

# RICOEUROVA ANALÝZA PAMĚTI PODLE JEHO KNIHY LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE, L'OUBLI

*Lenka Karfíková*

**PAUL RICOEUR'S ANALYSIS OF MEMORY IN HIS BOOK *LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE, L'OUBLI*** In the first part of his book *Memory, History and Forgetting* (2000) Paul Ricoeur analyses memory on the basis of three fundamental questions: What we remember (the object of memory), how we remember (the way of remembering), and who remembers (the subject of memory). He focuses on memory's claim to be faithful to the past, while still being aware of several problems: the proximity between memory and imagination, the ideological manipulation of memory, and the difficult question of who is the primary subject of memory (the individual or the collective). In his analysis, the question of perspective as a necessary characteristic of memory seems to be missing: we always remember (and also live) a situation from a perspective given by our position (in space, but also in cultural tradition) and by the role we play therein. Therefore, our memory (both individual and collective) should be confronted with the memory of others, and the proper position for each perspective must be searched for in the endless process of historiography and history itself.

Vloni zesnulý francouzský filosof Paul Ricoeur (1913–2005) patří mezi nejzajímavější myslitele druhé půle dvacátého století. Protestantská tradice, k níž se hlásil, po mém soudu do velké míry ovlivnila témata jeho přemýšlení, tak jako studium Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy hermeneutiky lidské existence rozhodujícím způsobem určilo jeho metodu.<sup>1</sup>

Ricoerova první kniha *Volní a nevolní* z r. 1950 je součástí jeho rozsáhlejšího projektu *Filosofie vůle*.<sup>2</sup> Autor zde (s uzávorkováním obtížných otázek viny, transcendence a intersubjektivního podmínění vůle) zkoumá fenomény rozhodování a jednání známé z každodenní zkušenosti, v nichž

<sup>1</sup> Tento text byl zpracován v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 00216 20802).

<sup>1</sup> Obsáhlý životopisný rozhovor s P. Ricoeurem pořídili r. 1994–95 F. Azouvi a M. de Launy, *La critique et la conviction*, česky P. Ricoeur, *Myslet a věřit*, přel. M. Rejchrt, Praha 2000. Podrobný Ricoeurův životopis mapující zároveň jeho dílo přináší F. Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris 2001 (pův. 1997).

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; česky *Filosofie vůle, I. Fenomenologie svobody*, přel. J. Čapek, Praha 2001.

odhaluje neredukovatelnou vzájemnost volního a nevolního prvku. K filosofickému tázání po člověku jako křehké bytosti schopné se provinit přistupuje v navazující práci *Člověk omylný* (1960),<sup>3</sup> aby se posléze v *Symbolice zla* (1960)<sup>4</sup> zabýval zkušeností s lidským zlem, jak ji zachycují a promýšlejí vybraná náboženství (v této knize nacházíme mj. zajímavý výklad vyprávění z *Gn 3* i Pavlova pojetí hříchu).<sup>5</sup>

Ricoeur pokládal symbol (který chápal zásadně jako symbolickou řeč, ať už jde o symbol kosmický, snový či poetický) za nezastupitelnou výrazovou formu, která vyjadřuje sebeporozumění lidské existence a která ve své víceznačnosti volá po interpretaci („dává myslet“).<sup>6</sup> Zájem o symbol, v protestantském prostředí na čas zastíněný úsilím o „demytologizaci“, přivedl Ricoeura k analýzám Freudovy psychoanalýzy (*O interpretaci: Esej o Freudovi* z r. 1965)<sup>7</sup> a posléze k úvahám o nezastupitelné inovativní roli metafory (*Živá metafora* z r. 1975).<sup>8</sup> V těchto pracích (stejně jako postupující měrou již v jednotlivých knihách předchozího projektu *Filosofie vůle*) je plně patrný Ricoeurův příklon k hermeneutice, a sice nejen ve smyslu Heideggerovy „ontologizace rozumění“, ale také jako metody interpretování cizích textů, tradičních i soudobých, jakožto nezbytné „oklíky“, v níž se odehrává (sebe)porozumění.<sup>9</sup>

Tématu řeči a jejího určujícího významu pro lidskou existenci je z jiné strany věnována i trojsvazková práce *Čas a vyprávění* (1983–85),<sup>10</sup> Ri-

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité: 1. L'homme faillible*, Paris 1960.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité: 2. La symbolique du mal*, Paris 1960.

<sup>5</sup> Ricoeur věnoval biblické hermeneutice mnoho drobnějších samostatných textů, srv. kupř. sbírku P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, Paris 2001, nebo paralelní meditace o biblických textech, které pořídil spolu se svým kolegou-bibliistou z Chicaga: A. LaCocque – P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris 1998.

<sup>6</sup> K tématu symbolu a mýtu srv. některé Ricoeurovy texty shromážděné ve sborníku P. Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, přel. M. Rejchrt, J. Sokol *e. a.*, Praha 1993 (přejaté z jeho sbírek *Histoire et vérité*, Paris 1955, a *Le conflit des interprétations*, Paris 1969), a jeho stať *Mythe – L'interprétation philosophique*, in: *Eyclopaedia Universalis*, II, Paris 1971, str. 530–537; český *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, přel. F. Karfík, in: *Reflexe*, 4/1990, str. 6/1 – 6/24. K Ricoeurově pojetí symbolu srv. disertaci V. Hušek, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, Svitavy 2004.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975. K této knize srv. recenze Z. Neubauer, *Metafora jako ontologický symbol* (z r. 1982), in: *týž, Bytí a subjektivita – ricoeurovské eseje*, Praha 1986 (Edice Expedice, sv. 228); F. Karfík, *Pravda metafora*, in: *Kritický sborník*, 13/2, 1993, str. 47–54 (pův. v samizdatu: *Kritický sborník*, 4/4, 1984).

coeurův specifický příspěvek k problematice času, provedený touž metodou. Motiv vyprávění jako konstitutivní prvek lidské identity posléze obrátil Ricoeurovu pozornost k samotné obtížné otázce identity (a s ní související odpovědnosti<sup>11</sup>), jak je velmi odlišně traktována v anglosaské a kontinentální filosofii (*Rozumět sobě jako druhému* z r. 1990).<sup>12</sup> Poslední velkou Ricoerovou prací je konečně obsáhlé zamyšlení nad vztahem paměti a historiografie *Paměť, historie, zapomnění* (2000),<sup>13</sup> probírající téměř ve třech samostatných monografiích témata paměti, historiografie a dějinnosti lidské existence a ukončenou zajímavým exkursem o odpuštění. Tuto knihu lze pokládat za jakousi Ricoerovu závěť,<sup>14</sup> jakkoli zde francouzský myslitel nenaznačil další směr, jímž by se měla ubírat hermeneutická filosofie, nýbrž spíše vyjádřil své pevné přesvědčení, že vyprávění o minulosti, při vši oprávněné kritice pozitivistické iluze vylíčit věci, jak se odehrály, by se přece jen mělo cítit minulým vázáno, mělo by zůstat věrno individuální (a z ní odvozené kolektivní) paměti jako svému zdroji, jakkoli zároveň musí být i jejím korektivem.

---

<sup>9</sup> Tuto svou filosofickou metodu Ricoeur vykládá v článku *Existence et herméneutique*, in: P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, str. 7–28 (česky *Existence a hermeneutika*, in: P. Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, str. 168–187). K Ricoerově teorii hermeneutiky srv. také stati ve sbírce P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris 1986 (český výbor pod názvem *Úkol hermeneutiky: eseje o hermeneutice*, přel. A. Kliková, Praha 2004; stať *Expliquer et comprendre* vyšla česky jako *Vysvětlovat a rozumět*, přel. P. Tůma, in: *Reflexe*, 27, 2005, str. 95–114). Tématu hermeneutiky je rovněž věnován soubor Ricoerových amerických přednášek *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas 1976 (slovensky *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*, přel. Z. Kalnická, Bratislava 1997). Ricoerovu hermeneutiku subjektu originálně představuje Z. Neubauer, *Bytí a subjektivita – ricoerovské eseje* (viz výše, pozn. 8).

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit, I–III*, Paris 1983, 1984, 1985; česky zatím první dva svazky *Čas a vyprávění, I–II*, přel. M. Petříček jr. a V. Dvořáková, Praha 2000 a 2002.

