

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Dějiny a koncept kolektivní paměti

Bc. Simona Vallová

2017

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a filozofie komunikace

Diplomová práce

Dějiny a koncept kolektivní paměti

Simona Vallová

Vedoucí práce:

Mgr. Marie Větrovcová, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2017

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2017

.....

Děkuji vedoucí práce Mgr. Marii Větrovcové, Ph.D. za vstřícnost, ochotu, podporu a čas, který věnovala vedení mé práce.

Obsah

1.	ÚVOD	1
2.	PŘEDMLUVA.....	2
3.	TEORETICKÁ ČÁST	5
3.1	Émile Durkheim	5
3.2	Henri Bergson	8
3.3	Maurice Halbwachs.....	11
3.3.1	Rámce paměti	11
3.3.2	Kolektivní paměť – nedokončené dílo	12
3.3.3	Kolektivní paměť hudebníků.....	13
3.3.4	Individuální a kolektivní paměť	15
3.3.5	Kolektivní a historická paměť	18
3.3.6	Kolektivní paměť a čas.....	20
3.3.7	Kolektivní paměť a prostor	22
3.4	Současné teorie kolektivní paměti	25
3.4.1	Paul Ricoeur	26
3.4.2	Pierre Nora	30
3.4.3	Jacques Le Goff.....	33
3.4.4	Jan Assmann a Aleida Assmannová.....	36
4.	PRAKTICKÁ ČÁST	46
4.1	Překlad kapitoly 3: Osobní paměť, kolektivní paměť.....	46
4.2	Kolektivní paměť na Eduarda Čecha	47
4.2.1	Eduard Čech v biografických slovnících.....	47
4.2.2	Eduard Čech na Wikipedii	48
4.2.3	Eduard Čech v bibliografii	50
4.2.4	Eduard Čech v odborných časopisech.....	51
4.2.5	Vzpomínky na Eduarda Čecha a rozhovory s pamětníky	55

5.	ZÁVĚR	59
6.	POUŽITÁ LITERATURA	62
7.	RESUMÉ	69
8.	PŘÍLOHY	1
	Příloha I: Vlastní překlad kapitoly 3: Osobní paměť, kolektivní paměť	1
	Příloha II: Emailová korespondence s prof. RNDr. Beloslavem Riečanem, DrSc. + WORD dokument jako odpověď	47
	Příloha III: Emailová korespondence s Doc. RNDr. Leo Boček, CSc.....	49

1. ÚVOD

Má diplomová práce nese název „*Dějiny a koncept kolektivní paměti*“. Práce bude zaměřena jednak teoreticky, kde bude ústředním tématem historie kolektivní paměti, jejíž vymezení čerpám jak ze sociologie (E. Durkheim, M. Halbwachs, Jan Assmann aj.), tak z filosofie (H. Bergson, P. Ricoeur, P. Norra aj.), jednak prakticky, kde v první polovině vyhotovím překlad třetí kapitoly knihy Paula Ricoeura *Memory, History, Forgetting* a v polovině druhé bude hlavním tématem kolektivní paměť ve spojení s Eduardem Čechem.

V diplomové práci bude využita řada zdrojů, od monografií, studií, přes sborníky, vědecké časopisy až po oficiální internetové zdroje a vlastní zdroje (rozhovory s pamětníky). Neakademické zdroje využiji pouze v praktické části, kde bude mým primárním cílem snaha podat ucelenou kolektivní paměť na Eduarda Čecha se zaměřením na akademickou oblast. Vědecké metody objevující se v této práci jsou tyto: analýza, abstrakce, komparace, kompilace.

Téma shledávám i nyní jako velice aktuální, protože prostupuje různými obory od sociologie, psychologie, přes filozofii, historii (historiografii), antropologii či politologii a dále proto, že podle mého mínění není dodnes teorie konceptu kolektivní paměti zdárně zachycena v česky psaných textech.

Cílem mé diplomové práce bude tedy v teoretické části adekvátně zachytit historii kolektivní paměti se zaměřením na představitele: Émile Durkheim, Henri Bergson, Maurice Halbwachs, Paul Ricoeur, Pierre Nora, Jacques Le Goff, Jan Assmann a Aleida Assmannová, v praktické části jím bude jednak vlastní překlad třetí kapitoly *Personal Memory, Collective Memory* z knihy Paula Ricoeura *Memory, History, Forgetting*, jejíž překlad je již dlouho plánován, avšak do dnešního dne zatím nebyl realizován, jednak kolektivní paměť na českého matematika Eduarda Čecha. Pokládám si otázku, zda se ukáže spojení mezi teoretickou a praktickou částí a odpověď se bude nacházet v závěru práce.

Osobnost Eduarda Čecha byla vybrána záměrně z důvodu frekventovaného výskytu v českém i světovém literárním prostředí (komentáře, nekrology, odborné vědecké časopisy, wikipedie, biografické slovníky a bibliografie). Tyto psané kolektivní

paměti podpoří i vlastní rozhovory s pamětníky. Výklad životopisu tedy nebude hlavním cílem této části, nýbrž poukázání na tomto vhodně vybraném příkladu na odlišnosti mezi českou a zahraniční kolektivní pamětí v praxi.

2. PŘEDMLUVA

První zmínku o paměti dostáváme od Hésioda prostřednictvím jeho díla *Theogonie*, což je hymnus o vzniku bohů. Dění začíná oslavou 9 múz, které potvrzují Diovo vítězství nad jeho otcem Kronosem. Otcem múz byl samotný Zeus a jejich matkou byla Mnemosyné, bohyně Paměti. Taktéž pojmenování „Museum v Alexandrii“, první vzdělávací instituce, není náhodné. Múza Clio stvořila historii. Mýtus říká, že Clio kritizovala Afroditu za její románek s princem Adonisem. Ta jí to ale nezapomněla a očarovala ji tak, že se nešťastně zamilovala do makedonského krále Piera, se kterým zplodila syna Hyacinta. Dramatický příběh ovšem pokračuje dále, do Hyacinta se bezmezně zamiloval bůh Apollón, který ho ovšem později i zavraždil. Bohyně Clio zde představuje „*obhájkyň nadčasové pravdy a současně bdělou strážkyni času*“, jak to krásně konstatoval Umlauf ve své knize. Paměť je zde představena jako božská síla.¹

Nyní ale přejděme od mýtického pojetí k pojetí vědeckému. Paměť je velkolepý fenomén, který prostupuje zcela odlišnými obory, a proto se na ni nahlíží různě. V sociálních vědách stojí proti sobě dvě základní teoretické pozice: individualismus a holismus. Individualistický přístup se zaměřuje na jednající individuum (aktér) a jeho jednání, které má určitý subjektivní smysl nebo význam. *Individualismus* je směr nejen filozofických úvah, kde se k němu přiklání *Kant, Bergson, Whitehead, Husserl*, ale také směr psychologie a řady dalších příbuzných disciplín. Podle holistického přístupu je naopak nutné zohledňovat sociální celky a ty pokládat za základ sociální teorie, nikoli jednotlivce. *Holismus* se mj. prosazuje v sociologii, antropologii a v historii.² Protože se paměti věnují různé disciplíny a obory, jak jsem již uvedla výše, existuje mnoho definic paměti.

Jan Kapusta (1985*, antropolog a etnolog, terénní výzkumy ve Španělsku) datuje zvýšený zájem o paměť od 80. let 20. stol. a za hlavní oblasti považuje historii, sociologii, antropologii a další společenské a humanitní vědy. Podle něj lze paměť

¹ UMLAUF, Václav. *Evropské cesty k vlastnímu Já*, 2002, s. 49-53.

² ŠUBRT, Jiří. *Antinomie sociální paměti*. In *Sociológia* 43, č. 2, 2011, s. 134.

studovat ze dvou hledisek: *neuropsychologického* (činnost lidského mozku) a *psychosociálního* (paměť jako sociální konstrukt). Druhým zmíněným se zabývá primárně.³

Ve filozofickém poli působnosti se paměti jako takové zřejmě nejvíce věnuje *Henri Bergson* (podrobněji jeho koncepce v kap. 3.2). Ten paměť definuje jako něco, co se nachází v našem vědomí a co nám prodlužuje minulost a tím ji přivádí do přítomnosti. Paměť podle něj nám umožňuje být sebou samými a zároveň vnímat věci kolem sebe.⁴

Psychologie zase definuje paměť z hlediska individuální psychiky jako „komplexní soubor psychických procesů, které zahrnují kódování (převod informací do formy reprezentací, jež lze uchovat v paměti), uchovávání (retence kódovaných informací) a vybavování uchovaných informací“⁵ Z hlediska délky uchování zapamatovaného ji dělí na *senzorickou, krátkodobou, dlouhodobou*⁶. Dlouhodobou paměť *Kassin* dále dělí na *deklarativní a procedurální*.⁷ Psychologie ovšem mimo to může dělit paměť např. z hlediska formy ukládání a smyslové modality (*sémantická, emocionální, motorická, vizuální, akustická, chuťová, čichová*), z hlediska úmyslu (*záměrná, bezděčná*).⁸ Dále (a to se netýká pouze psychologie) je možné paměť dělit dle způsobu zapamatování (*mechanická, logická*). U psychologie ještě chvíli zůstaneme a přiblížíme si proces paměti. Ten je zde pojímán ve třech fázích: *kódování* (někdy nazývané *vštěpování*), *uchování* (jinak též *podržení, retence*) a *vybavení* (to má dvě podoby: *reprodukcí* nebo *znovupoznání, též rekognice*).

V sociologii, na rozdíl od předchozích dvou disciplín, dominuje holistický (kolektivistický) přístup. Zakladatelem a zároveň hlavním představitelem v této oblasti je *Émile Durkheim* (podrobněji v kap. 3.1). Pro nás je důležitá zejména jeho koncepce *kolektivního vědomí*, na kterou navazuje i samotný *Halbwachs* (viz kap. 2.3). Ten od něj přejímá rozlišení mezi individuální a kolektivní pamětí, on ovšem i individuální paměť pokládá za sociální fenomén.

Humanitní vědy nahlíží na paměť jako na fenomén duchovní povahy, přírodní vědy spíše jako na fenomén povahy materiální. Z přírodních věd je nutno zmínit neurofyziologii, která se zaměřuje především na mozek a na fungování centrálního nervového systému. Velkou

³ KAPUSTA, Jan. *Vtělení paměti a minulosti do svatojakubské cesty a společensko-vědního diskursu*. In Historická sociologie [serial], 2/2011, s. 76-77, 94.

⁴ Tamtéž.

⁵ ATKINSON, Rita, L. *Psychologie*, 2003, s. 267.

⁶ KASSIN, Saul M. *Psychologie*, 2007, s. 199-200.

⁷ Tamtéž.

⁸ PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*, 2003, s.204.

neznámou je sídlo paměti. Mnozí jej umisťují právě do oblasti mozku, protože při poškození mozku dochází i k poruchám paměti, ovšem přesné umístění stále není známé.⁹

V humanitních vědách je v současné době kolektivní paměť nejvíce rozvíjena francouzskými autory: *Jacques Le Goff* (2007), *Pierre Nora* (1984 – 1992), *Gérard Namer* (1987, 2000), *Danièle Hervieu-Léger* (1993), *Paul Ricoeur* (2000) aj. V Německu je to hlavně *Jan Assmann* (2001, 2007) a *Aleida Assmanová* (2006, 2009).

⁹ ŠUBRT, Jiří. *Antinomie sociální paměti*. In *Sociológia* 43, č. 2, 2011, s. 137.

3. TEORETICKÁ ČÁST

V této části se pokusím interpretovat historii kolektivní paměti skrze tyto autory: Émile Durkheim, Henri Bergson, Maurice Halbwachs, Jan Assmann, Pierre Nora aj. Východiskem této části by mělo být porozumění konceptu kolektivní paměti a porovnání pojetí u jednotlivých autorů.

Jelikož je Maurice Halbwachs zakladatelem konceptu kolektivní paměti, proto jej proberu důkladněji a věnuji mu více času než ostatním autorům. Kromě toho se většina novodobých autorů k jeho teorii více či méně přiklání, přičemž se každý z nich zaměřuje na jiný aspekt jeho teorie a každý tedy na něj navazuje pouze částečně.

3.1 Émile Durkheim

Tento autor, sociolog a filosof, je zmiňován nejenom v souvislosti se založením první katedry sociologie v Evropě (1895), nýbrž i s tématem kolektivní paměti, i když pouze okrajově. On sám nevytvořil pojem kolektivní paměť, ale byl inspirací pro jeho žáka Maurice Halbwachse, jehož považujeme za zakladatele této koncepce. Proto tedy považuji za nutné zmínit i jeho, aby byla zřetelnější Halbwachsova návaznost na Durkheima.

Durkheim se nejvíce přiblížil tomuto tématu v článku s názvem „*Představy individuální a představy kolektivní.*“ V tomto článku se Durkheim zřetelně a jasně vyslovuje k paměti, a na mnoha příkladech dokazuje „*marnost veškerých snah o svázání myšlenky s buňkou*“¹⁰, známo také jako vyvracení atomismu.

K paměti a kolektivním či individuálním představám se dostává skrz vyvracení „*Huxleyho a Maudsleyho pojetí psychologie, redukující vědomí na průvodní jev fyzického života.*“¹¹ Na posílení této teze Durkheim předkládá mnoho argumentů. Jedním z nich je např. fakt, že „*aktér nadaný vědomím se nechová jako bytost, jejíž činnost se omezuje na soustavu reflexů: váhá, tápe, rozmýšlí se [...]*“¹² A váhání, tápání, rozmýšlení se a podobné akcidenty by nemohly vzniknout, kdyby se člověk nebo, budeme-li přesnější, jakýkoli aktér nadaný vědomím, choval pouze na základě reflexů, tam by toto rozhodování bylo jednoznačné. Pojetí paměti jako výlučné vlastnosti tkání

¹⁰ BOUGLÉ, Célestin. *Předmluva*. In: Durkheim, Émile, *Sociologie a filosofie*, 1998, s. 12.

¹¹ DURKHEIM, Émile. *Sociologie a filosofie*. 1998, s.18.

¹² Tamtéž.

vní má jako neudržitelné, protože pak bychom museli popřít veškerý duševní život, neboť „*duch mimo paměť neexistuje*.“¹³

Dalším argumentem pro Durkheimovo nahlížení na paměť jako na něco víc nežli vlastnost fyzického substrátu, je fakt, že „*neznáme žádné organické spojení vysvětlující, jak se dvě podobné myšlenky mohou vzájemně vyvolávat jen na základě vzájemné podobnosti*.“¹⁴ Kdybychom podle Durkheima redukovali paměť na organický fakt, nebylo by toto tvrzení možné, poněvadž myšlenku, představu by mohl vyvolat pouze podnět, nikoli myšlenka sama. Zastánci atomismu se pokusili i na tuto otázku šalamounsky odpovědět: „*Dva stavy jsou si podobné údajně proto, že mají alespoň jednu společnou část. Ta se v obou pokusech identicky opakuje a v obou případech jí jako opora slouží tentýž nervový prvek*.“¹⁵ Durkheim ani zde nezůstává stranou a ověřuje platnost této nové teze, kterou opět brilantně falsifikuje na příkladu vjemu bělosti. Argumentuje, že bělost papíru a bělost sněhu nejsou totožné a že přicházejí na mysl v jiných představách. Pokud by někdo namítl, že shoda tkví v tom, že obě obsahují vjem bělosti obecně, musel by však připustit fakt, že „*představa bělosti obecně tvoří jakousi samostatnou entitu, která tím, že se spojí s jinými entitami, dá vzniknout tomu či onomu konkrétnímu vjemu bělosti*“,“¹⁶ dodává.

Dále podtrhuje, že představy nelze pojímat jako nějaké útvary s konečným počtem prvků, atomů, jelikož psychický život je nepřetržitý sled představ, v němž je těžké rozhodnout, kde jedna končí a druhá začíná, jejich prolínání je nevyhnutelné. Následně zavrhuje možnost, že by se podobnost dala redukovat na styčnost a dostává se k závěru, že „*paměť není čistě fyzickým jevem, že představy jako takové jsou schopny uchování*.“¹⁷ V této myšlence pokračuje a připouští, že „*naš psychický život průběžně nezaniká, nedochází k přerušení souvislostí mezi našimi předchozími a současnými stavy; je tedy docela dobře možné, že na sebe vzájemně působí a že výsledek tohoto vzájemného působení může za jistých okolností ty minulé oživit natolik, že se stanou opět vědomými*.“¹⁸ Se vznikem představ podle něj souvisí i pohyby; ty Durkheim chápe v běžném fyziologickém smyslu: pohyby očních svalů, zaklonění hlavy, apod. U zrodu představy je tedy nevyhnutelně nutná kooperace mezi tělem a myslí.

¹³ Tamtéž, s. 24.

¹⁴ Tamtéž, s. 26.

¹⁵ Tamtéž.

¹⁶ Tamtéž, s. 27.

¹⁷ Tamtéž, s. 28.

¹⁸ Tamtéž, s. 31.

Odtud se tedy nakonec dostává k samotnému individuálnímu a kolektivnímu vědomí, představám. Stručně řečeno, kolektivní vědomí popisuje jako jednotu přesvědčení a postojů společnou všem lidem ve společnosti. Později tento termín nahradil kolektivní představou (reprezentací). Kolektivní představy nejsou pouhým souhrnem individuálních představ. Nejprve sice mají funkci substrátu (Durkheim jím označuje jednotlivá individua a jejich individuální představy), ale následně také zdůrazňuje, že toto je pouze prvním stádiem procesu. Ve druhém stádiu pak kolektivní představy žijí svým vlastním životem a stávají se na tomto substrátu nezávislé, ba dokonce ho i často přesahují.¹⁹

Teorie kolektivního vědomí je detailně rozpracovaná v těchto dílech: *De la division du travail social* [2007 (1895)], *Le suicide* [1897], *Représentations individuelles et représentations collectives – Revue de métaphysique et de morale* [1898], *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912 (2002)].²⁰

¹⁹ STROUHAL, Martin. *Émile Durkheim – sociolog a pedagog*, 2010, s. 94-95.

²⁰ MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 17.

3.2 Henri Bergson

I tímto filosofem se nechal M. Halbwachs inspirovat a i Bergsonovy myšlenky ovlivnily jeho samotný koncept paměti, o němž budu pojednávat v další kapitole. Za stěžejní Bergsonovo dílo, které ovšem vzbuzuje mnoho nejasností a problémů i v jeho pojetí paměti, považuji dílo *Hmota a paměť* [1896 (2003)].

Mnoho nejasností a problémů s filosofií Henriho Bergsona způsobilo špatné pochopení jeho pojmu „intuice“. Nemáme ji chápat v běžném slova smyslu jako „jakési nejasné a nepřesné pochopení reality, které se, pravda, později může ukázat jako správné [...]“²¹ Je spíše pravým opakem takového mylného názoru. Pojem intuice správně vysvětlili dva významní interpreti Bergsonovy filosofie a těmi jsou Milič Čapek a Gilles Deleuze.²²

Deleuze: „*Metodou bergsonismu je intuice. Intuice není nějaký pocit či vnuknutí, nějaká konfúzní sympatie, ale vypracovaná metoda, dokonce jedna z nejlépe vypracovaných filosofických metod.*“²³

Čapek: „*Bergsonova intuice (pojem, který způsobil tolik nedorozumění) neznamená prosté odevzdávání se naší vnitřní skutečnosti, citové a instinktivní. Znamená naopak myšlenkové úsilí, překonati sklony naší obraznosti, která, utvářena vnějším světem, je navyklá na chápání prostorové a visuální, a tím zkresluje i naši představu vnitřního dění.*“²⁴

Na intuici v díle Henriho Bergsona je tedy nezbytně nutné nahlížet jako na filosofickou metodu, která má za cíl vyloučit nebo odstranit veškeré špatné návyky, které nám vnucují pohled na realitu, jako na něco, co nám může být pouze k něčemu užitečné a uchopení jevů z hlediska trvání a pohybu.²⁵

²¹ ČAPEK, Jakub. *Filosofie Henri Bergsona*, 2003, s. 14.

²² Tamtéž.

²³ DELEUZE, Gilles, *Bergsonismus*, 2006, s. 7.

²⁴ ČAPEK, Milič. *Henri Bergson*, s. 12.

²⁵ ČAPEK, Jakub. *Filosofie Henri Bergsona*, 2003, s. 15.

Co se týče paměti, tak pro jeho koncept jsou charakteristické tyto tři výroky:

- I. „*Minulost přetrvává ve dvou různých formách: 1. v hybných mechanismech; 2. v nezávislých vzpomínkách.*
- II. *K rozpoznávání přítomného předmětu dochází prostřednictvím pohybů, má-li původ v předmětu, a prostřednictvím představ, má-li původ v subjektu.*
- III. *Od vzpomínek rozmístěných v čase neznatelně přecházíme k pohybům, které črtají jejich rodící se nebo možnou činnost v prostoru. Poruchy mozku mohou postihnout tyto pohyby, ne však vzpomínky.*“²⁶

Z prvního výroku vyplývá, že i samotná paměť musí mít dvě podoby, formy. Tou první je představování, druhou pak opakování. Paměť ve formě představování zaznamenává veškeré události našeho každodenního života v podobě obrazů-vzpomínek. Druhá paměť je celkově odlišná od té první, souvisí taktéž s minulými prožitky; nesetkáváme se s nimi však v podobě obrazů-vzpomínek, nýbrž je máme spojeny s minulým úsilím, v podobě přísného řádu, systematickosti.²⁷ Bergson dále poukazuje na mylný přístup psychologů (samozřejmě se musíme omezit na dobu, ve které Bergson žil). Ti podle jeho slov *"mluví o vzpomínce jako o záhybu látky, jako o otisku vrývající se neustálým opakováním stále hlouběji, zapomínají, že naprostá většina našich vzpomínek se týká událostí a detailů našeho života, jejichž podstatou je, že mají určité datum, a tedy se nikdy neopakují."*²⁸ Zde tedy jasně odlišuje vzpomínky každodenního života, které se automaticky v každém okamžiku ukládají do paměti, které mají konkrétní čas a datum, tudíž se nemohou s ohledem na tyto akcidenty nikdy přesně opakovat, a vzpomínky naučené získávané záměrně opakováním a ty pokládá za vzácné a výjimečné.

Nejpatrnější vymezení obou forem vzpomínek lze nalézt zde:

"Vzpomínka si uchová v paměti své místo a své datum. Naopak naučená vzpomínka z času vystupuje tím více, čím lépe si látku osvojujeme. Je čím dál tím více

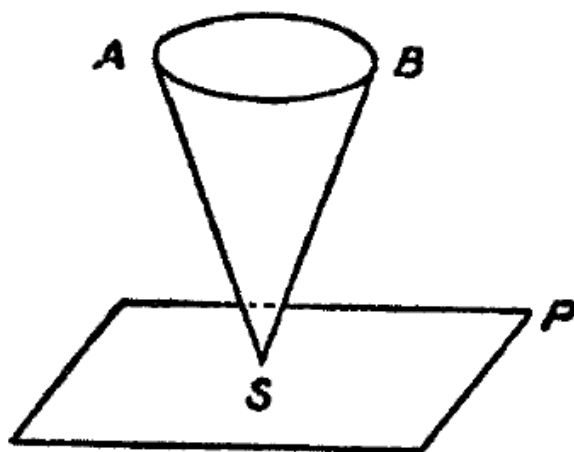
²⁶ BERGSON, Henri. *Hmota a paměť*, 2003, s. 56-57.

²⁷ Tamtéž, s. 59.

²⁸ Tamtéž, s. 60.

*neosobní a našemu minulému životu cizí.*²⁹ Cílem podle Bergsona tedy není přeměna jedné vzpomínky v druhou; "jeho úkolem je pouze co nejvíce používat pohyby, v němž první vzpomínka ústí, aby se vzájemně uspořádaly, a za pomoci vybudovaného mechanismu vytvořit určitý tělesný návyk."³⁰

Způsobem, jak nejlépe vyložit teorii vzpomínek, je slavná bergsonovská metafora minulosti jako kužele, pro názornost použiji obrázek:



31

"Špička kužele (bod S) odpovídá nekonečně stlačenému, bodovitému okamžiku bezprostředního "ted", zatímco základna AB je zobrazením neomezeně uvolněného souboru všech možných vzpomínek."³² Je zřejmé, že extrémy, jimiž jsou vrchol S a základna AB nejsou aktuálně existujícími stavy. Na místě S bychom si mohli představit robota, protože právě jeho jednání se kryje se sebou samým. On představuje ne-myšlení a ne-vědomí v čistém stavu; on je schopen pouze automatických úkonů bez jakékoli reflexe. V opačném případě, na místě AB bychom našli člověka, který by se oddával bezmeznému nepřetržitému snění, osobu v mráкотném stavu.³³

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Tamtéž, s. 60-61.

³¹ ČAPEK, Jakub. *Filosofie Henri Bergsona*, 2003, s. 34.

³² Tamtéž.

³³ Tamtéž.

3.3 Maurice Halbwachs

Jeden z nejvýznamnějších autorů 20. let 20. století, zakladatel idey sociologického přístupu k paměti, byl právě francouzský sociolog Maurice Halbwachs. Byl přímým žákem a následovníkem Émila Durkheima. Na durkheimovský způsob sociologického myšlení navázal a snažil se jej dále rozvíjet a prohloubit. Dokladem toho jsou tyto knihy: *Les cadres sociaux de la mémoire* [1994 (1925)], *Les origines du sentiment religieux chez Durkheim* [1925], *Les causes du suicide* [1930], *La morphologie sociale* [1970 (1938)] aj.³⁴

Kromě sociologie se dále Halbwachs věnoval statistice, ekonomice, demografii, psychologii a sociální psychologii. V popředí stálo téma postavení dělnické třídy, např. tyto spisy: *Les besoins et les tendances dans l'économie sociale* [1905a], *Remarques sur le problème sociologique des classes* [1905b], *La classe ouvrière et les niveaux de vie* [1913], *L'Evolution des besoins dans les classes ouvrières* [1933], *Classes sociales et morphologie* [1972].³⁵ Působil také jako profesor na Štrasburské univerzitě a na pařížské Sorboně. Během 2. sv. války byl zatčen gestapem a v r. 1945 zemřel v Buchenwaldu.³⁶

Ovšem méně známá je širší veřejnosti škola *Annales* (hlavními představiteli jsou *Lucien Febyre* a *Marc Bloch*), která se taktéž konceptem kolektivní paměti zaobírala a se kterou i samotný Halbwachs spolupracoval, jak poznamenává Kapusta.³⁷

Halbwachsem se mj. inspiroval i britský sociolog a antropolog *Paul Connerton*, který rozvíjel jeho teorii „sociální paměti“.³⁸

3.3.1 Rámce paměti

V Halbwachsově díle zaujímá velkou roli *teze o sociální podmíněnosti paměti*. „Paměť se konstituuje, funguje a reprodukuje v určitých sociálních rámcích, které jsou vytvářeny lidmi žijícími ve společnosti. V nich jsou naše vzpomínky zasazeny a zpracovávány, jimi je určena relevance toho, nač vzpomínáme“³⁹, interpretuje

³⁴ MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 15.

³⁵ Tamtéž, s. 16.

³⁶ Tamtéž.

³⁷ KAPUSTA, Jan. *Vtělení paměti a minulosti do svatojakubské cesty a společensko-vědního diskursu*. In *Historická sociologie* [serial], 2/2011, s. 77.

³⁸ Tamtéž, s. 78.

³⁹ MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 17.

Maslowski. Vzpomínky jsou tedy podle Halbwachse vždy uloženy do nějakého rámce, skrz který si je vybavujeme. Nepopírá, že bychom nevzpomínali jako jednotlivci, ale děje se tak v referenčních rámcích, které představují organizaci vzpomínek danou společností.⁴⁰

Rámec je utvářen společností a její vzájemným sociálním působením. Rámec nám umožňuje vzpomínání, rozpoznání a lokalizování jakékoli vzpomínky, bez něho bychom nebyli schopni vyhledat ani nijak jinak pojmově vzpomínku uchopit.⁴¹

Pojem *sociální rámec paměti* tedy pro Halbwachse představuje „*orientační bod v prostoru a čase, historické, geografické, biografické, politické pojmy, běžnou zkušenost a známé způsoby nazírání.*“⁴² Tyto rámce jsou nejčastěji jazykové, prostorové a časové povahy. Rámec tedy velice zjednodušeně můžeme chápat jako jakýsi klíč, jímž odemykáme dveře do našeho současného vědomí, vzpomínek.

3.3.2 Kolektivní paměť – nedokončené dílo

Je nutné mít na paměti, že pro nás stěžejní Halbwachsova teorie o kolektivní paměti zůstala nedokončená. V současné době se toto dílo čte a interpretuje po vzoru Gérarda Namera (1928-2010), který se po několik desetiletí věnoval studiu Halbwachse.⁴³ Kniha s názvem *Kolektivní paměť* byla vydána hned třikrát (1950, 1968, 1997). Poprvé se o to zasloužila jeho sestra Jeanne Alexandrová (1950). Editorem druhé verze z roku 1968 byl Jean Duvignaud a o poslední verzi se v roce 1997 zasloužil Gérard Namer ve spolupráci s Marií Jaissonovou.⁴⁴

Namerovo vydání se označuje za kritické, protože jeho pohled na tuto teorii byl výrazně odlišný od svých předchůdců. Namer doplnil dílo předmluvou a doslovem, kde popisuje stav rukopisu, úpravy textu, jež byly nutné a premisy, ze kterých jeho koncepce vychází. Předchozí interpretace chápaly toto dílo jako pokračování předešlého díla *Sociální rámce paměti*. Namer toto odmítá a spíše poukazuje na odlišnosti

⁴⁰ Tamtéž, s. 18.

⁴¹ Tamtéž.

⁴² KVASNIČKOVÁ, Adela. *Kolektivna pamäť a náboženstvo*. In ŠUBRT, Jíří. *Historické vědomí jako předmět badatelského zájmu*, 2010, s. 47.

⁴³ MASŁOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 21.

⁴⁴ Tamtéž, s. 22.

mezi oběma díly. Namer soudí, že Halbwachs nechtěl dílem *Kolektivní paměť* navázat na dílo *Sociální rámce paměti*, nýbrž naopak celou teorii přehodnotit a změnit.⁴⁵

Důkazem toho jsou jednotlivá vymezení paměti:

„V Rámcích je paměť pojednána jako celek v pohledu zvnějšku, v Kolektivní paměti naopak zevnitř, na principu interaktivity a reciprocit.“⁴⁶

Nebo:

„V sociálních rámcích se jedná jejich autorovi především o to, aby v opozici k Bergsonově individualismu ukázal, že podstata paměti tkví v reálně existujícím lidském společenství. V Kolektivní paměti je naproti tomu zdůrazněn význam virtuálních kolektivních pamětí, které jedinci umožňují vybírat z nich vzpomínky na základě podnětů přicházejících z přítomnosti; tedy jakési vzájemné niterné pronikání individuálních a kolektivních pamětí.“⁴⁷

3.3.3 Kolektivní paměť hudebníků

Touto kapitolou předchází verze díla *Kolektivní paměť* nezačínala, ale Namer ji dal na začátek knihy záměrně. Tato kapitola totiž obsahuje řadu důležitých faktů, které jsou vysvětleny nejen teoreticky, ale i prakticky, což velice dopomáhá při pochopení původní první kapitoly *Individuální a kolektivní paměť*.

V této kapitole Halbwachs nejprve vysvětluje, jak běžní lidé zaznamenávají a uchovávají v paměti zvuky, poté přechází k lidem hudebně nadaným a pracujícím v orchestru (důraz na kolektiv). Svou stať začíná myšlenkou, že i obyčejní lidé dokáží rozlišit různé zvuky (uvádí např. zvuk koňských kopyt na ulici, dětský nářek, lopata na uhlí drhnoucí o podlahu). Podle autora „zvuky nebo hluky příbuzné kategorie se obvykle neseskupují kolem typicky sluchové reprezentace.“⁴⁸ Naopak míní, že zvuky si běžně spojujeme s věcmi nebo bytostmi, které je vydávají a ty dále odkazují na pojmy.⁴⁹

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*, 2009, s.19.

⁴⁹ Tamtéž.

Následně přechází k hudebním zvukům, kde se předně zabývá uchováváním těchto zvuků v paměti hudebníků i nehudebníků. Konstatuje, že ani hudebníkům nemůže stačit k uchování hudebních zvuků v paměti pouhý poslech (jednorázový), ale dopomáhá jim notový zápis (spojení symbolu a zvuku). Podle něj je tomu tak proto, že „*hudební zvuky totiž nejsou v paměti fixovány v podobě specifické sluchové vzpomínky, ale tím, že jsme se naučili reprodukovat sled vokálních pohybů*“⁵⁰ Zde tedy navazuje na Bergsona a dává do souvislosti vzpomínku na určitou melodii s jedním z aktivních hnacích schémat (jedná se tedy o jistý druh pohybu), které je spojeno s naším mozkiem, i když je mimo naše vědomí. „*Jinými slovy se jedná o sled zvuků, jež nejsme schopni sami reprodukovat, přesto je rozeznáváme ve chvíli, kdy je v naší přítomnosti někdo zahraje nebo zazpívá.*“⁵¹

U nehudebníků (tj. lidé, kteří neumějí číst hudbu ani hrát na hudební nástroj) rozlišuje dva způsoby uchování hudebních zvuků v paměti. Prvním je reprodukce zpěvem, druhým je opakované zaslechnutí. U hudebníků (tj. lidé, kteří umějí číst hudbu) rozlišuje další dva způsoby: „*Jedni si jej vybaví, protože jej umějí zahrát, druhí proto, že jej rozeznají ve chvíli, kdy zaslechnou, jak je zahrán, protože už dříve četli nebo právě čtou danou partituru.*“⁵²

Halbwachse nezajímá proč tomu tak je, ale snaží se detailně popsat proces, jak se toto děje v mozku. Hlavní úlohu v tomto mechanismu hraje u hudebníků list papíru, na kterém jsou znaky reprezentující noty, jejich výšku, dobu a intervaly mezi nimi. Zdůrazňuje fakt, že znaky nerepresentují samotné zvuky, ale vystupují pro hudebníka jako povely. Doslova říká: „*Tyto čárky a tečky nerepresentují zvuky, pouze do konvenčního jazyka překládají sérii povelů, kterým se musí hudebník podřídít, aby reprodukoval noty a jejich sled se všemi nuancemi a v požadovaném rytmu.*“⁵³ Pokud by někdo namítal, že se hudebník obejde bez notového zápisu, že dokáže hrát i bez něj, tak to není zcela pravdivé. Podle Halbwachse, i když fyzicky tento zápis přítomen není, hudebník se při hraní chová, jako by přítomen byl. Nadále dodržuje všechna pravidla, která mu znaky přikazují, i když je nečte. „*Tyto znaky jsou nějakým způsobem vepsány do jeho mozku.*“⁵⁴ Dále poukazuje na to, jak je nutné rozlišovat mezi samotnými znaky a jejich kombinacemi. Počet znaků je limitovaný, zatímco počet kombinací je

⁵⁰ Tamtéž, s. 20.

⁵¹ Tamtéž, s. 21.

⁵² Tamtéž, s. 22.

⁵³ Tamtéž, s. 23.

⁵⁴ Tamtéž.

nekonečný. Hudebník tak uchovává v paměti pouze tyto jednoduché znaky, ale jejich kombinace uchovává na papíře. Proto musí existovat jistá shoda mezi aktivitou mozku a notami na notovém papíře. Poznává: „*Ve skutečnosti jsou tyto kombinace znaků konzervovány na listu papíru, tedy ve vnější materiální podobě.*“⁵⁵ Orchester přirovnává k organismu (důraz na kolektivitu), protože i v něm dochází k dělbě práce. Stejně jako v organismu musí být jednotlivé orgány vzájemně sladěné, aby organismus mohl přežít, tak i v orchestru každý z hudebníků hraje svou část, přičemž všichni musí být sladěni, aby vznikla kvalitní skladba, a hrát do taktu, o což se stará dirigent. Důraz na kolektivitu můžeme u Halbwachse spatřit např. v této pasáži: „*Hudební znaky jsou výsledkem konvence a mají smysl jenom ve vztahu ke skupině, která je vytvořila a přijala.*“⁵⁶

3.3.4 Individuální a kolektivní paměť

Tato kapitola je v předchozích verzích tohoto díla, jež bylo vydáno posmrtně, řazena jako kapitola první. V tomto kritickém vydání je řazena až na místo druhé a je tomu tak podle mého názoru proto, že Namer chtěl poukázat na specifický druh kolektivní paměti, který se nachází pouze u hudebníků. Chtěl ovšem také poukázat na jistou analogii mezi skupinou hudebníků a ostatními skupinami společnosti, na což upozorním později.

Halbwachs vysvětluje své pojetí *individuální a kolektivní paměti* pomocí různých praktických příkladů. Já využiji příkladu Londýnského návštěvníka, který se nachází hned na začátku druhé kapitoly *Individuální a kolektivní paměť* v díle *Kolektivní paměť*.⁵⁷

Popisuje zde člověka, který poprvé přijede do Londýna. Protože je ve městě nový, tak potřebuje někoho, kdo by mu pomohl s orientací a doprovodem. Tento návštěvník se nejdříve projde po městě s architektem, který ho upozorní na různé stavby, jejich parametry a uspořádání, pak s historikem, který ho upozorní při prohlídce na historii těchto míst (např. v tomto domě se narodil ten a ten známý umělec, v této ulici se odehrály takové a takové události a támhleto socha představuje toho a toho panovníka, aj.), následně s malířem, jenž ho upozorní na barevnost parků, linie paláců

⁵⁵ Tamtéž.

⁵⁶ Tamtéž, s. 24-25.

⁵⁷ Tamtéž, s. 51.

a kostelů a na fasády jednotlivých památek, a nakonec si toto město projde s obchodníkem, jenž mu ukáže různé obchody, od knihkupectví, po pekařství, železářství a domácí potřeby. Pokaždé tedy tento návštěvník vidí město z jiné perspektivy, očima daného průvodce, který ho doprovází. Halbwachs ale poukazuje na to, že návštěvník nepotřebuje vedle sebe průvodce fyzicky, stačí mu např. nějaký tištěný průvodce nebo mapa města. Co z toho autor vyvozuje? Halbwachs tvrdí: „*I za předpokladu, že se procházím úplně sám, není možné uvozovat, že si z procházky odnesu osobní vzpomínky, které náležejí pouze mně.*“⁵⁸

Samota je zde pouze zdánlivá. Vzpomínky jsou podle něj výhradně kolektivní právě kvůli tomu, že nikdy nejsme sami. Vzpomínky nejsou nikdy osobní, vždy mají kolektivní rys. Individuální jsou pouze vjemy, podotýká Maslowski.⁵⁹ Maslowski si dále všimnul jisté vazby mezi Halbwachsovou teorií kolektivní paměti a konceptem kolektivního vědomí Émila Durkheima. Durkheim, jak už bylo řečeno v kapitole 2.1, „*chápe společnost jako skutečnost zvláštního druhu, kterou nelze považovat za pouhý souhrn jedinců.*“⁶⁰ Kolektivní vědomí tudíž taktéž nemůže být pouhým souhrnem vědomí individuí. Mezi oběma je jeden základní a také podstatný rozdíl, který se dá charakterizovat takto: „*Tato odlišnost spočívá v tom, že oba typy vědomí nejsou utvořeny ze stejných prvků. Prvky individuálního vědomí mají organicko-psychickou podstatu, prvky kolektivního vědomí mají sociální povahu.*“⁶¹

Halbwachs na tento durkheimismus navazuje a významnou roli v jeho teorii kolektivní paměti hraje myšlenka o sociální podmíněnosti paměti. Maslowski to shrnuje následovně: „*Lidská paměť může podle něj (tím míní autor Halbwachse) existovat pouze proto, že existuje kolektivní paměť.*“⁶²

Abychom tento výrok lépe pochopili, vrátím se opět k jeho primárnímu dílu *Kolektivní paměť* a využiji Halbwachsův praktický příklad školáka. Podle Halbwachse existují jisté události, které se nemohly nepříhodit, zde vyberu konkrétní příklad dítěte, když se stává školákem a nastupuje do 1. třídy. Tento okamžik je zajisté zakotven v prostoru a čase (pouze v jedno konkrétní datum jsem nastupoval/a do 1. třídy a na konkrétní základní školu), přesto mně samotnému se tento okamžik jeví jako

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 25.

