká Assmann, upozorňuje však, že i v Halbwachsově pojetí „*kolektivy sice ,nemají‘ žádnou paměť, avšak určují paměť svých příslušníků*“.²³⁶

„Kulturní smysl“, tak jak jej pojímají Jan a Aleida Assmannovi, překračuje individuálnost a okamžitost svého subjektivního prožívání. Pojem „kulturní paměti“ se zrodil, jak říká Jan Assmann, v návaznosti na teorii textu, která jej pojednává jako „zнову uchopené sdělení“ v rámci určité „rozpojené situace“. Text souvisí s „institucí poselství“.²³⁷ To ovšem navozuje otázku, zda je „kulturní smysl“ *rozpomínáním aktualizován*,²³⁸ a to vždy ve vazbě k „referenčním rámcům“, skrze něž „dnešek“ konstruuje svoji „minulost“,²³⁹ nebo je vždy znovu *interpretativně ustanovován*, jak se běžně předpokládá např. v historické antropologii či v *New Cultural History*?²⁴⁰

2. Problémy k diskusi

Pro další postup je nutné uvážit perspektivy, z nichž budeme přistupovat k otázkám, (2a) v jakém smyslu jsou ony „(referenční) rámce“, resp. „matrice“,²⁴¹ jejichž pomocí je ukládáno do paměti i (pomocí strukturálně analogických, avšak obsahově odlišných „rámců“ či „matrič“) z paměti po čase vyvoláváno, obecné, tj. přesahující jedinečnost situací, v nichž nabýváme zkušenost. Jsou obecné v noetickém smyslu proto, že jsou vždy již nějak abstraktní, nebo ve smyslu sociologickém proto, že jsou vždy již nějak skupinové? S tím souvisí (2b) otázka, do jaké míry je kultura autonomní vůči individuálním myslím (individuálním subjektům, mozkům jednotlivců, duším); dále (2c) otázka jednoznačnosti obsahu kulturních informací, „kulturních variant“ (jak by řekl Richerson a Boyd) či „kulturního smyslu“ (řečeno s Assmannovými). Konečně je zde (2d) otázka, nakolik (kultura) vzpomínání (*Erinnerungskultur*), resp. (kolektivní, kulturní) paměť, a dějiny vyžadují (časovou) kontinuitu „konektivní struktury“ určité kultury a nakolik tuto kontinuitu vyžaduje (ať již samovolná, ať řízená) revitalizace určité kultury.

[ad (2a)] „Rámec“ či „matrice“ ukládání zážitku nebo zkušenosti do paměti (resp.

²³⁶ Tamtéž, s. 36.

²³⁷ Tamtéž, s. 25.

²³⁸ Tamtéž, s. 26.

²³⁹ Tamtéž, s. 37.

²⁴⁰ BURKE, Peter. *Lidová kultura v raněnovověké Evropě*. Praha: Argo, 2005, s. 24.

²⁴¹ VAŠÍČEK, Zdeněk – MAYER, François. *Minulost a současnost, paměť a dějiny*, s. 153-185.

vyvolávání z, vypovídání o obsahu paměti) může být obecným – jak ve smyslu obecnosti, která transcenduje konkrétní, okamžitý počitek, pocit či prožitek v rámci vnímání určitého jedince, tak ve smyslu nadindividuální, k určitému okruhu lidí vázané obecnosti – na zcela bazální úrovni základních sémiotických operací. V Cassirerově pojetí kupříkladu každý „symbolický akt“, kterým se objektivuje a zároveň zhušťuje určitý pocit, tj. stává se uchopitelným, znovu identifikovatelným a komunikovatelným, vyžaduje symbolickou reprezentaci, která musí nutně mít alespoň minimální nárok na obecnou platnost.²⁴² Halbwachs, Assmannovi či Vašíček a Mayer mají však patrně na mysli komplikovanější a vyšší roviny obecnosti, než je rovina základního „symbolického aktu“. Pak je však zapotřebí se – namnoze s těmito autory a autorkami – ptát (2a.a), jak jsou ony „rámce“ či „matrice“ vytvářeny, kdo je formuje (vznikají živelně či uměle, záměrně, kriticko-analytickým způsobem či s výchovnou, konfesijní, politickou či prostě ideologickou ambicí apod.); (2a.b) jaké povahy je onen „kolektiv“, který je nese; konečně (2a.c), nakolik mohou tyto rámce být z perspektivy jedince pluralitní, navzájem zaměnitelné a zda jsou či nejsou v takovém případě nějak hierarchicky konfigurovány, tj. zda fungování těchto „rámců“ koresponduje v jednotlivých teoriích „kulturní“ či „kolektivní paměti“ s představami o multiplicitní či „slátané“ identitě (*Patchwork-Identity*).²⁴³ Jan Assmann,²⁴⁴ zdá se, spoléhá, patrně i díky starověké tematice, mnohem více na určující roli jednotné (celou společností) sdílených náboženských či politických „rámců“ a jednotného sdílení toho či onoho „kulturního smyslu“, než by to činila kupříkladu současná historická antropologie se svým smyslem pro autonomii aktérského prožitku, pro aktérovu způsobilost oprostít se od „oficiálního“, chtěného, normou vyžadovaného, pro svéráz „subkultur“ a „kontrakultur“, a to zejména při pohledu na raněnovověké či moderní aktéry.²⁴⁵

[ad (2b)] S tím souvisí otázka autonomie kultury vůči individuím (a popř. též naopak). Peter J. Richerson a Robert Boyd počítají s tím, že „kultura má (většinou) formu informací uložených v mozcích“. Oním „většinou“ míní, že kulturní informace mohou být uloženy také v artefaktech nebo v textech. „*Ovšem dokonce i dnes jsou nejdůležitější znaky kultury stále uloženy převážně v našich hlavách.*“²⁴⁶ „Kulturní varianty“ se překrývají s „mentálními

²⁴² CASSIRER, Ernst. *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1994, s. 64-65.

²⁴³ KNOBLAUCH, Hubert. Religion, Identität und Transzendenz. In: JAEGER, Friedrich, LIEBSCH, Burghard, RÜSEN, Jörn, STRAUB, Jürgen (eds.). *Handbuch der Kulturwissenschaft*, Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004, s. 360.

²⁴⁴ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*.

²⁴⁵ BURKE, Peter. *Variety kulturních dějin*, s. 212-213; BURKE, Peter. *Co je kulturní historie?* Praha: Dokořán, 2011, s. 45-128; DRESSEL, Gert. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien - Köln – Weimar: Böhlau Verlag 1996, s. 175-180.

²⁴⁶ RICHERSON, Peter J. – BOYD, Robert. *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*, s. 95-97.

reprezentacemi“, které umožňují rozpoznat difference ve vjemech vnějšího světa (v mluvě, v chování apod.). Byla-li by např. „*lingvistická pravidla přesně replikována, mohly by následující generace znovu obnovit*“ určitou fonetickou a lingvistickou entitu či praktiku, která způsobem užívání jazyka (v tomto případě dočasně) zanikla (např. rozlišování znělé a neznělé hlásky při vyslovování určitého slova). Pokud jsou však pravidla „kopírována z chování“, z praktik, „veškeré rozdíly“ mezi těmito dvěma entitami „se ztratí“, původně odlišné dvě „mentální reprezentace“ se ztotožní a dvě „kulturní varianty“ splynou v jednu.²⁴⁷ Je tudíž otázkou, zda může být „kulturní informace“ opravdu *uložena v artefaktu* či v *textu*, neboť vedle tohoto předmětného či znakového uložení je nutně zapotřebí ještě určitá (kulturní) *kompetence* k vyjmutí této informace z příslušného věcného či znakového média. Tato kompetence by však, zdá se, v Richersonově a Boydově pojetí měla opět povahu „mentálních reprezentací“ či „kulturních variant“ v mozcích lidí. Oproti této koncepci lze však položit kupříkladu mínění Clifforda Geertze, jenž více akcentuje, že kultura je veřejná, tj. vůči individuím vlastně svým způsobem vnější, externí. „*Nervový systém“ podle Geertze nejen že umožňuje člověku „získat kulturu, nýbrž [...] ho k tomu vlastně nutí, aby byl vůbec [nervový systém] schopen fungovat*“.²⁴⁸

V jakém smyslu je pak ale kultura „vnější“? V tom, že (2b.a) výše zmíněné „symbolické akty“ (většinou) probíhají v sociální vazbě, což by patrně měl na mysli Geertz; nebo (2b.b) je kultura externí tím, že určité „informace“, „kulturní varianty“, „kulturní obsahy“ přetrvávají (alespoň v podobně nějaké ze svých vrstev, nějakého základního strukturujícího schématu apod.), i když v jednotlivých mozcích (všech) lidí zanikly „mentální reprezentace“, umožňující tyto kulturní obsahy identifikovat a uvědomovat si je. Platila-li by druhá možnost [tj. (2b.b)], pak by se dalo vskutku mluvit o *kulturní paměti* v jiném než metaforickém smyslu slova. Bylo by pak z velké části věci pouhé konvence, zda bychom nazývali *rozpomínáním* nebo *historickým poznáním* naši způsobilost z (pramenných) stop, do nichž se kdysi „otiskla“ určitá „informace“ či „kulturní varianta“, interpretativně, po určité době „zapomnění“, znovu odvodit (*identické, analogické* či *arbitrární*)²⁴⁹ „mentální reprezentace“. Rozdíl mezi „vzpomínáním“ a

²⁴⁷ Tamtéž, s. 127.

²⁴⁸ GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, s. 83.

²⁴⁹ Diskuse o tom kořeni přinejmenším v 19. století ve sporech o historismus a jeho metodu, jenž má doposavad ohlas např. v debatách o oprávněnosti narativistické kritiky dějepisectví. Frank Ankersmit říká, že historismus se pokoušel *objevit esenci*, či to, co nazýval historickou ideou (*historische Idee*), o níž předpokládal, že byla přítomna v samotných historických jevech. (Tj. spoléhal na *identitu* či *analogii* interpretativně ustanovené ideje s tou, která v minulosti reálně působila.) Narativismus v protikladu k tomu uznal, že historická interpretace *promítá (projektuje)* nějakou strukturu (řekněme „ideu“) na minulost, to však znamená, že ji *neobjevuje*, jako kdyby tato struktura (idea) v samotné minulosti existovala (ANKERSMIT, Frank R. Six Theses of Narrativist Philosophy of Histor. In: *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994, s. 34-36). Ankersmit neříká, že tato projektovaná idea je vůči minulosti arbitrární, jak by to činili někteří radikální postmoderní kritikové, je však součástí narativních konstrukcí, které vůči minulosti a skutečnosti vykazují značnou

„poznáním“ by snad byl jen v racionalitě a „odkouzlenosti“ metody historické vědy oproti emotivitě paměti.²⁵⁰

[ad (2c)] Richerson a Boyd odmítají představu, že by „kulturní varianty“ měly povahu *memů*, tj. že by mj. byly jednoznačně od sebe oddělitelnými *replikátory*. Naopak přejímají mínění, že „*ideje nejsou přenášeny z jednoho mozku do druhého nedotčeně*“ a tak „*kulturní varianta v druhém mozku bude pravděpodobně docela jiná než ta v mozku prvním*“, byť se mohou vztahovat k téže původní ideji či témuž chování. „*Každý fenotypový projev může být potencionálně formován nekonečným množstvím psychologických pravidel. Informace bude během přenosu replikována pouze tehdy, pokud většina lidí z daného fenotypového projevu vyvodí stejné pravidlo.*“²⁵¹ Lidé pozorující stejné chování si často mohou odnést odlišné kulturní varianty. Ponechme nyní stranou, že mínění Richersona a Boyda – byť připouštějících rozdílnou interpretaci slov –, že „*jazyk bezpochyby umožňuje předat neporušené ideje*“,²⁵² by zajisté nejen iritovalo fundamentální stoupence lingvistického obratu, ale bylo by těžko přijatelné také pro klasiky hermeneutické metody²⁵³ či historické sémantiky²⁵⁴ a soustředme se spíše na to, že se i na půdě biologické evoluční antropologie se samozřejmostí počítá s tím, že kultura je mj. interpretativní povahy. Jednotlivé prvky kultury tak, viděno z jedné perspektivy, v sobě nesou určitý sdělitelný, přenositelný (v některých, výjimečných případech snad až replikovatelný) obsah, z perspektivy jiné však jsou ze své povahy polysémické. Otázka pak zní:

autonomii. Zmíněný problém jakési „neosobní“, „nadindividuální“ „kulturní paměti“ je v dějepisectví a ve filosofii dějin bohatě pojmenováván pomocí jiných pojmů, v německém prostředí kupříkladu tradičně pomocí kategorie „ducha“ (*Geist*) a spoléháním na idejím imanentní způsobnost vyvíjet se (HÜBINGER, Gangolf. *Geistesgeschichte*. In: JORDAN, Stefan (ed.). *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2002, s. 101–104).

²⁵⁰ BERGENTHUM, Hartmut. *Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neuen Theoriedebatte*. In: OESTERLE, Günter (Hrsg.). *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 126. Jan Assmann rozlišuje dva základní způsoby vzájemné konfigurace kategorií „dějiny“ a „paměť“. Prvý chápe „paměť“ jako kategorii zahrnující různé způsoby vztahu k minulosti včetně historiografie, tj. paměť je širší pojem, zahrnující i historickou vědu. Ta je v této perspektivě viděno specifickou formou „sociální“ či „kolektivní paměti“ (ASSMANN, Jan. *Gedächtnis*, 97–98). Druhý způsob chápe „paměť“ jako protipól „dějin“ (chápaných zde ve smyslu pojetí, [re]konstrukce obrazu, nikoli ve smyslu minulé skutečnosti), resp. historické vědy. Kritérium rozlišení mezi „dějinami“ coby doménou historické vědy a „paměti“ může být kupříkladu dáno generačně a časově: Pole působnosti historické vědy začíná tam, kde „minulost již není ‚obydlená‘ [bewohnt]“, tzn., již si k ní nevztahuje kolektivní paměť nějaké žijící skupiny lidí. Nebo je rozhraní dáno uplatněním kritických metod? (Tamtéž, s. 99) Aleida Assmann převádí rozdíl mezi „paměti“ a „historickým výzkumem“ (*Geschichtsforschung*) na rozdíl mezi *funkcionální* a *uloženou pamětí* (*Funktion-Gedächtnis* a *Speicher-Gedächtnis*) (Tamtéž, s. 100), které považuje za „dva způsoby vzpomínání“ (*zwei Modi der Erinnerung*). Dále lze rozhraní vyznačit mírou emotivity. „Paměť“ je mj. emotivní, kdežto „dějiny“, „historická věda“ je racionálně-analytická, „odkouzlená“ (BERGENTHUM, Hartmut. *Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neuen Theoriedebatte*, 126–127).

²⁵¹ RICHERSON, Peter J. – BOYD, Robert. *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*, s. 125.

²⁵² Tamtéž.

²⁵³ GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofia, 1994, s. 40–52.

²⁵⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, 204–205.

Je v Assmannově pojetí „kulturní smysl“, který získávají jednotlivé entity v rámci „kulturní paměti“, je-li „aktualizován“ vzpomínáním, bližší jakémusi replikátoru, jenž by byl funkční v diachronní linii, nebo je bližší jakémusi kulturnímu „novotvaru“, vzniklému interpretativní (re)konstrukcí „smyslu“, na níž se pouze určitou měrou podílely (paměťové) stopy z minulosti?

[ad (2d)] V návaznosti na bod (2b.b) se lze ptát, zda je pro „vzpomínání“ podmínkou kontinuita časové dimenze konektivní struktury té kultury, na půdě jejíž kulturní paměti se pohybujeme (či domníváme se, že se na ní pohybujeme). Bylo-li by tomu tak, pak by se paradigmatické i metodické východisko takto založených „paměťových studií“ nápadně lišilo od východisek historické antropologie, která za jeden z paradigmatických základů svého bádání často uvádí přístup ke studované kultuře (a to i když jde o minulé, historické podoby téže kultury, jejímž podílníkem je i badatel) jako ke kultuře, kterou z definice metody považujeme za kulturu *cizí*.²⁵⁵

V souvislosti s „politikou paměti“ a v návaznosti na uvedené body [(2a) až (2d)] se nabízí otázka (2e), jaký je poměr mezi aktivní „politikou paměti“ (aktivním, záměrným, cíleným vytvářením či zaváděním „[referenčních] rámců“ – [viz (2a.a)]) na jedné straně a „kulturní paměti“, zejména tehdy pokud ji budeme chápat ve smyslu bodu (1.3) či v perspektivě označené jako (2b.b), na straně druhé. Můžeme si představit situaci, kdy proti sobě stojí kultura nadaná způsobilostí (kromě obsahů individuálních pamětí jedinců) prostřednictvím artefaktů (např. výtvarných děl, fotografií, filmů, oděvů a dalších předmětů denní potřeby či povahou architektonického a urbanistického strukturování fyzického i sociálního prostoru) a textů různé povahy uchovávat „kulturní smysl“ určitých entit (pamatovat si jej) [viz (2c)] a institucionalizované podoby „politiky paměti“ provozované kupříkladu politickou reprezentací (či jejími částmi) nebo církevními kruhy (či jejich částmi), z jejichž strany vychází úsilí o kanonizaci určitých obsahů paměti, ať již ve smyslu vzpomínání, ať ve smyslu potlačování, povinného zapomínání. Tyto institucemi provozované kanonizace paměti jsou patrně navenek prezentovány jako aktualizace jejich obsahů, z výše uvedeného však víme, že v teoretické rovině lze vést diskusi o tom, zda jde o aktualizaci kulturního smyslu či jeho ustanovování. Pracovně pak lze odlišit dvě možnosti. Buď budeme předpokládat (2e.a), že instituce, popř. sociální skupiny, ustanovující rámce vzpomínání a označující „legitimní“ obsahy paměti, jsou součástí téže kultury, která je zároveň subjektem oné svrchu uvedené „kulturní paměti“. Mohli bychom pak odlišovat jakousi aktivní (politická reprezentace, aktivisté jednotlivých skupin,

²⁵⁵ DRESSEL, Gert. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag 1996, s. 180-185.

obec historiků a obec filosofů apod.) a pasivní (souhrn občanů) složku kultury vzpomínání/zapomínání v takovémto velkém socio-kulturním celku. Ona aktivní složka se pak vůči (potenciálně uvědomitelným) kulturním obsahům této kolektivní paměti může chovat velmi rozmanitě. Počínaje – řekněme – „populistickým“ způsobem, kdy se bude snažit akcentovat a stvrzovat ty, které se jí budou zdát být obecně uznávanými, a konče způsobem – opět pracovně řečeno – „výchovným“ ba až někdy „totalitářsky-dogmatickým“, kdy se bude snažit v „kulturní paměti“ přeznačit „kulturní význam“ těch entit, které se budou z hlediska politické moci či náboženského vlivu jevit jako zásadní (tak jak se děje často při změnách politických režimů či konfesijních orientací společnosti).

Nebo (2e.b) lze vztah „politiky paměti“ ke „kulturní paměti“ pojednat jako soupeření různých sociálních skupin či vrstev (majících svoji specifickou „kulturu paměti“ a „kulturu vzpomínání“, obsahující i specifické důvody a záměry vzpomínání) v rámci jednoho socio-kulturního pole. Budou zde pak kupříkladu francouzští politikové, pracovně pojatí jako svébytná „kultura paměti“, jim oponující, resp. je podporující „historikové“ jako jiná svérázná „kultura paměti“, budou zde kupříkladu příslušné etnické skupiny se svou „kulturou paměti“ atd. Zvolíme-li tuto perspektivu, můžeme se inspirovat kulturně-antropologickými postupy při studiu tzv. „politiky identit“.²⁵⁶ „Paměť“ se nám může začít o to více jevit jako objekt manipulace a spory v rámci „politiky paměti“ (či konflikty různých „politik paměti“) se mohou mj. ukázat jako zástupné (symbolické) spory o právo a způsobilost strukturovat veřejný diskursivní prostor. Pohledy antropologie, sociologie vědění a sociologie moci, politologie, paměťových studií a epistemologické a metodologické reflexe historické vědy na celou záležitost se budou patrně lišit. Pokusíme se přidržet zejména posledně jmenovaného.

3. „Referenční rámce“ a ustanovování „kulturního smyslu“

Vraťme se ke třem v úvodu zvažovaným možnostem přetrvávání kultury a porovnejme je s Assmannovými kategoriemi. Myšlenka, že by se kultura udržovala jen interakcemi sociálních praktik [viz (1.1)], by se překrývala pouze s Assmannovou „mimetickou pamětí“, popř. s vtahováním jejích prvků do „kulturní paměti“. Byla by tak jak z Assmannova, tak – jak je výše řečeno – také i z Richersonova a Boysova pohledu příliš redukcionistická. Pozornost je tak nutné zaměřit na druhou možnost [viz (1.2)]. mj. spoléhající na roli lidské reflexe a paměti, a na možnost třetí [viz (1.3)], která předpokládá, že by kultura mohla nějak přetrvávat (či

²⁵⁶ ERIKSEN, Thomas H. *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2012, s. 231-262.

řekněme, že si v určitém, více či méně přeneseném slova smyslu může *sama sebe pamatovat*) nezávisle na praktikách a intencích jednotlivých aktérů. Richerson a Boyd preferují, jak jsme viděli, možnost uvedenou pod bodem (1.2). V Assmannově případě, vezmeme-li v úvahu pojem „kulturní paměti“ jako celek, není možné s takovou jednoznačností rozhodnout. Jan Assmann by na jedné straně, patrně i pod vlivem Luhmannových teorií systémů, vykazoval rysy třetího přístupu [viz (1.3)] kupříkladu tím, jak by pojímal „kulturní smysl“ v rámci „kulturní paměti“ [viz (2b), zejména (2b.b)]. Na druhé straně je pro Assmanna subjektem paměti vždy individuum, byť se svou pamětí a vzpomínáním nakládající vždy v rámci kolektivně nesených „referenčních rámců“ a ve vztahu ke „kulturnímu smyslu“ [viz (2a.a), (2a.b), (2a.c), (2c)].

Dostáváme se tak zpět k otázce, jak vznikají „referenční rámce“, jejichž pomocí funguje (kulturní, resp. kolektivní) paměť, jak je v jejich rámci ustanovován „kulturní smysl“. Pro Assmanna má při tom jednak značný význam *kanonizace*, ke které dochází ve vazbě na politické, právní či náboženské *instituce*.²⁵⁷ Jednak je mnohými pracemi zdůrazňována *emocionální složka* utváření (kolektivní, kulturní) paměti.²⁵⁸ Tyto procesy kanonizace „(kulturního) smyslu“, institucionalizace „správného“ obsahu „paměti“ a legitimních způsobů „vzpomínání“ nemusíme studovat jen v minulosti. Kupříkladu v souvislosti s francouzskou debatou o „politice paměti“ je vidíme probíhat naživo.

Tento francouzský příklad může přispět k řešení otázky, nakolik je „kulturní paměť“, ať již ve smyslu bodu 1.2, či bodu 1.3, svébytná, nakolik má určitou autonomní setrvačnost, či nakolik je naopak „politikou paměti“ manipulovatelná, ve svých „rámcích“ vzpomínání restrukturovatelná a stran svých obsahů přeznačitelná [viz (2e)]. Právě tak může přispět i k objasnění toho, zda to, co se na „politice paměti“ jeví z hlediska antropologické či historicko-vědní teorie paměti jako ne zcela srozumitelné, je vskutku dáno omyly této politiky, nebo je spíš jen optickým klamem vzniklým tím, že se s ústředními termíny zachází v přeneseném slova smyslu. Pro empirické řešení obou těchto otázek si v této studii chceme pouze vytvořit teoretické předpoklady. Domníváme se, že francouzské spory o „politiku paměti“ mohou být dobrým východiskem pro odvození postupů pro empirické studie, které by bylo možné zaměřit na české prostředí.

²⁵⁷ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*.

²⁵⁸ BENEŠ, Zdeněk. *Historický text a historická kultura*. Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 1995, s. 147-180.

4. Politiky paměti po francouzsku

„Tyranie paměti bude trvat jen nějaký čas, je to však ten náš.“²⁵⁹

V průběhu posledního čtvrtstoletí Francie zažívá velmi silný nárůst zájmu o paměť, její potřeby jako nástroje boje za uznání, konfliktů paměti a více či méně úspěšných pokusů o politickou instrumentalizaci. Vize Pierra Nory²⁶⁰ o „tyranii paměti“ z počátku 90. let se zřejmě naplnila a samotný termín se zažil do obecného povědomí i běžného slovníku médií.²⁶¹ Právě na bobtnání terminologické výbavy týkající se tématu paměti si můžeme ukázat některé aspekty patologického nadužívání, zneužívání a multiplikace paměti, které v Norově konceptu *lieux de mémoire* patří k hlavním charakteristikám zrychlené a mediální „éry připomínání“ (*l'ère de la commémoration*), nastupující v 70. letech a stále ještě nekončící.

Paměť dle Nory již dávno ztratila důsledkem modernizačních změn (včetně zrodu moderní historické vědy) kolektivní povahu a stala se „fenomémem ryze soukromým“.²⁶² Zatímco se „*historie proměnila z tradice paměti, kterou se předtím stala, ve vědění, jehož společnost nabývá o sobě samé*“,²⁶³ paměť se posunula „*od historického k psychologickému, od společenského k individuálnímu, od přenosného k subjektivnímu, od opakování k připomínání*“.²⁶⁴ Atomizace, individualizace a subjektivizace paměti s sebou však nesou také nárokování si „vlastní“ historie, a značně tak rozšířily prostor pro možné manipulace a instrumentalizace.

²⁵⁹ NORA, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire. III – Les France*. Vol. 3. De l'archive à l'emblème. Paris: Gallimard, 1992, 1012.

²⁶⁰ Norova identifikace soudobých problémů vztahování se k minulosti (resp. paměti) ve francouzské společnosti samozřejmě není ojedinělá, nicméně s ohledem na záměr a rozsah studie ji můžeme považovat za dostatečně reprezentativní.

²⁶¹ Spolu s „tyranií paměti“ se zažil i termín „kult paměti“, s nímž pracuje ve zcela stejných intencích např. Tzvetan Todorov. Zneužívání paměti. *Cahiers du CeFReS*, březen 1998, č. 13, s. 91–117.

²⁶² NORA, Pierre. Mezi paměti a historií. Problematika míst. In: *Politika paměti: antologie francouzských společenských věd*. Praha: CEFRES, 1998, s. 13.

