

DUŠAN LUŽNÝ

KULTURNÍ PAMĚŤ JAKO KONCEPT SOCIÁLNÍCH VĚD¹

Užívání pojmu „paměť“ pro účely sociálně vědní analýzy nemá kupodivu dlouhé trvání, na rozdíl od pojmu „historie“. Paměť jako analytická kategorie, byť s jistými problémy, které vyplývají z jejího metaforického rázu, začala být v sociálních vědách používána až v druhé polovině dvacátého století. Tato skutečnost jistě souvisí s diagnostikou doby a s úvahami o měnícím se charakteru rozvinutých společností Západu, resp. s globálním rozšířením principů západní modernity a se zpětnými dopady tohoto rozšíření na moderní (popř. postmoderní) společnosti. Je zřejmé, že paměť jako téma i jako pojem (jako předmět zkoumání i jako nástroj zkoumání) se objevuje v situaci, kdy je paměť a její udržování silně zproblematizováno a kdy se hovoří o ztrátě paměti, zapomínání a amnézii.

Je také příznačné, že paměť je tematizována spíše v evropském prostředí, neboť právě Evropa je založena na vědomí své tradice, a tedy na kulturní paměti. Objevení se tématu paměti v evropském prostředí je důsledkem sociálních, ekonomických a kulturních procesů a podmínek. Jistě sem patří otázka integrace Evropy a otázka zachování identity národních států, dále problém globální migrace a silných přistěhovaleckých vln do evropského prostoru, ale také (což je neméně významné) vyrovnávání se jednotlivých společností se svojí minulostí. Dominantní je samozřejmě vyrovnávání se s dědictvím druhé světové války a s tím, co po válce následovalo, např. s existencí komunistických režimů a rozdělením Evropy i jednotlivých regionů (např. Německo), popř. rozdělení jednotlivých společností (jejich vnitřní štěpení, např. ve Francii, Španělsku či Itálii). Paměť se tak v osmdesátých letech objevuje jako téma související s hledáním etnických a národnostních identit a identit jednotlivých sociálních (státních) útvarů.

¹ Tento text vznikl v rámci projektu Kontinuita a diskontinuita v náboženské paměti v České republice (GAČR, č. 14-01948S).

Rozdělení Jugoslávie i rozdělení Československa, tedy formování nových států i strukturace jednotlivých společností, vyvolávaly nejen problém identity a kontinuity těchto identit, ale také potřebu nových legitimizací (přesněji potřebu legitimizací nových identit).

Tento text se snaží shrnout základní argumenty, které jsou spojeny s užíváním pojmu „paměť“ v sociálních vědách, a představit možnosti konceptu „paměť“ jako nástroje pro sociální analýzu. Ačkoliv jde o text spíše teoretický, jeho cíle jsou v důsledku praktické – vytvořit nástroj, který lze použít pro analýzu udržování paměti a pro analýzu sociálního zapominání, resp. pro analýzu kontinuity a diskontinuit náboženské paměti.

Paměť jako téma

Podíváme-li se zpětně na artikulaci tématu paměti v sociálních vědách, uvidíme prudký a vzrůstající zájem o toto téma přibližně od sedmdesátých a osmdesátých let. Jak poznamenala Marie-Claire Lavabre, kromě úvah Maurice Halbwachse „nenajdeme před polovinou sedmdesátých let téměř žádný článek či knihu z oblasti sociologie, historie a politologie, která by měla slovo „paměť“ v názvu“.² Dnes je situace naprosto odlišná – existuje nepřehledné množství monografií i odborných studií, pro které je téma sociální či kulturní paměti a sociálního pamatování či naopak zapominání klíčové,³ existují výzkumné projekty, týmy i celé instituce,⁴ což některé autory vede k přesvědčení, že nejde jen o výzkumný program, ale o nové „paradigma“.⁵

Druhou nápadnou skutečností je dominance francouzských autorů a autorek. Kromě již zmíněné postavy zakladatele tohoto směru sociálně vědního bádání Maurice Halbwachse (1877–1945) a jeho děl *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (*Sociální rámce paměti*, 1925), *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (*Legendární topografie evangelii ve Svaté*

² Marie-Claire Lavabre, Užívání a zneužívání pojmu paměť, *Biograf. Časopis pro kvalitativní výzkum*. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3703> [navštíveno 11. 3. 2014].

³ Např. časopis *International Social Science Journal*, který je vydáván UNESCO, věnoval v roce 2011 tématu sociální a kulturní paměti monotematické číslo (Volume 62, Issue 203 až 204), které obsahuje kromě čtrnácti původních studií také šest hustě popsaných stran (ve třech sloupcích) výběrové bibliografie.

⁴ V našich podmínkách jde např. o Centrum pro výzkum kulturní paměti, což je společné pracoviště Fakulty sociálních věd, Filozofické fakulty a Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

⁵ Srov. např. Jiří Šubrt – Štěpánka Preiferová, Kolektivní paměť jako předmět historicko-sociologického bádání, *Historická sociologie*, 2010, č. 1, s. 9–30.

zemi, 1942) a posmrtně vydaného díla *The Collective Memory* (1947) to jsou především Jacques le Goff, Pierre Nora, Tzvetan Todorov, Paul Ricoeur, Françoise Meyer, Marie-Claire Lavabre a z oblasti studia náboženství Danièle Hervieu-Léger. Jedna ze zmíněných autorek tuto skutečnost vysvětluje specifickou historicko-společenskou situací: „... proměny společnosti doprovázela až lítostivá snaha zachytit právě mizející světy; zemřel De Gaulle a začala upadat symbolická moc komunistů; stupňoval se soucit se všemi ovládanými a podrobenými v dějinách, který se někdy proměňoval v militantní aktivismus; ‚probouzel se ‚židovské vědomí‘; k moci se dostávaly poválečné generace.“⁶ Také proto se většina textů zaměřovala na analýzu historického vědomí, moci a národní identity. Je však zřejmé, že zformulování výzkumného programu ve francouzských sociálních vědách má hlubší kořeny a sahá jistě minimálně ke škole Annales a zcela zřetelně se zde promítá dědictví sociologie Emila Durkheima a filozofie Henriho Bergsona. Význačné místo má i téma paměti ve francouzské antropologické tradici.