⁶⁰ Tamtéž, s. 24.

⁶¹ Tamtéž, s. 25.

⁶² Tamtéž.

abstraktní údaj (nepamatuji si konkrétně, co jsem měl/a na sobě, obraz svých spolužáků, vedle koho jsem seděl/a, proslov paní učitelky apod.). Přestože např. rodiče si budou nějakou část detailně pamatovat, já si mohu, ale nemusím na tento okamžik vzpomenout. V případě, že si po detailním vylíčení jiných lidí na konkrétní část obrazu události vzpomenu, pak mi v tom skupina (v tomto příkladu rodiče) dopomohla, takže díky kolektivním vzpomínkám jsem se dostal/a ke své individuální vzpomínce. V opačném případě, pokud si na něj ani po detailním vylíčení nějakého okamžiku stejně nevzpomenu, je tomu tak proto, že tento moment nikdy mou vzpomínkou nebyl. Halbwachsovými slovy: *„Pokud v nás však daná událost, jak se říká, nezanechala žádnou stopu a bez pomoci svědků se cítíme naprosto neschopni rekonstruovat jakoukoliv část vzpomínky, znamená to, že nám ji sice svědkové mohou živě vyobrazit, ale nikdy se nestane vzpomínkou.“*⁶³

Zůstaneme-li ještě chvíli ve školním prostředí, nabízí nám Halbwachs ještě jeden příklad, a tím je školní třída. Školní třída je relativně (někteří studenti mohou danou třídu z různých důvodů během roku opustit) uzavřená skupina a má jisté trvání (ohraničená posledním rokem školy, popř. zvládnutí závěrečných zkoušek). Je pravděpodobné, že po skončení školní docházky, si na určité okamžiky nebudeme pamatovat. *„V tomto případě je to způsobeno tím, že od chvíle, kdy se odehrála, jsme vystoupili ze skupiny, která ji zaznamenala, a už jsme se do ní nikdy více nevrátili.“*⁶⁴ Ještě bych chtěla poznamenat, že studenti vnímají dost často i třídního učitele jako člena skupiny (třídy), jenže on jím ve skutečnosti nikdy nebyl. Má podle Halbwachse úplně jiný úhel pohledu než samotní studenti. Studentům se může jevit jeho výuka originální, nicméně pro učitele se jednotlivé odučené hodiny mezi různými třídami příliš neliší. Proto se tedy dost často stává, že si učitel na konkrétního studenta nebo událost vůbec nepamatuje, ani když si ho studenti pozvou na třídní sraz a kolektivně mu událost zprostředkovávají.⁶⁵

Dále je nutné vydvihnout fakt, že Halbwachs spojuje paměť s procesem socializace, bez něj by paměť nebyla možná. *„Absence vzpomínek z nejtělejšího dětství je proto třeba rozumět tak, že jsme ještě nebyli sociálními bytostmi, a nejsme proto schopni naše vjemy o nic opřít.“*⁶⁶ (psychologové tento stav nazývají dětskou amnézií

⁶³ HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*, 2009, s. 54.

⁶⁴ Tamtéž, s. 57.

⁶⁵ Tamtéž, s. 55.

⁶⁶ Tamtéž, s. 65.

a trvá přibližně do 3 let věku dítěte). Autor je tedy pevně přesvědčen, že člověk, který by byl od narození držen v naprosté izolaci, nemá a ani nemůže mít nějakou paměť.⁶⁷

3.3.5 Kolektivní a historická paměť

Tato kapitola má hned několik nosných myšlenek, které jsou pro toto dílo podstatné a důležité. Dostaneme se k nim postupně, tzn., prostř. sledování jejich chronologizace v primárním textu autora.

Na začátku této kapitoly autor zdůrazňuje rozlišení vzpomínek individuálních a vzpomínek kolektivních, jinými slovy, odlišení osobní paměti a kolektivní paměti. Pokládám za důležité upozornit na skutečnost, že tyto paměti nejsou v žádném stavu nadřazenosti/podřazenosti, protože ani jedna tu druhou zcela neobsahuje.⁶⁸

Halbwachs se k tomu vyjadřuje takto: „*I když se tyto dvě paměti často prolínají, i když se osobní paměť – chci-li si ověřit či upřesnit nějaké vzpomínky nebo dokonce zaplnit určité mezery – může opřít o paměť kolektivní, zařadit se do ní nebo s ní dočasně splynout, stále se ubírá vlastní cestou, při níž každý podnět zvnějšku je zpracován a začleněn do její podstaty. Na druhé straně kolektivní paměť individuální paměti obklopuje, ale nesplývá s nimi.*“⁶⁹

Osobní paměti se Halbwachs věnuje dále a podle jeho slov: „*Není zcela oddělená a uzavřená.*“⁷⁰ Oddělená ani uzavřená není proto, že si jednak velmi často, pokud si nemůžeme vybavit nějaký okamžik z vlastní minulosti, vypomáháme vzpomínkami jiných, a jednak proto, že k rozpomínání používáme jazyk (respektive jeho nástroje: slova, myšlenky, etc.) a ten rozhodně nelze považovat za individuální vynález, nýbrž kolektivní. Dalšími aspekty osobní paměti je její *nezaměnitelnost s pamětí druhých* a její *úzká vymezenost v čase a prostoru*.⁷¹

Kolektivní paměť je taktéž podle Halbwachse ukotvena v čase a prostoru, ale jiným způsobem. Pro lepší pochopení tohoto výroku připojím i praktický příklad: *Já jako člen skupiny pamatuji historii skupiny, do které patřím. Pamatuji si ji ale skrze svědectví těch členů, kteří ji osobně zažili, já jsem se tedy neúčastnil historie osobně (např. proto, že jsem v té době ještě nežil, nebo jsem v té době ještě nebyl*

⁶⁷ Tamtéž.

⁶⁸ Tamtéž, s. 93.

⁶⁹ Tamtéž, s. 93-94.

⁷⁰ Tamtéž, s. 94.

⁷¹ Tamtéž.

členem oné skupiny).⁷² Podobně je to i v případě, kdy zhlédnu nějakou reportáž o katastrofě v televizních zprávách nebo když si přečtu článek o této události v novinách, a pak o ní hovořím, jako bych ji zažila, i když jsem u ní osobně nebyla. V tomto případě kolektivní paměť nedoplňuje ani neposiluje osobní vzpomínky, ale sděluje konkrétnímu subjektu zcela nové vzpomínky. Halbwachs má pro ni za těchto okolností zvláštní termín a tím je *vypůjčená paměť*.⁷³

Autor dále rozlišuje paměť vnitřní a paměť vnější. Vnitřní paměť (neboli paměť osobní či autobiografická) tvoří menší celek, je ale oproti vnější paměti (či paměti sociální neboli historické) konkrétnější a má souvislejší a hutnější obraz. Vnější paměť je naopak rozsáhlejší, poněvadž obsahuje historii obecně. Na druhé straně je ale neúplná, zkratkovitá, schematicky zachytitelná a nesouvislá (některé úseky v historii naprosto chybí). Bylo by ovšem chybné říct, že osobní paměť=vnitřní paměť a kolektivní paměť=sociální paměť. Obě paměti totiž mají oba aspekty, tedy vnitřní i vnější paměť, neztotožňují se pouze s jedním, jak by se někdo mohl mylně domnívat.⁷⁴

Můžeme si také povšimnout jistého vlivu historických událostí i v době dětství, kdy se jedinec ještě o dějiny nikterak nezajímá. Dítě zřídkačty čte noviny nebo sleduje v televizi zpravodajství, přesto je poznamenáno tímto historickým proudem událostí. Je tomu tak proto, že jeho rodiče sledují toto dění a doba, ve které žijí, je určitým způsobem determinuje, upravuje jejich chování, myšlení, jednání. A tím se stylizuje i výchova jejich dítěte. Dítě si všímá i dobového sociálního prostředí, takže se nedá říct, že do doby než se bude aktivně zajímat o historii, je *tabula rasa* vůči obecné historii.

Halbwachs se k tomu staví takto: „*Moji rodiče, stejně jako všichni ostatní, byli lidmi své doby, zrovna tak jejich přátelé a všichni dospělí, se kterými jsem se tehdy stýkal. Chci-li si představit, jak se v té době žilo a myslelo, upínám se právě k nim.*“⁷⁵ Z toho i vyvozuje větší zájem o soudobou historii (byl jsem do této historie ponořen a mohu se opřít o skupinu lidí, které znám osobně) než o historii minulých stoletích. V dětství tedy nelze (nebo je to velmi obtížné) odlišit paměť osobní a paměť historickou.⁷⁶

Důležitým faktorem pro správné pochopení Halbwachsova pojetí historické paměti je ujasnit si, jak vůbec on na pojem historie nahlíží: „*Naše paměť se neopírá*

⁷² Tamtéž.

⁷³ Tamtéž.

⁷⁴ Tamtéž, s. 95.

⁷⁵ Tamtéž, s. 100.

⁷⁶ Tamtéž.

*o naučenou historii, ale o historii prožitou. Historii tudíž nemůžeme chápat jako chronologický sled událostí a dat, ale jako vše, co odlišuje určité období od jiných a o čemž nám knihy a vyprávění obvykle předkládají pouze schematický a neúplný obraz.*⁷⁷ Z tohoto pohledu tedy rozděluje historii na *jedinečná fakta svého druhu*, ty zasahují do existence skupiny, a na *řadu obrazů překračující individuální vědomí*.⁷⁸

Halbwachs taktéž zdůrazňuje, že nelze oddělit čistou paměť od rámce a ani naopak: *„Ale můžeme opravdu oddělit na jedné straně paměť bez rámce nebo paměť, která má ke klasifikaci vzpomínek k dispozici pouze mluvená slova a pár znalostí z praktického života, a na druhé straně historický či kolektivní rámec bez paměti, tedy takový, který by nebyl konstruovaný, rekonstruovaný a uchovávaný v individuálních pamětech? Těžko.*“⁷⁹

3.3.6 Kolektivní paměť a čas

V posledních dvou kapitolách dává Halbwachs do souvislosti kolektivní paměť s časem a prostorem. I v této konfrontaci navazuje na svého učitele Émila Durkheima, proto pokládám za důležité, jeho pojetí času aspoň zjednodušeně nastínit.

Durkheim řadí čas, prostor, druh, množství, příčinu, substanci, osobnost aj. mezi kategorie, které závisí na našem uvažování a řídí intelektuální život. *„Durkheim hovoří o času a prostor jako o kategoriích našeho myšlení; v tomto směru jeho přístup odkazuje až k Aristotelovi a je v jistém směru blízký filosofii Immanuela Kanta a jeho francouzských následovníků.*“⁸⁰ Maslowski soudí, že Durkheim chápe všechny kategorie jako sociální. Prvním důvodem, proč je o tom Maslowski pevně přesvědčen, je fakt, že všechny kategorie jsou obsahem kolektivního vědomí. Dalším důvodem jsou samy věci, které vyjadřují, neboť i ony jsou společenské povahy.⁸¹ Durkheim podává následující důkazy tohoto tvrzení: *„[...] v základu kategorie rodu stojí lidská skupina; v základu kategorie času je rytmus kolektivního života; základem kategorie prostoru je prostor obývaný společností; kolektivní síla je prototypem pojmu příčinné síly, jež je*

⁷⁷ Tamtéž, s. 101.

⁷⁸ Tamtéž.

⁷⁹ Tamtéž, s. 103.

⁸⁰ MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 27.

⁸¹ Tamtéž, s. 28.

základní složkou kategorie kauzality.“⁸² Počínaje Durkheimem dochází k zásadnímu sociologickému obratu. Kantovské *a priori* je nahrazeno ideou kolektivního vědomí prezentované jako *sociální a priori*.⁸³

Halbwachs v tomto duchu pokračuje a navazuje na Durkheima. Nejdříve podtrhuje pocitovou relativnost délky času. Ustanovení času příkládá nejen přírodním změnám, ale především společenské dohodě: „*Jestliže se nakonec musíme času podřít, je to nejspíš proto, že posloupnost v čase a jeho rychlost a rytmus jsou pouze nutným řádem [...]. Je to však také proto, a snad právě díky tomu, že časové dělení a trvání jednotlivých takto stanovených částí je výsledkem dohody a zvyků a vyjadřuje nevyhnutelný řád různých fází společenského života.*“⁸⁴

Následně souhlasí s Durkheimovou dedukcí, že zcela izolovaný jedinec by si nemusel být vůbec vědom plynutí času, čímž souhlasí i se sociologizací času. Mnohem výrazněji si lze této myšlenky povšimnout současně ve spojení s kolektivní pamětí v následující pasáži: „*Avšak k životu ve společnosti patří to, že se všichni lidé shodnou na časech a délkách trvání a znají pravidla, podle nichž se řídí. Proto existuje kolektivní představa času.*“⁸⁵ Tato sociologizace času ovšem skrývá i jistá omezení. Halbwachs jako příklad uvádí uniformitu času: „*Čas je rozdělen stejně pro všechny členy společnosti.*“⁸⁶ Protože je dělen stejně, musí se lidé společenské dělbě času přizpůsobit. Např. nemohu chodit do práce mimo pracovní dobu, protože by tam nikdo z mých spolupracovníků nebyl. „*Sociální dělba práce vtahuje všechny do stejného mechanického řetězce činností: čím je pokročilejší, tím více nás nutí k přesnosti,*“⁸⁷ dodává. Společnost nás také omezuje tím, že jsme nuceni čas měřit, abychom všude byly včas. Pokud ovšem najednou na chvíli „vypadneme“ z nekonečného koloběhu (např. vlivem dovolené v práci), neumíme tuto svobodu prožívat a nevíme, co si s volným časem počít. Slovy Halbwachse: „*Tyto okamžiky by mohly být oázou, kde zapomínáme na čas, zato však nacházíme sebe sama. My je však vnímáme jako prázdné intervaly a naším problémem je pak, jak čas strávit.*“⁸⁸

⁸² DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*, 2002, s. 472.

⁸³ MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 28.

⁸⁴ HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*, 2009, s.136.

⁸⁵ Tamtéž.

⁸⁶ Tamtéž, s. 137.

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ Tamtéž, s. 138.

Namer si všímá jisté souvislosti mezi konceptem společenského času a pluralitou kolektivních pamětí a je pevně přesvědčen, že právě tento koncept pomáhá vyrovnat se s problematikou této plurality.⁸⁹ Halbwachs tedy i v této myšlence navazuje na Durkheima, který taktéž oscilloval mezi pluralistickým a monistickým hlediskem ve vztahu k času. „*Ten konstatuje, že rytmus kolektivního života zahrnuje řadu různých partikulárních rytmy, zároveň ale dodává, že existuje čas, který všechny tyto rytmy ovládá*“⁹⁰ Bylo by dobré ještě vysvětlit, jak Durkheim chápal slovo totalita. Tento pojem pro něj znamenal abstraktní formu pojmu společnost, přičemž totální čas je čas v obecném slova smyslu. Dále ovšem Durkheim a jeho následovníci odlišovali sociální čas, který odpovídá času společnosti ve svém celku. Halbwachs jako první poukázal na multiplicitu, diverzitu, a heterogenitu sociálních časů, ale Maslowski se stále domnívá, že Halbwachs předpokládal jejich sjednocení na bázi „totálního času.“ Identický problém nastal ve sjednocení plurality sociálních pamětí. V předchozích fázích toto sjednocení podle Namera zaštiťoval jazyk. Nicméně později došlo u Halbwachse k posunu a přiblížení pozornosti k času, přičemž otázka po sjednocení plurality kolektivních pamětí zůstala ležet stranou.⁹¹

3.3.7 Kolektivní paměť a prostor

Tato kapitola bohužel zůstala nejvíce nedokončená, tudíž bylo těžké rekonstruovat hlavní myšlenky, které chtěl Halbwachs po sobě zanechat. Interpretace je o to složitější, „*protože vše naznačuje, že Halbwachs chtěl sledovat paralelismus s časem, ale zároveň promýšlel celý systém znovu z úhlu pohledu prostoru,*“⁹² vysvětluje Namer. „*Ukazuje se, že počáteční jasná představa času, na rozdíl od prostoru, jako rámce pro paměť základních věcí, nemusí vždy platit.*“⁹³

Na začátku kapitoly klade Halbwachs důraz na vazbu mezi předměty a společností. „*[...] Naše materiální okolí nese otisk nás i druhých*“⁹⁴, míní Halbwachs. Vazba u něj ovšem nekončí výhradně u předmětů, ale postupuje až k samotnému prostoru jako takovému. Doslova říká: „*Náš dům, nábytek a způsob jeho rozmístění*

⁸⁹ NAMER, Gérard. *Doslov*. In Halbwachs, Maurice. *Kolektivní paměť*, 2009, s. 274.

⁹⁰ MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 29.

⁹¹ Tamtéž, s. 30.

⁹² NAMER, Gérard. *Doslov*. In Halbwachs, Maurice. *Kolektivní paměť*, 2009, s. 274.

⁹³ Tamtéž.

⁹⁴ HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*, 2009, s. 185.

*i uspořádání pokojů, v nichž bydlíme, nám připomínají naši rodinu a přátele, s nimiž se často v tomto prostředí setkáváme. Bydlíme-li sami, oblast prostoru, která nás trvale obklopuje, a její různé části neodrážejí pouze naši jedinečnost. Naši kulturu a vkus projevující se při výběru a rozmístění předmětů lze převážně vysvětlit vazbami, jimiž jsme vždy spojeni s mnoha různými společnostmi, ať už zjevnými nebo méně zjevnými.*⁹⁵ Klíčovou myšlenkou v tomto úryvku je vazba mezi předměty (potažmo celým prostorem) a mezi konkrétní sociální skupinou (tou může být rodina, pracovní kolektiv, spolužáci ve škole apod.). Druhá myšlenka, která z onoho úryvku vyplývá, je odraz našeho já v zařízení prostoru (od estetické po funkcionální stránku).

Na tuto vazbu nahlíží jako na nějaký druh jazyka, který sloužil k dorozumění mezi jednotlivými skupinami ve společnosti: „*Každý předmět, s nímž se setkáváme, a jeho místo v rámci celku nám připomínají určitý způsob bytí společný více lidem.*“⁹⁶

Gérard Namer si mj. všímá i rozdílů v Halbwachsovu pojetí relativismu času a prostoru, na což poukazuje v doslovu: „*Relativismus času se zakládal na jedinečnosti každého sociálního času, který se nikdy nepotkává s jiným časem a který je coby proud kolektivní paměti věčný. Nyní Halbwachs na úvod říká, že všechny skupiny jsou schopné si vzpomínat pouze díky prostoru, který jim odpovídá a který si vypůjčují z obecného prostoru.*“⁹⁷ Z tohoto úryvku je patrné, že se jedná o zcela jiný druh relativismu. Namer je přesvědčen, že dvojí dimenze času nemá v prostoru období. Připouští sice, že teoreticky lze rozlišit jakýsi obecný prostor dané společnosti a partikulární prostor určité skupiny, ale problém tkví v tom, že věda se zaměřuje pouze na ty partikulární prostory. V tomto duchu pokračuje v šetření Namer dále a dospívá k tomuto výroku: „*Zatímco čas dával kulturní paměti jistotu absolutnosti, prostor je podle Halbwachse podmínkou k tomu, aby skupina mohla žít v iluzi, že její kolektivní paměť trvá.*“⁹⁸ Pokud se podíváme na primární Halbwachsovův text, tak se nám tato Namerova hypotéza potvrzuje. Halbwachs konkrétně tuto myšlenku formuje takto: „*Náboženské, politické i hospodářské společnosti, rodiny, skupiny přátel, známých, dokonce i náhodné sešlosti v salonech, na divadelních představeních či na ulici, ty všechny svým způsobem znehybňují čas a dávají svým členům klamnou iluzi, že alespoň po jistou dobu si určité zóny v tom neustále se měnícím světě uchovávají relativní stabilitu a rovnováhu*

⁹⁵ Tamtéž, s. 185-186.

⁹⁶ Tamtéž, s. 186.

⁹⁷ NAMER, Gérard. *Doslov*. In Halbwachs, Maurice. *Kolektivní paměť*, 2009, s. 274.

⁹⁸ Tamtéž, s. 275.

a po jistou dobu se v nich nic zásadního nezměnilo.“⁹⁹ Halbwachs dále pojímá prostor jako místo významu pro jednotlivce a také dává do souvislosti prostor a sociologii vědění. Obě témata jsou jistě zajímavá, ovšem pro tuto práci nejsou stěžejní, proto zde nebudou interpretovány.

⁹⁹ HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*, 2009, s. 183.

3.4 Současné teorie kolektivní paměti

„Obnovení zájmu o téma kolektivní či sociální paměti se datuje od 70. let 20. stol.“¹⁰⁰ Kolektivní paměť je i nadále ústředním tématem humanitních a sociálních věd. Samotná témata, kterými se tyto vědy zabývají, odráží tehdejší společenské dění (včetně historických faktů a společenských problémů). Téma paměti bylo nejvíce diskutováno na území Francie a Německa.¹⁰¹

Z francouzského prostředí jmenujme např. historiky: François Hartog, Jacques Le Goff, Pierre Nora, Tzvetan Todorov (jeho zájmy přesahují do sociologie), sociology: Gérard Namer (znám díky aktualizaci díla Maurice Halbwachse), Danièle Hervieu-Léger a na poli filosofie nejvíce proslul Paul Ricoeur díky dílu *La mémoire, l'histoire, l'oubli (Paměť, dějiny, zapomínání, 2000)*.¹⁰²

Z německého prostředí jmenujme teoretiky Jana Assmanna [2001] a Aleidu Assmanovou [2011].¹⁰³

V dalších podkapitolách se budu věnovat filosofovi Paulu Ricoeurovi a jeho dílu *Paměť, dějiny, zapomnění*, egyptologovi a religionistovi Janu Assmanovi a jeho dílu *Kultura a paměť*, Pierru Norovi a jeho dílu *Místa paměti* a historikovi Jacquemu Le Goffovi a jeho dílu *Paměť a dějiny*.

¹⁰⁰ MASŁOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíjí (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 31.

¹⁰¹ Tamtéž.

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ Tamtéž.

3.4.1 Paul Ricoeur

Tento významný francouzský filozof zabývající se především fenomenologickým a hermeneutickým myšlením, se taktéž zasloužil o rozvoj konceptu kolektivní paměti. Nejprve by bylo na místě poukázat na jeho široký záběr do různých oblastí společenských věd.

V raných dílech se zabýval problematikou vůle a symbolikou zla v rozličných náboženstvích. Důkazem toho je dílo *Filosofie vůle I: Fenomenologie svobody* (1950) a *Filosofie vůle II: Konečnost a vina* (1960). V 60. letech se zabýval koncepcí „hermeneutiky podezření“, která je posléze obsahem díla *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). V 2. pol. 60. let publikoval mnoho statí o interpretaci, na strukturalismus pohlížel kriticky, což je patrné např. z díla *Le conflit des interprétations* (1969). V 70. a 80. letech se zabývá zejména problematikou metafory a vyprávěním (z pohledu hermeneutického myšlení). Problematika metafory se odráží v díle *La métaphore vive* (1975), tematiku vyprávění nese sbírka knih *Čas a vyprávění I-III* (1983-1985). „Závěry načrtnuté v posledním díle *Času a vyprávění* rozvedl Ricoeur v samostatné publikaci *Soimême comme un autre* (1990), v níž formuloval koncepci tzv. *Narativní identity*.“¹⁰⁴ Pro nás je samozřejmě stěžejní teorie paměti, která se dostala do popředí v díle *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Nesmíme ovšem opomenout ani epistemologické pole působnosti, které se objevuje v díle *Parcours de la reconnaissance* (2004). „*Svůj vlastní filozofický vývoj shrnuje v knižním rozhovoru Myslet a věřit* (1995, český 2000).“¹⁰⁵

3.4.1.1. Paměť, historie, zapomínání

Ricoeur se v knize *La mémoire, l'histoire, l'oubli* zabývá vztahem mezi historií a pamětí a pokouší se o rekonstrukci základních principů politiky *juste mémoire* (česky „správné paměti“). „*Podobně jako Pierre Nora věří, že paměť lze aktivně ovlivňovat*“¹⁰⁶(vysvětlím později v kapitole Pierre Nora).

Podle Ricoeura je nutné rozlišovat mezi historií a pamětí, neboť oba mají rozdílné cíle; cílem historie je ověřování a nalézání pravdy a cílem paměti je podílet se na konstrukci identity individuů a skupin, potažmo zachovávat věrnost kořenům.

¹⁰⁴ *Pandora: Paměť* [serial], č. 24-25/prosinec 2012, s. 169.

¹⁰⁵ Tamtéž.

¹⁰⁶ MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jíří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, 2014, s. 36.

Ricoeur si uvědomuje, že paměť a historii nelze oddělit, jelikož oba fungují ve vzájemném sepětí. Na historii nahlíží jako na jednu dimenzi paměti, jako na materiální stopy minulosti. Rozdíl mezi historií a pamětí je evidentní: „*To, co historický diskurs vyděluje z paměti, však je fakt, že se opírá o psané dokumenty.*“¹⁰⁷ Tyto dokumenty mají za úkol jediné, a tím je uchovávat prvky minulosti, tzn., chránit před zapomněním. Ricoeur už ale zde naráží na hlavní problém, že se velmi často právě tyto dokumenty stávají náhražkou paměti. Velmi často se totiž takové dokumenty pokládají „*za nezpochybnitelná svědectví minulosti tak, jak se opravdu stala.*“¹⁰⁸

Z hlediska paměti je pro nás stěžejní třetí kapitola díla *La mémoire, l'histoire, l'oubli* v anglickém překladu *Memory, history, forgetting*), která nese název *Personal Memory, Collective Memory*. Ricoeur píše celou svou knihu v duchu jakéhosi průvodce kolektivní paměti a ukazuje nám historický rámec s nejdůležitějšími představiteli tohoto konceptu.

V této kapitole se nejprve ptá po povaze paměti, komu lze paměť přičíst, zdali jednotlivci nebo nějaké kolektivitě. Atribuce by podle něj neměla být přičítána jednotlivcům (já, on, ona, ono), nýbrž jeho slovy „všem gramatickým osobám“, kterými myslí skupiny (my, oni, vy) včetně těch neurčitých (kdokoli, někdo, každý).¹⁰⁹ Zlom, který nastal, přišel až se vstupem sociologie na pole sociálních věd. Se zrodem sociologie vznikla i kolektivní paměť, se subjektivitou se ztotožňovala filozofie (zejména antická). V Antice proti sobě stáli jednotlivci a polis. Jednotlivci (svobodní občané), kteří se podíleli na vládě, představují jednu kolektivitu, nevolníci a občané, kteří nemohli volit a nemohli být zvoleni, ani nijak jinak se podílet na vládě, představují kolektivitu jinou. To předcházelo vzniku problematiky subjektivity a s ní spojené egologické problematice, na niž navazuje problematika vědomí a solipsismus. Pro školu niternosti je podle jeho mínění (Augustin) atribuce ke kolektivnímu subjektu nemyslitelná. Zvratné zájmeno „*soi*“ (v češtině se nebo si) ve slovním vyjádření „*se souvenir de quelque chose*“ (v češtině vzpomínat na něco/pamatovat si něco) není náhodné, ale ukazuje na to, že když člověk na něco vzpomíná, vzpomíná předně na sebe (*on se souvient de soi*).¹¹⁰ Se zrodem humanitních věd (především lingvistiky, psychologie, historie a sociologie) vznikají protikladné názory. Proti individualismu se

¹⁰⁷ Tamtéž.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 37.

¹⁰⁹ Ricoeur, *Paul, Memory, History, Forgetting*, 2006, s. 94

¹¹⁰ Tamtéž, s. 95-96.

staví holismus v podobě Durkheimovy školy, ke které se hlásí i samotný Halbwachs. Na přelomu 20. stol., jak Ricoeur poukazuje, již není kolektivní paměť zpochybňována, ovšem problematickou se nyní stává paměť individuální. Nově vznikající fenomenologie odmítá nálepku psychologismu, osobní vědomí se zbavuje nároku na vědeckou důvěryhodnost a již sebe nepropůjčuje popisu a vysvětlení, nýbrž společné cestě internalizace, jejíž vrcholem je introspekce. Později je úkolem filozofie porozumět tomu, jak historiografie formuluje svůj diskurz z hlediska fenomenologie vzpomínek. Poté je jejím dalším úkolem vymežit hranice mezi oběma diskurzemi. Několikrát použitý pojem „*atribuce*“ Ricoeur chápe jako „*operativní pojem, který je schopný vytvořit jistou souměřitelnost mezi protikladnými tezemi.*“¹¹¹ Historie a historiografie se bude též věnovat tématu paměti. Při oddělení historie a historiografie bude paměť považována za jeden z objektů historického vědění. Ve třetí části obsáhlého díla Ricoeur poukazuje na úkol filozofie dějin, jímž je ukázat finální podobu externích vztahů mezi pamětí a historií a interních vztahů mezi osobní a kolektivní pamětí.¹¹² (více z Ricoeura v překladu 3. kap. v přílohách)

3.4.1.2. Paměť, historie, zapomnění

V březnu 2003 se Paul Ricoeur zúčastnil konference *Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism*, kterou pořádala Středoevropská univerzita v Budapešti. Přednesl na ní příspěvek s názvem „*Memory, history, oblivion*“, jehož český překlad vyšel v *Pandoře*.¹¹³

Ricoeur na přednášce nechce shrnout jeho tří svazkové dílo *Paměť, historie, zapomínání*, ale spíše chce nabídnout její kritické opětovné čtení. Základem jeho knihy je psaní historie jakožto historiografie, proto je pořadí témat v knize následující: nejprve přichází samotná paměť, následně historie jako humanitní věda a nakonec zapomnění či zapomínání ve smyslu obecné dějinné situovanosti lidských bytostí. V tomto kontextu je paměť chápána jako živná půda historie. Historiografie dle jeho slov paměť několikanásobně překonává, protože obsahuje vlastní strukturu od archivovaných psaných svědectví až po vysvětlující postupy, od kterých se odvíjí historické dokumenty v podobě literárních děl. Zapomínání tedy chápal spíše jako hrozbu paměti, nikoli historie. „*Z pohledu dějepisectví se pojem historické minulosti jeví jako konečný*

¹¹¹ Tamtéž, s. 95.

¹¹² Tamtéž.

¹¹³ *Pandora: Paměť* [serial], č. 24-25/prosinec 2012, s. 161.

a neredukovatelný referent celé historiografie.“¹¹⁴ Nyní ale přehodnocuje svůj pohled a mění pořadí: od psaní ke čtení: „*od literárního zpracování historického díla k jeho recepci, ať už soukromé nebo veřejné, a to za pomoci hermeneutiky recepce.*“¹¹⁵ Tento obrat dělá proto, aby zdůraznil některé zásadní problematické oblasti, které se více či méně dotýkají i paměti. Z pojetí paměti jako živé půdy historie přechází k paměti ve smyslu opětovného přisvojení historické minulosti.

Přednášku začíná přednesením aristotelského výroku „*paměť se týká minulého*“ (O paměti a vzpomínání). Všímá si 2. pádu a snaží se jej vysvětlit následovně: „*paměť vystupuje v mysli jako obraz, který na sebe bere podobu znaku, a to nikoli znaku tohoto obrazu, ale něčeho odlišného, ve skutečnosti nepřítomného, o čem se však přesto domníváme, že v minulosti existovalo.*“¹¹⁶ Jsou tedy zde spojeny tři vlastnosti: přítomnost, nepřítomnost a předchůdnost. Nesmíme opomenout, že nepřítomnost má dva základní významy: nepřítomnost ve smyslu „neskutečnost fikčních entit, fantazií, snů utopii“ a nepřítomnost ve smyslu minulosti, tzn. něčeho, co tu bylo, ale již to nenalzáme. Takže kromě protipólů přítomnosti a nepřítomnosti, tu je ještě rozpomínání čili *anamnesis*, které se pokud je úspěšné stává *rozpoznáváním* (do popředí jej přivedl Bergson), pokud ne, tak se jedná o *znovuobjevení*. Směr je tedy oboustranný: „*paměť se přenáší do historie, ale přenáší se také do opakovaného přisvojení historické minulosti prostřednictvím paměti, neboť rozpoznávání zůstává privilegiem paměti a v historii ne nalezneme.*“¹¹⁷ Důležitým pojmem jeho přednášky je *svědectví*, jež považuje za extenzi paměti. Svědectví je možné pouze tehdy, když se o událostech hovoří veřejně. Svědectví je také spojeno s aktem vzájemné důvěry. Dalšími důležitými pojmy jsou *kauzálnost* a *intencionálnost*. Historie nepoužívá na otázku „proč?“ jasné „protože“, ale některá kauzální spojení jako přírodní vědy. Nejedná se tedy o klasické vysvětlení v pravém slova smyslu, nýbrž o porozumění. Při interpretaci nějaké události se do popředí dostává *osobní role* či *záměr historika*, ovlivňující výběr tématu, výběr svědectví nebo i samotného procesu intencionálního nebo kauzálního vysvětlení.¹¹⁸

¹¹⁴ Tamtéž.

¹¹⁵ Tamtéž.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 162.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 163.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 164-165.

3.4.2 Pierre Nora

Pierre Nora, znám převážně jako historik a nakladatel působící na *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* v Paříži a odpovědný redaktor časopisu *Le débat*, se podílel na projektu *Les lieux de mémoire: la République, la Nation, les Frances* (1984-1992). „Cílem tohoto projektu bylo ukázat proces postupného vytváření francouzské národní identity okolo pomníků, knih a rituálů, které konstituovaly a rozvíjely paměť národa. Pierre Nora zde shromáždil nejslavnější francouzské historiky k vytvoření topografie zároveň reální i imaginární, ke konstrukci orientačních bodů kolektivní paměti, jejichž souhrnem se z mnoha hledisek jeví právě město.“¹¹⁹

Nora ve svém díle *Mezi pamětí a historií: problematika míst* nejprve naráží na termín *zrychlení historie*. Ten přibližuje jednotlivými příklady: *stále rychlejší pád do minulosti, jež je nenávratně mrtva, vnímání všech věcí jako něčeho nadobro ztraceného – ztráta rovnováhy.*¹²⁰ S tímto termínem Nora dále poukazuje na rozkol mezi historickým vědomím a tradicemi, zvyky, opakováním dávných předobrazů. *Jestliže tolik hovoříme o paměti, je tomu tak proto, že paměť již není.*¹²¹ To je otázka, jíž otevírá problematiku paměti v jeho vlastním podání. Zánik paměti dává do souvislosti se zánikem venkovského rolnického světa a s průmyslovou revolucí, která později nastolí nový trend globalizace světa, demokratizace, zmasovění a medializace. Onen pojem *zrychlení* produkuje „propastnou vzdálenost mezi skutečnou pamětí a dějinami“ a „konec totožnosti dějin a paměti“, jak podotýká. Dále poukazuje na odlišnost pojmů *dějiny* a *historie*, což ve francouzštině činilo ve své době jistý problém, protože oba smysly se skrývaly pod jediným pojmem. V němčině je to odlišeno výrazy *Geschichte* a *Historie*.¹²²

V další části Nora poukazuje na rozdílnost paměti a historie. „*Paměť je život, jejím nositelem je živá pospolitost, a proto se stále vyvíjí, je otevřená dialektice vzpomínky amnésie, neuvědomující si deformující proměny, jimiž prochází; je bezbranná vůči jakémukoli použití, zneužití a manipulacím, prochází dlouhými obdobími latence a náhlého oživení.*“¹²³ Naproti tomu historii pojímá jako představení

¹¹⁹ NORA, Pierre. *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. In: Antologie francouzských společenských věd, 1996, s. 40.

¹²⁰ Tamtéž.

¹²¹ Tamtéž.

¹²² Tamtéž, s. 41-42.

¹²³ Tamtéž, s. 42.

či zobrazení minulosti. Následně dojde k porovnáním a rozdílům mezi oběma oblastmi: „*Paměť je citová a magická [..], historie vyžaduje analýzu, kritický diskurs.*“¹²⁴ a dále „*Paměť ukládá vzpomínku do posvátného prostoru, historie ji odtud vypuzuje, vždy proměňuje v prózu.*“¹²⁵ a nakonec „*Paměť zapouští kořeny v konkrétnu, prostoru, gestu, obrazu a předmětu. Historie se přimyká pouze k časovým kontinuitám, vývoji věcí a vztahům mezi věcmi. Paměť je absolutní, historie zná pouze relativitu.*“¹²⁶ Paměť podle něj vychází z určitého společenství lidí, které je seskupeno za nějakým účelem, jejichž stmelení má nějaký smysl. V tomto ohledu souhlasí s Halbwachsem, viz doklad: „*slovy Halbwachse – je tolik pamětí jako lidských společenství.*“ Zmiňuje paměť kolektivní, množnou a individualizovanou. Lehce zmiňuje i samotný kriticismus, který tvrdí, že „*skutečným posláním historie je totiž paměť zničit a vytěsnit.*“¹²⁷ Moment, kdy se historie vydělila z paměti, chápe jako počátek historie historie, tedy historiografického vědomí. Správně ovšem poukazuje, že i když se historie (ve smyslu historiografie) jeví jako zcela objektivní na rozdíl od paměti, není tomu tak: „*Žádný z velkých historiků, počínaje Froissartem, se jistě nedomníval, že představuje pouze určitou paměť. Comynnes si neuvědomoval, že shrnuje pouze dynastickou paměť, La Popelinière paměť paměť francouzskou, Bossuet monarchickou a křesťanskou, Voltaire paměť pokroku lidského druhu, Michelet pouze paměť „lidu“ a Lavisse paměť národa.*“¹²⁸ Jak je vidět, vyčerpávající citace obsahuje různé historiky a jejich úhly pohledu na historii, jimiž právě Nora reflektuje subjektivní náhled na historii, přesněji řečeno subjektivní náhled na fragment historie.

Tato změna nahradila dvojici *stát-národ* dvojicí *stát-společnost*. Historie se nově stává společenskou vědou, zatímco paměť se z kolektivního rámce přesouvá do individuálního rámce a stává se čistě soukromým jevem.¹²⁹

Teprve zde se Nora dostává k *místům paměti* jako takovým. Vznik těchto míst pochopitelně spojuje se zánikem paměti, což dokazuje následující tvrzení: „*Existují místa paměti, protože již nejsou prostředím paměti.*“¹³⁰ Místa paměti mají podobu relikvů: muzea, archivy, hřbitovy, svátky výročí, smlouvy, protokoly, pomníky, svatyně, spolky. V souvislosti s místy paměti upozorňuje na dvojí význam paměti: primární paměť je

¹²⁴ Tamtéž.

¹²⁵ Tamtéž.

¹²⁶ Tamtéž.

¹²⁷ Tamtéž, s. 43.

¹²⁸ Tamtéž.

¹²⁹ Tamtéž, s. 45.

¹³⁰ Tamtéž, s. 41.

ukryta „v gestu a zvyku, v řemeslech, v nichž se předává vědění ticha, ve vědění těla, v neuvědomělých tradicích a instinktivním vědění a paměti již proměněnou svým vstupem do historie, která je téměř jejím opakem: [...]“¹³¹, sekundární paměť je hlavně paměti archivující. Se zánikem tradiční paměti se hromadí různá svědectví, stopy, obrazy, slova atd. z jednoho prostého důvodu: „Nemůžeme vědět, na co si budeme muset jednou vzpomenout.“¹³² Archivování bylo dříve doménou významných rodů, církve a státu, nyní je to doména každého, kdo o to jeví zájem. V tomto smyslu Nora naráží na paradox, že historii nyní nepíše historici: „Je pozoruhodné, že nejvýznamnější historické výklady biologie, fyziky, lékařství a hudby nejsou dílem profesionálních historiků, nýbrž biologů, lékařů, fyziků a hudebníků.“¹³³ Každý obor má tendenci prozkoumat své kořeny sám: „Příkaz zní „vzpomínat“, ale vzpomínat mám já a jsem to já, na koho se rozpomínám.“¹³⁴ Je tedy znatelný posun paměti: „od historického k psychologickému, od sociálního k individuálnímu, od předávání k subjektivnímu, od opakování k rozpomínání“¹³⁵.

