

Historie, paměť, autobiografie **(Poznámky k tematizování minulosti)**

Jakub Grygar

Čas a způsob jeho uchopení v různých společnostech, to, jaké mají různé podoby jeho vnímání důsledky a to, jakým způsobem je minulost používána k hledání významu přítomnosti, to jsou jen některé okruhy otázek, jimž byla po celá 90. léta věnována neutuchající pozornost. Studium sociálních a kulturních rámců paměti, stejně tak jako společenskými vědami inspirovaná historie, odkazují k různým podobám tematizování minulosti. Minulost jako souhra veškerého, samo o sobě více či méně spojitého dění může existovat, jak se budeme snažit ukázat, „pouze“ v podobě tematizace do podoby kontinuálního příběhu. Podoby této tematizace jsou však různé. Specifické, ale ne vždy a ne stále od sebe oddělené různé podoby takového tematizování minulosti představují historie, paměť a autobiografie. Přes své osobité způsoby a mechanismy vytvářejí z aglomerátu v minulosti proběhlých událostí data, z nichž pak konstruují své příběhy, mají tyto různé kategorie konceptualizace minulosti společné především to, že vstupují do sporů o „novou přítomnost“. Novou v tom smyslu, že tyto různé příběhy jako různě tematizovaná minulost konkurují nejenom sobě navzájem, ale i v tom, že jsou konstruovány v závislosti na vymezení vůči starším konstrukcím téhož řádu. Tak je paměť jedné generace či sociální skupiny nahrazena pamětí skupiny jiné, autobiografické líčení dětství se liší u téže osoby v čase jejího mládí od líčení v období stáří a historie vyprávěna novou politickou autoritou se liší od tematizace minulosti autority předchozí. A přítomnosti pak v tom smyslu, že přítomnost, jak ještě ukážeme, je v podstatě určena rozsahem tematizované minulosti, v níž je hledáno osvětlení a legitimizace stávajícího *statu quo*.

I.

Určení období, od kterého můžeme datovat první impulsy vedoucí k dnešnímu rozkvětu zájmu o to, co vlastně znamená minulost, již *de facto* představuje samotnou definici našeho problému. Aniž bych chtěl popřít přínos intelektuálního úsilí např. sv. Augustina, z jehož myšlenek obsažených v *Confessiones* dodnes vycházejí někteří autoři zabývající se časem ve společenských vědách (např. Banaszczyk 1981), je zřejmé, že pokud chceme mluvit o dataci prvních impulsů vedoucích k rozkvětu našeho tématu, musíme sáhnout k takovým postavám, jejichž názory jsou v současnosti předmětem nejčastějších citací, popř. i polemik.

Pokud se rozhodneme zkoumat naše téma pod tímto zorným úhlem, můžeme ve společenských vědách identifikovat tři základní vývojové linie tematizování času. První představuje tradice zkoumání jdoucí od Henry Bergsona (1919, 1994), jehož názory se přes dílo Edmunda Husserla (1995) staly především prostřednictvím konceptu biografické situace součástí fenomenologické i biografické sociologie (Schütz 1962). Koncept biografické situace můžeme ve stručnosti popsat jako individuální biografii každého jednotlivce, v níž je pro pochopení představy o vlastní identitě nejdůležitější rozumění událostem, které člověk prožívá a které jej ovlivňují během jeho formativního období. Jaký svět si jednatelce vytvoří, to nezáleží pouze na přímých vnějších tlacích, ale pozice jednotlivce ve společném, intersubjektivním světě je výsledkem celé historie jeho života. Je v biograficky determinované situaci, která je sedimentem jeho osobní minulosti a mění se stále tak dlouho, pokud jedinec žije. Schütz výrazně preferuje motivy „protože“ před motivy „aby“: motivy „protože“ mají kořeny v minulosti jednotlivce, která determinuje jeho aktuální biografickou situaci (Urbánek 1988: 80). O biografické situaci mluví jako první sociologové William I. Thomas a Florian Znaniecki ve své práci *The Polish Peasant in Europe and America* (1918–1920). Zmiňovaní autoři sledovali proměnu identity polských přistěhovalců do Spojených států na základě především biografických materiálů. Ze zachovaných dopisů a fotografií pak rekonstruovali jak způsob, jímž se noví imigranti vyrovnávali se svou novou pozicí ve společnosti, tak reakci okolí na jejich přítomnost. Na základě výzkumů biografické situace pak Thomas formuloval svůj teorém: pokud nějakou situaci vnímáme jako reálnou, tak tato situace je reálná ve svých důsledcích (Thomas 1966). Jinými slovy, v životě se neorientujeme podle toho, jak se věci mají, ale na základě toho, jak my je vnímáme.