Francouzská dominace ve studiu paměti a v úsilí o její konceptuální uchopení však neznamená, že by se tento směr bádání omezoval jen na jednu národní tradici. Připomeňme minimálně ještě význačné dílo německého historika Jana Assmanna či studium sociálního traumatu předního současného sociologa a představitele kulturní sociologie Jeffreyho C. Alexandra. Koneckonců, příznačné je, že čítanka *The Collective Memory Reader* z roku 2011 obsahuje 87 textů autorů z nejrůznějších oblastí humanitních a sociálních věd (od Edmunda Burkeho, Alexise de Tocquevillea, Friedricha Nietzscheho, Sigmunda Freuda a Karla Marxe přes Karla Mannheima, Waltera Benjamina a Theodora W. Adorna k Michelu Foucaultovi, Peterovi Burkemu, Yaelu Zerubavelu či Anthony Giddensovi).⁷ Navíc v sociologii koresponduje zaujetí tématem paměti s rekonstrukcí výzkumné oblasti, která je označována jako historická sociologie.

Také českému prostředí se téma sociální a kulturní paměti nevyhnulo; avšak jak už tomu v našich podmínkách bývá, existuje jistý časový posun (přibližně dvacet let). S jistou nadsázkou můžeme říci, že porevoluční transformace české společnosti byla v zasetí pohledu do budoucna a teprve po selhání naivně optimistických vyhlídek (či spíše iluzí) se s příchodem sociálních, politických a ekonomických krizí a nového tisíciletí vynořuje téma paměti a dostává se do zorného úhlu sociálních věd. V tomto ohledu sociální vědy tradičně pokulhávají za sociální realitou, neboť ve veřejnosti je téma paměti přítomno od listopadu 1989 minimálně v podobě „vyrovnávání

⁶ M.-C. Lavabre, Užívání a zneužívání pojmu paměť..., odst. 5.

⁷ Jeffrey K. Olick – Vered Vinitzky-Seroussi – Daniel Levy (eds.), *The Collective Memory Reader*, Oxford: Oxford University Press 2011.

se s minulostí“ a „rekonstrukce české státnosti“. Přestože se v českém veřejném prostoru čas od času rozhoří „boj o dějiny“, např. zřetelně v podobě boje o „vlastnictví“ katedrály sv. Víta na Pražském hradě či skrytě v diskusích o povaze „českých národních zájmů“, české sociální vědy tématu sociální a kulturní paměti příliš pozornosti nevěnovaly.

Předcházející řádky v žádném případě neznamenají jakékoliv znevážení výsledků historických bádání v České republice. Historické výzkumy a akademické studium dějin je však svým charakterem odlišné od studia paměti. V tomto ohledu jsou práce historiků spíše předmětem výzkumu paměti, neboť historici patří mezi ty, kteří paměť vytvářejí (udržují a reprodukují).

Druhou korekci tvrzení o nedostatečném studiu paměti v českém prostředí musíme učinit ve vztahu ke studiu nacionalismu. Tato oblast sociálních věd je naopak mnohem dále než jiné – můžeme poukázat na význačné práce Miroslava Hrocha a Ladislava Holého.⁸ V nich, ale nejen v nich můžeme nahlédnout problematiku konstrukce a rekonstrukce pojetí českého národa, české identity a také kolektivní paměti českého národa. Holý např. při analýze historických událostí roku 1989 velmi trefně poznamenává, že „na všech nedávných politických událostech a situacích [...] jsou nápadně časté odkazy k české historii: pro samotné účastníky dostávají události smysl, neboť sdílejí totéž historické povědomí. Porozumět těmto událostem a situacím stejně jako je chápali jejich účastníci vyžaduje určitý stupeň znalosti české historie. Mohli bychom tedy zahájit rozpravu o české identitě krátkým přehledem českých dějin“.⁹ A Holý samozřejmě ihned dodává, že historii musíme chápat jako konstrukci, která umožňuje chápat současnost, a jako nástroj konstruování a rekonstruování české národní identity.

Teprve v posledním desetiletí je i např. v české sociologii či antropologii¹⁰ zřejmý zájem o studium paměti – příznačné je v tomto ohledu vydání českého překladu *Kolektivní paměti* Mauricea Halbwachse v roce 2009. Jmenujme zde alespoň studie Jiřího Šubrt,¹¹ který systematicky přinesl

⁸ Zde upozorníme na stále nedocenenou knihu: Ladislav Holý, *Malý český člověk a skvělý český národ: Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*, Praha: Sociologické nakladatelství 2001.

⁹ *Tamtéž*, s. 16.

¹⁰ Již tradičně jsou na tom jiné národní sociologie lépe. Jako příklad může sloužit polská sociologie; srov. např. Elzbieta Tarkowska, *Collective Memory, Social Time and Culture: The Polish Tradition in Memory Studies*, *Polish Sociological Review* 2013, No. 183, s. 281–296; Joanna Wawrzyniak, Małgorzata Pakier, *Memory Studies in Eastern Europe: Key Issues and Future Perspectives*, *Polish Sociological Review*, 2013, No. 183, s. 257–279. Z filozofického hlediska se v českém prostředí tématu paměti a zapominání věnoval např. Břetislav Horyna, *Memoria jako kategorie zachrany*, *Sociální studia* 2010, č. 1, s. 27–42.