V poslední řadě Nora poukazuje na trojí smysl míst paměti: „Místa paměti jsou ve trojím smyslu, materiálním, symbolickém i funkčním, kritéria se ovšem uplatňují v různé míře.“¹³⁶ Všechny tři aspekty jsou vždy přítomny současně. Dále je třeba vůle k paměti. Místa paměti mají různou kategorizaci; od přímých zdrojů (vědomě vytvářející společností) po nepřímé zdroje (svědectví nevědomě vytvářející společnost)¹³⁷, od nejpřirozenějších míst (hřbitovy, muzea, výročí) po „místa, jež jsou plodem sofistikovaného intelektu; [...]“ (*generace, genealogie*).¹³⁸ Podle dalších hledisek lze zmínit materiální aspekt míst (přenosné předměty), funkční aspekt (příručky, slovníky, závěti), symbolický aspekt (místa opanující a místa opanovaná), aspekt veřejnosti (veřejná a soukromá místa).¹³⁹

¹³¹ Tamtéž, s. 47-48.

¹³² Tamtéž, s. 49.

¹³³ Tamtéž, s. 51.

¹³⁴ Tamtéž.

¹³⁵ Tamtéž, s. 52.

¹³⁶ Tamtéž, s. 56.

¹³⁷ Tamtéž.

¹³⁸ Tamtéž, s. 60.

¹³⁹ Tamtéž, s. 60-61.

3.4.3 Jacques Le Goff

Francouzský medievista (historik specializující se na středověk) je v českém prostředí znám především jako vynikající znalec dějin středověku. To dokládají česky přeložená díla: *Za jiný středověk* (2005), *Peníze a život* (2005), *Zrození očistce* (2003), *Intelektuálové středověku* (1999) nebo *Středověká imaginace* (1998). Z nedávno přeložených děl lze např. zmínit *O hranicích dějinných období: na příkladu středověku a renesance* (2014) nebo *Encyklopedii středověku* (2014). Kniha *Paměť a dějiny* (2007), ze které budu čerpat, se tomuto trendu vymyká. Zaměřuje se spíše na vymezení vztahu mezi dějinami a pamětí, na propojení minulosti s přítomností a nakonec antropologickým prolínání starého s moderním. Vzhledem k mé oblasti zájmu se zaměřím na zkoumání vztahu mezi dějinami a pamětí, tak jak jej předestřel Le Goff. Ve třetí části knihy, která je věnována právě paměti, se Le Goff zabývá kolektivní pamětí a jejím vlivem na dějepisce. Autor také nepovažuje historiografii za vědu a je si plně vědom, že psaní historie historie je z velké části ovlivněno osobními zkušenostmi, prožitky a pocity a je tudíž subjektivní povahy.¹⁴⁰

Le Goff nejprve začíná obecnými fakty o paměti, zmiňuje interdisciplinaritu paměti (psychologie, psychofyziologie, neurofyziologie, biologie, sociologie...). Fáze osvojení paměti je podle něj spjatá s mnemotechnikami a významnou roli hraje i inteligence. Současná pojetí paměti se zaměřují na strukturování (činnosti sebeuspořádávání), takže se paměť stává objektem humanitních a společenských věd. V tomto ohledu uvádí Pierra Janeta (kniha *L'évolution de la mémoire et la notion de temps*, 1922), který tvrdí, že „základním paměťovým úkonem je vyprávění, které charakterizuje především jeho společenskou funkci, protože je sdělením informace jiné osobě v nepřítomnosti události či předmětu tvořících jeho náplň.“¹⁴¹ Zde je tedy vidět spojení s řečí. Ze vztahu paměť a řeč uvádí Henriho Atlana, který studuje systém sebeuspořádávání paměti: „Užívání mluveného a později psaného jazyka se je skutečně úžasným rozšířením možností uskládňování paměti, která díky tomu může překročit fyzické hranice našeho těla a být uložena buď u jiných jedinců, nebo v knihovnách. To znamená, že dříve, než se jistou formou řeči mluví či píše, existuje tato řeč jako forma uskládňování informací v naší paměti.“¹⁴² Následně si všímá i poruch paměti (amnésie, afázie), které mohou vést jak ke ztrátě osobnosti jedince, tak ke ztrátě kolektivní paměti

¹⁴⁰ LE GOFF, Jacques. *Paměť a dějiny*, 2007 [přebal, Robert V. Novák].

¹⁴¹ FLORES, Cesar. *La Memoria*, 2001. s. 12.

¹⁴² Tamtéž.

v podobě poruch kolektivní identity. Hovoří i o Jacku Goodym a Andém Leroi-Gorhanem (kniha *La mémoire et les rythmes*), jenž rozlišuje tři typy paměti (specifickou, etnickou a umělou). V souvislosti s pamětí taktéž autor zohledňuje nové stimuly, kterými je rozvoj kybernetiky a biologie (paměť počítačů a genetický kód jako paměť dědičnosti), což ovlivnilo i novodobé psychology, kteří se nově zabývají vědomou či nevědomou manipulací paměti (prospěch, afektivita, touha, zábrana či cenzura), tedy kolektivní paměti jako nástroj ovládnutí a společenského boje o moc, a dalších. Le Goff postupuje systematicky, začíná etnickou pamětí (společnosti bez písma označované jako „divošské“), pokračuje rozmachem paměti od pravěku po starověk (vývoj od ústní podoby k písmu), středověkou pamětí (paměť ústní a písemná v rovnováze), přes pokroky psané paměti od 16. stol. do současnosti a vrcholí zvýšeným zájmem o paměť (charakteristický pro současnost).¹⁴³

Za zmínku jistě stojí zvraty paměti, kterým Le Goff věnuje jednu podkapitolu. Vynález knihtisku (přelom 1447 a 1448), 18. stol. poznámkové sešity a katalogy děl v 18. a počátku 19. stol. vrcholící lístkovou pamětí ve 20. stol., objevení buňky v 19. stol., zákon dědičnosti objevený Mendelem v r. 1865, který nastoluje začátek genetiky (molekulární biologie-polymer). Po roce 1950 nastupuje elektronická paměť. Ta vzniká díky objevu velkých počítačích strojů ve 2. sv. válce, dochází ke zrychlování dějin (zejména techniky a vědy po roce 1960. V tomto kontextu je vzpomenut aritmetický stroj ze 17. stol. vynalezený PASCALem, který jako první přinesl paměťovou a početní funkci (oproti tehdejším počítadlům). Také pozoruje jisté podobnosti mezi počítačem a biologickou pamětí a ukazuje, kde všude je v počítači přítomna funkce paměti (citace z *Ordinateurs électroniques*, 1959)¹⁴⁴:

- a) v prostředcích zadávání údajů a programu;
- b) v prvcích vybavených pamětí, které tvoří magnetická zařízení, jež uchovávají zadané údaje a průběžné výsledky;
- c) v prostředcích vysokorychlostního výpočtu;
- d) v prostředcích kontroly;
- e) v prostředcích výstupu výsledků¹⁴⁵

U počítačů se dále rozlišují *paměti doručující*, „které zaznamenávají údaje ke zpracování, a paměti obecné, které dočasně uchovávají průběžné výsledky a některé

¹⁴³ LE GOFF, Jacques. *Paměť a dějiny*, 2007, s. 68-71.

¹⁴⁴ Tamtéž, s.103-104.

¹⁴⁵ DEMARNE, P., ROUQUEROL, M. *Les ordinateurs électroniques*, 1959, s. 5-6.

konstanty. ¹⁴⁶ Taktéž lze odlišit *paměť krátkodobou* (RAM) a *paměť dlouhodobou* (hard disk). Stejně tak jsou velmi podobné fáze paměťového procesu. U biologické paměti to je *vštěpování* (kódování), *uchování* (podržení) a *vybavení* (reprodukce), u elektronické se jedná taktéž o tři fáze, jimiž jsou *zápis*, *paměť* a *čtení*. Kromě spojitostí tu jsou i značné distinkce mezi oběma paměťmi: trvání (elektronická může být mnohdy nekonečná, biologická nikoli), stálost (lidská paměť je nestálá a tvárná, paměť strojů je stabilní). „Výroba umělých mozků“, jak Le Goff tvrdí, povede ke vzniku strojů, které budou v mnoha ohledech převyšovat lidský mozek. Nepředpovídá ale éru strojů, protože nepřipouští jejich svobodnou existenci, ale stále je vnímá jako pomocníky, služebníky lidské paměti a ducha.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 83.

¹⁴⁷ LE GOFF, Jacques. *Paměť a dějiny*, 2007, s. 104-105.

3.4.4 Jan Assmann a Aleida Assmannová

Dalšími významnými autory, kteří se zabývali pamětí, byli Jan Assmann a Aleida Assmannová, němečtí představitelé kolektivní paměti. Oba se věnují egyptologii a archeologii a odtud se dostávají až k samotnému rámci kolektivní paměti.¹⁴⁸

Stěžejní dílo, co se týče kolektivní paměti, je dílo nazvané *Kultura a paměť*. První verzi připravovali Jan a Aleida Assmannovi společně jako úvod k výslednému sborníku. Své snahy ovšem při prvních 150 stránkách v berlínském badatelském centru zastavili z důvodu obsáhlosti tohoto tématu, které by nebylo možno smysluplně projednat pouze v úvodu. Ačkoli se mnohokrát snažili o spolupráci, každý šel trochu jinou cestou, proto bylo nezbytné zpracovat oba badatelské projekty samostatně. Výsledkem této rozluky jsou dvě odlišná díla, kterými jsou *Kultura a paměť* od Jana Assmanna a *Prostory vzpomínky: ke konstrukci kulturního času* od Aleidy Assmannové.¹⁴⁹

Hned na začátku první kapitoly Assmann rozlišuje mezi *uměním paměti* a *kulturou vzpomínání*. Rozdíl je prostý: umění paměti je vztaženo k jednotlivci, přičemž kultura vzpomínání ke skupině: „*Umění paměti je vztaženo k jednotlivci a dává mu k dispozici techniky na rozvinutí jeho paměti. Jedná se o rozvoj individuální schopnosti. V kultuře vzpomínání se naopak jedná o dodržení společenského závazku. Tato kultura se vztahuje ke skupině a jedná se v ní o otázku: „Co nesmíme zapomenout?“*“¹⁵⁰ Takto dlouhou citace byla zvolena záměrně, aby bylo zřejmé, že kromě rozdílu v počtu osob, ke kterým se vzpomínání vztahuje, je taktéž nutné poukázat na onen společenský závazek, což znamená abstrahovat od sebe, svých předsudků a hodnot naučit se přemýšlet kolektivně, ale souhlasně v tom, co nesmí která společnost zapomenout. V této souvislosti Assmann navazuje na Noru, když zmiňuje, že pokud je tato otázka centrální a určuje i sebepochopení skupiny, pak lze hovořit o „*společenských paměti*“.¹⁵¹

Z hlediska historie se umění paměti označuje jako antický vynález, avšak kultura vzpomínání je univerzálním fenoménem. Dalším rozdílem mezi uměním paměti a kulturou vzpomínání je to k čemu se váží: „*Čím je pro umění paměti prostor, tím je*

¹⁴⁸ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť* [přebal Aleš Lederer].

¹⁴⁹ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*, 2001, s. 16.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 31.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 32.

*pro kulturu vzpomínání čas.*¹⁵² Proto je velmi důležité zaregistrovat spojitost mezi kulturou vzpomínání a jejím vztahu k minulosti, který má různé podoby. Na jedné straně vzniká minulost tak, že plyne čas, na straně druhé „*minulost jako taková vzniká teprve tím, že se k ní lidé vztahují*“¹⁵³. Minulost v prvně zmíněné podobě neznamená nic jiného, než že po dnešku přijde další den a tím pádem dnešek se stane minulostí. Ovšem v druhé podobě je kladen důraz na souvztažnost, na postoj, tzn., že dnešek má pro nás rozdílný smysl, než tomu bude v kultuře jiné (dnešek má tedy pro různé kultury i různý význam, tudíž každá kultura vytváří i rozdílné dějiny), jinými slovy: „*Ve vzpomínce se rekonstruuje minulost. A v tomto smyslu chápeme tezi o vzniku minulosti skrze to, že se k ní lidé vztahují.*“¹⁵⁴ Důležitou podmínkou pro lidskou souvztažnost k minulosti je samotné uvědomění, což předpokládá dvojí:

- a) *minulost nemůže zcela zmizet, musí o ní existovat svědectví*
- b) *tato svědectví musí vykazovat charakteristickou diferenci vůči „dnešku“*¹⁵⁵

Jak lze vidět, tak i Assmann rozlišuje podobně jako Nora mezi starým a novým. Taková diference nemusí náležet jen jazykové rovině, ale i dalším. Hovoří zde o hlubším zlomu kontinuity a tradice, který vede k novému začátku: „*Ke vzniku minulosti může vést každý hlubší zlom kontinuity a tradice, tehdy, když po podobném zlomu následuje snaha o nový začátek.*“¹⁵⁶ Nejvýraznějším zlomem mezi včerejškem a dneškem je smrt a se smrtí jedince nastupuje kulturní prvek kolektivního vzpomínání. V této souvislosti odlišuje *kulturu vzpomínání* nebo *kulturní paměť* od *tradice* a *podání* a argumentuje následovně: „*Jistě, mnohé z toho, co tu označujeme jako kultur vzpomínání nebo kulturní paměť, lze také pojmenovat slovy „tradice“ a „podání“.* *Tímto pojmem se však příslušnému fenoménu odnímá aspekt recepce, uchopení, které překračuje zlom, ale současně jeho negativní stránka zapomnění a potlačení.*“¹⁵⁷

Pro nás je ale mnohem zajímavější, jak Assmann nahlíží na individuální a kolektivní paměť. Nejprve zmiňuje Halbwachse, u kterého podtrhuje společenskou podmíněnost paměti, odhlédnutí od tělesné báze paměti (tou se zabývá neurologie), přičemž na jejich místo navrhuje společenské referenční rámce a dále souhlasí s halbwachsovou tezí, že „*Paměť v člověku narůstá teprve v průběhu jeho*

¹⁵² Tamtéž.

¹⁵³ Tamtéž, s. 32.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 33.

¹⁵⁵ Tamtéž.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 34.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 35.

*socializace*¹⁵⁸ a že se utváří v kolektivu, proto vyzývá, abychom výraz „kolektivní paměť“ nechápali pouze metaforicky. Následně si všímá toho, že Halbwachsův pojem „společenské rámce“ („*cadres sociaux*“) se shoduje s teorií „*rámcové analýzy*“ (*frame analysis*).¹⁵⁹ Blíže se této analogii nebudeme věnovat, protože to zcela nesouvisí s naším tématem.

Halbwachsovi ovšem vytýká, že nakonec považoval kolektiv za subjekt paměti a vzpomínky, přičemž vytvořil pojmy „skupinová paměť“ a „paměť národa“, kde podle Assmanna se pojem paměť utápí v metaforách. Doslova říká toto: „*Halbwachs zašel tak daleko, že kolektiv postuloval jako subjekt paměti a vzpomínky a razil pojmy typu „skupinová paměť“ a „paměť národa“, v nichž se pojem paměti přesouvá do oblasti metafor.*“¹⁶⁰ A pak následuje jeho vyjádření, v němž je zásadně proti tomuto přístupu a ozřejmuje tak svůj pohled na paměť: „*Není třeba, abychom ho v tom následovali; subjektem paměti a vzpomínání je pro nás vždy jednotlivý člověk, avšak je jím v závislosti na „rámcích“, které zajišťují organizaci jeho vzpomínky.*“¹⁶¹ Co je ještě nutné v tomto kontextu zmínit je, že mimo to, že Assmann jako řada jiných autorů spojuje paměť se vzpomínáním (vztah k prostoru a času a vztah ke skupině, aj.) a zapomněním, hovoří také o paměti v souvislosti s komunikací: „*Paměť žije a uchovává se v komunikaci; pokud se komunikace přeruší, resp. pokud zmizí anebo se změní referenční rámce komunikované skutečnosti, vede to k zapomnění.*“¹⁶²

Všímá si i dalších slabin, které Halbwachsova teorie kolektivní paměti má: pojmová nepřesnost, propojení kolektivní vzpomínky s písmem, používá „*temps vécu*“ bez odkazu na Nietzscheho.¹⁶³ Dále mu vytýká to, že se nepustil do zevšeobecnění jeho teorie směrem k teorii kultury a kulturní evoluce. Na druhou stranu si všímá i předností jeho teorie, kterými mj. jsou: není kritikem kultury (jako Nietzsche), zájem zůstává v rovině analýzy, pohled na struktury kolektivní vzpomínky jako sociopsycholog, kolektivní paměť jako korespondence paměti a skupiny, podmíněnost skupinové vzpomínky a identity. Assmann také podtrhuje, že Halbwachsovo veledílo je vlastně

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 36.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 37.

¹⁶⁰ Tamtéž.

¹⁶¹ Tamtéž.

¹⁶² Tamtéž.

¹⁶³ Tamtéž, s. 44.

pouhým fragmentem z jeho původního plánu a tudíž musíme brát v potaz, že kdyby dílo sám dokončil, možná by dospěl k propojení mezi kolektivní pamětí a kulturou.¹⁶⁴

Odhlédněme nyní od Assmanova pohledu na Halbwachse a předvedme si stručně jeho propojení kolektivní paměti s kulturním aspektem. I Kapusta pozoruje u Assmanna splynutí paměti a kultury. Assmann kulturní paměť definuje jako „*veškeré vědění, které řídí chování a prožívání v interaktivním rámci společnosti a které prochází generacemi opakováním sociální praxe a iniciací*“¹⁶⁵. Kapustův doklad o tomto splynutí můžeme nalézt např. v této pasáži: „*Tato definice [Assmannova definice kulturní paměti] se prakticky nijak neliší od antropologických definic kultury, které zpravidla odkazují k představám, vzorcům chování a hodnotám, předávaným z generace na generaci prostřednictvím symbolů a jejich vtělení do materiálního světa, do artefaktů.*“¹⁶⁶

Co se týče formy kolektivního vzpomínání, Assmann navazuje na etnologa Jana Vansinu. Pokud se podíváme na celý korpus zpráv o původu, objevíme trojčlenný celek. Pro nejnovější minulost nalezneme bohaté informace, které se ale tím víc vytrácejí, čím víc postupujeme dále do minulosti. Zde vypátráme mezeru nebo pár neověřitelných jmen. Této mezeře, kterou Assmann popisuje jako proluku ve zprávách, nazývá „*plynoucí prolukou*“ [*the floating gap*]. Vansina o ní hovoří jako o fenoménu „*temných dob*“ [*dark age*] a velkou roli u něj hraje ústní podání. Když ovšem tuto mezeru překonáme a dostaneme se ještě hlouběji do minulosti, opět se setkáváme s rozličným množstvím informací, dokonce i k tradovaným zprávám o původu. Z této perspektivy jmenuje Assmann dvě roviny historického vědomí: rovinu doby původu a rovinu nejnovější minulosti. Mezi oběma rovinami tím, jak se hranice posouvají, dochází k oné jmenované mezeře „*the floating gap*“. Typickým příkladem takové *floating gap* je antické období (zejména mykénská kultura v pozdně helladském období). Pokud se ale vrátíme opět k našemu původnímu tématu paměti, zde na sebe obě roviny navazují, Assmann doslova říká: „*V kulturní paměti skupiny na sebe obě roviny minulosti plynule navazují. To se zvláště jasně projevuje na nejtypičtějších a nejpůvodnějších formách kulturní menomotechniky, totiž na genealogiích, k nimž poukazuje i Vansina.*“¹⁶⁷

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 45.

¹⁶⁵ ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. In *New German Critique* [academic journal online], 1995, s. 125.

¹⁶⁶ KAPUSTA, Jan. *Vtělení paměti a minulosti do svatojakubské cesty a společensko-vědního diskursu*. In *Historická sociologie* [serial], 2/2011, s. 79.

¹⁶⁷ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*, 2001, s. 48.

Jelikož Assmanova kniha je velmi obsáhlá, bylo nutné vybrat pouze ty pasáže, které přímo souvisejí s pamětí, potažmo s Assmanovou teorií kulturní paměti. Z tohoto důvodu bych ještě ráda zmínila dvě důležitá stanoviska, která Assmann zastával.

V úvodu Assmann rozlišuje čtyři oblasti vnější dimenze paměti: *paměť mimetická* (sociální jednání přenášené napodobováním), *paměť věcí* (vlození svých představ do věcí, představy jsou např. o účelnosti, pohodlí a kráse, v jistých případech i sebe samého) *paměť komunikativní* (oblast jazyka a komunikace) a *paměť kulturní* (přenos smyslu).¹⁶⁸ Z hlediska našeho tématu jsou pro nás nejdůležitější poslední dvě zmiňované.

Komunikativní paměť Assmann definuje takto: „*Komunikativní paměť zahrnuje vzpomínky, které se vztahují k nedávné minulosti. Právě tyto vzpomínky člověk sdílí se svými současníky. Typickým příkladem je generační paměť.*“¹⁶⁹ Důležitým rysem této paměti je, že zaniká se svými nositeli a že „*kritický práh tu tvoří polovina mezní hodnoty 80 let, tj. 40 roků.*“¹⁷⁰ Tato hranice je významná právě proto, že doboví svědci opouštějí svůj profesní život a s nástupem stáří vzniká i potřeba vzpomínání a spolu s ním touha po fixaci a předání. V tomto smyslu dochází i k rozlišení dvou modalit vzpomínání, dvou funkcí vzpomínky a minulosti, dvou „*uses of the past*“: „*Kolektivní paměť působí bimodálně: v modalitě fundující vzpomínky, která se vztahuje k počátkům, a v modalitě biografické vzpomínky, která se váže k vlastním zkušenostem a jejich rámcovým podmínkám, k „recent past*“.“¹⁷¹ Vraťme se nyní k našemu počátečnímu rozlišení a ukažme si, jak charakterizoval kulturní paměť: „*Kulturní paměť se zaměřuje na fixní body v minulosti. Ani v ní se nemůže uchovat minulost jako taková. Minulost se tu „sráží“ do symbolických figur, na nichž se zachytávají vzpomínky.*“¹⁷²

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 23-24.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 48.

¹⁷⁰ Tamtéž.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 49.

¹⁷² Tamtéž, s. 50.

Nakonec pro ještě jasnější diferenciaci mezi komunikativní a kulturní pamětí, vkládám duplikát tabulky, která se taktéž objevuje v Assmanově knize:¹⁷³

	<i>komunikativní paměť</i>	<i>kulturní paměť</i>
<i>obsah</i>	dějinné zkušenosti v rámci individuálních biografí	mytické pra-dějiny, události náležející do absolutní minulosti
<i>formy</i>	neformální, málo zformované, rozvíjející se přirozeně, vznikající každodenním stykem	ustavené, vyšší stupeň zformovanosti, obřadná komunikace, svátek
<i>média</i>	živoucí vzpomínka v organické paměti, zkušenost a informace z doslechu	ustálené objektivace, tradiční symbolická kodifikace/inscenace slovem, obrazem, tancem, atd.
<i>časová struktura</i>	80-100 let, časový horizont 3- 4 generací, který se posouvá spolu s přítomností	absolutní minulost, mytický pra-věk
<i>nositelé</i>	nespecifičtí, doboví svědci určitého vzpomínajícího společenství	specializovaní nositelé tradice

Druhým stanoviskem, které se vztahuje k možnostem kulturní paměti, je rozlišení mezi „horkou“ a „chladnou“ vzpomínkou. U tohoto rozlišení se Assmann inspiroval Lévi-Straussem, který odlišoval „chladné“ a „horké“ společnosti. Ten je definoval následovně: „*chladné společnosti jsou ty, jež se snaží pomocí institucí, které si vytvářejí, anulovat skoro automaticky účinek, kterým by historické faktory mohly působit na jejich rovnováhu a kontinuitu.*“¹⁷⁴ Neshledává jejich rys negativním, nýbrž hovoří v tomto kontextu o „moudrosti“. „Chlad“ podle Léviho-Strausse není

¹⁷³ Tamtéž, s. 53.

¹⁷⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myšlení přírodních národů*, 1971, s. 322.

synonymním výrazem pro „nedějinnost“ nebo „scházející dějinné vědomí“, ale míní tím pozitivní výkon, který se přičítá zvláštní moudrosti a speciálním „institucím“.¹⁷⁵ Horké společnosti jsou naopak více pohyblivé, a proto jim Assmann přisuzuje „lačnou potřebu změny“ a niterné osvojení vlastních dějin („leur devenir historique“). U chladných společností tedy dává smysl ptát se po tom, „v jakém rozsahu a jakými formami, spomocí jakých institucí a společenských mechanismů ta či ona společnost „zmrazila“ svou změnu.“¹⁷⁶ Takže Assmann shrnuje chladné kultury takto: „Chladné“ kultury nežijí v zapomnění něčeho, na co si „horké“ kultury vzpomínají, nýbrž v odlišné vzpomínce. Právě kvůli této vzpomínce je nutno zabránit pronikání dějin. K tomu slouží techniky „chladného“ vzpomínání.“¹⁷⁷ Lévi-Straussovi akorát vytýká, že jeho distinkce mezi „chladným“ a „horkým“ slouží pouze označení pro „neobratné rozlišování mezi „národy bez historie“ a „ostatními“.“¹⁷⁸ Assmann v této linii pokračuje dále a myšlenka „chladu“ a „horka“ vrcholí a uvádí dvě pozoruhodná zjištění:

1. „Existují společnosti, které jsou civilizované, skripturální a uspořádané do státu, a přesto chladné v tom smyslu, že zoufale odolávají pronikání dějin.“¹⁷⁹ Assmann uvádí dva příklady. Prvním z nich je starověký Egypt, kde toto vzpomínání označil termínem „monumentální paměť“, druhým je středověké židovství, kde si vypůjčil termín Yosefa Hayima Yerushalmiho, který v roce 1982 použil imperativ „Zechor!“ – „Pamatuj!“.¹⁸⁰ Z obyčejného „přejmenování“ primitivních a civilizovaných kultur Assmann učinil z pojmů „chlad“ a „horko“ možnosti kulturní paměti, což je značný pokrok.
2. „Společnosti, resp. kultury nemusí být „chladné“ nebo „horké“ ve svém celku: lze v nich rozlišit chladné a horké prvky, resp. s využitím pojmů etnopsychologa Mario Erdheima chladící a zahřívací soustavy.“¹⁸¹ Zde uvádí taktéž dva příklady a těmi jsou zábrany a podněty a každý z nich náleží jiné možnosti, jak nám demonstruje vyčerpávající úryvek: „Zábrany slouží chladné možnosti: cílem je zmrazit změnu. Smysl, na který se tu vzpomíná, spočívá v tom, co se pravidelně vrací, nikoli v tom, co je jedinečné a výjimečné; spočívá v návaznosti, nikoli ve zlomu, transformaci či proměně.“

¹⁷⁵ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*, 2001, s. 63-64.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 64.

¹⁷⁷ Tamtéž.

¹⁷⁸ Tamtéž.

¹⁷⁹ Tamtéž.

¹⁸⁰ Tamtéž.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 65.

*Podněty naopak sloužit horké možnosti. Smysluplnost, význam, zapamatováníhodnost tu náležejí jedinečnému a zvláštnímu, stejně jako přelomu, změně, dění a růstu – anebo také úpadku, sestupu, zhoršení.*¹⁸²

Assmann také hovoří o souvislostech mezi mocí a pamětí, pamětí a rituály, mocí a zapomněním; dále rozlišuje paměť a tradici, a nakonec se vrací zpět k dějinám a jejich kontrole skrz dokumentaci, což vede k odlišení absolutní minulosti od relativní. Těmto tématům se zde nebudu věnovat, protože nejsou pro téma kolektivní paměti relevantní.

Nyní bych ještě chtěla krátce poreferovat o **Aleidě Assmannové**, na níž se velmi často v projednávání tohoto tématu zapomíná. Assmannová se podobně jako její manžel, který se věnuje egyptologii a archeologii, zabývá navíc anglistikou. Z profesního života bych krátce zmínila, že je profesorkou anglistiky a obecné literární vědy na Univerzitě v Kostnici, hostující profesorkou byla také na univerzitách v Yale a Princeton aj. Její hlavní oblastí zájmu je kulturní antropologie, konkrétně zkoumání mechanismů předávání kulturní tradice a teorie kulturní paměti a dějiny psané kultury. Celá její tvorba je publikovaná v němčině, v překladu i v angličtině. Z hlediska našeho tématu je nezbytně nutné zmínit dílo *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*¹⁸³ (což je tedy v Assmannově publikaci volně přeloženo jako *Prostory vzpomínky: ke konstrukci kulturního času*¹⁸⁴, nicméně já bych spíše volila doslovný překlad *Prostory vzpomínky: formy a proměny kulturní paměti*, 1999). V nejbližší době by měl vzniknout i český překlad, na kterém by se měl podílet *Ústav pro českou literaturu AV ČR*.¹⁸⁵ Z dalších děl zmiňme např. *Das kulturellen Gedächtnis an der Millenniumsschelle (Kulturní paměť na sklonku milénia*, 2004), *Einführung in die Kulturwissenschaft (Úvod do kulturní vědy*, 2006) a z těch novějších děl zmiňme např. *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust (Budoucnost vzpomínání a holokaust*, 2012), které autorka napsala spolu s G. Harmannem.¹⁸⁶

Hned v úvodu Assmannová cituje Norův známý výrok: „*O paměti se tolik mluví jen proto, že již žádná není.*“¹⁸⁷ Větu rozděluje na dvě nosné části: „o paměti se hodně

¹⁸² Tamtéž.

¹⁸³ *Pandora: Paměť* [serial], č. 24-25/prosinec 2012, s. 200.

¹⁸⁴ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*, 2001, s. 16.

¹⁸⁵ ÚSTAV PRO ČESKOU LITERATURU. *Tým pro studii paměti a traumat v literatuře* [online].

¹⁸⁶ *Pandora: Paměť* [serial], č. 24-25/prosinec 2012, s. 200.

¹⁸⁷ NORRA, Pierre. *Mezi pamětí a historií*. In *Antologie francouzských společenských věd*, 1996, s.7.

mluví“ a „žádná již není“. Shledává, že učit se něco nazpaměť již není uznávané. Nicméně dále poukazuje na fakt, že i v antice bylo toto memorování kritizováno, zejména Platónem. Kritika pokračovala dále s dějinami umění paměti, zmiňován je kritik lékař a teolog sir Thomas Browne. V renesanci se objevuje jak nový rozkvět paměti, tak i její kritika. Na ambivalentní snahy (rozkvět a kritika paměti) podle Assmannové upozornil Harald Weinrich. Autorka dospívá (podobně jako její manžel) k tomu, že musí existovat jistá paralela mezi *kulturní pamětí (kulturelles Gedächtnis)* a *komunikativní pamětí (kommunikatives Gedächtnis)*. Skrz Noru, který hovoří o krizi paměti jako oddělení přítomnosti od minulosti, se dostává k „aktuální“ krizi *zkušenostní paměti (Erfahrungsgedächtnis)* spojenou s vymíráním svědků holokaustu. Objektivita zkoumání historie nespočívá podle ní pouze ve výběru správné metody, nýbrž i v tzv. *mortifikaci*, tzn. „*odumírání, vybledání bolesti a toho, čím byli lidé bezprostředně zasaženi*“¹⁸⁸. Aby zkušenostní paměť nevymizela spolu se svědky, je nutné její převedení do kulturní paměti budoucích generací. Nyní se autorka vrací k druhé části Norova výroku „žádná již není“. S výrokem v této části nesouhlasí a hovoří o ústupu jedné paměti (*memorující paměť, formující paměť, zkušenostní paměť* ve vztahu k holokaustu) a nástupu paměti jiné (*paměť médií a politiky*) s důrazem na změnu formy paměti z písemné na elektronickou z důvodu nástupu nových technologií.¹⁸⁹

Nyní bych ještě ráda poukázala velice stručně na strukturu díla *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, což je nejspíš nejdůležitějším posláním této statě zveřejněné v Pandoře. Assmannová jej rozděluje do tří částí: „*první se věnuje funkcím (Funktionen), druhá médiím (Medien) a třetí úložištím (Speicher) kulturní paměti.*“¹⁹⁰ Autorka se v knize věnuje následujícím tématům: rozlišení mezi *ukládáním (Speichern)* a *vzpomínáním (Erinnern)*, rozlišení mezi pamětí jako uměním a pamětí jako silou, tradice rétorické mnemotechniky versus vzájemné působení paměti, imaginace a rozumu, rozdíl mezi pamětí *ars* a *vis*, soupeřící funkce kulturní paměti, význam paměti pro formování identity, rozlišení mezi *úložnou (Speicher-)* a *funkční pamětí (Funktionsgedächtnis)*, perspektivy paměti (psychologické, kulturněteoretické), média paměti (důraz na změny v podobě nástupu nových technologií – elektronická úložiště), tělo jako zvláštní médium, místa paměti, *reanimace* (místo oživující paměť), a nakonec paměť jako archiv, problémy spojené

¹⁸⁸ *Pandora: Paměť* [serial], č. 24-25/prosinec 2012, s. 187.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 187-188.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 190.

s uchováváním dat, nová média jako příčina současné krize kulturní paměti, *odpad* jako součást archivu a posledním větším tématem stanoví různá pojetí traumatu v literatuře.¹⁹¹ Jak tedy můžeme vidět, dílo je opravdu velmi obsáhlé, hodno vlastního zpracování, jakožto samostatného tématu.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 188-200.

4. PRAKTICKÁ ČÁST

Praktická část bude zahrnovat dva oddíly: v první představím svůj vlastní překlad 3. kapitoly Ricoerova díla *Memory, History, Forgetting* stěžejního pro koncept paměti. Dílo nebylo dosud přeloženo a kapitola 3 s názvem *Personal Memory, Collective Memory* nejvíce odpovídá tématu diplomové práce, proto jsem zvolila právě tuto. Celý překlad je z důvodu obsáhlosti vložen do příloh (příl. I.)

Druhá sekce představí rozdílné náhledy kolektivní paměti na matematika Eduarda Čecha, který byl zvolen záměrně, protože právě k němu lze dohledat rozličné množství literatury a svědectví, díky nimž krásně vyjde do popředí jejich rozlišnost a zároveň spojitost. Tato část bude obohacena též získanými ústními svědectvími, která shromáždím na základě rozhovorů s pamětníky. Eduard Čech tedy nebude obsahem, pouze prostředníkem k tomu, abych ukázala na praktickém příkladu varianty kolektivní paměti (zohledním české i zahraniční prostředí).

4.1 Překlad kapitoly 3: Osobní paměť, kolektivní paměť

První polovinou mé praktické části je vlastní překlad třetí kapitoly „Personal memory, Collective Memory“ knihy *Memory, History, Forgetting* francouzského filozofa Paula Ricoeura. Ricoeur se v této kapitole navrácí až k počátkům paměti samotné a snaží se vyložit jakési „dějiny osobní a kolektivní paměti“.

Zprvu zmiňuje Antiky, předně Platóna a Aristotela, dále si všímá egologické problematiky paměti vedoucí k individualismu, který znemožňuje odkazovat ke kolektivní entitě (niterní škola odkazující na Taylora, autor se zabývá Augustinem, Lockem, Husserlem). Poté přechází k holistickému hnutí, které opět otevírá možnost kolektivní paměti (Durkheim, Halbwachs). Navazuje fenomenologismem, v němž se naopak osobní paměť stává problematickou oblastí. Dále kromě dějin kolektivní paměti a osobní paměti řeší i samotný vztah mezi oběma a mezi dalšími diskurzí (historický, sociologický a především filozofický).¹⁹²

Osobní překlad této kapitoly do češtiny jsem prováděla z anglického překladu z roku 2006 nesoucí název „*Memory, History, Forgetting*“, který vytvořili Kathleen

¹⁹² RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting*, 2006, s. 94-96.

Blamey a David Pellauer, veškeré podrobnosti o knize jsou zveřejněny v poznámkách pod čarou a v seznamu literatury.

4.2 Kolektivní paměť na Eduarda Čecha

V této kapitole bych ráda poukázala na odlišnosti předně české a světové kolektivní paměti na světově proslulé a uznávané osobnosti především v oblasti matematiky, kterou je Eduard Čech. Cílem této části bude za prvé podat ucelený přehled o historii Eduarda Čecha prostřednictvím různých kolektivních pamětí, za druhé poukázat na odlišnosti mezi těmito kolektivními paměťmi a za třetí propojit tyto poznatky s teoretickou částí této práce. Kolektivní paměť v psané podobě bude doplňovat i záznam vlastního rozhovoru s jeho pamětníky a i tyto výstupy budou do celkového závěru zakomponovány.

4.2.1 Eduard Čech v biografických slovnících

Eduard Čech se zobrazuje v nesčetně slovnících, nicméně spíše v těch starších. Slovník *Kdo byl kdo v našich dějinách 20. stol.* (1994) dává Čecha do souvislosti s pedagogickou činností. Nejprve o něm hovoří jako o žákovi *Jana Sobotky, Karla Petra a B. Bydžovského na filosofické fakultě pražské university a na České vysoké škole technické v Praze*¹⁹³, poté jako o učiteli matematiky (pedagogická činnost v letech 1919-23) a v návaznosti na to o jeho jmenování profesorem roku 1928 na Masarykově univerzitě v Brně. Tento slovník nepomíjí ani fakt, že v letech 1935-36 pobýval v USA. Čech je zde představen jako autor *topologie* (moderní odvětví geometrie, které zkoumá vzájemné vztahy polohy geometrických útvarů) a profesor přírodovědecké fakulty UK v Praze (stal se jím po válce, další pedagogická činnost včetně vědeckého bádání). V neposlední řadě je zde spojen se zrodem Matematického ústavu Univerzity Karlovy. Z jeho tvorby jsou zde zmíněné *Topologické prostory* (1959) a časopis *Czechoslovak Mathematical Journal*, jehož byl hlavním redaktorem.¹⁹⁴

Jiný slovník, konkrétně *Český biografický slovník XX. století* (1999), vypracovává detailněji životopis Eduarda Čecha a řadí jednotlivé události podle chronologického sledu. Přidává mj. informaci, že v roce 1915 byl povolán do armády

¹⁹³ CHURANĚ, Milan, a kol. *Kdo byl kdo v našich dějinách ve 20. stol.*, 1994, s. 65.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 65-66.

a studia na FF UK v Praze musel z tohoto důvodu přerušit a dokončit až po válce. Opět se zde vyskytuje Čech ve spojení s Fubinim (shoda s wikipediemi). Zde je zkonkretizováno, že v letech 1935-36 Čech pracoval v *Institute for Advanced Studies* (USA)¹⁹⁵, což předchozí slovník nespécifikoval (otázka zůstává, jestli záměrně či to pouze nepovažoval za nutné). Z děl jsou zde mimo výše uvedených jmenovány např. *Bodové množiny* (1936, 1966, 1974), *Topologické prostory* (české vydání z roku 1959 včetně anglického z roku 1966), *Základy analytické geometrie* (1951) i dílo vydané společně s Fubinim *Geometria proiettiva differenziale* (2 svazky, 1926 a 1927, Projektivní diferenciální geometrie).¹⁹⁶

Neopomíjí ho ani *Slovník pedagogů* (2000), který se taktéž dle svého zaměření zabýval převážně pedagogickou činností Eduarda Čecha. Zmiňuje ho jako univerzitního profesora v Brně a v Praze a zařazuje ho do oblasti *diferenciální geometrie a topologie* i v souvislosti se ZŠ a SŠ vzděláváním a s tvorbou moderních učebnic (podněcovaly žáky k logicko-matematickému deduktivnímu myšlení). Objevila se ovšem i kritika praktiků, kteří kritizovali především přílišnou didaktickou náročnost.¹⁹⁷

4.2.2 Eduard Čech na Wikipedii

Zabývala jsem se porovnáním stránek o Eduardu Čechovi na české, slovenské, anglické, německé a doplňkově i polské, francouzské a španělské wikipedii. Podrobnější data o životě a tvorbě Eduarda Čecha se vyskytují na české, slovenské a polské wikipedii, což se očekávalo (vzhledem k původu Eduarda Čecha). Základní biografická data (těmi se rozumí datum narození a úmrtí (1893-1960), původ (český, někde je i konkrétněji zmíněn Stračov) a status matematika se taktéž objevují ve všech jazykových provedeních wikipedie.