²⁶³ Tamtéž, s. 12.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 19. V rozhoru pro *Le Point* ze 13. listopadu 2008 se k problému připomínání Nora vyjádřil následovně:

„*Le Point: Není připomínání ve Francii až příliš, jak je tu a tam slyšet?*
*Pierre Nora: Připomínky se za téměř 15 let rozmnožily. Jejich velkou dodavatelkou byla Chiracova éra. Jen paměť bojovníků si k připomínkám 11. listopadu a 8. května připočetla připomínku mrtvých z války v Indočíně, poté bojovníků ze severní Afriky. Gaullisté se domohli, aby se slavilo provolání z 18. června; což má za následek rozkouskování kolektivní paměti. Existují tři jiné silné okamžiky pro slavnostní akty: 16. červenec pro Rafle de Vél' d'Hiv', 25. září pro harkie, 10. květen pro zrušení otroctví, byť jsou tomu dvě století. A to nemluví o 2. listopadu, kdy je dle zapomenutého zákona z roku 1919 vzdávána pocta zemřelým za vlast. Rád bych věřil, že se jedná o paměť obecné hodnoty, ale až budou všichni přeživší mrtví, co z toho zbude? Násobit připomínky donekonečna není příliš rozumné. Proč je potřebné vyparádit všechny ty skupiny odznaky národní vážnosti?“
(*Le Point. Interview Pierre Nora, historien*. 13. 11. 2008. Dostupné z: <http://www.lepoint.fr/actualites-politique/2008-11-13/interview-pierre-nora-historien/917/0/291314> [cit. 2013-04-03]).*

Souběžně s posuny, o nichž mluví Nora, došlo ve francouzském prostředí i k další podstatné proměně: k přechodu od „práva na vzpomínku“ (*droit au souvenir*) k „povinnosti paměti“²⁶⁵ (*devoir de mémoire*). Zatímco „právo na vzpomínku“ odkazuje zejména k celospolečenskému uznání bojovníků a padlých obou světových válek za jejich občanské zásluhy o vlast a univerzálně sdílené hodnoty (svoboda, demokracie atd.), které jsou jako základ skupinové identity sakralizovány, „povinnost paměti“ odkazuje k „nedobrovolným obětem“, k pronásledování, genocidám, jejichž utrpení nesmí být zapomenuto a je připomínáno jako „dluh“, kterým jsou zavázány současné generace.²⁶⁶ Zrod „povinnosti paměti“, resp. jejich principů, se ve Francii pojí s poválečným hnutím deportovaných, sdružujících se do řady organizací. Olivier Lalieu identifikoval dva úkoly, které se hnutí snaží splnit: „*vzpomínání, tedy kult mrtvých a paměť, pole podstatně širší, které se dotýká funkce vzpomínky ve společnosti.*“²⁶⁷ Připomínaná minulost, oběti i hrdinové by měli být především základnou „mravního imperativu“ nutícího k neustálé obezřetnosti a jednání v současnosti. Takto pojatá „povinnost paměti“ by se vyznačovala silně aktivistickým (včetně politického) a edukativním nábojem²⁶⁸ se sjednocující funkcí. Praxe „povinnosti paměti“ a ustavování jejího významu v 90. letech se

²⁶⁵ Jak uvádí např. Gensburger a Lavabre, pojem „povinnost paměti“ se plně zkonstituoval v kontextu stoupajícího vlivu paměti šoa ve Francii v průběhu 80. let minulého století. Zásadní úlohu pro osvojení si termínu francouzskou společností měl Barbichio proces z roku 1987, který nadále představoval „model“ pro procesy vedené ve Francii ve věci zločinů proti lidskosti (Paul Touvier 1992-1994, Maurice Papon 1997-1998). Edukativní význam procesu jasně vymezil po Barbichio vydání do Francie premiér Pierre Mauroy: „Je nutné, aby Francouzi nezapomněli tyto dějiny, které jsou jejich. Je nutné, aby mladé generace věděly, co bylo tehdy prožito, aby byly vždy připraveny chránit důstojnost vlastní a ještě víc důstojnost člověka.“ (LALIEU, Olivier. L'invention du «devoir de mémoire». *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*. 2001, 69 janvier-mars, s. 93) Šest let po „skandálním“ procesu, který odhalil kolaborantskou minulost řady vysoce postavených a uznávaných osobností, termín „povinnost paměti“ již dokonce figuroval jako zadání filosofického tématu maturitní zkoušky. (GENSBURGER, Sarah – LAVABRE, Marie-Claire. 2005. Entre «devoir de mémoire» et «abus de mémoire» La sociologie de la mémoire comme tierce position. In: MÜLLER, Bertrand (ed.). *Histoire, mémoire et épistémologie. A propos de Paul Ricœur*. Lausanne: Payot, 2005, s. 76-77)

²⁶⁶ „pojem ‚povinnost paměti‘ odkazuje také k myšlence, že každá sociální skupina, jejíž identita se zakládá na trýznivé minulosti, může očekávat od státu, národa, připomínání, že její vlastní historie bude zapsána do tzv. ‚národní paměti.‘“ (Tamtéž, s. 78)

²⁶⁷ LALIEU, Olivier. L'invention du «devoir de mémoire», s. 84. Realizace prvního cíle byla podpořena ritualizací vzpomínkových aktů, vztyčováním pomníků. Druhý cíl, tedy přesvědčení společnosti o legitimitě vlastních nároků z pozice obětí a dosažení uznání, byl bojem proti zapomnění s nároky do budoucna: zabránit oživení nacismu v jakékoliv podobě, prosazovat respekt k lidským právům, udržet mír. V roce 1952 vznikla soukromou iniciativou organizace „Sít' vzpomínání“ (*Réseau du souvenir*), která významně přispěla k tomu, že francouzský parlament přijal „zákon č. 54-415 ze dne 14. dubna 1954 zasvěčující poslední dubnovou neděli vzpomínce na oběti deportace a zemřelých v koncentračních táborech Třetí říše v průběhu války 1939–1945“ (Loi n° 54-415 du 14 avril 1954 du dernier dimanche d'avril pour la commémoration des victimes de la déportation et morts dans les camps de concentration du III^e Reich au cours de la guerre 1939-1945. *Journal officiel de la République française*. 14. avril 1954, s. 3642. Dostupné z: [http://www.legifrance.gouv.fr/jopdf/common/jo_pdf.jsp?numJO=0&dateJO=19540415&numTexte=&pageDebut=03642&pageFin=\[cit. 2013-04-10\]](http://www.legifrance.gouv.fr/jopdf/common/jo_pdf.jsp?numJO=0&dateJO=19540415&numTexte=&pageDebut=03642&pageFin=[cit. 2013-04-10]))). Druhý paragraf citovaného zákona označuje poslední dubnovou neděli jako „národní den vzpomínky na oběti a hrdiny deportace“. Zatímco název samotného zákona mluví pouze o obětech, název vzpomínkového dne odkazuje k deportovaným hrdinům, jejichž utrpení je nutné interpretovat jako oběť vůči vlasti. V podstatě se tak pohybujeme v průniku „povinnosti paměti“ a „práva na vzpomínku“.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 85-86.

však ubírala jiným směrem.

Tzvetan Todorov a s ním řada dalších autorů²⁶⁹ podrobili ve druhé polovině 90. let kritice a analýze jak samotnou „povinnost paměti“²⁷⁰ tak i s ní související trend utilitaristických paměťových strategií boje znevýhodněných sociálních a etnických skupin/nositelů paměti o získání či posílení práv v současnosti z pozice obětí, resp. jejich více či méně vzdálených potomků.²⁷¹ Úspěšný model exkluzivní a globálně sdílené paměti Šoa se stal měřítkem, v některých případech i metou určenou k překonání či předmětem relativizace²⁷² v konkurenci, resp. „válkách paměti“ (*les guerres de mémoires*)²⁷³ ve Francii žijících Arménů, černochoů původem z francouzských zámořských teritorií, „repatriovaných Francouzů“ (*Français rapatriés*), potomků harkíů... „Války paměti“²⁷⁴ v nichž je užíván velmi široký „zbrojní arzenál“ od školních učebnic přes média, pomníky, muzea až po legislativu,²⁷⁵ mají silnou reprodukční schopnost. Jak upozorňuje Olivier Wieviorka, dojde-li k uznání nároků určité skupiny a k zakomponování její partikulární paměti do „národní paměti“, je výsledek obvykle ambivalentní. Zakomponováním totiž dochází k restrukturalizaci „oficiální/národní“ paměti, a tudíž i k dalším možným „paměťovým frustracím“.²⁷⁶ „Války paměti“ musíme samozřejmě nahlížet i jako katalyzátor procesu utváření a reformulace skupinových identit. Etnické či

²⁶⁹ Z nejnvlivnějších: ROUSSO, Henry. *La hantise du passé*. Paris: Textuel, 1998, Chaumont, Jean-Michel. *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte, 1997.

²⁷⁰ Tzvetan Todorov v tomto ohledu zavedl termín „zneužívání paměti“ (*abus de la mémoire*), na který navázal a dále ho rozpracoval RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris 2000, Éd. du Seuil. Oba autoři shodně označují „povinnost paměti“ jako opozici vůči „správnému užívání“ paměti, které u Ricoeura představuje široce rozpracovaný koncept „práce paměti“ (*travail de mémoire*) s těžištěm v eticko-politické rovině. Mezi hlavní problémy „*devoir de mémoire*“ řadí exkluzivitu paměti obětí, které je nutné se s pomocí historiografie, díky její nezaujatosti a odstupu od citovosti, zbavit. Pouze pak může začít vzájemný dialog a „práce paměti“ (a také zapomnění) směřující k usmíření, ke „šťastné paměti“ (*la mémoire heureuse*).

²⁷¹ „*To, že jste byli obětmi, vám dává právo stěžovat si, protestovat a vznášet požadavky; pokud s vámi nepřeruší veškeré styky, ti ostatní jsou vskutku povinni vyhovět vašim požadavkům. Je výhodnější hrát dále úlohu oběti než dostat za způsobenou škodu náhradu (za předpokladu, že šlo o škodu skutečnou): místo zadostiučinění trvajících jen okamžik si uchováte neustálou výsadu, takže pozornost, a tím uznání ostatních máte zaručeno.*“ (TODOROV, Tzvetan. *Zneužívání paměti*. In: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. 1998, Cahiers du CEFRES, n° 13, s. 114)

²⁷² Nejsilněji jsou tyto tendence patrné v souvislosti s globálním tématem otroctví a kolonialismu. „Čím je šest milionů mrtvých židů, navíc mimo Ameriku, volá Louis Farrakhan, vůdce organizace Islámský národ: ‚Holokaust černého lidu byl stokrát horší než holokaust židů.‘ Jedna je přebita obětí prý o polovinu větší.“ (Tamtéž, s. 115)

²⁷³ Termín použil v roce 1994 jako titul své studie LINDENBERG, Daniel. „*Guerres de mémoire en France. Vingtième siècle. Revue d'histoire* 42, avril-juin 1994, s. 77–96. Z novějších prací k danému problému: BLANCHARD, Pascal, VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 2008.

²⁷⁴ „Války paměti“ se ve Francii objevují např. v kontextu „pokání“ (Vichy, Alžír), vysoké nezaměstnanosti či znepokojení z míry a důsledků imigrace z bývalých kolonií. (BLANCHARD, Pascal –VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 2008).

²⁷⁵ Viz tamtéž, s. 175–298.

²⁷⁶ WIEVIORKA, Olivier. *Francisque ou croix de Lorraine: les annés sombres entre histoire, mémoire et mythologie*. In: BLANCHARD, Pascal, VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 2008, 2010, s. 94-106.

partikulární paměti ustavené na neuznaných požadavcích, které zůstanou vlastní pouze „skupině“ a nepřetransformují se do „sdílené paměti“,²⁷⁷ se mohou stát pro „národní identitu“²⁷⁸ nebezpečnými. Pascal Blanchard a Isabelle Veyrat-Masson se s některými dalšími autory včetně (přestože s výhradami) Pierra Nory²⁷⁹ shodují, že v roli poslední rozhodčí instance je stát, který „více či méně obratným způsobem protichůdné paměti ,stráví“.²⁸⁰

Francouzský stát tuto roli opravdu vykonává a jím provozovaná „politika paměti“ je od počátku 90. let minulého století podstatným (a kontroverzním) prvkem v celospolečenských diskusích, vnitropolitickém soupeření, a dokonce i ve francouzských zahraničních vztazích. Zaměříme se alespoň na dva příklady: (a) uznání požadavků obětí a jejich zařazení do rámce „národní paměti“ zákonnou cestou,²⁸¹ (b) pokusu o instrumentalizaci vztahu k minulosti z (deklarované) pozice posilování národní identity.

Ad a) Mezi lety 1990 až 2005 byly ve Francii Národním shromážděním přijaty čtyři normy, pro které se ujalo na první pohled sjednocující označení „zákony o paměti“ (*lois mémorielles*), nicméně vzhledem k jejich koncepci, charakteru účinnosti, kontextu vzniku a společenského přijetí je nelze považovat za jednolitý celek.²⁸² Čtveřice sestává z následujících norem (v závorce za oficiálním označením následuje vžitý název odvozený od jména navrhovatele): zákon č. 90-615 ze 13. července 1990 směřující ke stíhání všech aktů rasismu,

²⁷⁷ BLANCHARD, Pascal –VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, s. 35. Reprezentativní příklad může představovat Puy-du-Fou v oblasti Vendée. Jak ukázal např. Daniel Lindenberg, „anti-republikánská“ paměť Vendée je počínaje 19. stoletím stále znovu a znovu instrumentalizována. Lindenberg odkazuje dokonce k pokusu „rozřešit otázku Vendée a definitivně diabolizovat Republiku přirovnáním masakrů spáchaných ‚Modrými‘ v roce 1793 k nacistické genocidě“ (LINDENBERG, Daniel. *Guerres de mémoire en France. Vingtième Siècle, Revue d'histoire*. 1994, n° 42 avril-juin, s. 79-80). Cesta paměti (*Le Chemin de la Mémoire*) je součástí rozsáhlého, z hlediska turistického ruchu cenami ověřeného a bohatě navštěvovaného, zábavního parku v Puy-de-Fou, který za vstupné nabízí partikulární, v daném případě protirevoluční, paměť v rámci expozice a představení jako zboží běžné spotřeby (viz <http://www.puydufou.com/fr>).

²⁷⁸ Dle Anne-Marie Thiesse (CNRS) se termín „národní identita“ ve francouzštině objevil v 80. letech 20. století. Viz např. rozhovor s Anne-Marie Thiesse dostupný na: <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-cabinet-de-lecture/20101010.RUE0151/repandre-le-controle-de-la-pensee-sur-l-identite-nationale.html> [cit. 2013-04-15].

²⁷⁹ Můžeme pokračovat v načatém interview pro *Le Point*. *Le Point*: „Je na politikách, aby ustanovovali, co je a co není dobré připomínat?“ Pierre Nora: „Usměrnování symboliky, orientování kolektivní paměti, bez toho, aby byli všichni Francouzi nuceni na ní participovat, podléhá roli politiků. Avšak připomínání, které není národní – myslím připomínání náboženské – exekutivě či legislativě nepodléhá.“

²⁸⁰ BLANCHARD, Pascal –VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, s. 34.

²⁸¹ V 5. kapitole Nicolas Maslowski s tzv. „zákony o paměti“ pracuje z perspektivy státní legitimacy a morální povinnosti jakožto dvou vzájemně se prolínajících modů politiky paměti (viz s. 78).

²⁸² Vzhledem k tomu, že pro českého čtenáře dané téma dostatečně přiblížil ve své studii EMLER, David. *Francouzské „zákony paměti“*. *Acta Universitatis Carolinae. Studia territorialia*. 2010, roč. 10, č. 1: 9–28), můžeme s ohledem na rozsah našeho zpracování odkázat pro bližší rozbor kontextu vzniku norem a následných kontroverzí především v intelektuálním prostředí na Emlerovu zdařilou analýzu. Tzv. zákony o paměti nejsou čistě francouzským specifickým, k širšímu přehledu viz bohužel nepublikované příspěvky ze semináře „Zákony o paměti“ konaného v CEFRES 29. 11. 2010 dostupné z: <http://cefres.hypotheses.org/1>.

antisemitismu či xenofobie (zákon Gayssot),²⁸³ zákon č. 2001-70 z 29. ledna 2001 vztahující se k uznání arménské genocidy z roku 1915,²⁸⁴ zákon č. 2001-434 z 21. května 2001 směřující k uznání obchodu s otroky jako zločinu proti lidskosti (zákon Taubira)²⁸⁵ a zákon č. 2005-158 z 23. února 2005 týkající se vděčnosti národa vůči repatriovaným Francouzům a uznání jejich přispění národu (zákon Mekachera).²⁸⁶

Zákon Gayssot vzbudil největší debaty (včetně průtahů při schvalování zákona) § 9, kterým doplnil zákon z 29. června 1881 o svobodě tisku²⁸⁷ vložení § 24 bis.²⁸⁸ Ten zavedl trestní odpovědnost za popírání zločinů proti lidskosti definovaných § 6 statutu Mezinárodního vojenského tribunálu připojeného k Londýnské dohodě z 8. srpna 1945. Primárně je tak zákon cílen proti popírání šoa.

Zákon z 29. ledna 2001 obsahuje pouze jeden paragraf: „*Francie veřejně uznává arménskou genocidu z roku 1915.*“ Jako jediný ze čtveřice zákonů o paměti je zákon o arménské genocidě ve výsledné podobě z roku 2001²⁸⁹ čistě deklarativní. Po několika nezdařených pokusech o zavedení trestní odpovědnosti za popírání arménské genocidy došlo na počátku roku 2012 k dvojímu rozřešení. Senát 23. ledna 2012 schválil Národním shromážděním přijatý

²⁸³ Dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000532990&dateTexte=&categorieLien=id> [cit. 2014-08-12]

²⁸⁴ Dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000403928&dateTexte=&categorieLien=id> [cit. 2014-08-12]

²⁸⁵ Dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000405369&dateTexte=&categorieLien=id> [cit. 2014-08-12]

²⁸⁶ Dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000444898&dateTexte=&categorieLien=id> [cit. 2014-08-12]

²⁸⁷ Tento byl v podobném duchu modifikován již zákonem č. 72-546 z 1. července 1972 vztahujícím se k boji proti rasismu. Zákon § 1 doplňuje § 24 zákona o svobodě tisku z 29. července 1881 pátým odstavcem: „*Ti, kteří by některým z prostředků v znění § 23 podněcovali k diskriminaci, hanobení či násilí na osobě či skupině osob z důvodu jejich původu nebo příslušnosti nebo nepřislušnosti k etniku, národu, rase či náboženství, budou potrestáni vězením od jednoho měsíce do jednoho roku a pokutou od 2000 F do 300 000 či jedním z těchto trestů samostatně.*“

Dostupné z: http://www.legifrance.gouv.fr/jopdf/common/jo_pdf.jsp?numJO=0&dateJO=19720702&numTexte=&pageDebut=06803&pageFin= [cit. 2014-08-02]

²⁸⁸ „§ 24 bis. – *Ti, kdo způsoby uvedenými v § 23 zpochybní jeden či více ze zločinů proti lidskosti, tak jak jsou definovány § 6 statutu Mezinárodního vojenského tribunálu připojeného k Londýnské dohodě z 8. srpna 1945, budou potrestáni dle šestého odstavce § 24*“ ... Poslední modifikace zákonem č. 2004-1486 z 30. prosince 2004 upravuje tresty pro delikty veřejného podněcování rasové, národnostní či náboženské diskriminace, hanobení či násilí trestem ve výši jednoho roku vězení a pokuty 45 000 € či jedním z trestů samostatně. S rozdílem pevně stanovené výše jednoho roku vězení platí totéž v případech popírání zločinů proti lidskosti definovaných statutem Norimberského mezinárodního tribunálu. V případech obhajoby zločinů je trestní sazba stanovena na pět let vězení a pokutu 45 000 €.

²⁸⁹ „*V původním znění požadoval tento předpis po vládě, aby se na mezinárodní scéně zasazovala o uznání a reparace genocidy z roku 1915, dále obsahoval článek ustavující národní vzpomínkový den, ale zejména pak dodatek rozšiřující působnost zákona Gayssot (odsouzení negacionismu) i na arménskou genocidu.*“ (EMLER, David. Francouzské „zákony paměti“, s. 14)

návrh „*zákonu usilujícího o stíhání popírání zákonem uznaných genocid*“, a to doplněním zákona z 29. července 1881 o svobodě tisku § 24 ter.,²⁹⁰ na jehož základě by bylo možné využít stávajících ustanovení platných doposud pouze pro popírání šoa i na arménskou genocidu. Rozhodnutím č. 2012-647 DC francouzské ústavní rady byl však tento zákon shledán jako protiústavní.²⁹¹ Podstata argumentace rozhodnutí spočívá v problematickém vymezení genocidy. Zatímco zákon Gayssot odkazuje při definování zločinů proti lidskosti k nálezu Norimberského tribunálu, v případě arménské genocidy se kvalifikace zločinu dopouští zákonodárce.

Zákon Taubira²⁹² byl v pořadí druhým a nyní již úspěšným pokusem o přijetí normy uznávající otroctví a obchod s otroky za zločin proti lidskosti.²⁹³ Umírněné diskuse vzbudilo geografické omezení a také znění § 2, který stanovuje, že „*školní osnovy, historický a společenskovědní výzkum přiznají obchodu s černochoy a otroctví patřičné místo*“²⁹⁴. § 3 zavazuje k předložení žádosti Evropské radě, mezinárodním organizacím a Organizaci spojených národů ohledně mezinárodního uznání obsahu § 1 a stanovení data (na mezinárodní úrovni) připomínky zrušení otroctví. § 4 doplňuje zákon č. 83-550 ze 30. června 1983 vztahující se k připomínce zrušení otroctví o závazek ustanovit formou dekretu den určený pro připomínku a zřídit výbor složený z odborníků a představitelů asociací „*ochraňujících paměť otroků*“, který svou činností zajistí „*věčnou paměť tohoto zločinu napříč generacemi*“.²⁹⁵ § 5 obsahuje doplněk zákona z 29. července 1881 o svobodě tisku, umožňující asociacím, které mohou doložit svými stanovami, že se alespoň pět let věnují „*ochraně paměti otroků a cti jejich potomků, boji s rasismem či pomáhají obětem diskriminace z národnostních, etnických rasových či náboženských důvodů*“, vystupovat v roli soukromého žalobce skutků proti § 24 (odst. 2), § 32 (odst. 2) a § 33 (odst. 3) zákona o svobodě tisku.

²⁹⁰ Dostupné z: <http://www.senat.fr/leg/tas11-052.html> [cit. 2014-08-12]

²⁹¹ Dostupné z: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis-1959/2012/2012-647-dc/decision-n-2012-647-dc-du-28-fevrier-2012.104949.html> [cit. 2014-08-12]

²⁹² Předkladatelka zákona Christianne Taubira-Delannon v dané době držela poslanecký mandát za obvod Guyana, odkud i pochází. Dnes zastává post ministryně spravedlnosti.

²⁹³ „*§ 1 Francouzská republika uznává, že transatlantický obchod s černochoy, jakož i obchod v Indickém oceánu na jedné straně a otroctví na straně druhé, páchané od 15. století v Americe, Karibiku, Indickém oceánu a Evropě vůči africkým, indiánským, malgašským a indickým populacím, jsou zločinem proti lidskosti.*“

²⁹⁴ 5. května 2006 neúspěšně požádalo 40 poslanců UMP (*Union pour un Mouvement Populaire*) o zrušení tohoto paragrafu z důvodu paralely se zákonem Mekachera, z jehož znění byl na základě nálezu Ústavní rady vypuštěn druhý odstavec čtvrtého paragrafu.

²⁹⁵ Výbor byl ustaven dekretem č. 2004-11 z 5. ledna 2004 (dostupné z: http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?sessionId=B7EEBD6718358DD82E450E0A2861674A.tpdjo13v_2?cidTexte=JORFTEXT000000611956&categorieLien=id [cit. 2014-05-10]) pod názvem „*Výbor pro paměť otroctví*“ (v roce 2009 přejmenován na *Výbor pro paměť a historii otroctví*), v jeho kompetenci bylo stanovit den připomínky a zejména navrhnout místa a obsah konání připomínkových aktů. Výbor navrhnul datum 10. května, který byl nakonec stanoven dekretem prezidenta Chiraca jako „*Den připomínky otroctví a jeho zrušení*“.

Zákon Mekachera,²⁹⁶ týkající se uznání zásluh repatriovaných Francouzů a tzv. *harkis*,²⁹⁷ můžeme z celé čtveřice označit z hlediska vyvolaných reakcí za nejkontroverznější. § 1 sice uvádí: „*Národ vyjadřuje uznání ženám a mužům, kteří se podíleli na díle vykonaném Francií v bývalých francouzských departementech, Alžírsku, Maroku, Tunisku a Indočíně, jakož i na územích spadajících pod francouzskou suverenitu*“, nicméně nejproblematictější § 4 odst. 1 zcela jednoznačně dokládá, že vůdčí myšlenkou zákona je „povinnost paměti“ vůči dvěma výše jmenovaným skupinám: „*Univerzitní výzkumné programy přiznají dějinám francouzské přítomnosti v zámoří, jmenovitě v severní Africe, místo, které zasluhují*.“ Odstavec 2 téhož paragrafu, zrušený dekretem č. 2006-160 z 15. února 2006, dokonce stanovil „povinnost hodnotového soudu“: „*Školní osnovy uznají zejména pozitivní roli francouzské přítomnosti v zámoří, jmenovitě v severní Africe a přiznají dějinám domorodých bojovníků francouzské armády význačné místo, které jim přináležejí*.“ § 2 ustanovil 5. prosinec jako den vzdání pocty Francouzům repatriovaným ze severní Afriky, nezvěstným a obětem masakrů či násilí z alžírské války.

Ad b) Zatímco „stravování“ partikulárních pamětí a uznávání nároků obětí prostřednictvím „zákonů o paměti“ normativně vymezujících „povinnost paměti“ charakterizuje především éru Jacquesa Chiraca, téma instrumentalizace vztahu k minulosti jako nástroje posílení oficiální, institucemi podpořené „národní identity“ neodlučitelně patří k éře Nicolase Sarkozyho.²⁹⁸ „*Když se v projevech Nicolase Sarkozyho explicitně propojuje otázka státu a národní identity, je to činěno dvěma způsoby: v rovině synchronní, přijímající weberiánskou optiku, kladoucí důraz na jeho klíčovou roli ve funkčnosti národa a vnitřní stabilitě; v rovině diachronické káže teleologickou vizi role státu v konstrukci francouzského národa*.“ Sarkozy „*se odvolává k francouzskému národu ve formě vůle vidět ‚osud‘ naplněný*

²⁹⁶ Hamlaoui Mekachera v době přijetí zákona zastával post náměstka ministra obrany pro bývalé bojovníky.

²⁹⁷ Alžíráné působící v rámci pomocných jednotek bez statutu vojáka ve francouzské armádě během alžírské války. Statut bývalých bojovníků jim byl přiznán zákonem č. 74-1044 z 9. prosince 1974.

²⁹⁸ Téma „národní identity“ v Sarkozyho projevech z předvolební kampaně v roce 2007 analyzovala Angeliki Koukoutsaki-Monnier, přičemž došla ke zjištění, že v nich jednoznačně převažují významy odkazující k „historickému/kulturnímu“ (národní identita je „výsledkem společné minulosti, kulturního dědictví, sdíleného náboženství, jazyka“) a „občanskému/volitelnému“ (národní identita „*jako [1] projekt do budoucnosti, vůle žít pospolu, sen, [2] sdílení republikánských hodnot [práva občana a člověka]*“) pojetí identity, obě navíc propojil zakomponováním republikánských hodnot do kulturní definice francouzské národní identity vedle jazyka, historie, symbolů atd. Biologické pojetí („*národní identita jako otázka původu, « rasy », krve, biologického dědictví*“) Sarkozy zcela odmítl. Poslední sledovanou kategorií, pro naše zkoumání podstatnou, je pojetí „institucionální“ („*národní identita jako politická jednota spravovaná státem*“). „Občanské/volitelné“ a „institucionální“ pojetí ukazují, že hlavní definice „národní identity“ v Sarkozyho projevech je „politická“. (KOUKOUTSAKI-MONNIER, Angeliki. La construction symbolique de l'identité nationale française dans les discours de la campagne présidentielle de Nicolas Sarkozy, *Communication* [online]. 2010. Dostupné z: <http://communication.revues.org/2010>)

díky státu“.²⁹⁹ Institucionální podporou národní identity se měly dle Sarkozyho plánu (prezentovaného již v průběhu předvolební kampaně prezidentských voleb v roce 2007) stát ministerstvo imigrace, integrace, národní identity a společného rozvoje (*Ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale, et du développement*)³⁰⁰ a Dům dějin Francie (*La Maison de l'Histoire de France*, dále MHF).³⁰¹

K povinností nově zřízeného ministerského postu patřila dle § 1 dekretu z 31. května 2007 spolupráce „ve vazbě s dalšími zainteresovanými ministry na politice paměti a posilování občanství a principů a hodnot Republiky“. Z hlediska organizační struktury bylo ministerstvu pro reálný výkon kompetencí podřízeno „ředitelství paměti, kulturního dědictví a archivů“ (*la direction de la mémoire, du patrimoine et des archives* – DMPA).³⁰² Zřízení ministerstva okamžitě vyvolalo řadu negativních reakcí³⁰³ a dlouhou kontroverzní debatu na téma „národní identita“.

MHF, jehož přípravy Nicolas Sarkozy veřejně oznámil v projevu k 70. výročí objevení jeskyně Lascaux 12. září 2007,³⁰⁴ stejně jako zřízení ministerstva imigrace a národní identity vzbudil okamžitě silnou kritiku zahájenou výzvou akademiků (z větší části historiků),³⁰⁵ žádající odložení projektu otištěnou 21. října 2010 v *Le Monde* pod titulem „Dům dějin Francie je nebezpečný projekt“. Kritika akademiků sleduje několik rovin, signatářům vadí limitování

²⁹⁹ Tamtéž.

³⁰⁰ Zřízeno dekretem z 18. května 2007 vztahujícím se ke složení vlády (dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000649198&dateTexte=&categorieLien=id> [cit. 2014-08-12]). Kompetence ministra byly dány dekretem č. 2007-999 ze 31. května 2007 (dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000822866&dateTexte=&categorieLien=id> [cit. 2014-08-12]). Organizační a administrativní strukturu vymezil dekret č. 2007-1891 z 26. prosince 2007 (dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000017765650&dateTexte=&categorieLien=id> [cit. 2014-08-12]). Ministerstvo ukončilo činnost demisí vlády 13. listopadu 2010.

³⁰¹ Zřízen dekretem č. 2011-1928 z 22. prosince 2011 (dostupné z: <http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000025016445&categorieLien=id> [cit. 2014-01-12]), rozpuštěn byl po vítězství socialistů o rok později dekretem č. 2012-1447 z 24. prosince 2012 (dostupné z: <http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000026830774&categorieLien=id> [cit. 2014-08-12]).

³⁰² DMPA původně podléhalo ministerstvu zahraničních věcí a ministerstvu obrany. Ministerstvo obrany a bývalých bojovníků má DMPA opět ve své kompetenci a struktuře na základě rozhodnutí ministra z 31. května 2010 týkajícího se organizace ředitelství paměti, kulturního dědictví a archivů. Organizační struktura, oblasti činnosti a dokumenty viz <http://www.defense.gouv.fr/sga/le-sga/son-organisation/directions-et-services/direction-de-la-memoire-du-patrimoine-et-des-archives-dmpa/direction-de-la-memoire-du-patrimoine-et-des-archives-sga-dmpa> [cit. 2014-05-2].

³⁰³ Ještě 18. května rezignovalo na své posty v rámci projektu Národního centra dějin imigrace (*Cité nationale de l'histoire de l'immigration*) 8 akademiků včetně Gérarda Noiriela a Patricka Weila z důvodu nepřijatelnosti propojení témat imigrace a národní identity v rámci ministerstva (viz např. <http://tempsreel.nouvelobs.com/elections-2007/20070518.OBS7750/identite-nationale-8-universitairesdemissionent.html> [cit. 2014-08-05]), nesouhlas byl vyjádřen i peticí „Ne ministerstvu imigrace a národní identity“ žádající jeho zrušení (text petice dostupný z: <http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20070622.OBS3280/le-texte-de-la-petition.html> [cit. 2014-01-04]).