¹¹ Např. Jiří Šubrt, *Sociální paměť a sociologický výzkum*, *Soudobé dějiny* 2, 1995, č. 2–3, s. 269–280; Jiří Šubrt, *Sociologický přístup k otázce paměti*, *Historická sociologie*, Plzeň:

do současné sociologie téma historie¹² a položil základy pro etablování historické sociologie v českém prostředí, i jeho spolupracovníků.¹³ Zatím posledním jeho počinem je kolektivní monografie *Historické vědomí obyvatel České republiky perspektivou sociologického výzkumu*.¹⁴ Výrazným specifikem této publikace je to, že se její autoři snaží přistupovat k danému tématu (ke kolektivní paměti) z hlediska kvantitativního přístupu. Většina prací (a to nejen v českém prostředí) téma kolektivní paměti a identity totiž zpracovává z hlediska kvalitativní výzkumné strategie, což je jistě dáno přesvědčením, že kolektivní paměť je primárně sociálním konstruktem (je-li totiž kolektivní paměť sociálním konstruktem, musíme zkoumat způsoby jejího konstruování a ty jsou založeny na procesech interpretování a komunikování). Tento přístup pak vede k preferování analýzy narací, zvláště pak narací biografických. Za příklady z poslední doby může sloužit monografie Sandry Kreisslové *Konstrukce etnické identity a kolektivní paměti v biografických vyprávěních českých Němců*,¹⁵ nebo z oblasti studia náboženské paměti kniha *Vyprávěná židovství*¹⁶ Eleonory Hamar a *Bůh ví proč*¹⁷ Barbory Špalové.

Je zřejmé, že „paměť“ se stává tématem v okamžiku, kdy se stává problémem, kdy je nějakým způsobem zpochybněna, ohrožena nebo existují silné snahy ji změnit (nově interpretovat). Toto tematizování se odehrává buď v samotné sociální realitě, nebo v sociálních vědách, resp. v obou těchto oblastech.

V sociálních vědách lze identifikovat minimálně tři interní diskursy, jejichž rozvoj vedl k boomeru studií paměti – multikulturalismus, postmodernismus a teorie konfliktu.¹⁸ Základní princip multikulturalismu – zrovnování všech kultur a přičítání všem formám kultury stejnou hodnotu,

Aleš Čeněk 2007, s. 140–150; Jiří Šubrt, Antinomie sociální paměti, *Sociológia* 43, 2011, č. 2, s. 133–157.

12 Srov. Jiří Šubrt, „Dialog mezi hluchými“? K problematice vztahu sociologie a historie, *Sociologický časopis* 44, 2008, č. 5, s. 969–988.

13 Marcel Tomášek – Jiří Šubrt, Jak se vyrovnáváme s naší minulostí? České a československé nedávné dějiny prizmatem teorie kolektivní paměti a kvalitativní metodologie (focus groups), *Sociológia* 49, 2014, č. 1, s. 88–115; J. Šubrt – Š. Pfeiferová, Kolektivní paměť..., s. 9–30.

14 Jiří Šubrt – Jiří Vinopal et al., *Historické vědomí obyvatel České republiky perspektivou sociologického výzkumu*, Praha: Karolinum 2013.

15 Sandra Kreisslová, *Konstrukce etnické identity v biografických vyprávěních českých Němců*, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze 2013.

16 Eleonora Hamar, *Vyprávěná židovství. O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*, Praha: Sociologické nakladatelství 2008.

17 Barbora Špalová, *Bůh ví proč. Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách*, Brno: CDK 2012.

18 Srov. Mark D. Jakobs – Nancy Weis Hanrahan (eds.), *The Blackwell Companion to Sociology of Culture*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing 2005, s. 255.

resp. odmítnutí hodnocení jakékoliv kultury – vede k odhalování různých (zvláště pak zamlčených) představ nadřazenosti a jejich historických kořenů. Tento přístup nutně vede k diskusi o reprodukci historicky podmíněné nadvlády Západu, o vytváření si stereotypů o jiných kulturách a o jejich využití v mocenské dominanci „západní“ kultury a podřízenosti všech ostatních kultur. V tomto ohledu má multikulturalismus blízko ke kritice orientalismu a k postkoloniální kritice, které mimo jiné odhalují úlohu sociálních a humanitních věd v ovládnání (symbolickém i mocenském) jiných kultur.

V tomto se multikulturalismus přibližuje postmodernismu, k jehož konstitutivním základům patří zpochybnění legitimacy tzv. velkých vyprávění. Ta z našeho pohledu můžeme chápat jako určité části či formy kolektivní paměti, resp. jako podstatnou součást sociálních rámců paměti a jako nejvyšší formy legitimizace, od nichž jsou odvozovány a do kontinuity minulosti a přítomnosti zasazovány jednotlivé prvky kolektivní paměti. Zpochybněním velkých vyprávění dochází ke zpochybnění kolektivní paměti a k vytvoření nutnosti minulost rekonstruovat, restrukturalizovat či nově vytvořit.

Oba tyto přístupy ilustrují, že minulost není chápána jako něco neměnného, ale jako oblast, o kterou je třeba bojovat. Ukazují, že nejen dochází k boji o paměť, ale také to, že je třeba o paměť bojovat. Podle multikulturalismu by měla paměť zahrnout dosud opomíjené a marginalizované kulturní paměti, tedy kulturní paměti marginalizovaných skupin (např. paměť Afro-američanů, hispánských Američanů, původních obyvatel Ameriky či jiných skupin z různých oblastí planety, ale také žen či homosexuálů). Postmodernismus pak zpochybňuje dosavadní moc, která paměť (kulturní i individuální) rámcovala a proklamuje otevřenost vůči jakýmkoliv inovacím a rekombinacím kulturní paměti. K tomu se přidává teorie konfliktu (nebo výkladové modely konfliktu), která zkoumá kolektivní paměť jako výraz mocenských zájmů privilegovaných a jako nástroj ovládnání. Kolektivní paměť tak může být nahlížena jako ideologie vyjadřující skryté zájmy vládnoucí vrstvy (či třídy). Jinými slovy: multikulturalismus, postmodernismus i teorie konfliktu ukazují kulturní paměť jako výraz a nástroj moci. Kdo ovládá paměť, ovládá společnost; kdo ovládá minulost, ovládá současnost.