Druhou linii tematizace času a časovosti představuje linie Durkheimovy sociologické školy, kdy na jedné straně nacházíme zpracování teze o sociálním čase sdíleném skrze rytmizované aktivity společnosti, na druhé straně pak Mauricem Halbwachsem definovanou kolektivní paměť a zkoumání jejich sociálních rámců (Halbwachs 1969). S Bergsonem se Halbwachs seznamuje skrze dílo Durkheima, ale největší vliv na jeho práci měly Durkheimovy *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) a Durkheimem spolu s Marcelem Mausem napsaná stať *De quelques formes primitives de classification* (1901/1902) – díla, ve kterých se jejich autoři snaží doložit své tvrzení o sociální podmíněnosti vnímání času a prostoru. Problém vztahu času a paměti v návaznosti na Halbwachse dále rozpracoval německý egyptolog Jan Assmann, když rozlišuje *mimetickou paměť*, která se vztahuje výhradně na oblast sociálního jednání a souvisí s tím, že společensky akceptovanému jednání se učíme pomocí napodobování; *paměť věcí*, jejímž výrazem jsou předměty, jimiž se obklopujeme a které jsou samy představiteli dobově podmíněných představ, obsahují časový index a poukazují na různé vrstvy minulosti; *komunikativní paměť*, tedy to, co je z minulosti předáváno prostřednictvím řeči v mezilidské komunikaci; a *kulturní paměť*, která je vlastním vyústěním předchozích typů paměti. Podle Assmanna je existence kulturní paměti podmíněna existencí určitých institucionálních rámců a vyžaduje specialisty, kteří provádějí záznamy v přijatém kódu (Šubrt 2000: 41).

Třetí linii reprezentují práce antropologů Bronislawa Malinowského, Edwarda E. Evanse-Pritcharda, Edmunda R. Leache, Clauda Léviho-Strausse či Clifforda Geertze (abychom jmenovali jen některé), kteří do jisté míry nezávisle na předchozích dvou přístupech k našemu tématu zkoumali čas a časovost z hlediska udržování stability daného sociokulturního systému (byť tato funkcionalistická premisa nebyla vždy všemi stejně silně akceptována). Z hlediska našeho zájmu prozkoumání vztahu historie a paměti jakožto sporu dvou specifických způsobů tematizování minulosti o přítomnost, se zdají být nejpodnělnější úvahy prvně jmenovaného. Právě Malinowski pojímající mýtus jako „sociální chartu“, která není ničím jiným než posvěcenou verbalizací zájmů těch, kteří jsou držiteli moci, uvažoval o mýtu z hlediska jeho dvou, pro nás zajímavých funkcí: jako o tom, co vysvětluje proč se věci mají zrovna tak jak jsou, tedy v historických pojmech, a jednak jako o tom, co této „historické“ kauzalitě propůjčuje morální ospravedlnění (Malinowski 1936, Balandier 2000: 60). Na tento bod Malinowského úvah navazuje i jiný britský sociální antropolog

A. Richards (1960), který studoval, jakým způsobem jsou v kmenových společnostech vytvářeny předpoklady, postupy a strategie sloužící k udržení moci, privilegií a prestiže. Richards zdůrazňuje úlohu mytické minulosti, aktu založení a toto rozvíjející tradici. Tyto mýty jsou pak historizovány, příběhy, které popisují, jsou umisťovány do reálného času, a tak svým vlastním jazykem vyjadřují střety o politické zájmy různých skupin (Balandier 2000: 175). K podobným závěrům dochází i E. R. Leach, když mluví u barmských Kačjinů o mýtu a rituálu jako o „jazyku“ poskytujícím argumenty k legitimizaci právních a politických nároků (Leach 1954, Balandier 2000: 60). Paměť a jí tematizovaná minulost má zde normativní rozměr, který čerpá svou autoritu z oživení základního mýtu. Odtud je potom definována politická paměť. Normativnost politické i náboženské paměti je navíc dublována faktem, že samotná skupina nazírá sebe samu jako věřící potomstvo: praxe anamnéze prováděné v ritu cyklicky se opakujících náboženských, politických či národních slavností zde dostává smysl právě v onom *vzpomenout si* (Augé 1999: 87).