<sup>11</sup> K tomuto tématu srv. také Ricoerovu stať *Avant la loi morale: l'éthique*, in: *Encyclopaedia Universalis*, I, Paris 1971, str. 42–45 (česky *Před morálním zákonem: etika*, přel. M. Petříček, in: *Reflexe*, 5–6/1992, str. 1/1 – 1/12) a Ricoerovu pražskou přednášku z 5. 10. 2000 *Fragile identité: Respect de l'autre et identité culturelle. Křehká identita: úcta k druhému a kulturní identita*, přel. M. Rejchrt, Třebenice 2000.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. K této knize srv. recenzi F. Karfik, *Ricoerova „hermeneutika sebe“* in: *Kritický sborník*, 13/4, 1993, str. 41–48, a 1/14, 1994, str. 52–62.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

<sup>14</sup> Jak uvádí F. Dosse (*Paul Ricoeur*, str. 756) v době, kdy Ricoeur pracoval na své poslední velké knize, téma paměti v sobě spojuje všechna Ricoerova témata předchozí: vůle, nevědomí, souvztažnost individuálního a kolektivního, dialektika mezi věrností minulému a očekávání zaslíbené budoucnosti; toto téma je podle jeho mínění skutečným průběžným kamenem hermeneutiky.

**Cílem mého článku** je představit první část této u nás zatím málo známé práce, totiž Ricoeurovu analýzu paměti. Uvidíme, že autor sice zůstává v něčem věren svému původnímu východisku v Husserlově fenomenologii, postupuje však i zde svou vlastní metodou, v níž se rozumění děje přiznaně v rozhovoru s vlastní tradicí, tj. interpretováním „klasických“ i soudobých textů evropského myšlení. Tato metoda, která je výrazem samého Ricoeurova filosofického rozvrhu, nicméně ztěžuje četbu a činí místy obtížným vyhmátnout, co vlastně autor o paměti říká.

Ricoeurovým východiskem (dovolávajícím se Husserla) je paměť ve své intencionalitě (*co si pamatujeme?*), aby se teprve odtud dostal k její reflexivitě (pamatovat *si*, vzpomínat *si* znamená vzpomínat si zároveň na sebe). Otázka po předmětu paměti má svůj kognitivní a pragmatický aspekt, totiž *mněmé* (paměť) jako *pathos* a *anamnesis* (vzpomínání) jako aktivní úsilí. Tento druhý, pragmatický aspekt zahrnuje jakousi „práci“ s pamětí, tj. možnost jejího užití a zneužití. Zároveň nás přivádí k otázce subjektu paměti. Prostřednictvím otázky *jak* tedy z výchozího tázání po předmětu paměti dospíváme k jejímu subjektu.<sup>15</sup>

## 1. Předmět paměti

Těmto třem otázkám – co si pamatujeme, jak vzpomínáme a kdo je subjekt paměti – věnuje Ricoeur tři kapitoly svého pojednání o paměti. První z nich je vedena problémem vztahu (a obtížného odlišení) paměti a fantazie (*imagination*). Minulé je totiž zpřítomněno v obraze (*image*), vizuálním nebo auditivním, a tím se paměť ocitá v nebezpečné blízkosti fantazie. Jak odlišit minulé a fiktivní? Tato otázka je samým jádrem Ricoerova úsilí zdůraznit vázanost paměti minulostí. K jejímu rozpracování bere na pomoc několik klasických textů.<sup>16</sup>

### *Platón a Aristotelés*

Problematikou obrazu (*eikón*) a fikce (*fantasma*) se zabývá již Platón v souvislosti s otázkou po povaze omylu v polemice se sofisty (co je nebytí implikované v nepravdě)? Ricoeur připomíná zejména tři místa z dialogů *Theaitétos* a *Sofisté*.<sup>17</sup> Prvním je obraz voskové destičky (*kérinon ekmageion*) v duši, do níž se obtiskují vjemy a myšlenky jako znaky (*sé-*

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 3 n.

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 5 n.

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 8–18.

*meia*) pečetních prstenů. V duši tak trvá jakýsi jejich obrázek (*eidólon*), na jehož základě je možné je znovu rozpoznat a vybavit si je (*Tht.* 191c–e). Omyl nastává mylným spojením, pokud se *eidólon* mylně přiřadí k věci (vjemu), jíž nenáleží (*Tht.* 193c–d).

Druhým místem je metafora duše jako holubníku (*peristereón*), ukazující rozdíl mezi habituálním vlastnictvím (*to kektésthai*) a aktuálním uchopením (*to echein*). Je totiž něco jiného nychytat a chovat holuby různých druhů (být jejich vlastníkem), něco jiného vstoupit do holubníku a vzít některého ptáka do ruky (aktuální uchopení). Podle této metafory může omyl nastat již v mylném přiřazení nově chyceného ptáka ke špatné skupině v rámci holubníku (*Tht.* 197b–199b). Uvedený rozdíl mezi „být majitelem“ a „vzít do ruky“ odpovídá habituálnímu uchovávaní v paměti a aktuální vzpomínce.

Konečně za třetí připomíná Ricoeur místo věnované dvojí formě napodobujícího umění (*hé mimétiké*), totiž tvorbu obrazu (*eikón*), který chce svými proporcemi a barvou uchovat podobu (*eikos*) zobrazované věci, a tvorbu zkrášlující fikce (*fantasma*), která se napodobovanou věcí neřídí zcela (*Sof.* 235c–236c). Toto dvojí napodobivé umění (*hé eidolopoiiké*), totiž zobrazující (*eikastiké*) a fiktivní či přeludové (*fantastiké*), sice bezprostředně nesouvisí s pamětí, tematizuje však nebezpečí skryté v představě paměti jako obrazu: totiž záměnu či smíšení vzpomínky s fikcí.

Co však v uvedených Platónových textech není přímo tématem, je vztah paměti a času: jen implicitně se totiž předpokládá předchůdnost vjemů a poznání věci vůči jejich znakům v paměti. Právě v tomto posledním bodě navazuje Aristotelés.<sup>18</sup>

V krátkém pojednání *O paměti a vzpomínání*, které je součástí *Parva naturalia*, věnuje Aristotelés po jedné kapitole paměti (*mnémé*) a vzpomínání (*anamnésis*).<sup>19</sup> První výraz znamená podle Ricoeura „prosté zpřítomnění“ (*évocation simple*), které má pasivní povahu, druhý označuje cílené aktivní hledání. Předmětem *mnémé* je ovšem minulé (*to genome-non*, 449b15), proto k ní patří vědomí času („předtím a potom“, 450a). Aristotelés si rovněž všímá spojitosti mezi pamětí a fantazií: paměť se neobejde bez fantazie, ba předmětem paměti je totéž co předmětem fantazie, jen případečně (*kata symbebékos*) pak předmět myšlení, nakolik je totiž fantazie k myšlení nezbytná (450a). Je však v paměti věc sama, nebo

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 18–25.

<sup>19</sup> Výklad tohoto spisu podává R. Sorabji, *Aristotelés o paměti*, přel. M. Pokorný, Praha 1995.

její zakoušení (*pathos*)? Tj. vzpomínáme si na věc samu, nebo na její vjem (*aisthésis*) jako jakýsi otisk či zápis (*typos, grafê*)? Tuto obtížnou otázku řeší Aristotelés zavedením pojmu obrazu (*eikón*) a jeho dvojí intencionality: obraz lze chápat jako jej sám, nebo jako poukaz k jinému, které není přítomno. Tak je i představa v paměti (*fantasma*) čímsi sama o sobě, zároveň je však odkazem k jinému: vybavujeme si ji samu a tím i to, k čemu odkazuje (450b).

Na rozdíl od pasivní *mnémé* (paměti, vzpomínky), kterou lze pozorovat i u některých zvířat, je aktivní vzpomínání záměrným, promyšleným počínáním, které náleží jen člověku (453a). I k němu ovšem patří vědomí časovosti: týká se minulého, toho, co jsme zakusili vnímáním nebo čemu jsme se naučili (451ab), přičemž se v paměti zpřítomní pohyb vzpomínané věci a času (452b). Jen na minulé si můžeme záměrně vzpomínat, příp. s užitím mnemotechnických pomůcek. Tak Aristotelés reinterpretuje Platónovu *anamnésis* z dialogů *Menón*, *Faidón*, *Faidros* (rozpomenutí na matematické pravdy, resp. na ideje); oběma společná je však „sókratovská dialektika“ *anamnésis* jako hledání a nacházení.