³⁰⁴ Dostupné z: <http://www.vmfpatrimoine.org/actualite/lascaux-sarkozy/> [cit. 2014-08-12].

³⁰⁵ K signatářům patří např. Roger Chartier, Jacques Le Goff, Gérard Noiriel či Daniel Roche.

projektu pouze na francouzské dějiny, jsou pobouřeni tím, že instituce má být umístěna do sídla Národního archivu, který se má celý přestěhovat z tradičního sídla v pařížské čtvrti Marais do nově vybudovaného sídla v Pierrefitte-sur-Seine. Ústřední místo však zaujímá obava z politické instrumentalizace.³⁰⁶ Dekret č. 2011-1928 z 22. prosince 2011 MHF vymežil jako národní veřejné zařízení, které se má stát „hlavou“ národní sítě veřejných a soukromých institucí zabývajících se historií, zapojenou do stávajících mezinárodních sítí tohoto druhu. Ambice projektu nespočívala čistě ve vybudování „národního muzea“, resp. hlavy „federativní“ sítě historických muzeí, v tomto ohledu měl MHF pořádat pouze dočasné výstavy a exponáty získávat formou zápůjček. Hlavní pracovní náplní instituce měla být popularizace výsledků historického výzkumu, přímý kontakt badatelů s veřejností, posílení interdisciplinarity a „upevnění místa historie v médiích a veřejné debatě“ (§ 2 odst. 2).

Zrušení ministerstva imigrace a národní identity, rozpuštění MHF a zmírnění či úplné rušení nejkontroverznějších paragrafů „zákonů o paměti“ však rozhodně neznamená opuštění linie role francouzského státu jako regulátora či dokonce tvůrce paměti a „ochránce národní identity“. Z široké škály prostředků (strategie přidělování subvencí, zákonodárna činnost, přítomnost politiků a zástupců státních institucí během připomínkových aktů, spolupráce při ustavování či samostatné utváření „míst paměti“ v hmotném smyslu – pomníků, monumentů...), kterými stát může paměť regulovat a vytvářet, si jako reprezentativní příklad vybereme alespoň jeden velmi účinný nástroj: edukační systém.

Návštěvník oficiálních internetových stránek ministerstva sportu, mládeže, lidového vzdělávání a spolkového života³⁰⁷ po kliknutí na záložku „občanství“ (*citoyenneté*) narazí na výběr, který ho bude dále směřovat k právům a povinnostem občana, pod kterými ve výběru figuruje položka „povinnost paměti“. Hned v úvodu nazvaném „Politika paměti je také politikou historie“ jsou jasně definovány instituce hrající „důležitou úlohu v tématu paměti“: národní školství, ministerstvo obrany a bývalých bojovníků a Národní centrum dějin imigrace, které (zejména prostřednictvím školského/indoktrinačního systému) „dovolují mladým generacím pochopit kořeny problémů současných dějin a předat jim hodnoty, za které ženy a

³⁰⁶ „Samotné omezení ‚domu dějin‘ na Francii pasuje do kontinuity neonacionálního diskursu moci; takový dům bude tak říkajíc výkladní skříň domnělé ‚národní identity‘... „V pseudo-krizi identity je jako nezbytný předpokládán taktéž ‚identitní‘ lék: uklidňující injekce národního románu. Stačí si přečíst zprávy těch (Lemoine 1 a 2, 2008, Hébert 2010), kdo připravovali projekt muzea, abychom našli volání po historii zaměřené především na národní stát a velké muže, na výzkum ‚ducha‘ a ‚počátků‘ Francie. Pokud bychom pochybovali o ideologické podstatě, veškeré váhání rozptýlí pověřovací dopis, který zaslali 31. března Nicolas a François Fillon novému ministrově imigrace, integrace, národní identity a společného rozvoje Ericu Bessonovi. Dopis zahrnuje oddíl nazvaný ‚Zvýšení úrovně naší národní identity musí být jádrem Vaší činnosti‘. Je zde přesně stanoveno, že ministr národní identity bude mít podíl na vzniku muzea.“ (Le Monde 21. 10. 2010)

³⁰⁷ Viz <http://www.jeunes.gouv.fr/> [cit. 2013-07-15].

muži bojovali a někdy i položili životy“³⁰⁸. „Povinnost paměti“ je zde vázána především k „heroické paměti“ bývalých bojovníků sakralizující republikánské hodnoty jako základ „národní identity“, „paměti obětí“ za tyto hodnoty a k „pokání“ vedoucímu ke sjednocujícímu smíření, tedy ke „změně pohledu“, jehož nástrojem je Národní centrum dějin imigrace.

Závěrem

V prostředí konkurence obětí, válek paměti a instrumentalizačních pokusů lze zřejmě vážně pochybovat o v textu uvažované „autonomní setrvačnosti“ paměti, spíše jsme svědky jejího „restrukturování“ a „přeznačování“. Francouzský příklad nám také ukazuje kontrast mezi teoretickým zázemím paměťových studií (zejména jejich směrů vycházejících z historické vědy) a praxí politiky paměti, ústící až k „válkám o paměť“, sváděných částí historické obce, která ze strany politiky paměti, resp. státní moci, cítí ohrožení i těch nejzákladnějších principů historické vědy.³⁰⁹ Výchozí pozice obou stran jsou však naprosto odlišné, nicméně obě si prostor paměti nějak nárokují. Politika paměti pro státní moc představuje (tak jak se mnohdy domnívá) nezastupitelný nástroj udržení společenské koherence (pokud ne rovnou sociálního smíru), jehož síla spočívá především v mobilizačním potenciálu „citovosti“ paměti, což je neslučitelné s vizemi části historické obce o nápravě stávajícího stavu konkurence obětí a válek paměti cestou „rehistorizace paměti“, v důsledku tedy cestou „vlády historiografie nad pamětí“. Musíme však podotknout, že cesta rehistorizace není jediným a zřejmě ani většinově prosazovaným řešením ze strany historické obce. Citovali jsme například koncept „práce paměti“/„spravedlivé paměti“ Paula Ricœura, tvrdě kritizujícího „povinnost paměti“ z důvodu její manipulativnosti, i ten však může být pro historiky dráždivý jak z hlediska jeho eticko-politického zakotvení tak i „paměťového aktivismu“³¹⁰ a to přesto, že jasně vyzdvihuje

³⁰⁸ Dostupné z: <http://www.jeunes.gouv.fr/interministeriel/citoyennete/droits-et-devoirs/article/devoir-de-memoire> [cit. 2013-07-15].

³⁰⁹ Stačí snad vzpomenout např. výzvu asociace *Liberté pour l'histoire* z 12. prosince 2005 reagující na zákony o paměti: „*Historie není náboženství. Historik neakceptuje žádné dogma, nerespektuje žádný zákaz, nezná žádná tabu.*“ ... „*Historie není paměť. Historik v rámci vědeckého přístupu shromažďuje lidské vzpomínky, komparuje je, konfrontuje je s dokumenty, předměty, stopami, ustanovuje fakta. Historie paměť zohledňuje, ale neomezuje se pouze na ni. Historie není předmětem práva. Stanovení historické pravdy nepřínáleží ve svobodném státě ani parlamentu ani soudům. Politika státu, i když je vedena těmi nejlepšími úmysly, není politikou historie. Články následujících zákonů – zejména zákonů z 13. června 1990, 29. ledna 2001, 21. května 2001, 23. února 2005 – dané principy porušují tím, že omezují historikovu svobodu, pod hrozbou sankce mu říkají, co má hledat a co má nalézat, předepisují mu metody a stanovují hranice. Požadujeme zrušení těchto legislativních ustanovení, která nejsou hodna demokratického režimu.*“ Dostupné z: http://www.lph-asso.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=13&lang=fr [cit. 2013-05-18].

³¹⁰ „*Jsem znepokojen zneklidňující podívanou, která dává trochu paměti sem, trochu zapomnění jinam, aby nic neřekla o účinku připomínání a zneužívání paměti a zapomnění. Idea politiky spravedlivé paměti je v tomto ohledu*

racionalizační potenciál historiografie jak ve smyslu protikladu k citovosti paměti tak ve smyslu teoretické reflexe problému.

„Války o paměť“ znovuotevřely (mezi jinými) i otázku společenské úlohy historiografie, způsobu její výuky a pozice historika vůbec. Právě tento problém je jedním z klíčových témat definovaných v „manifestu Výboru bdělosti vůči veřejnému užívání historie ze 17. června 2005“ (*Comité de Vigilance face aux usages publics de l'histoire*),³¹¹ odmítajícího cestu „rehistorizace“: „naší úlohou není ovládat paměť, nepovažujeme se za experty, kteří by měli v rukou pravdu o minulosti. Naším cílem je předkládat všem poznatky a tázání, která produkujeme. Proto je potřeba otevřít širokou debatu o veřejném užívání historie a navrhnout řešení, která dovolí účinněji vzdorovat snahám o instrumentalizace minulosti.“³¹² Stejně tak však bude zjevně nutné identifikovat a analyzovat konkrétní konfliktní body pamětí, prvky a způsoby „společenské“ a „politické“ objednávky vůči historické vědě. V tomto ohledu ale bude zřejmě nutné využít nástrojů sociálních věd, a to především stále více se rozmáhajících sociologických výzkumů historického vědomí. Právě ty nám totiž mohou pomoci odpovědět na meritorní otázky ohledně míry heterogenosti obsahů skupinových pamětí či účinnosti politiky paměti.

jedním z občanských témat, k nimž se hlásím.“ (RICŔEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000, s. I)

³¹¹ Hlavními aktéry založení výboru byli Gérard Noiriel, Michèle Riot-Sarcey a Nicolas Offenstadt.

³¹² Dostupné z: <http://cvuh.blogspot.cz/2007/02/manifeste-du-comite-de-vigilance-face.html> [cit. 2013-05-04].

Minulost, historiografie a historik v pojetí (ne)marxisty Zdeňka Nejedlého³¹³

Jan Tuček

Obsah i forma závěrečné kapitoly bude od předchozích podstatně odlišná, čtenář snad promine empirické ladění, vyplývající ze snahy zaměřit se prostřednictvím jedné osobnosti na podstatnější problémy dějin moderního českého dějepiscectví a to zejména tzv. marxistického. Jeden z výchozích pojmů představuje společenská funkce historiografie a historika, s nímž samozřejmě operuje celá řada autorů zabývajících se českou historiografií po roce 1945.³¹⁴

Reflexe historické vědy, ostatně podobně jako výklady dění období „totality“, se do nedávné doby odehrávala v poměrně jednoduchém interpretačním rámci, členícím prostor historické obce či celé společnosti na „rudé“, „šedou masu“ a „disent“ a to s jasně nastíněným hodnotovým soudem autora. Symptomatickou je pro tyto práce obvykle i absence definice „marxistické historiografie“ a užívání této kategorie s naprostou samozřejmostí. Dané charakteristice se na mnoha místech nevymyká ani monografie Josefa Hanzala. Autor již v úvodu čtenáře upozorňuje, že „od posledního období nás dělí příliš krátký odstup a pro nějaké definitivnější soudy neuzrály ještě podmínky“,³¹⁵ což můžeme chápat i jako konstatování trvajících potřeby „vyrovnání se s minulostí“ v rámci (nejen) historické obce. „Vyrovnávání“ se samozřejmě obvykle děje z pozice (i podvědomě) morálně jasně zakotvené koncepce a „marxistická historiografie“ se dostává do povědomí konzumentů převážně ve významu politické ideologie. Hovoří-li pak autor o společenské funkci historiografie a historika, má na mysli především funkci politickou, což je zajisté značně redukcující pojetí. Z celé řady badatelů zabývajících se problémem ideologie ve vztahu k historiografii stačí snad poukázat na Jaroslava Marka, který velmi zdařile a jednoduše ukázal, jak široké může být sémantické pole daného pojmu. Vedle vědomého/“uvědomělého“ působení na čtenáře musíme, dle Marka působícího v časoprostoru s dominancí marxistické historiografie, k pojmu ideologie řadit i to, že „si vědec

³¹³ Text vychází v rámci Výzkumného záměru MSM 0021620827 „České země uprostřed Evropy v minulosti a dnes“, jehož nositelem je FFUK v Praze.

³¹⁴ Výjimkou není ani tvůrce v současné době jediné monografie HANZAL, Josef. *Cesty české historiografie 1945-1989*, Praha: Karolinum, 1999.

³¹⁵ Tamtéž, s. 7.

– *historik dávno před tím, než se stává historikem, osvojuje s tím, jak je vychováván a vzděláván, určitý systém hodnot.*³¹⁶

Společenskou funkci marxistické historiografie a historika je tedy nutné hledat jak v proklamativních a programových textech vědeckých časopisů a příspěvcích na sjezdech, tak především v oblastech podstatně přirozenější komunikace se společností, kterou může představovat školská výuka dějepisu na základě osnov, učebních textů a dalších názorných pomůcek, formování kolektivní paměti účastí historiků při režírování oslav výročí, koncipování expozic či odborným poradenstvím režisérům historických filmů a seriálů.

Důležitou rovinu, značně zasahující do profesní práce historika, představuje i jeho pozice v „historické obci“ ať již ve smyslu osobních i institucionálních vazeb, které mohou podstatně určit badatelské směřování jednotlivců i skupin. V tomto smyslu by byl pro moderní dějiny dějepisectví velmi přínosný prosopografický výzkum, na jehož základě by bylo možné dané vazby rekonstruovat a znázornit prolnutí roviny institucionální a osobní, čímž by se podstatně usnadnila i identifikace „center“, „skupin“, „škol“, komunikačních vazeb a přehrad.

Z hlediska předchozích příspěvků by do celku samozřejmě mnohem více zapadl analytický pohled na již zmiňovaný proces vyrovnávání se s minulostí, tedy fenomén přítomný a mnohde i podstatně určující směřování evropské historiografie již po několik desetiletí. Mnohem palčivější problém pro mne však v tuto chvíli představují právě pojmy „marxistická historiografie“ a „historik – marxista“.

Proč Nejedlý?

„... jaký velký člověk, jak původní myslitel a ryze novodobý mladý je to člověk, který v sobě ztělesňuje nejlepší národní vzpomínky s hrdostí mladého sovětského občana, jediného muže naší universitní vědy, na jehož hrudi se skví leninské vyznamenání, vyznamenání lidí nového věku.“³¹⁷

Zabývat se osobou Zdeňka Nejedlého se při pohledu do bibliografických soupisů a databází zdá jako nošení dříví do lesa. Monografie, studie a články, vznikající dnes již více než

³¹⁶ MAREK, Jaroslav. *O historismu a dějepisectví*, Praha: Academia, 1992, s. 81.

³¹⁷ ŠTOLL, Ladislav. Strážce čistého ohně (Místo předmluvy). In: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*, Sebrané spisy Zdeňka Nejedlého, sv. 16, Praha: Svoboda, 1952, s. 31.

osm desetiletí, čítají snad stovky položek.³¹⁸ Není však divu, že se právě Nejedlý, a to po celou druhou polovinu života, dočkal takové pozornosti, vždyť si při výčtu polí jeho působnosti musíme připadat jako v říši Járy Cimrmana. Nejedlý byl historikem, estetikem, hudebním vědcem, pedagogem, politikem, kritikem, ideologem socialistické kulturní revoluce, prezidentem ČSAV a v neposlední řadě grafomanem, jehož bibliografie byla sestavena a tiskem vydána³¹⁹ tři roky před Nejedlého fyzickým odchodem – „intelektuální úmrtí“ klade řada badatelů do roku 1953.³²⁰

I přes zmíněný objem publikačních počínů týkajících se Zdeňka Nejedlého však můžeme spolu s Jiřím Křesťanem vyjádřit určité pochybnosti o současném „životě“ Nejedlého, který je „vnímaný dnes (pokud se vůbec po něm stopa v paměti lidí zachovala) jako bizarní žvanivý stařec“.³²¹ V intencích Menzlových *Skřivánků na niti* můžeme mluvit i o „starci slibujícím, dotaz nechápajícím“, nicméně připomínka Nejedlého může mít i podstatně méně smutně úsměvnou hrabalovsko-menzlovskou podobu. Před čtyřmi lety se v Litomyšli rozpoutala poměrně ostrá debata³²² o zachování či odstranění jeho pomníku³²³ stojícího příznačně pod okny školní budovy, přičemž si dovolím tvrdit, že termín „pomník“ byl v dané debatě málo užíván.³²⁴ Jako by (někteří) Litomyšlané chtěli na svého rodáka zapomenout.

Otázkou, ovšem pro zcela jiné bádání, by byl Nejedlého současný, zřejmě „anonymní“, život v českém školství a kultuře.³²⁵ Pokud bych měl právě řečené uchopit více „nejedlovsky“, mohla by otázka znít, zda je možné vyjmout kvádr s Nejedlého jménem z tradice české vědy a kultury bez jejího porušení.

Předmětem této kapitoly však bude jiný problém, prezentovaný trojicí pojmů z nadpisu. Pokud jsme si totiž představili Nejedlého i jako historika a politika, tedy badatele profesně

³¹⁸ Vzhledem k rozsahu upozorním výčtem pouze na některé badatele: František Červinka, Petr Čornej, Josef Hanzal, Jaroslav Jiránek, Václav Král, Jiří Křesťan, Miloslav Ransdorf, Jaroslav Střítecký.

³¹⁹ JONÁŠOVÁ-HÁJKOVÁ, Stanislava. *Bibliografie díla Zdeňka Nejedlého*, Praha: ČSAV, 1959.

³²⁰ „Období po roce 1953 se v životě Zdeňka Nejedlého jeví jako období téměř dokonalé myšlenkové sterility.“ KŘEŠŤAN, Jiří. Zdeněk Nejedlý v posledních letech života: Dotyky s vědou (1953-1962). In: *Věda v Československu v letech 1953-1963*. Praha: Archiv Akademie věd České republiky v nakl. Arenga, 2000, s. 478.

³²¹ KŘEŠŤAN, Jiří. „Poslední husita“ odchází Zdeněk Nejedlý v osidlech kulturní politiky KSČ po roce 1945, *Soudobé dějiny*. 2005, roč. 12, č. 1, s. 10.

³²² První kolo se odehrálo již na počátku 90. let minulého století. Viz úvodní slovo Milana Skřivánka ke stati HANZAL, Josef. Zdeněk Nejedlý bez legend. *Od Trstenické stezky. Časopis pro dějiny, současnost, kulturu, přírodu na pomezí Čech, Moravy a Kladska*. 1992, roč. 1, č. 3, s. 1.

³²³ Odhalení pomníku se konalo 1. 7. 1978, přičemž akce byla zakomponována do 20. ročníku Smetanovy Litomyšle, s jejímž zrodem je Nejedlý neodmyslitelně spjat.

³²⁴ I v usnesení Zastupitelstva města Litomyšle č. 145/2004 ze dne 16. 12. 2004, kterým byl Nejedlého pomník zachován, se mluví výhradně o „soše“. Viz http://www.litomysl.cz/php/index/index.php?lang=cz&co=zastupitelstvo&akce=zam_zasedani_usneseni&za_seda_ni=1111473865213.

³²⁵ Sám se často chvátil, že naučil český národ poslouchat Smetanu a číst Jiráska. Při pohledu do čtenářských deníků (možná nejen) „předrevolučních“ školáků můžeme říci, že se mu to zdařilo.

vyškoleného a disponujícího především v letech 1946–1953 nejen vysokým stupněm sociálního kapitálu, neustále potvrzovaného projevy úcty (ať již upřímnými či vynucenými), ale i dostatečnou výkonnou mocí k prosazování osobní a osobité filosofie dějin zahalené v zástěře marxistického světového názoru do role obecně platného přístupu k dějinnému procesu,³²⁶ naskytne se nám otázka, jakou společenskou funkci Nejedlý vymezil pro historika a historiografii samotnou, přičemž se samozřejmě nemůžeme vyhnout pojmu minulost. Podotázkou pak bude i poměr mezi Nejedlého „osobní filosofií dějin“ a marxismem.

Od realisty k „rudému dědkovi“

„O logice tohoto vývoje chci říci několik slov, protože to je historie nesmírně poučná a povznášející.“³²⁷

Životopisy Zdeňka Nejedlého po roce 1948 rozhodně neopomíjely jeho studentská léta a počátky samostatné vědecké činnosti spojené s trojicí učitelů: Gollem, Hostinským a Masarykem, zatímco „*klasiky vědeckého socialismu, Marxe a Engelse, mezi jeho učiteli nenacházíme*“.³²⁸

Oficiální obraz a především pak výklad Nejedlého spojení s KSČ byl často prezentován na základě tezí ministra informací Václava Kopeckého. Nejedlý se podle nich „*bezprostředně po říjnové revoluci v Rusku v roce 1917 postavil bez váhání do služeb levice sociálnědemokratické strany a později strany komunistické*“.³²⁹ Spojení s KSČ a cesta ke stranictví by z tohoto pohledu byla zcela neproblematická, nicméně na rozdíl od řady soukmenovců z „levého křídla“ Realistického klubu v roce 1921 do KSČ nevstoupil a ve 20. letech zůstal institucionálně nestraníkem. Do KSČ vstoupil až v moskevském exilu v roce 1939. Přesto však po celou dobu mezi lety 1918–1939 můžeme u Nejedlého sledovat přinejmenším sympatie k levici.³³⁰

Na podzim roku 1921 založil Socialistickou společnost, na jejíž schůze se dostavovalo široké spektrum, většinou levicově smýšlejících, posluchačů a téměř současně začal vydávat

³²⁶ Příkladem mohou být např. Nejedlým vypracované osnovy. Viz NEJEDLÝ, Zdeněk. *Ideová výchova na střední škole. Osnovy z občanské nauky, dějepisu a literární výchovy*. Praha: Státní nakladatelství, 1949, Za socialistickou výchovu, sv. 1.

³²⁷ ŠTOLL, Ladislav. *Strážce čistého ohně (Místo předmluvy)*, s. 7.

³²⁸ Tamtéž, s. 11.

³²⁹ KŘEŠTAN, Jirí. Zdeněk Nejedlý a komunistická strana Československa v letech 1921-1925. Příspěvek k historii vztahů mezi KSČ a levicovou inteligencí. In: KÁRNÍK, Zdeněk – KOPEČEK, Michal (eds.). *Bolševismus, komunismus a radikální socialismus v Československu*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2003, sv. I., s. 18.

³³⁰ Přičemž si musíme uvědomit, že KSČ v danou chvíli nepředstavuje jedinou alternativu levicové politiky.

časopis *Var*, jehož kritické příspěvky nešetřily ani komunisty. Snad můžeme uvažovat i tom, že Socialistická společnost, fungující do roku 1928, a *Var* v čele s Nejedlým mohly představovat dokonce jednu z alternativ KSČ. Nejedlého levicová nestranná angažovanost byla samozřejmě podstatně širší, věnoval se osvětové činnosti, předsedal Společnosti pro hospodářské a kulturní sblížení s novým Ruskem,³³¹ československému oddělení Mezinárodní dělnické pomoci a od roku 1935 také Mezinárodnímu sdružení marxistických akademiků (budoucí Socialistická akademie). Od počátku 30. let, zřejmě již od nástupu Gottwaldova vedení v roce 1929, se Nejedlý s KSČ začal více sblížovat a v moskevském exilu do strany se zpětnou platností k roku 1929 vstoupil. V Moskvě se Nejedlému dostávalo řady poct, což jistě dělalo jeho pověstně ješitné povaze dobře, nicméně přestože se stal profesorem na Lomonosovově státní univerzitě a vědeckým pracovníkem historického ústavu AV SSSR, nedošlo v širším měřítku k publikování jeho prací v SSSR. Důvodem zřejmě byla jejich nedostatečně marxistická metoda.

Po návratu do Československa byl Nejedlý až do své smrti v březnu roku 1962 osobou veřejnou. Zastával post poslance, od 4. dubna 1945 řídil s přestávkou, kdy vedl ministerstvo ochrany práce a sociální péče,³³² do počátku roku 1953 ministerstvo školství a osvěty,³³³ byl členem ÚV KSČ a v letech 1946–1953 i členem jeho předsednictva.

Přestože se v tomto období Nejedlý nacházel na vrcholu politické kariéry, je otázkou, zda opravdu plně zasahoval do řízení svěřených resortů a zda jeho kulturní politika nebyla v reálu pouze obranou vlastního přesvědčení o nutnosti ochránit národní tradice v socialistické kultuře před tvrdou linií přejímání sovětského vzoru. Do velkých konfliktů se s rivaly, mezi které patřil i ministr informací Václav Kopecký, nepouštěl, což může svědčit spíše než o „otupení“ samozvaného a nesmlouvavého propagátora, „strážce čistého ohně“ ideové očisty české kultury v počátcích existence 1. republiky, o pochopení vlastních možností v rámci stranické disciplíny, hierarchie a mocenských uskupení. Vždyť Nejedlý ve své veřejné činnosti obvykle vystupoval spíše v roli osamělého a „výjimečného“.

Rok 1953 pro Nejedlého znamenal řadu zvrátů, jak v ohledech osobních tak i politických. Podstatně se zhoršil jeho zdravotní stav, zemřela manželka Marie, prohrál boj s připravovanou reformou školství dle sovětského vzoru, která měla urychlit přísun pracovních sil, a těsně před schvalováním nového školského zákona přišel o post ministra školství. Vládní funkce sice zastával dále, nicméně jako náměstek předsedy vlády a později „pouze“ jako ministr

³³¹ Sovětské Rusko Nejedlý navštívil před emigrací v roce 1939 čtyřikrát (1925, 1927, 1935, 1937).

³³² 2. července 1946–25. února 1948.

³³³ Od 15. června 1948 ministrem školství, věd a umění.

bez portfeje byl z výkonné pozice odstaven na čestné místo v tuto chvíli již spíše osamělého zasloužilce navenek uctívaného,³³⁴ uvnitř vedení strany i ČSAV dokonce vysmívaného.

I přes zdravotní problémy a odsunutí mimo výkonné funkce se Nejedlý veřejnému a vědeckému (spíše ve smyslu institucionálním) životu bez přestávky věnoval. Dokonce i na vědecké půdě se snažil vystupovat jako zástupce moci,³³⁵ což v případě valných shromáždění a plenárních zasedání ČSAV samozřejmě korespondovalo s jeho funkcí prezidenta, nicméně podobné motivy nalezneme i v dokumentech vzešlých ze III. sjezdu československých historiků konaného v roce 1959. Referenti se v příspěvcích sice Nejedlého dovolávali jako průkopníka marxistické historiografie a „učitele“, nicméně oficiální dokumenty vzešlé z jednání sjezdu se k němu obracejí především jako k delegátovi ÚV KSČ.³³⁶

Minulost je dějinami budoucnosti

„...to znamená ustavičně vidět nerozlučnou dialektickou jednotu minulosti, přítomnosti a budoucnosti, jak o tom na našem sjezdu krásně hovořil soudruh Zdeněk Nejedlý.“³³⁷

Mezi často citované Nejedlého myšlenky rozhodně patří dvojice, v přejímané podobě heslovitě představující základní východiska jeho přístupu k minulosti: 1. „*mne rozhodně zajímá více historie budoucnosti, než minulosti*“;³³⁸ 2. „*historie je jedna, jako život je jeden.*“³³⁹ Nejedlý ne vždy jasně terminologicky rozlišoval mezi trojicí pojmů dějiny, historie a minulost – určitým kritériem pro nás může být snad i hodnotový náboj, který jednotlivým pojmům přisuzoval a to zejména v projevech a diskusních příspěvcích, v nichž své jinak mnohem propracovanější úvahy vyjadřoval s maximální stručností a radikálností. Takto například získala minulost v citovaném projevu na III. sjezdu historiků negativní hodnotu, pokud je pojímána jako proces uzavřený, tedy to, co je „*hotovo a nikdy se už neprobudí*“.³⁴⁰ Otázkou je,

³³⁴ 75. narozeniny v roce 1953 znamenaly nejen vznik řady oslavných a děkovných publikací, založení Kabinetu Zdeňka Nejedlého v rámci ČSAV, ale i druhé vyznamenání Leninovým řádem a první Řádem budování socialistické vlasti (v roce 1955 a 1958 mu byl znovu udělen tento řád pod názvem Řád Klementa Gottwalda za budování socialistické vlasti).

³³⁵ Viz např. KŘEŠŤAN, Jiří. *Zdeněk Nejedlý v posledních letech života: Dotyky s vědou (1953-1962)*, s. 473-474.

³³⁶ „*Naše díky náleží především soudruhům Jiřímu Hendrychovi a Zdeňku Nejedlému z delegace ústředního výboru Komunistické strany Československa za jejich významná sjezdová vystoupení*“. HUSA, Václav. Závěrečný projev na III. Sjezdu československých historiků, *ČsČH*. 1960, roč. 7, č. 1, s. 62.

³³⁷ Tamtéž, s. 63.

³³⁸ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Odkaz našich národních dějin*, Praha: ÚV KSČ, 1948, s. 3.

³³⁹ Projev na III. Sjezdu československých historiků přednesený 17. 9. 1959. NEJEDLÝ, Zdeněk. Projev na sjezdu 17. září. In: *Projevy Zdeňka Nejedlého 1959*. Praha: SNPL, 1960, s. 75.