Vedle těchto tří různých tradic zkoumání času v sociálních vědách zde hraje ještě důležitou roli vývoj zájmu historiků. Schwarz (1996) identifikoval tři aspekty týkající se intelektuální kultury, která stála v posledních letech u zrodu zájmu o sociální konstruování minulosti: 1) multikulturalisté identifikovali historiografii jako zdroj kulturní dominance a začali měnit převládající historické narace ve jméno utlačovaných skupin; 2) postmodernisté atakovali konceptuální podporu lineární historicity, paměti a moci; 3) teoretici hegemonie doložili třídě založený zájem politiky paměti, zdůrazňující soutěžení paměti a instrumentalizaci minulosti. Zájem o problematiku paměti lze sledovat až k historii mentalit, které dominovala francouzská historiografie od 60. let do období, kdy Foucaultův „archeologický“ přístup znamenal filosofickou podporu desakralizace tradic. Historikové jako Ariés (1974) a Agulhon (1981) začali studovat dějiny vzpomínkových praktik, které viděli jako nástroje politické moci, a tak posuzovali historiografický zájem od ideologie k fantazii a od významu k manipulaci. (Olick, Robins 1998: 108). Ze tří jmenovaných sociálněvědních přístupů k minulosti našla u historiků největší odezvu Halbwachsem reprezentovaná linie Durkheimovy školy, jejímž vyvrcholením se stal Norův monumentální projekt mapování míst paměti francouzské historie (Nora 1992).

Nicméně toto bezpochyby plodné spojení historických a sociálních věd před nás klade otázku po povaze, charakteru času, s nímž tyto dva metodologické

přístupy pracují a po tom, v jakých souvislostech čas a časovost (tedy nejenom samotnou minulost) vidí a tematizují. To, jak s jednotlivou událostí zacházejí historikové a jak jsou vnímány v dané situaci jednajícím aktérem, je problém tematizovaný Georgem Gurvitchem (1964). Podle tohoto autora je nezbytné „rozdílet mezi studovanou *realitou*, *metodou*, kterou ke studiu použijeme, a *předmětem*, který je výsledkem vzájemného spojení prvních dvou elementů“ (Gurvitch 1964: 34). Chceme-li pochopit vzájemný poměr historické reality a historiografie jako vědy, musíme si uvědomit, že historická realita je součástí reality sociální. Zde nám vůbec nejde o nějakou denunciaci historie a historiografie, kdy bychom první upírali právo na zachycení obrazu skutečnosti a druhé pak na statut vědy. Pouze chceme říci, že to, co historie vydává za realitu, je realita sociální – nic více, ale také nic méně.

Když se však přejde od problému *reality* k otázce *metody*, objeví se podle Gurvitche jistý paradox. Historie jako věda bere totiž kontinuitu mnohem vážněji než sociální vědy, mezi jejichž předmětem zájmu stále dominuje vytváření typologie skupin či sociální stratifikace. Zatímco sociologie – a sociální antropologii z toho nevyjímá – znovuustanovuje čas podle jí zdůrazňovaných rozporů – tedy tak, jak se objevuje v procesech ustanovování a alternace, v centru pozornosti historie leží čas rekonstruovaný podle současných nároků dnešní společnosti. V tomto rekonstruovaném čase je pak minulost obětována přítomnosti. Z tohoto metodologického pohledu je tedy sociologie mnohem diskontinuálnější než historie. Paradox kontinuity v historické vědě, která studuje historickou realitu inklinující k diskontinuitě, na jedné straně a diskontinuity sociologie, která se zabývá mnohem kontinuálnější sociální realitou než historie, má podle Gurvitche příčinu ve třech zdrojích: 1) ve dvojznačnosti historického času; 2) v tom, že totalita sociálních jevů napadá a přeskupuje sociální struktury a jejich typy a 3) v charakteru kauzality v historii, jenž je vždy v daném okamžiku jedinečný (Gurvitch 1964: 35).

Gurvitch dialektickou dvojznačnost historického času, stejně tak jako jeho multiplicitu charakterizuje tak, že: 1) spočívá v protikladnosti historické reality a času, který je projektován historiky, 2) spočívá v konkurenci mezi duální mnohoznačností historického času – reálnou a interpretovanou víceznačností, 3) spočívá v protikladu mezi jeho mnohoznačností – tou skutečnou a tou, která je zrovna v daný okamžik projektovaná – a jeho kontinuitou, která je volána na podporu, 4) spočívá v individualizování a zjednodušování historického času, který slouží pouze k přeskupení jeho konstruované reality (Gurvitch 1964: 36–37).

II.

Při pokusech vzájemně vymezit dva přístupy snažící se vtisknout minulosti konkrétní formu a tvář se setkáváme s tematizováním minulosti jako historie a paměti. *Historie* bývá definována především písemným záznamem, který je nazírán nejenom díky své materiálnosti a fyzické uchopitelnosti jako mající větší váhu než v paměti držené vzpomínky. Zároveň je i chápána jako autoritativní výklad minulosti podávaný politickou mocí.

Oproti historii stojí *paměť*, ne vždy zrovna přímo individuální, spíše naopak, mnohdy více sociálně podmíněná, než jak bychom si přáli, paměť, která se neváhá označovat jako strážkyně autenticity prožitku a garant toho, že kvůli historii nebude nikdy vyklizen prostor. Ale jak bude ještě ukázáno, ani ta není prosta selektivity.