Krom tohoto posledního rysu vidí Ricoeur Aristotelův přínos pro vlastní hledání v jeho zvyšlovnění paměti jako paměti minulého a v přiřazení dvojí intencionality paměťového obrazu. Obraz v paměti tak získává jakousi svébytnost, alteritu vůči věci, k níž odkazuje.

### *Vějíř paměťových fenoménů*

Po těchto výkladech klasiků, kteří rozvrhli problematiku paměti na celá staletí, přistupuje Ricoeur k vlastní analýze tohoto tématu. Nechce ji provádět na základě dysfunkcí paměti, nýbrž jejího „zdařilého“, obvyklého výkonu, jak o něm mluví každodenní řeč. Paměť si v něm nárokuje jakousi pravdivost, věrnost minulému a zároveň dosvědčuje minulý charakter minulého. Tím se liší od fikce. Zároveň je třeba hned na počátku zdůraznit mnohoznačnost paměťových fenoménů. Tato mnohoznačnost nicméně není úplnou roztržičností, neboť společnou osou je právě vztah k minulosti. Ve své analýze Ricoeur představuje paměť v protikladných párech, které tuto provázanou mnohoznačnost ukazují.<sup>20</sup>

V souladu se zásadou zvoleného fenomenologického postupu je třeba si napřed všimnout předmětné povahy paměti. Je přítom nutno rozlišovat paměť jako intenci (*visée*) a vzpomínku (*souvenir*) jako intendovanou věc (*chose visée*), tj. akt pamatování či vzpomínání, a věci, na něž si pamatuje-

<sup>20</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 25–27.

me či vzpomínáme (tato dvojice odpovídá Husserlovu rozlišení *noésis–noéma*). Vedle singuláru paměti existuje pluralita vzpomínek: jedinečné události, opakované děje, tváře, věci a memorizované „stavy věcí“ (např. tabulky nepravidelných sloves). Pro historii se ovšem také jedinečné události připojují ke „stavu věcí“.<sup>21</sup>

Mnohoznačnost však necharakterizuje pouze předměty paměti, ale také způsob, jak se týkají minulého. Z tohoto hlediska lze diversifikaci vyjádřit několika páry protikladů. Prvním je Bergsonovo rozlišení návyku či habituality (*habitude*) od aktu vzpomínky (*souvenir* či *mémoire*).<sup>22</sup> Minulá zkušenost je totiž buď integrována do žité přítomnosti, nebo je výslovně rozpoznána ve své povaze minulého. Kupř. něco jiného je naučená báseň uložená v paměti, která je součástí mé přítomnosti (pokud ji kupř. recituji), něco jiného je vzpomínka na některý okamžik tohoto memorování. V tomto druhém případě nejde o samozřejmou součást žité přítomnosti, nýbrž o vyvolání jednotlivé vzpomínky jakožto vzpomínky na minulou událost. Toto povědomí o minulosti u habituality schází, ačkoli je obojí, habitualita i vzpomínka, přítomností minulého.

Druhý Ricoeurův pár popisující různý způsob, jak je minulost přítomná, je vytanutí na mysl (*évocation*) a hledání (*recherche*) odpovídající Aristotelovu rozlišení *mnémé–anamnésis*.<sup>23</sup> Obraz samovolně vytanuvší na mysl se přitom patrně liší od samého „otisku“ minulé věci v paměti (máme-li užít Platónovy metafory). *Anamnésis* jako záměrné vzpomínání je jakási práce proti zapomnění. Ricoeur zde připomíná Bergsonovo rozlišení okamžitého a pracného připomínání (*rappel instantané*, resp. *laborieux*).<sup>24</sup> Úsilí (*effort*) vzpomínání, podobně jako každé intelektuální úsilí, přitom postupuje od schématu k obrazu, totiž od schematické představy, jejíž prvky se pronikají, k představě obrazové, jejíž prvky jsou zřetelně postaveny vedle sebe.

Aktivní úsilí vzpomínání překonává překážku spojenou s časovou odlehlostí vzpomínané věci. Do jeho aktivity tak vstupuje prvek *pathosu* a *afekce*. Paměť je totiž ustavičně, jakkoli tajuplně, ohrožena zapomně-

---

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 27–29.

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 30–32. Srv. H. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris 1946<sup>46</sup>, str. 83 nn.; česky *Hmota a paměť*, přel. A. Beguivin, Praha 2003, str. 57 nn.

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 32–37.

<sup>24</sup> Srv. H. Bergson, *Effort intellectuel*, in: týž, *L'Énergie spiriteulle, Œuvres complètes*, 6, Genève 1946, str. 145–176; česky *Intelektuální úsilí*, in: H. Bergson, *Duchovní energie*, přel. T. Chudý e.a., Praha 2002, str. 203–253.

ním; proto je vzpomínání prací proti zapomnění a musí překonávat jakýsi odpor či ohrožení. K práci vzpomínání přitom náleží také rozlišení různé míry zapomnění. Pokud (paradoxně) víme, co jsme zapomněli, nejde o zapomnění absolutní, smazávající jakoukoli stopu věci v paměti, nýbrž jen o nemožnost si věc vybavit. Práce vzpomínání tak zůstává riskantním hledáním, jehož úspěch není zaručen.

Velmi důležitým, třetím párem, který Ricoeur přejímá od Husserla, je primární a sekundární vzpomínka, tj. retence a reprodukce.<sup>25</sup> Zatímco retence je podržením bezprostředně minulého v následujícím okamžiku, předpokládá reprodukce zmizení a znovuvyvolání minulého. Poslouchám-li znějící tón či přehrávanou melodii, náleží k aktuální přítomnosti též paměť minulého okamžiku, která dává tónu trvání a melodii posloupnost. Bez tohoto samovolného podržení (retence) by se přítomné okamžiky rozpadly do nesrozumitelné změti. Díky retenci můžeme rozoznat počátek, trvání a konec, a to nejen ve vnímání, s nímž pracuje Husserl, ale také v afektivitě a jednání. Osou Husserlovy analýzy je přítomnost jako aktuální okamžik, jakési pomyslné zastavení (*arrêt*) proudu času, okamžik odlišitelný od okamžiku předchozího, přítomného v retenci. Husserlova analýza přechází posléze od trvání předmětu k trvání proudu vědomí, jenž se sám konstituuje jako jakási „retence retencí“, která „nemá stanovený konec“. Minulost modifikovaná v retenci přítom není imaginace, nýbrž jakási dohra bezprostředně uplynulého („ohon komety“, jak uvádí Husserl). Reprodukce jako znovuvyvolání minulého oproti tomu podle Husserla jakýmsi typem imaginace je. Patří k ní ovšem, na rozdíl od fikce, jakési „kladení“ (*Setzen*) či „znovudanost“ (*Wiedergergebenheit*) toho, nač vzpomínáme.

Posledním párem, který rozkrývá diversifikaci paměťových fenoménů, je reflexivita (*réflexivité*) a světskost (*mondanéité*),<sup>26</sup> dvojice zvláště důležitá pro přechod od paměti k historii. Nezbytným ohledem paměti je nepochybně její reflexivita (přítomná nestejnou měrou již ve členech předchozích dvojic): vzpomínám „u sebe“, „ve svém srdci“ ve smyslu interiority či „niternosti“ (*inwardness*, jak o ní mluví Ch. Taylor).<sup>27</sup> Nicméně nevzpomínám nikdy jen na sebe jako prožívajícího, ale vždy také na situa-

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 37–43. Srv. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, in: *Husserliana* X, vyd. R. Boehm, Haag, 1966, zejm. par. 8–31; česky *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Praha 1996, str. 30–69. Výklad tohoto tématu přináší R. Bernet, I. Kern a E. Marsbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, Praha 2004, str. 115–128.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 44–53.



ce, v nichž jsem co prožil. Tyto situace implikují mou vlastní tělesnost, tělesnost druhých, žitý prostor a horizont světa (resp. světů).<sup>28</sup>