³⁴⁰ Tamtéž, s. 74.

zda přesné terminologické vymezení bylo vůbec potřebné, vždyť i v citacích Nejedlého postulátů se trojice dějiny – historie – minulost často supluje a citace tak měly mnohdy spíše podobu parafráze v uvozovkách.³⁴¹ Porozumění mezi řečníkem, posluchačem, citujícím autorem a čtenářem se v tomto případě zjevně odehrávalo v rovině ideového/ideologického a nikoliv terminologického rámce, což je zajisté tvrzení banální. Nicméně na něj můžeme okamžitě navázat otázkou, zda onen ideový/ideologický rámec Nejedlého je shodný či kompatibilní s tím, který Josef Macek velmi reprezentativně shrnul slovy: „*A skutečně – dějiny jsou jedny. Klasikové marxismu-leninismu už dávno ukázali, že dějinný proces nutno chápat vcelku a v jeho neustálém dialektickém pohybu, v jednotě protikladů, a že nelze pochopit současné problémy, neznáme-li jejich historický vývoj.*“³⁴²

Kontext, ve kterém Nejedlý zachází v projevu na sjezdu historiků s pojmy minulost a historie, však není přímo v souvislosti s objektivním dějinným procesem a ani s pouhou přítomností. „Historie budoucnosti“, přičemž samotný termín historie pro autora v tuto chvíli znamená historiografii, je v jeho pojetí vědou, která „*tvoří nové hodnoty, je-li opravdu vědou*“.³⁴³ Minulost není uzavřenou, nezměnitelnou daností, protože pokud by tak byla pojmána, stala by se prostorem mnoha možností. Historie/historiografie musí „*mít na mysli utváření něčeho, co tu není, ale co by mělo být.*“³⁴⁴ Místo nutnosti a dialektiky v dějinném procesu tak Nejedlý akcentoval nutnou tvořivost historické vědy, což ve smyslu cíle rozhodně nebylo v rozporu s úkoly marxistické historické vědy. Cesta a užití prostředky by však již nemusely být v plném souladu. Právě Nejedlého obranu před radikály typu Gustava Bareše a ždanovovským pojetím socialistického realismu vůbec,³⁴⁵ neustálou propagací národní kultury, jejíž jádro (vy)nalézal v Palackém, Jiráskovi, Němcové, Smetanovi, Alšovi a Mánesovi, a koncepci národních dějin, stojící na dvou hlavních centrech – husitství a národním obrození – můžeme chápat přinejmenším za „nedogmatickou“.

Dějínám, účelovému výtvoru historiografie, a to především národním, Nejedlý vždy připisoval zcela zásadní význam v životě společnosti. Takto o dějinách mluvil i v referátu předneseném na I. ústřední konferenci ideových pracovníků KSČ pod názvem *Odkaz našich národních dějin*, který je až přeplněn „mykáním“, dávajícím jasně najevo Nejedlého stranickou

³⁴¹ Např.: „*S touto poučkou o historické konkrétnosti, o konkrétnosti pravdy, souvisí i jiná základní poučka vždy Marxem zdůrazňovaná, kterou Nejedlý vždycky spontánně uplatňoval a uplatňuje ve svém historickém díle, t. j. poučka, která praví, že dějiny jsou jenom jedny.*“ ŠTOLL, Ladislav. *Strážce čistého ohně*, s. 18.

³⁴² MACEK, Josef. Úkoly historie. *Věstník Československé akademie věd*. 1954, roč. 63, s. 48.

³⁴³ NEJEDLÝ, Zdeněk. Projev na sjezdu 17. září, s. 74-75.

³⁴⁴ Tamtéž, s. 74.

³⁴⁵ Viz např. KUSÁK, Alexej. *Kultura a politika v Československu 1945-1956*. Praha: Torst, 1998; KNAPÍK, Jiří. *Únor a kultura. Sovětizace české kultury 1948-1950*. Praha: Libri, 2004, Otazníky našich dějin.

příslušnost a loajalitu, nicméně základní myšlenky zůstávají v poměru k podstatně starším textům „předstranického“ období až nápadně podobné.

Společenská úloha dějin zde má několik rozměrů. Na první místa můžeme samozřejmě zařadit výchovnou funkci a užití dějin jako prostředku boje za novou společnost.³⁴⁶ Mnohem více prostoru a argumentační dovednosti však Nejedlý využil pro agitaci za zachování a prohlubování studia a prezentace národních dějin (mimo jiné i formou správně režírovaných oslav jubileí). Mezi argumenty se setkáme, z tohoto pohledu, s velmi účelově vybranými příklady ze Sovětského svazu, kde „*ruští komunisté vědomě vyvolávají v ruském lidu ohlasy velké národní ruské kultury, ukazující, že jsou to právě oni, kteří ji převzali a dále vedou*“,³⁴⁷ jiné dokonce na první pohled až hraničí se zrůdností a mohou být interpretovány i jako Nejedlého souhlas se stalinským terorem: „*Došlo v posledních letech války i k revisi zjevu Ivana Hrozného, nenáviděného kdysi pro svou krutost. Ale především: proti komu byl Ivan Hrozný krutý? Proti těm, kdo překáželi rozvoji ruského národa.*“³⁴⁸ Nutné sepětí československých komunistů a národních dějin pak Nejedlý vykládá přesně v limitech svého pojetí koncepce národních dějin, přičemž akcentuje i leninskou tezi o dvojím národě v jednom – pokrokovém a reakčním. Ani to však není, jak si ještě ukážeme, novým motivem.

Pokusíme-li se najít v Nejedlého dřívější tvorbě analogické texty, ve smyslu pojetí minulosti a národních dějin, rozhodně nemůžeme minout „Konec liberalismu v dějepisectví“,³⁴⁹ „O národním dějepisectví“³⁵⁰ a „Spor o smysl českých dějin“.³⁵¹

Ve sporu o smysl českých dějin Nejedlý vystupoval v roli prostředníka mezi Masarykem a Pekařem, shrnul hlavní východiska obou hlavních aktérů, přičemž došel k závěru, že stanoviska obou jsou nekompatibilní vzhledem k výchozím pozicím a metodám. Pekař pro Nejedlého představuje zástupce historické vědy, která nemůže, aniž by neporušila vědecké základy oboru, přistoupit na moralistní nazírání dějin. Zároveň historické vědě vykázal hranici: „*Nemá však právo rozhodčího, pokud jde o mravní postulát, jež si filosof stanoví jako ideální*

³⁴⁶ „*Nesmíme zapomínat, že nám dějiny dávají do ruky zbraně, že nám přinášejí poučení, kterými nejen můžeme působit, ale bez kterých nejsme vyzbrojeni tak, jak bychom mohli být*“; „*Dnes také se klade na znalost dějin v naší straně velká váha. Dnes patří k základnímu školení každého komunisty studium Krátkého kursu VKS (b), strany bolševiků, i dějiny KSČ, to jest, že komunista jest povinen znát i historii své strany*“; „*poněvadž jestliže známe, z čeho vyrostl dnešek, budeme lépe soudit, co bude zítra.*“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Odkaz našich národních dějin*, s. 3.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 5.

³⁴⁸ Tamtéž.

³⁴⁹ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Konec liberalismu v dějepisectví. Česká mysl*. 1919, roč. XVII., seš. 3, s. 117-123.

³⁵⁰ NEJEDLÝ, Zdeněk. *O národním dějepisectví. Nové Čechy*. 1918, roč. 1, č. 1, s. 10-21. V textu budu citovat edici: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*. Praha: Svoboda, 1952, s. 115-132, Sebrané spisy Zdeňka Nejedlého, sv. 16.

³⁵¹ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Spor o smysl českých dějin*, Praha 1914. V textu budu citovat poslední edici: HAVELKA, Miloš (ed.). *Spor o smysl českých dějin*. Praha: Torst, 1995, s. 321-360.

*postulát národní.*³⁵² Shrnutí sporu a zdařilé vystižení jeho rovin a podstaty však nebyl jediný výsledek, ke kterému autor došel – stanovil si totiž mnohem ambicióznější cíl: „*chce ze sporu samého vyjít a dojít k samostatným výsledkům vyšším; chce na širším základě, než jak tomu je ve sporu samém, pokusit se o stručnou formulaci filosofie českých dějin.*“³⁵³

Filosofie dějin pro něj představovala výraz přirozené potřeby člověka, jehož rozum je „*kulturou zdisciplinovaný*“³⁵⁴ překročit meze historické vědy podávající kriticky zjištěná fakta a odpovídající na otázku jak a proč se co událo, přičemž zdisciplinovaný rozum „*vzpírá se náhodě jako faktu historickému a hledí náhodu nahradit mocí vyšší kategorie mravní*“.³⁵⁵ Právě „*vyšší kategorie mravní*“ se pro Nejedlého stane měřítkem, které budeme v jeho vyvíjející se koncepci českých dějin nacházet i nadále a bude samozřejmě i kritériem pro jeho poměrování výkladů minulosti a tvoření dějin ze strany historiků, z nichž bez výhrad a po celou dobu svého působení vyzdvihoval ve všech ohledech za vzor Palackého.

Nejedlého koncepcí výkladu českých dějin shrnutá v textu „*Spor o smysl českých dějin*“ není ve smyslu historických center představovaných husitstvím, Bílou horou a obrozením ničím novým. Svěbytnou se stává až ve chvíli, kdy Nejedlý začne porušovat rovnováhu mezi odborností historické vědy a morálním výkladem, což sám podrobil kritice u Masaryka i Denise.³⁵⁶

Ke konci 1. světové války však Nejedlý rovnováhu začal porušovat zcela zřetelně ve prospěch moralistního nazírání. Podstatně se také prohloubilo jeho přesvědčení o nutnosti chápat historiky vytvářené dějiny jako součást kultury, která „*je-li vpravdě národní, může mítí takovou živou sílu, že může býti národu takřka záchranou v dobách nejhorších*“.³⁵⁷ Na druhou stranu se pustil do ostré kritiky současné české historiografie. Ta v jeho očích v naprosté většině výše citovanému postulátu nedostačovala svou „*pouhou*“ kritičností a odborností importovanou z Vídně.³⁵⁸ Mezi základní kritéria přístupu k minulosti a vytváření dějin Nejedlý začlenil „*tvořivost*“, nutnou výbavu každého historika, jako základ pro nalézání a budování nových, pro národ živých hodnot. Daná kategorie však v jeho koncepci rozhodně není tvořením

³⁵² Tamtéž, s. 324.

³⁵³ Tamtéž, s. 321.

³⁵⁴ Tamtéž, s. 328.

³⁵⁵ Tamtéž, s. 328.

³⁵⁶ „*Předhusitská doba není pro nás ztracena, tak jako je pro Masaryka i Denise, kteří v ní ovšem nenalezli ničeho pro své pojetí husitství.*“ Tamtéž, s. 340. „*Denis vystupuje stále buď jako veřejný žalobce nebo zase jako obhájce, podle mravní kvality souzeného, ale na soudu jsme tu stále.*“ Tamtéž, s. 342.

³⁵⁷ NEJEDLÝ, Zdeněk. *O národním dějepiscectví*, s. 116.

³⁵⁸ Tamtéž, s. 123.

svévolným,³⁵⁹ které by bylo v protikladu se zásadami historické vědy.³⁶⁰ V tomto smyslu klade historikům za vzor opět Palackého, pouze v jeho *Dějínách* a v Jiráskově tvorbě měla totiž česká veřejnost nalézat „zásobárnu národní energie“.³⁶¹ Palacký měl překročit heuristickou kritiku a metodou „vyposlouchání“ z „duše národa“³⁶² poznat „ony vyšší, staletími vytvořené a v národního ducha hluboko vštípené názory a hodnoty, jimiž jest podmíněno i historické myšlení a posuzování našeho národa“.³⁶³ Právě Nejedlého akcentování poznání vyšších morálních hodnot jasně porušuje výše zmíněnou rovnováhu. Do zacházení s minulostí vnáší filosofii dějin v podobě pracovního tvůrčího/nástroje a také premisu „zákonitosti v dění dějin“.³⁶⁴

Vedle základní charakteristiky národního dějepisectví, národních hodnot a „*ducha českých národních dějin*“ v daném textu Nejedlý tedy jasně vymezil další problémové okruhy, obsažené i v mnohem více konfrontačním textu „Konec liberalismu v dějepisectví“: problém zákonitosti či nutnosti v rámci dějinného procesu a nutnost výkladu minulosti pro přítomnost a budoucnost.

Osou textu je protiklad individualistického a kolektivního nazírání na dějiny. Nejedlý podrobil tvrdé kritice v podstatě všechny hlavní zásady tzv. „liberalistického dějepisectví“ a to především ve vztahu k jeho společenskému užitku. Za dokonalou ukázkou nedostatečnosti a nicotnosti „virtuosní techniky heuristické“³⁶⁵ mu posloužilo srovnání Golla a Denise.

Denise a Masaryka oproti „Sporu o smysl českých dějin“ plně rehabilitoval, zatímco Golla s ohledem na jeho politickou neprozíravost, danou přímo do souvislosti s přístupem k minulosti, naprosto deklasoval.³⁶⁶ Namísto individualismu a jeho „nestranosti“ Nejedlý ukázal jako jediné možné východisko kolektivistické/socialistické³⁶⁷ nazírání na dějiny s jasným morálním rozměrem. Jako by se nám tímto textem znovu otevřel spor o Lamprechta, v českém prostředí známý minimálně z Pekařova rozboru,³⁶⁸ a to v rovině snad až povrchní a

³⁵⁹ „Národní dějepisec nemůže tudíž s nimi“ (národními hodnotami) „zacházeti podle své libovůle, nechce-li přijít v konflikt s národním cítěním, nýbrž musí je brát jako fakta, nad něž důležitějších není v celých národních dějínách.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *O národním dějepisectví*, s. 130.

³⁶⁰ „Národní dějepis naprosto nesmíme ztotožňovati s popularisací vědeckého dějepisu, neboť i v něm jde o vědu vysoké úrovně.“ Tamtéž, s. 122.

³⁶¹ Tamtéž, s. 116.

³⁶² Tamtéž, s. 130.

³⁶³ Tamtéž, s. 130.

³⁶⁴ Tamtéž, s. 128.

³⁶⁵ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Konec liberalismu v dějepisectví*, s. 118.

³⁶⁶ „Goll se svými značnými sklony k liberalismu nemohl mít tu pevnou víru ve vítězství pravdy jako přísný moralista Denis, protože jemu v kaleidoskopu dějin bylo všechno možné i přípustné. Jeho politický neúspěch byl tedy podmíněn i mylnou orientací historickou, čili Goll i jako historik stal se obětí svého liberalismu.“ Tamtéž, s. 121.

³⁶⁷ „chceme-li jej tak nazvati, socialistickým, t. j. dějepisectvím, jež by dbalo právě těch lidových proudů, které dnes nesporně především tvoří dějiny“ Tamtéž, s. 123.

³⁶⁸ Viz PEKAŘ, Josef. Spor o individualismus a kolektivismus v dějepisectví. *ČČH*, 1897, roč. 3, č. 3, s. 146-160.

radikální. Tuto povrchní radikálnost, vzhledem k proklamativnímu charakteru textu, však musíme dát i do souvislosti s propojením dějepisectví s veřejným, i politickým, životem společnosti. Dějiny historiků a také minulost sama se tak svou vazbou na přítomnost a budoucnost pro Nejedlého stávají prostorem nutně reagujícím na společenskou poptávku.³⁶⁹

Co však Nejedlý chápal jako kolektivní síly a v čem spočívala v jeho pojetí zákonitost vývoje? Kolektivní síla má podobu již zmiňovaného „ducha národa“, nositelem, skrze nějž se projevuje v dějinném procesu, je pak lid, množství sdílející a v reálný život uvádějící hlavní rysy národního ducha. Tyto rysy později shrnul do čtveřice: lidovost, demokratismus, pokrokovost a revolučnost.³⁷⁰ V danou chvíli akcentoval zejména lidovost a revolučnost jak ve smyslu revoluce myšlenkové a kulturní³⁷¹ tak i revoluce krvavé.³⁷² Zákonitost v dějinném procesu plně zapadá do Nejedlého morální koncepce/filosofie českých dějin, je totiž „*mravní zákonitostí národního života*“,³⁷³ v němž dochází k neustálému posilování vyšších mravních hodnot uvědoměním nositele.³⁷⁴ V Nejedlého koncepci tedy (alespoň) v tuto chvíli nejde o zákonitost plně ztotožnitelnou s marxistickou nutností. Jistý můstek však může představovat lidovost, demokratičnost a revolučnost, hodnoty, jejichž uvědomění a naplnění mohl vidět v socialistickém a záhy i komunistickém hnutí. V tomto smyslu neopomněl zmínit ruskou revoluci.³⁷⁵ V ostré reakci na Rádlův spis *O smysl našich dějin*, se již jmenovitě v otázce zákonitosti odvolával na „socialismus“³⁷⁶ a ve chvíli usvědčování Rádra z nepochopení toho, co je socialismus, i na Leninovy spisy.³⁷⁷

³⁶⁹ „Proto se historiografie za války tak zpolitisovala, takže historické práce staly se namnoze přímo literaturou politickou“, „neboť historik, dovedl-li náležitě vyložití smysl minulosti pro přítomnost, dovedl tím ve všeobecném vlnění doby aspoň pomáhati hledati základnu pro vlastní práci politickou.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Konec liberalismu v dějepisectví*, s. 118.

³⁷⁰ Viz NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 41 a n.

³⁷¹ „každá revoluce, zvláště myšlenková a kulturní, jest českému lidu milá a blízká, poněvadž odpovídá našemu dějinnému poslání, jež znamenalo stálý boj a stálý odpor proti tlaku silnějšího.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *O národním dějepisectví*, s. 130.

³⁷² „Ani Masaryk [...] neubrání se tomuto hromadnému duchu národa“, „Či není příznačno, že Masaryk [...] humanista a antirevolucionář vyvolal největší a nejkrvavější revoluci, jakou dosud znají české dějiny?“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Konec liberalismu v dějepisectví*, s. 122.

³⁷³ Tamtéž, s. 122.

³⁷⁴ „Srovnáváme-li však rozličné historické periody, vidíme, jak tyto kolektivní síly v dějinách uvědoměním lidových vrstev stávají se stále silnější.“ Tamtéž, s. 123.

³⁷⁵ Viz tamtéž, s. 122-123.

³⁷⁶ „Socialismus věří, že společnost je organismus, jenž se vyvíjí podle určitých zákonů v něm daných, a že tudíž povinností člověka jest ne uplatňovati sebe, nýbrž především věc společnosti, již má jednotlivec sloužiti.“ Citováno podle: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*, s. 110.

³⁷⁷ Viz NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*.

„Hled'me vřbec – krátce řečeno – aby se z nás nakonec nestali – „historikové“!“³⁷⁸

S ohledem na Nejedlého pojetí dějin se nám samozřejmě naskýtá otázka, jak má být vybaven a jaké předpoklady musí splňovat historik vytvářející dějiny. Z již citovaných textů si můžeme vymezit kladné i záporné příklady, přičemž z Nejedlého pozice si za základní kategorie pro přiřazování znaménka plus můžeme stanovit tvořivost, intuici a mravní kvalitu.

Tvořivost a intuice, v Nejedlého charakteristikách historika a historiografie je nalézáme stále, představují kvality společné historikovi a umělci. S jejich pomocí by měl historik dokázat překročit omezení vyplývající z pramenné základny, a to i ve fázi heuristické.³⁷⁹ Rozhodně však nejde o úvahy nové či převratné a v českém prostředí rozváděné pouze Nejedlým.³⁸⁰ Další rozměr získají až s přidružením mravní kvality historika, přičemž nejde o sociokulturní zakotvení, ale o uvědomělý morální postoj. Až ve chvíli propojení tvořivosti, intuice a mravní kvality historik získá všechny předpoklady, aby s pomocí odbornosti vytvořil „dobré historické poznání“.³⁸¹ Právě mravní uvědomění Nejedlý považoval za hlavní pracovní nástroj historika, s nímž je schopen překročit rovinu konstatování fakt a který mu dovoluje je hierarchizovat. I mravní uvědomění však může být kategorií spojující historika a umělce.³⁸²

Na otázku mravní kvality historika narazíme i ve „Sporu o smysl českých dějin“, v tomto textu však ještě nepředstavovala nutnou výbavu pro vědeckou práci, ale „pouze“ nedílnou součást historika/člověka žijícího ve společnosti a pohybujícího se i v politických strukturách. Tím, jak Nejedlý v textu odlišoval roviny sporu, zároveň vymezoval jednotlivé diskurzy,³⁸³ čímž ve chvílích kritiky Masaryka, Pekaře či dalších protagonistů poměrně jasně vymezil svou pozici vůči filozofovi a historikovi. Historika/vědce definuje jeho historickou/empirickou metodou a oborovým školením, sám se jako historik hrdě hlásí do

³⁷⁸ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Projev na sjezdu 17. září*, s. 75.

³⁷⁹ „Jak např. Palacký dovedl pouhou intuici rozřešit otázku autora *Chronicon Taboritarum!* Vložil svůj názor s klasickým dodatkem; já to vlastně nevím, ale cítím, že je tomu tak – a dnes Palackého domněnku můžeme doložit prameny.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Spor o smysl českých dějin*, s. 332-333.

³⁸⁰ Viz např. KALISTA, Zdeněk. *Cesty historikovy*, Praha: Václav Petr, 1947. Duch a tvar, sv. 7.

³⁸¹ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Konec liberalismu v dějepisectví*, s. 118.

³⁸² „proč přese všechno neobstály tyto novější práce historické v této době tak, aby se staly národu tím, čím práce Palackého a Jiráskovy?“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *O národním dějepisectví*, s. 119. Viz také Nejedlého analýza Jiráskovy tvorby: NEJEDLÝ, Zdeněk. *Alois Jirásek a společenský význam jeho díla*, Praha: Československý spisovatel, 1951. Knihovnička Varu, sv. 21.

³⁸³ Nejde však pouze o dichotomii historická věda – filosofie! Nejedlý se dotýká i vztahu dané dvojice k diskurzu politickému a částečně i k principům veřejného mínění.

Gollovy historické školy.³⁸⁴ Hranice mezi filosofií českých dějin a historickou metodou se v tuto chvíli jeví z hlediska vědy jako nepřekročitelná, přičemž i tomuto vědeckému přesvědčení přiznal rozměr až politický.³⁸⁵ V průběhu války však danou pozici podstatně revidoval a s ohledem na společenskou funkci historického poznání postavil filosofii českých dějin nad vědeckou odbornost.³⁸⁶

Historik, který by nepodřídil svou práci vyšším zákonitostem poznáním skrze filosofii českých dějin, by pak byl jedním z řad „historiků“, před nimiž varoval v projevu na III. sjezdu československých historiků. Nejedpudivějším příkladem Nejedlému byl Tomek,³⁸⁷ kterého prezentoval přímo jako zakladatele, v danou chvíli převažujícího, českého mrtvě odborného dějepisectví, programově oproštěného od mravního hodnocení. Jednoduše shrnuto – dějepisectví liberalistického/individualistického. Nejedlého striktní odlišení roviny historické kritiky ve smyslu „konstatování fakt“ a kritiky/tvoření ve smyslu hodnocení/hierarchizování fakt až nápadně připomíná Masarykovy principy třídění věd.³⁸⁸ Nikde však k tomuto Masarykovu konceptu jasně neodkazuje a i v otázce samotné filosofie českých dějin se dovolává i jiné inspirace, v jeho očích dokonce původnější.³⁸⁹

Konstantu kladně hodnoceného historika, kterého neustále klade za vzor, představuje v Nejedlého textech Palacký. Nevyzdvihuje u něj odbornou/řemeslnou kvalitu, ale specifickou metodu orientovanou filosofií dějin, jejímž produktem jsou dějiny s rozměrem „občanské výchovy“. Palacký „*pojímal dějiny jako jev, řízený svrchovanou mocí životní zákonitosti*“³⁹⁰ a tato přímo podřízenost historika vyšším mravním hodnotám odlišuje pro Nejedlého výsledné produkty na „správné“ (metodicky zajištěné) a „dobré historického poznání“. Pouze to druhé

³⁸⁴ Viz NEJEDLÝ, Zdeněk. *Spor o smysl českých dějin*, s. 325.

³⁸⁵ „Byli však i takoví, kteří z přesvědčení nešli za tímto programem, poněvadž jim vědecké svědomí nedovolovalo veřejně hájit to, v co z důvodů vědeckých nevěřili. Sem právě náleží ti historikové, kteří ne pro stranickou, nýbrž pro lepší poznání minulosti nemohli přisvědčit konkrétnímu programu Masarykovu. Masaryk svůj program opřel o důvody historické, ale tyto důvody nemůže právě kritická historiografie uznat za správné.“ Tamtéž, s. 323-324.

³⁸⁶ „Tu pak především musíme si být vědomi, že filosofie dějin, k níž v dosavadních kritických školách bylo tolik nechuti, jest nikoli extravagancí, nýbrž nutnou podmínkou každého pravého dějepisectví.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *O národním dějepisectví*, s. 128.

³⁸⁷ „Tomek [...] „byl člověk obzoru užšího než úzkého, jenž neviděl ani na krok za práh svého dějepiseckého řemesla; byl člověk beze všeho rozletu, jemuž dějiny byly jen konstatováním fakt, beze všeho jich hodnocení, takže fakt nejtitěrnější byl mu stejně cenný jako fakt nejdůležitější; a konečně byl člověk neschopný jakéhokoli citění lidového, a tím i národního.“ Tamtéž, s. 124-125.

³⁸⁸ Viz MASARYK, Tomáš Garrique. *Základové konkrétní logiky (Třídění a soustava věd)*. Praha: Bursík & Kohout, 1885.

³⁸⁹ „Tak zejména to, co nazýváme Masarykovou filosofií českých dějin, není v podstatě nic jiného, než jen jinak formulovaná Palackého filosofie českých dějin.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. František Palacký II. *Var*, 10. října 1926, roč. IV, č. 3. Citováno dle: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*, s. 196.

³⁹⁰ NEJEDLÝ, Zdeněk. *O národním dějepisectví*, s. 124.

splňuje hlavní kritérium, které má být mírou posouzení hodnoty tvoření historika: „životnost“.³⁹¹

„Životnost“ historikova výtvoru však nemůžeme chápat pouze v přítomném smyslu jako „odpověď na otázku: co si dnes myslíš o tom, co bylo?“³⁹² ale dokonce i jako odpověď na otázku, co bude. Naplněné prorockví, příklady Nejedlý nalézal opět u Palackého, je pak dokonalou známkou kvality historika – „že ze známých skutečností, čili historických faktů dovedl správně postaviti praemissy“.³⁹³

Dovolím si tvrdit, že výše nastíněnou charakteristiku historika, slučitelnou s pojetím marxistické historiografie, dále již jen mírně modifikoval a „zpronevěření“ se jeho ideálu historika podřízeného české/Nejedlého filosofii dějin podroboval tvrdé kritice, tak jako například badatele nacházející světlo v jiráskovském temnu: „Ale Pekař, Kalista, Chudoba a jak se všichni velebitelé té doby jmenují, vidí nádheru, vydřenou z českého lidu, a té se podivují, tou se přímo omamují [...]. Ze síně pražské university šířil se ten jed dál a dál, ne sice v lid, jenž jej samozřejmě odmítal, ale v buržoasní inteligenci, a otravoval i namnoze dosud otravuje naše střední školy“.³⁹⁴

Společenská funkce historické vědy

„...principy stranickosti nejen že neohrozily vědeckost historické vědy, ba naopak umožnily zpřesnit výsledky vědeckého úsilí.“³⁹⁵

Vztahu historické vědy, kultury, veřejnosti a politiky jsme se již několikrát dotkli, nebude však na škodu Nejedlého názory v této oblasti alespoň v hlavních rysech shrnout. Pokud z předchozího výkladu mělo vyplynout, že se Nejedlého názorové spektrum stabilizuje především v období 20. let 20. století a postupně, především s jeho aktivním vstupem do veřejného života, KSČ, výkonných i více méně čestných funkcí, získává „fasádu“ marxismu, můžeme podobný výsledek předpokládat i v tomto bodě. Jistě tomu tak je a oproti filosofii českých dějin, vztahu k dějinám a představě historika se v této rovině Nejedlý zejména v proklamativních textech určených laické i odborné veřejnosti na první pohled přibližuje (až vulgárně) marxistickému pojetí „užitnosti“ historické vědy podstatně více.

³⁹¹ Tamtéž, s. 124.

³⁹² NEJEDLÝ, Zdeněk. *Konec liberalismu v dějepisectví*, s. 118.

³⁹³ Tamtéž, s. 121.

³⁹⁴ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, s. 63.

³⁹⁵ MACEK, Josef. Stav a úkoly čs. dějepisectví v období dovršení socialismu. *ČsČH*, 1960, roč. 8, č. 1, s. 4.