Halbwachs dal tematizovanou minulost (ať už jako historii nebo jako paměť) do souvislosti s materiálním zpředmětněním v konkrétním prostoru (Halbwachs 1969). Jeho teze o tom, že každé vzpomínání přivolává časoprostorový kontext a že časové a prostorové rámce jsou produktem kolektivních rámců paměti našla o čtyřicet let později vyjádření v editorském počínu Pierra Nory a jeho hledání míst paměti (Nora 1992).

Když Halbwachs mluví o sociální podmíněnosti paměti, neznamená to jen přijetí durkheimovského sociologického realismu manifestovaného tvrzením, že lidská paměť může existovat jen díky existenci kolektivní paměti a že vzpomínáme jen na to, co je komunikováno (a tudíž lokalizováno v paměti). Znamená to také demaskování paměti jako způsobu tematizování minulosti v podobě výsadního práva jednotlivce jako mýtu. Proti tomuto nároku můžeme postavit tradici: sociálně konstituovanou a institucionalizovanou paměť. Tradice je tak další prostředek zacházení s časem, který umisťuje každou činnost a/nebo zkušenost do pracně vytvářené kontinuity jednotlivých událostí.

Předávání znalosti minulosti je vázáno na konkrétní instituce, které jsou samy o sobě vlastními společenstvími paměti už na základě toho, že uchovávají a předávají hodnoty společnosti (rodina, škola, církev, stát). Tyto instituce jsou však také strážci čistoty obrazu minulosti. Tím jak zajišťují přechod z minulosti do budoucnosti nebo jak označují momenty z minulosti, které mají být s ohledem na přicházející budoucnost uchovány v paměti, podřizují paměť ideologii – tedy tomu, co Durkheim označuje jako projev diktátu společnosti (Durkheim 1995).

Důležitý rozdíl mezi historií a pamětí představuje rovněž jejich různě

pocitovaná intimita. Historie přeci jen vystupuje jako ne příliš osobní záznam minulosti. Její proklamovaná objektivnost, která má být i její předností, vytěsňuje jakýkoli prvek emocionality. Oproti tomu paměť slouží jako prostředek vědomí osobní minulosti a tak se stává ochránkyní nás samých i nositelem naší intimity. V paměti uchovávaná prestiž – jednotlivce, skupiny nebo lokality – má tak na rozdíl od historie nádech čehosi neveřejného, nutného ochrany před pohledem zvenčí (Kandert 1999).

Paměť i historie, jako dvě různé podoby tematizované minulosti, se tak stávají prostředím, v němž je filtrací skutečnosti hledán a vytvářen smysl života i dějin samotných. Tato tematizovaná minulost existuje ve vědomí především v podobě symbolů. Jako zvláštní druh představ o realitě je jednak nástrojem semiologické perspektivy, jednak je touto semiologickou perspektivou sama podmíněna. Historie i paměť představují zpracovanou a uchopenou minulost v souboru uspořádaných znaků a symbolů, a tak jsou „jen“ výsečí žitého světa. Světa uspořádaného podle „polis“ (Hérakleitos – Heidegger), podle „forem života“ (Wittgenstein), podle „epistémických forem“ (Foucault), který jako „ohraničení znakových dějů, rozumnosti a společenství je vlastně jedno a totéž“ (Hubík 1992: 70).

To, že je minulost konstrukcí, nepoukazuje jenom na její arbitrárnost, ale také na to, že obraz minulosti je dán vyjednáváním a kompromisem. V případě paměti je pro její nositele určitá scéna pravdivá (a tedy hodná toho, aby byla předána další generaci) tehdy, když s její interpretací souhlasí ti, kdo onu dobu prožívali. Stejně tak minulost není zapamatování hodná jen tehdy, když stvrzuje aktuální pozici jejich nositelů či jejich aspirace. Minulost musí mít ambici něco osvětlit i těm, kdo ji chtějí poznat dnes. Ukazuje se, že „pravda o minulosti“ není referenční, ale intersubjektivní.

Pokud jsme se až doposud drželi názorů autorů zabývajících se především tradičními a moderními společnostmi, přichází nyní čas obrátit svou pozornost k reflexi současnosti. Tzvetan Todorov (1998) si všímá, že instituce sice představují důležitého tradenta a držitele obrazu minulosti, ale tento jejich monopol na držení výkladu světa (neboť o co jiného zde jde?) se začíná rozpadat v přímé úměře k růstu individualizace moderních společností a k růstu prostředků masové komunikace. Podle Todorova se zvyšující se možností oslovit stále širší zástupy lidí roste i možnost přemluvit je ke sdílení naší interpretace minulosti. Do centra pozornosti se dostává postava pamětníka: tak jak je paměť stále méně prožívána kolektivně, tak tím více potřebuje osoby, které se samy mohou jakožto Svědci stát ztěles-

něním paměti. Tříděním svých vzpomínek a snahou ovládnout jimi celou kolektivní paměť se každá skupina brání proti zapomnění. Paradoxní je však ta skutečnost, že tato obrana proti zapomnění je sama specifickým zapomněním, jde o způsob organizace jiných „forem zapomnění“ (Nora 1998: 9).