Kde ovšem nastává rozdíl, je v pojmenování jeho matematické teorie ve spolupráci s Marshalllem Stonem v oblasti topologického prostoru, která je světově proslulá jako *Stone-Čechova kompaktifikace* či *Čech-Stoneova kompaktifikace*. Na zahraničních wikipediích (anglická, německá, francouzská, španělská) se objevuje pojem *Stone-Čechova kompaktifikace*: v anglické *Stone-Čech compactification*¹⁹⁸,

¹⁹⁵ TOMEŠ, Josef, a kol. *Český biografický slovník XX. století*, 1999, s. 188

¹⁹⁶ Tamtéž.

¹⁹⁷ CIPRO, Miroslav. *Slovník pedagogů*, 2001, s. 95.

¹⁹⁸ Eduard Čech. *Wikipedia [en]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://en.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

v německé *Stone-Čech Kompaktifizierung*¹⁹⁹, ve francouzské *Compactification de Stone-Čech*²⁰⁰, v italské *Compattificazione di Stone-Čech*²⁰¹ ve španělské *Compactificación de Stone-Čech*²⁰², oproti tomu na české a slovenské se tento pojem neobjevuje na stránce Eduarda Čecha vůbec, na polské v opačném pořadí, tedy *Uzwarczenie Čecha-Stone'a*²⁰³. Další zajímavostí je, že v českém prostředí wikiédie není ani stránka *Čech-Stoneova kompaktifikace* vůbec založena, zmínku o této teorii se na české wikiédii dočteme pouze přes *Tichonovovu větu*²⁰⁴.

Eduard Čech je v zahraničním i domácím prostředí proslaven zavedením *Čechovy kohomologie*, která je zmíněna ve všech wikiédiích. Taktéž je v obou prostředích zmíněna Čechova spolupráce s Fubiniem v letech 1921-1922, z níž vzešly dvě vědecké práce: *Geometria proiettiva differenziale* (dvojdílná, v italštině, 1926 a 1927 Bologna) a *Introduction à la géométrie projective différentielle des surfaces* (ve francouzštině, 1931 Paříž).²⁰⁵

Co se týče děl, tak se opět potvrdilo očekávání, že v prostředí Visegrádské skupiny (Česko, Slovensko, Polsko, Maďarsko) budou upřednostňována česky psaná díla a v zahraničním prostředí spíše díla zahraniční. V české wikiédii se jmenovitě objevují tato díla: *Co je a nač je vyšší matematika?* (1942), *Aritmetika pro I. třídu středních škol* (1943), *Geometrie pro 1.-3. třídu středních škol* (1943), *Elementární funkce* (1944), dále pak následuje odkaz na seznam děl v souborném katalogu AV ČR, kde opět vidíme další učebnice pro ZŠ, SŠ a VŠ.²⁰⁶

Co se týče zahraniční wikiédie, tak převažují díla psaná v angličtině, či francouzštině, což nesporně souvisí s faktem, že angličtinu a francouzštinu řadíme mezi světové jazyky. Např. na anglické wikiédii jsou zmíněna tato díla: "Les groupes de Betti d'un complexe infini" (1935), in *Fundamenta Mathematicae*, "Multiplications

¹⁹⁹ Eduard Čech. *Wikipedia [de]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://de.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

²⁰⁰ Eduard Čech. *Wikipedia [fr]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://fr.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

²⁰¹ Eduard Čech. *Wikipedia [it]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-03-02]. Dostupné z: https://it.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

²⁰² Eduard Čech. *Wikipedia [es]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://es.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

²⁰³ Eduard Čech. *Wikipedia [pl]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://pl.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

²⁰⁴ Tichonovova věta. *Wikipedia [cs]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://cs.wikipedia.org/wiki/Tichonovova_v%C4%9Bta.

²⁰⁵ např. Eduard Čech. *Wikipedia [en]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://en.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

²⁰⁶ Eduard Čech. *Wikipedia [cs]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://cs.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

on a complex" (1936) in *Ann. of Math* a "On bicomact spaces" (1937) in *Ann. of Math*.²⁰⁷ Na italské wikipedii je zmíněna spolupráce s Fubinem (což se dalo očekávat) a spojitost s *Čech-Stonovou kompaktifikací a Tichonovovou větou*.²⁰⁸

Další zajímavostí je, že pouze německá wikipedie je jediná z těch zahraničních, která detailně zpracovává i jeho životopis (v anglické, francouzské i španělské se vyskytují pouze obecná data o narození, původu, úmrtí a o dílech psaných cizojazyčně). Důvod o takový zájem může plynout ze skutečnosti, že téměř všechny Čechovy učebnice vyšly i v němčině (učebnice vyšly v letech 1943-44, tedy v letech německé okupace).²⁰⁹

4.2.3 Eduard Čech v bibliografii

Eduardu Čechovi bylo věnováno nespočetně mnoho knih. Nejnovější odezvou je krátká publikace vydaná Matematicko-fyzikální fakultou UK z roku 2013 *Ovlivnili vyučování v matematice: Eduard Čech 1893-1960*. Publikace se věnuje nejen jeho životopisu, ale i jeho výuce matematiky, jeho didaktickým zásadám a také jeho učebnicím pro základní školu, gymnázia a vysokou školu. Blíže je rozebrána učebnice *Základy analytické geometrie*, které byla vytýkána náročnost. Čech si tohoto faktu byl sám vědom a požádal kolegu Z. Vančuru o sepsání přístupnější učebnice analytické geometrie, jenž tak učinil. Nakonec zde nacházíme i samotné vzpomínky na Eduarda Čecha, kterým se podrobně věnuji v kapitole 4.2.5.²¹⁰

V návaznosti na tuto publikaci je nutno zmínit publikaci *Moji učitelé geometrie* z roku 2011, již napsal Zdeněk Nádeník, jehož vzpomínky jsem též zahrnula do kapitoly 4.2.5. Zde se Nádeník zamýšlí nad Eduardem Čechem a jeho projektivní diferenciální geometrií, dále se zabývá přednáškou při vzpomínkové slavnosti v červnu roku 1993 k 100. výročí Čechova narození a nakonec jeho osobními vzpomínkami na Čecha.²¹¹

Z úplně jiné perspektivy vychází o něco starší kniha *The Mathematical Legacy of Eduard Čech*, kterou editoval Miroslav Katětov a Petr Simon v roce 1993. Kniha se zaměřuje na témata život a práce Eduarda Čecha, bibliografii, Čech-Stonovu

²⁰⁷ Eduard Čech. *Wikipedia [en]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://en.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

²⁰⁸ Eduard Čech. *Wikipedia [it]: the free encyclopedia*. [online]. 2001- [cit. 2017-03-02]. Dostupné z: https://it.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech

²⁰⁹ BOČEK, Leo. KURINA, František. *Ovlivnili vyučování v matematice. Eduard Čech 1893-1960*, 2013, s. 5.

²¹⁰ Tamtéž, s. 3-20.

²¹¹ NÁDENÍK, Zbyněk. *Moji učitelé geometrie*, 2011, s. 255.

kompaktifikaci, teorie dimenze, algebraická topologie, diferenciální geometrie a profesor Čech a didaktika matematiky. Kniha je doplněna sekundární literaturou o Eduardu Čechovi, či literaturou od jiných autorů, kteří na teorie E. Čecha navazovali. K *Čech-Stonově kompaktifikaci*, jíž editoval Simon, jsou přiřazeni i autoři jako Pospíšil, Gelfand and Kolmogoroff, Glicksberg, Rudin, Parovičenko, Frolík a Kunen. Druhá část *Teorie dimenze* je zpracována Katětovem a v návaznosti na Čecha se zde vyskytují autoři jako Lokucievskij, Dowker a Hurewicz, Vopěnka, Filippov, Pol a Charalambous. Algebraickou topologii zpracoval Sklyarenko a kromě primární literatury E. Čecha přidal i práce Lefschetzeho a Dowkera. Diferenciální geometrii se věnoval Kolář a zařadil do tohoto oddílu kromě Čecha a své publikace také Švece a Cenkla. Poslední částí o Eduardu Čechovi jako profesorovi a jeho didaktice v matematice se zabíral Kraemer.²¹² Kniha je velmi obsáhlá a z mého pohledu velmi přínosná, protože je psaná v angličtině a uvádí základní data E. Čecha, úvod do jeho teorií, jeho následníky i přehled jeho prací jako celek.

4.2.4 Eduard Čech v odborných časopisech

Kromě toho, že sám Eduard Čech dal podnět ke vzniku nového cizojazyčného matematického časopisu UK *Commentationes Mathematicae Universitatis Carolinae*, se objevovaly jeho příspěvky i jinde. Důkazem toho je např. sdělení *Höherdimensionale Homotopiegruppen*, které vyšlo v r. 1932 ve sborníku mezinárodního matematického kongresu v Curychu, v němž zavedl a definoval pojem vyšších homotopických grup v prostoru (Witold Hurewicz dospěl k tomu pojmu až o několik let později). Čech se zajímal i o práce polské topologické školy vydávané v časopise *Fundamenta mathematicae*. Dalším důkazem je např. jeho rané odborné matematické pojednání předložené roku 1920 *O křivkovém a plošném elementu třetího řádu*, díky němuž byl promován na doktora filozofie. Ve světovém měřítku je významná stať z roku 1937 *On bicomact spaces*, v níž byl zaveden pojem *Stone-Čechova kompaktifikace* $\beta(S)$.²¹³

Zaměříme-li se na politiku, zdá se, že Čechovy postoje, co se týče vzdělávání vůči tehdejšímu režimu, byly dle dokladů kladné. Důkazem toho je např. článek *Nový školský zákon a matematika* z r. 1952, kde se Čech vyjádřil takto: „Nový školský zákon, jak jest patrné z každé skoro pasáže jeho důvodové zprávy, je proniknut velkou ideou

²¹² KATĚTOV, Miroslav. SIMON, Petr. *The Mathematical Legacy of Eduard Čech*, 1993, s. 7-8.

²¹³ FOLTA, Jaroslav. NETUKA, Ivan. LUKÁŠOVÁ, Andrea. ŠÍŠMA, Pavel. *Eduard Čech* [online]. Masarykova Univerzita [cit. 17.01.2017] Dostupné z: https://web.math.muni.cz/biografie/eduard_cech.html

„učme se od SSSR“, kterou jsem na poli matematické didaktiky vytrvale propagoval po řadu let především přednáškami a diskusemi konanými na pedagogických fakultách v Praze, Brně a v Olomouci a v bývalém Matematickém ústavu České akademie věd a umění, z něhož vznikl Ústřední ústav matematický, nyní Matematický ústav ČSAV, mimo to též na několika kursech pořádaných pro učitele středních a výběrových škol.“²¹⁴

Ze sekundární literatury bychom měli představit především tyto časopisy: *Časopis pro pěstování matematiky*, *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, *Matematika ve škole*, *Sborník pro dějiny přírodních věd a techniky*, *Rozhledy matematicko-fyzikální* a *Matematika, fyzika, informatika*. Z pohledu *Časopisu pro pěstování matematiky* jsou kromě samotných recenzí a vyřešených matematických příkladů důležité zejména tyto dva obsáhlé články *Šedesát let akademika Eduarda Čecha*, který je vydán na počest 60. narozenin Eduarda Čecha (29.6.1953) a v němž se objevuje jeho komplexní životopisné a profesní zachycení²¹⁵, a článek *Akademik Eduard Čech*, který je bohužel jeho nekrologem.²¹⁶ Nejedna článek se věnuje i státnímu ocenění Eduarda Čecha, jenž obdržel několik státních cen z matematiky, což se můžeme dočíst např. ve zprávě *Státní cena z matematiky v roce 1951*²¹⁷ a ve zprávě *Státní cena z matematiky v roce 1954*²¹⁸. Ze *Sborníku pro dějiny přírodních věd a matematiky* je nutné zmínit článek od Karla Koutského, jenž nese název *O Čechových snahách ve středoškolské matematice*. Koutský pracoval na studii o významu Eduarda Čecha pro rozvoj středoškolské matematiky před druhou světovou válkou a zamýšlel ji zveřejnit v tomto sborníku. To se mu ovšem bohužel nepodařilo, jelikož 2. 7. 1964 zemřel. Nalezený nedokončený rukopis byl tedy v původní podobě vydán posmrtně. Zdá se, že „podstatná část tohoto rukopisu tvořila původně část většího celku (snad paměť), který se však nezachoval.“²¹⁹ Rukopis je velmi cenný z toho důvodu, „že o počátcích Čechových snah o zlepšení středoškolské výuky, o jeho názorech

²¹⁴ ČECH, Eduard. Nový školský zákon a matematika. In *Časopis pro pěstování matematiky*, roč. 78 (1953), s. 199.

²¹⁵ *Časopis pro pěstování matematiky* (redakce). Šedesát let akademika Eduarda Čecha, roč. 78 (1953), s. 185-198.

²¹⁶ KATĚTOV, Miroslav. NOVÁK, Josef, ŠVEC, Alois. Akademik Eduard Čech. In *Časopis pro pěstování matematiky*, roč. 85 (1960), s. 477-491.

²¹⁷ *Časopis pro pěstování matematiky* (redakce). Státní cena z matematiky v roce 1951, roč. 76 (1951), s. 68-69.

²¹⁸ *Časopis pro pěstování matematiky* (redakce). Státní cena z matematiky v roce 1954, roč. 79 (1954), s. 290-291.

²¹⁹ KOUTSKÝ, Karel. O Čechových snahách ve středoškolské matematice. In *Sborník pro dějiny přírodních věd a techniky*, roč. 11 (1967), s. 217.

a popudech je málo autentického materiálu“²²⁰. Koutský v tomto rukopisu povyšuje Čechovo přednášky o středoškolské matematice na přírodovědecké fakultě české univerzity v Brně na vysokou úroveň, nebyly prý navštěvovány pouze vysokoškolskými studenty, nýbrž i středoškolskými profesory matematiky a některými řediteli středních škol v Brně. Dozvídáme se mj., že podkladem pro ně zpočátku byl článek od C. V. Durella: „*The Teaching of Loci in the Elementary Geometry Course to School Certificate stage*“, poté Vinšovy a Vojtěchovy učebnice geometrie pro IV. a V. třídu středních škol, kde upozorňuje na nedostatky, neúplnost důkazů i na nesprávnosti, přičemž právě na vlastních přednáškách podává komentáře pro korekci oněch učebnic.²²¹ Koutský dále v rukopisu vzpomíná nejen na své setkání s Eduardem Čechem dne 15. 3. 1939, ale i na jeho „*neklidnou a věčně hledající povahu*“²²² a na nečekaný zájem Eduarda Čecha o středoškolskou matematiku, který jeho kolegové z topologického semináře vůbec nečekali, hnaný nejprve doučováním vlastní dcery, poté vlastní iniciativou změnit současnou podobu matematiky, jež pro něj nesla trpkou příchut'.²²³ V časopise *Matematika ve škole* vyšly taktéž všechny tři články otištěné i v časopise *Časopis pro pěstování matematiky (Šedesát let akademika Eduarda Čecha)*²²⁴ v podání od Karla Koutského a *Zemřel akademik Eduard Čech*²²⁵ v podání Aloise Švece z Karlovy Univerzity v Praze, *Akademik Eduard Čech, vyznamenán státní cenou prvního stupně s čestným titulem „Laureát státní ceny“ v roce 1954*²²⁶ vydáno redakcí časopisu *Matematiky ve škole*). Článek *Akademik E. Čech* se objevil i v časopise *Matematicko-fyzikální rozhledy*, tentokrát v podání Čestmíra Vitnera z ČVUT v Praze.²²⁷ V časopise *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie* vyšlo rovněž několik článků o Eduardu Čechovi: zmiňme např. nejnovější článek *Eduard Čech*²²⁸, napsaný kolektivně Balcarem, Koutníkem a Simonem s pomocí doc. J. Bureše přesně 100 let po smrti významného matematika na jeho počest, který podrobně líčí jeho osobní

²²⁰ Tamtéž.

²²¹ Tamtéž, s. 218.

²²² Tamtéž, s. 219.

²²³ Tamtéž, s. 219-220.

²²⁴ KOUTSKÝ, Karel. Šedesát let akademika Eduarda Čecha. In *Matematika ve škole*, roč. III. (1952-53), s. 283-286.

²²⁵ ŠVEC, Alois. Zemřel akademik Eduard Čech. In *Matematika ve škole*, roč. IX. (1960), s. 261-264.

²²⁶ *Matematika ve škole* (redakce). Akademik Eduard Čech, vyznamenán státní cenou prvního stupně s čestným titulem „Laureát státní ceny“ v roce 1954. roč. IV. (1954), s. 185-186.

²²⁷ VITNER, Čestmír. Akademik E. Čech. In *Matematicko-fyzikální rozhledy*, roč. 389 (1959-1960), s. 430-431.

²²⁸ BALCAR, Bohuslav. KOUTNÍK, Václav. SIMON, Petr. Eduard Čech. In *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, roč. 38 (1993), s. 185-191.

a profesní život včetně datování konkrétních matematických směrů, jimiž se v průběhu života zabýval. Dalším článkem poněkud starším je *Čechův topologický seminář v Brně z let 1936-1939* od Karla Koutského detailně popisující činnost E. Čecha v tomto semináři, od jeho přechodu z diferenciální geometrie na topologii kolem roku 1928.²²⁹ Ivan Kolář se naopak v článku *Zamyšlení nad diferenciálně geometrickým dílem Eduarda Čecha* se zaměřuje na Čechovo působení v diferenciální geometrii, hlavně na projektivní diferenciální geometrii, v níž je Čech právem považován za jednoho z jejích zakladatelů. Kromě historie tohoto oboru se článek věnuje rozborům jeho děl sem příslušících: např. *O křivkovém a plošném elementu třetího řádu projektivního prostoru*, za nějž mu byl udělen titul PhDr., *Moutardovy kvadriky* v němž „dokázal, že oskulační roviny tří Segreho křivek procházejí jedinou přímkou“²³⁰. Na jeho počest se této přímce říká Čechova osa. Dále je zde zmiňována jeho spolupráce s Fubiniem včetně obou společných děl zmiňovaných dříve, jeho první přednáška v JČMF z 8. 11. 1923 *O projektivní deformaci* aj.²³¹ Článek *Čechovy podněty pro vyučování matematice* Jana Vyšína rozpracovává Čechův zájem o vyučování matematiky na základních, středních i vysokých školách. Upozorňuje v něm např. na Čechovo stanovisko, že tvůrčí a pedagogická práce se nesmí odtrhnout, učitel tedy musí být „nad žákem“ a musí sám být tvůrčí, aby mohl ke tvorbě své žáky vést. Poukazoval též na jeho volání po matematické přesnosti a logické souvislosti, s čímž je spojeno odvozování, jímž by si žáci měli osvojit matematické principy a co je možná nejdůležitější, uvědomit si, že matematika je systém.²³² Ani tento časopis neopomenul jeho nekrolog *Zemřel akademik Eduard Čech*, v němž redakce stručně shrnula veškerý jeho přínos do oblasti matematiky i do oblasti veřejnosti.²³³ Na počest stého výročí od narození Eduarda Čecha zveřejnil svůj článek i časopis *Matematika, fyzika, informatika*. Kromě podání stručných informací o jeho životě, vysvětlení nového matematického směru, kterým je

²²⁹ KOUTSKÝ, Karel. Čechův Topologický seminář v Brně z let 1936-1939. In *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, roč. IX. (1964), s. 307-316.

²³⁰ KOLÁŘ, Ivan. Zamyšlení nad diferenciálně geometrickým dílem Eduarda Čecha. In *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, roč. XXV. (1980), s. 308.

²³¹ Tamtéž, s. 306-312.

²³² VYŠÍN, Jan. Čechovy podněty pro vyučování matematice. In *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, roč. XXV. (1980), s. 313-317.

²³³ *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie* (redakce). Zemřel akademik Eduard Čech, roč. V. (1960), s. 341-342.

chápana topologie, poukazuje tento časopis (autor Bohumil Tesařík) na propojenost moderní matematiky a E. Čecha.²³⁴

4.2.5 Vzpomínky na Eduarda Čecha a rozhovory s pamětníky

Zajímavé osobní vzpomínky se objevují v brožuře *Ovlivnili vyučování v matematice: Eduard Čech 1893-1960*, která dokládá, že na Eduarda Čecha se nezapomnělo. Bohumil Bydžovský, kolega z Univerzity Karlovy, vzpomíná, jak Čech studoval velmi lehce, byl samoukem. Sám prý začal pracovat v topologii. Teprve později se seznámil s americkým matematikem a topologem *Salomonem Lefschetzem*. I Fubini ho brzy považoval za svého spolupracovníka. Bydžovský říká, že právě Čech udělal u nás nejvíc pro rozvoj matematiky. Lituje pouze toho, že „začal psát učebnice a překládat matematické práce z ruštiny“²³⁵. Myslí si, že kdyby to dělal někdo jiný, mohl dosáhnout ještě významnějších výsledků v topologii a v diferenciální geometrii. Ohledně otázky politiky Bydžovský říká, že není jasné, zda Čech „využíval nebo zneužíval toho, že je straníkem“²³⁶. Dále pokračují citací: „Jisté je, že ministerstvo dělalo všecko, co chtěl, ale on chtěl samé rozumné věci. Jeho nápady byly dobré, prakticky byl dobře založen.“²³⁷

Karel Koutský jej považuje za vysokoškolského profesora světové úrovně. Taktéž jako Bohumil Bydžovský, vytkl Čechovi jeho zájem o středoškolskou matematiku a doslova hovoří o promarněném času, jenž mohl věnovat spíše výzkumům. Vzpomíná i na okamžik, kdy mu to přímo řekl a popisuje, jak se Čech na něj „podíval velkýma udivenýma očima“²³⁸, takže brzy své poznámky litoval. Čech mu na to odvětil, že „starost o vyučování je úplně rovnocenná s vědeckou badatelskou činností, ba pokud se týká jejího významu pro širší vrstvy národa, že je mnohem významnější.“²³⁹

Zbyněk Nádeník vzpomíná na moment a hlavně způsob, jak dostal od Eduarda Čecha námět k doktorské a kandidátské práci. V druhém případě mu námět napsal,

²³⁴ TESAŘÍK, Bohumil. Sto let od narození prof. Eduarda Čecha. In *Matematika, fyzika, informatika*, roč. III (1993-94), s. 51-52.

²³⁵ BOČEK, Leo. KUŘINA, František. *Ovlivnili vyučování v matematice. Eduard Čech 1893-1960*, 2013, s. 18.

²³⁶ Tamtéž.

²³⁷ Tamtéž.

²³⁸ Tamtéž, s. 19.

²³⁹ Tamtéž.

protože neměl u sebe papír, na krabičku od zápalek (Čech byl velmi silný kuřák). Na krabičku mu nakreslil dvourozměrnou analogii Bertrandových křivek (Bertrandovy plochy). Vzpomíná: „*O každé z těchto prací jsem mluvil s Čechem právě dvakrát, když mi zadával námět a když jsem mu donesl výsledek.*“²⁴⁰

Martin Černohorský si vybavuje jedinou vzpomínku z roku 1945 na Přírodovědecké fakultě MU v Brně. „*Čech si nahlas kladl otázku, do jaké míry je důležité, za jak dlouho žák řekne, kolik je sedm krát pět – to že důležité není. Čech přitom nestál jako ostatní přednášející za tou čtyřmetrovou katedrou u tabule, ale zpředu si na ni sedl, takže nohama občas zakýval*“²⁴¹ Černohorský to ze svého pohledu hodnotí kladně, protože to u něj nevyvolávalo rozptýlení pozornosti, ale právě to pro neobvyklost atmosféry spíše vedlo k soustředění na problematiku.²⁴²

Jiří Mikulčák si vybavuje vzpomínku, kdy byl Čech v Brně pozván na večeři k Josefu Novákovi (později akademik a dlouholetý předseda Ústředního výboru matematické olympiády), jenž bydlel v Sadové ulici 56. „*Čech prohlásil, že si číslo domu bude pamatovat, protože $56=7*8$, to jsou čtyři za sebou jdoucí přirozená čísla. Na večeři přišel pozdě, omlouval se, že si musel číslo domu odvodit z rovnice $10x+(x+1)=(x+2)(x+3)$, takže šel nejdříve do domu číslo $12=3*4$.*“²⁴³

Otakar Borůvka vzpomíná na Eduarda Čecha po osobní stránce. Popisuje ho jako velkorysého člověka, nesmírně pracovitého, často přetíženého, přitom nikdy si nestěžujícího a citlivého spíše k jiným než k sobě samému, poctivého a laskavého otce rodiny.²⁴⁴

Leo Boček vzpomíná na přednášky prof. Čecha z algebraické geometrie. Jedna hodina byla věnována oboru integritě a příslušnému tělesu. „*Říkal, že chtěl, aby se tomuto tělesu říkalo podílové těleso a prof. Vladimír Kořínek těleso zlomků, nebo právě obráceně? Když jsme ho ujistili, že prof. Kořínek používá zásadně pojem podílové těleso, vzpomněl si Čech, že vždy chtěl, aby se mluvílo o tělese zlomků. Jindy mluvil Čech o jedničce v oboru integrity a přítomný Čechův asistent Alois Švec mu řekl, že by neudělal zkoušku u Kořínka, protože ten chce, aby se vždy mluvílo o jednotkovém prvku, ne o jedničce. Čech se zamyslel a zeptal se Švece, co by mu Kořínek napsal do indexu,*

²⁴⁰ Tamtéž.

²⁴¹ Tamtéž.

²⁴² Tamtéž.

²⁴³ Tamtéž.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 20.

kdyby vše řekl tak, jak to Kořínek vyžaduje – jedničku nebo jednotkový prvek?“²⁴⁵ Zejména ve druhé vzpomínce vidíme i Čechův osobitý druh humoru. Dále si Boček vzpomíná jako student 5. ročníku na politickou besedu s prof. Čechem. Čech hovořil o špatných časech před první světovou válkou. Vzpomínal, že on měl ve škole vždy svačinu, ale jeden kamarád, který pocházel ze sirotčince, neměl ke svačině ani kousek chleba, že „*musel chodit do školy bos a v krátkých kalhotách, dohola ostříhaný, do školy to měl do kopce, - v tom se Čech zarazil, a dodal, že ale ze školy šel ten kamarád z kopce. Myslím, že nám chtěl tenkrát ukázat, že ty politické besedy nebere moc vážně.*“²⁴⁶

Na počest Eduarda Čecha byla vydána r. 1993 poštovní známka ke stému výročí narození tohoto akademika. Dalším artefaktem je Pamětní deska na obecním úřadě ve Stračově, kde stojí: „*29. 6.1983 se narodil ve Stračově PhDr. Eduard Čech, významný matematik. Zemřel 15. 3. 1960 v Praze.*“²⁴⁷ Na památku byla po Eduardu Čechovi pojmenována i planetka, kterou L. Brožek objevil 14. 2. 1982. „*Jméno planety navrhli J. Tichá a Z. Moravec na základě několika návrhů z Karlovy univerzity.*“²⁴⁸ Po Eduardu Čechovi bylo pojmenováno také několik vysokoškolských projektů, např. *Centrum Eduarda Čecha pro algebru a geometrii* (1/2005-12/2011) na Masarykově univerzitě v Brně spolupracující s Univerzitou Karlovou a s Matematickým ústavem AV ČR v Praze²⁴⁹, které se později změnilo v projekt *Ústav Eduarda Čecha pro algebru, geometrii a matematickou fyziku* (1/2012-12/2018) sdružující pracoviště v oblasti algebry, geometrie a matematické fyziky (PF MU, MFF UK, SU Opava, FZÚ AV).²⁵⁰ Posledním artefaktem je hrob E. Čecha, který se nachází na vršovickém hřbitově v Praze.²⁵¹

Jak jsem již uvedla v názvu této podkapitoly, prováděla jsem i vlastní šetření týkající se rozhovorů s pamětníky Eduarda Čecha. Vzhledem k věku pamětníků se

²⁴⁵ Tamtéž.

²⁴⁶ Tamtéž.

²⁴⁷ Tamtéž, s. vi a vii.

²⁴⁸ Observatoř Klet', České Budějovice. (07739)-*Minor Planet Name*. (c) 2001-2011, Observatoř Klet', České Budějovice [cit. 24.1.2017]. Dostupné z: <http://www.hvezdarnacb.cz/jmena/viewcz.php3?astnum=7739>

²⁴⁹ *Centrum Eduarda Čecha pro algebru a geometrii* [online]. © 2017 Masarykova univerzita [cit. 10.2.2017]. Dostupné z: <https://www.muni.cz/vyzkum/projekty/2168?page=2>

²⁵⁰ *Ústav Eduarda Čecha pro algebru, geometrii a matematickou fyziku* [online]. © 2017 Masarykova univerzita [cit. 10.2.2017]. Dostupné z: <https://www.muni.cz/en/research/projects/17587>

²⁵¹ BOČEK, Leo. KURINA, František. *Ovlivnili vyučování v matematice. Eduard Čech 1893-1960*, 2013, s. viii.

rozhovory odehrávaly elektronicky přes školní email. Oslovila jsem tyto přeživší akademiky: *prof. RNDr. Beloslava Riečana, DrSc.* (Univerzita Mateja Bela v Bánské Bystrici), *RNDr. Bohuslava Balcara, CSc., DrSc.* (MÚ AV ČR), *prof. RNDr. Františka Kuřinu, CSc.* (Didaktika matematiky UK v Praze) a *Doc. RNDr. Lea Bočka, CSc.* (MFF UK – katedra didaktiky matematiky). Veškeré odpovědi budou přiloženy v příloze. Pan Kuřina bohužel na email neodpověděl a na email adresovaný panu Balcarovi mi odpověděl David Chodounský, že pan Balcar bohužel před týdnem zemřel, což mě velmi zarmoutilo a touto cestou přeji všem jeho blízkým, přátelům a kolegům hlubokou upřímnou soustrast.

Beloslav Riečan v odpovědi uvádí, že ač neznal Eduarda Čecha osobně, tak jím byl přesto ovlivněn. Ovlivnili ho dvě učebnice pro gymnázia od E. Čecha a to *Geometrie* a *Aritmetika* pro septimu. Tyto dvě učebnice provázely tohoto akademika po dobu studia matematiky. Riečan hovoří o uzavření tehdejších gymnázií v roce 1953/54 a o tom, jak musel předčasně maturovat a odmaturoval díky samostudiu Čechových učebnic pro oktávu. Toto vše se týkalo prvního setkání. Druhé se odehrálo o 8 let později, v r. 1960 bohužel Eduard Čech zemřel, ale Riečan dále vzpomíná na rok 1961, kdy byla poprvé prolomena železná opona, a v Praze se setkal na Čechovu poctu celý topologický svět, kde na prvním sympóziu vzal prof. RNDr. Štefan Schwarz, DrSc. i začínající slovenské matematiky. Symbolem tohoto sympózia byl úspěch významného slovenského matematika prof. Ing. Igora Kluvánka, CSc.

Leo Boček v odpovědi napsal, že se považuje za jednoho z posledních studentů Eduarda Čecha. V zimním semestru 1959/60 byl Čech jeho přednášejícím předmětu *Algebraická geometrie*, ovšem zkoušku již převzal jeho žák Dr. Frolík, protože Čech byl již hospitalizován a poté bohužel zemřel. Boček dále říká, že veškeré osobní vzpomínky napsal do publikace *Ovlivnili vyučování v matematice. Eduard Čech 1893-1960*, z níž jsem taktéž v této podkapitole čerpala (viz s. 99-101).

5. ZÁVĚR

Cílem mé diplomové práce byla jednak snaha o zachycení historie kolektivní paměti, jednak vlastní překlad třetí kapitoly *Personal Memory, Collective Memory* z knihy od Paula Ricoeura *Memory, History, Forgetting* a nakonec praktický příklad kolektivní paměti na Eduardu Čechovi.

V teoretické části jsem historii kolektivní paměti započala sociologem *Émilem Durkheimem* (viz kap. 3.1), který se tématu kolektivní paměti nejvíce přibližuje v článku „*Představy individuální a představy kolektivní.*“ Durkheim nejprve popisuje kolektivní vědomí, které poté terminologicky upravuje na kolektivní představy (reprezentace). Nesouhlasí s atomismem (psychologové Huxley a Maudsley) a paměť pojímá jako něco víc nežli pouhá vlastnost fyzického substrátu. Od Durkheima přecházím k *Herni Bergsonovi* (viz kap. 3.2), který představuje svůj pohled v díle *Hmota a paměť*. Čapek a Deleuze upozorňují na špatné pochopení bergsonovského pojmu intuice. Dle nich je nutné tento stěžejní pojem chápat nikoli v obecném slova smyslu, ale jako vypracovanou filozofickou metodu. Pro Bergsona jsou z hlediska paměti důležité tyto tři výroky (s. 8-9): Za prvé „*minulost přetrvává ve dvou různých formách: 1. v hybných mechanismech; 2. v nezávislých vzpomínkách.*“ Za druhé „*K rozpoznávání přítomného předmětu dochází prostřednictvím pohybů, má-li původ v předmětu, a prostřednictvím představ, má-li původ v subjektu.*“ A nakonec za třetí „*Od vzpomínek rozmístěných v čase neznatelně přecházíme k pohybům, které črtají jejich rodící se nebo možnou činnost v prostoru. Poruchy mozku mohou postihnout tyto pohyby, ne však vzpomínky.* Oba autoři tvoří rodnou půdu pro nejvýznamnějšího teoretika kolektivní paměti *Maurice Halbwachse* (viz kap. 3.3), proto jsem s nimi začala. Z hlediska paměti jsou důležitá tato díla: *Rámce paměti, Kolektivní paměť hudebníků* a samozřejmě *Kolektivní paměť*, u kterého ve své kritické předmluvě Gérard Namer upozorňuje na fakt, že stěžejní dílo zůstalo vlastně nedokončené a bylo tedy složité některé pasáže správně interpretovat. U tohoto díla se zaměřuji na tyto kapitoly: *Kolektivní paměť hudebníků, Individuální a kolektivní paměť, Kolektivní a historická paměť, Kolektivní paměť a čas, Kolektivní paměť a prostor*, a provádím jejich podrobnější rozbor. U Halbwachse je podstatné spojení paměti se sociálním rámcem (urč. komunita, společnost, societé). Z novodobých teoretiků zmiňuji *Paula Ricoeura* (viz kap. 3.4.1) a jeho dílo *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paměť, historie, zapomínání).

Uvádím i konferenci *Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism*, které se v březnu 2003 v Budapešti zúčastnil Paul Ricoeur s příspěvkem „Memory, history, oblivion“, jehož český překlad vyšel v *Pandoře* (Paměť, historie, zapomnění). Dále představuji *Pierra Noru* (viz kap. 3.4.2) a jeho dílo *Mezi paměti a historií: problematika míst, Jacques Le Goff* (viz kap. 3.4.3) a jeho dílo *Paměť a dějiny* a nakonec *Jana Assmanna a Aleidu Assmannovou* (viz kap. 3.4.4) a dílo *Kultura a paměť*.

V praktické části se nejprve věnuji překladu třetí kapitoly „Personal memory, Collective Memory“ knihy *Memory, history, forgetting* (v originále *La mémoire, l'histoire, l'oubli*). Český překlad provádím z anglického překladu z roku 2006. Některé termíny ponechávám a překládám spíše opisem do češtiny (např. primordialita, self-atribuce, egologická problematika, imprese, retence, protence, prezentifikace aj.), jiné nahrazuji českým ekvivalentem, k němuž jsem často došla díky předchozím překladům jiných děl, kde byl tento termín použit (např. fenomenologie vnitřního časového vědomí, mojství, vlastnickost, znovuosvojení, zapamatováníhodnost aj.). Poté se věnuji kolektivní paměti na Eduarda Čecha. Procházím různé zdroje a ty porovnávám (i zahraniční): biografické slovníky (Churaň, Cipro, Tomeš), wikipedie (česká, slovenská, polská, německá, anglická, francouzská, italská a španělská), bibliografii (Boček a Kuřina, Nádeník, Katětov a Simon), odborné časopisy (Časopis pro pěstování matematiky, Pokroky matematiky, fyziky a astronomie, Sborník pro dějiny přírodních věd a techniky, Matematika ve škole, Matematicko-fyzikální rozhledy, Matematika, fyzika, informatika) a nakonec se pokouším shromáždit veškeré osobní vzpomínky na Eduarda Čecha (knihy *Ovlivnili vyučování v matematice. Eduard Čech*) a provádím vlastní rozhovory s pamětníky (Riečan, Boček, Profant, Balcar, Kuřina, Profant). Pan prof. RNDr. František Kuřina, CSc. se bohužel neozval a na email adresovaný panu RNDr. Bohuslavu Balcarovi CSc., DrSc. odpověděl David Chodounský, že pan Balcar bohužel v nedávné době zemřel.

V úvodu jsem si pokládala otázku, zdali nalezneme propojení mezi teoretickou a praktickou částí, které jsem našla. *Halbwachsovo pojetí* (viz kap. 3.3) kolektivní paměti se potvrdilo hned v několika případech: sociálním rámcem některých zmíněných pamětníků je akademické prostředí, ať už z pohledu žáka (např. *Riečan, Boček, Nádeník* – viz kap. 4.2.5), tak z pohledu kolegy (např. *Bydžovský, Koutský, Borůvka*), spojení symbolu a zvuku nacházíme u vzpomínky *Martina Černohorského* (viz kap. 4.2.5),

který vzpomíná na Eduarda Čecha skrz vzpomínku ze školy, kdy Čech něco přednášel sedící na katedře zpředu a kývajícím nohama a to v něm evokovalo absolutní soustředěnost na problematiku právě kvůli neobvyklosti atmosféry oproti jiným vyučujícím, kteří seděli za katedrou. Spojení se skupinou lze spatřit i ve vzpomínce *Doc. RNDr. Lea Bočka, CSc.* (viz kap. 4.2.5), který vzpomíná na přednášku o společném rozvzpomínání na pojem podílové těleso a těleso zlomků a na to, kdo zastával jaký termín, jestli Eduard Čech podílové těleso nebo Vladimír Kořínek těleso zlomků, či tomu bylo naopak, protože samotný Čech v tu chvíli nevěděl. Když ho studenti ubezpečili, že prof. Kořínek používá zásadně pojem podílové těleso, ihned si vzpomněl, že on vždy chtěl, aby se používal pojem těleso zlomků. *Norovu teorii míst paměti* (viz kap. 3.4.2) můžeme spatřit v samotných artefaktech spojených s Eduardem Čechem (viz kap. 4.2.5): poštovní známka z r. 1993 na oslavu stého výročí jeho narození, pamětní deska na obecním úřadě ve Stračově, planetka pojmenovaná po E. Čechovi L. Brožkem, vysokoškolské projekty *Centrum Eduarda Čecha pro algebru a geometrii* a *Ústav Eduarda Čecha pro algebru, geometrii a matematickou fyziku*. *Le Goffovo propojení mezi dějinami a pamětí* (přítomností a minulostí – viz kap. 3.4.3) taktéž vidíme ve všech vzpomínkách a artefaktech (ačkoli se vzpomínky týkají minulého, stále se o zesnulém hovoří i v přítomnosti, vznikají nová díla, pojmenovávají se po něm artefakty a výzkumná centra – též viz kap. 4.2.5). Co se týče konceptu kolektivní paměti ve spojení s kulturou *Jana a Aleidy Assmanových* (viz kap. 3.4.4), i ten se tu objevuje – např. v různých podobách českých i zahraničních stránek o Eduardu Čechovi na wikipediích (každá klade důraz na kulturně podmíněné události – např. italská klade důraz na Čechovu spolupráci s Fubiniem – viz kap. 4.2.2).