Vazba mezi historickou vědou a veřejností patří v Nejedlého úvahách mezi konstanty, historik pro něj není pouhým učencem, ale osobou veřejnou, ovlivňující svým tvořením národní život, který jeho výtvořiny vstřebává.³⁹⁶ Daná vazba a její povaha by pak měla také rozšířit prostor působnosti historické vědy. Tu sice Nejedlý ve „Sporu o smysl českých dějin“ definuje parafrází Golla jako vědu, která je oproti filosofii při zkoumání minulosti „vázána na prameny (jako věda o tom, co se zachovalo, že se stalo)“,³⁹⁷ historik pak v tomto smyslu musí v první řadě metodicky „správně konstatovat fakta“,³⁹⁸ nicméně historická věda „je-li součástí celého kulturního snažení lidského, mimoděk rozšiřuje svůj zájem a ptá se, proč to bylo právě tak, a ne jinak“.³⁹⁹ Daná otázka, s níž se dle Nejedlého rodí i filosofie dějin, je poutem mezi vědním oborem a kulturním prostředím, v němž působí. Nicméně jde pouze o jeden z možných rozměrů vztahu, který by měl být rovnocenný a věda tak nemá být zneužívána pro „potřeby dne“.⁴⁰⁰ Zatímco vazbu mezi politikou a historiografií považoval Nejedlý ve „Sporu o smysl českých dějin“ za neodmyslitelnou každodennost,⁴⁰¹ tak pokusy o zásahy veřejného mínění do řešení „vědeckých otázek“ chápe pro vědu jako největší nebezpečí, spojené s negativně pojatým politickým stranictvím, tedy právě jako cestu ke služebnosti.⁴⁰²

Počínaje „Koncem liberalismu v dějepisectví“ Nejedlý zcela opustil model historické vědy ve smyslu svébytné entity, která si i přes všechny zmíněné vazby musí udržet svou vědeckost nepodléhající poptávce veřejnosti. V jeho textech se nadále budeme setkávat s jasnou hierarchickou nadřazeností celku národní kultury historické vědě.⁴⁰³ Již analyzované principy Nejedlého filosofie českých dějin se tak mají stát závaznými pro historickou vědu a to ve smyslu předmětové orientace badání i metody. Nejde zde však o „stranickost“, ale o podřízení se zákonitosti národního vývoje, směřujícího cestou pokroku k plnému projevení se vyšších hodnot. Historiografie k tomu má přispívat identifikací hodnot a jejich nositelů, pro které musí představovat zdroj uvědomění vyšších hodnot, jednoduše shrnuto: „*má býti ctí své vědě, ale má býti i radostí svému národu*“.⁴⁰⁴ Nedostatečnost české historiografie v daných ohledech je

³⁹⁶ Viz NEJEDLÝ, Zdeněk. *Spor o smysl českých dějin*, s. 333.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 332.

³⁹⁸ Tamtéž, s. 328.

³⁹⁹ Tamtéž, s. 328.

⁴⁰⁰ Tamtéž, s. 333.

⁴⁰¹ „Právě historie a politika vždy spolu úzce souvisí a musí souviset. Německá historiografie 19. století děkuje jistě právě tomu za svůj rozkvět, a u nás zjev Palackého stačí za všechny jiné.“ Tamtéž, s. 333.

⁴⁰² Viz Tamtéž, s. 321.

⁴⁰³ Historická věda však z tohoto celku může vlastní vinou zmizet: „Národ však se zajímá o své dějiny jen jako o životní hodnotu, a nenalézá-li v dílech svých dějepisců takové hodnoty, ztrácí přirozeně o ně zájem. A tak pro domnělou kritičnost ztratili jsme konečně v dějepisectví i vztah k národnímu životu.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *O národním dějepisectví*, s. 126.

⁴⁰⁴ Tamtéž, s. 131.

nadále předmětem neustálé Nejedlého kritiky,⁴⁰⁵ přičemž jeden z velkých problémů pro něj představuje právě vazba historiografie a konzervativní, kdysi revoluční, politiky.⁴⁰⁶

S jasně definovanou a pozitivně vymezenou „stranickostí“ se setkáme až v Nejedlého textech vznikajících po roce 1945 a to například i ve chvílích, kdy se Nejedlý zpovídal ze své cesty do KSČ.⁴⁰⁷ Nebude v tuto chvíli jistě od věci učinit paralelu s Nejedlého starším hodnocením ideových koncepcí na poli filosofie i historiografie se zřejmým stranickým rozměrem: „*My můžeme např. Palackého Ideu státu rakouského kritizovat, a třebaš svrchovaně nepříznivě, ale nemůžeme popřít svrchovanou mravní hodnotu takového programu právě ve světě politickém. Také o Masarykově mravní hodnotě programové mluvit by bylo urážkou. Masaryk pak tento svůj konkrétní již, věcný ne pouze metodický ideál vtělil v realismus politický.*“⁴⁰⁸ Zatímco Masaryk dle Nejedlého svůj ideál a podřízenost vůči vyšším hodnotám v politickém životě opustil,⁴⁰⁹ tak on sám tomu svému zůstal věrný, a právě vědomí poznání vyšších idejí a jejich nositele ho politicky jasně nasměrovalo do KSČ. V tuto chvíli pro něj stranictví v historické vědě získává pozitivní náboj a stává se dokonce nezbytností.

Komunista, politik a prezident ČSAV Nejedlý v proklamacích z 50. let 20. století konečně může dojít k reflexi soudobé historické vědy jako vědy tvořivé, úzce provázané s politikou,⁴¹⁰ vědy odpovědné⁴¹¹ a ve své podstatě opravdu „vědecké“,⁴¹² plně odpovídající jeho nárokům kladeným na daný obor a to především ve smyslu podřízení se vyšším mravním hodnotám, což historické vědě dovoluje naplnit její „kulturně civilizační úkol“.

⁴⁰⁵ „Na málokterém kulturním poli můžeme tak přímo hmatat pád někdejšího pokrokového nazírání u nás jako v oboru historie. Snad proto, že tam se nejvíce a nejokatěji odráží i dnešek, a proto upadá-li dnešek v reakci, upadají s ním i dějiny.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Dějepis národní a nenárodní*, citováno dle: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*, s. 219.

⁴⁰⁶ „I na Masarykovi se tu ukázal vliv oné předválečné společnosti, jež po někdejších bojích hledá spíše neproměnné klady, zaručující jí bezpečnost, než dřívější stálý zápas.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *František Palacký II*, citováno dle: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*, s. 196.

⁴⁰⁷ „I my máme dobrou, vysokou a přitom lidovou národní kulturu, které můžeme velmi dobře využít. Někteří soudruzi kdysi nechápali, jak já, komunista, se mohu zabývat Smetanou, Němcovou, Jiráskem a jinými takovými národními našimi kulturními hodnotami. Ale já se přiznám, že to bylo zrovna to, co mne přivedlo tam, kde jsem, a co mne v tom utvrdilo.“, NEJEDLÝ, Zdeněk. *Odkaz našich národních dějin*, s. 5.

⁴⁰⁸ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Spor o smysl českých dějin*, s. 323.

⁴⁰⁹ Viz pozn. č. 279.

⁴¹⁰ „Hodnocení dosavadní činnosti ukazuje, že českoslovenští vědci vykročili úspěšně na cestu, kterou jim vytyčila Komunistická strana Československa a vláda republiky.“ Návrh dopisu Antonínu Zápotockému, *Věstník Československé akademie věd*. 1954, roč. 63, s. 200.

⁴¹¹ „Druhým úkolem našeho shromáždění je ukázat a předložit, co chceme a dáváme si za úkol v roce 1954, jaké jsou naše plány a jsou-li takové, jaké žádá dnešek, jaké žádá a očekává od nás naše republika.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. Zahajovací projev presidenta ČSAV Zdeňka Nejedlého, *Věstník Československé akademie věd*. 1954, roč. 63, s. 121.

⁴¹² „Jestliže dnes naše věda [...] ukázala, že je to skutečná věda, která zkoumá skutečnost a odvozuje z toho důsledky, chápala zároveň, že je ne z nějakého jen stranického nebo jiného hlediska, ale skutečně s hlediska vědeckého jediná, která vede ke správným výsledkům, že je to jediná a nejlepší cesta, nejlepší metoda a nejlepší ideový základ rozvoje věd.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. Závěrečné slovo na III. valném shromáždění ČSAV. *Věstník Československé akademie věd*. 1954, roč. 63, s. 201-202.

„Ale ovšem, naše ideologie nás učí a naše zkušenost nás naučila velmi dobře rozeznávat všelijaké složky národa.“⁴¹³

Mnohokrát zde již zazněly pojmy národní dějepisectví, národní hodnoty, národní život a mnoho dalších. Co si však můžeme představit pod samotným pojmem národ v Nejedlého pojetí? Pracuje vůbec s daným termínem ve smyslu jasně vymezené kategorie, či ho užívá spíše intuitivně, snad až v duchu „obrozeneckého romantismu“? Nebo můžeme sledovat oba přístupy, jak se vzájemně prolínají?

S určitostí si můžeme pro začátek jako výchozí bod postavit tvrzení, že národ pro Nejedlého představuje vždy kolektiv či masu, nikoliv jen více či méně nahodilé nakumulování jedinců, ale svébytnou a neustále se vyvíjející entitu, vyznačující se společným vědomím, pamětí, „duchem“ a účelností.

Pojetí národa jako masy, jednolitého celku Nejedlý jednoznačně definoval v textu „František Palacký“ z roku 1921. Příkladem masy/národa mu byl národ Francouzů doby francouzské revoluce a napoleonských válek, který se stal vzorem pro okolní Evropu a jmenovitě i pro Palackého.⁴¹⁴ Právě s Palackým dle Nejedlého nastoupilo obrození i cestu nutné politizace. Podstatně více se v tomto textu autor zaměřil na problém účelnosti národa, existujícího nejen pro sebe sama, ale především pro lidstvo jako celek. Nejedlý se plně ztotožnil s ideou národa ve smyslu sdružení za účelem služby „vyššímu dobru lidstva, mravnosti, ideji, pokroku“.⁴¹⁵ Nejedlého interpretace Palackého pojetí národa⁴¹⁶ se jasně odrazila i v jeho koncepci filosofie českých dějin, pojetí minulosti a úkolů historické vědy ve společnosti. Ve druhé části textu uveřejněné ve *Varu* na podzim roku 1926 toto vše znovu a snad ještě radikálněji shrnuje ve chvíli, kdy proti sobě staví „pseudonacionalismus“ individualistů a pravý, mravní, a hlavně kolektivní nacionalismus Palackého.⁴¹⁷

⁴¹³ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, s. 15.

⁴¹⁴ Viz NEJEDLÝ, Zdeněk. *František Palacký I*, s. 147-148.

⁴¹⁵ Tamtéž, s. 163.

⁴¹⁶ V této otázce se samozřejmě nabízí i výklad podstatně silnějšího, i když jmenovitě nezmíněného, vlivu Masaryka na Nejedlého.

⁴¹⁷ „Palackému zkrátka národ není účelem sám sobě, nýbrž jen prostředkovatelem, nositelem vyšší ideje než jest národní, ideje všelidské, již každý národ má po svém pomoci uskutečňovat... Svět je složen z národů, a proto národ jest ne pro sám pro sebe, ne sám sobě účelem, nýbrž částí světa, a jeho hodnota se řídí ne tím, co udělá pro sebe, ale pro celek, pro svět.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *František Palacký II.*, citováno dle: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*, s. 190-191.

Hodnoty, jimiž český národ přispívá k pokroku lidstva, jsou v Nejedlého filosofii českých dějin patrné samozřejmě v husitství, které již ve „Sporu o smysl českých dějin“ interpretoval spíše z pozice uplatnění principu svobody než jako čistě náboženské hnutí. Dané hodnoty se pak projevují v rysech národního ducha a jsou konzervovány v kolektivní paměti. Národní duch či charakter národa však není pro Nejedlého neměnnou konstantou, lze na něj působit a to právě prostřednictvím dějepiscectví.⁴¹⁸ Znalost národních dějin u českého lidu/nositele hodnot Nejedlý vždy vysoce hodnotil, což mu dovolovalo „publikum“ stavět do role „kritiků“ tvoření historiků a spisovatelů vůbec. Nejedlého kritika individualistického dějepiscectví, které nedostatečně reflektuje národní hodnoty a tradice, které nedokáže ve chvíli potřeby národ aktivizovat, avšak je konzumováno a podporováno některými složkami společnosti, naprosto jasně naznačuje další důležitý bod Nejedlého chápání pojmu národ, jednoduše označitelný jako problém dvou národů v jednom.

Výše v textu jsme se s touto charakteristikou již setkali. Nejedlý danou leninskou tezi plně rozvinul, a to i s historickým výkladem, v publikaci *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, ve které se mimochodem setkáme i se všemi výše zmíněnými charakteristikami. Nejedlý zde představuje koncepci souboje „národa pokrokového“ a „národa reakčního“, představujícího sice nedílnou, nicméně slepou, součást národního vývoje, jehož přirozené vyústění představuje eschaton – komunistická společnost.⁴¹⁹

Počínaje středověkem představuje pro Nejedlého národ sociální prostor složený ze tříd s různými politickými a hospodářskými zájmy, přičemž z celého spektra jsou pouze „lidové vrstvy“ nositeli národních tradic, z nichž jsme již na prvním místě citovali revolučnost. Nejedlý se pak snaží v průběhu českých dějin přesně identifikovat jednotlivé skupiny a zařadit je buď k pokrokové, nebo reakční části. Jedním z kritérií pro něj je i kolektivní paměť lidových vrstev/opravdového českého národa, zachycená zejména v Jiráskově tvorbě, přesněji řečeno zapomnění, které postihlo všechny, kdo se v minulosti neztotožnili s národními hodnotami.

Až do poloviny 19. století pro něj „lidové vrstvy“ představovalo venkovské obyvatelstvo a chudší městské vrstvy, avšak ve druhé polovině došlo podle Nejedlého k zásadní proměně: „*I na naší vesnici vzniká kulacká vrstva, a s ní i kapitalistické rozložení vesnice v bohaté agrárníky a v chudé neb nebohaté maloroľnictvo*“.⁴²⁰ Prostorem, ve kterém nalezl

⁴¹⁸ Viz NEJEDLÝ, Zdeněk. *Odkaz našich národních dějin*, s. 6-7.

⁴¹⁹ „Klasický toho příklad dal jistě Molotov ve své velké řeči [...] „když na adresu celého světa řekl svá památná slova: všechny cesty vedou ke komunismu! [...] A i nás může sílit, že je to důsledek našich národních dějin, celého našeho národního vývoje.“ Tamtéž, s. 11.

⁴²⁰ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, s. 31-32.

uchovavatele a v danou chvíli nositele národních tradic, bylo dělnictvo v podobě „*jediného kompaktního jádra národa*“.⁴²¹

V daném textu se tak naprosto jasně objevují základní principy marxistického přístupu k minulosti, Nejedlý zde znovu vystavěl již mnohokrát použitý můstek husita – protokomunista a samozřejmě se dostatek prostoru dostalo i boji, v tuto chvíli třídnímu. Celá koncepce dvou národů v jednom a neustálého zápasu však opět není v Nejedlého pojetí národa žádnou novinkou. Stačí se znovu vrátit ke „Sporu o smysl českých dějin“ a objeví se celá řada nápadných podobností a to především v pasážích, kde se Nejedlý věnuje Masarykově snaze identifikovat viníky úpadku ideálů husitství...⁴²²

⁴²¹ Tamtéž, s. 32.

⁴²² „Otázka zodpovědnosti je koneckonců svrchovaný problém českých dějin 16. a 17. století podle tohoto názoru. Husitství bylo kořen zdravý, kdo a čím jej nakazil? Kde jsou viníci, ať vědomí či bezděční, kteří tak drahé dědictví zkazili?“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Spor o smysl českých dějin*, s. 341-342.

Tři dovětky místo závěru

Úvodní poznámky a následující statě předložené práce sice vznikly v průběhu 11 let, jejich „průsečíky“⁴²³ však dle mého názoru neztratily na aktuálnosti, ať již ve vztahu k trendům a předmětům v bádání či k v praxi provozovaným praktikám vztahování se k dějinám. To však neznamená, že by v průběhu daného (poměrně dlouhého) období nedošlo k (i podstatným) proměnám a posunům (nejen) v bádání. Některé z nich se alespoň stručně pokusím nastínit v trojici dověteků.

Dovětek první aneb znovu prožít Zdeňka Nejedlého

Když jsem připravoval studii o minulosti, historiografii a úloze historika v pojetí Zdeňka Nejedlého, naivně jsem se domníval, že neustále se vracející vášnivé (minimálně na lokální úrovni) debaty o zachování či odstranění litomyšlské sochy Zdeňka Nejedlého již utichly či směřují k vyrovnání se s Nejedlého rozporuplným (spíše rozporuplně interpretovaným) odkazem, včetně jeho hmotného symbolu/místa paměti i traumatu doplněného již od roku 1992 vysvětlujícím (dnes ve zlatém písmu provedeným) textem na kamenné desce před sochou: „*Odmítám ty, kdož se rozhodli pro oslavu člověka, stejně jako ty, kdož se rozhodli jej tupit... Mohu dát za pravdu jen těm, kdož v úzkostech hledají.*“ *B. Pascal Zdeněk Nejedlý /1878–1962/ Rozmnožil i poškodil kulturu českou. Přinesl poctu i úhonu rodnému městu, jež oceňuje dobré a zavrhuje špatné jeho skutky.*⁴²⁴ Opak byl pravdou a v jistém smyslu dobře tomu tak – neustále se obnovující spor o přítomnost „sochy“,⁴²⁵ který je sám o sobě v kontextu spojujících

⁴²³ V obecné rovině by jistě bylo možné použít i jednotné číslo, neboť společným jmenovatelem příspěvků je vztah člověka k dějinám, nicméně s ohledem na širší jeho modů a badatelských perspektiv ponechám množné číslo zastřešující a propojující pouze některé z nich: kultury vzpomínání, politiky paměti či mody instrumentalizace výkladů dějin (nejen minulosti).

⁴²⁴ Autorem vítězného návrhu textu je bývalý ředitel (1991–2000) Státního okresního archivu Svitavy se sídlem v Litomyšli Milan Skřivánek, který ho s odstupem 21 let na besedě s autorem nejnovější velké monografie věnované Nejedlému Jiřím Křesťanem (10. 3. 2013 ve Smetanově domě v Litomyšli) komentoval slovy: „*Přemýšlel jsem, hledal jsem nějaký citát z učených knih a nejvíce se mi líbil B. Pascal. A myslím si, že by to tam úplně stačilo. Předložil jsem ale radním několik návrhů. Ony slavné čtyři věty, za které jsem dostal mnohokrát na zadek a na druhé straně byl pochválen, mě napadly, když jsem vypil poněkud více vína.*“ (BÍSOVÁ, Jana. Litomyšl by měla Zdeňka Nejedlého ustát. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 5. 4. 2013, roč. XXIII., č. 4. s.1 a 8. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie>) *In vino veritas?* Byla by, ovšem pouze za předpokladu, že bychom k oceňování dobrých a zavrhování špatných skutků disponovali jednotným měřítkem mravního popisu a zároveň i obecně sdíleným konsensem nad očekáváním promítanými do budoucnosti.

⁴²⁵ Resp. kulturní památky zapsané do státního seznamu kulturních památek pod číslem 6-4783, což se nezměnilo ani po pokusu Města Litomyšl o zrušení prohlášení kulturní památkou v souvislosti se záměrem dalších a širších úprav prostoru, v němž je socha umístěna. Ministerstvo kultury vydalo zamítavé rozhodnutí vůči žádosti zejména na základě nedoporučujícího stanoviska NPÚ, územního odborného pracoviště v Pardubicích. Komise Ministerstva kultury pro hodnocení návrhů na prohlášení nemovitých věcí za kulturní památku a žádosti o zrušení prohlášení nemovitých věcí za kulturní památku „*po obsáhlé diskusi nedoporučila hlasováním s rozdílem jediného hlasu zrušit památkovou ochranu*“ (Rozhodnutí Ministerstva kultury ze dne 4. 9. 2018 č. j.: MK 56028/2018 OPP,

linií této práce více než vhodným předmětem badatelského zájmu, působil a působí i jako impulz či vzpruha dalšího bádání o Zdeňkovi Nejedlém, o jeho „druhém životě“,⁴²⁶ snah o prezentaci výsledků v podobě odborných publikací i popularizačních aktivit a v neposlední řadě i angažovaného působení ve veřejném prostoru. Zkrátka, jedno místo paměti/symbolické centrum je průsečíkem různých modů vztahování se k minulosti s různým účelem spočívajícím jak (řeceno terminologií Dušana Třeštíka) ve „správných“, „pravdivých“ či „slušných“ dějinách⁴²⁷ tak i v legitimizaci současných či do budoucnosti projektovaných potřeb a cílů.

Se základním přehledem fází debat a sporů kolem Nejedlého sochy se čtenáři mohou seznámit v doprovodné publikaci ke stejnojmenné výstavě⁴²⁸ *Já jsem... Zdeněk Nejedlý. Příběh tragédie jednoho moderního intelektuála*,⁴²⁹ která je sama o sobě do jisté míry výsledkem toho, že „čas od času se derou na povrch emotivní reakce, které Litomyšl rozdělují: je dodatková tabulka dostatečná? Vyjadřuje to, jak o Nejedlém smýšlíme? Chceme odstranit, nebo ponechat sochu této kontroverzní osobnosti? Tato situace byla také hlavním důvodem ředitelky galerie k tomu zařadit tento projekt do výstavního plánu galerie a napomoci tak přenést emoce spjaté s Nejedlým – potažmo jeho sochou, do roviny poznání.“⁴³⁰ Výstava, doplněná řadou doprovodných akcí,⁴³¹ prezentovala i lokální sebereflexi, resp. anketu, provedenou žáky ZŠ Zámecká, před kterou se socha Zdeňka Nejedlého nachází.

sp. zn.: MK-S 15019/2017 OPP, s. 5. Dostupné z: https://iispp.npu.cz/mis_public/documentDetail.htm?id=1307600)

⁴²⁶ Či snad lépe řečeno „druhých životech“ Nejedlého intelektuála a badatele, Nejedlého politika a „manažera“ československé kultury, osvěty a standardizovaného vzdělávání, se kterými se můžeme setkávat v publicistice, odborné, memoárové a krásné literatuře, ve výstavní praxi či filmové tvorbě.

⁴²⁷ TŘEŠTÍK, Dušan. Dějiny jako prostor k rozlišení. Melancholická impresie nad prvními ročníky Českého časopisu historického. In: TŘEŠTÍK, Dušan. *Mysli dějiny*. Praha-Litomyšl: Paseka, 1999, s. 81–90.

⁴²⁸ Na přípravě a realizaci výstavy, konané mezi 10. 11. (vernisaž 9. 11.) 2018 – 10. 2. 2019, se podíleli (v abecedním pořádku): Martin Boštík, Marcela Boštková, Hana Kábová, Jiří Křesťan, Jiří Lammel, Václav Nájemník, Dana Schlaichertová a Stanislav Vosyka. Institucionálně projekt vznikl ve spolupráci Městské galerie Litomyšl, Masarykova ústavu a Archivu AV ČR, v. v. i., Národního archivu, Regionálního muzea v Litomyšli, Smetanova domu v Litomyšli, Státního okresního archivu Svitavy se sídlem v Litomyšli a Základní školy Litomyšl, Zámecká 496. Výstava byla oceněna III. místem v kategorii Muzejní výstava roku 2018 XVII. ročníku Národní soutěže muzeí Gloria musealis. Zdeňkovi Nejedlému ve výtvarném umění byla věnována třetí část výstavy, zahrnující samozřejmě i sochu, slavnostně odhalenou v rámci oslav 100. výročí narození Zdeňka Nejedlého.

⁴²⁹ BOŠTÍK, Martin, ed. *Já jsem... Zdeněk Nejedlý: příběh tragédie jednoho moderního intelektuála*. Vydání první. Litomyšl: Městská galerie, 2018, 95 s.

⁴³⁰ *Já jsem... Zdeněk Nejedlý. Příběh tragédie jednoho moderního intelektuála. Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 2. 11. 2018, roč. XXVIII., č. 11. s. 1. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie> .

⁴³¹ 10. 11. a 29. 11. proběhla komentovaná prohlídka s autory výstavy. 22. 11. se konala od 10:00 pro žáky místních škol a od 17:00 pro veřejnost panelová diskuse *Síla moci*, které se v roli hostů účastnili Jiří Křesťan a Jiří Knapík a Jiří Kopriva, o den později se ve Smetanově domě konal večer hudby a slova pod názvem *Oblíbení a ti druzí. Stopy Z. Nejedlého na poli české hudební kultury*. 10. 12. proběhla vernisaž výstavy fotografií *Zdeněk Nejedlý známý – neznámý* s následnou přednáškou autorem výstavy Hany Kábové a Petry Tomsové *Zdeněk Nejedlý a jeho rodina ve fotografii*. 27. 12. se uskutečnilo promítání filmu *Skřivánci na niti* s filmovým úvodem Petry Dvořákové. 31. 1. 2019 proběhla přednáška Petra Čorneje *Dvě tváře Zdeňka Nejedlého* a v den ukončení výstavy přednáška Václava Nájemníka *Dětství a druhý život Zdeňka Nejedlého*. V rámci doprovodného programu je nutné neopomenout úlohu ZŠ Zámecká (především učitele dějepisu Stanislava Švejcara a žáků 8. a 9. tříd), která se

Podívejme se alespoň ve zkratce na několik podstatných bodů zmíněného dění a vzpomeňme si při tom na koncept „práce paměti“ Paula Ricœura směřující (v ideálním případě) ke „spravedlivé paměti“. ⁴³² Právě litomyšlský příklad může být ukázkou nelehké, zdlouhavé a možná i neukončitelné „*travail de mémoire*“. Zároveň by nám měl připomenout, že paměť a vzpomínání jsou neuzavřené a dynamické jevy, nemyslitelné bez komplementarity jejich individuální a kolektivní/kulturní roviny. Právě v těchto intencích jsme se zabývali konceptem „kulturní paměti“ Astrid Erll, ⁴³³ v jehož rámci „*mýtus, náboženská paměť, politické dějiny, trauma, rodinná vzpomínka či generační paměť jsou odlišnými módy vztahování se k minulosti*“, ⁴³⁴ resp. různými kulturními praktikami, provozovanými konkrétními aktéry ve velmi rozsáhlém a různorodém mediálním prostoru. Čtenář snad promine porušení výkladové linie po časové ose – „přeskakování“ a „návraty“ mají opodstatnění v rozlišení (byť vzájemně se prolínajících) vrstev dění, ve kterém jeho aktéři (ať již ve smyslu občanských aktivistů, osob politicky angažovaných, přímých aktérů minulého dění, badatelů/historiků či politických a odborných institucí) vystupují v různých rolích či jejich kombinacích.

Umístění vysvětlující, resp. „mediační“ desky před sochu v roce 1992 označili Zdeněk Hojda a Jiří Pokorný za „*asi nejpozoruhodnější a velice sympatický pokus, jak se vyrovnat se složitou minulostí*“. ⁴³⁵ I s odstupem čtvrtstoletí však můžeme stále hovořit spíše o „pokusu“, který v předminulém roce dospěl do fáze vysvětlování vysvětlující desky v podobě usnesení č. 131/19, jímž Zastupitelstvo města Litomyšle schválilo prohlášení k vysvětlujícímu textu u pomníku Zdeňka Nejedlého: „*Protože jsme s nepochopením textu dlouhodobě – osobně i mediálně – konfrontováni až do dnešních dnů, rádi bychom se přihlásili k významu, jaký mu přikládá jeho původce a jaký měli na zřeteli představitelé města, když jej schválili k realizaci.*“ ... „*Nejedlý je příkladem tragédie některých moderních vzdělanců, jejichž životy jsou poznamenány osudovým intelektuálním i morálním selháním. Jeho socha však má na svém původním místě zůstat jako svébytná historická stopa, sloužící nadále nikoliv k oslavě zobrazené osoby, ale jako zneklidňující osten a varování vedoucí k zamyšlení nad bolestnou minulostí. Je tedy nadále obhajitelná pouze jako podnět k přemýšlení o minulosti a výzva*

podílela tvorbou pracovního listu pro žáky a studenty, realizací ankety a přípravou prezentace/úvodu k panelové diskusi.

⁴³² Viz s. 76 a 83 této práce.

⁴³³ Viz s. 17 a n. a s. 50 této práce.

⁴³⁴ ERLL, Astrid. Cultural Memory Studies: An Introduction. In: ERLL, Astrid NÜNNING, Ansgar (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, Media and Cultural Memory/Medien und kulturelle Erinnerung 8, s. 7.

⁴³⁵ HOJDA, Zdeněk, POKORNÝ, Jiří. *Pomníky a zapomnětky*. Praha – Litomyšl: Paseka, 1996, s. 224

k osobnímu hledání.⁴³⁶ Prohlášení vzniklo na „*podnět historiků Martina Boštíka a Milana Skřivánka*“, neboť „řada čtenářů si jej mylně interpretuje. Nápís ,tak žije vlastním životem‘ a podléhá různým, často zcela zavádějícím výkladům, které se zcela mýjí se záměrem jeho autora.“⁴³⁷ Milan Skřivánek⁴³⁸ a především Martin Boštík patří mezi dlouholeté aktéry litomyšlské „*travail de mémoire*“, ať již se jedná o komentáře a reakce na aktuální dění publikované (nejen) v litomyšlském městském zpravodaji *Lilie*⁴³⁹ či o odbornou práci a popularizaci jejích výsledků.