Shoda v konstruování historie i paměti spočívá v tom, že výběr témat považovaných za důležité, je v podstatě arbitrární, resp. je ovlivněn pouze strukturálními souvislostmi. Rozdíl však spočívá v tom, že v případě historie chceme mít jistotu, že se popisované události skutečně staly. V případě paměti se však my všichni musíme čas od času tázat, zda se vzpomínané události opravdu sebehly tak a v těch souvislostech, jak je dnes nacházíme v naší mysli.

Nedílnou součástí každého přepisování již tematizované minulosti je i zapomínání. Toto zapomínání však nemusí znamenat pouhý proces výběru vzpomínky, strategii vedoucí k uznání legitimacy nového řádu, moci, diskursu. Existuje i zapomínání, které zájmům skupiny v ničem neslouží, naopak ohrožuje její integritu. Kolektivní paměť není zdaleka tak koherentní a souvislá, jak by si přáli durkheimovci, často se jeví jako roztržštěná a útržkovitá. Ilustrují to opakované situace, kdy emigranti „zapomínali“ spojovat svůj příběh s kolektivním osudem a vysvětlovali jej pouhými náhodami rodinné nebo osobní historie (Dakhila 1998: 52). Společenství tedy může být vymezeno i sdíleným zapomínáním jako specifické podoby paměti, která manifestuje určité aspekty integrity daného společenství. Oproti této nespolehlivosti paměti bývá stavěna přesnost, nezaujatost, objektivnost a neosobnost historického dokumentu.

Napětí, které zakoušíme při pokusech o uchopení minulosti, souvisí s nemožností používat historii jinak než selektivně, na druhou stranu tu však máme o nic méně selektivní paměť, která svádí ve jménu autonomie individuálního prožitku s historií nikdy nekončící zápas. Historie, která sama vlastně není ničím jiným, než kodifikovanou pamětí církve, aristokracie či jiné elity, popř. státu, je stejně jako paměť nutně selektivní. Ovšem mluvíme-li zde o selektivitě – ať již ji budeme nahlížet jako vyzdvihování nebo jako zapomínání jedněch událostí na úkor druhých – měli bychom si být vědomi jejich dvou různých interpretačních rámců. Může jít o důsledek strukturálně-funkcionálních souvislostí pamatování (jedince i systému), které jsou založené na tom, že samotné sociální postavení člověka (jeho role a status), příp. charakteristiky systému určují směr rekonstruování minulosti, jsou pramenem „systémové amnézie“; nebo můžeme upřednostňovat instrumentální přístup proklamující účelové

používání paměti, přičemž minulost je zde podřízena diktátu přítomnosti (Alan 1989: 17–18).

Právě druhý přístup pro nás představuje výzvu. Je-li v případě historie minulost především předmětem kalkulu a obětí mocenských zájmů, čehož má být dokladem její selektivita, jak je to potom v případě paměti? Lidská paměť nemůže obsáhnout všechny události, které kdy mysl zaznamenala, ale pak je nutné tázat se po tom, co určuje zapamatováníhodnost události. Ponechme chvíli stranou vtírající se otázku po věrohodnosti minulosti, která je starší délky lidského života a podívejme se na jiný aspekt problému. Zdá se totiž, že fragmentace historie, jejíž jsme dnes svědky, a ztráta důvěrohodnosti jejích strážců, vede spolu se stále větší individualizací společnosti k posilování paměti na úkor historie. Ale není tento dojem pouhým zdáním? Nevytváří například obrovské úsilí Stevena Spielberga zaznamenat co nejvíce vzpomínek těch, co přežili holocaust, psaní nové historie? Heslo „Nic nebude zapomenuto, nikdo nebude zapomenut“ se jeví iluzí v okamžiku, když se zeptáme na úkor čeho nebo koho se tak má stát. Historie se vrací zadními vrátky, tentokrát již ne jako služka Státu či Národa, ale pod maskou Morálky – se kterou, na rozdíl od jakékoli nyní již čistě světské autority, se nedá polemizovat. Otázka, proč nezapisovat paměť katanů, když sbíráme vzpomínky obětí, se jeví zkrátka nemístnou. Snad nalezneme odpověď v tom, že paměť, která není jako historie „reprezentací minulosti“, nýbrž „stále akutním jevem, živým spojením s věčnou současností“ (Augé 1999: 35), je dnes více než kdy jindy nahlížena jako čistě soukromý fenomén. Současná obliba vzpomínek ukazuje pouze zdánlivě paradoxně tento rozpad kolektivní paměti a zdůrazňuje protiklad mezi minulostí, z níž zbyly jen mrtvé znaky, a přítomností, která si není jistá svou identitou (Augé 1999: 35).