Pro tělesnou paměť se pár reflexivita – světskost částečně překrývá s dvojicí habitualita – vzpomínka, jak o ní bylo pojednáno výše (kupř. obvykle nereflexovaná habitualita řízení auta, reflexivní vzpomínka na zranění či nemoc). Paměť míst je natolik příznačným modem paměti, že na něm bylo možno založit memorizační techniky (viz níže). Trvalost míst je oporou paměti, vzpomínka se váže k místu (proto je historie vždy spojená s geografii). Události, na něž vzpomínáme (nikoli habitualy), jsou datovatelné a lokalizovatelné. Sukcesivita, příznačná pro naše vědomí, implikuje datovatelnost a lokalizovatelnost prvků. Místo v tomto smyslu je ovšem místo „vyplněné“ nějakou událostí, místo obývané. Historický čas a geografický prostor je přitom plán vznikající v ději abstrahování žitého prostoru a žitého času v geometrický prostor a objektivní čas jakousi vzájemností obou těchto plánů. Prvořadým „místem“ je vlastní tělesnost, vůči ní se vymezuje tělesnost druhých, ze spolupůsobení tělesností vznikají pamětihodná místa, která jsou nejen „vyplněná“ věcí, již připomínají, ale jsou zároveň orientačními body v krajině, v geografickém prostoru. V tomto smyslu pamětihodné události a jejich připomínání frázují nejen prostor, ale především čas (kupř. liturgický kalendář připomíná události Kristova příběhu).

Vějíř paměťových fenoménů rozevřený pomocí uvedených čtyř párů (habitualita – vzpomínka, vytanutí na mysl – hledání, retence – repro-

<sup>27</sup> Srv. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press 2004<sup>7</sup> (z r. 1989).

<sup>28</sup> Souvztažnost „vnitřku“ a „vnějšku“ v práci paměti analyzuje Edward Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington, Indiana University Press 1987. Zabývá se zde třemi „paměťovými mody“ (*mnemonic modes*): (1) *Reminding*, připomínka či upomínka, jako více či méně mechanické opatření proti budoucímu zapomenutí (něco připomíná něco jiného, kupř. fotografie nějakou situaci či nějakého člověka, uzel na kapesníku povinnost nakrmit kočku etc.). (2) *Reminiscing*, vyvolávání z paměti, je již aktivnější, je to řečový děj, v němž vypravěč nebo pisatel upomíná ostatní na společně prožitou minulost (kupř. společně vzpomínání na válečná či školní školní léta). (3) *Recognizing* je konečně jakýsi výsledek připomínání či upamatování, totiž rozpoznání, že jde opravdu o minulost, nyní zpřítomněnou. Minulá událost nese přitom podvojnou jinakost – je nepřítomná a navíc v čase dřívější (nese různou míru cizoty, resp. důvěrné obeznamenosti, resp. jde o střed mezi obojím, historickou rekonstrukcí) – a přece ji rozpoznám jako touž. Záznak rozpomenutí, re-prezentace, zahrnující *re-* v obojím jeho významu (vrácení zpět a znovuoživení), vyvolává minulé jako přítomný vjem. Tyto fenomény, které podle Caseyho znamenají přechod mezi „vnějškem“ a „vnitřkem“ mysli (*beyond mind*, resp. *in mind*), Ricoeur vykládá jako intencionalitu paměti v její nereflexivní povaze, totiž v jejím zahrnutí tělesnosti, prostoru a horizontu (nějakého) světa. Srv. P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 44–48.

dukce, reflexivita – světskost) nám ukazuje, jak velmi různě se paměť „týká minulého“. Viděli jsme, že ne všude jde o vzpomínku v podobě obrazu, nicméně právě tato forma přítomnosti minulého zajímá Ricoeura nejvíce, neboť právě ona představuje ožehavé přiblížení paměti k fantazii.

### *Vzpomínka a obraz*

Pro postižení vztahu mezi vzpomínkou (*souvenir*) a obrazem (*image*) se Ricoeur opírá o Husserla, Bergsona a Sartra. Od Husserla<sup>29</sup> přejímá rozlišení mezi „čirým a prostým přítomněním“ (*Gegenwärtigung* čili *présentation*), jímž je sama percepce toho, co je bezprostředně přítomno, a ostatními akty, označovanými jako „zpřítomňování“ (*Vergegenwärtigung* čili *présentification*), pokrývajícími zhruba pole, jež nyní shrnujeme pojmem „obraz“ (*image*). Vzpomínka je příbuzná Husserlovu obrazu (*Bild*) pochopenému jako nepřímé „zpřítomňování“ znázorněné či „vykreslené“ věci (kupř. portrét či fotografie). Ke vzpomínce patří víra v bytí toho, nač se vzpomíná (*Seinsglaube an das Erinnerte*), což ji jasně odlišuje od fantazie produkující fikci. Všechny tři tyto mody – fiktivní, vyobrazené a vzpomínané – však společně stojí proti percepci toho, co je samo bezprostředně přítomno (*das Selbstgegenwärtige*). Vzpomínka jako obraz v uvedeném smyslu se však blíží percepci v tom, že se vztahuje k reálné minulosti. Dělicí čáru je z tohoto hlediska třeba vést mezi vztahem k ireálnému (fantazie) a reálnému, ať v přítomnosti či v minulosti (nebo dokonce v budoucnosti). Vzpomínka, rozhodně vzpomínka ve smyslu retence, pak náleží spíše k přítomnění než ke zpřítomňování. Rovněž způsob provedení (*Vollzug*), tj. produkce, resp. reprodukce, jasně odlišuje vzpomínku nejen od fikce, ale i od obrazu.

Jak ale vysvětlit, že vzpomínka přichází jako obraz a mobilizuje fantazii? Aby odpověděl na tyto otázky, obrací se Ricoeur k Bergsonovi,<sup>30</sup> který rozlišuje mezi „čirou vzpomínkou“ (*souvenir pur*) a „vzpomínkou-obrazem“ (*souvenir-image*). „Čirá vzpomínka“ ještě nemá povahu obrazu, až v práci vyvolávání z paměti (*rappel*) se čirá vzpomínka mění ve vzpo-

<sup>29</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 54–61. Srv. Husserlovy práce z let 1898–1925 vydané z pozůstalosti ve svazku *Husserliana* XXIII: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Haag 1980, a *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, viz výše, pozn. 25. Výklad tohoto tématu přináší R. Bernet, I. Kern a E. Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 153–168.

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 61–64. Srv. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, str. 142–148; česky str. 96–101.

mínku-obraz, vágní virtualita se zhušťuje či „zhmotňuje“ v cosi skutečného, co může pohnout k jednání. Metaforou tohoto pohybu může být vynořování z hlubiny na povrch, ze tmy na světlo. Vzpomínka se aktualizuje v obraze, ale nikoli naopak. Neexistuje přechod od pouhého obrazu ke skutečné minulosti, nebyla-li v obraze již přítomna.

Přechod od fikce k domnělé skutečnosti je určitou pastí paměti, halucinací. Ve své fenomenologii fikce rozlišuje J.-P. Sartre<sup>31</sup> vědomí, které si představuje (*conscience imageante*), a vědomí, které si uvědomuje (*conscience réalisante*). Typ existence představovaného předmětu (*l'objet imagé*) se liší od existence předmětu uchopovaného jako skutečný. Jinak tedy klademe vzpomínku a jinak obraz. Vzpomínku neklademe jako nepřítomnou danost, ale jako přítomnou danost v minulosti (*donné-présent au passé*). Akt představivosti (*imagination*) je naopak jakýmsi magickým dějem, kdy vysněnou věc přivoláváme, abychom se jí mohli zmocnit, snažíme se anulovat její nepřítomnost a vzdálenost (tato poslední snaha se podobá práci vyvolávání z paměti). Sartrovi ovšem nejde o analýzu paměti, ale o patologii imaginace, která se pokouší zbavit nežádoucího (zapovězeného) předmětu a tím mu zcela propadá, neboť snaha na něj nemyslet se obrací v myšlenku obsedantní. Podobně zná kolektivní paměť posedlost (*hantise*) „minulostí, která nemíjí“, připojuje Ricoeur. Čím je halucinace pro individuální paměť, tím je tato posedlost pro paměť kolektivní, totiž patologickou inkrustací minulosti v srdci přítomnosti, chorobným protějškem k paměti jako habitualitě, která je též formou přítomnosti minulého.