Značnou pozornost vzbudila práce Martina Boštíka, poprvé vydaná v roce 2004 nákladem 500 výtisků, doplněným v témže roce o dalších 400 a v roce 2016 o 1000 výtisků druhého doplněného vydání, rozkrývající průběh a kontext soudního procesu s vykonstruovanou protistátní skupinou vedenou rektorem Piaristické koleje a profesorem na litomyšlském gymnáziu Františkem Ambrožem Stříteským.⁴⁴⁰ Litomyšlské trauma s dějištěm ve Smetanově domě za účasti místního obyvatelstva, ve kterém sehrál „jistou“ úlohu i Zdeněk Nejedlý,⁴⁴¹ se v souvislosti s vydáním Boštíkova práce rozjitřilo a *zneklidňující osten* se pro jedny znovu proměnil v *trn v oku*, který je nutné okamžitě odstranit, zatímco druzí prosazovali jeho zachování (ať již ve smyslu pomníku či mementa). Spor o sochu byl opět medializován na regionální i celostátní úrovni. Mezi mnohými se k němu a možnému řešení vyjádřil v komentáři pro Lidové noviny 6. 12. 2004 Jiří Černý: „*Pořád ale věřím, že by stačilo upravit okolí sochy tak, aby nápisy byly dobře vidět. Což už dlouho nejsou.*“⁴⁴² O deset dnů později ke stejnému

⁴³⁶ Prohlášení Zastupitelstva města Litomyšle k vysvětlujícímu textu u pomníku Zdeňka Nejedlého. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 2. 10. 2019, roč. XXIX., č. 10. s. 4. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie> . Hlasování proběhlo 12. 9. 2019 v poměru 19-3-0, přičemž 3 hlasy proti patřily zástupci za KSČM a dvěma zástupcům za KDU-ČSL (viz *Zápis z 4. zasedání Zastupitelstva města Litomyšle konaného dne 12. 9. 2019 od 16:00 v sále Zámeckého pivovaru v Litomyšli*. č. j.: MěÚ Litomyšl 086253/2019. Dostupné z: https://www.litomysl.cz/zastupitelstvo/usneseni/4_2019), domýšlet se rozdílné motivace pro nesouhlasné stanovisko jistě není nutné.

⁴³⁷ Tamtéž.

⁴³⁸ Prezenci vyváženého obrazu Zdeňka Nejedlého od Milana Skřivánka nalezneme např. v SKŘIVÁNEK, Milan. *Litomysl 1259-2009: město kultury a vzdělávání*. Vydání 2. Litomyšl: Město Litomyšl, 2016.

⁴³⁹ Reprezentativním příkladem by mohl být text Boštíkova dopisu publikovaného pod názvem „Lidi nešťastný, už zase ten Nejedlý. Dostali jste taky leták?“ (*Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 31. 3. 2017, roč. XXVII., č. 4. s. 15. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie>) v reakci na letáky oslavující Zdeňka Nejedlého, které se objevily ve schránkách Litomyšlanů v březnu 2017. Za vydáním letáků stál autor řady oslavných, „informativních“ a vzpomínkových textů věnovaných Zdeňkovi Nejedlému, publikovaných v městském zpravodaji obvykle v rubrice Prostor pro názory volebních subjektů v Zastupitelstvu města Litomyšl, Max Olšan (KSČM) a jako vydavatel Městský výbor KSČM v Litomyšli.

⁴⁴⁰ BOŠTÍK, Martin. *Monstrproces „Stříteský a spol.“ Litomyšl 1950: historická studie o síle a slabosti poválečného člověka*. vydání 1., vydání 2. Litomyšl: Regionální muzeum v Litomyšli, 2004, 2016

⁴⁴¹ Notoricky známé je (i) Boštíkem citované neoficiální přijetí delegace rodičů zadržovaných, na proces čekajících gymnazistů, kterým Nejedlý odmítl pomoc se slovy, že „*reakce musí být zničena jako klubko zmijí*“. (Tamtéž, s. 42)

⁴⁴² ČERNÝ, Jiří, VORÁČ, Miloš, ed. *Urcitá míra facky. Komentáře z let 2001-2008*. Praha: Galén, 2010, s. 69

závěru dospělo také Zastupitelstvo města Litomyšle ve svém usnesení,⁴⁴³ které bylo i realizováno. Téma monstrprocesu se však jako rozbuška pokračování sporu vrátilo o dvanáct let později, v roce druhého vydání Boštíkovy práce. 27. 2. 2016 předvedli studenti Právnické fakulty Univerzity Karlovy v síni Vrchního soudu na Pankráci v rámci festivalu proti totalitě Mene Tekel rekonstrukci monstrprocesu „Stříteský a spol.“,⁴⁴⁴ se kterou vystoupili i 11. 10. 2016 (v den 66. výročí vynesení rozsudků) přímo v místě konání procesu – ve Smetanově domě v Litomyšli. Dopoledne byly sehrány dvě rekonstrukce pro žáky místních škol, večerní představení bylo určeno široké veřejnosti, která projevila značný zájem a po jejím skončení následovala debata s účastníky procesu.

Téma odstranění či přesunutí sochy získalo znovu na aktuálnosti a v následujících měsících bylo ve *Zpravodaji města Litomyšle* publikováno několik textů, jejichž autory byli obvykle rodinní příslušníci obětí monstrprocesu či, v případě Jiřího Kopřivy,⁴⁴⁵ přímý účastník/odsouzený. K vyostření debat ve veřejném prostoru přispěla i již zmiňovaná březnová protiakce s letáky velebícími Nejedlého,⁴⁴⁶ po které byla Nejedlého socha „na oplátku“ ozdobena oprátkou a listem papíru s citací ze závěru Nejedlého kritiky Sukovy symfonie Zrání: „*Pro takovou osobnost není v tomto ovzduší místa, i kdyby se nyní sebe více zdobila trikolourou.*“⁴⁴⁷ Na eskalaci konfliktu reagovalo vedení města iniciací dubnového jednání skupiny historiků, odborníků v oblasti umění a politiků, jehož výsledkem byla shoda ohledně řešení spočívajícího v doplnění prostoru s Nejedlého sochou o (slovy místostarosty Josefa Janečka) „*dílo, které by připomnělo komunistickou diktaturu. Tím by v prostoru před školou byla zachycena etapa dějin, která tomuto komunistickému ministrovi postavila nadživotní sochu, ale zároveň by tam bylo memento a připomínka toho, co ten režim páchal na lidech.*“⁴⁴⁸ O necelý rok později (27. 3. 2018)⁴⁴⁹ město Litomyšl v daných intencích vyhlásilo 1. kolo

⁴⁴³ „ZaM souhlasí, aby socha Z. Nejedlého byla zachována s tím, že deska bude zvětšena a bude umístěna tak, aby byla vnímána jako součást sochy (bude upraveno prostranství a poloha desky, text zůstane ve stávajícím znění.“ (Usnesení Zastupitelstva města. 5. zasedání Zastupitelstva Města Litomyšle konaného dne 16. 12. 2004. Kongresový sál Zámku v Litomyšli. Usnesení č. 145/04. Dostupné z: https://www.litomysl.cz/zastupitelstvo/usneseni/5_2004)

⁴⁴⁴ Záznam je dostupný z: <https://ct24.ceskatelevize.cz/kultura/1707652-rekonstrukce-politického-procesu-z-50-let-stritesky-a-spol>

⁴⁴⁵ Viz KOPŘIVA, Jiří. Z. Nejedlý ještě jednou a snad naposledy. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 3. 5. 2017, roč. XXVII., č. 5. s. 7. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie> . Jiří Kopřiva byl v monstrprocesu odsouzen ke dvěma letům vězení za velezradu, po roce 1989 se podílel na vzniku pobočky Konfederace politických vězňů České republiky č. 73 – Litomyšl, které je předsedou.

⁴⁴⁶ Viz pozn. 439.

⁴⁴⁷ NEJEDLÝ, Zdeněk. Josefa Suka „Zrání“. *Smetana. Hudební list*. 29. 11. 1918, roč. IX., č. 1. s. 10

⁴⁴⁸ Emoce kolem sochy Zdeňka Nejedlého může zklidnit umělecký zásah. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 3. 5. 2017, roč. XXVII., č. 5. s. 7. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie>

⁴⁴⁹ Vyhlášení soutěže bylo odsouhlaseno Radou města Litomyšle na 22. zasedání dne 7. 11. 2017 (viz usnesení Rady města Litomyšle č. 866/17 dostupné z: https://www.litomysl.cz/rada_mesta/usneseni/?id=1509017253524). Samotné znění vyhlášení soutěže již není na webových stránkách města dostupné. Podstata, tak jak se objevila

výtvarné soutěže o návrh na přeměnu místa se sochou Zdeňka Nejedlého s uzávěrkou k 31. 8. 2018. Hodnotící komise 3. 9. z 12 přihlášených návrhů vybrala trojici postupujících do druhého kola.⁴⁵⁰ O den později (4. 9.) však Ministerstvo kultury vydalo zamítavé rozhodnutí ve věci řízení o zrušení prohlášení sochy Zdeňka Nejedlého v Litomyšli za kulturní památku (právní moci nabylo 22. 9.).⁴⁵¹ Rada města se s výsledky 1. kola seznámila na svém zasedání 11. 9. a doporučila zastupitelstvu vyplatit formou daru odměnu 50 000,- Kč za každý vybraný návrh, zároveň se však usnesla nevyhlašovat 2. kolo soutěže.⁴⁵² Zastupitelstvo města o dva dny později navržené usnesení o poskytnutí odměny neschválilo, čemuž předcházela zřejmě ostřejší diskuse. „V rozpravě k tomuto bodu pan Pulkrábek uvedl, že je šokovaný tím, že město nedá 100 tisíc korun na oponenturu k hlukové studii, ale dá 150 tisíc na odměnu pro účastníky umělecké soutěže. Uvedl, že problém se sochou Zdeňka Nejedlého před I. ZŠ má jen několik intelektuálů kolem festivalu, udělalo si z toho téma a snaží se přepisovat historii. Celou záležitost podle něj město vyřešilo dodáním vysvětlující tabulky. Vyjádřil nesouhlas s vyplacením odměn. Pan Stříteský se ohradil proti vyjádření pana Pulkrábka a řekl, že je dlouhodobě pro přestěhování sochy od školy. Pan Nádvorník také řekl, že socha tam být nemá.“⁴⁵³

Plán na další hmotnou transformaci místa paměti tak zůstal (zatím?) nerealizován, což (nejen) v limitech „lokálního“ příkladu platí i pro cíl *travail de mémoire*, tedy usmíření (mezi) či smíření se (s). Ve zhuťnělém a reduktivním přehledu jsme byli svědky pokusu o institucionalizaci vyváženě hodnotícího přístupu ke Zdeňkovi Nejedlému (ať již ve smyslu osoby, sochy – hmotného i nehmotného místa paměti či symbolického centra) v podobě vysvětlujícího nápisu, který však byl po 17 letech prohlášením Zastupitelstva města Litomyšle doplněn o „vysvětlení vysvětlení“, neboť si prý nápis žije vlastním životem. Těžko si však vystačíme s jednoduchým vysvětlením pracujícím s „neporozuměním“ textu – spíše se jedná o obecnější odmítnutí konsensuální identifikace s jeho (dobře srozumitelnou) podstatou. Byli

v minulé citaci místostarosta Josefa Janečka, zůstala ve vyhlášení zachována – socha Zdeňka Nejedlého měla být uvedena (bez manipulace s ní a bez jakéhokoliv zásahu do autorské podoby Hánova díla) do nového kulturního a historického kontextu s odkazem na oběti komunistického režimu.

⁴⁵⁰ V hodnotící komisi „kromě představitelů města byli architekt Josef Pleskot, výtvarník Jiří Příhoda, grafik Jiří Lammel, výtvarnice Veronika Šrek Bromová, historici Martin Bošтік a Stanislav Vosočka, představitel Konfederace politických vězňů Jiří Kopřiva, advokát František Vyskočil, ředitel I. ZŠ Petr Doseděl a historička umění Karina Kottová“.
Dostupné z: https://www.litomysl.cz/aktuality/vysledek_souteze_k_promene_okoli_sochy_z_nejedleho/

⁴⁵¹ Viz pozn. 425.

⁴⁵² Viz usnesení Rady města Litomyšle č. 749/18 dostupné z: https://www.litomysl.cz/rada_mesta/usneseni/?id=1536160016461

⁴⁵³ Zápis z 4. zasedání Zastupitelstva města Litomyšle konaného dne 13. 9. 2018 od 16:00 hod. v sále Zámeckého pivovaru v Litomyšli. č. j. MěÚ Litomyšl 88879/2018, s. 9. Dostupné z: https://www.litomysl.cz/zastupitelstvo/usneseni/4_2018

jsme tak i svědky nástupu „povinnosti paměti“⁴⁵⁴ a lokální „války paměti“, které se zjevně nepodařilo ukončit či alespoň zásadně otupit aktivitami na úrovni institucionální/politické ani pokusy o usmíření/smíření, mezi kterými jsme zmínili projekt výstavy promyšleně pracující při prezentaci vědění o různých vrstvách osobnosti Zdeňka Nejedlého s „ich formou“ v kontrastu s lokálním i širším historickým kontextem a zejména Nejedlého „druhým životem“ ve výtvarném umění a s jeho soudobou reflexí ze strany Litomyšlanů. Patří sem však i např. (nevyslyšený) *Otevřený dopis Z. Nejedlého* zapsaný Otakarem Karlíkem⁴⁵⁵ či beseda s příznačným názvem „*Náš Zdeněk Nejedlý*“ konaná 10. 3. 2013 u příležitosti vydání poslední monografie věnované Zdeňkovi Nejedlému Jiřího Křesťana, které se spolu s autorem účastnili Petr Čornej, Milan Skřivánek a v roli moderátora místostarosta Litomyšle Vojtěch Strítěský.⁴⁵⁶

Úloha historiků a historiček je ve sledovaném dramatu zjevně zásadní, vystupují v něm v řadě případů nejen jako nestranní, možná i nesmlouvaví experti či popularizátoři „správných příběhů“, setkali jsme se s nimi i v rolích moderátorů, mediátorů či angažovaných účastníků sporu o postavu Nejedlého v bronz a v „pravdivých příbězích“.⁴⁵⁷ Prolnutí jmenovaných rovin a rolí jakoby oživovalo Nejedlého (v práci již citovaná) slova o společenské funkci výsledků snažení historiků, které „*má býti ctí své vědě, ale má býti i radostí svému národu*“.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ „*Zneklidňující osten*“ z prohlášení zastupitelstva dle mého názoru překračuje intence Skřivánkova textu tímto směrem a jak jsme si již připomněli, „povinnost paměti“ v Ricoeurově konceptu „práce paměti“ k usmíření rozhodně nepřispívá.

⁴⁵⁵ „*Začátkem února se pravidelně scházejí litomyšlští rodáci Dr. Zdeněk Nejedlý, ministr školství a kultury (nar. 10. 2. 1878), a Otakar Karlík, býv. ředitel Gymnázia A. Jiráka (nar. 10. 2. 1944), aby oslavili společně narozeniny a debatovali o událostech zajímavých pro obě strany. V závěru setkání se oba rodáci dohodli, že založí „Společnost přátel nepřátel Z. Nejedlého“ a umístí ve městě několik „laviček smíření“, kde budou Litomyšlané diskutovat o díle B. Smetany a A. Dvořáka.“ KARLÍK, Otakar. *Otevřený dopis Z. Nejedlého*. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 2. 2. 2017, roč. XXVII., č. 2. s. 17. Dostupné z: <http://www.litomyse.cz/lilieS>*

⁴⁵⁶ Ambice usmíření/smíření jasně formuloval v pozvánce na debatu organizovanou Regionálním muzeem v Litomyšli, nakladatelstvím Paseka (které si vznik biografie „objednalo“ – viz KŘEŠŤAN, Jiří. *Zdeněk Nejedlý politik a vědec v osamění*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2012, s. 11), Národním archivem a Městem Litomyšl Martin Boštík: „*Doufáme, že chystaná debata přinese mnoho nových impulsů a reflexí, které přispějí k náhledu na tuto problematiku z dalšího úhlu. Jeden takový před nás klade v úvodu ke knize její autor – „některá témata musí být zlehčena, nahlédnuta z ironického náhledu, aby mohla být pochopena (...) možná toto je cesta, jak se vyrovnat s některými traumaty z minulosti.“ K setkání zveme vedle emocionálně nezainteresované veřejnosti také politické vězně, kteří mají k Nejedlému odpor, protože v době, kdy zastával nejvyšší stranické a vládní funkce, byli krutě perzekvováni, ale i zastávce politiky komunistické strany, kteří jej jsou schopni ústy Maxe Olšana blahoslavít za „ozdravení“ našeho školství (viz *Lilie* z 6. listopadu 2012, s. 4). Přeji nám všem, aby naše diskuse nebyla marná.“ Dostupné z: https://www.litomyse.cz/aktuality/nas_zdenek_nejedly/*

⁴⁵⁷ Jde-li o „pravdivé příběhy“ – ty, kterým věříme – nelze opomenout vyhrocenou debatu nad publikovanými zjištěními Martina Boštíka a Stanislava Vosyky o Nejedlého (ne)úloze při založení festivalu *Smetanova Litomyšl* (viz BOŠTÍK, Martin, VOSYKA, Stanislav. *Počátky festivalu Smetanova Litomyšl*. Litomyšl: Smetanova Litomyšl, o.p.s. ve spolupráci s Regionálním muzeem v Litomyšli, 2018). Publikace byla představena 16. 1. 2018 v pražském Rudolfinu, tedy na začátku roku, ve kterém se konal 60. (resp. 63.) ročník festivalu. Na stránkách městského zpravodaje *Lilie* se pak zejména v únorovém a březnovém čísle objevilo několik obvinění z „práce na objednávku“, reakcí a protireakcí...

⁴⁵⁸ NEJEDLÝ, Zdeněk. O národním dějepisectví. In: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*. Praha: Svoboda, 1952, Sebrané spisy Zdeňka Nejedlého, sv. 16, s. 131.

Ponechme však již stranou statuární debaty a zastavme se krátce u bádání o Zdeňkovi Nejedlém, které v posledním desetiletí značně zbytnělo, a to nejen ve smyslu nárůstu publikačních výstupů, ale především ve smyslu rozšiřování či inovací přístupů k tématu (což se samozřejmě týká i bádání o marxistické historiografii).⁴⁵⁹ Za středobod vývoje historiografické produkce v této oblasti můžeme bez nadsázky označit téměř šestisetstránkovou monografii Jiřího Křesťana,⁴⁶⁰ kterou (prozatím?) vyvrcholilo autorovo dlouholeté souputnictví se Zdeňkem Nejedlým.⁴⁶¹ Křesťanova monografie šíří heuristiky a kontextualizace Nejedlého biografii zásadně doplnila, upravila či opravila tradované výklady týkající se např. vztahu Nejedlého k Antonínu Dvořákovi a Josefu Sukovi prý zkalenému skrze Otilku⁴⁶² či Nejedlého postoje k a úlohy v školské reformě, resp. přijetí školského zákona v roce 1953⁴⁶³ a řadu dalších. Zejména *Kapitola šestá, ve které je náš hrdina Stalinovým hostem 1939-1945* přinesla zcela nová zjištění založená na dříve nedostupném archivním materiálu. Křesťanova práce je specifická i technikou (nejsem si jistý, zda můžeme užít termín metoda) konstrukce výkladu – „*Pokusil jsem se vcítit do světa hlavního aktéra této knihy, měl jsem někdy až fyzický pocit jeho přítomnosti, zaplavovaly mě prudké návaly uznání, lítosti, podivu i rozpaků a někdy i odporu.*“⁴⁶⁴ Technika Nejedlého „vcíťování“, vycházející zřejmě z přímé i nepřímé reflexe Wilhelma Diltheye,⁴⁶⁵ Jiřího Křesťana zjevně značně inspirovala a v důsledku i přispěla k tomu, aby byl Nejedlý Křesťanovi člověkem.⁴⁶⁶

⁴⁵⁹ Připomněl bych alespoň několik (z mého hlediska inspirativních) titulů s vazbou nejen k Nejedlému: ČORNEJ, Petr. *Historici, historiografie a dějepis. Studie, črty, eseje*. Praha: Karolinum, 2016, GÓRNY, Maciej. *Mezi Marxem a Palackým. Historiografie v komunistickém Československu*. Přeložila BENEŠOVÁ Michala. Praha: Volvox Globator, 2018, HAVELKA, Miloš. Kdy a jak se Nejedlý rozešel s Gollovou školou. *Dějiny-Teorie-Kritika*. 2010, roč. 7, č. 1. s. 113-123, JIROUŠEK, Bohumil a kol. *Proměny diskursu české marxistické historiografie (Kapitoly z historiografie 20. století)*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Filozofická fakulta, Historický ústav ve spolupráci s NTP Pelhřimov, 2008, KOPEČEK, Michal. Čeští komunističtí intelektuálové a „národní cesta k socialismu“: Zdeněk Nejedlý a Karel Kosík, 1945-1968. *Soudobé dějiny*. 2016, XXIII (1-2), s. 77-117, NÁJEMNÍK, Václav. *Druhý život Zdeňka Nejedlého v české historiografii a kultuře [The second life of Zdeněk Nejedlý in Czech historiography and culture]* [online]. Praha: 2018. Disertační práce. Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Katedra dějin a didaktiky dějepisu. Vedoucí práce doc. PhDr. Ivana Čornejová, Csc. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zpp/detail/100508>, PAŽOUT, Jaroslav (ed.). *Komunističtí intelektuálové a proměna jejich vztahu ke KSČ (1945-1989)*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2013, RANDÁK, Jan. *V září rudého kalicha: politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2015, SOMMER, Vítězslav. *Angažované dějepisectví: stranická historiografie mezi stalinismem a reformním komunismem (1950 – 1970)*. Praha: NLN, Nakladatelství lidové noviny, 2011.

⁴⁶⁰ KŘEŠŤAN, Jiří. *Zdeněk Nejedlý politik a vědec v osamění*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2012.

⁴⁶¹ Jeho počátky můžeme sledovat od vydání (původně disertační) práce KŘEŠŤAN, Jiří. *Pojetí české otázky v díle Zdeňka Nejedlého*. Praha: Státní ústřední archiv, 1996.

⁴⁶² Viz KŘEŠŤAN, Jiří. *Zdeněk Nejedlý politik a vědec v osamění*. s. 57 a n.

⁴⁶³ Viz tamtéž, s. 339 a n.

⁴⁶⁴ Tamtéž, s. 18.

⁴⁶⁵ Viz např. ČORNEJ, Petr. *Historici, historiografie a dějepis. Studie, črty, eseje*. s. 252-254.

⁴⁶⁶ „*Cestou politika a učence Zdeňka Nejedlého jsem se snažil kráčet krokem rozvázným a opatrným. Prošel, procítil a prožil jsem okamžiky, jež jsem si dokázal oživit. Nahlédl jsem přes obrubeň současnosti až tam dolů, na dno hluboké a potemnělé studně jedné lidské duše. A tam jsem s úlekem zahlédl odlesk vlastní tváře. Neboť jsem Zdeněk Nejedlý.*“ KŘEŠŤAN, Jiří. *Zdeněk Nejedlý politik a vědec v osamění*. s. 428.

Křest'anova práce snaží se postihnout mnohé vrstvy Nejedlého osobnosti v jednom zpracování vzbudila samozřejmě značný ohlas, oceněna byla v roce 2013 v rámci Magnesia Litera v kategorii ČEZ Litera za literaturu faktu, pozornost vzbudila také prezentace v Litomyšli spojená s debatou a pozadu nezůstala ani historická obec s recenzní a diskusní činností – i zde narazíme v naprosté většině na velmi kladná hodnocení. Mezi případnými výtkami obvykle narazíme na opomenutí různého druhu, na místy příliš detailní zaměření na faktografii či příliš zúženou reflexi Nejedlého odborné a tvůrčí činnosti, jedná-li se však o Nejedlého historika, stačí sáhnout po starších Křest'anových publikacích. Podstatnější připomínky se týkají možná zbytečného pokusu Jiřího Křest'ana o teoreticko-metodologické zasazení monografie pod záštitu hermeneutického přístupu Hanse-Georga Gadamera.⁴⁶⁷

Předešlé řádky možná budí dojem autorovy (míněn předkladatel práce) „nerozhodnosti“ či alibismu, resp. přitakání à la *Vesničko má středisková* či *Skřivánci na niti*. Daná ambivalence vychází na jedné straně ze souznění s hlavními body kritiky Miloše Havelky⁴⁶⁸ a na druhé straně z úvahy o očekáváních a nárocích kladených na práce tohoto druhu ze strany širší veřejnosti, pro kterou bude oproti striktně vědecké monografii jistě přijatelnější nenudný „pravdivý román“.⁴⁶⁹ Přiznané ocenění, zájem médií, veřejné diskuse, dokumentární popularizace či litomyšlská výstava, kterou Jiří Křest'an odborně zaštit'oval – co více by si autor jako důkaz širokého, rámcem vědecké komunity překračujícího dopadu své tvůrčí činnosti mohl přát?

Ve vztahu k hlavním otázkám, které jsem si kladl ve studii zařazené v této práci, jsou texty Miloše Havelky, Michala Kopečka, Jiřího Křest'ana, Jana Randáka (a dalších autorů), kteří se v posledním desetiletí Zdeňkovi Nejedlému ve vztahu k vývoji české historiografie, kultury a jejich společenských funkcí věnovali,⁴⁷⁰ značně podnětné. Pomineme-li (většinou) drobné nuance vyplývající spíše ze specifických konstrukcí badatelských otázek a zaměření na

⁴⁶⁷ Viz KŘEST'AN, Jiří. *Zdeňk Nejedlý politik a vědec v osamění*. s. 16-17.

⁴⁶⁸ „Na 569 stranách Křest'anovy knihy se zdá všechno shromážděno, ale málo vysvětleno. Nakupení faktů bez výkladu nakonec zůstává jen pouhou, i když třeba bohatou, reprodukcí fakticity, jejíž potřeba být vyložena zůstává i ‚po Křest'anovi‘ nezměněna. Dušan Třeštík si v polovině devadesátých let stěžoval, že se česká historiografie dostala ‚do rukou archivářů‘, čímž mínil její deskriptivnost, teoretickou slabost a výkladovou nedostatečnost, ale také spontánní provinciálnost“. HAVELKA, Miloš. Nejedlý podaný „po nejedlovsku“. *Soudobé dějiny*. 2014, roč. 21, č. 1-2. s. 189. Kritika Miloše Havelky je při omezení pohledu na samotnou Křest'anovu biografii jistě opodstatněná, zúžený fokus však nezabírá celek Křest'anova dlouholetého stýkání a potýkání s Nejedlým, a právě v tomto kontextu by monografie mohla či měla být chápána.

⁴⁶⁹ Pojem „pravdivý román“ zde užívám v intencích Paula Veyna. „Historie je anekdotická, je zajímavá svým vyprávěním tak jako román. Odlišuje se od románu pouze v jednom podstatném bodě.“... „Rozdíl je jen v tom, že zde je román pravdivý, což ho zbavuje povinnosti být přitažlivý: historie určité vzpoury si může dovolit být nudná, aniž by tím ztratila svou hodnotu.“ VEYNE, Paul. *Jak se píšou dějiny*. Přeložil Čestmír PELIKÁN. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 20.

⁴⁷⁰ Viz pozn. č. 459.

různé segmenty (a jejich kombinace) sociokulturní skutečnosti, teoretického (i metodologického) zakotvení či z širší heuristiky (občas i hloubky kritiky), narazíme v interpretačních výstupech na poměrně vzácnou shodu. Zdeněk Nejedlý je v nich vykreslován jako názorově se vyvíjející⁴⁷¹ „levicový masarykovec“,⁴⁷² který však „na rozdíl od Masaryka chápal dějiny a historické tradice ve stále více aktivistickém a instrumentálním smyslu.“⁴⁷³ Ve smyslu, jehož obsahové jádro bylo možné poměrně neproblematicky „ideologizovat“ - „A Stalin ještě před Říjnovou revolucí věnoval se speciálně studiu národnostní otázky i napsal spis, jenž je dnes nejlepším a přímo klasickým dílem o národnosti („Marxismus a národnostní otázka“). Komunistickou kulturu pak formuloval jako obsahem proletářskou, ale formou národní.“⁴⁷⁴ Jedná se o kombinaci aktivismu/angažovanosti (společenské i politické), romantického (s odkazem k Palackému) národovectví a historického materialismu, dovolující Nejedlému pracovat s dějinami jako s celkem propojujícím minulost, přítomnost a budoucnost, kterými se prolíná národní svébytnost v roli hybné síly i cíle, resp. směřování k eschatonu, k vítězství „národa pokrokového“ nad „národem reakčním“.⁴⁷⁵ „Někteří soudruzi kdysi nechápali, jak já, komunista, se mohu zabývat Smetanou, Němcovou, Jiráskem a jinými takovými národními našimi kulturními hodnotami. Ale já se přiznám, že to bylo zrovna to, co mne přivedlo tam, kde jsem, a co mne v tom utvrdilo.“⁴⁷⁶

Můžeme o tom vést spory, můžeme s tím nesouhlasit, ale to je asi tak všechno, co se s tím dá dělat.

Jára Cimrman

⁴⁷¹ Miloš Havelka ve studii *Kdy a jak se Nejedlý rozešel s Gollovou školou* velmi přiléhavě vymezil čtyři „vývojová stádia“, resp. čtyři Zdeňky Nejedlé: 1. pilného pozitivistického studenta, 2. filozofujícího badatele propojujícího principy historiografie Golovy školy s Masarykovým konceptem filozofie českých dějin, 3. „levicového masarykovec“ a 4. hlasatele specifické podoby národnostně zakotveného historického materialismu. Viz HAVELKA, Miloš. Nejedlý podaný „po nejedlovsku“.

⁴⁷² Tamtéž, s. 116.

⁴⁷³ KOPEČEK, Michal. Čestí komunističtí intelektuálové a „národní cesta k socialismu“: Zdeněk Nejedlý a Karel Kosík, 1945-1968, s. 90.

⁴⁷⁴ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté, dědici velikých tradic českého národa*. Praha: Československý spisovatel, 1953. s. 10.