III.

Pokud odstoupíme od nároků kolektivity na jednotlivce a budeme pojímat paměť jako to, co náleží jen a pouze danému jednotlivci, a co je tedy navýsost individuální, pak vymezení protikladů Historie – Paměť vlastně neznámá nic jiného, než zavedení vymezení Společnost – Jednotlivec. Kontrastrukturu světa všedního dne pak zde představuje autobiografie jako individuální tematizování minulosti.

Těsná vazba mezi jednotlivcem a sociální skupinou nebo společností, jíž je členem, znamená, že každý jedinec představuje vnitřní součást společen-

ských procesů. Z tohoto důvodu studium prožitků a zkušeností určitého jedince směřuje k poznání způsobu, jakým funguje jeho skupina. Názory dané skupiny se zrcadlí ve zkušenostech jednotlivce a v jeho interpretaci. Z tohoto důvodu mohou být návyky jednotlivce výrazem zvyků a norem, které převládají v analyzované společnosti. Jedna z cest ke studiu společnosti tak vede skrze studium autobiografií jednotlivců a naopak: studium autobiografií nám může lecos osvětlit i v naší snaze hledání příčiny sporů v tematizování minulosti. Bez ohledu na to, zda podstupujeme stejnou sociální zkušenost v závislosti na naší příslušnosti do určitého ročníku nebo v závislosti na každém druhém rozkvětu keře Setiot, jak je tomu u afrického kmene Nandiů, považujeme se jednak za historické činitele umístěné do konkrétního historického kontextu, jednak za jednotlivce zakoušející postupnou a trvalou přeměnu. Porozumět životním dráhám můžeme jak z hlediska chování, tak sebepojetí. V těchto chvílích se projevuje aktivní úloha jednotlivce utvářejícího svou vlastní biografii (Saraceno 1989: 63–64).

Ale i zde narazíme na metodologický problém reliability retrospektivních dat, neboť i z autobiografického vyprávění získané údaje a z nich pořizovaná data vypovídají především o přítomnosti. Pocitovaná kontinuita v podstatě není ničím jiným, než časovou sebeinterpretací nositele paměti (jednotlivce či společnosti) v minulosti proběhlé události. Kontinuita tak není totéž co posloupnost. Elchardus v této souvislosti píše o tom, že zatímco v případě autobiografií je posloupnost vyjádřena pomocí pojmů „před“ a „po“, na kontinuitu je odkazováno pomocí slov jako „návrat“ a „pokračování“. „Časování jednotlivých událostí a jejich trvání se stává součástí aspektů, na jejichž základě je tato událost interpretována, přiřazena k určitému činiteli a přeměněna v akt, který vyžaduje specifická očekávání a reakce“ (Elchardus 1989: 52).

Pro antropology a ke kvalitativním metodám inklinující sociology to pak znamená, že životní příběhy akcentující určité téma by měly být sbírány v jednom prostředí a se zaměřením na „praktiky“, nikoli na dojmy a city, které u svých nositelů vyvolávají. Úkolem je dedukovat z opakujících se jednání vzorec sociostrukturálních vztahů, ze kterých tato jednání vyplývají, či které je omezují.

Vnímáme-li přítomnost jako věc nejistou, o kterou je nutno stále a znovu usilovat, pak ani budoucnost nelze považovat za samozřejmou. Samotná idea budoucnosti totiž má smysl pouze do té míry, do jaké lze současnost spojit s nějakou (relativní) invariantností a s nějakou posloupností.

Budoucnost nám tedy není předurčena tím, že by byla přítomna v minulosti, ani otevřená, jak bychom si snad přáli, ale budoucnost je reprodukována (Elchardus 1989: 54).

Na úrovni biografie jednotlivce to znamená, že životní dráha není sledem statických rolí nebo za jejich evolučním procesem, ale spíše „trajektorií či kariérou, jejíž chronologie a struktura není utvářena vnitřními pravidly či rytmy, ale vyplývá ze vzájemné závislosti a interakce se sociálně historickými událostmi“ (Saraceno 1989: 60).

IV.