Paměť jako koncept

Nebudeme se na tomto místě podrobně zabývat různými detaily různých pojetí konceptu paměti u různých autorů. Nečiníme tak ze dvou důvodů. Prvním je skutečnost, že tuto práci již udělali jiní¹⁹ a nebylo by příliš přínos-

¹⁹ Viz především již zmiňované práce Jiřího Šubrtů.

né jejich práci suplovat a opakovat již řečené. Druhým je odlišný cíl tohoto textu, kterým je snaha vystihnout klíčové prvky konceptu paměti jako analytického nástroje. Nebudeme proto podrobně sledovat vývoj pojetí paměti od Halbwachse přes Peirra Noru až k Janu Assmanovi, popř. jiným autorům, ale pokusíme se na základě jejich práce vytvořit vlastní podobu konceptu paměti. Ta samozřejmě nebude v zásadě odlišná od jejich pojetí (koneckonců i jejich pojetí paměti nejsou v zásadním rozporu), ale bude spíše výběrem prvků, které jsou z našeho hlediska s ohledem na náš cíl vhodné a použitelné. Budeme se tedy snažit zodpovědět otázku, jaké jsou základní východiska a prvky konceptu paměti v současných sociálních vědách.

- 1) Základním východiskem dominantního užívání konceptu paměti je představa paměti jako sociálního konstruktů; většina prací z této oblasti se také explicitně či implicitně hlásí k tradici sociálního konstruktivismu.²⁰ Paměť, resp. konkrétní obsah paměti a jeho uspořádání, je pak vždy nahlížena jako výtvar určitěho historického okamžiku. „Pamatování“ či „vzpomínání“ (na úrovni jedince i společnosti) se vždy odehrává v předem daných sociálních rámcích (Halbwachs) a je vždy sociální záležitostí. Dokonce i záměrné odmítnutí existujících konkrétních sociálních rámců paměti je těmito rámci spouurčováno, byť negativně.
- 2) Paměť (obsah paměti) představuje dobově podmíněný obraz minulosti, který je vytvářen pro vysvětlení současnosti. Ke vzpomínání nedochází z libovůle jedinců, ale je reakcí na nějakou konkrétní dobovou potřebu.
- 3) Je třeba odlišovat kulturní paměť určitého společenství a paměť konkrétních jedinců. Platí přitom, že paměť je však vždy vázána na určité jedince. Kulturní paměť je vždy sociální. „Tím, kdo ‚má‘ paměť, je sice vždy jednotlivec, avšak jeho paměť získává tvar v kolektivu. [...] Kolektivy sice ‚nemají‘ žádnou paměť, avšak určují paměť svých příslušníků. Vzpomínky, a to i osobní, vznikají pouze díky komunikaci a interakci v rámci společenských skupin. [...] subjektem paměti a vzpomínání je pro nás vždy jednotlivý člověk, avšak je jím v závislosti na ‚rámcích‘, které zajišťují organizaci jeho vzpomínky.“²¹
- 4) Kulturní paměť je vždy objektivovaná (ztělesněná) v nějakých materiálních entitách a přenesená do prostoru. Existuje vždy mnemotop

²⁰ Jasně to vyjádřil Jan Assmann, který Halbwachse objevil a dále rozvinul: „Od Halbwachse chceme převzít určité pojetí minulosti, jež lze nazvat ‚sociálně konstruktivistickým‘. To, co Peter L. Berger a Thomas Luckmann předvedli pro celek skutečnosti, hlásal Halbwachs o čtyřicet let dříve pro minulost: jedná se o společenský konstrukt, jehož podoba se odvíjí z potřeb smyslu a z referenčního rámce příslušné přítomnosti. Minulost nevzniká přirozeným růstem: je to kulturní výtvar.“ Jan Assmann, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor 2001, s. 46.

²¹ *Tamtéž*, s. 36–37.

(Halbwachs, Assmann), něco, co slouží jako nástroj připomínání, resp. předávání a rekonstruování paměti. Vždy je možné identifikovat „místa paměti“ (Norra) či „krajiny vzpomínání“ (Assmann).