Výtěžek celé kapitoly o paměti a imaginaci vidí Ricoeur v motivu důvěryhodnosti paměti, která zároveň tvoří most od analýzy paměti k analýze historiografie. Hledání pravdivosti paměti je implikováno v zaměření na „věc“, na „co“ dříve zakoušeného. Toto úsilí je pro paměť typické, ohlašuje se zřetelně v okamžiku rozpoznání, k němuž směřuje vyvolávání z paměti. Ricoeur je nazývá věrnost (*fidélité*) ve smyslu nároku paměti na pravdivost. Tato veritativní (předmětná) dimenze paměti je ovšem vždy spojena s její dimenzí pragmatickou, s výkonem paměti, který implikuje možnost zneužití.

---

<sup>31</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 64–66. Srv. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940.

## 2. Výkon paměti

Pragmatická dimenze paměti, doplňující její rozměr kognitivní, ukazuje paměť nejen jako receptivitu, ale jako práci a výkon vzpomínání. Na toto téma jsme již narazili v pojednání o Platónově napodobivé technice, Aristotelově *anamnésis* či Bergsonově úsilí paměti, patří sem podobně i Freudova práce „rememorace“. Pragmatická stránka paměti jako úsilí vzpomínání je korunována rekognoskací, tj. dimenzí kognitivní. Pragmatickou dimenzi má jak osobní paměť, tak i práce historika. Ricoeur se výkonem čili užitím (resp. hrozícím zneužitím) paměti zabývá jednak pro paměť vycvičenou, jednak přirozenou.

### *Vycvičená paměť (a její zneužití)*

Paměť vycvičená (*artificielle*)<sup>32</sup> je výsledkem praxe učení, je to získaná snadnost vybavení a užití, a to na nejrůznějších úrovních. Ricoeur začíná od samotného osvojování (*apprentissage*) návyků chování ve výchově, přes výuku žáka učitelem (klasicky memorování lekcí) a tradování klasických textů jako autoritativních, zároveň však i nácvik divadla, tance či hudby až po *ars memoriae* latinských rétorů, s jejichž základy se setkáváme u Aristotela<sup>33</sup> a jež byla rozpracována v sofistický systém korespondencí v renesančním hermetismu (kupř. u G. Bruna). Tato technika spočívá na asociaci obrazů či informací, jež je třeba si zapamatovat, a naučeného rastru míst (kupř. budovy v nějakém známém komplexu, místnosti v domě, inventáře dílny apod.), do něhož jsou informace po řadě vsazeny. Toto umění je určeno k tomu, aby zcela vytěsnilo zapomnění, paměť je v něm převedena na svou aktivní stránku. Není v něm místo pro receptivitu, neslouží minulému, naopak nese rysy určité arbitrérnosti, jde o jakousi „alchymii imaginace“. Paměť je fakticky vytlačena imaginací. Odpovědí ovšem podle Ricoeura není romantické zrušení memorování a chvála nadání (*ingenium*), nýbrž cvičená paměť zakotvená v přirozené, provázená uměním opačným, *ars oblivionis*.<sup>35</sup>

### *Přirozená paměť (a její zneužití)*

Přirozenou paměť a jejím možným zneužitím se Ricoeur zabývá na třech úrovních či ze tří hledisek: z hlediska patologie paměti, jak o ní pojednává

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 69–82.

<sup>33</sup> Srv. Aristotelés, *O paměti a vzpomínání*, 2 (451b–452b). Výklad tohoto tématu podává R. Sorabji, *Aristotelés o paměti*, str. 45–61.

<sup>34</sup> Srv. F. A. Yates, *The Art of Memory*, London 1966 (reprint 2004), str. 224.

<sup>35</sup> Srv. H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997.

psychoanalýza (paměť zadržena, *mémoire empêchée*), z hlediska ideologické instrumentalizace paměti na úrovni praktické (paměť manipulovaná, *mémoire manipulée*) a z hlediska normativního na úrovni eticko-politické (paměť vnucená či uložena, *mémoire abusivement commandée* či *obligée*).

(a) V úvahách o paměti „zadržené“<sup>36</sup> Ricoeur vychází z Freudova popisu patologického nutkavého opakování (*Wiederholungszwang*) zapomenutého faktu, který není vybaven ve vzpomínce, ale napodobován v jednání.<sup>37</sup> Nápravy lze dojít podle Freuda jen trpělivostí terapeuta pro formy „přenosu“ (*Übertragung*) a odvahou pacienta přijmout tuto nemoc jako část sebe, s níž lze pracovat. Ricoeur velmi zdůrazňuje Freudovu cestu „zpracování odporu“ (*Durcharbeiten der Widerstände*) v rámci terapie a práci vzpomínky (*Erinnerungsarbeit*), jejíž pomocí je třeba čelit nutkavé repetici.

Jakousi analogii k tomuto „zpracování“, resp. nutkavému opakování nachází Ricoeur ve Freudově popisu práce žalu, resp. patologické melancholie.<sup>38</sup> Zatímco práce žalu (*Trauerarbeit*) se smíruje se ztrátou milované osoby (či jejího substitutu, vlasti, svobody, ideálu) a postupně ruší vázanost vlastního *libida* k ní, v melancholii se nářek (*Klage*) mění v obvinění (*Anklage*), a sice formou sebeobvinění, které zastupuje obvinění toho, koho jsme ztratili nebo kdo nás zklamal. Melancholie tak znamená ztrátu pocitu vlastní důstojnosti (*Ichgefühl*), je to patologická náhražka za práci žalu.<sup>39</sup>

Tyto analýzy Ricoeur přenáší na úroveň kolektivní identity,<sup>40</sup> pro niž nezpracovanou ranou může být ztráta moci, území či národní svobody. Práce žalu vedoucí ke smíření se velmi podobá práci vzpomínky, která

<sup>36</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 83–89.

<sup>37</sup> Srv. S. Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (z r. 1914), in: *Gesammelte Werke*, X, Frankfurt a. M. 1981<sup>7</sup> (1946<sup>1</sup>), str. 126–136.

<sup>38</sup> Srv. S. Freud, *Trauer und Melancholie* (z r. 1915), *Gesammelte Werke*, X, str. 428–446. Tuto paralelu Freud sám nevede.

<sup>39</sup> Jak Ricoeur poznamenává (srv. *La mémoire*, str. 89–94), toto pojetí melancholie jako nemoci se ovšem jeví jako určité zúžení. V antice, středověku a renesanci platila melancholie (odvozovaná od převahy černé žluči jako jedné ze čtyř tělesných šťáv) na jedné straně za povahu mimořádných lidí, na druhé straně však za nejhlubší z neštěstí, *acedia*, tj. znechucení ze všeho, jakousi paralyzující reflexi konečné bytosti nad vlastní konečností. Teprve v této své ambivalentní formě (ne jako patologická úchylnka) je melancholie důstojný protějšek žalu. K melancholii srv. klasickou práci R. Klíbarsky – E. Panofsky – F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964.

<sup>40</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 94–97.

v psychoanalýze léčí patologickou repetici. Terapií může i zde být ochota přijmout prohry jako součást vlastní identity, ochota věnovat jim terapii vzpomínky formou veřejné diskuse.

Rány paměti, které trpíme, se takto spojují s aktivní prací vzpomínky. Tím se však dostáváme k druhému ohrožení přirozené paměti, totiž k její manipulovatelnosti.

(b) Manipulací paměti<sup>41</sup> se Ricoeur zabývá v souvislosti s důležitou rolí, kterou paměť hraje v tvorbě a udržování identity, zejména identity kolektivní. Identita totiž trpí trojí formou křehkosti: svou časovostí, svým vztahem k druhému (který svou jinakostí mou či naši identitu ohrožuje i spoluutváří) a dědictvím násilných „zakládajících událostí“, na nichž kolektivní identita spočívá (skupina se rodí z vítězství nad skupinou jinou a toto vítězství posléze legitimuje).