Paměť i historie představují specifické tematizování minulosti. To, co odlišuje historii od paměti je však systematicčnost, s jakou jsou zdůrazňovány a vyzdvihovány jedny události na úkor druhých. Svou roli zde spolu s tématem historického tázání hraje i historikova pozice, která je předdefinována jeho později získaným pohledem na věc, takže události zaznamenané *ex post* jsou již vlastně vždy jejich interpretací: záznamem a popisem, který je nutně okleštěn o své souvislosti. Profesionální historik tak mnohem více pracuje s daty než s údaji – spíše s fakty oproštěnými od všeho možného balastu než s amorfním neurčitým sociálním děním, ve kterém mají přinejmenším stejnou důležitost důvody rozhodnutí pana XY podílet se na čemsi, co bude později rozpoznáno jako historická událost z pohnutek osobního přesvědčení, stejně tak jako kvůli tomu, že se zrovna špatně vyspal. Historický román jakožto dílo, ve kterém „fakta“ slouží jako opora pro autorovu fikci, tak může mít k věrnosti zachycení daného období blíže, než by se na první pohled zdálo. Lévi-Straussův postřeh, že historie v sobě obsahuje více prázdných míst než těch zaplněných znamená, že historie, která je vždy „historií pro někoho“ je svobodná ve výběru relevantních období, epoch, lidských skupin a dokonce i jednotlivců, což vlastně stanovuje její vnitřně nespojitě prvky (Lévi-Strauss 1969).

V ohlédnutí se zpět proti toku času nenacházíme minulost jako rovnoměrnou posloupnost matematického času. Minulost, kterou chceme popsat a zachytit, má vždy podobu kontinuity: toho, jak nyní nacházíme návaznost jednotlivých událostí na sebe s ohledem na v tuto chvíli jim připisovaný význam. Čas není pojímán čistě kvantitativně, ale je obdařen konkrétní kvalitou. To je patrné i v situaci, kdy obrátíme naši pozornost na mytické myšlení. V mytickém – posvátném čase nemají nikdy minulost, přítomnost ani budoucnost ono *hic et nunc*. A navíc, jde o čas, který má

dvojí povahu: je reverzibilní a ireverzibilní zároveň. Tak i naše stále nová přítomnost má vždy nějaký časový rozměr. Nedá se uzavřít do jednoho okamžiku. Banaszczyk mluví o tom, že přítomnost, tak jak ji prožíváme, vždy obsahuje nějakou časovou kvantitu. Tak, jak se přítomnost neustále posouvá dopředu, je tato časová kvantita vztahována k přetrvávajícímu podnětu a k posloupnosti vnitřních podmínek (Banaszczyk 1981: 35). Naše přítomnost se tak stává minulostí až v okamžiku, kdy jí přestaneme připisovat aktuální význam.

Zajímavé se v tomto ohledu zdají být poznatky získané Margaret Meadovou, která mluví o rozměru bezčasovosti. V okamžiku, kdy se do vědomí naší identity nepromítly výrazné změny, kterými jsme i naše okolí prošli během posledního období, a kdy interpretujeme svou vlastní pozici s odvoláváním se na stejné časové rámce jako před těmito změnami, padá rozlišení minulosti a přítomnosti. Jde o okamžik, kdy o minulost není veden spor a přitom nepřestává platit, že naše pochopení minulosti je pro nás něčím naprosto zásadním. Tento rozměr bezčasovosti pozorovala Meadová u emigrantů z Evropy do Severní Ameriky, v jejichž vzpomínkách nebyla žádná změna reflektována a identita byla dána tradováním kontinuity ve starých, původních rámcích (Mead 1978).

Aby však tematizovaná minulost mohla být tím čím je – historií nebo pamětí – musí být vyjádřena v náležité formě: v podobě symbolů. Symbolické vyjadřování minulosti odkazuje k domnělé minulosti nebo k tradici. Minulost je zde užívána jako jeden z nástrojů symbolického konstruování společnosti, přičemž samotný způsob, jakým je minulost vzývána, je silně podmíněn okolnostmi. Tato selektivní konstrukce minulosti rezonuje se současnými vlivy. Na úrovni běžných představ se takovéto způsoby tradování historie podobají mýtu nebo meta-historii – v tom smyslu slova, jaký mu dal Malinowski: charta současného jednání, který odvozuje legitimitu z vazeb na kulturní minulost. Hodnotová konotace mýtu vystižená pojmem „spravedlnost“ ovlivňuje průběh jednání tím, že rozšiřuje posvátnost sdílených norem. Mýtus ležící mimo čas a mající anti-historický charakter tak zdánlivě blokuje minulost, činí ji nepřístupnou nárokům Historie. Jedná se o to, co Hobsbawm identifikuje u rodičích se moderních společností jako „vynalézání tradic“ (Hobsbawm 1986). Tomu by se dalo porozumět v okamžiku, když se začneme dívat na mýtus jako na způsob kognitivního mapování minulosti, přítomnosti a budoucnosti. V úsilí interpretace užívám naši minulou zkušenost povzbuzení do podoby dostatečně přijatelné tak, abychom z ní dostali smysl (Cohen 1985: 99).