Jak jsem tedy výše poukázala, spojení mezi teoretickou a praktickou částí je zřejmé. Eduard Čech stále žije v pamětech svých následníků i v přítomnosti nás všech v podobě veřejných artefaktů nesoucích jeho jméno.

6. POUŽITÁ LITERATURA

ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. vyd. Praha : Prostor, 2001, 320 s. ISBN 80-7260-051-6.

ATKINSON, Rita, L. *Psychologie*. 2. aktualiz. vyd. (v Portálu první), Praha : Portál, 2003, 751 s. ISBN 80-7178-640-3.

BERGSON, Henri. *Hmota a paměť: esej o vztahu těla k duchu*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003, 191 s. ISBN 80-7298-065-3.

BOČEK, Leo. KUŘINA, František. *Ovlivnili vyučování v matematice: Eduard Čech 1893-1960*. 1. vyd. Praha : Matfyzpress, 2013, 26 s. ISBN 978-80-7378-248-1.

BOUGLÉ, Célestin. *Předmluva*. In: Durkheim, Émile, *Sociologie a filosofie*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 1998, 175 s. ISBN 80-85850-57-5.

CANDAU, Joël. *Mémoire et identité*. 1. vyd. Paris : Presses universitaires de France, 1998, 225 s. ISBN 2130495532.

CIPRO, Miroslav. *Slovník pedagogů*. 1. vyd. Praha : M. Cipro, 2001, 552 s. ISBN 80-238-6334-7.

ČAPEK, Jakub. *Filosofie Henri Bergsona: základní aspekty a problémy*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003, 189 s. ISBN 80-7298—071-8.

ČAPEK, Milič. *Henri Bergson*. 1. vyd. Praha : Nakladatelské družstvo Máje, 1939, 184 s.

ČECH, Eduard. *Nový školský zákon a matematika*. In *Časopis pro pěstování matematiky*, roč. 78 (1953), ISSN 0528-2195.

DELEUZE, Gilles, *Bergsonismus*. 1. vyd. Praha : Garamond, 2006, 139 s. ISBN 80-86955-41-9.

DEMARNE, Pierre, ROUQUEROL, Max. *Ordinateurs électroniques*. orig. vyd. Paris : Presses Universitaires De France, 1959.

DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2002, 491 s. ISBN 80-7298-056-4.

DURKHEIM, Émile. *Sociologie a filosofie*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 1998, 175 s. ISBN 80-85850-57-5.

FLORES, Cesar. *La Memoria*. 1. vyd. United States : Oikos-Tau, 2001, 128 s. ISBN 978-8428102919.

HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 2009, 289 s. ISBN 978-80-7419-016-2.

CHURAŇ, Milan, a kol. *Kdo byl kdo v našich dějinách ve 20. stol.* 1. vyd. Praha : Libri, 1994, 687 s. ISBN 80-901579-5-5.

KASSIN, Saul M. *Psychologie*. 1. vyd. Brno : Computer Press, 2007, 771 s. ISBN 978-80-251-1716-3.

KATĚTOV, Miroslav. SIMON, Petr. *The Mathematical Legacy of Eduard Čech*. 1. vyd. Praha : Academie, 1993, 441 s. ISBN 80-200-0488-2.

KVASNIČKOVÁ, Adela. *Kolektivna pamäť a náboženstvo*. In ŠUBRT, Jíří. *Historické vedomí jako předmět badatelského zájmu : teorie a výzkum*. 1. vyd. Kolín : Vysoká škola politických a společenských věd, 2010, 136 s. ISBN 978-80-86879-25-3.

LE GOFF, Jacques. *Paměť a dějiny*. 1. vyd. Praha : Argo, 2007, 264 s. ISBN 978-80-7203-862-6.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myšlení přírodních národů*. 1. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1971 (Vimperk : Stráž), 1971, 399 s.

MASLOWSKI, Nicolas, ŠUBRT, Jiří (a kol.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 2014, 319 s. ISBN 978-80-246-2689-5.

NÁDENÍK, Zbyněk. *Moji učitelé geometrie*. 1. vyd. Praha : Matfyzpress, 2011, 291 s. ISBN 978-80-7378-159-0.

NAMER, Gérard. *Doslov*. In Halbwachs, Maurice. *Kolektivní paměť*, 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 2009, 289 s. ISBN 978-80-7419-016-2.

NORA, Pierre. *Mezi pamětí a historií: problematika míst*. In Antologie francouzských společenských věd: Město. 1. vyd. Praha : Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách, 1996, 120 s. ISBN 80-901759-7-X.

PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. 1. vyd. Praha : Academia, 2003, 472 s. ISBN 80-200-1086-6.

RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting*. 1. vyd. Chicago : University of Chicago Press, 2006, 624 s. ISBN 0-226-71342-3.

STROUHAL, Martin. *Émile Durkheim – sociolog a pedagog*. 1. vyd. Praha : Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2010 (Humanitas; sv. 3), 196 s. ISBN 978-80-7308-335-9.

ŠUBRT, Jiří. *Historické vědomí jako předmět badatelského zájmu : teorie a výzkum*. 1. vyd. Kolín : Vysoká škola politických a společenských věd, 2010, 136 s. ISBN 978-80-86879-25-3.

TOMEŠ, Josef, a kol. *Český biografický slovník XX. století*. 1. vyd. Praha : Paseka 1999, 634 s. ISBN 80-7185-245-7.

UMLAUF, Václav. *Evropské cesty k vlastnímu Já*, 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, 238 s. ISBN 80-7325-002-0.

Elektronické zdroje a články v odborných časopisech:

ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique* [academic journal online], No. 65, Cultural History/Cultural Studies. (Spring - Summer, 1995), s. 125-133. [cit. 14.10.2016]. ISSN 1558-1462 Dostupné z: http://kultura-pamieci.pl/wp-content/pliki/literatura08/assman_collective_memory.pdf

BALCAR, Bohuslav. KOUTNÍK, Václav. SIMON, Petr. Eduard Čech. In *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, roč. 38 (1993), s. 185-191. ISSN 0032-2423.

BERLINER, David. The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology. *Anthropological Quarterly* [serial]. United States : George Washington Institute for Ethnographic Research, s. 197-211, 78, 1, 2005. ISSN 0003-5491.

Centrum Eduarda Čecha pro algebru a geometrii [online]. © 2017 Masarykova univerzita [cit. 10.2.2017]. Dostupné z: <https://www.muni.cz/vyzkum/projekty/2168?page=2>

Časopis pro pěstování matematiky (redakce). Státní cena z matematiky v roce 1951, roč. 76 (1951), s. 68-69. ISSN 0528-2195.

Časopis pro pěstování matematiky (redakce). Šedesát let akademika Eduarda Čecha, roč. 78 (1953), s. 185-198. ISSN 0528-2195.

Časopis pro pěstování matematiky (redakce). Státní cena z matematiky v roce 1954, roč. 79 (1954), s. 290-291. ISSN 0528-2195.

ČECH, Eduard. Nový školský zákon a matematika. In *Časopis pro pěstování matematiky*, roč. 78 (1953), s. 199. ISSN 0528-2195.

FOLTA, Jaroslav. NETUKA, Ivan. LUKÁŠOVÁ, Andrea. ŠÍŠMA, Pavel. *Eduard Čech* [online]. Masarykova Univerzita [cit. 17.01.2017]. Dostupné z: https://web.math.muni.cz/biografie/eduard_cech.html

KAPUSTA, Jan. Vtělení paměti a minulosti do svatojakubské cesty a společensko-vědního diskursu. *Historická sociologie* [serial]. Kolín : Nezávislé centrum pro studium politiky, Academia Rerum Civilium - Vysoká škola politických a společenských věd, s. 75-94, 2/2011. ISSN 1804-0616.

KATĚTOV, Miroslav. NOVÁK, Josef, ŠVEC, Alois. Akademik Eduard Čech. In *Časopis pro pěstování matematiky*, roč. 85 (1960), s. 477-491. ISSN 0528-2195.

KOLÁŘ, Ivan. Zamyšlení nad diferenciálně geometrickým dílem Eduarda Čecha. In *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, roč. XXV. (1980), s. 308. ISSN 0032-2423.

KOUTSKÝ, Karel. Šedesát let akademika Eduarda Čecha. In *Matematika ve škole*, roč. III. (1952-53), s. 283-286. ISSN 0323-1690.

KOUTSKÝ, Karel. Čechův Topologický seminář v Brně z let 1936-1939. In *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, roč. IX. (1964), s. 307-316. ISSN 0032-2423.

KOUTSKÝ, Karel. O Čechových snahách ve středoškolské matematice. In *Sborník pro dějiny přírodních věd a techniky*, roč. 11 (1967), s. 217. ISSN 0581-927X.

Matematika ve škole (redakce). Akademik Eduard Čech, vyznamenán státní cenou prvního stupně s čestným titulem „Laureát státní ceny“ v roce 1954. roč. IV. (1954), s. 185-186. ISSN 0323-1690.

NORA, Pierre. Between Memory and History: "Les Lieux de Mémoire". *Representations* [Peer Reviewed Journal]. United States : University of California Press, s. 7-25, č. 26, 1989. ISSN: 0734-6018.

Observatoř Kletř, České Budějovice. (07739)-*Minor Planet Name*. (c) 2001-2011, Observatoř Kletř, České Budějovice [cit. 24.1.2017]. Dostupné z: <http://www.hvezdarnacb.cz/jmena/viewcz.php3?astnum=7739>

Pandora: Paměť [serial]. Ústí nad Labem : Katedra bohemistiky PF UJEP, 2012 (24-25), 268 s. ISSN 1801-6782.

Pokroky matematiky, fyziky a astronomie (redakce). Zemřel akademik Eduard Čech, roč. V. (1960), s. 341-342. ISSN 0032-2423.

ŠUBRT, Jiří. *Antinomie sociální paměti*. In *Sociológia* [slovak sociological review]. Bratislava : The Institut for Sociology SAS, 2011, 43, č. 2, 712 s. ISSN 0049 – 1225.

ŠVEC, Alois. Zemřel akademik Eduard Čech. In *Matematika ve škole*, roč. IX. (1960), s. 261-264. ISSN 0323-1690.

TESAŘÍK, Bohumil. Sto let od narození prof. Eduarda Čecha. In *Matematika, fyzika, informatika*, roč. III (1993-94), s. 51-52. 1210-1761.

Ústav Eduarda Čecha pro algebru, geometrii a matematickou fyziku [online]. © 2017 Masarykova univerzita [cit. 10.2.2017]. Dostupné z: <https://www.muni.cz/en/research/projects/17587>

Ústav pro českou literaturu AV ČR, v.v.i.: Tým pro studium paměti a traumatu v literatuře [online]. Ústav pro českou literaturu AV ČR, v.v.i.: ©2012 [cit. 7.10.2016]. Dostupné z: <http://www.ucl.cas.cz/cs/oddeleni/oddeleni-teorie/tym-pro-studium-pameti-a-traumatu-v-literature>

VITNER, Čestmír. Akademik E. Čech. In *Matematicko-fyzikální rozhledy*, roč. 389 (1959-1960), s. 430-431. ISSN 0035-9343.

VYŠÍN, Jan. Čechovy podněty pro vyučování matematice. In *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, roč. XXV. (1980), s. 313-317. ISSN 0032-2423.

Wikipedia [en]: the free encyclopedia. Eduard Čech. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://en.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech

Wikipedia [de]: the free encyclopedia. Eduard Čech. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://de.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

Wikipedia [fr]: the free encyclopedia. Eduard Čech. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://fr.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

Wikipedia [es]: the free encyclopedia. Eduard Čech. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://es.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech.

Wikipedia [it]: the free encyclopedia. Eduard Čech. [online]. 2001- [cit. 2017-03-02] Dostupné z: https://it.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech

Wikipedia [pl]: the free encyclopedia. Eduard Čech. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://pl.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech

Wikipedia [cs]: the free encyclopedia. Eduard Čech. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://cs.wikipedia.org/wiki/Eduard_%C4%8Cech

Wikipedia [cs]: the free encyclopedia. Tichonovova věta. [online]. 2001- [cit. 2017-01-11]. Dostupné z: https://cs.wikipedia.org/wiki/Tichonovova_v%C4%9Bta.

7. RESUMÉ

This dissertation is about the collective memory. The first part is oriented to the theoretical aspects, the other on practical aspects. The theoretical part includes the opinions by these authors: Émile Durkheim, Henri Bergson, Maurice Halbwachs, Paul Ricoeur, Pierre Nora, Jacques Le Goff and Jan & Aleida Assmann. The practical part is focused on both, the own translation of the chapter 3 „Personal memory, Collective Memory“ from the book *Memory, History, Forgetting* by Paul Ricoeur, and the collective memories of the personality of Eduard Čech. The first aim was to provide a comprehensive overview of theories of collective memory and their history and chronologization, the second was to translate the chapter „Personal Memory, Collective Memory“ by Paul Ricoeur, and the last was to demonstrate the relation between the the theoretical and practical parts by means of the collective memory of personality of Eduard Čech. The relation appears clearly. The all aims were achieved.

8. PŘÍLOHY

Příloha I: Vlastní překlad kapitoly 3: Osobní paměť, kolektivní paměť

Zásady výkladu

V soudobé diskusi směřuje do popředí otázka aktuálního subjektu operací paměti. Toto hnutí je povzbuzeno zájmem typickým pro naše pole zkoumání: je pro historiky důležité znát povahu jejich vis-à-vis, ať už se jedná o vzpomínky protagonistů na nějaké dění, které jsou odebírané jedna po druhé, nebo vztahující se ke kolektivně považované za jádro? Navzdory této dvojí naléhavé potřebě jsem vzdoroval pokušení začít mé zkoumání touto někdy těžkopádnou debatou. Myslel jsem si, že by jízlivost z ní mohla být odstraněna, pokud by byla tato otázka degradována z první pozice, kde by pedagogika diskursu představená zde navrhovala přemístit ji na třetí pozici, kam souvislost mého počínu vyžaduje, aby byla situována. Pokud někdo ví, co je míněno zkušeností paměti v žijící přítomnosti obrazu věcí minulosti, nebo co je míněno hledáním paměti, vzpomínky, ztracené nebo znovuobjevené, jak se pak legitimně může ptát sám sebe, komu lze tuto zkušenost nebo toto hledání přičíst? Diskuse, která tak byla odložená, má určitou naději, že bude zaměřena na méně nečekané otázky, než kdyby ji někdo představil v podobě paralyzujícího dilematu: je paměť primordiálně osobní nebo kolektivní? Tato otázka pokračuje: komu je oprávněné přičíst *pathos* korespondující s přijímáním vzpomínek a *praxis*, ve které hledání vzpomínek spočívá? Odpověď na takovou otázku, která je prezentovaná těmito slovy, má možnost uniknout alternativami buď/anebo. Proč by paměť měla být přisuzována pouze mně, tobě, jí nebo jemu, tedy jednotnému číslu těchto tří gramatických osob schopných referovat k sobě samým, a ne oslovit další jako tebe (v jednotném čísle), nebo vylíčit skutky třetí strany ve vyprávění v třetí osobě jednotného čísla? A proč by nemohla atribuce mířit přímo na nás, na vás v množném čísle, na ně? Diskuse otevřená alternativou shrnutou v názvu této kapitoly není samozřejmě vyřešena tímto pouhým odsunutím, ale aspoň prvně otevírá prostor atribuce všem gramatickým osobám

(a dokonce neurčitým osobám: někdo, kdokoli, každý) vhodného rámce otevírajícího konfrontaci mezi názory, jež by měly být přiměřené.

To je moje první základní hypotéza. Druhá je následující: alternativy, ze kterých vycházíme, jsou relativně pozdním výsledkem dvojího hnutí, které získalo formu a význam dlouho po vývoji dvou hlavních problémů, zkušeností a hledání paměti, po vývoji, jehož původ sahá zpět, jak jsme viděli, do časů Platóna a Aristotela. Na jedné straně je to vznik problematiky přímého egologického způsobu subjektivity, na straně druhé vniknutí sociologie na pole sociálních věd a s tím objevení bezprecedentního pojetí kolektivního vědomí. Ani Platón, ani Aristoteles, ani nikdo z Antiků nepokládal tuto otázku za apriorní poznání, na které by vzpomínali. Ptali se, co znamená mít nebo hledat vzpomínku. Atribuce k někomu, kdo je schopný říct, že já nebo my jsme zůstali implicitní v otázce časování sloves paměti a v otázce zapomenutí gramatických osob a odlišných slovesných časů. Nepokládali tuto otázku sami sobě, protože jsou tázáni jinými, kteří se zabývají praktickým vztahem mezi jednotlivcem a obcí. Vyřešili to buď dobře, nebo špatně, což dosvědčuje námitka iniciovaná Aristotelem v druhém svazku *Politika* proti reformě polis navržené Platónem v díle *Republika*, díly 2 a 3. Alespoň tento problém byl uchráněný před různými přehnanými alternativami. V každém případě se jednotlivci („každý“, *tis*, „člověk“ – alespoň svobodní lidé definovaní svou spoluúčastí ve vládě polis) kultivovali na úrovni svých osobních vztahů pomocí přátelství, které umožnilo jejich rovnocenné a vzájemné výměny.

To bylo vznikem problematiky subjektivity a stále více a více jízlivější egologické problematiky, která dala vzniknout obojímu, problematice vědomí a hnutí, jímž se vědomí obrátilo k sobě, totiž, spekulativnímu solipsismu. Škola niternosti si vypůjčuje vyjádření Charlese Taylora¹ a takto se postupně vytvářela. Předložím tři charakteristické příklady tohoto počínu. Cena za takovou subjektivistickou radikalizaci je vysoká: atribuce ke kolektivnímu subjektu se stává nemyslitelnou, nepůvodní, nebo dokonce krajně metaforickou. Se zrodem humanitních věd vznikají i protikladné názory – od lingvistiky po psychologii, sociologii a historii. Přijetím tohoto typu subjektivity, jež náleží přírodním vědám jako jejich epistemologický model, zavedly tyto vědy srozumitelné modely, pro které jsou sociální fenomény nepochybnými skutečnostmi. Přesněji řečeno, metodologickému individualismu oponovala Durkheimova škola

¹ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), s. 111 ad.

metodologickým holismem, ke kterému se měl hlásit i Maurice Halbwachs. Pro sociologii na přelomu 20 století je tedy kolektivní vědomí jednou z těchto skutečností, jejichž ontologický status není zpochybněn. Místo toho se individuální (osobní) paměť jakožto údajně původní prostředek stává oblastí problematickou; nově vznikající fenomenologie se snaží vyhnout tomu, aby byla zavržena pod více nebo méně neslavnou nálepkou psychologismu, kterou tvrdě odmítá. Osobní vědomí zbavené jakéhokoli nároku na vědeckou důvěryhodnost již nepropůjčuje sebe pro popis a vysvětlení, kromě společné cesty internalizace, která má jako svou finální úroveň proslulou introspekci parodovanou Augustem Comtem. V nejlepším případě se stává to, co je nutné vysvětlit, *explicandem*, bez jakékoli výsady primordiality – samotné slovo „primordialita“ nemá ovšem žádný význam uvnitř horizontu celkové objektivizace lidské reality.

V této intenzivně polemické situaci, ve které mladší tradice objektivivity odporuje antické tradici reflexivity, je umístěna osobní paměť a kolektivní paměť do pozice rivality. Nicméně, jedna druhé neodporuje na stejné rovině, ale obývají univerza diskursu, která se odcizila jedno druhému.

Tímto bylo řečeno, že se úloha filosofie zaměřila na porozumění tomu, jak historiografie formuluje svůj diskurs z hlediska toho, co je fenomenologie paměti, nejprve rozpoznat příčiny tohoto radikálního nedorozumění pomocí přezkoumání vnitřního fungování diskursů, které se nám nabízí na obou stranách; poté je úkolem zavést nějaké hranice mezi oběma diskursy v naději, že poskytnou určitou důvěryhodnost hypotéze odlišné, přesto vzájemné a provázané, utvářející individuální a kolektivní paměť. To je v této fázi diskuse tím, co budu mínit odvolávajícím se pojmem atribuce, tzn. je to operativní pojem, jenž je schopný vytvořit jistou souměřitelnost mezi protikladnými tezemi. Pak bude následovat zkouška některého ze způsobu výměny mezi self-atribucí mnemotechnického jevu a mezi jejich atribucemi k ostatním, k cizím nebo bližním.

Problém vztahu mezi osobní a kolektivní pamětí tedy nebude ponechán stranou. Historiografie se bude opět věnovat tomuto problému. A vyvstane ještě jednou, pokud se historie, která se prezentuje jako svůj vlastní subjekt, bude snažit odstranit status lůna historie, jenž je běžně udělován paměti, a bude se snažit pokládat paměť za jeden z objektů historického vědění. Potom bude úkolem filosofie dějin, se kterou se otevře

třetí část této práce, ukázat finální podobu obojího, externích vztahů mezi pamětí a historií a interních vztahů mezi osobní a kolektivní pamětí.

§

Tradice niternosti

Augustin

Úpěnlivá prosba o původní a primordiální charakter osobní paměti je spjatá s užitím běžného jazyka a s oblíbenou psychologií, která schvaluje takové užití. V žádné jiné oblasti zkušenosti, ať už se jedná o kognitivní oblast, praktickou oblast nebo o emoční oblast, neexistuje žádná taková věrnost aktu subjektu self-designace jako objektově orientovanému záměru zkušenosti. V tomto ohledu se nezdá, že by užití zvrátěného zájmena „soi“ (self, si, sobě) ve francouzštině a v jiných jazycích, bylo nahodilé. Když člověk na něco vzpomíná (*se souvenant de quelque chose*), vzpomíná na sebe (*on se souvient de soi*).

Hodí se, abych zdůraznil tři znaky, které jsou ve prospěch zcela osobního charakteru paměti. Prvním je vzpomínka, která se zdá být radikálně výjimečná: mé vzpomínky nejsou vaše. Vzpomínky jedné osoby nemohou být přeneseny do paměti osoby jiné. Jako je tomu u mě, že moje paměť je modelem mojství, mého osobního vlastnictví, tak to platí pro všechny zkušenosti subjektu. Druhý znak, zdá se, že zde v paměti sídlí původní vazby vědomí na minulost. To co jsme řekli spolu s Aristotelem, řekneme znovu a mnohem silněji s Augustinem: paměť se týká minulého a to minulé je to, co je v mých dojmech; v tom smyslu, že to minulé je má minulost. Díky tomuto rysu paměť zaručuje časovou kontinuitu osoby, a dalo by se říct, zaručuje takovou identitu, jejíž obtíže a léčky nám stanou tváří v tvář. Tato kontinuita mi dovoluje vrátit se bez přerušení ze současného žití do nejvzdálenějších událostí mého dětství. Na jedné straně jsou vzpomínky rozděleny a organizovány do úrovní významu, do souostroví občas odděleného propastmi; na straně druhé paměť zůstává takovou schopností přechodu, posunu zpět v čase, v podstatě bez něčeho, co by zabraňovalo v usilování o tento pohyb, bez jakéhokoli ukončení její kontinuity. To se odehrává primárně ve vyprávění, že jsou vzpomínky v množném čísle a paměť v jednotném čísle jasně vyjádřené a difference se spojí s kontinuitou. Tímto způsobem se dostávám zpět do svého dětství s pocitem, že se tyto věci přihodily v jiné době. Je to taková jinakost, která bude obratem nabízet oporu pro diferenciaci časových výpadků, které vytvořila historie na základě chronologického trvání. Ovšem zůstává, že tento faktor rozlišující

mezi okamžiky nezapomenutelné minulosti, nerozbíjí žádnou majoritní charakteristiku vztahu mezi vybavitelnou minulostí a přítomností, tedy mezi časovou kontinuitou a mými vzpomínkami. Třetí a poslední znak: je v paměti, že je smysl orientace spojen s plynutím času; orientace ve dvojím smyslu, od minulosti do budoucnosti, postupující odzadu, tak říkajíc, sledující ukazatel časové změny, ale také od budoucnosti do minulosti sledující opačný pohyb přesunu od očekávání směrem k paměti přes žijící přítomnost. Na základě těchto znaků se shromáždila obecná zkušenost a běžný jazyk, který vytvořil tradici niternosti. To je tradice, jejíž šlechtické tituly sahají zpět až do pozdní antiky s křesťanským zabarvením. Augustin je jak důkazem této tradice, tak jejím iniciátorem. Mohl by říct, že by niternost mohla být vytvořena na pozadí konverze ke křesťanské zkušenosti. Novost tohoto objevu-stvoření je zesílena oproti řecké, poté latinské problematice jedince a *polis* nejprve obsazující prostor, který bude postupně rozdělen mezi politickou filosofii a dialektiku rozdělení paměti zde uvážené. Ale i kdyby Augustin znal nitro člověka, neztotožňoval by identitu, self a paměť. To je invencí Johna Locka na počátku 18. stol. Také si neuvědomuje transcendentální smysl slova „subjekt“, který zavedl Kant a který si vypůjčili jeho poskantovští a novokantovští následovníci až po Husserlovu transcendentální filosofii, která se snaží odlišit se od novokantovství a od psychologizace transcendentálního subjektu. To ale není v souladu s Kantem, u kterého se budu zdržovat nadále, neboť např. jeho problematika „vnitřního smyslu“ prezentuje extrémně obtížný výklad, s přihlédnutím k roztržitému problematice subjektu na transcendentální, noumenální a empirickou. A co víc, ani jeho teorie, ani jeho praxe neponechává prostor pro významnou zkoušku paměti. Směřuje tedy přímo k Husserlovi, ke kterému se také obrátíme. V jeho rozsáhlé nepublikované práci spojí problematika paměti to, co se vztahuje k subjektu, který si pamatuje, s interioritou a reflexivitou. S Husserlem dosáhne škola niternosti jejího vrcholu. Ve stejném okamžiku je veškerá tradice niternosti pojímána jako slepá ulička směřující ke kolektivní paměti.

To ještě není vědomím, ani self, ani dokonce subjektem, kterého popisuje a uznává Augustin, ale spíše už vnitřním člověkem, který na sebe vzpomíná. Augustinova síla tkví v tom, že spojuje analýzu paměti s takovým časem v knihách 10 a 11 z *Confessions (Vyznání)*. Tato dvojí analýza je ve skutečnosti neoddělitelná od absolutně jednotného kontextu. Začneme tím, že literární žánr vyznání je silně spojen s momentem kajícího, jenž dříve dominoval obvyklému použití termínu,

a dokonce mnohem důležitějším, počátečním otevřeným přiznáním, ve kterém se self podrobuje kreativnímu slovu, pokaždé předcházejícímu osobnímu jazyku, s náležitě reflexivním momentem přímo svazujícím paměť a self-prezenci do pasti aporie. V díle *Time and Narrative* jsem následně citoval toto nádherné „vyznání“ Jeana Guittona:²

„Oh Lorde, pracuji tvrdě na tomto poli a pole mé namáhavé práce je mým vlastním self. Stávám se problémem sám pro sebe, stejně jako země, kterou farmář obdělává pouze s obtížemi a za cenu velkého množství potu. Protože teď neprozkoumávám rozsáhlou plochu nebes nebo neměřím vzdálenost hvězd nebo se nepokouším objevovat, jak se země vznáší v prostoru. Prozkoumávám sebe, mou paměť, mou mysl“ (*Ego sum qui memini, ego animus*).³

Takže fenomenologie paměti není vůbec stranou od obtížného pátrání po interioritě. Připomeňme si v tomto bádání několik fází.

Za prvé, ke knize 10 díla *Confessions* (*Vyznání*). Aby bylo jasno, všechno zde není výhodou interiority, protože hledání Boha poskytuje okamžitě rozměr vznešenosti, vertikálnosti meditaci o paměti. Ale je to uvnitř, v paměti, kde nejprve hledat Boha. Výšky a hloubky – to jsou ty samé věci – jsou vyryty uvnitř interiority.⁴

Proslulost, ze které se tato kniha těšila, pramení z velmi dobře známé metafory „rozlehlého paláce“ paměti. Ta dodává interioritě specifický druh prostornosti tím, že vytvoří jakýsi intimní prostor. Tato klíčová metafora je posílena hromadou dalších souvisejících symbolů: „úložištěm“, kde by různé vzpomínky, které byly vyjmenovány, byly „skladovány odděleně“, „svěřeny do úschovy“: „Všechny tyto pocity jsou uchovány v obrovském paměťovém skladu, který je jakýmsi nepopsatelným způsobem ukrývá ve svých přihrádkách. Mohou se uvést a pojmenovat znova, když bude potřeba“ (10.8, 214-215). Studie se zaměřuje na zázrak vzpomínání.⁵ Vybavení si věcí

² Jean Guittton, *Le Temps et l'éternité chez Platon et saint Augustin* (Paris: Vrin, 1933; 4.ed., 1971).

³ Augustine, *Confessions* (*Vyznání*) 10.16, přel. R. S. Pine-Coffinem (New York: Penguin Books, 1961), 222–23. Citováno v Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, přel. Kathleen McLaughlinovou and Davidem Pellauerem (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 1:231, poznámka 3. Citace z *the Confessions* (*Vyznání*) jsou převzaté z *the Pine-Coffin translation*.

⁴ „Má láska k Tobě, pane, není žádným vágním pocitem: je přínosná a jistá“ (*certa conscientia*, v mém vědomí, jsem si jist). „A přesto, když ho miluji, je pravda, že miluji světlo určitého druhu, hlasu, vůně, potavy, objetí; ale ony jsou takovým druhem, který miluji uvnitř svého já.“ (Tamtéž, 10.6).

⁵ „Když používám svou paměť, požádám jí, aby vyvolala cokoli, na co si přeju vzpomenout. Některé věci vyvolá okamžitě; některé jsou k dispozici až po dlouhém zpoždění, jako kdyby byly vyvedeny z nějakého vnitřně ukrytého místa; jiné přicházejí přelitím z paměti, vnucují se nám, pokud chceme něco zcela odlišného, tolik řečeno: „Nejsme snad tím, na co chceme vzpomínat? Tyhle jsem vyškrtl ze seznamu, který mi má paměť předkládá tak, že má mysl dovolí vyvolat to,

„přenesením do své paměti“, jak se mi zlíbí, svědčí o tom, že „všechno se děje uvnitř [intus] mě, v rozlehlých křížových chodbách mé paměti“ (10.8, 215). Augustin oslavuje štěstí paměti. „Síla paměti je ohromující, můj Bože. Je to nesmírně obrovská svatyně. Kdo může proniknout do její hloubky? A ještě je schopností mé duše. Ačkoli je součástí mé podstaty, nemohu porozumět všemu, čím jsem“ (10.8, 216). Paměť je dvojnásobně obdivuhodná. Za prvé, z důvodu jejího rozsahu. Samozřejmě, že „věci“ nahromaděné v paměti se neomezují jen na obrazy smyslových dojmů, které paměť uchrání před rozptýlením tak, že je nashromáždí dohromady, ale rovněž zahrnují rozumné názory, které mohou být řečeny tak, aby se daly naučit a aby od té doby byly známé. Obrovským pokladem je to, co se o paměti říká, že „obsahuje“: „Paměť také obsahuje nespočet pravidel a zákonů, čísel a rozměrů“ (10.12, 219). Ke smyslovým obrazům a představám je přidána paměť vášní duše: paměť je totiž schopná vyvolat radost bez rozradostnění a smutek bez rozesmutnění. Druhá úžasná operace: zabývání se pojmy, to nejsou jen obrazy věcí, které se vrací do mysli, ale i samotné snadno pochopitelné idey. V tomhle pojetí je paměť zaměnitelná s *cogito*.⁶ Kromě toho paměť věcí (ve smyslu vzpomínky na věci) a vzpomínky na sebe splývají: v nich se také setkávám sám se sebou, vzpomínám na sebe, co jsem udělal, kdy a jak jsem to udělal a jaký pocit jsem v tom okamžiku měl. Ano, síla paměti je obrovská, takže já si „vzpomínám, že jsem si vzpomněl“ (10. 13, 220). Stručně, „mysl a paměť jsou jedno a totéž“ (10. 14, 220).

Paměť je vážně skvělá, že? Samozřejmě. A přesto nebezpečí zapomnění i nadále tíží chválu paměti i její sílu: od začátku 10. knihy se hovoří o vnitřním člověku jako o místě, kde je „má duše naplněná ve světle toho, co není vázáno prostorem a kde zaznívá zvuk, který nemůže ukrást nenasytný čas [*quod non rapit tempus*]“ (10. 6, 212; modifikovaně přeloženo). Později evokuje „obrovské pole“ a „rozlehlý palác“ paměti, Augustin hovoří o vzpomínkách uložených jako věci zatím ještě „nepohlčené a nepohřbené v zapomnění“ (10. 8, 214). Zde se sklad (úložiště) podobá hrobce

co si vybere, až nakonec to, co si přeji vidět, zřetelně vystoupí a vynoří se na dohled ze svého skrytého místa. Některé vzpomínky se prezentují jednoduše a ve správném pořadí, stejně jak je potřebuji já. Přicházejí a dávají naopak prostor ostatním, kteří po nich následují, a jakmile jejich místo zaujmou, vrací se zpět do místa svého úložiště, připraveny se znovu vynořit, když to chceme. To je to, co se stane, když něco recituji z paměti. [*cum aliquid narro memoriter*]” (Tamtéž 10.8, s. 214).

⁶ Jednou „byly představy rozptýleny, musel jsem si je vybavit znova a to je odvozením od slova *cogitare*, což znamená myslet nebo shromažďovat něčí myšlenky. V latině je slovo *cogo* ve smyslu *shromažďuji* nebo *sbíráám* spojeno s *cogitem*, které znamená *myslím* ve stejném smyslu, jako je *ago* spojeno s *agitem*, nebo *facio* s *factitem*.

(„zapomnětlivost stírá [pohřbí] vše, co si pamatujeme“ [10. 16, 223]). Aby bylo jasno, rozpoznání něčeho nezapomenutelného je zakoušeno jako vítězství nad zapomněním: „Kdybych zapomněl věc samotnou, měl bych být schopen jasně rozpoznat, co vyjadřuje zvuk“ (10. 16, 222). Musíme tedy „pamatovat na zapomnětlivost“, abychom byli schopni hovořit o rozpoznání. Protože co je opravdu ztracený objekt – žena ztrácející drachmu v evangelickém podobenství – pokud ne něco, co nebylo uchováno v paměti? Zde je hledání znovunabytím a znovunabytí rozpoznáním a rozpoznání je přijetím a také posouzením toho, že znovunabytá věc je opravdu ta samá věc, kterou jsme hledali a kterou jsme opravdu považovali za věc zapomenutou. Pokud nám potom přijde na mysl něco jiného než objekt, který jsme hledali, můžeme pak říct: „To není ono.“ Objekt „se pouze ztratil z dohledu, nevytratil se z mysli“ (10. 18, 225). Uklidnilo nás to úplně? Vskutku pouze rozpoznání v jazyce potom svědčí o tom, že „pokud bychom to úplně zapomněli, nemohli bychom být schopni hledat to, co bylo ztraceno“ (10. 19, 226). Ale není zapomenutá věc něco odlišného od toho, co si pamatujeme, že jsme zapomněli, protože jsme si na to vzpomněli a rozpoznali to? Abychom odvrátili nebezpečí radikálnějšího zapomnění, Augustin rétorikům navrhuje přidat do paměti paměti vzpomínku na zapomenuté: „Pokud je pravda, že to, na co si vzpomeneme, si udržíme ve své paměti a pokud je tedy pravda, že pokud bychom si pamatovali zapomnění, nemohli bychom vůbec rozpoznat význam slova, když ho slyšíme, pak je tedy pravda, že zapomnění je v paměti uchováno“ (10. 16, 222). Ale co bychom mohli říct o pravdivosti zapomnění, zejména o „absenci vzpomínky“? „Pokud je vzpomínka přítomna, nemohu vzpomínat. Potom tedy, jak může být přítomna v takovém smyslu, že na ni mohu vzpomínat“? Na jednu stranu musíme říct, že na okamžik zapomenutý objekt je rozpoznatelný, je vzpomínkou, která svědčí o existenci zapomínání; a pokud je to tak, pak je „zapomnění uchováno v paměti“ (10. 16, 223). Na stranu druhou, jak bychom mohli hovořit o přítomnosti zapomnění samotného, když bychom si jej neměli skutečně pamatovat? Tato neřest se zesiluje: „Co bych měl říct, pokud jsem si zcela jistý tím, že si nemohu pamatovat zapomnění? Měl bych říct, že to, na co si vzpomínám, není v mé paměti? Nebo bych měl říct, že důvod, proč je zapomnění v mé paměti, je, aby mě chránil před zapomínáním? Oba návrhy jsou naprosto absurdní. Existuje ještě třetí možnost, že bych měl říct, že pokud si vzpomenu na zapomnění, je to jeho obraz, který je uchován v mé paměti, ne tahle věc samá. Ale jak bych mohl říct, že je to obraz zapomnění, který moje paměť uchovává a ne

zapomnění samotné, když si na to vzpomínám? Jak to můžu říkat tak jistě?“ (10. 16, 223; upraveně přeloženo). Zde proniká do vyznání stará eristika: „Přesto to však může být a jakýmkoli nevysvětlitelným a nepochopitelným způsobem se to děje, jsem si jist, že si pamatuju zapomnění, dokonce i když zapomnění vymazává vše, co si pamatujeme“ (10. 16, 223).

Tím, že procházíme touto záhadou, usilujeme spíše o hledání Boha ve vzpomínce, než o vzpomínku, prostřednictvím pátrání po šťastném životě: „Půjdu až za hranice toho, co je v mých silách, za hranice této síly, kterou nazýváme pamětí, takže mohu přijít k Tobě, má Idylo a mé Světlo“ (10. 17, 224). Ale pohyb předčení nepostrádá tajemno: „Musím jít až za hranice paměti, abych Tě našel... Ale kam mě hledání zavede? Kde Tě mám hledat? Pokud Tě najdu za hranicemi mé paměti, znamená to, že nemám na Tebe žádnou vzpomínku. Jak Tě tedy potom mám nalézt, když nemám na Tebe žádnou vzpomínku?“ (10. 17, 224). Zde jsme letmo spatřili zapomnění, dokonce elementárnější než zničení všech viditelných věcí časem, zapomnění Boha.

To je oproti tomuto pozadí obdivu k paměti obdivem zabarveným s obavami o nebezpečí zapomnění, který může být včas zasazen díky ohromnému vyznání v knize 11. Nicméně do takové míry, že paměť je přítomností minulosti, lze to, co můžeme o čase a jeho vztahu k interioritě říct, snadno aplikovat i na paměť.

Jak jsem poznamenal v knize *Time and Narrative (Čas a vyprávění)*, Augustin vstupuje do problematiky interiority otázkou měření času. Výchozí otázka měření je v mysli přímo umístěna: „Potom je to v mé vlastní mysli, že měřím čas“ (11. 27, 276). Je to pouze minulost a budoucnost, o kterých říkáme, že trvají dlouze nebo krátce, např. zda se budoucnost zkracuje nebo minulost prodlužuje. Ještě podstatnější je, že čas je jakýmsi úsekem, určitým přechodem, který dosvědčuje odraz meditace: „můžeme si uvědomovat čas a měřit jej pouze tehdy, když plyne.“ (11. 16, 266). A později: „měříme čas, jak plyne“ (11.21, 269). V tomto smyslu je *animus* považován za místo, ve kterém jsou věci budoucnosti a věci minulosti. Je v interním místě duše nebo mysli, že se dialektika mezi *distenzí* a *intencí*, která poskytuje vůdčí vlákno pro mou interpretaci knihy 11 spisu *Confessions (Vyznání)* v knize *Time and Narrative (Čas a vyprávění)*, vyvíjí. *Distentio*, které disociuje tři intence přítomnosti – přítomnost minulosti neboli paměť, přítomnost budoucnosti neboli očekávání a přítomnost přítomnosti neboli

pozornost – je *distentio animi*. To stojí za odlišením self od sebe samého.⁷ Kromě toho je nanejvýš důležité zdůraznit, že výběr reflexivního okamžiku pohledu je polemicky svázán s odmítnutím Aristotelského vysvětlení původu času na základě vesmírného pohybu těles. S ohledem na náš polemický soukromý či veřejný charakter paměti je cenné poznamenat, že podle Augustina pravá a původní zkušenost vnitřního času není primárně v protikladu k veřejnému času, k času připomínky (ve smyslu připomenutí si něčeho), ale k času světovému. V díle *Time and Narrative (Čas a vyprávění)* jsem vyzdvihl otázku, zda by historický čas mohl být interpretován z hlediska podobných protikladů nebo zda by se místo toho nevytvořil jako čas třetí, v momentě jasného vyjádření živého času, fenomenologického času, jak bylo řečeno, a kosmologického času. Vystává zde mnohem radikálnější otázka, a to, zda vložení osobní paměti do operací kolektivní paměti nevyžaduje smír mezi časem duše a časem světovým. Pro tento okamžik stačí ukotvit otázku „Kdo?“ do toho, co se vztahuje k *animu*, do autentického subjektu *ego memini*.