Zneužití paměti je možnost jejího „přebytku“ či „nedostatku“ pro vybrané události, chápané jako klíčové pro identitu, zejména identitu kolektivní. Jde o překroucení skutečnosti (nebo přinejmenším selektivní výběr událostí), sloužící k legitimaci mocenského systému jako integrujícího a nezátíženého vinou, a sice s využitím symbolických reprezentací, které mají sdílený svět stmelovat. Ideologie se tak stává strážkyní identity, jejíž křehkosti touto cestou čelí. Vládnoucí moc ukládá integrující vyprávění, které legitimuje její původ a zároveň určuje identitu společenství i jeho meze. Takovým vyprávěním je kupř. vyučovaná a společně slavená národní historie. Místo ospravedlňování zakládajícího násilí může také jít o práci s událostmi traumatickými, které lze pochopit v jejich exemplárnosti a tak obrátit k budoucnosti a učinit z nich morální výzvu. I to ovšem skrývá riziko manipulace, a sice na rovině politicko-etické.

(c) Paměť uložená jako povinnost<sup>42</sup> znamená fakticky závazek pro budoucnost obracet se k minulosti. V závazku vzpomínky jakoby konverguje veritativní a pragmatická stránka paměti. Povahu této povinnosti jakožto diktované spravedlnosti lze přitom chápat z několika hledisek: Předně je povinnost vzpomínky součástí spravedlnosti vůči druhým. Zároveň se zakládá na jakémsi dluhu (*dette*), který vždy máme vůči těm, kdo nás předcházeli, o něž se opíráme, po nichž dědíme (nejde přitom jen o uchování materiálních stop, ale také o splácení dluhů a inventarizaci dědictví). Konečně máme morální závazek vůči obětem (tento poslední aspekt je ovšem zneužit, pokud se za oběť prohlásíme sami).

<sup>41</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 97–105.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 105–111.

Zneužitím, jemuž je závazek paměti vystaven, nemá Ricoeur na mysli deformovanou představu spravedlnosti, kupř. příliš partikulární perspektivu zraněné paměti, která nepřihlíží k širším souvislostem (to je spíše neblahý důsledek paměti zraněné či nezpracované). Zneužití závazku paměti lze podle jeho mínění chápat dvojím způsobem: Jednak uložená vzpomínka může chtít manipulovat svědomím ve jménu obětí, jednak se připomínání může zvrhnout v „obsesi“ (*obsession commémorative*), která vytlačuje vzpomínku kritickou (tak lze celou naši epochu vykládat jako „připomínkovou“, lze mluvit o „tyranii paměti“).<sup>43</sup>

Povinnost paměti má své nutné meze jednak v právu zapomenout, jednak v odpuštění jako darované možnosti nového začátku.

### 3. Subjekt paměti

Teprve když jsme prozkoumali intencionální stránku paměti a její výkon, můžeme se podle Ricoeura ptát, *komu* lze legitimně přičítat *pathos* vzpomínky a *praxi* vzpomínání. Ricoeur vychází z toho, že subjektem mohou být gramatické osoby v singuláru i v plurálu, a navíc i subjekty neosobní (ono, se). Alternativa mezi osobní a kolektivní pamětí, typická pro dnešní úvahy o paměti, je poměrně pozdní plod evropského myšlenkového vývoje, umožněný jednak problematikou (a problematizací) „egologické subjektivity“, jednak nástupem sociologie, která do společenských věd uvedla „kolektivní vědomí“. Ricoeur se snaží ukázat odlišnou, nicméně vzájemnou a provázanou konstituci osobní a kolektivní paměti, vzájemnou spojitost mezi atribucí paměťových fenoménů sobě a druhým, ať vzdáleným či blízkým.<sup>44</sup>

#### *Tradice introspekce*

Jak už jsme řekli, vzpomínat *si* je reflexivní akt, na cokoli vzpomínám, vzpomínám zároveň sám na sebe. Paměť má soukromou povahu již proto, že je to nezaměnitelně *má* paměť (mé vzpomínky nejsou a nemohou být vzpomínkami druhé osoby). Navíc mě paměť spojuje s minulostí, a to opět s mou vlastní minulostí, ona vyjadřuje časovou kontinuitu osoby. Z této zkušenosti vznikla tradice niternosti či introspekce (*regard intérieur*) založená Augustinem v jeho *Vyznáních*, prohloubená Johnem Lockem a vrcholící v Husserlově fenomenologii.

<sup>43</sup> Srv. P. Nora, *L'ère de la commémoration*, in: týž (vyd.), *Les lieux de mémoire*, III/3, Paris 1992, str. 975–1012.

<sup>44</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 112–115.

Podobně jako Augustin, na něhož se často odvolává, spojuje Husserl interioritu, paměť a čas. Ricoeur<sup>45</sup> představuje Husserlovu konstituci proudu vědomí (proudu času), aby se posléze zamyslel nad (obtěžným) přechodem od egologie k intersubjektivitě. Proud času Husserl konstituuje jakýmsi odvrácením pohledu od předmětného pólu vzpomínky.<sup>46</sup> Nejde již o vědomí v jeho intencionalitě, ale o vědomí „vnitřní“, o vědomí-čas, čas imanentní proudu vědomí jako ryzí subjektivitu prostou předmětu. „Nyní“ již není začátek či konec něčeho trvajících, ale čirá aktualita tryskajícího proudu. Proměna „nyní“ v „již ne“ tvoří kontinuitu díky retenci, díky přerodu vnitřního „nyní“ ve vědomí bezprostřední minulosti. Retence je ovšem dvojí: jednak trvání předmětu (kupř. znějící tón), jednak kontinuita proudu vědomí. Proud vědomí konstituuje svou vlastní jednotu, která není tvořena ani garantována něčím jiným v nekonečném regrese, nýbrž konstituující a konstituované je totéž. Jednota trvajících věcí je konstituována napříč fázemi, je však možno obrátit pozornost i k samému proudu. Proto Husserl mluví o dvojí intencionalitě, „příčné“ obrácené k předmětu a „podélné“, která si všímá trvání retence a retence retencí, tj. kontinuity proudu, jeho stálé sebeobnovy. Percepce je vědomí nějakého objektu, zároveň je to však *imprese*, imanence ve vědomí. Tento uzel předmětného přítomnění a reflexivní přítomnosti se nazývá „originární vědomí“. Ani ono nemá žádné další vědomí, které by je zakládalo, je „originární“ ve smyslu primární. Vůči němu je příčná intencionalita, náležející vědomí něčeho, jakousi objektivací. Také imanentní čas se objektivuje v čas imanentních objektů.

Ricoeur Husserlovi vytýká, že se nezabývá *vzájemnou* souvztažností mezi jednotou proudu vědomí a trváním věci, nýbrž jednostranně zdůrazňuje autokonstitutivní proud jako základ trvání předmětu. Tento falešný primát autokonstituce proudu vědomí nad trváním předmětu je podle Ricoeura základem obtíží, které Husserlův „extrémní subjektivismus“ představuje pro *vzájemnou* konstituci individuální a kolektivní paměti. Od takto konstituovaného transcendentálního vědomí (*ego cogito cogitatum* naráz)<sup>47</sup> je totiž velmi těžké přejít k druhému a k subjektu v plurálu.

<sup>45</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 131–145.

<sup>46</sup> Srv. E. Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, 3. oddíl, par. 34–45, a přílohy k nim z let 1905–1910; česky str. 73–95 a 110–139.

<sup>47</sup> Srv. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Gesammelte Schriften, 8), vyd. E. Ströcker, Hamburg 1992, meditace čtvrtá, par. 30–41; česky *Karteziánské meditace*, přel. J. Paťočka, Praha 1993, str. 64–86.



V Husserlově egologii od počátku chybí vztah k druhému já, implikovaný již vždy v sebe-vědomí.

Tento obtížný vztah vlastního a cizího se projevuje také v Husserlově vytěsnění prvku negativity z pojetí času a vzpomínky, totiž v jakémsi zapomenutí problematiky vztahu přítomného obrazu k nepřítomné věci (jak ji známe již z *Theaitéta*). Husserl sice rozlišuje mezi retencí a sekundární vzpomínkou, jak jsme viděli, a můžeme pozorovat jakousi vzrůstající absenci napříč paměťovým řetězcem od percepce k retenci a sekundární vzpomínce. Jakožto zpřítomňování (nikoli přítomnění) se vzpomínka blíží fikci, obsahuje negativní prvek. Jenže tento vlastní „objev“ Husserlova fenomenologie sama minimalizuje jinou svou tendencí, soudí Ricoeur, totiž zavedením metakategorie „modifikace“, která umožňuje zahrnout percepci, retenci i sekundární vzpomínku bez ohledu na jejich diference. Retence je pak vlastně jakousi modifikovanou percepcí, její „už ne“ je jakýmsi „ještě stále“, hrozícím nakonec pohltit i druhou vzpomínku, která je pomocí percepce vykládána. Převodem na kategorii modifikace je podle Ricoeura zahlazena časová propast, nepřítomnost, jež musí být překonána, typická pro vzpomínku. Přejdem od předmětné analýzy vzpomínky k reflexivitě paměti pak tato negativita zcela uniká pozornosti.<sup>48</sup> Podle Ricoeurovy hypotézy toto potlačení vnitřní negativity obsažené v sebe-vědomí souvisí s popřením primordiální povahy vztahu k cizímu v egologické konstituci sebe-vědomí.