- 5) Současně však vedle udržování paměti existuje silná tendence k zapomínání. Např. tím, že je nějaký kulturní obsah objektivován, zvnějšněn a paměť je oddělena od živých nositelů. Může se tak stát, že dojde k rozdělení spojení mezi nástroji uložení paměti, resp. uložených obsahů paměti, a aktuálními aktéry. Ti mohou přestat mnemotop používat, popř. jej mohou naplnit jiným obsahem, tedy předefinovat obsah mnemotopu a vytvořit novou tradici vzpomínání.
- 6) Paměť je vždy spojena s identitou a mocí. Tato charakteristika vyplývá minimálně ze dvou faktorů. Za prvé: je-li paměť sociálním konstruktem, který poskytuje smysl současnosti (vysvětluje současnost a interpretuje ji), pak ovládnutí paměti (a minulosti) slouží k ovládnutí současnosti. Za druhé: má-li kulturní paměť vždy konkrétní nositele (váže se na jedince a na sociální skupiny), lze předpokládat, že tato paměť bude různě distribuována uvnitř společenství a že její nositelé budou mít ve společnosti specifické postavení, a proto i větší (a to nejen diskursivní) moc. U kulturní paměti je zapotřebí „pečlivého zasvěcení. Vzniká tak určitá kontrola šíření, která si na jedné straně vynucuje povinnou účast, na straně druhé omezuje participační právo. Kolem kulturní paměti se vždy táhnou více či méně přísné hranice. Zatímco jedni svou kompetenci [...] prokazují formálními zkouškami [...] anebo ovládnutím náležitých forem komunikace [...], jiní zůstávají z podobného vědění vyloučení“.²²
- 7) Paměť je nástrojem udržování soudržnosti skupiny.²³ Paměť poskytuje základní interpretační rámec legitimizující samotnou existenci dané skupiny a posiluje jak skupinovou, tak i individuální identitu. Poskytuje nejen interpretační rámce, ale také symboly identity skupiny. Tím, že je paměť umístěná v prostoru, vytváří záchytné body pro vzpomínání a udržování skupiny. Velkou roli v tomto hrají „zprávy o původu“ či zakládající narace, kterými se existence skupiny pevně začleňuje do světa a do širší kosmogonie. Ale i narace o minulosti (historii) skupiny stmelují skupinu v současnosti. Paměť je tak neoddelitelnou součástí identity skupiny, která vymezuje skupinové hranice a příslušnost ke skupině. Neoddelitelnou stranou této funkce paměti je také vytváření distinkcí, vědomí odlišnosti a vyčleňování – paměť pomáhá vytvořit představu

²² *Tamtéž*, s. 52.

²³ Nejen v tomto bodě je patrný silný vliv díla Emila Durkheima a způsobu uvažování, které tradičně dominovalo francouzskému sociálně vědnímu uvažování; nejde přitom jen o téma soudržnosti, sociálního řádu či solidarity nebo přesvědčení dominance skupinového nad individuálním.

- „my“ na jedné straně a představu „oni“ na straně druhé. Vytváří sociální blízkost i odstup. Velkou roli zde hrají společná shromáždění a rituály.
- 8) Existují „strážci“ paměti, resp. ti, kteří mají legitimní sílu paměť vykládat, konstruovat a rekonstruovat. „Kulturní paměť má vždy své speciální nositele“, kterými mohou být např. šamani, bardové, grioti, ale také kněží, učitelé, umělci, spisovatelé, učenci, mandaríni apod.²⁴

Tito strážci jsou však fakticky významnými tvůrci paměti, neboť mají legitimní oprávnění vykládat minulost a aplikovat ji na současnost. V situacích otřesení stávajícího sociálního řádu jsou tito povoláni, aby veřejně poskytli legitimitu novému řádu, což činí prostřednictvím odkazů na minulost. Jsou to také ti, kteří provádějí a vysvětlují kolektivní rituály, přispívají a provádějí kanonizaci konkrétních výkladů minulosti a kontrolují (byť zprostředkovaně) výklad a reprodukci paměti.

Je zřejmé, že důsledkem přijetí sociálně konstruktivistického východiska při konceptualizaci a následném zkoumání kulturní paměti je propojení paměti s mocí a identitou. Pozice sociálního konstruktivismu může být umírněná, ale také radikální. Zatímco k první pozici bychom mohli přiřadit dílo Halbwachse či Assmanna, k druhé pak dílo Erica Hobsbawma a Terenceho Rangera, především pak knihu jimi editovanou a nazvanou příznačně *Invention of Tradition*.²⁵ Autoři se v ní zaměřili na Evropu v období mezi lety 1870 až 1914 a ukázali, že moderní prudké sociální změny, především industrializace a demokratizace společnosti, vedly k vytváření obrovského množství nových tradic, jejichž základní funkcí a účelem bylo sociálním konstruováním minulosti dospět k založení nové sociální soudržnosti (koheze), dosažení legitimacy moci a přispění k efektivní socializaci dané populace do společné kultury.²⁶ Tento přístup se zaměřuje na výzkum toho, jak je historie manipulována a vytvářena prostřednictvím veřejných komentářů, vzdělávacího systému, masmédií, veřejnými projevy a oficiálními verzemi minulosti. Jde o odhalení a demonstrování manipulativní moci dominantního systému, resp. o demonstraci toho, jak moc manipuluje minulostí ve jménu svých aktuálních zájmů. Tyto „vynalezené“ tradice se snaží vstřípit určité hodnoty a normy chování, což se děje opakováním určitých praktik a rituálů či užíváním symbolů, které implikují kontinuitu s minulostí.²⁷ Z hlediska našeho tématu je potřeba v této souvislosti zmínit dvě důležité skutečnosti: „vynalezené“ tradice úzce souvisejí s nacionalismem a se snahou získat

24 *Tamtéž*, s. 51.

25 Eric Hobsbawm – Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 1983.

26 Srov. Barbara A. Misztal, *Theories of Social Remembering*, Maidenhead – Philadelphia: Open University Press 2003, s. 56.

27 E. Hobsbawm – T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition ...*, s. 1.

podporu masové demokratické společnosti, resp. se snahou vytvořit novou sociální soudržnost a skupinovou (v tomto případě národní) identitu. S tím je propojen druhý faktor, kterým je oslabení náboženství jako integrační síly či tradice. Potřeba „vynalézání“ tradic je možná dána tím, že stávající tradice a paměť již nemá dostatečnou sílu integrovat společnost – ústup náboženství a potřeba nově vynalézáných tradic jde ruku v ruce, přičemž náboženství (jako součást širší kulturní paměti) již neposkytuje dostatek integračních prvků. Může však být nově vynalézány tradicemi (novou kolektivní pamětí) do určité míry využito.²⁸

Kritika sociálně konstruktivistického pojetí paměti

Z výše uvedeného popisu paměti je zřejmé, že pojetí paměti, které v sociálních a humanitních vědách převažuje, je ve svých základech sociálně konstruktivistické. Tato skutečnost není dána jen časovým souběhem „objevení“ konceptu kolektivní paměti a nástupem sociálního konstruktivismu v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století, ale vychází ze samotného tematizování paměti jako paměti „kulturní“. Na první pohled by se proto mohlo zdát, že jiné než sociálně konstruktivistické pojetí kulturní (kolektivní) paměti nemůže být.