Nechci opustit tyto krátké poznámky týkající se Augustinovy fenomenologie času bez zmínky o problému, který nás bude doprovázet až do finální kapitoly této práce. Jedná se o problém vědění, zda není v teorii o trojí současnosti soulad preeminence s živou zkušeností přítomnosti takovým způsobem, že jinakost minulosti je tím ovlivněna a zkompromitována. A to i přes ponětí o *distentio*. Otázka byla položena příměji díky roli, kterou hraje pojem „plynutí“ v popisu *distentio animi*: „zatímco ho měříme, odkud přichází [*unde*], co jím prochází [*qua*] a kde to bude [*quo*]?“ (11.21, 269). Přejít (*transire*) času, jak Augustin říká, spočívá v tom, že „plyne z [*ex*] budoucnosti, přes [*per*] přítomnost a zachází až do [*in*] minulosti“ (tamtéž). Zapomeňme na nevyhnutelný prostorový charakter metafory místa přechodu (ve smyslu posunu) a zaměřme se místo toho na *diasporu* tohoto plynutí. Znamená toto plynutí – od budoucnosti směrem do minulosti přes přítomnost – neredukovatelnou diachronii nebo subtilní synchronní redukci, aby evokovala Levinasovu terminologii v díle *Otherwise than Being?* Tato otázka předbíhá uvnitř fenomenologie otázku minulosti minulého, nerozlišitelně od pojmu temporální distance (časová vzdálenost). Této otázce, která je naším posledním zvážením, se budeme se věnovat i nadále.⁸

⁷ Přesněji a nebezpečněji řečeno, *distentio* není pouhým duchem, ale je i v duši. Tudíž něčím, co je jako místo vepsání pro stopy, *effigia*, něčím, co opustilo minulé události, stručně, *obrazy*.

⁸ Budu také mít v rezervě otázku stavu minulosti, což je cílem paměti. Měli bychom o minulosti říct, že už není, nebo že byla? Augustinem opakované východisko výrazy běžného jazyka, zejména za účelem příslivečných forem: „už ne“, „ještě ne“, „za jak dlouho“, „dlouhodobě“.

Locke

Situace Johna Locka uvnitř filosofického proudu niternosti je naprosto unikátní. Ohlas platonismu a neoplatonismu nemá dlouhého trvání, jako tomu bylo u Augustina a jak to dále pokračuje se silným dozvukem Cudwortha a platonistů z Cambridge, jež Locke velmi dobře znal a na jejichž názorech se odrazil. Navíc spřízněnost s křesťanským problémem konverze k niternosti přestala být znatelná. Chytáme se Descarta, kterému jsme věřili – špatně, jak později uvidíme – jeho nejužšího spojení, a to právě v otázce *cogito*. Nicméně kritika vrozených idejí od něj posloužila s konečnou platností vzdálenému Lockovi, alespoň na úrovni idejí vnímání. Zbývá to, že John Locke je vynálezcem následujících tří pojmů a sekvence, kterou tvoří dohromady: identita, vědomí a self. Kapitola 27 druhé knihy spisu *An Essay concerning Human Understanding* (česky vyšly 2 překlady, *Esej o lidském rozumu* (1984) a *Esej o lidském chápání* (2012)) nazvaná „Of Identity and Diversity“ (O identitě a různosti) zastává strategickou pozici v díle počínaje druhým vydáním (1694) díla prvně zveřejněného v roce 1690. Jak Étienne Balibar, jemuž vděčíme za nový překlad nahrazující to, co se vztahuje k Pierru Costovi (1700) a jemuž vděčíme za podstatný komentář, přímo podotýká, že Lockova invence vědomí se stane uznávaným nebo neuznávaným odkazem pro teorie vědomí v západní filosofii od Leibnize a Condillaca, přes Kanta a Hegela, k Bergsonovi a Husserlovi.⁹ Protože je to opravdu objev, co se týče pojmů „vědomí“ a „self“, objev, který má dopad na pojetí identity sloužící k jejich formulaci. Toto tvrzení se může zdát překvapivé, pokud někdo zváží významnost Karteziánského *cogita* a událostí, pokud ne slova „vědomí“, alespoň adjektiva *vědomý* v latinských verzích *Meditací* a *Odpovědí* (podstatný detail: vědomí se obvykle do francouzštiny překládá různými výrazy: *en être* „*connaissants*“ – být si něčeho vědom, vědomý; *en avoir* „*une actuelle connaissance*“ – mít skutečnou znalost něčeho; „*expérimenter*“ – zkušenost).¹⁰ Ale gramatickým podmětem karteziánského *cogita* není

„stále“, „už“ stejně jako dvojí zacházení s minulostí jako s „bytím a nebytím“ jsou ale tak četnými měřítky s ohledem na ontologii, která předchází rozkládání tezí, jejichž čas tkví v duši.

⁹ John Locke, *Identit'e et difference: L'Invention de la conscience*, trans. and commentary by Etienne Balibar (Paris: Seuil, 1998).

¹⁰ Latinské *sibi consciere*, *sibi conscius* a substantivum *conscientia*, která se řecky překládá jako *sunneidēsis*, neznamenají sebe-vědomý, ale být informovaný, být si něčeho vědom; to je forma soudu. Ve „spisu“, do kterého se Étienne Balibar zapojuje svým komentářem, lze vyčíst pasáže z Descartova rukopisu, zejména se jedná o Odpovědi na Druhou, Třetí, Čtvrtou, Šestou

self (ve smyslu já), ale nějaké exemplární *ego*, jehož gesto čtenáře vyzve k opakování. U Descarta neexistuje „vědomí“ ve smyslu *self*. A co víc, pokud *cogito* zahrnuje rozmanitost díky četným myšlenkovým operacím uvedených ve *Druhé meditaci*, toto není rozmanitost míst a okamžiků, pomocí kterých Lockovo *self* udržuje svou osobní identitu; je to rozmanitost funkcí. *Cogito* není jedincem definovaným jeho nebo její pamětí a schopností vztahující se k němu nebo k ní. To vyjde ven ve světelném záblesku okamžiku. Pokaždé myšlení neznamena vzpomínat na to, co si měl na mysli. Nepřetržitá tvorba sama přiznává, že se na tom trvá. *Cogito* nevlastní trvání ve svém vlastním pravém smyslu. Cesta se otevírá řadou předešlých operací redukce. Zatímco filosofie *Meditací* je filosofií určitosti, ve které je určitost vítězstvím nad pochybností, Lockova esej je vítězstvím nad diverzitou (rozmanitostí), nad rozdílností. Protože je kromě toho v *Meditacích* určitost existence vepsána uvnitř nové filosofie substancí, pro Locka je osoba identifikována vědomím samým, kterým je *self*, na úkor metafyziky substancí, která, aniž by byla radikálně vyloučena, je metodologicky odložena. Toto vědomí je také očištěno další způsobem, z hlediska jazyka a použití slov; tato redukce odhaluje duševno, mysl – anglická verze latinského *mens*. Značení beze slov – mlčky v tomto smyslu – je charakteristika myslí, která je schopna reflektovat to, „co se děje uvnitř sebe samé“ (kniha 2, kap. 21, „Of Power,“ §1). Finální purifikace: nejsou to vrozené ideje, co vědomí hledá uvnitř sebe; to, co vnímá, jsou „Operace našich vlastních myslí“ (kniha 2, kap. 1, §4), někdy pasivně, což se týká idejí vnímání, někdy aktivně, což se vztahuje k síle myslí, které se věnuje kapitola 21 knihy 2 „Of Power,“. Po tom, co jsme již řekli, co můžeme říct o triádě: identita-vědomí-self? Jak zpochybňujeme egologický charakter filosofie vědomí a paměti, který se nezdá, že by nabízel změnu ve směru nějakého druhu „pospolného bytí“, nějaké dialogické nebo kolektivní situace, první pozoruhodný rys, kterého si všímáme, je čistě reflexivní definice identity, kterou začíná diskuze (kniha 2, kap. 27, „Of Identity and Diversity“). Je pravda, že identita odporuje diverzitě (různosti), diferenci (odlišnosti) aktem srovnávání pomocí myslí, stejně jako tvoří ideje identity a difference. Místa a momenty, ve kterých něco existuje, jsou odlišné. Ale je to opravdu ta věc a žádná jiná, která je na odlišných místech a v odlišných momentech. Identita je zajisté vztah, ale odkaz

a Sedmou námitku, *Principy filozofie: Konverzace s Burmenem* a mnoho dalších. (Locke, *Identit'e et difference*, 265–273). Nicméně slovo „vědomí“ chybí: to je nalezno v *Principech*. Leibniz preferoval „apercepci“ (Monadologie, §14). Jediný předchůdcem na rovině slovní zásoby, jak nám Balibar říká, je nalezen u Cudwortha a u cambridgeských platonistů. (*Identit'e et difference*, 57–63).

k oné jiné věci je rovněž smazán: nějaká věc je „totožná sama se sebou a žádná jiná“ (kap. 27, §1). Toto překvapivé vyjádření „totožné se sebou“ představuje rovnici: identita se rovná totožnosti se sebou. Pohyb, zakládající se na sobě samém, v němž nejprve spočívá reflexe, se tvaruje v tomto sebe-referenčním vztahu. Identita je složkou tohoto skládání. Odlišnost je pojmenována pouze proto, aby se dala odložit, redukovat. Vyjádření „a žádná jiná“ je známkou této redukce. Navrhuje se definovat novými termíny princip individuace (*principium individuationis*), „tolikero dotazů po tom“ (§3), Locke si bere za první příklad atom, „neustávající jádro pod jedním povrchem“, a opakuje svou formuli self-identity: „Protože je v tomto okamžiku, je tím a ničím jiným, je totožný a tak musí pokračovat tak dlouho, jak jeho existence pokračuje; proto tak dlouho bude totožný a žádný jiný“ (§3).

Odlišnost vyloučená, jakmile se to předpokládá, se vrací pod druhy diferenciaci náležící k typům identity: po identitě částic, kterou jsme právě zmínili, přichází identita rostlin (stejný dub zachovává stejnou organizaci), identita zvířat (probíhá jednotný život), identita člověka („nic jiného než participace na stejném probíhajícím životě,“ §6), a konečně osobní identita. Důležitý zvrát tedy prochází mezi člověkem a self (ve smyslu „Já“). To je vědomí, které utváří odlišnost mezi ideou stejného člověka a tím, co se vztahuje k self, tedy pojmenované osobou: „kterou, myslím, je myslící inteligentní bytost, která má příčinu a reflexi a může považovat sebe za sebe, za totožnou myslící věc v odlišných časech a místech“ (§9). Odlišnost se již nehodnotí pomocí zavržení vnější „jiné věci“, ale znázorněním vnitřních časů a míst. Znalost své self-identity, té „myslící věci“ (s kývnutím na Descarta), je vědomím. Připustil jedinou negaci: „je nemožné, aby kdokoli vnímal bez uvědomění si toho, že vnímá.“ (§9). To eliminuje klasickou redukci na substanci, ať už hmotnou nebo nehmotnou, jednu nebo mnohé, na zdroj takového vědomí, stejné jako je samo a uvědomující si sebe jako takové. Byla by odlišnost ve vztahu k něčemu jinému odvrácena? Ani náhodou: „Protože vědomí vždy doprovází myšlení a to je to, co umožňuje každému, aby byl tím, kým se nazývá a tím se odlišuje od všech ostatních myslících věcí“ (§9). Tato identita self ve vědomí postačuje k tomu, abychom položili rovnici, která nás zde, mezi vědomím, self a pamětí, zajímá. Ve skutečnosti, „stejně jako toto vědomí může být zpětně rozšířeno na nějaké minulé jednání nebo myšlenku, tak stejně daleko sahá identita takové osoby; ta je nyní stejným self, jakým byla poté; a je totožným self s tímto přítomným člověkem, který se na něm odráží, s tím, který takhle jednal“ (§9).

Osobní identita je nějaká časová identita. Už je to tady, námitka vytržená ze zapomnění a ze spánku, považovaná za přerušení vědomí, navrhuje zesílený návrat idey substance: Není vyžadována kontinuita substance pro překonání nesouvislosti vědomí? Locke odpovídá bravurně a to tak, že cokoli, co může být statusem substančního základu, vědomí samo „utváří“ osobní identitu (§10). Identita a vědomí tvoří kruh. Jak Balibar podotýká, tento kruh není logickým bludem teorie: je to Lockova vlastní invence, podpořená redukcí substance: „to samé vědomí sjednotí ona vzdálená jednání do totožné osoby, žádné substance nepřispěly do jejich produkce“ (§10). A Locke jde do boje v čele s dalšími patrnými protiargumenty: malíček odříznutý a oddělený od těla nechybí určité tělesné substanci, ale tělesnému vědomí. Co se týče rozdvojených osobností, tak ty jsou bez jakékoli přiřazené vazby na stejnou myslící substanci, za předpokladu, že stejná nehmotná substance zůstává nezměněna; to jsou skutečně rozdvojená, rozpolcená vědomí, „dvě odlišné osobnosti“ (§14). Locke má odvahu udržet si svou zvolenou alternativu. Odpověď na námitky čerpající z údajné preexistence duší je stejné povahy: „Otázkou je, co dělá totožná osoba, a ne zdali je touž identickou substancí, která vždy myslí ve stejné osobě, na které v tomto případě nezáleží.“ (§10). A ještě: Žádný člověk se nestává Sokratem, který nemá žádné vědomí „něčeho ze Sokratova jednání nebo myšlení“ (§14). Stejná úvaha platí v případě převtělení člověka do těla odlišného od toho, které měl tady dole ve světě, „stejně vědomí jde spolu s duší, která jej obývá“ (§15). Není to duše, která dělá člověka, ale samotné vědomí.

S ohledem na naše šetření je ve věci jasno: vědomí a paměť jsou jedna a samá věc, bez ohledu na nějaký substanční základ. Stručně řečeno, ve věci osobní identity se stejnost rovná paměti. Mohli bychom tímto říct, jaká jinakost by pak mohla sklouznout do příhrádek této stejnosti self?

U toho, co je ještě na formální úrovni, můžeme pozorovat, že identita pokračuje tak, že se stává vztahem srovnání, které má naproti tomu rozmanitost, rozdílnost; myšlenka něčeho jiného pokračuje tak, že pronásleduje self-referenci stejného. Vyjádření „shoda se se sebou samým a žádný jiný“ obsahuje antonymum, které je uvedeno pouze proto, aby bylo vyškrtáno. Přesněji, s ohledem na princip individuace reinterpretovaný Lockem, ti ostatní, jiní jsou vyloučeni hned, jakmile jsou citováni; uvedená nekomunikativnost dvou věcí stejného druhu naznačuje, že pod názvem „žádný jiný“, jsou další vědomí, která jsou míněna nepřímou. Nemůže někdo označení „toto“

vědomí pojímat jako zaměnitelný s pojmy „nějaký“, „každý“, jako tajně distributivní termín? Identita *tohoto* se nevztahuje k *tantomu* jedinci. V hypotéze „dvou odlišitelných nekomunikovatelných vědomí, která úřadují ve stejném těle, jedno konstantně přes den, druhé v noci,“ si někdo může oprávněně lámat hlavu, „zda denní a noční člověk by neměli být dvě odlišitelné osoby jako Sokrates a Platon“ (§23). K vytvoření této hypotézy musíme být schopni rozlišovat mezi dvěma vědomími, tudíž stanovit rozdíl mezi vědomími. Vážněji, to o co se jedná, je logicko-gramatický stav slova „self“, které je občas chápané genericky: self, někdy v jednotném čísle: mé já, tak jak to povoluje flexibilita anglické gramatiky.¹¹ Neexistuje žádná diskuse týkající se stavu nominalizovaného zájmena, které se tímto způsobem posouvá mezi deiktická a společná jména. Locke se rozhodl oddělit ideje od jmen (ve smyslu názvů, pojmenování). Stále, „Člověk, tak jak jej pojímám, je jméno pro toto self“ (§26). A poslední slovo této diskuse je ponecháno jménu: „Protože všechno je vytvořeno kompozicí z kdejaké složité idey, kdykoli jej existence dělá jednou konkrétní věcí pod nějakou denominací, stejná existence pokračuje, zachovává si stejného jedince pod touto stejnou denominací.“ (§29).

Na materiálnější rovině přináší rozdíl zpět dva extrémy na škále významů připojené k myšlence identického self. Rozmanitost je formálně vyloučena výrazem nějaké věci „shodné samé se sebou a ne nic jiného“ se nabízí do paměti jako rozmanitost přechodná ale udržená, jako rozmanitost míst a momentů, které paměť spojuje dohromady. Tato diverzita se dotýká aspektu života skryté paměti, která není ničím jiným než velmi rychlým plynutím času. Vědomí je vědomím toho, co plyne, co se vyskytuje uvnitř toho. Plynutí je tím, co se vztahuje k vnímání a k jednání, a tedy i k veškerému obsahu umístěnému pod hlavičkou „co“ v paměti ve dvou předchozích kapitolách. Žádný most nebyl vytvořen mezi vědomím překlopeným zpět k sobě a jeho silami, které přesto vytvořily předmět samostatné diskuse v dlouhé kapitole „Of Power (O síle).“ Protože pro něj kategorie intencionality není dostupná, Locke nerozlišuje mezi pamětí a jejími vzpomínkami, mezi vzpomínkami vnímáním a jednáním. Paměť je, troufám si říci, bez vzpomínek. Pouze je zřetelné napětí mezi vědomím a životem, navzdory jejich identifikaci. To je patrné ve výrazu „trvalá existence“, explicitně vyjádřené „vital union“ (§29). Alternace mezi bděním a spánkem, fází vzpomínání a zapomnění, nutí tyto zdroje do slovní zásoby života: trvalá existence je zachována

¹¹ Různá použití slova „self“ jsou v angličtině povolena, viz cenný slovníček připojený k překladu Étienne Balibar (Tamtéž, 249-255).

pouze tak dlouho, jak zde přetrvává „vital union, do které pak toto vědomí spočívá.“ (§25). „Trvalá existence,“ se svou hrozbou vnitřního dělení, poté tihne k překonání vědomí: nyní je trvalá existence tím, co v konečné analýze „tvoří identitu“ (§29). Filosofie života je načrtnuta pod filosofií vědomí v bodě artikulace identity člověka s identitou vlastního self. Pokud přidáme ke vztahu k minulosti vztah k budoucnosti, napětí mezi očekáváním a vzpomínáním dává vzniknout znepokojení, které ovlivňuje využití síly mysli. Vědomí a znepokojení pak riskují, že se od sebe navzájem oddělí.

Na opačném konci škály synonym self navrhuje etická slovní zásoba významné přepracování stejnosti self na sebe. Výše jsme si všimli forezního charakteru jazyka soudu, ke kterému slovo „osoba“ patří, dokonce ačkoli to je „jméno pro toto self“ (§26). Zájem, askripce, osvojení patří do stejné eticko-soudní oblasti, následováno trestem a odměnou. Klíčovým konceptem je to, co se vztahuje k „popisu vlastního self“ (§25). To reaguje na přijetí intimní diverzity, kterou jsem právě zmínil. Tato idea popisu vede ještě dál. Nejprve směrem do budoucnosti: v budoucnosti je to rovněž tak, že „stejně self [je]... trvalé“ (§25). A tato trvalá existence, která se pohybuje směrem kupředu, stejně jako zpětně nashromážděná dohromady, činí vědomí zodpovědným: ti, kteří mohou zodpovídat za své jednání vzhledem k sobě, jsou „zodpovědní“. Přisuzují toto jednání sobě (§26). Jiné výrazy se chovají stejně: zodpovědná existence je rovněž i existencí „mající starost“ (poznáváme v tom latinský termín *cura*). „Obava o štěstí je nevyhnutelným průvodním jevem vědomí“ (§26). Posun do slovní zásoby soudu není daleko. Přejídným konceptem je to, co se vztahuje k „osobě“, dalším, to co se vztahuje ke „jménu pro toto self“ (§26). Co to způsobuje, že je synonymem pro sebe navzdory svému „foreznímu“ charakteru? Fakt, že naznačuje, že self „se sladí“ a „přisvojí“, dalo by se říct, postoupí, přidělí do vědomí vlastnictví jeho jednání. Slovní zásoba je zde extrémně náročná. Sloveso „přisvojit“ využívá přivlastňování a slovesa, která ukazují na sebe a která se přičítají k sobě samým. (§26).

Dotýkáme se zde oblasti, která je otevřena dvojímu výkladu závislému na tom, zda začneme sami se sebou nebo s ostatními. Komu přiděluje? Kdo přivlastňuje? A dokonce kdo přisuzuje? Nedělá to někdo rovněž tak, a pravděpodobně i jo, že by začal s tím, že by podal zprávu ostatním? A kdo trestá a odměňuje? A jaký úřad v onom posledním dnu vysloví větu, vztahující se k tomu, co Locke, zaujímaví místo v teologické debatě, prohlašuje, totiž že by to „mělo být odůvodněno vědomím všech osob, které jej musí mít“ (§26)?

Tento dvojí výklad není Lockův. To co mě vtáhlo do jeho pojednání o identitě, vědomí a self je neústupnost nekompromisní filosofii, která má být nazvána filosofií „stejnosti.“¹²

Potvrzení o univocitě této filosofie stejnosti nacházíme při porovnání konceptuality a slovní zásoby v *Eseji* a v *Druhém pojednání o vládě*.¹³ Čtenář je zanesen přímo do srdce toho, co Hannah Arendt ráda nazývá lidskou pluralitou. Jsme od počátku Adamovými dědici, podrobeni vládci, kteří jsou dnes na zemi, a ptáme se po původu jejich autority: „Ten, komu nebude dána příležitost myslet si, že veškerá vláda ve světě je pouze výsledkem moci a násilí a komu nebude dána příležitost myslet si, že lidé nežijí pospolu kvůli jiným pravidlům než zvířata, kde nejsilnější je vede a tak pokládá základy pro věčný chaos a rozbroje, zmatek, rozvrat a rebelii..., ten musí nutně odhalit další vzestup vlády.“ (2). Jsme vrženi *in medias res*. Pokud zde již existují lidé, vládci, válka a násilí, hrozby sváru, vyvstává otázka zabývající se původem politické moci. Přirozený stav nejprve vyvolával spolu se svým privilegiem absolutní rovnosti dojem, že nemá kořeny ve filosofii self, i když pojetí jednání, vlastnictví a osoby je prezentováno od začátku textu. Zdá se, že zde není žádný viditelný odkaz na vědomí, uzavřený do sebe, v *Eseji o lidském chápání*. Během změny, která nemá žádnou motivaci, přecházíme od osobní identity do stavu rovnosti, do „přirozeného stavu všech lidí“ (4). Je to opravdu otázka moci, ale je hned také „mocí nad druhými“ a přitom určitou zvláštní mocí, protože to je síla „pouze k jeho odplatě, pokud s klidným rozumem a svědomím diktujeme, co je přiměřené jeho prohřešku, což je tolik, kolik poslouží pro náhradu škody a sebeovládání“ (7). Válečný stav je kromě toho brzy poté zmíněn v kapitole 3. Předpokládá se nepřátelství a zkáza; tento stav potvrzuje „základní zákon přírody, člověka je třeba zachovat tak nejvíce, jak jen to jde“(14). Člověka, ne self. Právě jako se u Hobbesa člověk bojí násilné smrti, tak toto zlo vykonal člověk na člověku. Zákon přírody dává právo na to, abych řekl „zabij ho, pokud můžeš“ (16). Vždycky se ocitáme ve světě, v němž je přirozený stav a válečný stav v konfliktu. Nic

¹² V tomto ohledu má kritika v díle *Self as Another* vyčítá Lockovi jeho zaměnitelné výrazy *idem* a *ipse*, což není relevantní pro dopis o *Eseji*. Kategorie stejnosti panuje od jednoho jejího konce k jinému: osobní identita nenavrhuje alternativu pro stejnost; je prostě jednou z jejích variant, tou nejvýznamnější, jsem si jist, ale je tou, která zůstává uvnitř formální jednoty myšlenky self-identity. Pouze výklad, který čerpá své argumenty z jiných zdrojů než je osobní identita, může být považován za alternativu ke stejnosti. U Locka self není *ipse* zasazené do opozice k *idem*; je to stejné – a dokonce totéž – umístěné na vrcholu pyramidy stejnosti.

¹³ John Locke, *Second Treatise of Government* ([1689] Chicago: Henry Regnery, 1955).

nám v teorii self neumožňuje toto předvídat.¹⁴ *Druhé pojednání o vládě* se odehrává na scéně, která je odlišná od té, která se vztahuje k self.

Husserl

Husserl bude naším třetím představitelem tradice niternosti. Přichází po Lockovi, ale prostřednictvím Kanta a postkantovců, zejména Fichteho, jemuž se podobá v mnoha ohledech. Husserl se snaží situovat do vztahu k transcendentální filosofii vědomí na základě kritického návratu k Descartovu *cogitu*. Nicméně se neodlišuje od Descarta o nic více, než tomu bylo u Locka. S Augustinem nakonec často souhlasně zmiňuje, že Husserl je s ním nejlépe srovnáván, alespoň pokud jde o provázání tří problematických oblastí, a to interiority, paměti a času. Můj přístup k Husserlovi v současném kontextu odlišuje to, co je zřejmé, od toho, co je míněno v kapitole *Čas a vyprávění*, kde bylo ustanovení času hlavní otázkou. V perspektivě konfrontace mezi fenomenologií osobní paměti a sociologií paměti je záměr posunutý směrem k „Páté karteziánské meditaci“, kde je problém přechodu od egologie k intersubjektivitě řešen přímo. Já jsem přesto nechtěl čelit obtížným myšlenkám. Dal jsem přednost cestě vytrvalé, která je vhodná pro úskalí věčného „začátečníka“, kterým Husserl byl, když míjel problematickou stezku paměti. To je ve skutečnosti jádrem tohoto problému v tom smyslu, jak se s ním zachází ve *Fenomenologii vnitřního časového vědomí*, tzn., že dochází ke změně směru od důvodu, jehož vnitřní pohled se přesouvá od utváření paměti ve svém objektivním vztahu k objektu, rozprostírajícím se v čase, k objektu, který trvá, k ustanovení časového toku samotného, kromě objektově-orientovaného záměru. Tato změna pohledu se mi zdála tak zásadní, tak radikální, že jsem z toho byl uchvácený a řešil jsem otázku paměti ve dvou kapitolách. V první kapitole jsem zvažoval, co konkrétně patří do fenomenologie paměti, na jedné straně z pohledu jejího vztahu k věci, která trvá (příkladem je zvuk, který trvale rezonuje a melodie, kterou si někdo pro sebe znovu re-prezentuje) a na straně druhé z pohledu

¹⁴ Jediné přijatelné spojení, které lze hledat, je nalezeno v kapitole o vlastnictví (Locke, tamtéž, kapitola 5). Země a vše na ní je dáno lidem od Boha, aby zajistil jejich existenci a blahobyt, ale to pro ně zůstává „jím přivlastněné“ (kapitola 5, §26). Lze toto pojetí přivlastnění nalézt v *Eseji*? Mohlo by se to tak zdát, protože „každý člověk má nějaké vlastnictví ve své vlastní personě. Ale to je i ve vztahu k ostatním, kteří si jej mohou nosit s sebou. Takže je v jazyce oprávněné o něm hovořit a ve vztahu k ostatním: „na toto [jeho vlastní personu] nemá nikdo právo kromě sebe“ (Tamtéž). Kromě toho je k tomuto prázdnému vlastnictví připojena námaha, kategorie cizí vůči *Eseji*: „Pro tuto námahu je nepochybně vlastnictví pracovníka, žádný člověk, ale on může mít právo na to, co se jednou k němu připojí. (Tamtéž).

její odlišnosti s ohledem na obraz (*obraz, představa, fantazie*). Zakončil jsem analýzu retence a protence v místě, kde reference k objektu, který trvá – reference utvářené paměti v pravém slova smyslu – ustupuje ustanovení bez odkazu na daný objekt, takový, který je čistě časového toku. Dělicí čára mezi fenomenologií vzpomínek a fenomenologií časového toku se jednoduše táhne tak dlouze, dokud si paměť v protikladu k obrazu zachovává svou charakteristickou stopu jako poziční akt. To se stává nemožným, pokud pojetí *imprese*, retence a protence už neodkazují k ustavení časového objektu, ale k tomu, co je čistým časovým tokem. Tři pojetí, která jsem zde právě zmínil, tedy zastávají strategickou pozici k věci, tzn., mohou být buď přiřazeny do analýzy objektů, nebo mohou být uvedeny do pohybu odrazem, který vylučuje jakoukoli objektivní referenci. Je to změna odpovídající úplnému obratu, který je nyní brán v potaz. Otázka, která mě žene kupředu, zní takto: do jaké míry tento ústup mimo objektivní sféru – kde *Paměť (Erinnerung)* spíše představuje vzpomínky (*souvenir*) než paměť jako takovou (*mémoire*) – připravuje cestu pro egologické teze *Karteziánských meditací*, které blokují cestu ve směru k něčemu „cizímu“ předtím než určují způsoby přístupu?¹⁵ Výběr této vůdčí otázky vysvětluje, proč se připojuji k jakémusi obejití *Fenomenologie vnitřního časového vědomí* a „Páté karteziánské meditace.“ V první sbírce je vláda egologie připravena; v druhém textu se heroický odstup snaží jít směrem k „vyšším intersubjektivním komunitám.“

*Fenomenologie vnitřního časového vědomí*¹⁶ ukazuje své barvy v celém svém titulu: vědomí času je prohlášeno za interní. Kromě toho zde vědomí není dáno ve smyslu vědomí něčeho ..., ale vzorem *ad extra* intencionality. Lépe řečeno, je to otázka, jak říká Gérard Grane, časového vědomí – „*imanentního času* proudu vědomí“ (5), jak se dočítáme v otevřených stránkách Husserlova textu. Takže není žádná mezera mezi vědomím a časem. Je pozoruhodné, že tato dokonalá imanence je získána jediným

¹⁵ Má otázka se nekryje s tím, co je povzneseno kritikou dobře známé díky Rudolfu Bernetovi: pro něj se otázka důvěry takřkajíc zabývá vztahy, které transcendentální fenomenologie času kulminující v příkladu „žijící přítomnosti“, zůstává s „metafyzikou přítomnosti“ sledována Heideggerem. Pro tento post-heideggerovský výklad posílený prozíravou kritikou Jacquese Derrida, absence, která prostupuje domnělou přítomností absolutní přítomnosti je donekonečna mnohem významnější než absence vepsaná do vztahu s takovou další absencí, „cizí“ v souvislosti s mojí sférou vlastnickosti, s mojstvím osobní paměti.

¹⁶ *Fenomenologie časového vědomí* představuje značný problém editace a poté translace. Kolem jádra „přednášek o vnitřním časovém vědomí z roku 1905“ byly shromážděny „dodatky a přílohy“ (1905-1910). To je tím materiálem, který Heidegger publikovat v roce 1928 v díle *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. (Ročenka pro filozofii a fenomenologický výzkum). Nové rukopisy byly zahrnuty ve svazku 10 díla *Husserliana*, pod názvem *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (K fenomenologie vnitřního časového vědomí) (1893–1917).

úderem řazení, „redukcí“ objektivního času, pozemského času, který selským rozumem považujeme za mimo-vědomý. Tímto slavnostním gestem si někdo připomene Augustina, jenž oddělil čas ducha od fyzikálního času, který Aristotela přinutil ke změně, a tou je přemístění do oblasti fyziky. Budeme si muset toto vždy připomínat, když budeme rozvíjet představu historického času jako období v kalendáři, vštípeného do vesmírného řádu. Vnitřní časové vědomí je staženo k sobě samému již od počátku. Pokud jde o podstatu „pochopení“ proudu vědomí v mysli a dále plynutí minulosti, je otázkou, zdali tento *zakoušený* čas je možné pochopit a uvést, aniž bychom jej přejímali z objektivního času, a to zejména s ohledem na simultánnost, posloupnost a na smysl časové vzdálenosti – pojetí, se kterými jsme se již setkali v naší první kapitole, kde šlo o to, abychom odlišili paměť obrácenou směrem k uplynulému času, od imaginace, která směřuje k nereálnu, fantazii, fikci. Husserl věří, že se vyhne těmto obtížím tak, že u vnitřního časového vědomí předpokládá apriorní pravdy obsažené v „pochopeních“ (*Auffassungen*), která jsou sama inherentní tomuto *zakoušenému* času. Je pozoruhodné, že tento problém původního jasného vyjádření vědomí času je představeno na úrovni „hyletiky“ ve smyslu *hylé*, řecké pralátky, v opozici k morfologii vztahující se ke vnímaným objektům, chápaným v souladu s jejich shodou významu. Toto je úroveň radikálnosti požadující vědomí vnitřního času a jeho sebe-utváření (self-konstituci).

Nebudu zde opět rozebírat tyto dva fenomenologické objevy, za které vdčíme Husserlovi, na jedné straně za rozdíl mezi „retencí“ fáze toku, který „právě“ pominul a který se „stále“ drží až do současnosti a za „zapamatování“ časových fází, které se přestaly držet živé současnosti, a na druhé straně za rozdíl mezi pozičním charakterem vzpomínek a non-pozičním charakterem obrazů. Odvážil jsem se vyvolat tyto věci uvnitř rámce „objektivní“ fenomenologie, která se snaží rozlišovat vzpomínky na minulé od nereálného charakteru imaginárna. Budu se zde soustřeďovat na předpoklady šetření, které tvrdí, že součástí fenomenologie *vědomí*, přesněji řečeno, *vnitřního vědomí*, z perspektivy, kterou jsme si osvojili v této kapitole, je totiž konfrontace mezi osobním vzpomínáním a veřejnou komemorací (vzpomínáním).

Třetí část přednášky z roku 1905 navazuje následujícím způsobem na předchozí přednášku, ve které ještě byla analýza časovosti založena na „individuálním objektu“ (§35, 78), na něčem, co trvá: např. na nějakém zvuku nebo melodii. Identita tohoto něčeho byla představena v jeho samotném trvání. Od té doby je to kontinuita toku, která zaujímá místo v časově utvářené identitě. Proto §36 nese název: „Časově-utvářený tok

jako absolutní subjektivita“ (79). Vymazání objektu, a tedy i individuálního procesu a jeho přídavných predikátů, tedy nezanechá jazykové prázdno: zůstává tu čistý vnitřní vztah ke kontinuitě výskytu mezi tím nyní a tím předtím, mezi současnou fází a kontinuitou minulosti. Nyní si všimněme rozdílu v použití kategorie: už jednoduše neznamena začátek nebo konec něčeho, co trvá, ale čistě fakt jevu. Pokračujeme samozřejmě pojmenováním tohoto toku v souladu s tím, co je utvářeno „ale to není něčím v objektivním čase“ (§36, 79). „Je to *absolutní subjektivitou* a má absolutní vlastnosti něčeho, co je *metaforicky* označeno jako „tok“; něčeho co vzniká z pohledu skutečnosti, z prvotního zdrojového momentu „nyní“ atd. V současné zkušenosti máme prvotní zdrojový moment a kontinuitu momentů dozvuku. Pro tohle všechno nám chybí pojmenování“ (79).