Naše zkušenosti tak na sebe berou podobu toho, co Geertz nazývá „modely něčeho“, v našem případě modely reality. Modely, které mají „reprodukovat ... uspořádané procesy jako takové a vyjadřovat jejich struktury prostřednictvím alternativního média“ (Geertz 2000: 110). Mizérie veškerých našich snah vystoupení z preexistujících schémat tematizování minulosti spočívá v tom, že mimo takové modely nemáme žádný základ, od něhož bychom se mohli orientovat k jevům vyžadujícím interpretaci. Jsme odkázáni na kognitivní mapy a na jimi předznačenou orientaci ve vzájemné interakci.

Literatura

- Alan, Josef (ed.) (1989): *Metodologie výzkumu životních drah. Výběr ze zahraniční odborné literatury*, Praha: Výzkumný ústav sociálního rozvoje a práce Bratislava.
- Augé, Marc (1999): *K antropologii současných světů*, Brno: Atlantis.
- Banaszczyk, Tadeusz (1981): *Czas jako kategoria społeczna. Wstępne rozważania socjologiczne o czasie*, Warszawa: Ossolineum.
- Balandier, Georges (2000): *Politická antropologie*, Dauphin: Praha.
- Bergson, Henri (1919): *Vývoj tvořivý*, Praha: J. Leichter.
- Bergson, Henri (1994): *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, Praha: Filosofie.
- Dakhila, Jocelyne (1998): Zapomínání města. Odolnost kolektivní paměti tuniského Džerídu vůči kmenům, in: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*, Praha: Cahiers du CeFRÉS, no 13.
- Durkheim, E. (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press.
- Cohen, Anthony (1985): *The Symbolic Construction of Community*, London – New York: Routledge.
- Elchardus, Mark (1989): Znovuobjevený chronos: nová úloha času v sociologické teorii, in: Alan. Josef (ed.) (1989): *Metodologie výzkum životních drah. Výběr ze zahraniční odborné literatury*, Praha: Výzkumný ústav sociálního rozvoje a práce Bratislava.
- Geertz, Clifford (2000): Náboženství jako kulturní systém, in: Geertz, Clifford (2000) *Interpretace kultur*, Praha: Slon.
- Gurvitch, Georges (1964): *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company
- Halbwachs, Maurice (1969): *Společné ramy paměti*, Warszawa: PWN.
- Hobsbawm, Eric J. – Ranger, Thomas (eds) (1986): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Hubík, Stanislav (1992): Symbol a reprezentace. (Poznámky k praktické semiologii), in: *Symbol v lidském vnímání, myšlení a vyjadřování*, Praha: Filosofický ústav ČSAV.
- Husserl, Edmund (1995): *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, Praha: Ježek.
- Kandert, Josef (1999): Poznámky k výzkumu a chápání „tradice“, *Český lid*, 86, 1999, 3.
- Leach, E. R (1964): *Political Systems of Highland Burma*, London.
- Lévi-Strauss, C. (1969): *Myśl nieoswojona*, Warszawa: PWN.
- Malinowski, Bronislaw (1936): *The Foundations of Faith and Morals*, London.
- Mead, Margaret (1978): *Kultura i tożsamość*, Warszawa: PWN.
- Merton, Robert King (1982): *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa.
- Munn, Nancy D. (1992): The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay, *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, 1992, s. 93–123.
- Nora, Pierre (ed.) (1992): *Les Lieux de mémoire*, vol. 7 Paris: Les Français, La République, Le Nation. 7 vols.
- Nora, Pierre (1998): Mezi Pamětí a historií. Problematika míst, in: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. Praha: Cahires du CeFREs, no 13.
- Richards, A. I. (1960): Social mechanisms for the transfer of political rights in some African tribes, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90,2.
- Saraceno, Chiara (1989): Časová struktura biografii, in: Alan. Josef (ed.) (1989) *Metodologie výzkumu životních drah. Výběr ze zahraniční odborné literatury*, Praha: Výzkumný ústav sociálního rozvoje a práce Bratislava.
- Schütz, Alfred (1962–1969): *Collected Papers I., II., III.*, Hague: Nijhoff.
- Schwartz, B. (1996): Introduction: the expanding past, in: *Qualitative Sociology*, 9 (3).
- Segre, Sandro (2000): A Weberian Theory of Time, *Time & Society*, vol. 9 (2/3), s. 147–170.
- Shaw, C. R. (1930): *The Jack-Roller. A Delinquent Boy's Own Story*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Šubrt, Jiří (2000): *Problém času v sociologické teorii*, Praha: Karolinum.
- Thomas, William I. (1966): *Social Organisation and Social Personality*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Todorov, Tzvetan (1988): Paměť před historií, in: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. Praha: Cahires du CeFREs, no 13.
- Urbánek, Eduard (1988): *Kritika fenomenologické sociologie*, Praha: Univerzita Karlova.
- Vansina, Jan (1985): *Oral Tradition as History*, Madison: University of Wisconsin Press.