Je naprosto zřejmé, že sociálně konstruktivistická perspektiva od šedesátých let minulého století v sociálních vědách dominuje. Alespoň vizuálně. V některých momentech je také sociální konstruktivismus značně bojovný.²⁹ To však neznamená, že by se přístup metodologického realismu ze sociálních věd zcela vytratil; nicméně v oblasti výzkumu paměti neměl konstruktivistický přístup dlouhou dobu kritického oponenta.

Situace se začala měnit s neméně razantním nástupem kognitivních věd, které začaly volat po „skutečně vědeckém bádání“ v sociálních vědách a odmítly naratologické a konstruktivistické přístupy jako pouhé povídání. Jestliže Halbwachse a Assmanna nezajímaly biologické a neurologické předpoklady paměti, stoupenci kognitivního přístupu (jejichž hlavním inspirativním zdrojem je kognitivní a evoluční psychologie) se zaměřili právě na otázky neurologických, biologických a psychologických předpokladů šíření idejí jako základu pro existenci paměti.

Hlavní otázka, kterou si kognitivní přístupy v tomto ohledu kladou, zní: Jak to, že některé prvky kultury se šíří lépe než jiné? Převzeno do oblasti

²⁸ Jakub Havlíček – Dušan Lužný, Religion and Politics in the Czech Republic: The Roman Catholic Church and the State, *International Journal of Social Science Studies* 1, 2013, č. 2, s. 190–204.

²⁹ Patrné je to na linii feminismu a gender studies.

studia paměti tato otázka zní: Jak to, že některé prvky kultury jsou udržovány v paměti a jiné jsou zapomínány?

Pokud chceme na tyto otázky odpovědět z jiné než ze sociálně konstruktivistické perspektivy (ta by např. mohla tvrdit, že šíření určitých prvků kultury se děje díky dominanci určité sociální skupiny, která různými formami posiluje přenos a zapamatování těchto prvků), musíme hledat nějaké invarianty či determinanty, které nejsou závislé na určitém diskursivním prostředí. Je potřeba hledat faktory, které nejsou ovlivňovány různými interpretacemi, ale které naopak tyto interpretace a diskursy zakládají a podmiňují. Je zřejmé, že nejjednodušší je hledat tyto faktory mimo vlastní sociální život lidí, mimo sféru komunikace a sdílení či předávání významů. Jde o dodržení dvou principů: podle prvního nelze daný jev vysvětlovat z něho samého a podle druhého není kultura entitou *sui generis*. Hledání se upřelo (jak již často) do „nitra“ člověka, do jeho mozku a myslí.

Kognitivní přístup ke studiu kultury (včetně náboženství) vychází ze tří základních principů. Prvním je striktní odmítnutí kulturního relativismu. Ten se stal základem řady sociálních věd, zvláště pak např. kulturní antropologie. Je založen na představě unikátnosti každé z lidských kultur – každá kultura je výsledkem naprosto ojedinělých environmentálních a historických podmínek, a proto musí být studována výhradně ze svých vlastních hledisek a popisována prostřednictvím svých vlastních termínů. Jinak řečeno, jakákoliv kulturní univerzália či ontologické vlastnosti, které by byly společné všem lidem ve všech kulturách a ve všech dobách, neexistují. Naopak, podle kognitivního přístupu není lidská mysl nějakou prázdnou nepopsanou tabulí, kterou lze umýt mokrou houbou a znovu jinak a stejně dobře popsat jakýmkoliv informacemi. Pro člověka (pro všechny lidi) jako pro příslušníka druhu *Homo sapiens* platí, že má určité kognitivní sklony, které jsou nezávislé na kultuře. Znamená to (a to je druhý princip), že existují důležité aspekty lidské kognice (poznávání a myšlení), které jsou předkulturní či mimokulturní (nejsou tedy dány kulturou). Tyto kognitivní sklony a aspekty lidské kognice vytvářejí jakési mentální nástroje (mental tools), které (podle třetího principu) formují a vytvářejí, popř. rámcují zážitky, myšlení a kulturní představy. Čtvrtým principem je důraz na otázky šíření představ a idejí, resp. na význam předávání těchto představ a idejí mezi (napříč) jednotlivci.³⁰ Zde se projevuje vliv konceptu Dana Sperbera s příznačným názvem „epidemiologie reprezentací“, podle které se předávání a šíření představ (reprezentací) neděje náhodným způsobem – lépe se

³⁰ Srov. Justin L. Barret, *Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward*, *Journal for Scientific Study of Religion* 50, 2011, č. 2, s. 231.

předávají obsahy, které vyžadují menší mentální námahu a poskytují větší kognitivní účinky.³¹

Pravděpodobně nejilustrativnější a nejinspirativnější spojení kognitivního přístupu s problémem šíření kulturních představ (konkrétně představ náboženských) s psychologickými koncepty paměti³² představil Harvey Whitehouse, který vychází ze dvou triviálních (ale o to více efektivních) předpokladů, podle nichž se úspěšnost přetrvávání a předávání náboženských představ a rituálů zvyšuje, pokud 1) jsou utvořeny do takové podoby, kterou si lidé mohou zapamatovat, a pokud 2) jsou lidé motivováni tyto představy a rituály předávat. Whitehouse rozlišuje doktrinální (*doctrinal*) a obrazivý (*imagistic*) modus náboženskosti.