Po pravdě řečeno, pojmenování nechybí úplně. Metaforické užití toku, které Husserl sdílel s Williamem Jamesem a Bergsonem, povoluje takový zdroj: osa reference je tím zachována k tomu, aby vyjádřila kontinuitu; tato osa je takovým prvotním zdrojovým momentem. Žádný začátek něčeho, ale zachování vzestupu směřujícího dál. Můžeme ponechat slovní zásobu retence, ale bez podpory něčeho, co je vytvořeno jako trvalé. Slovní zásoba se přenáší na stranu vzezření jako takového. Můžeme stále hovořit o jednotě? O jednotném toku? Ano, ve smyslu, ve kterém je nepřetržitá transformace „nyní“ na „již ne“ a „ještě ne“ na „nyní“ shodná s vytvořením jediného toku, pokud si slovo „vytvoření“ uchová smysl, i když se nic nevytvoří mimo tok samotný: „Imanentní, neoddělitelný čas je vytvořen jako *jeden* pro všechny imanentní objekty a procesy. Souvztažně, časové vědomí je tím, co je imanentní, co je kompletní jednotou“ (§38, 81). Tato kompletnost není nic jiného než „ustálené kontinuum režimů vědomí, režimů, které musí pominout“ (81). Objevují se jeden po druhém nebo společně – najednou – to je to, co je běžně nazýváno sledem a koexistencí. Nutnost a zároveň nemožnost výše zmíněné reference k věcem, které nevydrží nechat Husserla lhostejného: „Ale co to znamená? Člověk nemůže říct nic jiného než, to co je uvedeno tady: „podívej se“ (82). Podívat se na co? Na neustálou přeměnu imanentního nyní („odstínu nyní“) do režimu vědomí bezprostřední minulosti. Ta je teď něčím novým, co Husserl pojmenoval „nyní-forma“ (82). Všimněme si tohoto obratu k pojetí formy posilující jazykový proud: „Vědomí, ve své prvotní podobě jako pocitové vědomí, je identické“ (82). Kromě toho, na rozdíl od Kanta, pro kterého je jazyková forma tím, co

se předpokládá, co je apriorní a v tomto smyslu neviditelné¹⁷, je vložený do těchto forem určitý intuitivní charakter: nyní, předtím, zároveň, jeden po druhém, trvale (*stetig*). Tento intuitivní charakter souvisí se situací období. To je vyjádřeno přetrváváním slovní zásoby intencionality, ale přerozděleno mezi dvě použití termínu „retence“, za prvé k vyjádření trvání něčeho, za druhé k vyjádření přetrvávání, setrvání současné doby v jednotném proudu: „Je tu jeden jednotný tok vědomí, ve kterém se obojí, jednota tónu v imanentním čase a jednota toku vědomí samotného, utváří zároveň. (§39, 84). V tomto okamžiku Husserl pronáší tento matoucí výrok: „Jako šokující (ne-li z počátku dokonce absurdní) se může zdát to, když řeknu, že tok vědomí vytváří svou vlastní jednotu, a přesto je to tak. A to se může vyjasnit na základě tokové esenciální podstaty“ (§39, 84). Řešení tohoto zdánlivého paradoxu je následující: na jedné straně je jednota toho, co trvá, utvářena *napříč* jeho fázemi; na straně druhé je pohled upřen k toku. Pak tedy existují dvě intencionality: první je příčná, zaměřuje se na věc, která trvá (někteří pak hovoří o retenci tónu); druhá usiluje pouze o „stále“ jako takovou retenci a série retence retencí. „Nyní se tok... shoduje se sebou záměrně, vytváří se jednota v tomto plynutí“ (87). A Husserl pokračuje dál: „Pokud se zaměřím na „horizontální intencionality“, odvrátím svůj hloubavý pohled pryč od tónu“ (87) a zvažuji pouze vztah retence k prvotnímu výskytu, zkrátka pokračuje novost toku samotného. Ovšem obě intencionality zůstávají propletené. Jinými slovy, můžeme dospět k absolutnímu utváření toku pouze korelativně (slovo bylo užito výše) s vytvořením něčeho, co trvá. Díky této korelaci mezi oběma intencionalitami je oprávněné říct: „Tok vědomí, který nejen že vytváří imanentní čas existující, ale je i nevšedně a přitom srozumitelně navržen, že sebe-výskyt toku nutně existuje v něm, a proto může být tok samotný pochopen pouze v plynutí“ (§39, 88). Nový problém je rychle odsunut stranou: Mohl by být ve druhém toku, ve kterém by byl dán jeho sebe-výskyt? Ne: nehrozí žádné nebezpečí nekonečné regrese; utváření toku je konečné, proto spočívá v self-konstituci, ve které se tvořící a tvořené překrývá, jelikož vytvoření imanentních obsahů – zejména zkušenosti v běžném smyslu – je „výsledkem absolutního toku vědomí“ (§40, 88). Má ale tento výsledek hranice? Vystala dřívější otázka s ohledem na tok: „Tyto „určité“ retence a protence mají obskurní horizont; plynouce pryč se promění do neurčitých retencí a protencí, spojených s minulým a budoucím směrem toku. Ten má už za sebou neurčité retence a protence, které vlastně

¹⁷ V porovnání s Ricouerem *Čas a vyprávění*, 3.44-59.

prezentují obsah vložený do jednoty proudu“ (§40, 89). Položená otázka týkající se horizontu zůstává otevřena. Ani otázka narození, ani otázka smrti zde nemá místo, přinejmenším ve vnější oblasti genetické fenomenologie. Pokud jde o nepochybnost odpovídající retenci něčeho, co trvá, pak odkazuje zpět k self-konstituci, na které se podílí intuitivnost, u níž Kant popřel apriorní formy citovosti. Takovou je dvojí vazba „pocitu“ v souvislosti s „reprodukcemi“ – nazývanými „prezentifikacemi“¹⁸ ve společné analýze fantazií a vzpomínek - , které jsou uspořádané. Přítomnost je k prezentifikacím něčím (Husserl zde hovoří o „pocitovém vědomí“), co je časovým indexem k „objektivnímu“ obsahu paměti. Neoddělitelně. Korelace se provádí následujícím způsobem: „Vnímání je vědomí objektu. Stejně jako vědomí je rovněž i pocit něčeho imanentně přítomného“ (§42, 94). „Původní vědomí“ (94) je název pro tuto souvislost, pro toto centrum „objektivní“ prezentace a pro centrum reflexivní přítomnosti. Můžeme o tomto původním vědomí říct to, co by někdo řekl o absolutním plynutí, které nevyžaduje žádné další původnější plynutí: „primární vědomí, které nemá žádné další vědomí v pozadí, ve kterém by bylo určeno“ (94). Tímto způsobem je původní ve smyslu primárního, prvotního. Ve vztahu k tomuto původnímu vědomí může být považována příčná intencionalita, náležící k vědomí něčeho, za „objektivaci“: „Imanentní čas se objektivizuje do času objektů vytvořených v imanentním vzhledu díky skutečnosti, že identická fyzikální realita, která se nepřetržitě ve všech svých fázích prezentuje v rozmanitostech předobrazů, se objevuje v rozmanitosti předobrazů citových obsahů chápaných jako jednoty náležící k fenomenologickému času a souvisle s tím se objevuje v rozmanitosti předobrazů pochopení těchto obsahů ve fenomenologickém čase.“ (§43, 97). Vztah je tedy obrácený s ohledem na analýzu předešlé části, ve které se příčná intencionalita zaměřuje na něco, co přetrvává a slouží jako podpora pro horizontální intencionalitu, která se dostává do analýzy reflexí. Opadly všechny tyto vzdory předložené objektivní fenomenologií k absolutizaci přítomnosti přítomného? Jak by mohla být tato jednotu toku vyjádřena bez podpory nějaké vytvořené objektivity? Husserl tvrdohlavě převrací vztah: aby bylo něco, co přetrvává, musí být nějaký tok, který je sebe-utvářející (self-konstituční). To je v tomto sebe-utváření (self-konstituci) tím, co počin *čisté* fenomenologie nachází po svém dokončení.

¹⁸ Lze také narazit na termín *Gegenwärtigkeit* zde překládaný jako „prezence“, vedle toho termín *Gegenwärtigung* přeložený jako „prezentace“, vedle se s *Präsentation*, jehož překlad nečiní žádný problém.

Prvenství přiznané touto cestou sebe-utváření časového toku nevytváří hned zdánlivé překážky vyvolané tímto extrémním subjektivismem k myšlence současného utváření individuální a kolektivní paměti. Je třeba ještě zjistit to, co samotné transcendentální vědomí vytvořené v tomto toku označuje jako *ego*, které je samo o sobě transcendentálním, jinými slovy, že pár *cogito/cogitatum* se vyvíjí během triády *ego/cogito/cogitatum*. Tento pohyb radikalizace započatý v *Idejích I* je vyjádřen zcela explicitně ve „Čtvrté karteziánské meditaci,“ právě v předmluvě k problému intersubjektivit. Transcendentální vědomí toku je zde označeno jako vědomí osamoceneného Já, což vede k obtížnému přechodu od osamoceneného ega k něčemu dalšímu, co se může stát pro změnu nám.¹⁹ Co se zdá, že chybí v egologickém přístupu, je poznání původní absence, absence cizího Já, někoho jiného, který je vždy již naznačen v osamoceneném vědomí self.

Otázka, která nyní vyvstala, je, zdali tento zdánlivě omezeně zacílený nedostatek znalostí týkajících se absence nemá vliv na veškerý fenomenologický počin a zda fenomenologie vědomí vnitřního času již netrpí stejnou intimní absencí, která by nakonec měla být připojena k takové další absenci, k absenci druhého v pozici *ega*.

Je důležité poznamenat, že otázka absence ve vztahu k přítomnosti položená na začátku našeho pátrání po Platónské teorii *eikōn* se zdá, že zmizela z filosofického horizontu fenomenologie. Tento vztah přítomného obrazu k nepřítomné věci se vytvořil tak předčasně jako období *Theaeteta*, je záhadou par excellence reprezentace minulosti, známkou časového předcházení sloučení takové absence. Můžeme tedy údiv, zda dynamika, která vede z jedné úrovně utváření k jiné, jdoucí až za utváření trvání něčeho pomocí self-konstituce (sebe-utváření) časového toku, není ekvivalentem k postupné redukci negativit v úplném pojetí času. Redukce, která by měla najít svůj protějšek v redukci něčeho cizího při utváření sféry vlastnickosti.

Tato redukce absence začíná na úrovni „objektivní“ fenomenologie vzpomínek, nejprve analýzou vztahů mezi vnímáním, primární a sekundární paměti, následně analýzou vztahů mezi vzpomínkami a jinými modalitami prezentifikace. Nelze však říct, že žádný náznak negativit není patrný v jedné nebo druhé z těchto eidetických analýz. Sekundární paměť, řekněme, není primární paměti, ani jejím pozdějším vjemem. To co právě probíhalo, už začalo slábnout až mizet. Aby bylo jasno, je zachováno pouze to, co už zmizelo jako zachované. Pokud jde o vzpomínku, ta již nemá

¹⁹ V době přednášek se dočítáme: „plynutí je jediné, unikátní“ (§39, 84).

žádný úzký vztah s vnímáním – je zjevně minulostí; již není, ale „pouze minulost“ je skončením; přestala se jevit. V tomto smyslu hovoříme o vzrůstající absenci podél délky pamětního řetězce.

Interpretační hypotéza zní pak následovně: metakategorie, která funguje tak, že vyhladí tyto rozdíly, se nazývá „modifikace“. Její hlavní činností je zapamatovat si klíčový pojem veškeré časové analýzy na úkor vzpomínky. V termínech modifikace je retence nějakou rozšířenou trvalou percepcí. „stále“ se podílí na základě percepce; její „už ne“ je „stále“. Zatímco Aristotelská fenomenologie vzpomínky propůjčuje pátrání po minulosti místo rovnající se tomu, co vneslo v přítomnosti do duše mnemotechnické zalíbení, Husserlovská fenomenologie paměti má potíže s navržením ekvivalentu k *anamnēsis*, se znovuosvojením si ztraceného času a tedy s rozpoznáním ve smyslu ověření identity v rozdílu. Můžeme připisovat dominanci metakategorie modifikace obecnou tendenci fenomenologie vzpomínek pohlit sekundární paměť do primární paměti, veškeré časové obsazení po současnost. Tato absorpce nastává pomocí myšlenky retence retencí, pod kterou se ukrývá mediační funkce sekundární paměti. Sekundární paměť je nakonec skutečnou pamětí, je-li, jak si myslím, základní časová zkušenost tím, co se vztahuje k vzdálenosti a časové hloubce. Výsledkem je, že každý dialektický pohyb je vyloučen z popisu a všechny polarity, které jsme využili při budování fenomenologie paměti (kapitola 1, část 2), jsou v jistém smyslu zploštělé, tlumené pod závojem myšlenky modifikace.

Druhá série fenomenologických analýz týkající se místa vzpomínek v rodině prezentifikace nabízí větší odolnost vůči snaze zredukovat jinakost: celá řada *obraz (Bild)*, *fantazie (Phantasie)*, *paměť (Erinnerung)* se nachází na straně prezentifikace, tedy nonprezence (nepřítomnosti) nebo přesněji nonprezentace (zdůrazňuji zde ještě jednu nuanci, která chrání analýzu reprezentací před předčasným pohlcením vládnoucí teorií přítomnosti, ve smyslu nyní). V tomto případě se opozice mezi realitou a irealitou zdá primitivní, neredukovatelnou. Můžeme s Husserlem propojit *obraz*, *fantazii*, *paměť* nesčetnými způsoby: souhra pokračuje mezi členy velké rodiny prezentifikací nebo reprezentací. Zápor je přítomný od samého počátku něčeho „fantastického“, „fiktivního“ a „vzpomínaného“. Husserlovská fenomenologie nabízí veškeré popisné prostředky ke zvážení tohoto rysu, ale její dynamičnost ji tlačí do toho, aby minimalizovala svůj vlastní objev, dokonce ho odvolala. Toto je případ, který se objevuje se třetí částí *Fenomenologie vědomí vnitřního času*. Díky posunu od „objektivní“ analýzy

vzpomínek k reflexivní analýze vzpomínek se negativita definitivně ztratila z dohledu, redukovala se na charakter vnímavosti (*récipiscence*). Je tu jeden nezaměnitelný znak a to: nepochybné prvenství problematické retence, která pomocí re-duplicity, opakování pohlcuje ve svůj vlastní prospěch problematiku paměti do té míry, že pouze retence retencí bude vždy zpochybňována.²⁰ Seriózněji řečeno: problematika dvojí – příčné a horizontální – intencionality bude vázána k tomu, aby se zachovávala sama. Problematika jednoty může tedy být zachována na úrovni toku navzdory závislosti této problematiky na utváření časových objektů (tón, jeden a ten samý tón). Tok tedy profituje z výsady vlastní identity. Zbytkové rozdíly jsou pak odsunuty do myšlenky násobných fází a „kontinuity předobrazů“ (§38, 78). Závěrečná myšlenka „kontinuity výskytu“ (§36, 79) tudíž korunuje původní myšlenku modifikace.

Otázky rezistence vůči triumfu přítomnosti je třeba hledat na několika místech: nejprve na konečné rovině utváření s panovačnou korelací mezi horizontální intencionalitou toku během utváření a mezi příčnou intencionalitou časových objektů, reflexe nikdy nepřestává požadovat podporu „objektivní“ struktury vzpomínek. Dále, pokud budeme šplhat zpět nahoru po svahu *Fenomenologie*, dělení na primární a sekundární paměť odolává diktátorství retence. Nakonec je zde obdivuhodná fenomenologie rodiny prezentifikací jako celku: fikce, líčení, vzpomínky, to vše potvrzuje základní rozdělení mezi reprezentací a prezentací.

Na konci tohoto vyhodnocení se vracím ke svému předchozímu návrhu: kdybychom popřeli vnitřní negativitu sebe-uvědomění, nepopírá to skrytě původ našeho vztahu k tomu, co je cizí v egologickém utváření sebe-uvědomění? Otázka zůstává otevřená.²¹

²⁰ Odkazy na vzpomínku nechybí, ale jsou spojeny s retencí; §39 hovoří v tomto ohledu o tom, co je „při zapamatování udrženo druhým stupněm“ (86). Navíc pojetí retence retencí je obsažen v „retenčním bytí najednou“ (§39, 87), ve kterém je jinakost vyloučena. Je ale pravda, že s návratem protikladu mezi „napodobením a reprodukcí“ (§42), rozchod s prezencí má tendenci k tomu, aby byl pocíten ještě jednou. Ale potvrzení těchto dvou jevů a jejich opakované korelace zvítězí nad uznáním jejich rozdílů.

²¹ Čtenáři obeznámení s Husserlovým dílem si povšimnou blízkosti mého rozboru s takovými vynikajícími a učenými interprety Husserla, Rudolfa Berneta, jejichž „Einleitung“ (předmluva) doprovází díla *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Texty k fenomenologii vnitřního časového vědomí) (1893–1917) (Hamburg: Felix Meiner, 1985), xi–lxxvii; stejně jako „Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitbewusstseins,“ (nepřítomná přítomnost, existence a nepřítomnost v Husserlově analýze časového vědomí) v E. W. Orth, ed., *Phänomenologische Forschungen* (Fenomenologická bádání) (Freiburg, Munich: Verlag Karl Alber, 1983), 16–57; a „La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps,“ (Přítomnost minulosti v Husserlově analýze časového vědomí) *Revue de métaphysique et de morale* (Přehled metafyziky v morálce) 19 (1983): 178–98. Teze Rudolfa Berneta – to, co je nevyjádřené v Husserlovo myšlení spočívá

To je na této poznámce zmatením, díky kterému upouštíme od našeho výkladu *Fenomenologie vnitřního časového vědomí*, abychom obrátili naši pozornost směrem k problematice, která nás zde zajímá, totiž vztah mezi individuální a kolektivní pamětí.²² Nyní se jedním tahem přesouváme na druhou stranu fenomenologie, na rozcestí teorie transcendentálního vědomí a teorie intersubjektivit. To se objevuje v „Páté karteziánské meditaci“, když se Husserl snaží přejít od osamocené ego k dalším možnostem, které se mohou přihodit pro změnu nám.²³

v jeho nepochopení oddanosti k „metafyzice prezence“, kterou Heidegger vidí jako prostupující západní filozofii v masce zapomnění bytí – je přesvědčivá navzdory násilnosti maskující tuto interpretaci. Ale toto by nemělo vyloučit všechny pokusy o nápravu Husserlovské fenomenologie na jeho vlastním působišti eidetické analýzy. Zejména se nevyžaduje opustit odkaz časového zkušenosti k přítomnosti. Jak by mohl někdo říct bez hodnoty nyní, že něco začíná nebo končí? To není dostatečné na to, abychom si nepletli žijící přítomnost s okamžikem podobajícím se momentu objektivního času: Redukce objektivního času nás uchrání před tímto zmatkem; bez přítomnosti neexistuje předtím, ani poté, ani žádné časová vzdálenost či hloubka. To je zakoušeno v přítomnosti samotné, jak vnímal Augustin, že *distentio animi* funguje. Vyvolání věčné přítomnosti nevede ke zrušení kontrastů a napětí ve vnitřním času, ale mnohem dále, slouží jako prostředek kontrastu, odhalující trhlinu, mezeru, o které hovořil Bernet (“La presence du passé,” 179). Okrajově, odhalení, kterým by fenomenologie rozdílu měla přijít zabrat stejné teritorium jako fenomenologie identické self-prezence, která má své vlastní problémy. Interpretace jiné než tyto inspirované Heideggerem jsou stále možné: Nevdechl Husserl nový život do předpokladů Fichteho filosofie identity, aniž by se nutně připojil k tomuto toku myšlenek, které předpokládají jediný kmen metafyziky prezence? Mohli bychom se tedy ptát společně s Emmanuelem Levinasem v jeho velkolepém textu *Time and the Other* (Čas a jiné), přeloženo Richardem A. Cohenem (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), zda první popření není v zásadě pouze etickým a zda neschopnost uznat původní jinakost druhých lidí, která vytváří slepost s ohledem na všechny formy jinakosti zaujaté jeden po druhém. Ale můžeme také předpokládat, že neexistuje žádný důvod pro větší počet forem sleposti k negativní, ale pouze „rodové podobnosti“ nepřístupné pro systematickou unifikaci, která by paradoxně měla značit triumf identity v samotném pojmenování rozdílu. V díle *The Hospitality of Presence: Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology* (Pohostinnost prezence: problémy jinakosti v Husserlovo fenomenologii (Stockholm: Almqvist and Wicksell, 1998) O. Birnbaum úspěšně objevil zdroje této rodové podobnosti charakterizující všechny symboly negativity v Husserlovo díle. Nejpozoruhodnější rodová podobnost v tomto ohledu by patřila k těmto dvěma popřením, popření absence v rámci vnitřního času a popření cizího v egologii – cizí (cizinec), symbol, bez kterého by egologie nikdy nevznikla. Berneta můžeme opět citovat zde: “L’Autre du temps,” (Druhý čas) v *Emmanuel Levinas: Positivité et Transcendance*, (Pozitivita a transcendence) ed. Jean-Luc Marion (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), 143–63. Zde pak zbývá vzít v potaz *Phantasie* (fantazii), *Bildbewusstsein* (obrazové vědomí), *Erinnerung* (paměť), svazek 23 *Husserliana*, společně s rozlišením mezi vzpomínkami jako záměrnými objekty a pamětí jako chápání času; to lze výhradně s druhou jmenovanou, na kterou je současná diskuse zaměřena.

²² *Time and Narrative* (Čas a vyprávění), svazek 3, dává přednost jiné problematice, té intuitivního charakteru časového vědomí v porovnání s její neviditelností, kterou jak se zdá, kantovská transcendentální estetika vyžaduje.

²³ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Karteziánské meditace a pařížské přednášky), ed. S. Strasser, *Husserliana*, sv. 1 (The Hague: Nijhoff, 1963); *Cartesian Meditations*, přel. Dorion Cairns (The Hague: Nijhoff, 1969), což zde budu citovat. Předložil jsem rozbor *Cartesian Meditations* (Kartézských meditací) jako celku společně s oddělenou studií “Fifth Cartesian Meditation” (Páté Karteziánské meditace), v *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, (Rozbor jeho fenomenologie), přel. Edward G. Ballard and Lester E. Embree (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967), 82–142.

Fenomenologie vnitřního časového vědomí nepovolila jakoukoli projekci dráhy, podél které by se časová zkušenost mohla stát zkušeností sdílenou. Fenomenologie je v této fázi stále sdílená s „psychologismem“, což je však kritizováno jako objektivizace psychické oblasti, problematiky vědy osamocené vědomí. Otázka, která pak vyvstává, je zdali rozšíření transcendentálního idealismu na intersubjektivitu je schopné připravit cestu pro fenomenologii společné paměti. Finální paragrafy známé „Páté karteziánské meditace“ opravdu předkládají téma „kolektivizace“ zkušenosti na všech jejích úrovních významu, od založení společných přírodních fyzikálních zákonů (§55, 120-28) po slavný vznik „vyšších intersubjektivních komunit“ (také nazývaných „personality vyššího řádu“), po konstituci vycházející z procesu „sociální kolektivizace“ (§58, 132). Určitě nenarazíme na slovo „společná paměť“ v tomto rozšířeném kontextu transcendentální fenomenologie, ale perfektně by bylo v souladu s koncepcí „světové kultury“, chápané ve smyslu „konkrétních žitých světů, ve kterých relativně nebo absolutně oddělené komunity žijí své pasivní nebo aktivní životy“ (§58, 133).

Musíme vyčíslit náklad, který má být vynaložen na rozšíření fenomenologie na oblast sdíleného života. První myšlenka transcendentálního idealismu musí být radikalizována až do okamžiku, kdy je solipsismus považován za legitimní námitku; „redukce transcendentální zkušenosti na sféru vlastnickosti“ (§44, 92) reprezentuje v tomto ohledu extrémní bod zvlnění zkušenosti. Časová zkušenost tak skvěle popsaná před 40 lety se prakticky řadí do této sféry vlastnickosti. Její charakter toku a nekonečně otevřeného horizontu je dokonce tak předčasně zdůrazněn jako název §46, „Vlastnickost jako sféra aktualit a možností proudu subjektivních procesů“ (100). Tento nucený průchod cestou sféry vlastnickosti je zásadní pro interpretaci toho, co bude následovat: konstituce další osoby jako cizí nebude známkou slabosti, ale posílením husserlovského transcendentalismu zakončeného egologií. Je to skutečně „uvnitř“ sféry vlastnickosti, že zkušenost něčeho dalšího jako cizího se tvoří na úkor paradoxů, které jsem prezentoval jinde.²⁴ Intenzivní soupeření se odehrává mezi dvěma výklady fenoménu, které Husserl sám nazval termínem *Paarung* („pairing“, „párování“, §51, 112). Na jednu stranu je to skutečně něco cizího, co nejsem já, co je tvořeno jako něco dalšího, ale je to něco „uvnitř“ mě, co utvořil on. Navrhuje se nestálá rovnováha mezi dvěma výklady východisek pojmu „aprezentace“, který se považuje za výjimečný

²⁴ V porovnání s Paulem Ricoeurem, „Husserl’s Fifth Cartesian Meditation,” (Husserlova pátá karteziánská meditace) tamtéž., 115–42.

způsob analogie.²⁵ V tomto ohledu můžeme říct, že redukce na sféru vlastnickosti a teorie analogické apercepce, která z ní plyne, utváří dva obligátní body zakotvení pro pozdější fenomenologii „kolektivizace“ zkušenosti nastíněnou na konci „Páté karteziánské meditace“. Sféru vlastnickosti, párování a kolektivizaci, tedy formy nepřetržitého pojmového řetězce vedoucí k prahu toho, co by se mohlo nazvat fenomenologickou sociologií, kterou jsem se odvážil spojit s klíčovými pojmy, které Max Weber umístil na začátek svého rozsáhlého díla *Ekonomika a společnost*, v podobě vysvětlující sociologie.²⁶

Nebudu trávit víc času rozebíráním problémových zásad, které jsou spojeny s párováním transcendentálního idealismu a teorií intersubjektivit. Místo toho bych chtěl spíše povýšit to, co považuji za apriorní otázku: abychom dosáhli představy společné zkušenosti, musíme začít s myšlenkou jinakosti, projít zkušenostmi druhých a nakonec přistoupit k třetí operaci, abychom mohli říct, že existuje kolektivizace subjektivní zkušenosti? Je tento řetězec opravdu nevratný? Není to spíše spekulativní předpoklad transcendentálního idealismu, který ukládá tuto nezvratnost, než jakékoli omezení charakteristiky fenomenologického popisu? Neexistuje ale nějaká čistá – tzn., bez předpokladů – fenomenologie, buď představitelná, nebo proveditelná? Zůstávám z toho zmaten. Nezapomínám na distinkci a – zkusme to připustit – skok, který musí Hegel učinit, když přechází od teorie subjektivního ducha k tomu, co se vztahuje k objektivnímu duchu v *Encyklopedii* a dokonce dříve v jádru *Fenomenologie ducha* na prahu kapitole o Duchu (kap. 6). Zde jsou určité okamžiky, kdy se člověk musí posunout od *Já* k *My*. Ale není tento původní moment něčím na způsob nového začátku?

Bez ohledu na tyto obtížnosti, zůstaneme-li uvnitř rámce „Páté karteziánské meditace“, sociologický pojem kolektivního vědomí může vzejít pouze z druhého procesu objektivizace na úrovni intersubjektivních výměn. Pak musíme pouze zapomenout proces utváření, který dává vzniknout těmto entitám, aby se s nimi zacházelo naopak jako se subjekty, v nichž mohou vézet predikáty, predikáty podobné těm, které připisujeme v první řadě osobnímu vědomí. Můžeme pak rozšířit na tyto

²⁵ Někdo v tomto smyslu hovoří analogicky o „aperpceci“. Stovky stránek byly věnovány tomuto nelokalizovatelné analogické aperpceci v dlouho opuštěných needitovaných rukopisech, které se zabývají interubjektivitou, finálně publikovanou pod vedením Iso Kerna.

²⁶ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Ekonomika a společnost), ed. Günther Roth and Claus Wittich; přel. Ephraim Fischhoff et al. (New York: Bedminster Press, 1968; znovu vydané v Berkeley a Los Angeles: University of California Press, 1978).

výsledky objektivizace intersubjektivních výměn analogický charakter, který Husserl přisuzuje každému *staršímu egu (alter ego)* v souvislosti s jeho vlastním *egem*. Z důvodu tohoto analogického přenosu jsme oprávněni použít první osobu množného čísla a přisuzují se nám – komukoliv to lze – veškeré výsady paměti: mojství, kontinuita, protikladnost minulosti-budoucnosti. S touto hypotézou, se kterou nese intersubjektivita veškerou tíhu utváření kolektivních entit, je však důležité nezapomenout to, co je pouhou analogií a v souvislosti s osobním vědomím a jeho pamětí, a co je kolektivní pamětí, která je zachována jako soubor stop zanechaných událostmi, které ovlivnily běh historie zúčastněných skupin a to, čemu je přisouzena moc umístit na scénu tyto společné vzpomínky, nezapomenout na příležitostné svátky, rituály a veřejné slavnosti. Jakmile je tento analogický přenos připuštěn, nic nám nebrání považovat tyto intersubjektivní komunity vyššího řádu za subjekt, ve kterém jejich vzpomínky vězí, nebo za naše hovoření o jejich časovosti nebo jejich dějinnosti; ve zkratce, naše rozšíření mojství vzpomínek podobně na myšlenku vlastnictví našich kolektivních vzpomínek. To je postačuje k tomu, abychom psané dějiny okamžiku ukotvili do fenomenologické existence skupin. Pro fenomenology se historie „mentalit“ a „kultur“ nevyžaduje o nic méně, ale ani více.

Vnější pohled: Maurice Halbwachs

Několik desítek let po publikaci *The Collective Memory (Kolektivní paměť)*²⁷, Maurice Halbwachs těžil z nečekané pozornosti veřejnosti.²⁸ Tento druh zasvěcení nás nemůže nechat lhostejnými natolik, abychom historická tvrzení nepodporovali, neuváděli je na pravou míru, nekritizovali je, ba dokonce pouhým začleněním paměti můžeme odkazovat k formám kolektivní paměti. Tato kolektivní paměť vytváří vhodný protipól k dějinám.

Halbwachsovi vděčíme za smělé rozumné rozhodnutí připisovat paměť přímo kolektivní entitě, kterou pojmenovává nějaká skupina nebo společnost. Vytvořil, jak jsme se ujistili, pojem „sociální rámce paměti“ před *Kolektivní pamětí*.²⁹ Potom šel striktně jako sociolog ve stopách Émila Durkheima, který použil paměť ve 3. osobě a nadělil jí struktury přístupné objektivnímu pozorování. Pokrok udělaný v *Kolektivní paměti* byl tím, co rýsovalo odkaz ke kolektivní paměti mimo veškerou práci osobní paměti zabývající se vybavováním svých vzpomínek. Kapitola nazvaná „Osobní paměť a Kolektivní paměť“ je psána od začátku do konce v 1. osobě jednotného čísla, v kvazi-autobiografickém stylu. Tento text v podstatě říká: abychom si vzpomněli, potřebujeme

²⁷ Maurice Halbwachs, *The Collective Memory (Kolektivní paměť)*, přel. Francis J. Ditter a Vida Yazdi Ditter (New York: Harper Colophon, 1950; znovu vydané 1980). Ve francouzštině existuje novější, revidovaná kritická edice od Gérarda Namera, která zahrnuje četné pasáže týkající se kolektivní paměti z dosud nepublikovaných spisů objevených v Halbwachsových zápiscích. *La Mémoire collective (Kolektivní paměť)* (Paris: Albin Michel, 1997).

²⁸ Viz Patrick H. Hutton “Maurice Halbwachs as Historian of Collective Memory” (Maurice Halbwachs jako historik kolektivní paměti) v *History as an Art of Memory (Historie jako umění paměti)* (Burlington: University of Vermont Press, 1993), s. 73 a další. Hutton dává Halbwachsovi čestné místo v řadě, které kromě Wordswortha a Freuda zaujímá i Philippe Aries a Michel Foucault. Její součástí je i Mary Douglas, autorka důležité předmluvy k anglickému překladu *The Collective Memory (Kolektivní paměť)*, ve které porovnává Halbwachsovův přínos s přínosem Edwarda Evans-Pritcharda. její vlastní studie *How Institutions Think (Jak myslí instituce)* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986), nachází v Halbwachsovi základ pro svou studii “structural amnesia” (strukturální amnézie), ke které se vrátím v mé kapitole o zapomnění. Nespočetně mnoho je také francouzských historiků, kteří spíše uznávají Halbwachsovo dílo než pouhý dodatek k sociologii Émila Durkheima, zejména pravý úvod do konfrontace mezi kolektivní pamětí a historií. V této souvislosti se omezíme na tuto kapitolu pro rozbor kapitoly 1, “Individual Memory and Collective Memory” (Individuální a kolektivní paměť) (22–49), v díle *The Collective Memory (Kolektivní paměť)*. Vyčlením pro diskusi, která se uskuteční v rámci kritické filozofie dějin, klíčovou kapitolu nazvanou “Historical Memory and Collective Memory” (Historická paměť a kolektivní paměť) (50–87). Distinkci mezi historickou pamětí a kolektivní pamětí pak bude dána důležitost rovnající se jedině distinkci, kterou se v této fázi našeho zkoumání zabýváme, distinkci mezi osobní a kolektivní pamětí.

²⁹ Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire (Rámce sociální paměti)* (Paris: Alcan, 1925; Albin Michel, 1994). Existuje částečný anglický překlad této práce u Maurice Halbwachse, *On Collective Memory (Kolektivní paměť)*, ed. a přel. Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 37–189.

druhé. Dodává: nejenže typ paměti, který vlastníme, nelze odvodit žádným způsobem ze zkušenosti v 1. osobě jednotného čísla, ve skutečnosti pořadí odvození je přesně obrácené. Cílem mého kritického výkladu je vyzkoušet tento extrémní důsledek. Je však třeba nejprve uvést, že na základě jednoduché analýzy osobní zkušenosti náleží ke skupině a díky instrukcím obdrženy od ostatních, že osobní paměť se stane držitelem sebe samé. U této zvolené strategie není překvapivé, že otevřením tématu se odvoláváme na svědectví druhých. Line se to v podstatě kolem cesty vzpomínání a rozpoznání, podél dvou základních mnemotechnických fenoménů naší typologie vzpomínek, kde se setkáváme s pamětí druhých. V tomto kontextu není takové svědectví považováno za to, co pronesl někdo za účelem shromáždění někým jiným, ale za to, co je mnou získané od někoho jiného, za informaci o minulosti. V tomto ohledu ty nejranější vzpomínky, se kterými jsme se na této cestě setkali, jsou vzpomínky sdílené, společné vzpomínky (ty které Edward Casey umístil pod titulek „Nostalgické vzpomínky“). Ty nám umožňují potvrdit, že „ve skutečnosti nejsme sami“; a v tomto smyslu je teze solipsismu ponechána stranou a to jako nezávazná hypotéza. Nejpozoruhodnější mezi těmito vzpomínkami jsou takové vzpomínky na místa, které jsme navštívili spolu s ostatními. Ty nabízejí speciální možnost přenést se mentálně zpět do této nebo tamté skupiny. Počínaje rolí svědectví jiných při vybavování si vzpomínek se poté přesouváme krůček po krůčku ke vzpomínkám, které vlastníme my jako členové skupiny; vyžadují posun v našem pohledu, který jsme schopni velmi dobře provést. Tímto způsobem získáme přístup k událostem zrekonstruovaným pro nás ostatními. Ty jsou pak jejich místem v celku, kterým jsou ostatní definováni. Školní třída je v tomto ohledu privilegovaným místem pro tento posun pohledu v paměti. Obecně řečeno, každá skupina přiřazuje místa. A ty jsou uchována nebo vytvořena v paměti. Již dříve v naší diskusi se vzpomínky z cest nabízí jako příklady takové změny místa.³⁰

Esej vstupuje do kritické fáze napadením toho, co by mohlo být nazváno psychologizující tezí představovanou v té době Charlesem Blondelem, podle něhož je osobní paměť zachována jako nutná a dostačující podmínka pro vybavování a rozpoznávání vzpomínek. V pozadí stínu Bergsona je vylíčena a přiblížena zvuky střetnutím konkurence s historií kvůli přední příčce v oblasti humanitních věd, poté v období úplné expanze. Konflikt je tedy zapojen do celého terénu centrálního

³⁰ Později budeme mít příležitost diskutovat vazbu, kterou Halbwachs vytvořil mezi pamětí a místem. To je název jedné z kapitol *The Collective Memory* (Kolektivní paměti): “Space and the Collective Memory” (Místo a kolektivní paměť)(128–57).

mnemotechnického jevu. Negativní argument: Když již nepatříme do skupiny paměti, v níž je daná vzpomínka uchovaná, naše vlastní paměť je oslabena z důvodu nedostatku vnější podpory. Pozitivní argument: „člověk si pamatuje pouze vlastní zasazení uvnitř pohledu jednoho nebo více skupin nebo jednoho nebo více proudů kolektivního myšlení“ (*Kolektivní paměť*, 33).³¹ Jinými slovy, žádný člověk si nevybavuje vzpomínky sám. Zde Halbwachs přímo útočí na senzualistickou tezi, ve které původ paměti spočívá ve smyslové intuici, která je zachována jako taková a vybavená totožně. Paměť takovou jako je tato, je nejenže nemožné nalézt, ale je i nemyslitelná. Vzpomínky z dětství jsou vynikající zmínkou v tomto ohledu. Odehrávají se na společensky označených místech: zahrada, dům, byt v suterénu atd., prostě všechna místa, která Bachelard bude uchovávat v srdci: „Obraz je stále situován uvnitř rámce rodiny, protože byl na počátku přijat zde a nikdy nebyl opuštěn.“ (37). A opět: „Pro dítě není svět nikdy prázdným místem bez lidských bytostí, dobrých a špatných vlivů“ (41). Tímto jsme pochopili, že sociální rámec přestává být pouhou objektivní představou a stává se rozměrem neodmyslitelně spjatým s prací paměti. V tomto ohledu se dospělé vzpomínky neliší od dětských vzpomínek. Přinutí nás putovat od skupiny ke skupině, od jednoho rámce k dalšímu, v obou případech v nějakém prostorovém a časovém smyslu. Poznání přítele z portrétu nás zavede zpět do prostředí, kde jsem ho viděl. Co se prokáže jako nemožné najít a jako nepředstavitelné, je myšlenka unifikovaného „vnitřního sledu“, ve kterém by nějaké „vnitřní nebo subjektivní spojení“ (*La Mémoire collective*, 82-83) samo zasáhlo do vysvětlení znovunalezení paměti. Stručně řečeno je to propojenost paměti blízká Diltheymu (kterého Halbwachs nemohl znát), která by měla být opuštěna, stejně tak myšlenka, že „to, co je uchováváno pro nalezení souvislosti vzpomínek, je vnitřní jednotou vědomí“ (83) Fakt, že si myslíme, že pozorujeme něco podobného u sebe, je patrný; „ale my jsme zde spíše obětmi přirozené iluze“ (83). To je vysvětleno skutečností, že vliv sociálního prostředí se pro nás stává nepostřehnutelným. V kapitole o zapomnění budeme mít příležitost diskutovat o této amnézii charakteristické pro sociální jednání. To se děje pouze, jak Halbwachs konstatuje, když soupeří vlivy boje uvnitř nás, kterých si všimneme. Ale dokonce pak ani originalita dojmu nebo myšlenek, které zakoušíme, není vysvětlena naší přirozenou spontánností, ale „střetnutím proudů uvnitř nás, které mají objektivní realitu mimo nás“ (83).

³¹ Všimněme si důrazu na pojetí místa a nahrazení.

Hlavní téma této kapitoly spočívá především v přisouzení iluzorních atributů vzpomínek sobě, když tvrdíme, že jsme jejich původními vlastníky.

Nepřekračuje ale Halbwachs neviditelnou čáru, čáru oddělující tezi „žádný člověk nevzpomíná sám“ od teze „nejsme autentickým subjektem atribuce vzpomínek“? Nepředpokládá samotný akt „sebe-umístování“ do nějaké skupiny a „nahrazení“ někoho nebo přesun ze skupiny do skupiny spontánnost, která by byla schopná prokázat trvání sebe samého? Pokud ne, společnost by byla bez jakýchkoli sociálních aktérů.³² Pokud by nakonec mohla být myšlenka spontánnosti při vzpomínání na nějaký individuální subjekt odsouzena jako iluze, kterou je, následovaly by „naše vjemy vnějšího světa za sebou v souladu se samotným pořadím sledu faktů a hmotných úkazů. Ta je poté řádem přírody, který proniká naší myslí a řídí průběh jejích stavů. Jak by to mohlo být jinak, když naše reprezentace jsou pouhými odrazy věcí. Odraz, reflexe není vysvětlen předešlým odrazem, ale tím, co reprodukuje v každém takovém okamžiku“ (85). K dispozici máme pouze tyto dva principy souvislosti: to co se vztahuje k „faktům a hmotným úkazům“ a to, co se vztahuje ke kolektivní paměti. Nyní se bývalý princip odráží ve vědomí pouze v přítomnosti: „Smyslová intuice je vždy v přítomnosti“ (84). Na straně vědomí z toho vyplývá, že pouze „rozdíly samé představené skutečností“ řídí rozumný řád bez nějaké možnosti vyvolat nějakou „spontánní a vzájemnou přitažlivost mezi stavy vědomím tímto způsobem spjaté“ (85). Zkrátka a dobře, „odraz, reflexe není vysvětlen předešlým odrazem, ale tím, co reprodukuje v každém takovém okamžiku“ (85). Proto se musíme obrátit na stranu kolektivní paměti, abychom zodpovídali za logiku koherence řídící vnímání světa. Nečekaně nacházíme Kantův argument vznesený ve jménu sociálních struktur. A zpět sklouzáváme ke starému užití pojetí rámce: to je uvnitř rámců kolektivního myšlení, které považujeme za prostředek evokující sled a spojení objektů. Kolektivní myšlení samotné je schopné této operace.

Zbývá vysvětlit, jak se cítění sebe-jednoty vyvozuje z tohoto kolektivního myšlení. To se odehrává prostřednictvím vědomí, které máme v každém okamžiku, patřící ve stejné době do odlišného prostředí; ale toto vědomí existuje pouze v přítomnosti. Jediný ústupek, který autor dělá, je že uděluje každému vědomí

³² Historici, o kterých budeme hovořit v druhé části zabývající se utvářením sociálních vazeb, vrátí tuto iniciativu sociálním aktérům, ať už jde o situaci odůvodnění nebo popření jednání v průběhu života v různých „městech“. Halbwachs se však přesouvá až za námitku, kterou sám vznáší, totiž, že pohyby umístění sebe sama, stěhování a přemísťování se, jsou spontánními pohyby, které známe, které můžeme provádět. Paradoxně odpověď, která oponuje smyslovým datům teorie paměti, se zakládá na hluboce zakořeněné dohodě s pozdějším zájmem o stav původního dojmu, smyslové intuice.

pravomoc umístit se v rámci názoru skupiny a také přemístit se z jedné skupiny do jiné. Ale ústupek je velmi rychle stažen: tato konečná atribuce je stále iluzí vyplývající z naší závislosti na sociálním tlaku, který nás nutí uvěřit, že jsme původci našich přesvědčení: „Proto většina sociálních vlivů, jimiž se řídíme, zůstává obvykle bez povšimnutí (*Kolektivní paměť*, 45). Tento nedostatek porozumění je hlavním zdrojem iluze. Jsou-li sociální vlivy v opozici vůči sobě a je-li tato opozice sama o sobě bez povšimnutí, přesvědčíme se sami, že naše jednání je nezávislé na všech těchto vlivech, protože není výlučně závislé ani na jednom z nich: „Nevnímáme, že naše jednání skutečně vyplývá z našich činů společně, že je naše jednání řízeno zákonem kauzality“ (49).