Tato obtíž se projevuje, když se Husserl pokouší od osamělého *ego* přejít k druhému a posléze založit „my“, tj. „personality vyššího řádu“ čili intersubjektivní společenství.<sup>49</sup> Druhý je konstituován na základě analogie (*Paarung*) jako cizinec ve sféře vlastního, což zahrnuje dvojí ohled: Druhý je sice konstituován jako ne-já, zároveň je však konstituován „ve“ mně. Jakýmsi „zespolečenštěním“ (inter)subjektivní zkušenosti pak Husserl konstituuje i vyšší jednoty řádu „my“. Ricoeur ovšem vyjadřuje pochybnost, zda lze po této cestě od vlastního já přes konstituci druhého „zespolečenštěním“ dospět skutečně ke společné zkušenosti.

<sup>48</sup> Triumfu přítomnosti, jak k němu u Husserla dochází, se přesto staví na odpor několik motivů jeho vlastních analýz: korelace příčné a podélné intencionality se stále opírá o předmětnou strukturu vzpomínky, zdvojení primární a sekundární vzpomínky se brání diktatuře retence, rozlišení mezi zpřítomňováním a přítomněním připomíná negativitu obsaženou ve vzpomínce (srv. P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 141).

<sup>49</sup> Srv. E. Husserl, *Karteziánské meditace*, meditace pátá, par. 50–58; česky str. 105–130. Výklad tohoto tématu přináší R. Bernet, I. Kern a E. Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 169–182.

Odpovídá tvrzení ireverzibility tohoto postupu skutečně fenoménům, nebo jen spekulativním předpokladům transcendentálního idealismu, které Husserlova fenomenologie přijala za své? Nepředstavuje spíše přechod (či skok) od „já“ k „my“ nutně jakýsi nový začátek?

### *Kolektivní paměť*

Protikladem k tradici introspekce je pokus přiřknout prvenství nikoli paměti individuální, nýbrž kolektivní, jak se o to pokouší sociolog Maurice Halbwachs.<sup>50</sup> Vychází přitom z pozorování (jistě platného), že si nevzpomínáme nikdy sami, nýbrž potřebujeme druhé. Vzpomínáme vždy jako členové nějaké skupiny, navíc na základě informací, které máme od druhých. Naše vzpomínky jsou vzpomínky sdílené, vázané k místům. Proto se můžeme v myšlení jakoby přemísťovat, měnit perspektivu danou sounáležitostí s nějakou skupinou, zaujetím nějaké perspektivy a přístupu. Přijímám tak za své vzpomínky, které pro mě rekonstruují druzí, přičemž sám sebe definuji jako člena nějaké skupiny. Nejsme-li (již) členy dané skupiny, vzpomínky se bez této vnější opory ztrácejí. Halbwachs takto útočí na představu o vzniku vzpomínky z individuálního smyslového prožitku, o souvislosti vzpomínek založené na vnitřní jednotě vědomí. Cosi takového je podle jeho přesvědčení jen jakousi „přirozenou iluzí“, již jsme obětmi, neboť si neuvědomujeme rozhodující vliv sociálních prostředí. Teprve v konfliktu těchto vlivů jako vnějších daností, jimž podléháme, si povšimneme jejich konstitutivní role. Nejsme původními vlastníky svých vzpomínek, tato atribuce je iluzorní.

Podle Ricoeura Halbwachs vychází z platného pozorování, že si nevzpomínám nikdy sám, vyvozuje z něho však příliš jednostranný závěr, že nejsem skutečným subjektem svých vzpomínek. Samo zaujímání perspektivy nějaké skupiny (či skupin) a změna této perspektivy předpokládá přece spontánního aktéra, který může tento akt provést. Halbwachs předpokládá jen objektivní danosti a jejich odraz v kolektivním vědomí jako rámeček řetězcí jejich souvislost a tlak tohoto vědomí na jednotlivce. Z tohoto východiska je však nevysvětlitelný dojem jednoty já jako zaujímajícího perspektivu nějaké skupiny. Halbwachs jakoby zapomněl, že jeho analýza vycházela z aktu osobní vzpomínky, k níž je zapotřebí druhých. Tento akt je nezadatelně můj. Jsou to jednotlivci, kdo si vzpomínají, jakkoli je snad pravda, že to vždy činí jako členové nějaké skupiny a z je-

---

<sup>50</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 146–151. Srv. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, vyd. G. Namer, Paris 1997 (pův. 1950).

jí perspektivy. Navíc vázanost vzpomínky na místo protirečí Halbwachsovu quasikantovskému tvrzení, že jen kolektivní paměť dává vzpomínkám souvislost.

### *Trojí subjekt paměti*

Dvě předchozí kapitoly ukazují, že ani fenomenologie osobní paměti ani sociologie paměti kolektivní nejsou schopny ze svých pozic dovést zjevnou oprávněnost přístupu druhého. Ricoeur se proto pokouší ukázat možné zdroje komplementarity obou pozic a jejich možné protnutí, a sice zprvu vymezením jazykového pole, na němž je takové protnutí možné, posléze vypracováním roviny sdílené paměti, která představuje jakýsi mezičlánek mezi paměti individuální a kolektivní.

Jazykovým polem, na němž se ukazuje analogie mezi vlastní a cizí paměti,<sup>51</sup> je „apropriace“ (přivlastnění) mnemonických predikátů (pasivní přítomnosti v duchu i aktivního vzpomínání) nějakému „já“ (*self*), navazující na Lockovy úvahy o přivlastnění vůbec (*appropriate, impute* etc.) a jeho využití v soudnictví.

Ricoeur vychází ze Strawsonova výkladu o připisování predikátů, jež vypovídají stavy vědomí (mezi něž patří i „pamatuji si“).<sup>52</sup> O těchto predikátech platí, že jsou-li připsatelné nějakému „sobě“, pak mohou být připsány též jinému „sobě“. Tato mobilita predikátů zahrnuje trojí: (1) Atribuce může být provedena nebo pozdržena; (2) tyto predikáty podržují v různých atribučních situacích též význam; (3) při této vícenásobné atribuci se uchovává asymetrie mezi připsáním sobě a připsáním jinému (*self-ascribable, other-ascribable*). Suspendování atribuce bylo *tacite* přítomno v první části našich úvah (podobně jako u Platóna, Aristotela a dalších autorů), kde jsme nechávali stranou, *komu* paměť či vzpomínka náleží. Podobně tomu může být u dalších psychických jevů, jsou-li popisovány ve své obecnosti. Paměťové fenomény jsou však zvláštní případ v tom smyslu, že atribuce těsně náleží k afikaci, resp. jednání, jež jsou pro ně konstitutivní (vzpomínat *si* obsahuje totiž vždy reflexivní prvek). Přivlastnění „mně“ (*mienneté*) paměti je podle Ricoeura její první charakteristika vůbec.

Tato atribuce sobě je však koextenzivní s atribucí jinému, jedno nelze učinit bez druhého. Přesto tato vícenásobná atribuce není symetrická, ne-

<sup>51</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 152–157.

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 153 nn. Srv. P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959, str. 99–110.

boť se liší modalitou „naplnění“. U atribuce druhému zůstává „naplnění“ hypotetické, je potvrzena jen interpretací jeho verbálních či nonverbálních projevů (Husserlova *Appräsentation*). Atribuce sobě je naopak ve svém naplnění jistá a nezprostředkovaná. V obou je možný omyl, resp. iluze, ale i jejich korigování je asymetrické (celá tato asymetrie odpovídá Husserlově postupu *Paarung*, jak jsme jej výše připomněli). Nicméně tato asymetrie je pouze doplňkem vícenásobné atribuce, neruší možnost připsat cestou *Paarung*, *Einführung*, resp. *other-ascribable* paměťové fenomény druhému, právě tak jako sobě.