⁴⁷⁵ Prostorem i nástrojem, kterému Nejedlý přikládal v tomto boji zásadní důležitost je „národní kultura“ (viz např. KŘEŠŤAN, Jiří. *Zdeněk Nejedlý politik a vědec v osamění*. s. 359 a n.; RANDÁK, Jan. *V záři rudého kalicha: politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956*. s. 308 a n.). „Kultura, opírající se o lid a vytrysklá z lidu, ani nemůže být jiná než národní.“... „Je to kultura, v níž na jedné straně se zrcadlí národ, jeho povaha, historie i tužby, a jež na druhé straně sama působí na národ, formuje jej a učí chápat sebe sama. Je to proto uvědomělá kultura, ne náhodná, ne potácející se jednou podle jedné a podruhé podle jiné módy. Je to kulturní reprezentace národa: kulturní jeho ztělesnění.“ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Za lidovou a národní kulturu* (Projev na večeru kulturních pracovníků v Lucerně 29. května 1945). In: NEJEDLÝ, Zdeněk. *Za kulturu lidovou a národní*. Praha: SNPL, 1953, s. 23-24.

⁴⁷⁶ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Odkaz našich národních dějin*. Praha: ÚV KSČ, 1948, s. 5.

Téma paměti budí v posledních dvaceti letech v českém prostředí značnou pozornost. Zabydlo se ve veřejném prostoru, kde silně, nikoliv však výlučně, rezonují traumata holocaustu, nacistické a komunistické totality, odkazující spíše k „*devoir de mémoire*“ než k „*droit au souvenir*“.⁴⁷⁷ Kultura a politiky vzpomínání a paměti disponují rozšiřujícím se portfoliem institucí, médií, praktik, symbolických i fyzických či virtuálních míst paměti, formalizovaných i „neformálních“ prostorů a časů komemorací,⁴⁷⁸ přičemž se ve všech jmenovaných oblastech setkáváme s historiky, pohybujícími se v nich nejen v roli profesních badatelů, kteří je podrobují analýzám, ale i jako zaujatí účastníci či aktivní aktéři.⁴⁷⁹

Zejména v posledním desetiletí jsme svědky značného nárůstu publikací a zároveň i rozšiřování teoretických a metodologických perspektiv domácích paměťových studií, kde je již půl století rozvíjen a stále aplikován koncept „druhého života“,⁴⁸⁰ reagujících v širokém oborovém spektru pod vlivem řady (i) mezinárodních konferencí a badatelských projektů na nové inspirace. Stačí snad připomenout jen několik z nich: publikaci kolektivu autorů pod vedením Christopa Cornelißena, Romana Holce a Jiřího Peška *Diktatura-válka-vyhnání. Kultura vzpomínání v českém, slovenském a německém prostředí od roku 1945*, knihu Pavla Barši *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*, kolektivní monografii Milana Hlavačky, Antoina Marèse a Magdalény Pokorné a dalších autorů *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*, sborník *Místa paměti česko-německého soužití: sborník příspěvků z konference pracovní skupiny Česko-německého diskusního fóra Místa paměti v Chebu 5. 6. 2010*, knihu Kamila Činátla *Naše české minulosti aneb jak vzpomínáme*, kolektivní monografii editovanou Nicolasem Maslowskim a Jiřím Šubrtem *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*, čítanku textů editovanou Doubravkou Olšákovou a Kristinou

⁴⁷⁷ K pojmům „povinnost paměti“ a „právo na vzpomínku“ viz s. 74-75 této práce.

⁴⁷⁸ Nejnověji k funkcím paměťových institucí na příkladu muzea viz např. JAREŠ, Jakub, PÝCHA, Čeněk, SIXTA, Václav (eds.). *Jak vystavujeme soudobé dějiny. Muzeum v diskuzi*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2020. Ke vztahování se k minulosti v současné české společnosti v širší perspektivě paměťových institucí, jejich proměn či praktik v době digitálních médií v globálním prostoru viz PÝCHA, Čeněk. *Dějiny ve veřejném prostoru: Proměny institucí paměti [History in public space: Changes of institutions of memory]* [online]. Praha, 2020. Disertační práce. Univerzita Karlova Filozofická fakulta, Ústav českých dějin. Vedoucí práce Mgr. Kamil Činátl. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/155144>.

⁴⁷⁹ V případě *oral history* je možné uvažovat snad i o roli terapeutů.

⁴⁸⁰ Nejnovější reflexi základů, vývoje a současného stavu tzv. „druhého života“ v širším kontextu (včetně konceptů historického vědomí) nalezneme v disertační práci Václava Nájemníka věnované druhému životu Zdeňka Nejedlého v první kapitole *Otázky metodologického uchopení konceptu druhých životů v rámci české historiografie. Prameny a literatura*. Viz NÁJEMNÍK, Václav. *Druhý život Zdeňka Nejedlého v české historiografii a kultuře*, s. 10-38.

Kaiserovou *Vyšegradská paměť* či *vyšegradské paměti*? *Paměť většiny a paměti menšin*, kolektivní monografii editovanou Martinou Poliakovou, Jakubem Raškou a Václavem Smyčkou *Uzel na kapesníku. Vzpomínka a narativní konstrukce dějin*, kolektivní monografii editovanou Radkou Šustrovou a Lubou Hédlovou *Česká paměť. Národ, dějiny a místa paměti* či kolektivní monografii pod vedením Radmily Švaříčkové Slabákové *I rodina má svou paměť. Rodinná paměť v interdisciplinárním kontextu*.⁴⁸¹

Podrobněji, nikoliv však ve smyslu recenze, se zastavíme u kolektivní monografie *Figurace paměti. J. A. Komenský v kulturách vzpomínání 19. a 20. století*,⁴⁸² kterou jsem do „orientačního výčtu“ záměrně nezařadil, neboť ji považuji za zcela zásadní a inspirativní z hlediska aplikací, promýšlení a inovací teoretických konceptů a problémových okruhů paměťových studií v českém prostředí. Rámec knihy se váže k aktuálnímu a podstatnému problému: „*Jak totiž chápat jeden z centrálních pojmů, pojem kolektivní, respektive sociální paměti, připouštíme-li, že předpokládané sdílení je do značné míry spíše postulátem než faktem a že Komenský zjevně funguje jako obligátní součást kulturní paměti řady společenství bez ohledu na to, co si o něm „pamatují“ jejich konkrétní členové? Jaká míra sdílení je nutná, aby události, postavě, myšlenky či jiné historické entitě bylo možné přisoudit kanonický status? Opírá se jejich kanonizace skutečně o celospolečenský konsenzus, nebo jej naopak až sekundárně postuluje? A do jaké míry zavazuje tato kanonizace členy vzpomínkových společenství k retenci konkrétního vědění?*“⁴⁸³ Série otázek určuje nejen samotné členění knihy, sledující mnohost Komenského reprezentací⁴⁸⁴ v perspektivách řady společenství, určuje i

⁴⁸¹ Výčet pouze naznačuje tematickou a teoreticko-metodologickou pestrost, rozhodně si nečiní nárok na výčet vyčerpávající. Řazení sleduje časovou osu vydání prací: CORNELIBEN, Christoph, HOLEC, Roman, PEŠEK, Jiří (eds.). *Diktatura-válka-vyhnání. Kultury vzpomínání v českém, slovenském a německém prostředí do roku 1945*. Ústí nad Labem: Albis international, 2007, BARŠA, Pavel. *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011 HLAVAČKA, Milan, MARÈS, Antoine, POKORNÁ, Magdaléna. *Paměť míst, událostí a osobností. Historie jako identita a manipulace*. Praha: Historický ústav, 2011, *Místa paměti česko-německého soužití. Sborník příspěvků z konference pracovní skupiny Česko-německého diskusního fóra Místa paměti v Chebu 5.6.2010*. Praha: Antikomplex pro Collegium Bohemicum, 2011, ČINÁTL, Kamil. *Naše české minulosti, aneb, Jak vzpomínáme*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2014, MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jiří a kol. *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, 2014, OLŠÁKOVÁ, Doubravka, KAISEROVÁ, Kristina (eds.). *Vyšegradská paměť či vyšegradské paměti? Paměť většiny a paměti menšin*. Ústí nad Labem: Ústav slovansko-germánských studií FF UJEP, 2014, POLIAKOVÁ, Martina, RAŠKA, Jakub, SMYČKA, Jakub (eds.). *Uzel na kapesníku. Vzpomínka a narativní konstrukce dějin*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2014, ŠUSTROVÁ, Radka, HÉDLOVÁ, Luba (eds.). *Česká paměť. Národ, dějiny a místa paměti*. Praha: Academia, 2014, ŠVAŘIČKOVÁ SLABÁKOVÁ, Radmila et al. *I rodina má svou paměť. Rodinná paměť v interdisciplinárním kontextu*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2018.

⁴⁸² ŘEZNÍKOVÁ, Lenka a kol. *Figurace paměti. J. A. Komenský v kulturách vzpomínání*. Praha: Scriptorium, 2014. S Lenkou Řezníkovou se na práci podíleli Kamil Činátl, Kateřina Horníčková, Jan Horský, Jaroslav Ira, Lucie Storchová, Karel Šima, Vladimír Urbánek a Michael Voříšek.

⁴⁸³ Tamtéž, s. 10. Struktura práce svým členěním do tří hlavních částí jmenovaným tématům jasně odpovídá: I. Paměť a identita, II. Paměť a věda, III. Paměť a média.

⁴⁸⁴ Mezi kterými nechybí ani vědecké výstupy kmenologie a společenství vědců, chápané Vladimírem Urbánkem ve II. části knihy (s. 179-246) s názvem *Paměť a věda* jako produkty a součásti specifických praktik závislých na

základní východiska teoreticko-metodologických přístupů jednotlivých autorů či reformulací „tradičních konceptů“, mezi kterými si na prvním místě můžeme jmenovat Norův koncept „míst paměti“. V jeho případě se ukázalo jako zásadně omezující zaměření na vztah mezi kolektivní pamětí a národní identitou, jehož deficity pro autory *Figurací paměti* spočívají zejména v nedostatečné schopnosti postihnout mnohost reprezentací/pamětí (sociálně zarámovaných) a aktů sdílení/vzpomínání v rámci kultury/subkultur vzpomínání, což platí v měřítku „národním“ i transnacionálním. „V Komenském lze tedy identifikovat polysémantické centrum, které ukazuje k vícevrstevnému kódování kulturní a historické paměti a k jejímu perspektivistickému charakteru.“⁴⁸⁵ Oporu a inspiraci autoři našli například v konceptu transnacionálních míst paměti Moritze Czákyho a Jacquese Le Ridera. Zároveň se ve vazbě na inspirace plynoucí (nejen) z prací Aleidy a Jana Assmannových, Astrid Erll a Ansgara Nünninga zaměřili více na témata mechanismů, mediálních aspektů a sdílení⁴⁸⁶ v procesu vzpomínání.⁴⁸⁷ V českém prostředí nebyvale konzistentní kolektivní monografie, produktivně a inovativně propojila, byť někdy formulačně a pojmově „zapeklitě“ (což je pro některé z autorů práce příznačné již řadu let), kritickou práci s teoretickými koncepty a konkrétní materiálové analýzy. Z perspektivy předkládané práce přinášejí *Figurace paměti* zásadní zjištění, resp. potvrzení hypotéz, především v otázce „sdílení“, tedy vztahu kolektivní/sociální a individuální paměti či integrativní/identitotvorné funkce sdíleného vědění: „Představa jednotného vědění, jež by zahrnovalo závaznou, všemi členy společenství sdílenou sumu znalostí a hodnotících soudů o Komenském, je do značné míry fikcí.“... „Konektivní, identitotvornou funkci mají ovšem již samy procesy komunikace, v nichž jsou symbolická centra či místa paměti nástrojem vytváření této iluze jednoty. Nebylo to tedy nutně totožné vědění o Komenském, co pojilo jednotlivé členy

proměnách sociokulturního prostředí, ve kterém jsou produkovány/provozovány. Přístup Vladimíra Urbánka (mimo jiné šéfredaktora mezinárodního revue *Acta Comeniana*) je velmi podnětný především z hlediska aplikace teoretických konceptů smazávajících ostré hranice mezi historickými vědami a pamětí v rámci analýzy „vlastního oboru“: „Rovněž tato práce vychází z hypotézy, že historiografie a historické disciplíny obecně mohou fungovat jako specifický typ kolektivní paměti, nebo přinejmenším že ve specifických společenských kontextech mohou přebírat určité funkce kolektivní paměti. V souvislosti s touto tezí pak vyvstávají konkrétní badatelské otázky, jež jsou relevantní pro tuto kapitolu. Konstruují si vědecké komunity specifickou paměť? A pokud ano, jak tato paměť interaguje s kolektivní pamětí jiných typů společenství? Lze ji studovat v rámci odborného diskursu, nebo spíše v rámci určitých praxí vědeckého provozu? Do jaké míry lze komenologii chápat jako institucionalizovanou mnemotechniku, která vytváří mnemonické mechanismy konstrukce Komenského jako tématu bádání?“ Tamtéž, s. 180.

⁴⁸⁵ Tamtéž, s. 24.

⁴⁸⁶ „Sdílení, které je podstatou konceptu kolektivní paměti, znamená v tomto smyslu (etymologicky příbuzné) sdělování, komunikaci. Právě v procesu komunikace se vytvářejí diskursivní struktury a dominanty z jejichž sdílení (ať už skutečného nebo předpokládaného) jsou odvozovány představy společenství včetně představ o jejich minulosti.“ Tamtéž, s. 249.

⁴⁸⁷ Problému sdílení a pojetí paměti jako (dokonce „vedlejšímu produktu“) procesu sociální interakce jsme se v úvodu této práce věnovali především z perspektiv Joëla Candaua a Aarona Beima na s. 14-17.

společenství, nýbrž tato ‚sdílená fikce sdílení‘, na jejímž základě členové společenství předpokládali, že mají o Komenském více či méně stejné představy jako ostatní.“⁴⁸⁸

S tématy mnohosti či „jinakosti“ vědění, pro které je do značné míry konstitutivní (taktéž mnohovrstevnatý) proces komunikace/sdílení a medializace, se vracíme k problémům nastíněným již (a nejen) v úvodní části předložené práce.

Dovětek třetí – od hierarchizace k rovnosti?

„Vědomí jinakosti“, resp. rozlišení mnohých způsobů rekonstrukcí a reprezentací minulosti včetně jejich médií, není velkou novinkou, což jsme konstatovali již v úvodu. Jinak tomu je s hypotézou jejich „zrovnoprávnění“ ve smyslu plurality oproštěné od hierarchizace odvozané od míry zdánlivé citu prosté objektivitě (i arbitrárnosti) vyzdvihující historiografii nad paměť. V jádru se jedná o vymezení paradigmaty, ideologiemi či konsensy různého druhu nezátíženého (tedy ideálního) „prostoru k rozlišení“⁴⁸⁹ za účelem „inventury a mapování“ komplexu a struktury způsobů a praktik rekonstrukcí a reprezentací minulosti.

Tvrdí-li Jan Assmann v kontextu výkladu „kultury vzpomínání“ a „vztahu k minulosti“, „že minulost jako taková vzniká teprve tím, že se k ní lidé vztahují“,⁴⁹⁰ je nutné naplnit zcela základní předpoklad: „Aby se člověk mohl vztahovat k minulosti, musí si ji jako takovou uvědomit. To předpokládá dvojí: a) minulost nemůže zcela zmizet, musí o ní existovat svědectví; b) tato svědectví musí vykazovat charakteristickou diferenci vůči ‚dnešku‘.“⁴⁹¹ Diference však nespočívá v minulosti samotné, je dána právě vztahováním se k ní, ať již způsobem a podmínkami, kterým a ve kterých probíhá, tak i uvědomovanou či neuvědomovanou „motivací“ ke vztahování. Weberovo konstatování o nekonečném proudu nezměrného dění a permanentní proměně kulturních problémů, která v důsledku neustále proměňuje okruh toho, co pro nás z onoho nekonečného proudu získává smysl a význam, resp. stává se „historickým individuem“,⁴⁹² neplatí pouze v souvislosti s ustavováním/konstrukcí předmětů bádání, platí

⁴⁸⁸ Tamtéž, s. 426.

⁴⁸⁹ Termín jsem si vypůjčil od již citovaného Dušana Třeštíka. Viz TŘEŠTÍK, Dušan. Dějiny jako prostor k rozlišení. Melancholická impresie nad prvními ročníky Českého časopisu historického. In: TŘEŠTÍK, Dušan. *Mysliťi dějiny*. Praha-Litomyšl: Paseka, 1999, s. 81–90.

⁴⁹⁰ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001, s. 33.

⁴⁹¹ Tamtéž.

⁴⁹² „Endlos wälzt sich der Strom des unermesslichen Geschehens der Ewigkeit entgegen. Immer neu und anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme, welche die Menschen bewegen, flüchtig bleibt damit der Umkreis dessen, was aus jenem stets gleich unendlichen Strom des Individuellen Sinn und Bedeutung für uns erhält, ‚historisches Individuum‘ wird.“ WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, s. 184.

pro vztahování se k minulosti obecně včetně paměti a zapomnění. Miloš Havelka daný problém nastínil v souvislosti s rozlišením dvou základních rovin analýzy konstrukce paměti: „(a) v první řadě jde o její antropologický základ, totiž 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. Fakt, 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 takovéto zvýznamňování a ‚osmyslňování‘ našeho vnímání už od počátku předpokládá určité selekce a právě tím také zapomínání. Další rovinu problémů (b) 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 ovšem kulturně a sociálně zprostředkovány (zde jde o jakousi sociologickou nadstavbu k oné shora naznačené Cassirerově ‚antropologické konstantě‘).“⁴⁹³ Paměť přitom definuje jako „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 vytačují do zapomnění. Z tohoto hlediska nejsou obsahy paměti záležitosti 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.“⁴⁹⁴

Tvrzení Miloše Havelky o badatelské nepřístupnosti (či alespoň nízké míře přístupnosti v poměru k možnostem sociologie vědění) prezentismu paměti pro historiografii odkazuje mimo jiné i k tématu vztahu k času. „Dnešní historik dobře ví, že tím, co studuje není minulost (to, co bylo‘), nýbrž historická skutečnost, tj. komplexita časových modů, minulosti, přítomnosti a budoucnosti, z níž osamostatňuje první z nich. Minulost se tak před ním otevírá dvojitým základním způsobem: jednak jako minulost fakticistní (to, co se skutečně stalo) a jednak jako minulost operativní, jež je vztahována k současnosti a budoucnosti“.⁴⁹⁵ Velmi zjednodušeně řečeno - fakticistní minulost je z celé řady důvodů nedosažitelným ideálem, nicméně pro historika tradičně představuje „domácí prostor“, tak jako je operativní minulost –

⁴⁹³ HAVELKA, Miloš. Poznání – paměť – identita a několik obecnějších úvah. In: HAVELKA, Miloš. *Ideje – Dějiny – Společnost. Studie k historické sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2010, s. 142-143.

⁴⁹⁴ Tamtéž, s. 140–141.

⁴⁹⁵ BENEŠ, Zdeněk. Mezi dějinami, dějepisectvím a pamětí. In: ŠUBRT, Jiří. *Historické vědomí: jako předmět badatelského zájmu: teorie a výzkum*. Kolín: Nezávislé centrum pro studium politiky, Academia Rerum Civilium – Vysoká škola politických a společenských věd, 2010. Historická sociologie. Knižní edice. s. 13.

„minulost pro nás“ – především (ne však výlučně) prostorem paměti.⁴⁹⁶ Způsoby rekonstrukcí a reprezentací minulosti jsou v perspektivách historiografie a paměti odlišné zejména z toho důvodu, že historiografie se v čase zaměřuje na změnu, zatímco paměť má opačnou tendenci – snaží se ustavit zdánlivou stabilitu napříč minulostí, přítomností a budoucností – „*Namísto časovosti se objevuje trvalá přítomnost – minulost se tak ‚vrací‘ k současnosti.*“⁴⁹⁷ I přesto však lze v kontextu vědomí „jinakosti“ oba přístupy chápat jako komplementární (v rámci historiografie to platí spíše pro „dějepis“) a v poměru k jejich společenským funkcím za rovnocenné. Budu-li parafrázovat Paula Ricoeura, historik zkrátka dělá dějiny a každý z nás se účastní paměti,⁴⁹⁸ a to nikoliv bezúčelně - paměť i „dějepis“/„příběhy pro nás“ jsou neodlučitelně spjaté s identitou. „*Připomínka minulého je nezbytná pro potvrzení vlastní identity individua i skupiny. Oboje se definuje také jejich vůlí v přítomnosti a projekty do budoucnosti; nemůžeme se však oprostít od této prvotní připomínky. Bez pocitu identity se cítíme být ohroženi v samotném bytí a jsme paralyzováni.*“⁴⁹⁹ Mody reprezentací minulosti a jejich manifestací tak můžeme chápat i jako „obránné“ mechanismy, kterých se, byť po svém, „nějak“ účastníme všichni. K podstatným otázkám antropologie paměti, což nastínil i Joël Candau, tedy patří tázání po tom, „jak“ to děláme.

⁴⁹⁶ Problém je samozřejmě podstatně širší a dané rozlišení, jak jsem ho s pomocí terminologie Zdeňka Beneše nastínil, je značně zjednodušující – operativní minulost je samozřejmě i prostorem historiografie. Pro základní vysvětlení nám snad postačí krátká charakteristika rozlišení „historické vědy“ a „dějepisectví“ v pojetí Jana Horského (viz HORSKÝ, Jan. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy.* Praha: Argo 2009). Jan Horský rozlišuje mezi „dějepisem“ ve smyslu holistického pokusu/nároku na pojednání „celých dějin“ (ve smyslu diachronním i synchronním) a „historickou vědou“ vztahující se pouze k určitým vrstvám či segmentům socio-kulturní skutečnosti. Výchozí pozice, ke které se Jan Horský přiznává je vědomí absurdní situace, kdy „*vědy o společnosti a kultuře, kupříkladu sociologie (natož její specifická subdisciplína označovaná jako historická sociologie) či kulturní a sociální antropologie se samozřejmě mluví o dlouhodobých procesech či o procesech kulturních změn a restrukturalizací, zatímco část dějepisců s rozhodností říká, že ‚vývoj‘ je jen ideologický konstrukt, pouhé zájmy té či oné skupiny, národa či kultury legitimující metanarace.*“ (s. 13) V případě „dějpisu“ by autor dal narativistické kritice za pravdu. S odkazem na Ricoeurovo pojetí „historické intencionality“ (viz např. s. 143) v daném přístupu autor identifikuje vyprávění, resp. „spojitost vyprávění“ jako konstitutivní prvek, což si musíme alespoň ve zkratce přiblížit přes Ricoeurovu hypotézu, „*podle níž se čas stává časem lidským, jen pokud je cirkulován narativním způsobem, a vyprávění nabývá svého plného významu tehdy, když se stává podmínkou časové existence.*“ (RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění.* Praha: Oikoymenth, 2000. Knižovna novověké tradice a současnosti, sv. 33. s. 88) Oproti „spojitosti vyprávění“ dějpisu je pro analytickou historickou vědu konstitutivní „souvislost problémů“, měla by se „*vyznačovat přítomností explicitních teorií, a to jak teorií pozorování, tak teorií – řekněme zjednodušeně – vlastních procesů a struktur, a reflektovanou selekcí částí, vrstev či segmentů socio-kulturní skutečnosti, k nimž je bádání cíleně zaměřováno.*“ (HORSKÝ, Jan. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy.*s. 143)

⁴⁹⁷ BENEŠ, Zdeněk. Mezi dějinami, dějepisectvím a pamětí, s. 18.

⁴⁹⁸ RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Seuil, 2000, s. 68.

⁴⁹⁹ TODOROV, Tzvetan. La mémoire fragmentée. La vocation de la mémoire. In: YVES, Léonard (ed.). *Cahiers Français*, 2001, n° 303, s. 4.

Seznam literatury a zdrojů

Odborná literatura

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983

ANKERSMIT, Frank R. Six Theses of Narrativist Philosophy of History. In: *History and Topology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994, s. 33-43

ANKERSMIT, Frank R. The Linguistic Turn: Literary Theory and Historical Theory. In: *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2001. s. 29-74

ASSMANN, Aleida, HARTH, Dietrich (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, GmbH, 1991

ASSMANN, Aleida. *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011

ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München: Verlag C. H. Beck oHG., 2003

ASSMANN, Jan. Gedächtnis. In: Jordan, Stefan (ed.). *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2002, s. 97–101

ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*; přeložil Martin Pokorný. Praha: Prostor, 2001

ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, US: Harvard University Press, 1998

BARBIERI, Marcelo. *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*. Praha: Academia, 2006

BARD, Mitchell G. *48hours of Kristallnacht: night of destruction/down of the Holocaust: an oral history*. Guilford: Lyons Press, 2008

BARŠA, Pavel. *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011

BASTIDE, Roger. *Les Religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris: Presses universitaires de France, 1960

BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *Année Sociologique*, vol. 21, 1970, s. 65-108

- BÉDARIDA, François. La mémoire contre l'histoire. *Esprit*, n° 193, 1993, s. 5-13
- BEIM, Aaron. The Cognitive Aspects of Collective Memory. *Symbolic Interaction* [online]. 2007, vol. 30, no. 1, DOI 10.1525/si.2007.30.1.7. Dostupné z: <http://search.proquest.com.ezproxy.is.cuni.cz/docview/224798427/9DEA12EA6A924199PQ/2?accountid=15618>
- BENEŠ, Zdeněk. *Historický text a historická kultura*. Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 1995
- BENEŠ, Zdeněk. Mezi dějinami, dějepisectvím a pamětí. In: ŠUBRT, Jiří. *Historické vědomí: jako předmět badatelského zájmu: teorie a výzkum*. Kolín: Nezávislé centrum pro studium politiky, Academia Rerum Civilium – Vysoká škola politických a společenských věd, 2010. Historická sociologie. Knižní edice. s. 11-19
- BERGENTHUM, Hartmut. Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neuen Theoriedebatte. In: OESTERLE, Günter (Hrsg.). *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 121-162
- BLANCHARD, Pascal –VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 2008, 2010
- BLOCH, Maurice. Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie* [on line]. 1995, 2, nestránkováno. DOI: 10.4000/enquete.309. Dostupné z: <https://journals.openedition.org/enquete/309#quotation>
- BOŠTÍK, Martin, ed. *Já jsem... Zdeněk Nejedlý: příběh tragédie jednoho moderního intelektuála*. Vydání první. Litomyšl: Městská galerie, 2018
- BOŠTÍK, Martin, VOSYKA, Stanislav. *Počátky festivalu Smetanova Litomyšl*. Litomyšl: Smetanova Litomyšl, o.p.s. ve spolupráci s Regionálním muzeem v Litomyšli, 2018
- BOŠTÍK, Martin. *Monstrproces „Stříteský a spol.“ Litomyšl 1950: historická studie o síle a slabosti poválečného člověka*. vydání 1., vydání 2. Litomyšl: Regionální muzeum v Litomyšli, 2004, 2016
- BUDDE, Gunilla, FREIST, Dagmar. Verfahren, Methoden, Praktiken. In: BUDDE, Gunilla, FREIST, Dagmar, GÜNTHER-ARNDT, Hilke eds. *Geschichte: Studium, Wissenschaft, Beruf*. Berlin: Akademie Verlag, 2008., s. 158-177

- BURKE, Peter. *Co je kulturní historie?* Praha: Dokořán, 2011
- BURKE, Peter. Historie jako sociální paměť. In: *Variety kulturních dějin*; přeložil Jiří Ogrocký. Brno: CDK, 2006, s. 50-66
- BURKE, Peter. *Lidová kultura v raněnovověké Evropě*. Praha: Argo, 2005
- BURKE, Peter. *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006
- CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Armand Colin, 2005. Collection Cursus. Sociologie
- CAPPELLETTO, Francesca. Long-Term Memory of Extreme Events: From Autobiography to History. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2003, vol. 9, no. 2, s. 241-260
- CASSIRER, Ernst. *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1994
- CORNELIBEN, Christoph, HOLEC, Roman, PEŠEK, Jiří (eds.). *Diktatura-válka-vyhnání. Kultura vzpomínání v českém, slovenském a německém prostředí do roku 1945*. Ústí nad Labem: Albis international, 2007
- ČINÁTL, Kamil. *Naše české minulosti, aneb, Jak vzpomínáme*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2014
- ČORNEJ, Petr. *Historici, historiografie a dějepis. Studie, črty, eseje*. Praha: Karolinum, 2016
- DANIEL, Ute. „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte. *Geschichte und Gesellschaft*, 19/1993, s. 69-99
- DEELY, John. Sémioze přesahuje vnímání. In: Markoš, Anton (ed.). *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 203–212
- DIMAGGIO, Paul. Culture and Cognition, *Annual Review of Sociology*, 1997, 23, s. 263-287
- DRAAISMA, Douwe, *Metafory paměti*; přeložil Ruben Pellar. Praha: Mladá Fronta, 2003
- DRESSEL, Gert. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien - Köln – Weimar: Böhlau Verlag 1996
- EMLER, David. Francouzské „zákony paměti“. *Acta Universitatis Carolinae. Studia territorialia*. 2010, roč. 10, č. 1, s. 9–28