Je tohle poslední slovo této studie tak pozoruhodně odlišným způsobem na závěr zpevněné do překvapivého dogmatismu? Nemyslím si. Výchozí bod celé analýzy nelze smazat jejím závěrem: tím bylo v osobním aktu vybavení si, že známka sociální byla zpočátku hledána a později nalezena. Tento akt vybavení, vzpomínání je v každém případě náš. Toto uvěření svědčí o tom, že nemůže být odsouzen jako radikální iluze. Halbwachs stále věří, že může sebe umístit do pozice sociální vazby, když jej kritizuje a napadá. Ve skutečnosti v Halbwachsově vlastním textu nacházíme zdroje kritiky namířené proti němu. To by bylo kvazi-Leibnizovským použitím úhlu pohledu, hlediska: „Zatímco kolektivní paměť přežívá a čerpá sílu ze svého základu spočívajícím v kolektivu lidí, jsou to jednotlivci jako členové skupiny, kteří vzpomínají... Ochtově bych uznal, že každá paměť je pohledem na kolektivní paměť, která tento pohled mění stejně tak, jako se mění má pozice, která tuto samotnou pozici mění stejně, jako se mění můj vztah k odlišnému společenskému prostředí“ (48). To je samotné Halbwachsovo užití pojetí místa a změny místa, které poráží kvazi-Kantovské užití myšlenky rámce jednostranně uloženého v každém vědomí.³³

³³ Co nakonec oslabilo pozici Maurice Halbwachse je jeho východisko ve smyslových datech založených na teorii smyslové intuice. Toto východisko se pak stane po lingvistickém obratu obtížným, a dokonce pak ještě více po pragmatickém obratu zaujatém epistemologií dějin. Tento dvojitý obrat může již být však udělán na rovině paměti. Vzpomínání, jak jsme již řekli, něco dělá: je to prohlášení, že někdo viděl, udělal, získal to či ono. A tento akt paměti je vepsán do sítě praktického poznávání světa, do tělesné a duševní iniciativy, která z nás dělá jednající subjekty. To je pak v současnosti mnohem bohatší než taková charakterizující smyslová intuice, která vzpomínky vrací zpět, do přítomné iniciativy. Předchozí kapitola věnovaná využití paměti povoluje opětovný výklad mnemotechnických jevů z pragmatického úhlu pohledu před historickou operací samotnou, která je umístěna zpět do oblasti teorie jednání.

Tři subjekty atribuce vzpomínek: ego, kolektivy, uzavřené vztahy

Dvě předchozí řady diskusí navrhuji stejný negativní závěr: uvažujeme-li o sociologii kolektivní paměti nebo o fenomenologii osobní paměti, ani jeden není úspěšnější než druhý při získávání zdánlivé oprávněnosti nepříznivých postojů ze silné pozice každého, respektive platí: na jedné straně je soudržnost stavu vědomí osobního ega, na straně druhé schopnost kolektivních entit uchovávat si a vybavovat společné vzpomínky. A co víc, pokusy o odvození nejsou dokonce ani souměrné; to je důvodem, proč se zdá, že tu nejsou žádné oblastní přesahy mezi fenomenologickým odvozením kolektivní paměti a sociologickým odvozením individuální paměti.

Na konci tohoto šetření uvnitř hlavní aporie problematiky paměti navrhuji prozkoumat doplňující zdroje obsažené ve dvou protichůdných přístupech, maskované zdroje, na jedné straně idealistickými předsudky Husserlovské fenomenologie (alespoň v publikované části jeho díla) a na straně druhé pozitivistickými předsudky sociologie v oslavě jejího mládí. Budu se snažit v první řadě určit jazykovou oblast, kde mohou být dva diskursy vytvořeny tak, aby se protínaly.

Běžný jazyk přepracovaný pomocí nástrojů, které poskytuje sémantika a pragmatika diskursu, zde nabízí cennou pomoc s představou připisovat někomu psychické operace. Mezi rysy jsme si na začátku naší analýzy všimli, že je gramatické užití přivlastňovacích tvarů jako „můj (my)“, „můj (mine) a u všech ostatních v obojím, tzn. v jednotném i v množném čísle. V tomto ohledu prohlašování vlastnictví vzpomínek za něčí vlastní představuje v lingvistické praxi model mojství pro veškeré psychické jevy. Text *Confessions (Vyznání)* je zasypán těmito ukazateli přivlastnění, které podpořil rétorický způsob vyznání. Ale byl to John Locke, kdo pomocí flexibility anglického jazyka začal teoretizovat operace zavedením výrazu „přivlastněný“ stejně dobře jako řadou sémantických posunů slova „vlastní“, které je bráno ve své zájmené a slovesné podobě. Locke si v tomto spojení povšiml, že jazyk soudu z důvodu svého „forezního“ charakteru zavedl určitý odstup mezi přivlastněným majetkem a vlastníkem. Toto vyjádření lze asociovat s mnoha vlastníky (např. mé vlastní self) a dokonce nominalizovaným self: sebou. Kromě toho jsou k výrazu „přivlastnit“ připojeny další, takové jako „přisuzovat“, „zodpovědný“ (brát na vlastní účet, být

zodpovědný nebo vést někoho jiného k zodpovědnosti). Ve skutečnosti soudní teorie *askripce* byla založena na tomto základě, což přispívá k objasnění pojmů přiřítání a zodpovědnosti.³⁴ Nicméně užití termínu „přivlastnění“ v soudním kontextu nemusí omezovat svůj sémantický rozsah. V díle *Oneself as Another (O sobě samém jako o jiném)*, český překlad z r. 2016) jsem se snažil obnovit část tohoto rozsahu přivlastněním v kontextu vztahu mezi jednáním a jeho činitelem.³⁵ Zde navrhuji, abychom se tomuto úvodu věnovali dále rozšířením na vzpomínky v obojím smyslu, v pasivní podobě přítomnosti na mysl paměti a v aktivní podobě vyhledávání vzpomínek. Tyto operace v nejširším slova smyslu včetně *pathos* a *praxis* jsou objekty atribuce, přivlastnění, přiřítání, s přihlédnutím k něčemu, zkrátka askripce. Toto rozšíření myšlenky přivlastnění z teorie jednání na teorii paměti je možné díky obecné tezi vztahující se k celku psychického pole, díky tezi inspirované dílem P. F. Strawsona, *Individuals (Individua)*.³⁶ Mezi stanovisky, která Strawson vyvíjel, zabývajícími se obecnými vztahy mezi praktickými predikáty konkrétně a mentálními predikáty obecně, je zde jedno, které nás přímo zajímá: to je charakteristikou těchto predikátů, že lze přiřít sobě samým i někomu jinému než sobě samým. Tato mobilita atribuce implikuje tři odlišné výroky: (1) atribuce může být vyloučena nebo provedena; (2) tyto predikáty zachovávají stejný smysl ve dvou rozličných situacích atribuce; (3) tato hromadná atribuce zachovává asymetrii mezi přisuzováním sobě a přisuzováním ostatním.

Podle prvního předpokladu kompenzuje atribuce v jistém smyslu inverzní operaci, která spočívá ve vyloučení atribuce k někomu, s jediným cílem, a to poskytovat stálý popisný stav mentálním predikátům zvažovaných odděleně od atribuce. To je to, co jsme ve skutečnosti udělali, aniž bychom to tak řekli, když v předešlých dvou kapitolách jsme pojímali vzpomínky jako určitý druh obrazu a vzpomínání jako jakýsi čin hledání korunovaný – nebo ne – s uznáním. Platon, hovoříme-li o *eikōn*, se neptal, komu se paměť „děje“. Aristoteles, který zkoumal operaci vzpomínání, nezjišťoval nic

³⁴ H. L. A. Hart, “The Ascription of Responsibility and Rights” (Přiřítání odpovědnosti a práv) *Proceedings of the Aristotelian Society* (Postupy aristotelské společnosti) 49 (1948): 171–94. Podstatné jméno *askripce* (přiřítání, přisuzování) a sloveso *to ascribe* (přiřít, přisoudit) bylo vytvořeno na půli cesty mezi „deskripcí“ a „preskripcí“ za účelem pojmenovat zejména atribuci něčeho k něčemu.

³⁵ Ricoeur, *Oneself as Another (O sobě samém jako o jiném)*. Čtvrtá studie.

³⁶ P. F. Strawson, *Individuals (Individua)* (London: Methuen, 1959). Obecné teze zkoumám v první studii *Oneself as Another (O sobě samém jako o jiném)*, 27–39, v rámci obecné teorie “identifikující reference” (Jak je to možné, že rozpoznám, že je to nějaký jedinec a ne někdo jiný?). Tím se zabývám a upřesňuji to na úrovni teorie jednání ve čtvrté studii “The Aporias of Ascription” (Aporie askripce), (96–112). To je druhý rozbor, který tu znovu projednám, uplatňující se na mnemotechnické jevy.

o tom, kdo provádí úkol. Naše vlastní fenomenologické zkoumání zabývající se vztahy mezi vzpomínáním, zapamatováním a komemorací (ve smyslu připomínání), bylo vedeno v souladu s tímto zdržením se atribuce. Paměť je v tomto ohledu obojím, nějakým konkrétním případem a nějakým jednotným případem. Konkrétním případem, protože mnemotechnické jevy jsou mentálními jevy mimo jiné: hovoříme o nich jako o náklonnosti a jako o činech, a ty jako takové jsou přisouzeny komukoli, každému, a jejich smysl může být pochopen stranou od nějaké vyjádřené atribuce. To je pod tímto závojem tím, co vstupuje do tezauru mentálních pojmů hledaných v literatuře, někdy ve 3. osobě v románu on nebo ona, někdy v 1. osobě v autobiografii („Dlouho jsem chodíval spát předčasně“), nebo ve 2. osobě, kterou se odvolává nebo prosí („Pane, pamatujte na nás“). Stejné přerušení atribuce představuje podmínku pro atribuci mentálních fenoménů fikčním postavám. Tuto schopnost mentálních predikátů je třeba chápat v sobě samých, v přerušení veškeré přímé atribuce, která utváří to, co by se dalo nazvat „psychikou“, to co je v angličtině pojmenováno „mysl“: psychika, mysl je repertoárem mentálních predikátů dostupných v dané kultuře.³⁷ Potom, co jsem toto řekl, je případ mnemotechnických fenoménů jednotný ve více než v jednom smyslu. Za prvé, atribuce přiléhá tak těsně k náklonnosti utvářením přítomnosti paměti a k jednání mysli při nacházení toho, co se jeví při přerušení atribuce jako částečně abstraktní. Zájmenná forma sloves paměti svědčí o tomto úzkém přiléhání, které umožňuje něco si zapamatovat (*se souvenir de quelque chose*), pamatovat si sebe (*se souvenir de soi*). To je to, proč drobné rozlišení označené rozdílem mezi slovesem „se souvenir“ (vzpomínat, pamatovat si) a zpodstatněným „souvenir“ (paměť, vzpomínky) může zůstat neviditelné do doby, kdy bude bez povšimnutí. Přiléhavost atribuce k identifikaci a k pojmenování mnemotechnických fenoménů nepochybně vysvětluje jednoduchost, se kterou by filosofové tradice niternosti byli schopni přiřadit paměť přímo do sféry jí vlastní.³⁸ V tomto ohledu může být škola niternosti charakterizována popřením odstupu, díky kterému můžeme použít Husserlovský výraz rozlišující noemu, „co“ je zapamatováno (vzpomínáno), od noesis, akt zapamatování (vzpomínání), který se odráží v jeho „kdo“. Tímto způsobem by mohlo být mojství označeno za primárně

³⁷ Testuji tuto teorii atribuce v mé diskusi s Jean-Pierrem Changeuxem *What Makes Us Think? A Neuroscientist and a Philosopher Argue about Ethics, Human Nature, and the Brain*, trans. M. B. DeBevoise (Co nás dělá myslícími? Neurologický a filosofický argument o etice, lidské podstatě a lidském mozku) (Princeton: Princeton University Press, 2000), 125–33.

³⁸ Pojetí self-atribuce aktů paměti zde představené nalézá cennou podporu v rozboru řečových aktů self-designace svědectví, které dostává svému vlastnímu závazku v aktu spojitosti svědectví (porovnej níže, část 2, kap. 1).

distinktivní rys osobní paměti. Tato houževnatá přiléhavost „kdo“ k „co“ je tím, co dělá přenos vzpomínek z jednoho vědomí na jiné tak obtížným.³⁹ Přesto to je přerušení atribuce, které fenoménu povoluje hromadnou atribuci, což představuje druhý předpoklad zdůrazněný Strawsonem: lze-li fenomén přisuzovat sám sobě, lze ho přisuzovat i ostatním. To je tím, jak vyjádříme sebe v běžném jazyce a na vyšší reflexivní úrovni. U askripce k ostatním bylo tedy zjištěno, že se nezakládá na sebe-askripci ale na koexistenci s ní. Nemůžeme něco dělat bez něčeho dalšího. To co Husserl nazýval *Paarung*, „pairing“ („párování“) podílející se na vnímání druhých, je tichou operací, která na před-predikativní úrovni umožňuje to, co lingvistická sémantika označuje druhotnou-askripcí, askripcí k něčemu jinému. To co je v jiných kontextech nazýváno *Einfühlung* (vcítění se), druhem citové imaginace, skrz kterou promítáme sebe do životů ostatních, není ničím odlišným od *Paarung* na rovině vnímání, ani odlišným od druhotné-askripce na rovině jazyka.

Zbývá už jen 3. předpoklad: asymetrie mezi sebe-askripcí a druhotnou-askripcí, v samotném srdci hromadné askripce. Tato asymetrie zahrnuje modalitu „naplnění“ – nebo potvrzení – askripce. V případě cizího potvrzení – takový je její název – zůstává hypotetická; opírá se o porozumění a o interpretaci verbálních a nonverbálních výrazů na rovině chování druhých. Tyto nepřímé operace patří k tomu, co bude později Carlo Ginzburg nazývat „evidenční metodou“,⁴⁰ jsou řízeny afektivní imaginací – pomocí *Einfühlung* (vcítění se) – které nás nese ve směru zažitě zkušenosti jiných, způsobem, který Husserl pojmenoval „aprezentace“ a kterou nelze ztotožnit s „re-living“ (znovu-zažití). V případě sebe-askripce „naplnění“ – to je její název – je přímá, bezprostřední, jistá; to se podepíše na mých činech známkou vlastnictví, méně vzdáleného mojství. Pre-tématické, pre-diskursivní, ante-predikativní dodržování je základem posouzení atribuce do té míry, že poskytuje odstup mezi sebou a svými vzpomínkami a propůjčuje legitimitu tezí školy niternosti. Posouzení atribuce se stává explicitním pouze tehdy, když odpovídá na rovině reflexe přerušením spontánní sebe-askripce mnemotechnických jevů. Tato abstrakce není nahodilá, ale je ustavujícím jazykovým momentem paměti stejně tak, jako je podporována praxí běžného jazyka, neboť

³⁹ Tuto pevnost atribuce vysvětluje v případě paměti Husserlův posun v jeho slovníku intencionality, kde se z intencionality *ad extra*, jako při vnímání, stává intencionalita *ad intra*, horizontální intencionalita vhodná pro průchod pamětí podél časové osy. Tato horizontální intencionalita je samotné vnitřní časové vědomí.

⁴⁰ Carlo Ginzburg, „Clues: Roots of an Evidential Paradigm“ (Klíče: Kořeny evidenčního paradigmatu) in *Clues, Myths, and the Historical Method* (Klíče, mýty a historická metoda) přel. John and Anne C. Tedeschi (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), 96–125.

umožňuje pojmenování a popis odlišující „duševno,“ myslí jako takové. To je kromě toho tímto nepatrným odstupem, který odůvodňuje užití samotného termínu „naplnění“, patřící do obecné teorie významu. Prostřednictvím těchto rysů je to, co „naplnění“ významu „sebe-askripce“ odlišuje od „aprezentace“ charakteristiky významu „druhotné-askripce.“ Není to hypotetické, nepřímé, ale jisté, přímé. Chyby si lze fakticky povšimnout v domnělém zájmu ostatních, u iluze v sebe-askripci. Chyba a iluze chápané v tomto smyslu pramení z nápravných postupů samotných, které jsou právě tak asymetrické jako modalita posouzení atribuce, očekávání asymetrické verifikace dané v každém případě odlišným významem atribuce: sobě-připisovatelný na straně první, jiným-připisovatelný na straně druhé. V tomto bodě se Husserlovy úvahy v „Páté meditaci“ zabývají asymetrií při naplnění a tím, co náleží do teorie hromadných askripcí mentálních predikátů, které se dokonale překrývají.

Je pravda, že rozpoznání této asymetrie v samotném jádru askripce mnemotechnických jevů se někomu může zdát jako hodit nás zpět do moře. Neobjevuje se znovu hrozba nesouladu mezi osobní pamětí a kolektivní pamětí v samotném okamžiku, kdy si myslíme, že jsme našli bezpečný přístav? To není tento případ, když neoddelíme třetí předpoklad od zbylých dvou: asymetrie je doplňkovým rysem schopnosti hromadné askripce, která předpokládá přerušení askripce umožňující popis mnemotechnického jevu stejně jako s každým dalším mentálním jevem kromě atribuce k někomu. Problém dvou vzpomínek není odstraněn. Je ohraničen. To, co odlišuje sebe-askripci, je přivlastnění podznamení pod znak toho, co je moje vlastní. Osvojená jazyková forma je sebe-označením, které v případě jednání nese specifickou formu prisouzení. Ale s Lockem jsme viděli, že můžeme hovořit o prisouzení všude tam, kde je nějaké self (já) a vědomí. Na tomto rozšířeném základě může někdo považovat přivlastnění za sobě-přisuzovatelnou modalitu atribuce. A to je právě touto schopností, označovat sebe samého za vlastníka svých vlastních vzpomínek, které vedou k mnemotechnickým jevům přičítaným druhým stejně jako sobě samému, ať už cestou *Paarung* (párování), *Einfühlung* (vcítění), druhotnou-askripcí nebo něčím jiným.

To je v rozporu s pozadím těchto linkovaných předpokladů zabývajících se pojetím atribuce mentálních jevů obecně a mnemotechnickými jevy konkrétně, s něčím, s čím se pokusíme o smíření mezi fenomenologickou a sociologickou tezí.

Fenomenologie paměti je jediná, která méně podléhá tomu, co hodlám nazvat idealistickým předsudkem, jenž může čerpat z konkurence jí předloženou sociologií

paměti podněcující k vývoji ve směru přímé fenomenologie aplikované na sociální realitu, která zahrnuje účast subjektů schopných označovat sami sebe jako bytí na odlišných úrovních odráženého vědomí, jako původce svých činů. Tyto pokroky jsou podpořeny existencí znaků charakterizujících využití paměti, která obsahuje otisk druhých. Ve své deklarativní fázi paměť vstupuje do oblasti jazyka; vzpomínky mluvené, vyslovené jsou již druhem diskursu, ve kterém se subjekt věnuje sám sobě. To co je vysloveno v tomto pojednání se objevuje v běžném jazyce, nejčastěji v mateřském jazyce který je, třeba říct, jazykem druhých. Ale toto povýšení paměti na jazyk není bez problémů. Tohle je to správné místo, abych připomněl traumatické zkušenosti výše uvedené v souvislosti se zmařenou pamětí. Překonání překážek pomocí vzpomínání, které dělá paměť samotnou funkcí, může být podpořeno intervencí třetí skupiny, psychoanalyticky mimo jiné. Psychoanalytici by mohli říct, „dovolit“ pacientovi si vzpomenout, vypůjčeným výrazem od Marie Balmory.⁴¹ Toto dovolení, které Locke nazval „forezním“, je spojeno s prací paměti, kterou provádí pacient – lépe nazvaný analyzantem – který se snaží přinášet symptomy, přeludy, sny a tak dále do jazyka ve snaze vybudovat srozumitelný mnemotechnický řetězec přijatelný pro ni nebo pro něj. Kladené na cestu orality je v tomto smyslu vzpomínání, které je rovněž položeno na cestu příběhu, jehož veřejná struktura je zřejmá. To je podél této linie vývoje tím, s čím se budeme setkávat na začátku druhé části, s procesy svědectví prezentovanými před třetí skupinou, přijaté touto skupinou a nakonec založené do archivu.

Vstup paměti do veřejné sféry je neméně pozoruhodný při jevu identifikace, kterým jsme vstoupili do oblasti blížící se k tomu, co se vztahuje ke zmařené paměti, zejména k manipulované paměti: porovnání s ostatními se nám pak jevilo jako hlavní zdroj osobní nejistoty. Ještě předtím, než přihlédneme k příčinám křehkosti v souvislosti s ostatním, bychom měli věnovat pozornost gestu, které si ji zaslouží, a to spočívá v přidělení jména tomu, kdo přichází na svět. Každý z nás nese jméno, které nám není dané, ale které jsme dostali od jiných: v naší kultuře je tímto patronymikon, který mě umisťuje do linie původu a daného jménem, které mě odlišuje od mých sourozenců. Toto slovo (ve smyslu jména) druhých zanesené do celého života za cenu obtíží a konfliktů dobře známe, propůjčuje jazykovou podporu, jednoznačně sebe-referenční

⁴¹ Marie Balmory je francouzská psychoanalytička, jejíž práce zahrnují *Le Sacrifice interdit: Freud et la Bible* (Obětování zapovězeno: Freud a Bible) (Paris: Grasset, 1986).

obrat všem operacím osobního přivlastnění přitahovanými kolem mnemotechnického jádra.

Ovšem při jeho přímém přetvoření na fenomenologii sociální reality by fenomenologie byla schopna proniknout do uzavřené oblasti sociologie. Tyto pokroky podpořilo Husserlovo někdejší velkolepé dílo, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy* (Krise evropských věd a transcendentální filosofie), ve kterém je zaměřena pozornost na předpredikativní aspekty "life-world" (žitého světa), který není žádným způsobem ztotožnitelný se samotářskou, dokonce méně solipsistickou podmínkou, ale obsahuje od prvopočátku společnou formu.⁴² Toto rozšíření fenomenologie na sociální sféru vedlo k pozoruhodnému dílu Alfreda Schutze.⁴³ Schutz se nezabývá složitými fázemi vnímání druhých na způsob "Páté meditace". Pro něj je zkušenost druhých daná jak původní, tak vlastní zkušeností. Její bezprostřednost je menší než kognitivní důkaz, a také než praktická víra. Věříme v existenci druhých, protože s nimi jednáme a jednáme podle nich a jsme ovlivněni jejich činy. Fenomenologie sociálního světa tímto způsobem přímo proniká do řádu života společného spoluzití, ve kterém jsou jednající a trpící subjekty od prvopočátku členy komunity nebo kolektivity. Fenomenologie sounáležitosti se poté osvobodí, aby poskytla sebe svému vlastnímu pojmovému systému bez jakéhokoli zájmu o vlastní odvození z egologického pole. Tato fenomenologie je snadno kombinovatelná s interpretativní sociologií jako s tou Maxa Webera, pro něhož je "orientace směrem k ostatním" základní strukturou sociálního jednání.⁴⁴ A v pozdější fázi s politickou filosofií jako v případě Hannah Arendt, pro niž je pluralita základním principem praktické filosofie. Jeden z pokroků této fenomenologie sociální reality se přímo zabývá fenomenologií paměti na rovině sociální reality: ta je adresována transgeneračnímu fenoménu, který je vepsán do prostřední zóny, o níž budeme hovořit v závěru.⁴⁵ Alfred

⁴² Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy* (Krise evropských věd a transcendentální filozofie), přel. David Carr (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970).

⁴³ Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Fenomenologie sociálního světa), přel. George Walsh

a Frederick Lehnert (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967). Viz rovněž od stejného autora, *Collected Papers* (Sebrané spisy), 3 sv. (The Hague: Nijhoff, 1962–66), a *The Structure of the Life-World* (Struktura žitého světa) (London: Heinemann, 1974).

⁴⁴ Weber, *Economy and Society* (Ekonomika a společnost).

⁴⁵ V *Time and Narrative* (Čas a vyprávění) 3:109–16 jsem si prohlédl "následnictví generací" uvnitř rámce spojek, které zajistí přenos mezi fenomenologickým časem a společným časem historie, mezi smrtelným časem a veřejným časem. Pouhá "výměna" generací je jev spojený s lidskou biologii. Vzhledem k tomu interpretivní sociologie Diltheyho a Mannheima objasňuje kvalitativní rysy jevu "následnictví" (*Folge*), "generační vazby".

Schutz se věnuje důležité studii spojitosti tvořené obdobím současníků, předchůdců a následníků.⁴⁶ Období současníků je zde ústředním bodem: vyjadřuje "simultánnost nebo kvazi-simultánnost jiného vlastního vědomí s mým vlastním" (143); z povahy své zkušenosti, která je označena jevem "společného zestárnutí" (163), který umisťuje dvě rozvíjející se časová rozpětí do vztahu synergie. Jeden časový tok doprovází další, tak dlouho dokud oba přetrvají. Sdílená zkušenost světa závisí na časové sounáležitosti stejně dobře jako na prostorové. Originalita této fenomenologie sdílené paměti spočívá hlavně v uspořádání stupňů personalizace a naopak anonymity, mezi póly autentickými "nám" a "někomu", "jim." Světy předchůdců a současníků se rozšiřují do dvou směrů, minulosti a budoucnosti, paměti a očekávání, do těchto pozoruhodných rysů spolužití, které byly prvně rozluštěny ve fenoménu současnosti.

Toto rozšíření fenomenologie na sociální sféru se, jak jsme řekli, umisťuje vedle sociologie. Sociologie, v některých ze svých současných projevů, učinila krok fenomenologickým směrem, který se shoduje s krokem fenomenologie směrem k sociologii. Omezím se zde na několik stručných poznámek, jelikož se to odehrává na poli historiografie, kde tyto změny přinesly následky, na kterých mi velmi záleží. Tři postřehy mohou sloužit jako odrazový můstek. První postřeh, který je v oblasti teorie jednání, jehož pokroky budu opakovat ve druhé části této práce, byl nejpozoruhodnější. S Bernardem Lepetitem zdůrazním formování sociální vazby uvnitř rámce interaktivních vztahů a k identitám vytvořenými na tomto základě.⁴⁷ Iniciativy a omezení zde rozvíjejí svou příslušnou dialektiku. Určitý odstup bude tedy brán s ohledem na fenomenologii tak úzce spjatou s percepčními a obecně kognitivními jevy. Úkaz reprezentace – mezi těmito mnemotechnickými jevy – bude společně spojen se sociálními praktikami. Druhý postřeh, problémy představené sociologií kolektivní paměti budou přeformulované historiky v souvislosti s časovým rozměrem sociálních jevů: rozvrstvení dlouhých, středních nebo krátkých termínů časového rozsahu Braudem a historiky ze školy *Annales*, stejně jako úvahy týkající se vztahů mezi strukturou, spojením a veškerých případů náležících do tohoto obnoveného zájmu ze strany historiků o problémy, jimž čelí sociologové na úrovni kolektivní paměti. Tato diskuse bude umístěna na hranici mezi kolektivní pamětí a historií. Nakonec můj poslední postřeh: úvahy historiků týkající se „souhry měřítek“ poskytne příležitost

⁴⁶ Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Fenomenologie sociálního světa), 139–214.

⁴⁷ Bernard Lepetit, ed., *Les Formes de l'expérience: Une autre histoire sociale* (Formy zkušenosti: Další sociální dějiny) (Paris: Albin Michel, 1995).

pro přerozdělení mnemotechnických jevů mezi členy mikrohistorie a makrohistorie.⁴⁸ V tomto ohledu historie nabídne schémata pro zprostředkování mezi opačnými póly osobní a kolektivní paměti.

Rád bych uzavřel tuto kapitolu a první část jednou domněnkou. Neexistuje zde prostřední úroveň reference mezi póly osobní a kolektivní paměti, kde by fungovaly konkrétní výměny mezi živou pamětí individuálních osob a veřejnou pamětí komunit, ke kterým patříme my? To je úroveň našich blízkých, jimž máme právo přidělit paměť rozličného druhu. Tito blízcí jsou takovými lidmi, pro které něco znamenáme a kteří něco znamenají pro nás, jsou umístěni na celou škálu měnících se vzdáleností ve vztahu mezi sebou a ostatními. Změny vzdáleností, ale také změna v aktivním a pasivním způsobu souhry odstupu a uzavřenosti, to je tím, co vytváří blízkost dynamického vztahu stále v pohybu: přicházejí, přibližují se. Blízkost by pak byla protějškem k přátelství, k *philia* proslavené starověkými Řeky, na půli cesty mezi osamělým jedincem a občanem, definovaná svým přínosem do *politeia*, do života a činnosti *polis*. Tímto způsobem tito blízcí zaujímají zlatou střední cestu mezi sebou a „jimi“, od nichž jsou vztahy souběžnosti popisované Alfredem Schutzem odvozeny. Blízcí jsou privilegováni i jinými než lidskými jsoucnými.

Jaká je dráha paměti atribuce, na které jsou blízcí umístěni? Vazba k nim se zkracuje napříč a selektivně pobočnými a manželskými vztahy stejně jako sociálními vztahy rozcházejícími se v souladu s hromadnými řády sounáležitosti⁴⁹ nebo v souladu s příslušnými řády postavení.⁵⁰ V jakém smyslu pro ně já něco znamenám z hlediska sdílené paměti? Do souběžnosti „společného zestárnutí“ přidali zvláštní poznámku týkající se dvou „událostí“ omezujících lidský život, totiž narození a smrti. První uniká mé paměti, druhá krátí mé plány. A obojí z nich zajímá společnost nejen z hlediska veřejných záznamů, ale také z demografického úhlu pohledu výměny generací. Ovšem obě události byly nebo budou pro mé blízké důležité. Někteří z nich nebudou souhlasit s mou smrtí. Ale předtím se někteří radovali z mého narození a oslavovali při této

⁴⁸ Jacques Revel, ed., *Jeux d'échelles: La Microanalyse `a l'expérience* (Měřítka hříčky: Mikroanalýza zkušenosti) (Paris: EHESS-Gallimard-Seuil, 1996).

⁴⁹ Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience: Essai sur l'identité contemporaine* (Mocnosti zkušenosti: Esej o současné identitě), sv. 2, *Les Ordres de la reconnaissance* (Kategorie rozpoznání) (Paris: Éditions du Cerf, 1991).


⁵⁰ Luc Boltanski and Laurent Thévenot, *De la justification: Les économies de la grandeur* (Z odůvodnění: Ekonomika velikosti) (Paris: Gallimard, 1991).

příležitosti zázrak zrození,⁵¹ a z udělení jména, kterým mě po celý život nazývali. Mezitím jsou mými blízkými ti, kteří uznávají mou existenci a jejichž existenci uznávám já, ve vzájemnosti a rovnosti úcty. Toto vzájemné uznání vyjadřuje sdílené tvrzení, že každý z nich zohledňuje jeho nebo její práva a nedostatek práv, což jsem pojmenoval ověřením v díle *Oneself as Another (O sobě samém jako o jiném)*. To co jsem očekával od mých blízkých je, aby souhlasili s tím, co můžu dosvědčit: to, že jsem schopen mluvit, jednat, popsat, přičíst sám sobě zodpovědnost za své činy. Znovu je tu Augustin mistrem. Čtu z 10. knihy *Vyznání*: „To je to, co si přeji, aby mí opravdoví bratři cítili ve svých srdcích [*animus...fraternus*]. Nebudu hovořit o cizincích nebo o ´cizích nepřátelích, kteří zvedají své ruce při křivé přísaze.´ Ale moji opravdoví bratři jsou ti, kteří se za mě ze srdce radují, když ve mně naleznou dobro [*qui cum approbat me*] a kteří za mě truchlí, když naleznou hřích. Oni jsou mí opravdoví bratři, protože pokud ve mně vidí dobro nebo zlo, stále mě milují. Díky takovým lidem jako jsou tito, budu odhalovat sám sebe [*indicabo me*]“ (*Vyznání*, 10.4, 209). Osobně patřím mezi své blízké, kteří nesouhlasí s mými činy, ale nejsou mou existencí.

Není tu tedy pouze jediná hypotéza polarity mezi osobní a kolektivní pamětí, která vstupuje do oblasti historie, ale hypotéza trojí atribuce paměti: k sobě, k někomu blízkým a k ostatním.

⁵¹ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Lidská podmíněnost) (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 247.

Příloha II: Emailová korespondence s prof. RNDr. Beloslavem Riečanem, DrSc. + WORD dokument jako odpověď

Předmět: Re: Případová studie Eduarda Čecha-praktická část obecnější diplomové práce Kolektivní paměť
Odesílatel: Riečan Beloslav, prof. RNDr., DrSc. <Beloslav.Riecan@umb.sk>
Datum: Pondělí, 20 Únor, 2017 09:58 CET
Komu: Bc. Simona VALLOVA <vallova@students.zcu.cz>
Odpověďt komu: Riečan Beloslav, prof. RNDr., DrSc. <Beloslav.Riecan@umb.sk>
 [1 soubor](#)

Milá kolegyňa,
Váš záujem o históriu ma teší. Niečo prikladám.
Srdečne pozdravujem
Belo Riečan

Od: Bc. Simona VALLOVA <vallova@students.zcu.cz>
Odoslané: 10. februára 2017 11:58
Komu: Riečan Beloslav, prof. RNDr., DrSc.
Predmet: Případová studie Eduarda Čecha-praktická část obecnější diplomové práce Kolektivní paměť

Vážený pane doktore,

dovoľte mi, aby som sa predstavila a stručne Vám prezentovala, o č mi jde.

Jmenuji se Simona Vallová a studuji na Západočeské univerzitě v Plzni navazující magisterské studium Teorie a filozofie komunikace. Zvolila jsem si diplomovou práci s názvem Kolektivní paměť spadající do oblasti filozofie dějin. Vedoucí mé diplomové práce je Mgr. Marie Větrovcová, Phd. Praktickou část této diplomové práce tvoří případová studie o Eduardu Čechovi a mým úkolem je sehnat svědectví žijících kolegů, kteří s ním přišli do kontaktu.

Pokud budete ochoten zapojit se do tohoto projektu, tak má jediná otázka na Vás je: Jaký vliv měl podle Vás Čech na utváření slovenské matematiky? Pokud ovšem budete chtít sdělit více, můžete napsat např. vlastní vzpomínky na Eduarda Čecha či jak a kde jste se spolu seznámili.

Dále informuji, že tato konverzace bude sloužit pouze pro studijní účely, nikoli pro mediální účely a bude zobrazena pouze v mé diplomové práci.

S přáním hezkého dne

Bc. Simona Vallová

Imaginárne stretnutia

Nikdy som Eduarda Čecha nestretol a predsa ma v mojom matematickom živote podstatne ovplyvnil. Stalo sa to v školskom roku 1952/53 gymnaziálnou učebnicou matematiky pre vtedajšiu septimu. Pozostávala z dvoch tenkých zošitkov. Pre prvý polrok mal ten zošit názov Geometria a prebrali sme rovnicu priamky v karteziánskej súradnicovej sústave. Pre druhý polrok mal zošitok názov Aritmetika a mal za úlohu dospieť k súčtu nekonečného geometrického radu. Po celý môj matematický život mi bola Čechova septimánska učebnica vzorom. Ako inak, gymnáziá boli v roku 1953/54 zrušené a ja som mal urýchlenú maturitu. Lenže už som bol pre prípravu na ňu schopná

študovať samostatne Čechovu oktávansku učebnicu. Mimochodom tá obsahovala kužeľosečky a úvod do infinitezimálneho počtu.

Moje druhé stretnutie s Eduardom Čechom sa udialo o 8 rokov neskôr. Žiaľ, v r. 1960 prof. Čech zomrel, ale v r. 1961 bola vari po prvýkrát prelomená železná opona a v Prahe sa zišiel na Čechovu poctu celý topologický svet. A tak na prvé topologické sympóziu vzal Štefan Schwarz aj začínajúcich slovenských matematikov. Akýmsi symbolom sa stal úspech, ktorého sa dočkal na tomto sympóziu Igor Kluvánek.

Beloslav

Riečan

Příloha III: Emailová korespondence s Doc. RNDr. Leo Boček, CSc.

Předmět: Re: Případová studie Eduarda Čecha-praktická část obecnější diplomové práce Kolektivní paměť
Odesílatel: bocek@karlin.mff.cuni.cz
Datum: Pondělí, 13 Únor, 2017 10:20 CET
Komu: [Bc. Simona VALLOVA <vallova@students.zcu.cz>](mailto:vallova@students.zcu.cz)
Odpovědět komu: bocek@karlin.mff.cuni.cz

> Vážený pane docente,
>
> dovoluji mi, abych se představila a stručně Vám prezentovala, o čem mi jde.
>
> Jmenuji se Simona Vallová a studuji na Západočeské univerzitě v Plzni
> navazující magisterské studium Teorie a filozofie komunikace. Zvolila jsem
> si diplomovou práci s názvem Kolektivní paměť spadající do oblasti
> filozofie dějin. Vedoucí mé diplomové práce je Mgr. Marie Větrovcová, Phd.
> Praktickou část této diplomové práce tvoří případová studie o Eduardu
> Čechovi a mým úkolem je sehnat svědectví žijících kolegů, kteří s ním
> přišli do kontaktu.
>
> Pokud budete ochoten zapojit se do tohoto projektu, tak má základní otázka
> na Vás je: Jaký podle Vás měl Eduard Čech význam pro českou a světovou
> matematiku? Pokud ovšem budete chtít sdělit více, můžete napsat např.
> vlastní vzpomínky na Eduarda Čecha nad rámec Vašich publikací a článků
> veřejně publikovaných (v DP jsem hojně citovala z Vaší nejnovější
> publikace o E. Čechovi - Ovlivnili vyučování v matematice: Eduard Čech
> 1893-1960 z roku 2013).
>
> Pokud byste spíše preferoval osobní setkání v Praze než písemnou formu
> rozhovoru, tak z mé strany není žádný problém.
>
> Dále informuji, že tato konverzace bude sloužit pouze pro studijní účely,
> nikoli pro mediální účely a bude zobrazena pouze v mé diplomové práci.
>
> S přáním hezkého dne
>
> Bc. Simona Vallová
>

Předmět: Re: Případová studie Eduarda Čecha-praktická část obecnější diplomové práce Kolektivní paměť
Odesílatel: bocek@karlin.mff.cuni.cz
Datum: Pondělí, 13 Únor, 2017 10:20 CET
Komu: [Bc. Simona VALLOVA <vallova@students.zcu.cz>](mailto:vallova@students.zcu.cz)
Odpovědět komu: bocek@karlin.mff.cuni.cz

Vážená studentko, Váš zájem o prof. E. Čechovi mě samozřejmě těší a rád bych Vám aspoň trochu pomohl při Vaší diplomové práci. Byl jsem jedním z posledních studentů prof. Čecha, v zimním semestru 1959/60 nám přednášel algebraickou geometrii, ale už nás nezkoušel, protože v zkuškovém období už byl hospitalizován a zemřel. Zkoušení převzal jeho žák Dr. Z. Frolík. Ten také napsal o E. Čechovi článek do Pokroků MFA, další hodnocení významné práce akademika Čecha v matematice je obsaženo v článku jeho nejbližších spolupracovníků M. Katětova, J. Nováka a A. Švece. Obě práce cituji v tom sešitku, který je ovšem věnován hlavně práci profesora Čecha v oblasti výuky matematiky. Neberte to jako výmluvu, ale v podstatě jsem všechny své vzpomínky na prof. Čecha vypsál v tom sešitku. Nevím, co bych dodal. Budete-li však mít nějaké konkrétní dotazy ohledně prof. Čecha a budu-li znát odpovědi, rád Vám je sdělím. S pozdravem, Boček
P.S. Jeden dotaz mám já na Vás: Jak jste se dostala k tomu sešitku Boček, Kuřina: Eduard Čech ? V té souvislosti Vám mohu doporučit obrátit se také na prof. Fr. Kuřinu, působí na Univerzitě Hradec Králové.