Sociologický koncept kolektivního vědomí je podle zmíněné Husserlovy analýzy jen jakousi druhotnou objektivizací intersubjektivní vzájemnosti. Snad by však bylo možné přiřknout i těmto personalitám vyššího řádu analogický charakter, jaký Husserl připisuje každému *alter ego* ve vztahu k *ego* vlastnímu, míní Ricoeur.<sup>53</sup> Pak bychom o tomto subjektu v první osobě plurálu mohli vypovídat (arci jen analogicky) všechny charakteristiky, jaké spojujeme s osobou singulární: má svou nezaměnitelně vlastní paměť, předpokládá kontinuitu, polaritu minulé–budoucí. Proto můžeme říci, že vyšší intersubjektivní komunity mají své vzpomínky, můžeme mluvit o jejich časovosti a historicitě, můžeme psát dějiny „mentalit“ a „kultur“.

Svou úvahu o subjektu paměti Ricoeur ukončuje<sup>54</sup> návrhem zavést mezi póly individuální a kolektivní paměti prostředkující rovinu paměti „blízkých“ (*les proches*), tj. lidí „kteří pro nás něco znamenají a pro které něco znamenáme my“.<sup>55</sup> Tato „blížkost“ (*proximité*), jakási replika anticke *filia* žijící ve stále hře přibližování a distancování, je mezistupněm na půl cesty mezi „já“ a „ono se“ našich současníků. Pouto k „blízkým“ jde napříč rodinnými i společenskými vztahy, krom „společného stárnutí“ typického pro současníky<sup>56</sup> nás k nim pouťají klíčové události našeho života, jimiž jsou narození a smrt. Tyto události nejsou předmětem mé osobní paměti ani nemají ve své konkrétnosti obvykle význam pro paměť veřejnou. Jsou to „blízcí“, kdo oslavují mé narození a oplakávají mou

<sup>53</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 145 n.

<sup>54</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 161–163.

<sup>55</sup> P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 161.

<sup>56</sup> Ricoeur (*La mémoire*, str. 159 n.) v této souvislosti připomíná studii A. Schütze, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Konstanz 2004 (pův. Wien 1932), který ve své fenomenologii společného světa vychází ze současnosti (*Gleichzeitigkeit*) druhých vůči vlastnímu prožívání (fenomén „společného stárnutí“, *das Zusammenaltern*), srv. Schütz, str. 227.

smrt a kdo v mezičase přitakávají (*approuvent*) mé existenci, stejně jako já přitakávám existenci jejich. Toto vzájemné přijetí (*attestation*) tvoří prostor, v němž mohu mluvit, jednat, vyprávět, brát na sebe odpovědnost za své činy. „Blízcí“ jsou ti, kdo patrně vždy nepřitakávají mým činům, kdo však zásadně přitakávají mé existenci.

Tito „blízcí“ jsou pro Ricoeura rovněž subjektem paměti, který nezbytně spoluutváří paměť individuální, zároveň však představuje nejužší formu paměti kolektivní. Jakousi postupnou změnou měřítka od blízkých k vrstevníkům, současníkům, krajanům etc. pak lze dospět k různým stupňům paměti kolektivní. Nezasupitelné prvenství tak sice náleží paměti individuální před kolektivní, zároveň je však vzato vážně, že vzpomínky, jež pokládáme za vlastní, vždy podstatným způsobem spoluutvářejí druzí.

V Ricoeurově pojednání o paměti se jeví klíčová snaha zdůraznit veritativní nárok paměti při plném vědomí jeho několikanásobné problematičnosti. Vedle křehké hranice mezi pamětí a imaginací je tento nárok ohrožen manipulací, s níž může být spojen výkon paměti, i nejasností v otázce, kdo je vlastně subjekt paměti a vzpomínek. Ricoeur se pokouší ukázat rozdíl mezi daným v minulosti, k němuž se vztahuje paměť, a fiktivním obrazem, který nepředpokládá (přítomnou ani minulou) danost. Snaží se rozšířit zkušenost psychoanalýzy, podle níž je s pamětí nutno pracovat, má-li se předejít chorobné inkrustaci minulého v srdci přítomnosti (v individuálním i kolektivním měřítku), a má-li se naopak zamezit formování paměti ideologiemi prezentujícími se jako tvůrkyňe identit. Jakkoli Ricoeur souhlasí s pozorováním, že na tvorbě i výkonu našich vzpomínek se zásadně podílejí druzí, přece se nechce vzdát individuální paměti jako jediného legitimního východiska pamětí kolektivních. Snaží se ukázat možný přechod od paměti individuální ke kolektivní pomocí mezistupně, jímž je paměť „blízkých“ jako skupiny, bez níž není individuální paměť myslitelná.

Přece se však zdá, že v Ricoeurových úvahách schází jeden aspekt, který těsně souvisí se všemi uvedenými obtížemi, a to je perspektivita paměti. Pokud dva svědkové vyprávějí o téže události velmi různě, pak nemusí jít nutně o to, že dobře nerozlišují mezi vzpomínkou a fikcí, že chtějí svým vyprávěním dosáhnout politického účinku nebo se sami naopak stali obětí manipulace, že si přisvojili vzpomínky, které jim vstúpily jejich odlišné kolektivy. To, nač si vzpomínám, je ovlivněno především tím, co jsem schopna vidět z perspektivy, která je má vlastní, a to už jako účastnice dění, nikoli až jako pamětnice. Perspektivou přítomným nejen

místo, z něhož fyzicky nějakou událost sleduji (které mi umožňuje vidět vždy jen něco) nebo kulturní formaci (která mě učí dívat se na věci určitým způsobem), ale také roli, která mi v nějaké události připadne nebo kterou pochopím jako svoji. Přitom jsem si jistě vědoma, že situaci, kterou sleduji a v níž se angažuji, netvořím nikdy sama, ale je zde aktérů a přihlížejících více, proto je tu vždy i více perspektiv.

To, nač si vzpomínám, podléhá perspektivitě dvojnásob, jednak té perspektivě, z níž jsem situaci prožívala (a co jsem vůbec byla schopna zaregistrovat), jednak té, z níž na to nyní vzpomínám. I jako vypravěč minulé události stojím v situaci, o níž platí vše, co jsme řekli v předchozím. Proč si vzpomínám, komu vyprávím, k čemu má mé svědectví sloužit nebo čemu chci zabránit – to vše jsou faktory, které určují mou nynější perspektivu a přiznaně či nepřiznaně mé vzpomínání ovlivňují.

Nárok být věrný minulému, na nějž klade Ricoeur právem důraz, by proto měl být doplněn nárokem být si vědom perspektivity své paměti (individuální i skupinové). Toto vědomí zahrnuje dvojí, jednak ochotu konfrontovat svou perspektivu s perspektivami ostatními, jednak (což je teprve opravdu obtížné) snažit se odhadnout váhu jednotlivých perspektiv (zda jde o perspektivu hlavního aktéra nebo nezasvěceného kolemjdoucího, o perspektivu několikamilionového vyhlazeného národa nebo ojedinělé oběti). Toto potězkání významu jednotlivých perspektiv jistě nemůže být provedeno jen kvantitativně podle počtu těch, kdo je sdílejí (jakkoli tento aspekt není zanedbatelný). Je nezbytně opět provedeno z nějaké perspektivy, přičemž jedna perspektiva musí být korigována druhou v nekončícím rozhovoru, jímž je historiografie.

V otevřeném prostoru lidských dějin totiž nemůže být rozhodnuto předem, nýbrž se teprve rozhoduje, jaký význam bude které perspektivě přiznán, jak budeme rozumět minulému, kterému chceme být věrni. Diskusí o své minulosti a jejím významu přitom spoluutváříme svou přítomnost a budoucnost, spoluutváříme to, čím jsme jako jednotlivci, rody, národy či kulturní a náboženská společenství. Tato překerní nerozhodnutost minulého, kterým se přesto cítíme vázání, je samým srdcem naší existence jako bytostí času a dějin.