Doktrinální modus náboženskosti je takový, jehož rituální stránka má podobu vysoce rutinizované činnosti, což usnadňuje udržování propracovaných a koncepčně složitých náboženských nauk v sémantické paměti (sémantická paměť je součástí dlouhodobé explicitní paměti, která se zabývá věcmi, které víme vědomě, uchovává informace po dlouhou dobu a obsahuje všeobecné znalosti o světě, přičemž si většinou nejsme schopni vzpomenout, jak a kdy jsme tyto informace získali), ale současně při výkonu většiny rituálů dochází k aktivizaci implicitní paměti (ta se zabývá věcmi, které známe, ale nejsme si přitom vědomi, že je známe – např. různé neuvědomované dovednosti). Obrazivý modus náboženskosti je spojen s činnostmi, které se nevyskytují příliš často a u aktérů vyvolávají velké vzrušení. Zahrnuje nejrůznější stavy extáze, zkušenost kolektivní posedlosti a stavy změněného vědomí, včetně násilných či trauma vyvolávajících rituálů. Whitehouse spojuje tyto mody s odlišnými hypotézami.

U doktrinálního modu náboženskosti 1) časté opakování aktivuje k osvojení náboženského učení sémantickou paměť, 2) sémantická paměť užívaná k osvojování náboženského učení a přítomnost náboženských vůdců se navzájem podporují, 3) přítomnost náboženských vůdců s sebou přináší potřebu kontrolu ortodoxie, 4) časté opakování vede k využívání implicitní paměti během provádění náboženských rituálů, 5) užití implicitní paměti během výkonu náboženských rituálů zvyšuje šance na přetrvání autoritativního učení uloženého v sémantické paměti, 6) potřeba kontroly ortodoxie podporuje snahy o náboženskou centralizaci, 7) užívání sémantické paměti k osvojování náboženského učení vede ke vzniku anonymních náboženských společenství.

³¹ Dan Sperber, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell Publishers 1996, s. 53.

³² Psychologie rozlišuje mezi procedurální pamětí, sémantickou pamětí a epizodickou pamětí; viz např. Mark Rowlands, *The New Science of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, Cambridge – London: MIT Press 2010, s. 40.

U obrazivého modu náboženskosti 1) zřídka opakovaní a vysoká míra vzrušení aktivují epizodickou paměť, 2) aktivizace epizodické paměti uvádí v činnost spontánní exegetickou reflexi, která vede ke vzniku expertních exegetických struktur, uložených v sémantické paměti, 3) spontánní exegetická reflexe vede k různorodosti náboženských reprezentací, 4) spontánní exegetická reflexe a různorodost reprezentací zabraňuje ustavení dynamického vůdcovství, 5) absence dynamického vůdcovství, nedostatek centralizace a nepřítomnost ortodoxie se navzájem podporují, 6) vysoká míra vzrušení podporuje intenzivní soudržnost skupiny, 7) intenzivní soudržnost a epizodická paměť rozvíjejí vznik lokálních a exkluzivních komunit a 8) lokalizované/exkluzivní komunity a nepřítomnost dynamického vůdcovství zpomalují šíření náboženské tradice.³³

Závěr – možnosti spojení dvou přístupů

Na první pohled by se mohlo zdát, že mezi dvěma výše zmíněnými přístupy zeje hluboká, nepřekročitelná propast, resp. že sociálně konstruktivistické pojetí a kognitivistické pojetí (kulturní) paměti představují dva fundamentálně odlišné přístupy. Jde jistě o odraz trvalého rozlišování mezi metodologickým (popř. ontologickým) realismem a nominalismem, které má explicitní vyjádření minimálně od doby středověkého sporu o univerzálie a které lze poměrně dobře identifikovat v dějinách sociálních věd (popř. v rozlišování mezi vědami přírodními, popř. sociálními na jedné straně a vědami humanitními na straně druhé). Nicméně v obou přístupech existují možnosti vzájemného propojování a spolupráce.

Podle našeho názoru to jsou minimálně dva prvky, které umožňují propojení. Prvním je konstruktivistická představa, podle níž je kulturní paměť vždy vázána na jedince. Tuto tezi zformuloval již Halbswachs, byť v durkheimovské tradici (jež považuje kolektivní paměť za sociální fakt, který je vnější, objektivní a vytváří na jedince tlak; a je tedy jednoznačně vůči individuální paměti nadřazená) chápe individuální paměť, resp. vzpomínání, jen jako výraz sociálních rámců kolektivní paměti. Jsme-li členové nějaké skupiny, vždy myslíme a také vzpomínáme jako členové této skupiny: „Vzpomínku nezískáváme poskládáním jednotlivých obrazů minulé události. Rekonstrukce se musí odehrávat na základě sdílených informací a myšlenek, které se nacházejí zároveň v naší mysli a v myslích ostatních,

³³ Harvey Whitehouse, *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek: AltaMira Press 2004; též, Teorie dvou modů náboženskosti, *Religio: revue pro religionistiku* 17, 2009, č. 2, s. 209–230; srov. Dušan Lužný, Vytváření sociologické teorie náboženství, *Sociální studia* 2012, č. 1, s. 93–118.

protože mezi nimi opakovaně přechází. Tohoto kontinuálního sdílení informací lze dosáhnout jen tehdy, jsme-li dlouhodobě součástí stejného společenství.³⁴ Nicméně to neznamená, že by obsahy paměti existovaly nezávisle a odděleně od lidí; vždy jsou sociálně sdíleny mezi jedinci a závisí na interakci a komunikaci mezi nimi. Individuální jsou vždy spíše vjemy;³⁵ významy, které se pak na tyto vjemy váží, jsou kolektivní (kulturní). Nicméně zůstává neřešena otázka předpokladů vzniku těchto vjemů a předpokladů samotného vnímání (včetně otázky selekce těchto vjemů a předpokladů zapomínání). Jinými slovy: musejí existovat kognitivní mechanismy, které upřednostňují určitý typ vnímání (jako základu vytváření vjemů) a tyto mechanismy nemají kulturní povahu (nejsou sociálně a kulturně konstruovány). Existují také určité kognitivní mechanismy, které umožňují samotné intersubjektívni sdílení a existenci kolektivní paměti.