- ERIKSEN, Thomas H. *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2012
- ERLL, Astrid. Cultural Memory Studies: An Introduction. In: ERLL, Astrid NÜNNING, Ansgar (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, Media and Cultural Memory/Medien und kulturelle Erinnerung 8, s. 1-15
- EYSENCK, Michael W., KEANE, Mark T. *Kognitivní psychologie*; přeložil Radovan Šikl et al. Praha: Academia, 2008
- FRANCOIS, Etienne, SCHULZE, Hagen (eds.). *Deutsche Erinnerungsorte*. München: C. H. Beck, 2001, 3 sv.
- FRIED, Johannes. *Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik*. München: C. H. Beck, 2004
- GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofia, 1994
- GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000
- GENSBURGER, Sarah – LAVABRE, Marie-Claire. Entre «devoir de mémoire» et «abus de mémoire» La sociologie de la mémoire comme tierce position. In: MÜLLER, Bertrand (ed.). *Histoire, mémoire et épistémologie. A propos de Paul Ricœur*. Lausanne: Payot, 2005, s. 76–95
- GÉSCHÉ, Adolphe. La notion d'identité narrative. In: *Le Christ (Dieu pour penser)*. Paris: Le Cerf, 2000, s. 78-87
- GÓRNY, Maciej. *Mezi Marxem a Palackým. Historiografie v komunistickém Československu*. Přeložila BENEŠOVÁ Michala. Praha: Volvox Globator, 2018
- HALBWACHS, Maurice. *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1967
- HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*; přeložili Yasar Abu Ghosh, Marie Černá, Kateřina Gajdošová a Barbora Spalová. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2009
- HALBWACHS, Maurice. *La Topographie légendaire de Évangiles en Terre sainte, étude de mémoire collective*. Paris: P.U.F., 1941
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan, 1925
- HANZAL, Josef. *Cesty české historiografie 1945-1989*. Praha: Karolinum, 1999

- HANZAL, Josef. Zdeněk Nejedlý bez legend. *Od Trstenické stezky. Časopis pro dějiny, současnost, kulturu, přírodu na pomezí Čech, Moravy a Kladska*, 1992, roč. 1, č. 3, s. 1-6
- HARTOG, Francois. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Éd. du Seuil, 2003
- HAVELKA, Miloš. Co může znamenat "filozofie" v tzv. "filozofii dějin". *Dějiny - teorie – kritika*. 1/2004, s. 191-211
- HAVELKA, Miloš. Kdy a jak se Nejedlý rozešel s Gollovou školou. *Dějiny-Teorie-Kritika*. 2010, roč. 7, č. 1. s. 113-123
- HAVELKA, Miloš. Nejedlý podaný „po nejedlovsku“. *Soudobé dějiny*. 2014, roč. 21, č. 1-2. s. 180-189
- HAVELKA, Miloš. Poznání – paměť – identita a několik obecnějších úvah. In: HAVELKA, Miloš. *Ideje – Dějiny – Společnost. Studie k historické sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2010, s. 136-150
- HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin. 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha: Torst, 2006
- HAVELKA, Miloš. Úvod do filozofie dějin: tradice, možnosti, koncepty. In: HOLZBACHOVÁ, Ivana. *Filozofie dějin: problémy a perspektivy*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2004, s. 29-69
- HLAVAČKA, Milan, MARÈS, Antoine, POKORNÁ, Magdaléna. *Paměť míst, událostí a osobností. Historie jako identita a manipulace*. Praha: Historický ústav, 2011
- HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP, 1983
- HOJDA, Zdeněk, POKORNÝ, Jiří. *Pomníky a zapomínky*. Praha – Litomyšl: Paseka, 1996
- HÖRNING, Karl H. Kultur als Praxis. In: JAEGER, Friedrich, LIEBSCH, Burghard, RÜSEN, Jörn, STRAUB, Jürgen (eds.). *Handbuch der Kulturwissenschaft*, Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004, s. 139–151
- HORSKÝ, Jan, TUČEK, Jan. Paměť jako objekt teoretické analýzy či jako objekt manipulace. In: Nicolas MASLOWSKI, Jiří ŠUBRT a kol. *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, 2014, s. 129-140

- HORSKÝ, Jan. Evoluční koncepce v současném historickovědním studiu kultury (Teorie či narace; co si s nimi dnes počít?). *Historická demografie* 35/2011, s. 147–178
- HORSKÝ, Jan. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo, 2009
- HORSKÝ, Jan. *Teorie a narace. K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*, Praha: Argo, 2015
- HÜBINGER, Gangolf. Geistesgeschichte. In: JORDAN, Stefan (ed.). *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2002, s. 101–104
- HUSA, Václav. Závěrečný projev na III. Sjezdu československých historiků. 1960, *ČsČH*, roč. 8, s. 63–65
- CHARTIER, Roger. L'histoire ou le récit véridique. In: *Philosophie et histoire*. Centre Georges Pompidou Paris, 1987, s. 115–135
- CHARTIER, Roger. *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchs. 1992
- CHARTIER, Roger. L'histoire ou le récit véridique. In: *Philosophie et histoire*. Centre Georges Pompidou Paris 1987, s. 115–135
- CHARTIER, Roger. Text, Symbols, and Frenchness. *The Journal of Modern History*. Vol. 57, No. 4 (Dec. 1985), s. 682–695
- JIROUŠEK, Bohumil a kol. *Proměny diskursu české marxistické historiografie (Kapitoly z historiografie 20. století)*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Filozofická fakulta, Historický ústav ve spolupráci s NTP Pelhřimov, 2008
- JONÁŠOVÁ-HÁJKOVÁ, Stanislava. *Bibliografie díla Zdeňka Nejedlého*. Praha: ČSAV, 1959
- KALISTA, Zdeněk. *Cesty historikovy*. Praha: Václav Petr, 1947
- KIM, Duk-Yung. *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*. Opladen: Leske + Budrich, 2002
- KNAPIK, Jiří. *Únor a kultura. Sovětizace české kultury 1948–1950*. Praha: Libri, 2004.
- KNOBLAUCH, Hubert. Religion, Identität und Transzendenz. In: JAEGER, Friedrich, LIEBSCH, Burghard, RÜSEN, Jörn, STRAUB, Jürgen (eds.). *Handbuch der Kulturwissenschaft, Band 1:*

Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004, s. 349–363

KOPEČEK, Michal. Čeští komunističtí intelektuálové a „národní cesta k socialismu“: Zdeněk Nejedlý a Karel Kosík, 1945-1968. *Soudobé dějiny*. 2016, XXIII (1-2), s. 77-117

KOSELLECK, Reinhart. Erfahrungswandel und Methodenwechsel - Eine historisch-anthropologische Skizze. In: MEIER, Christian, RÜSEN, Jörn (eds.). *Historische Methode*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, s. 13-61

KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000

KOUKOUTSAKI-MONNIER, Angeliki. La construction symbolique de l'identité nationale française dans les discours de la campagne présidentielle de Nicolas Sarkozy, *Communication* [online]. 2010. Dostupné z: <http://communication.revues.org/2010>

KROIS, John M. Kultur als Zeichensystem. In: JAEGER, Friedrich, LIEBSCH, Burghard, RÜSEN, Jörn, STRAUB, Jürgen (eds.). *Handbuch der Kulturwissenschaft*, Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004, s. 106–118

KŘEŠŤAN, Jiří. „Poslední husita“ odchází Zdeněk Nejedlý v osidlech kulturní politiky KSČ po roce 1945. *Soudobé dějiny*, 2005, roč. 12, č. 1, s. 9-44

KŘEŠŤAN, Jiří. Zdeněk Nejedlý a komunistická strana Československa v letech 1921-1925. Příspěvek k historii vztahů mezi KSČ a levicovou inteligencí. In: KÁRNÍK, Zdeněk – KOPEČEK, Michal (eds.). *Bolševismus, komunismus a radikální socialismus v Československu*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR: Dokořán, 2003, s. 15-42, sv. I.

KŘEŠŤAN, Jiří. *Zdeněk Nejedlý politik a vědec v osamění*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2012

KŘEŠŤAN, Jiří. Zdeněk Nejedlý v posledních letech života: Dotyky s vědou (1953-1962). In: BARVÍKOVÁ, Hana. *Věda v Československu v letech 1953-1963*. Praha: Archiv Akademie věd České republiky v nakl. Arenga, 2000, s. 469-479

KUSÁK, Alexej. *Kultura a politika v Československu 1945-1956*. Praha: Torst, 1998

LALIEU, Olivier. L'invention du «devoir de mémoire». *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*. 2001, 69 janvier-mars, s. 83–94

LAVABRE, Marie – Claire. Užívání a zneužívání pojmu paměť. *Biograf* (37): 15 odst. Dostupné z: <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3703>

- LINDENBERG, Daniel. Guerres de mémoire en France. *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*. 1994, n° 42 avril-juin, s. 77–96
- LORENZ, Chris. *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 1997
- LOSHITZKY, Yosefa (ed.). *Spilberg's Holocaust: Critical Perspectives on „Schindler's List“*. Bhsomington, Indianapolis: Indiana University Press 1997
- LUHMANN, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997
- LUHMANN, Niklas. *Gesellschaftsstrukturen und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. I., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980
- MACEK, Josef. Stav a úkoly čs. dějepisectví v období dovršení socialismu. *ČsČH*, 1960, roč. 8, č. 1, s. 1-17
- MACEK, Josef. Úkoly historie. *Věstník Československé akademie věd*. 1954, roč. 63, s. 46-51
- MAREK, Jaroslav. *O historismu a dějepisectví*. Praha: Academia, 1992
- MARKOŠ, Anton. Biosémiotika jako svár moderny s postmodernou. In: MARKOŠ, Anton (ed.). *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 213–228
- MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jiří a kol. *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, 2014
- MERAN, Josef. Historische Methode oder Methoden in der Historie? Eine Frage im Lichte der Methodologiegeschichte. In: MEIER, Christian, RÜSEN, Jörn. *Historische Methode*. Herausgegeben von München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, s. 114-129
- MILLER, Georg A. The cognitive revolution: a historical perspective. *TRENDS in Cognitive Sciences*. 2003, vol. 7, n° 3, s. 141-144
- Místa paměti česko-německého soužití. Sborník příspěvků z konference pracovní skupiny Česko-německého diskusního fóra Místa paměti v Chebu 5.6.2010*. Praha: Antikomplex pro Collegium Bohemicum, 2011
- NADER, Karim. Memory traces unbound. *TRENDS in Neurosciences*. 2003, vol. 26, no. 2, s. 65-72
- NAMER, Gérard. Doslov. In: HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*; přeložili Yasar Abu Ghosh, Marie Černá, Kateřina Gajdošová a Barbora Spalová. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2009, s. 228-281

- NAMER, Gérard. La mémoire culturelle chez Halbwachs. *L'Année sociologique*, volume 49, 1999, n° 1, s. 223-235
- NAMER, Gérard. *Mémoire et Société*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987
- NEISSER, Ulric. *Cognitive Psychology*. New York: Appelton-Century-Crofts, 1967
- NEJEDLÝ, Zdeněk. *Alois Jirásek a společenský význam jeho díla*. Praha: Československý spisovatel, 1951
- NEJEDLÝ, Zdeněk. Dějepis národní a nenárodní. In: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*, Praha: Svoboda, 1952, Sebrané spisy Zdeňka Nejedlého, sv. 16, s. 219-221
- NEJEDLÝ, Zdeněk. František Palacký II. In: Zdeněk NEJEDLÝ. *O smyslu českých dějin*, Praha: Svoboda, 1952. Sebrané spisy Zdeňka Nejedlého, sv. 16, s. 178-198
- NEJEDLÝ, Zdeněk. *Ideová výchova na střední škole. Osnovy z občanské nauky, dějepisu a literární výchovy*. Praha: Státní nakladatelství, 1949. Za socialistickou výchovu, sv. 1
- NEJEDLÝ, Zdeněk. Josefa Suka „Zrání“. *Smetana. Hudební list*. 29. 11. 1918, roč. IX., č. 1. s. 9-10
- NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, Praha: Československý spisovatel, 1953
- NEJEDLÝ, Zdeněk. Konec liberalismu v dějepisectví. *Česká mysl*. 1919, roč. XVII., seš. 3, s. 117-123
- NEJEDLÝ, Zdeněk. O národním dějepisectví. In: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*. Praha: Svoboda, 1952, Sebrané spisy Zdeňka Nejedlého, sv. 16, s. 115-132
- NEJEDLÝ, Zdeněk. *Odkaz našich národních dějin*, Praha: ÚV KSČ, 1948
- NEJEDLÝ, Zdeněk. Projev na sjezdu 17. září. In: NEJEDLÝ, Zdeněk. *Projevy Zdeňka Nejedlého 1959*. Praha: SNPL, 1960
- NEJEDLÝ, Zdeněk. Spor o smysl českých dějin. In: HAVELKA, Miloš (ed.). *Spor o smysl českých dějin*, sv. 1, Praha: Torst, 1995, s. 321-360
- NEJEDLÝ, Zdeněk. Zahajovací projev presidenta ČSAV Zdeňka Nejedlého. *Věstník Československé akademie věd*, 1954, roč. 63, č. 4-6, s. 121-123
- NEJEDLÝ, Zdeněk. Závěrečné slovo na III. valném shromáždění ČSAV. *Věstník Československé akademie věd*, 1954, roč. 63, č. 4-6, s. 201-202

- NORA, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire I. La République*. Paris: Gallimard, 1984
- NORA, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire II. La Nation*, Paris: Gallimard, 1986, 3 sv.
- NORA, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire III. Les France*, Paris: Gallimard, 1992, 3 sv.
- NORA, Pierre (ed.). *Les lieux de mémoire. III – Les France*. Vol. 3. De l'archive à l'emblème. Paris: Gallimard, 1992
- NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií. Problematika míst. In: *Politika paměti: antologie francouzských společenských věd*. Praha: CEFRES, 1998, s. 7–31
- NORA, Pierre. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer taschenbuch Verlag GmbH, 1998
- OLICK, Jeffrey, K. From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products. In: ERLI, Astrid, NÜNNING, Ansgar (eds). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York: Walter de Gruyter 2008, s. 151-161
- OLŠÁKOVÁ, Doubravka, KAISEROVÁ, Kristina (eds.). *Vyšegradská paměť či vyšegradské paměti? Paměť většiny a paměti menšin*. Ústí nad Labem: Ústav slovansko-germánských studií FF UJEP, 2014
- PAŽOUT, Jaroslav (ed.). *Komunističtí intelektuálové a proměna jejich vztahu ke KSČ (1945-1989)*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2013
- PEKAŘ, Josef. Spor o individualismus a kolektivismus v dějepisectví. *ČČH*, 1897, roč. 3, č. 3, s. 146-160
- PETHES, Nicolas; RUCHATZ, Jens; KORTE, Martin; STRAUB, Jürgen (Hg.). *Gedächtnis und Erinnerung: Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 2001
- PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia, 2005
- POLIAKOVÁ, Martina, RAŠKA, Jakub, SMYČKA, Jakub (eds.). *Uzel na kapesníku. Vzpomínka a narativní konstrukce dějin*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2014
- POMIAN, Krzysztof. Sur le rapports de la mémoire et de l'histoire. *Le Débat*, novembre-décembre 2002, n°122, s. 32-40

- PRÜFER, Thomas. Kontinuität/Wandel. In: JORDAN, Stefan (Hg.). *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2002, s. 187–190
- RANDÁK, Jan. *V záři rudého kalicha: politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2015
- REINHARDT-BECKER, Elke. Niklas Luhmann. In: KAMMLER, Clemens, PARR, Rolf, SCHNEIDER, Ulrich Johannes, REINHARDT-BECKER, Elke (eds.). *Foucault-Handbuch. Leben - Werk – Wirkung*. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2014. s. 213-218
- RICŔEUR, Paul. *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*. Praha: Oikoymenh, 2000
Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 33
- RICŔEUR, Paul. L'identité narrative. *Esprit*, 1988, 7-8, s. 295-304
- RICŔEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000
- RICŔEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. 2. upr. vyd. Praha: Oikúmené, 1993
- RICHERSON, Peter J. – Boyd, Robert. *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia, 2012
- RÜSEN, Jörn. Historische Methode. In: *Historische Methode*. MEIER, Christian und RÜSEN, Jörn (eds.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. s. 62-80
- RÜSEN, Jörn. *Historische Orientierung Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1994
- ŘEZNÍKOVÁ, Lenka a kol. *Figurace paměti. J. A. Komenský v kulturách vzpomínání*. Praha: Scriptorium, 2014
- SABROW, Martin. *Erinnerungsorte der DDR*, München, C.H. Beck 2009.
- SCHMIDT, Siegfried (Hrsg.). *Gedächtnis: Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*. Frankfurt a. Mein: Suhrkamp, 1991
- SKŘIVÁNEK, Milan. *Litomyšl 1259-2009: město kultury a vzdělávání*. Vydání 2. Litomyšl: Město Litomyšl, 2016
- SOMMER, Vítězslav. *Angažované dějepiscevtví: stranická historiografie mezi stalinismem a reformním komunismem (1950–1970)*. Praha: NLN, Nakladatelství lidové noviny, 2011

- STEGMANN, Annegret, *Intertextualität, Performativität und Transmedialität kollektiver Erinnerung. Die Rekonstruktion des Bildes von Charles I. im Wandel der Zeit*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 2005
- STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*; přeložil František Koukolík et al. Praha: Portál, 2002
- ŠTOLL, Ladislav. Strážce čistého ohně (Místo předmluvy). In: NEJEDLÝ, Zdeněk. *O smyslu českých dějin*. Praha: Svoboda, 1952, Sebrané spisy Zdeňka Nejedlého, sv. 16, s. 7-31
- ŠUSTROVÁ, Radka, HÉDLOVÁ, Luba (eds.). *Česká paměť. Národ, dějiny a místa paměti*. Praha: Academia, 2014
- ŠVAŘÍČKOVÁ SLABÁKOVÁ, Radmila et al. *I rodina má svou paměť. Rodinná paměť v interdisciplinárním kontextu*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2018
- ŠVAŘÍČKOVÁ-SLABÁKOVÁ, Radmila. O paměti, historii, vědomí a nevědomí. Současná bádání v paměťových studiích. *Dějiny – teorie – kritika*. 2007, 4, s. 232–255
- TODOROV, Tzvetan. Zneužívání paměti. In: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. 1998, Cahiers du CEFRES, n° 13, s. 91–117
- TODOROV, Tzvetan. La mémoire devant l'histoire. *Terrain* [on-line], 25 septembre 1995. Dostupné z: <http://terrain.revues.org/2854>, DOI: 10.4000/terrain.2854
- TODOROV, Tzvetan. La mémoire fragmentée. La vocation de la mémoire. In: YVES, Léonard (ed.). *Cahiers Français*, 2001, n° 303, s. 3-7
- TOPOLSKI, Jerzy. Was ist historische Methode? In: *Historische Methode*. MEIER, Christian und RÜSEN, Jörn (eds.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, s. 100-113
- TREML, Martin; WEIGEL, Sigrid; LADWIG, Perdita (eds.). *Aby Warburg: Werke in einem Band*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010
- TŘEŠTÍK, Dušan. Dějiny jako prostor k rozlišení. Melancholická impresie nad prvními ročníky Českého časopisu historického. In: TŘEŠTÍK, Dušan. *Mysliti dějiny*. Praha-Litomyšl: Paseka, 1999, s. 81-90
- V AŠÍČEK, Zdeněk – MAYER, François. *Minulost a současnost, paměť a dějiny*. Brno, Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008
- V AŠÍČEK, Zdeněk. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Karolinum, 2006

VEYNE, Paul. *Jak se píšou dějiny*. Přeložil Čestmír Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010

VÖLKEL, Markus. Methode, historische. In: JORDAN, Stefan (ed.). *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp [Stuttgart] 2002. s. 211-215

WEBER, Max. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* 19/1904, 1, s. 22-87

WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920 herausgegeben und eingeleitet von LICHTBLAU, Klaus und WEIß, Johannes. 2. Auflage Beltz Athenäum Verlag Weinheim, 1996

WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922

WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika* (vybral a uspořádal Miloš Havelka), Praha: OIKOYMENH, 1998

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1972

WIEVIORKA, Olivier. Francisque ou croix de Lorraine: les années sombres entre histoire, mémoire et mythologie. In: BLANCHARD, Pascal, VEYRAT-MASSON, Isabelle (eds.). *Les guerres de mémoires. La France et son histoire: enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*. Paris: La Découverte, 2008, 2010, s. 94-106

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor. Jewish history and Jewish memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982

Kvalifikační práce

NÁJEMNÍK, Václav. *Druhý život Zdeňka Nejedlého v české historiografii a kultuře* [*The second life of Zdeněk Nejedlý in Czech historiography and culture*] [online]. Praha: 2018.

Disertační práce. Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Katedra dějin a didaktiky dějepisu. Vedoucí práce doc. PhDr. Ivana Čornejová, Csc. Dostupné z:

<https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/100508>

PÝCHA, Čeněk. *Dějiny ve veřejném prostoru: Proměny institucí paměti [History in public space: Changes of institutions of memory]* [online]. Praha, 2020. Disertační práce. Univerzita Karlova Filozofická fakulta, Ústav českých dějin. Vedoucí práce Mgr. Kamil Činátl. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/155144>

Dekrety, usnesení, zákony

Décision n°2012-647 DC du 28 février 2012. Loi visant à réprimer la contestation de l'existence des génocides reconnus par la loi. Dostupné z: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis-1959/2012/2012-647-dc/decision-n-2012-647-dc-du-28-fevrier-2012.104949.html>

Décret n°2004-11 du 5 janvier 2004 relatif au comité institué par la loi n°83-550 du 30 juin 1983 relative à la commémoration de l'abolition de l'esclavage. Dostupné z: http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=B7EEBD6718358DD82E450E0A2861674A.tpdjo13v_2?cidTexte=JORFTEXT000000611956&categorieLien=id

Décret du 18 mai 2007 relatif à la composition du Gouvernement. Dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000649198&dateTexte=&categorieLien=id>

Décret n°2007-999 du 31 mai 2007 relatif aux attributions du ministre de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du codéveloppement. Dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000822866&dateTexte=&categorieLien=id>

Décret n°2007-1891 du 26 décembre 2007 portant organisation de l'administration centrale du ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du codéveloppement. Dostupné z: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000017765650&dateTexte=&categorieLien=id>

Décret n°2011-1928 du 22 décembre 2011 portant création de la Maison de l'histoire de France. Dostupné z: <http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000025016445&categorieLien=id>

Décret n°2012-1447 du 24 décembre 2012 portant dissolution de la Maison de l'histoire de France. Dostupné z:

<http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000026830774&categorieLien=id>

Loi n°54-415 du 14 avril 1954 du dernier dimanche d'avril pour la commémoration des victimes de la déportation et morts dans les camps de concentration du III^e Reich au cours de la guerre 1939-1945. *Journal officiel de la République française*. 14. avril 1954, s. 3642.

Dostupné z:

http://www.legifrance.gouv.fr/jopdf/common/jo_pdf.jsp?numJO=0&dateJO=19540415&numTexte=&pageDebut=03642&pageFin=

Loi n°72-546 du 1^{er} juillet 1972 relative à la lutte contre le racisme. *Journal officiel de la République française*. 2. juillet 1976, s. 6803. Dostupné z:

http://www.legifrance.gouv.fr/jopdf/common/jo_pdf.jsp?numJO=0&dateJO=19720702&numTexte=&pageDebut=06803&pageFin=

Loi n°90-615 du 13 juillet 1990 tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe. Dostupné z:

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000532990&dateTexte=&categorieLien=id>

Loi n°2001-70 du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915. Dostupné z :

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000403928&dateTexte=&categorieLien=id>

Loi n°2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité. Dostupné z:

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000405369&dateTexte=&categorieLien=id>

Loi n°2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés. Dostupné z:

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000444898&dateTexte=&categorieLien=id>

Proposition de loi visant à réprimer la contestation de l'existence des génocides reconnus par la loi. (Texte définitif). Prijato: 23. 1. 2012. Dostupné z: <http://www.senat.fr/leg/tas11-052.html>

Rozhodnutí Ministerstva kultury ze dne 4. 9. 2018. č. j.: MK 56028/2018 OPP, sp. zn.: MK-S 15019/2017 OPP, Dostupné z:

https://iispp.npu.cz/mis_public/documentDetail.htm?id=1307600

Usnesení Rady města Litomyšle č. 866/17. Dostupné z:

https://www.litomysl.cz/rada_mesta/usneseni/?id=1509017253524

Usnesení Rady města Litomyšle č. 749/18. Dostupné z:

https://www.litomysl.cz/rada_mesta/usneseni/?id=1536160016461

Usnesení Zastupitelstva města. 5. zasedání Zastupitelstva Města Litomyšle konaného dne 16. 12. 2004. Kongresový sál Zámku v Litomyšli. Usnesení č. 145/04. Dostupné z:

https://www.litomysl.cz/zastupitelstvo/usneseni/5_2004

Publicistika

BÍSOVÁ, Jana. Litomyšl by měla Zdeňka Nejedlého ustát. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle.* 5. 4. 2013, roč. XXIII., č. 4. s.1 a 8

BOŠTÍK, Martin. Lidi nešťastný, už zase ten Nejedlý. Dostali jste taky leták? *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle.* 31. 3. 2017, roč. XXVII., č. 4. s. 15. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie>

ČERNÝ, Jiří, VORÁČ, Miloš, ed. *Určitá míra facky. Komentáře z let 2001-2008.* Praha: Galén, 2010

Emoce kolem sochy Zdeňka Nejedlého může zklidnit umělecký zásah. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle.* 3. 5. 2017, roč. XXVII., č. 5. s. 7. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie>

Identité nationale: 8 universitaires démissionnent. *L'Obs.* Zveřejněno: 18. 5. 2007. Dostupné z: <http://tempsreel.nouvelobs.com/elections-2007/20070518.OBS7750/identite-nationale-8-universitairesdemissionnent.html>

Interview Pierre Nora, historien. Le Point [online], 13. 11. 2008. Dostupné z:

<http://www.lepoint.fr/actualites-politique/2008-11-13/interview-pierre-nora-historien/917/0/291314>

Já jsem... Zdeněk Nejedlý. Příběh tragédie jednoho moderního intelektuála. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 2. 11. 2018, roč. XXVIII., č. 11. s. 1. Dostupné z:

<http://www.litomysl.cz/lilie>

KARLÍK, Otakar. Otevřený dopis Z. Nejedlého. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 2. 2. 2017, roč. XXVII., č. 2. s. 17. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie>

KOPŘIVA, Jiří. Z. Nejedlý ještě jednou a snad naposledy. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 3. 5. 2017, roč. XXVII., č. 5. s. 7. Dostupné z: <http://www.litomysl.cz/lilie>

Le texte de la pétition. *L'Obs*. Zveřejněno: 22. 6. 2007. Dostupné z:

<http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20070622.OBS3280/le-texte-de-la-petition.html>

Manifeste du Comité de Vigilance face aux usage publics de l'histoire du 17 juin 2005.

Dostupné z: <http://cvuh.blogspot.com/2007/02/manifeste-du-comite-de-vigilance-face.html>

Prohlášení Zastupitelstva města Litomyšle k vysvětlujícímu textu u pomníku Zdeňka

Nejedlého. *Lilie. Zpravodaj města Litomyšle*. 2. 10. 2019, roč. XXIX., č. 10. s. 4. Dostupné z:

<http://www.litomysl.cz/lilie>

Rekonstrukce politického procesu z 50. let: Strážný a spol. Datum zveřejnění: 27. 2 2016.

Dostupné z: <https://ct24.ceskatelevize.cz/kultura/1707652-rekonstrukce-politickeho-procesu-z-50-let-stritesky-a-spol>

Reprendre le contrôle de la pensée sur l'identité nationale. Rozhovor s Anne-Marie Thiesse.

Datum zveřejnění: 24. 1. 2017. Dostupné z: [https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-cabinet-de-lecture/20101010.RUE0151/reprendre-le-controle-de-la-pensee-sur-l-identite-](https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-cabinet-de-lecture/20101010.RUE0151/reprendre-le-controle-de-la-pensee-sur-l-identite-nationale.html)

[nationale.html](https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-cabinet-de-lecture/20101010.RUE0151/reprendre-le-controle-de-la-pensee-sur-l-identite-nationale.html)

Webové stránky

BOŠTÍK, Martin. „Náš“ Zdeněk Nejedlý. Datum zveřejnění: 28. 2. 2013. Dostupné z:

https://www.litomysl.cz/aktuality/_nas_zdenek_nejedly/

Devoir de mémoire. La politique de mémoire est aussi celle de l'histoire. Dostupné z:

<http://www.jeunes.gouv.fr/interministeriel/citoyennete/droits-et-devoirs/article/devoir-de-memoire>

L'appel du 12 décembre 2005. Dostupné z: [https://www.lph-](https://www.lph-asso.fr/index34d1.html?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=13&lang=fr)

[asso.fr/index34d1.html?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=13&lang=fr](https://www.lph-asso.fr/index34d1.html?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=13&lang=fr)

Výsledek soutěže k proměně okolí sochy Z. Nejedlého. Datum zveřejnění: 5. 9. 2018. Datum aktualizace: 1. 10. 2018. Dostupné z:

https://www.litomysl.cz/aktuality/vysledek_souteze_k_promene_okoli_sochy_z_nejedleho/

Zápis z 4. zasedání Zastupitelstva města Litomyšle konaného dne 13. 9. 2018 od 16:00 hod. v sále Zámeckého pivovaru v Litomyšli. č. j. MěÚ Litomyšl 88879/2018. Dostupné z:

https://www.litomysl.cz/zastupitelstvo/usneseni/4_2018