Druhým je kognitivistická představa, podle níž je paměť vždy vtělena (embodied). Koncept *embodied cognition* v sobě zahrnuje minimálně několik základních prvků, podle nichž neexistují kognice a kognitivní aktivity (myšlení, poznávání, ale také vzpomínání či udržování paměti) mimo určité prostředí a čas. Prostor není od kognice odděleno, ale promítá se do kognice. Kognice také nemůže být oddělena od aktivity, je vždy spojena s nějakou činností. Jednoduše řečeno: kognici (a tedy ani paměť) nemůžeme studovat izolovaně; musíme vždy studovat mysl, tělo a prostředí v jejich vzájemném vztahu a působení.

Jedním ze způsobů, který by mohl být základem pro analýzu paměti a kulturní paměti a který by umožnil propojení konstruktivistického a kognitivního přístupu, je tzv. zkušenostní realismus, jehož autorem je George Lakoff. Pokusíme-li se tento přístup aplikovat na studium paměti, pak bychom mohli říci, že:

- a) Paměť (jako součást lidského myšlení) je závislá na těle, což znamená, že struktura a rámce, které jsou při aktivizaci či konstrukci paměti používány, vyrůstají z našich tělesných zkušeností a smysl dávají v jejich kontextu. Paměť je ukotvena ve vnímání, pohybech těla a zkušenostech fyzické a sociální povahy.
- b) Paměť je imaginativní, neboť je často zastoupena metaforami, metonymiemi a mentální obrazností (platí přitom, že i tato imaginativní schopnost je závislá na těle, protože metafory, metonymie a obrazy jsou založeny na zkušenosti, která je často tělesná).
- c) Paměť je celostní (má vlastnosti celostního tvaru – gestaltu), není atomistická. Má vlastní strukturu, jejímž základem jsou určité „stavební

³⁴ Maurice Halbwachs, *Kolektivní paměť*, Praha: Sociologické nakladatelství 2010, s. 61.

³⁵ J. Šubrt, *Antinomie sociální paměti...*, s. 136.

bloky“ – jednotlivé prvky paměti jsou seskupovány do bloků a strukturovány s ohledem na celkovou strukturu paměti.

- d) Paměť je strukturována ekologicky – efektivita kognitivních procesů (např. učení se a pamatování) závisí na celkové struktuře pojmového systému a na tom, co jednotlivé pojmy znamenají.
- e) Paměťové struktury, stejně jako struktury pojmové, mohou být popsány pomocí kognitivních modelů. Ty jsou složitým souborem obrazů, scénářů a stereotypů běžného života a slouží k tomu, aby přesvědčivě vysvětlily názory a stanoviska, která se váží na prvky a celek paměti.³⁶

Paměť můžeme chápat jako soubor představ, které záměrně odkazují na minulost. Jsou to interpretace (sociální konstrukty), které se vztahují k prvkům materiálního světa (ty se stávají symboly) a které jsou na základě tělesných zkušeností a kognitivních procesů strukturovány do významového celku. Tyto představy se mohou lišit ve schopnosti předávání a sdílení (některé se předávají lépe, jiné hůře a ty jsou ohroženy zapomináním). Schopnost předávání a sdílení se odvíjí od možností a principů fungování mysli na jedné straně a od síly kolektivního sdílení (participace na paměti).

Sociální vědy tedy musejí při studiu kulturní paměti zohledňovat všechny tři roviny: rovinu jedince jako bytosti s vlastní osobitou zkušeností, rovinu jedince jako sociální bytosti, která s ostatními sdílí určitý okruh představ a interpretací, a koneckonců také rovinu jedince jako příslušníka živočišného druhu, v jehož rámci jedinec s ostatními sdílí společné kognitivní mechanismy, činnosti a struktury.

CULTURAL MEMORY AS A CONCEPT OF SOCIAL SCIENCES

The paper summarizes the most important elements of the concept of cultural, social or collective memory in the social sciences. The concept has been broadly applied by scholars in the last few decades. I show that its application is mostly social-constructivist, when the cultural memory is understood as a social construct. The past serves as a tool that allows understanding and interpreting the present, since the past is socially shared and transmitted through the memory. Radical social constructivism understands the memory as a power tool to control the present and the future. Nevertheless this social constructivist approach to the memory has been challenged recently by cognitive approaches. This cognitive criticism is based on the denial of cultural relativism and it attempts to define common human cognitive patterns and principles through which memory operates. The paper concludes in synthesizing both approaches to the memory, the social constructivist and the cognitive, in identifying two options for such a synthesis. The first option consists in the intersubjectivity of memory: the memory is bound

³⁶ Srov. George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*, Praha: Triáda 2006, s. 14.

with the individual, yet it is also shared socially. The second option consists in the fact that the memory (as well as the cognition itself) is always embodied and therefore it is materialised. From this point of view, memory can be understood as a set of ideas or images, which are intentionally connected to the past. These ideas are none other than interpretations (social constructs) related to the elements of the material world. These elements become symbols and they are structured to the meaning units through the bodily experiences. These interpretations can vary from the point of view of their potential to be transmitted and shared. Some of them are transmitted and shared more easily than the others – these are endangered by forgetting. The potential to be transmitted and shared depends on the options and principles of functioning of human mind. It is also influenced by the social power of sharing (participation on memory).

Key words: cultural memory, social constructivism, cognitive approach, social sciences

Doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

Katedra filozofie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, Brno

Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci