

JIRÍ ŠUBRT

PAMĚŤ JAKO SOCIOLOGICKÝ PROBLÉM

Problém paměti nepatří v sociologii k běžným nebo častým námětům teoretických úvah či empirického zkoumání, přesto mu významné místo v rámci této vědní disciplíny nepochybně náleží. Ze společenských věd to byla doposud spíše psychologie na jednom a historické vědy na druhém pólu, které vůči tomuto fenoménu projevovaly větší pozornost a vnímavost. Inspirativní v tomto směru jsou pro sociologii zejména některé výzkumné projekty, realizované v poslední době z iniciativy historiků. Zdá se, že interdisciplinární spolupráce mezi historiky a sociology může na tomto poli přinášet zajímavé plody.

Zájem o dané téma prožívá v posledních letech určitou konjunkturu; někdy se dokonce hovoří o jeho „virulenci“. Tento zájem se dává do souvislosti s celou řadou faktorů, k nimž patří jak nová elektronická média s umělými paměťmi a problematika umělého intelektu, tak rozsáhlé diskuse o moderně a postmoderně, reflexe soudobého stavu evropské kultury, hledání identity, transformační procesy probíhající ve střední a východní Evropě. Jedním z významných motivů je i to, že prožíváme dobu zániku živých vzpomínek na nejtěžší zločiny a katastrofy v análech lidských dějin, neboť postupně odchází generace jejich svědků. Čtyřicet let znamená z hlediska kolektivních vzpomínek jednu epochální vlnu.

Všechny tyto skutečnosti vedou některé badatele k závěru, že otázka paměti a koncepty s ní spojené vytvářejí nové paradigma kulturních věd /Assmann 1992: 11/, které nahlíží oblast společnosti, politiky, práva, náboženství, umění a literatury v nových souvislostech. I sociologie, jak se zdá, by měla výrazněji reflektovat skutečnost, že ať už se v jejím rámci zabýváme jakoukoliv otázkou, paměť vždy vystupuje jako určitý (často zamlčený) předpoklad.

KOLEKTIVNÍ PAMĚŤ

První, kdo obrátil významějším způsobem pozornost sociologie směrem k paměti, je francouzský sociolog Maurice Halbwachs (1877–1945).¹⁾ Halbwachs věnoval této problematice několik prací.

Patří k nim *Les Cadres sociaux de la Mémoire* (1925), *La Topographie légendaire des Evangéliers en Terre sainte, étude de mémoire collective* (1942). Z jeho posledního díla, kterým chtěl zkoumání na tomto poli uzavřít, byly nalezeny pouze fragmenty, jež byly editorsky zpracovány jeho dcerou Jeanne Alexandre a pod titulem *La Mémoire collective* zveřejněny v r. 1950.

Koncept kolektivní paměti, který představuje jádro uvedených spisů, nese evidentně stopy vlivu dvou významných Halbwachsových učitelů, H. Bergsona a E. Durkheima. V Bergsonově filozofickém systému hraje paměť jednu z klíčových rolí. Pokud jde o Durkheima, inspirativní úlohu zde sehrála bezpochyby jeho teorie kolektivního vědomí. Durkheim a jeho žáci navíc byli první, kteří v rámci sociologie (ovlivnění do určité míry právě Bergsonem) výrazněji upozornili na problém času. Proto nyní učiníme menší odbočku a stručně se zmíníme i o těchto otázkách, i když se našeho problému dotýkají spíše nepřímo.

Čas a paměť ve filozofii Henriho Bergsona

Bergson spatřoval překážku adekvátního pochopení času v tendenci aplikovat na něj prostorové představy. Tato tendence způsobuje, že čas chápeme jako přímku, na níž leží minulost i budoucnost, vzájemně odděleny momentem přítomnosti: podobně jako se zaznamenává melodie v podobě určitého pořadí not (odpovídajících jednotlivým tónům) do notových linek. Jedním z důsledků této analogie je, že časový okamžik chápeme jako bod na přímce, jednotlivé časové momenty považujeme za stejnorodé a čas podobně jako přímku za nekonečně dělitelný. Jinak řečeno: vytváříme z času stejnorodé prostředí, v němž se pak odvíjejí jednotlivé procesy a pochody. Je to představa prázdňého, homogenního času (vlastní např. newtonovské mechanice), v němž se přítomnost posouvá jako bod po přímce. Podle Bergsona je toto pojetí problematické tím, že zabraňuje pochopit čas v jeho souvislém postupném

¹⁾ Halbwachs byl zpočátku ovlivněn Henri Bergsonem; již na lyceu patřil k jeho studentům. Poté, co ukončil univerzitní studia, se však orientoval na sociologii. Byl předním žákem a spolupracovníkem Emila Durkheima. V jeho časopise *L'Année sociologique* publikoval od r. 1904. Spektrum Halbwachsových odborných zájmů bylo poměrně široké. Inspirován A. Quételetem, zabýval se statistikou, dále ekonomikou, demografií, psychologií a sociální psychologií. Věnoval pozornost zejména postavení dělnické třídy (*La classe ouvrière at les niveaux de vie* (1913), *L'Evolution des besoins dans les classes ouvrières* (1933)). Ve své badatelské práci používal i kvantitativní výzkumné metody. Byl profesorem na štrasburkské univerzitě a na pařížské Sorboně. Za druhé světové války byl Halbwachs jako příslušník Hnutí odporu zatčen fašisty. V r. 1945 zemřel v Buchenwaldu.

rozvíjení, tzn. jako čas-trvání (*temps-durée*), a vede do absurdností, na které poukázaly už Zenónovy aporie.

Rozhodující se při řešení otázky času pro Bergsona stala analýza vnitřních, duševních dějů. Za klíčové považuje jejich trvání (*durée*). Trvání lze demonstrovat na známém příkladu vnímání melodie, které dokládá, že duševní dění není sledem ohraničených stavů, nýbrž vzájemně se prostupujících kvalit. Určitý duševní stav se podle Bergsona mění už jenom tím, že trvá, i když třeba jen velice krátkou dobu: jde-li např. o zrakový vjem nehybného, neměnného předmětu, pozorovaného ze stejného místa, pod stálým úhlem a za stejného osvětlení, liší se názor, který mám na tento předmět, od názoru, který jsem o něm měl před malým okamžikem, už jenom tím, že přítomný okamžik je bohatší o vzpomínku na okamžik předchozí /Bergson 1919: 12/.

Tato vzpomínka je tedy oním prvkem (analogickým novému tónu v melodii), jímž trvání získává nový kvalitativní odstín, který tu v minulosti nebyl. Plynutí času pak spočívá právě v tomto plynulém přistupování stále nových, vzájemně se prolínajících prvků paměti, které umožňují přirovnat vědomí k neustále pokračující melodii. Ovšem nejen vědomé bytosti, ale i živé organismy a nakonec i vesmír jako celek jsou podle Bergsona něčím, co trvá. Trvání znamená neustálé vytváření čehosi nového (Bergson v této souvislosti hovoří o času-invenci), což způsobuje ireverzibilitu času. Předvídání budoucích momentů našich vnitřních dějů není možné, protože představit si nějaké nové stavy v jejich plnosti znamená prožít ve stejném rytmu rozvoje to, co jim předcházelo.

Uvedená teorie se pro Bergsona stala novým metafyzickým východiskem, představujícím jádro jeho filozofie života. „Všude, kde něco žije,“ říká Bergson, „leží otevřená protokolní kniha, do níž se zapisuje čas“ /op. cit.: 31/. Paměť je předpokladem vědomí, trvání a času. Díky ní jsme sami sebou a rozumíme věcem kolem sebe.

Pro Halbwachse byly tyto myšlenky inspirativní, ovšem pod Durkheimovým vlivem zaměřil svůj výzkumný zájem poněkud jiným směrem, na sociální realitu.

Durkheimův koncept kolektivního vědomí

Halbwachs byl výrazně ovlivněn „sociologismem“ Durkheimovy školy, který chápal sociální skutečnost jako zvláštní, na jednotlivce nepřevoditelnou kvalitu. Sociální celek není podle tohoto názoru totožný s částmi, které jsou v něm obsaženy. Durkheim ostře kritizoval přístup svého současníka Gabriela Tarda, který založil výklad společnosti na studiu individuální psychiky. Durkheim zřetelně rozlišoval individuální a kolektivní úroveň vědomí. Seskupováním a kombinováním individuálních vědomí vzniká něco nového: „Skupina myslí, cítí, jedná zcela jinak, než by jednali její členové, kdyby byli osamoceni“ /Durkheim 1926: 136/. Fakt společného vědomí nelze vyložit na základě poznatků o individuální psychice.

Kolektivní vědomí je pro Durkheima odpovědí na otázku, co je předmětem sociologie. Pokud by reálně neexistovalo nic kromě individuálního vědomí, neměla by

sociologie nárok být samostatnou vědou (byla by pouze nadstavbou psychologie). Kolektivní vědomí umožňuje existenci sociologie samé, neboť jí dává vlastní předmět. Má to ovšem i své metodologické konsekvence: V sociologickém bádání je třeba vyloučit dokumenty osobní povahy a čerpat z takových materiálů, ve kterých se projevuje vědomí kolektivní, tj. z právních kodexů, náboženských dogmat, etických norem atd.

Vedle pojmu kolektivní vědomí používal Durkheim také výraz kolektivní představy, sloužící k vyjádření spontánních, neregulovaných a emocionálně zabarvených obecných věr a idejí. Příčiny vzniku kolektivního vědomí a kolektivních představ spatřuje Durkheim nikoliv ve stavech individuálních vědomí, nýbrž v podmínkách, v nichž se nalézá společnost jako celek.

S konceptem kolektivního vědomí se setkáváme ve všech významných Durkheimových pracích: *De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1895), *Le suicide* (1897), *Représentations individuelles et représentations collectives* (*Revue de métaphysique et de morale* 1898), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

Durkheimovy názory na kolektivní vědomí se vyvíjely. Zejména ve svých pozdějších pracích spatřoval Durkheim v kolektivním vědomí nejdůležitější složku života společnosti, ba přímo její podstatu. Současně ovšem polemizoval s názory, které jeho koncepci vytýkaly, že chápe a vykládá společnost jako transcendentní, hypostázovaný a substancionální celek. To, že kolektivní vědomí může existovat nezávisle na projevech individuálního vědomí, ještě podle Durkheima neznamena, že může existovat společnost bez individuí. Aby bylo možné rozlišení mezi individuálním a kolektivním vědomím, říká Durkheim, „není nutno hypostázovat kolektivní vědomí; ono je něčím zvláštním a musí být označováno zvláštním výrazem prostě proto, že stavy, z nichž sestává, se specificky liší od stavů, z nichž sestávají jednotlivá vědomí. Ten specifický ráz pochází odtud, že nejsou vytvořeny z týchž prvků. Jedny vyplývají z přirozenosti organicko-psychické bytosti, vzaté ojedinele, druhé ze sestavy mnoha bytostí toho druhu. Výslednice se tedy musejí nutně lišit, když se složky liší v té míře“ /op. cit.: 136/.

Problém času v pojetí Durkheimovy sociologické školy ²⁾

Fenomény, se kterými se ve společnosti setkáváme, nejsou podle Durkheima redukovatelné na individuální vědomí. Zkoumáme-li konstituci času, musíme se zabývat nikoliv přírodou nebo vědomím jednotlivců, nýbrž povahou společnosti, kolektivními představami a kolektivním vědomím.

Prvním významnějším zpracováním problematiky času ze sociologického a etno-

²⁾ Podrobnější informaci najde čtenář v článku K vývoji názorů na problém času v sociologii /Šubr 1993/.

logického pohledu byla studie Durkheimových žáků H. Huberta a M. Mausse *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (1909). Jí ovšem předcházela Durkheimova a Maussova společná stať *De quelques formes primitives de classification* (1901/1902), v níž se mj. pojednává o problematice dělení času, a v níž autoři konstatují, že primitivní formy klasifikace včetně abstraktních úvah o čase a prostoru mají sociální původ a jsou závislé na příslušné formě společnosti.

Hubertova a Maussova studie z r. 1909 prozrazuje kromě Durkheimova vlivu (postulát vysvětlovat sociální pouze prostřednictvím sociálního) rovněž určitou dávku bergsonovské inspirace. Oba autoři se zde zabývají původními představami o čase v náboženství a magii, které měly (na rozdíl od kvantitativních představ dominujících v moderní společnosti) výrazně kvalitativní povahu. Čas v těchto představách není libovolně dělitelný, obsahuje kritická data (jejich význam bývá zdůrazněn rituály), která přerušují jeho kontinuitu, a určité homogenní, vnitřně nedělitelné periody. Úkolem kalendáře není měřit čas, nýbrž zajišťovat rytmus kolektivního života a jeho pravidelnost. Bergsonova terminologie je v této stati použita v poněkud posunutém významu, pokud jde o pojem *durée*, rozdíl je podstatný: neoznačuje se jím vnitřní časový prožitek nýbrž kvalitativní aspekty sociálně náboženského času.

V knize *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) označuje Durkheim čas za jednu ze základních kategorií našeho uvažování, které mají počátek v náboženství a jsou produkty religiózního myšlení. Náboženství má podle Durkheima sociální původ. Náboženské představy jsou představy kolektivní, vyjadřující kolektivní skutečnosti. Kategorie, o kterých Durkheim hovoří, jsou vyvozeny nebo vyabstrahovány z kolektivního života lidí a jejich obsah vyjadřuje různé společenské formy nebo aspekty sociální. Dělení času na dny, týdny, měsíce atd. odpovídá rytmům kolektivního života a periodicitě rituálů, slavností a veřejných ceremonií. Sociální povahu času nemůže zpochybnit ani to, že kritická data jsou obvykle totožná s nějakým přírodním jevem (např. s pohybem hvězd), protože tato skutečnost slouží pouze k jeho objektivnímu značení v rámci sociální organizace /Durkheim 1981: 591/.

Halbwachsova teorie sociálních rámců kolektivní paměti

V Halbwachsově teoretickém díle hraje významnou roli teze o sociální podmíněnosti paměti. Lidská paměť může podle něj existovat pouze proto, že existuje kolektivní paměť. Od biologické báze této paměti, dané činností mozku, Halbwachs odhlíží. Soustřeďuje svoji pozornost na vzájemné sociální působení, které je pro něj rozhodujícím faktorem zapamatování. Tvrdí, že individuum vyrostlé v naprosté izolovanosti žádnou paměť nemá. Tu získává až v procesu socializace.

Kolektivní život je zdrojem jak vzpomínek samých, tak i pojmů, v nichž se tyto vzpomínky ztělesňují. Vzpomínáme na to, co je komunikováno, a co je jako takové lokalizováno v kolektivní paměti. Paměť se konstituuje, funguje a reprodukuje v určitých sociálních rámcích. Tyto rámce vytvářejí lidé žijící ve společnosti. V nich jsou

naše vzpomínky fixovány a vyvolávány. Jimi je určena významnost toho, nač vzpomínáme.³⁾

Halbwachsova koncepce vysvětluje i proces zapomínání. Jestliže subjekt paměti vzpomíná na to, co bylo v určitém rámci, v určité přítomnosti rekonstruováno jako minulost, pak zapomíná na to, co v této přítomnosti takový rámec nemá. Zapomínání souvisí tedy se změnou nebo se zničením příslušného rámce /Halbwachs 69: 406/.

Halbwachs odlišuje individuální a kolektivní paměť. Ovšem i individuální paměť je pro něj sociálním fenoménem. Individuální, přísně vzato, jsou pouze vjemy. Vzpomínky (i osobní povahy) mají svůj původ v myšlení skupiny, v komunikaci a interakci, které v jejím rámci probíhají. Jednotlivci umožňuje jeho paměť podílet se na obsahovém bohatství kolektivní paměti. Individuální paměť je místem specifického propojení kolektivních pamětí různých sociálních skupin. Z hlediska skupiny se naproti tomu celá věc jeví jako otázka distribuce vědění mezi její jednotlivé členy. Ten, kdo má účast na kolektivní paměti, tím osvědčuje svoji skupinovou příslušnost.

V Halbwachsově koncepci se odráží jeho sociálně psychologická orientace. Zabývá se kolektivní pamětí rodiny, náboženských společenství, sociálních tříd a národů. Používá mj. i výrazy skupinová paměť a paměť národa.⁴⁾ Kolektivní paměť není pro Halbwachse pouze nějakým metaforickým označením, nýbrž živou realitou (v tomto smyslu je tedy sociologickým realistou, nikoliv nominalistou). Kolektiv pro něj představuje subjekt paměti.⁵⁾

Vše, co vstupuje do paměti, každá osobnost, historický fakt atd. získává při tomto vstupu formu elementu (pojmu, symbolu, učení) systému idejí příslušné společnosti. Halbwachs v této souvislosti hovoří o obrazech vzpomínek.⁶⁾ Obrazy vzpomínek souvisejí s určitým konkrétním časem a prostorem. Jsou tedy časově a prostorově konkrétní, i když mnohdy ne v přísně historickém a geografickém smyslu. V tomto smyslu odráží časovou dimenzi paměti kalendář a v něm uspořádaný systém svátků. Prostorově bývají vzpomínky zakotveny např. k tomu, co reprezentuje domov: dům, vesnice, město, země.

K prostoru náleží také určitý systém věcí a objektů. Skupina, která je nositelem kolektivní paměti, směřuje k tomu vytvořit a zajistit si místa, která slouží k udržení vzpomínek. Tato místa jsou symbolem její identity. Paměť potřebuje prostor, tenduje k zprostorování. Halbwachs tuto tendenci dokládá studií o evangelické legendární

³⁾ J. Assmann poukazuje na afinitu mezi Halbwachsovým konceptem sociálních rámců a teorií analýzy rámců vyvinutou E. Goffmanem, za účelem zkoumání organizace každodenních zkušeností. Halbwachsova analýza rámce vzpomínek je analogická k Goffmanově analýze rámce zkušeností a používá obdobnou terminologii.

⁴⁾ G. Namer v odkazu na tyto Halbwachsovy analýzy hovoří o pluralitě kolektivních pamětí /Namer 1987: 85/.

⁵⁾ Je to poněkud jiné chápání kolektivního než třeba u C. G. Junga, v jeho teorii kolektivního nevědomí a archetypů. Pro Junga je oblast nevědomí, kterou se zabývá, biologicky dědičná a projevuje se spontánně (např. prostřednictvím snů). Halbwachs naproti tomu zůstává v oblasti, v níž dochází k přenosu díky sociální komunikaci a v níž je paměť aktivována volními akty.

⁶⁾ J. Assmann naproti tomu rází pojem „figury vzpomínek“, který je podle jeho názoru vhodnější, neboť ho lze vztáhnout jak na ikonické, tak i na narativní útvary /Assmann 1992: 38/.

topografii svatých zemí, v níž mj. ukazuje, že skupiny mohou vstupovat do určitého symbolického společenství s prostorem, i když jsou od něho fakticky odděleny. Tento prostor je pak symbolicky reprodukován jako svatá země apod.

Čas a prostor mají význam pro sebereflexi skupiny a pro formulaci jejích cílů. Sociální skupiny, které se konstituují na bázi určitého pospolitého vzpomínání, svoji minulost ochraňují a střeží. Důležité je v tomto směru jednak vědomí jedinečnosti, pramenící z diferenciací vzhledem k okolnímu světu, jednak vědomí identity, trvání v čase, které je pěstováno s péčí o zapamatované fakty a o jejich výběr. Souvislost mezi pamětí a strukturou společnosti ilustruje Halbwachs na příkladu středověkého feudálního systému, v němž postavení rodiny ve velké míře záviselo na tom, co ví o minulosti své i ostatních rodin. Paměť, můžeme říci, legitimizovala nárok na určitá privilegia, kompetence či funkce.

Jiným významným rysem kolektivní paměti je rekonstruktivita /op. cit.: 137/. V žádné paměti není totiž minulost udržována jako taková, nýbrž v té podobě, kterou daná společnost, v nějaké konkrétní době a v konkrétním sociálním rámci, zachytila. To, že paměť postupuje rekonstruktivně, znamená, že obraz minulosti v ní není stálý. Minulost je v průběhu času reorganizována. Nové události či změny přinášejí nový pohled na minulost, a tedy i její restrukturalizaci.

Halbwachs proti sobě klade kolektivní paměť a historii. Skupina podle Halbwachse tenduje k tomu vytěsnit z obrazu své minulosti změnu (vnímat své trvání jako neměnné). V sebereflexivním pohledu zdůrazňuje paměť podobnost a kontinuitu. Dějiny naproti tomu postupují obráceně, vnímají především diskontinuitu a difference. Čas beze změny historie vymazává jako prázdný interval.

Další rozdíl spočívá v tom, že skupinová paměť zdůrazňuje vlastní odlišnost vůči okolí, tzn. čím se skupina odlišuje ve svých vlastních dějinách od jiných skupin. Historie naopak všechny takové difference nivelizuje a reorganizuje svá fakta ve zcela homogenním historickém prostoru. V něm není nic jedinečného, ale vše je naopak srovnatelné se vším. Každý jedinečný děj je připojitelný k jinému a všechny jsou stejně důležité a významné.

V Halbwachsově pojetí existuje mnoho kolektivních pamětí, ale jen jedna historie, která je zbavena každého specifického zřetele.⁷⁾ Odhlédneme-li od toho, že doména historiků je spíše v oblastech, které jsou mimo rámec kolektivních pamětí, můžeme konstatovat zhruba toto: na jedné straně existuje mnoho dějin uchovávaných v mnoha skupinových pamětech, na druhé straně jsou jedny univerzální dějiny, do nichž historikové umísťují data z mnoha skupinových dějin. Z tohoto hlediska je pro Halbwachse historický čas „umělé trvání“, které není žádnou skupinou jako „durée“ prožíváno /Halbwachs 1967: 100/.

⁷⁾ Tento závěr je předmětem kritiky, která Halbwachsovi vytká pozitivistický přístup k historii, který přehlídí, že každé psaní dějin, podobně jako kolektivní paměť, je ovlivněno dobou a zájmy svého pisatele.

KOMUNIKATIVNÍ A KULTURNÍ PAMĚŤ

Je určitou ironií osudu, poznamenává Jan Assmann, že M. Halbwachs, teoretik sociální paměti, byl na dlouhá léta zapomenut. Zájem o jeho dílo vzrostl v 80. letech. Mezi ty, které Halbwachs inspiroval, patří právě Assmann, z jehož studií, věnovaných otázce paměti, je třeba upozornit zejména na knihu *Das kulturelle Gedächtnis* z r. 1992. Assmann je profesí egyptolog, který se mj. zabývá otázkou písemné kultury, formami historického vědomí, kulturní a politickou identitou raných kultur. Jeho práce ovšem současně prozrazují i výraznou sociologickou erudici a jsou bezpochyby v tomto směru přínosné. Sám Assmann zařazuje své úvahy o sociální paměti do oblasti všeobecné kulturní teorie.

V návaznosti na Halbwachse Assmann konstatuje, že předmětem kulturních věd není individuální paměť, jako vnitřní fenomén lokalizovaný v mozku, nýbrž vnější dimenze lidské paměti, kterou lze označit výrazem kolektivní paměť. Co tato paměť obsahově přijímá, jak je organizována a jak dlouho uchovává jednotlivé obsahy, to všechno jsou otázky nikoliv vnitřní kapacity a vnitřního řízení, nýbrž otázka vnějších, tzn. společenských a kulturních rámců. Tematicky rozlišuje Assmann čtyři oblasti paměti:

- a) Mimetická paměť. Vztahuje se na oblast sociálního jednání a souvisí s tím, že jednání se učíme pomocí napodobování. Assmann má na mysli skutečné napodobování; říká, že i přes existenci písemných návodů a receptů je jednání něčím, co nelze takto plně kodifikovat, a proto stále zůstávají velké oblasti jednání, které se zakládají na zvycích, obyčejích a mimetické tradici.
- b) Paměť věcí. Jde o věci, kterými se lidé obklopují a do nichž ukládají své představy o účelovosti, pohodlnosti a krásě: nádobí, nářadí, šaty, nábytek, domy, dopravní prostředky apod. Tyto věci dávají – podobně jako zrcadlo – člověku obraz sebe sama. Assmann říká, že svět věcí obsahuje časový index, který poukazuje na různé vrstvy minulosti.
- c) Komunikativní paměť. Je předávána prostřednictvím řeči v mezilidské komunikaci.
- d) Kulturní paměť. Souvisí s tím, že komunikační systém si vytváří vnější oblasti (jakkési externí zásobníky), v nichž jsou uloženy informace a sdělení v zakódované podobě. Existence kulturní paměti je podmíněna existencí určitých institucionálních rámců a vyžaduje specialisty, kteří provádějí záznamy v přijatém kódu. Kulturní paměť představuje oblast, do níž předchozí tři typy paměti pronikají a přecházejí. Dochází k tomu např. tehdy, když mimetická rutina přijme status rituálu. Rituál již patří, podle Assmanna, do oblasti kulturní paměti, neboť představuje přenos a zpřítomňující formu kulturního smyslu. To samé platí i pro věci, pakliže – jako např. památný kámen nebo idol – poukazují nejen k určitému účelu (Zweck), ale též smyslu (Sinn) /Assmann 1992: 20–21/.

S problémem vztahu mezi komunikativní a kulturní pamětí souvisí jev, na nějž v šedesátých letech upozornil etnolog Jan Vansina a který označil výrazem *the floating gap* – „plynoucí mezera“. Vansina se s ním setkal při studiu ústně tradované historie.

Zjistil, že celkový korpus takto tradovaných obsahů se skládá ze tří částí. Pro nejmladší minulost existují bohaté informace. Poté následuje etapa, z níž se toho v paměti uchovalo velice málo; je tu tedy jakási mezera. A nakonec následují informace o nejstarší době, které jsou opět obsáhlejší a bohatší. U společností, v nichž je historické vědomí tradováno ústně, tedy nacházíme dvě časové úrovně: nejstarší a nejmladší historii. Oblast, která se mezi nimi rozestupuje, se spolu s generacemi pohybuje směrem dopředu; jde tedy o „plynoucí mezeru“.

Komunikativní paměť zahrnuje vzpomínky na čerstvou minulost, o něž se člověk dělí se současníky. Jsou umístěny v horizontu bezprostřední zkušenosti tří až čtyř po sobě jdoucích generací. Vznikají a zanikají se svými nositeli a jsou dnes předmětem *oral history*, odvětví historického výzkumu, které se nezakládá na písemném svědectví historických pramenů, nýbrž na přímých vzpomínkách vyprávěných bezprostředními účastníky. Obraz, který se takto vytváří, představuje „dějiny viděné zespoda“, „dějiny každodennosti“. Výzkumy *oral history* potvrzují, že i v literárních společnostech nesaňají živé vzpomínky za hranici osmdesáti let. Za ní následuje *floating gap*, který je odděluje od dat školních učebnic, mýtů, oficiálních historických tradic a monumentů.

V kulturní paměti je minulost přetvořena do symbolických figur a je zpřítomňována v obřadech, které mají sváteční ráz. Figury vzpomínek zakládají skupinovou identitu. Pro kulturní paměť jsou významné nikoliv faktické, nýbrž vzpomínané dějiny. V tomto smyslu je i mýtus skutečný v té míře, v které je připomínán a oslavován. Důležitá je jeho normativní a formativní síla. Assmann věnuje pozornost zejména rituálům a slavnostem (primárním organizačním formám kulturní paměti), otázce zprostorování paměti (které představuje původní médium každé mnemotechniky), památníkům a tradicím.

Mezi komunikativní a kulturní pamětí existuje podle Assmanna polarita, která má řadu aspektů. Jedním z nich je polarita každodennosti a svátku. Rozdíl je i ve struktuře participace a v časové dimenzi. Zatímco účast skupiny na komunikativní paměti je difúzní, kulturní paměť má specializované nositele (šamany, bardy, kněze, učence, umělce). Jestliže je komunikativní paměť ohraničena osmdesáti až sto lety, kulturní paměť sahá až k mytickým počátkům. Komunikativní paměť obsahuje nezformalizované, živé vzpomínky dobových svědků, kulturní paměť je naproti tomu vysoce zformalizovaná a symbolický kódovaná, po případě inscenovaná literárně, obrazově, dramaticky apod.

Na otázku, jak si polaritu mezi komunikativní a kulturní pamětí představit, nelze dát podle Assmanna jednoznačnou odpověď. Mohou to být dva vedle sebe existující samostatné systémy a mohou to být dva extrémní póly jedné škály s plynulým přechodem. Charakter tohoto vztahu je možné posuzovat nikoliv univerzálně, nýbrž pouze konkrétně, případ od případu /op. cit.: 55/.

HISTORICKÁ ZKOUMÁNÍ PAMĚTI – INSPIRACE PRO SOCIOLOGII

Jak již bylo konstatováno, projevuje historie ve srovnání se sociologií o otázku paměti podstatně větší zájem. Už ve dvacátých letech tohoto století zaměřil pozornost na problém sociální paměti a její role v kultuře historik umění Aby Warburg.⁸⁾ V rámci výzkumného projektu nazvaného *Mnemosyne* Warburg zpracoval rozsáhlý obrazový atlas, jehož cílem bylo dokumentovat faktory určující vývoj západního myšlení v historickém vývoji od antiky po současnost.

Zvláště živá je v posledních letech otázka paměti mezi francouzskými historiky. Je možné zmínit se např. o Jacquesovi Le Goffovi, který se v knize *Dějiny a paměť* (vyšla poprvé italsky v r. 1977 pod názvem *Storia e memoria*) zabývá proměnami lidských představ o čase (minulosti, přítomnosti, budoucnosti), kolektivními představami a pamětí, vývojem historického vědomí a dějepisectví. Mona Ozouf je historikem, který věnuje pozornost problematice připomínání francouzské revoluce. Ze sociologického hlediska je zajímavé dílo Philippa Arièse, z něhož můžeme připomenout práci *L'homme devant la mort* (1977, v německém překladu vyšlo v r. 1980 jako *Geschichte des Todes*), která je věnována vývoji postojů k smrti v rámci západní civilizace. Tato obsáhlá, mnohasetstránková studie má samostatný knižní obrazový doplněk (byl vydán pod názvem *Images de l'homme devant la mort* v roce 1983), který na bohatém fotografickém materiálu dokumentuje mj. i jednu z důležitých „věčných složek“ kulturní paměti: památníky, hřbitovy, relikvie, mumie atd.

Do oblasti sociologického výzkumu přesahují některé výzkumné aktivity, které rozvíjí Pierre Nora. Norův zájem o paměť je inspirován Bergsonem a Halbwachsem, ale také Proustem a Freudem. Nora jako historik je do určité míry ovlivněn směrem, reprezentovaným časopisem *Annales*. Vůči této škole ovšem pocituje i jistou distanci (nikoliv opozici), z níž do značné míry pramení jeho specifický přístup, vyjádřený v projektu *Les lieux de mémoire*. Širší kontext tohoto projektu představuje diskuse o muzealizaci historie a světa a o odtržení společnosti od historických tradic v postmoderní epoše.

Nora se hlásí k Halbwachsově koncepci, chápající kolektivní paměť jako konstrukt sociálních, politických, nacionálních, náboženských atd. skupin, přičemž podstatný pro něj není fakt, že je tato paměť komunikována, nýbrž skutečnost, že se manifestuje v určitém prostoru – v místech paměti. Primárním předmětem Norova zájmu není *oral history*, nýbrž studium míst (v topografickém ale i symbolickém smyslu) paměti, v nichž podle jeho slov kolektivní paměť „krystalizuje“. Mohou to být budovy, památníky, hřbitovy, ulice, náměstí, symbolická místa spojená s výročími a slavnostmi. Nora se zabývá především francouzskou národní pamětí a historií republiky, přičemž

⁸⁾ Nelze zamlčet, že Warburgovy úvahy o sociální paměti byly do určité míry inspirovány teorií rasové paměti, která se objevila v 19. století, a také názory fyziologa Ewalda Heringa, jenž dokazoval, že paměť je všeobecnou funkcí organické hmoty (*Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie*, 1870). Warburg ovšem zaujímal k těmto teoriím určitý kritický odstup. V jeho přístupu nalézáme jistou analogii k teorií archetypů C. G. Junga, přímý Jungův vliv ovšem nelze prokázat /Gombrich 1981,324–326/.

v centru jeho zájmu jsou symbolické významy a jejich dějiny. V 90. letech se Norův výzkumný zájem rozšiřuje i na země střední a východní Evropy s cílem zabývat se symbolickými místy, spojenými s jejich totalitní minulostí.

PAMĚŤ A OSOBNÍ IDENTITA

Doposud jsme se zabývali pamětí kolektivní či skupinovou, tedy jinak řečeno pamětí sociální. Sociologicky relevantní je ovšem i otázka individuální paměti, což např. ve výzkumné oblasti dokládají biografické přístupy. Nejen v případě identity sociálních útvarů, ale i v případě osobní identity představuje paměť nepochybně podstatnou determinantu.

V teoretické rovině na otázku osobní identity upozornili P. Berger a Th. Luckmann v knize *The Social Construction of Reality* (1966). Berger s Luckmannem v práci, věnované sociální konstrukci reality, rozpracovávají podněty, které ve fenomenologickém směru sociologického bádání rozvinul (v návaznosti na H. Bergsona, M. Webera a E. Husserla) Alfred Schütz. I když problém vědění patří v tomto díle ke klíčovému, explicitně se oba autoři k problematice paměti příliš často nevyslovují. Nicméně pojmy jako typizace nebo zásoba vědění, které představují úhelné kameny této koncepce, existenci paměti tak či onak předpokládají.

Úvahy o osobní identitě, obsažené v knize z r. 1966, rozpracoval během následujících let Th. Luckmann v řadě studií. V nich chápe osobní identitu jako s tělem spojenou, intersubjektivně konstituovanou a sociálně určenou strukturu, která je ve své podstatě časová. Tato struktura je dána syntézou: a) vnitřního (s tělem spojeného) času (Bergsonova *durée*), b) intersubjektivního času (strukturovaného sociálně objektivizovanými kategoriemi, obsaženými ve společenské zásobě vědění), v jehož rámci se odehrává synchronizace bezprostřední sociální interakce, a c) biografického času, který je spojen s konstrukcí a rekonstrukcí životního běhu /Luckmann 1986: 141/.

Osobní identita je specifickou formou utváření života, v níž individuum vykonává centrální, vědomou a trvalou kontrolu nad svým chováním. V návaznosti na H. Plessnera charakterizuje Luckmann tuto formu excentricitou, tzn. určitou distancí k situaci „zde a nyní“, která umožňuje individuu umístit se v „historickém“ světě.

Zvláštní význam mají časové kategorie, které Luckmann označuje výrazem „biografická schémata“. Jsou to kategorie, v nichž je život jednotlivce od narození až do smrti vztažen k něčemu, co tuto individuální existenci přesahuje, transcenduje – k dějinám, k sociálním celkům jako rodina, národ, vlast apod. Tato schémata (opět jde o elementy společenské zásoby vědění, které jsou zprostředkovány socializací) dodávají modely pro celý život, pro všechny jeho důležité úseky. Ukazují možné cesty ve světě, který je sociálně, a tím i dějinně zformován, nabízejí jak úctyhodné tak i pochybné verze životů i jeho jednotlivých fází včetně ponaučení, jak tyto fáze vzájemně spojit. Lidé jsou zrozeni na určitém místě a v určitém čase, tedy v jistém socio-historickém apriori. Biografická schémata jsou centrálními stavebními kameny

tohoto apriori, tvarují individuální život ve více či méně závazné formě a staví ho do vztahu k transcendentnímu dějinnému času.

Zajímavým způsobem, a to už v r. 1963, ukázal na problém paměti také P. Berger v knize *Pozvání do sociologie*. Berger zde upozorňuje na skutečnost, že ve svých vzpomínkách rekonstruuje minulost v souladu se svými nynějšími názory, které určují, co z ní je a není důležité, co je třeba vyzvednout a na co (raději) zapomenout. Zdravý rozum nemá pravdu, když si myslí, že minulost je vzhledem k přítomnosti pevná, stálá a neměnná. Právě naopak, je tvárná, poddajná a stále se mění v souvislosti s tím, jak ji znovu a znovu interpretujeme a vysvětlujeme.

Berger poukazuje na to, že zvláště v soudobé americké společnosti, s vysokou zeměpisnou a sociální mobilitou je taková reinterpretace vlastní biografie častým a nápadným jevem. V jejím důsledku se např. velké emocionální bouře minulosti stávají lehkým dětským vzrušením a lidé, kteří se zdáli být důležití, se mění na omezené hlupáky. Události, na něž byl člověk hrdý, jsou náhle jen epizodami, vyvolávajícími rozpaky a mohou být, jsou-li v rozporu s tím, jak chce nyní myslet, dokonce z paměti vytlačeny /Berger 1991: 56/.

PAMĚŤ JAKO PŘEDMĚT SOCIOLOGICKÉHO VÝZKUMU

Pokud se dnes sociologové zajímají o otázku paměti, nejde jim ani tak jako třeba historikům o obsahovou stránku minulosti, nýbrž o její formativní a strukturní vliv na současnost a budoucnost (podobně jako když etnologové zkoumají vztah mezi mýty a formou reprodukce sociálních vztahů v archaických společnostech). V tomto smyslu poukazuje na význam dějin a tradice pro přítomné chování a rozhodování např. Niklas Luhmann. Luhmann je navíc jedním z mála sociologů, kteří teoreticky analyzují horizont minulého času v jeho všeobecném významu pro výstavbu a reprodukci sociálních systémů /Luhmann 1988/.

Z kritického rozboru Halbwachsových idejí vychází kniha Gerarda Namera *Mémoire et société* (1987), která se opírá i o poznatky empirických výzkumů. Zvláštní pozornost Namer věnuje kulturní paměti, zejména problematice knihoven a muzeí, a také otázkám paměti v oblasti politiky. Raphael Freddy a Geneviève Herberich-Marx jsou sociologové, kteří ve své práci věnují pozornost falzifikaci historie a sociálním aspektům zapomínání s ohledem na novodobou francouzskou historii.

Sociologicky inspirativní podněty lze, pokud jde o problém paměti, nalézt nejen v historii, ale i v krásné literatuře. Známe je např. literární ztvárnění motivu vymazávání, opravování a falšování minulosti z Orwellova románu 1984. Na vztah totalitní moci k času, dějinám a paměti poukázala řada autorů esejistickou formou (V. Havel, M. Šimečka a další). Sociologická reflexe těchto jevů prozatím chybí. Naše národní paměť a kolektivní vzpomínky na uplynulá desetiletí jsou látkou, která čeká na své zpracování. Zajímavý výzkumný materiál mohou v tomto směru poskytnout např. i standardní učebnice dějepisu.

Ostatně i dnes je možné v sociální paměti zaznamenat jistou selektivitu, vytěšňování nepříjemných zkušeností a zážitků, exteritorializaci určitých témat (v této souvislosti se někdy hovoří o strukturální amnézii), přepisování individuálních biografí, vytváření nových mýtů, ožívování starých ran a resentimentů. Je tu také (a nejenom u nás) znovu otevřený problém identity státní a národní, hovoří se dokonce o její krizi. Slovo identita se stává módním, a to vše opět poukazuje k relevanci námi sledovaného problému.

Empirický sociologický výzkum sociální paměti je zatím spíše okrajovou záležitostí. Určité projekty již ale realizovány byly. Zájem o toto téma je např. u našich rakouských sousedů. Pracovníci Institutu sociologie na fakultě sociálních a hospodářských věd vídeňské univerzity pod vedením prof. Leopolda Rosenmayra se jím zabývají již několik let, přičemž jejich zájem (podobně jako u P. Nory) je dnes orientován na středo a východoevropské postkomunistické země.⁹⁾

Rovněž na katedře sociologie FF UK vznikl před časem podobný projekt, pro jehož uskutečnění se ale zatím, vzhledem k jeho náročnosti, nepodařilo nalézt potřebné finanční krytí. I přes tento prozatímní neúspěch však lze podle mého názoru očekávat, že se téma sociální paměti zanedlouho prosadí i vedle zavedených a tradičních výzkumných problémů, jaké představuje např. zkoumání hodnot, politických postojů nebo sociální stratifikace.

Literatura

- Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, Beck 1992
- Ariès, P.: Geschichte des Todes. München, Wien, Carl Hanser Verlag 1980
- Ariès, P.: Bilder zur Geschichte des Todes. München, Wien, Carl Hauser Verlag 1984
- Berger, P. L.: Pozvání do sociologie, Praha, FMO 1991
- Bergson, H.: Vývoj tvořivý. Praha, J. Laichter 1919
- Durkheim, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981
- Durkheim, E.: Pravidla sociologické metody. Praha, Orbis 1926
- Freddy, R. – Herberich-Marx, G.: La construction de l'oubli dans la France contemporaine. In: Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est. No 17/1989–90
- Gombrich, E.H.: Aby Warburg: Eine intellektuelle Biographie. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt 1981
- Halbwachs, M.: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag 1967
- Halbwachs, M.: Spoleczne ramy pamieci. Warszawa, Państwowe wydawnictwo naukowe 1969
- Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt am Main, Campus Verlag 1992
- Luckmann, T.: Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit. In: Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft. Hrsg. von Fürstenberg, F. und Mörth, I. Linz, R. Trauner Verlag 1986
- Luhmann, N.: Soziologische Aufklärung, Bd.2, Opladen, Westdeutscher Verlag 1988

⁹⁾ Jedná se o projekty: *Möglichkeiten und Barrieren kulturellen Transfer zwischen den Generationen im posttotalitären Europa der Gegenwart (1992–1993)*, *Die Rolle des Erinnerens bei der gesellschaftlichen Transformation in Ost-Mitteleuropa. Eine empirische Studie zur Gedächtnissoziologie (1992–1993)*, *Nationale Identität in östlichen Nachbarländern (1994–1996)*.

- Namer, G.: *Mémoire et Société*. Paris, Méridiens Klincksieck 1987
- Nora, P.: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin, Verlag Klaus Wagenbach 1990
- Ozouf, M.: *Peut-on commémorer la Révolution Française*. In: *Le Débat*. No 26, Paris, septembre 1983
- Šubrt, J.: *K vývoji názorů na problém času v sociologii*. In: *Sociologický časopis* 4/1993
- Unfried, B.: *Gedächtnis und Geschichte: Pierre Nora und die lieux de mémoire*. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 4/1991

Memory as a Sociological Phenomenon

Summary

The first sociologist to deal with memory in any significant way was the French sociologist, M. Halbwachs, who was most influenced by his teachers H. Bergson and E. Durkheim. Halbwachs talks about the social contingency of memory. In his view, memory is constituted, functions and is reproduced in certain social frames. Halbwachs deals with the collective memory of a family, religious societies, social classes and nations. Interest in Halbwachs' work was renewed in the 1980's, and today his ideas especially interest historians.

Another sociologist of memory Jan Assmann distinguishes 4 spheres of memory: a) mimetic memory, b) memory of things, c) communicative memory, d) cultural memory. Communicative memory contains recall of the recent past which is located within the experience of the last 3–4 generations, and which is the subject of historical research referred to as oral history. In cultural memory, the past is changed into symbolic figures and is presented in rituals of a festive character. Cultural memory reaches the mythical beginnings. While the presence of a group in the communicative memory is diffuse, cultural memory has specific bearers, and is highly formalised and symbolically coded, perhaps articulated or expressed literary or throughout dramatic forms.

Halbwachs' conception of collective memory is supported also by Pierre Nora for whom the significant fact is not its being communicated but that it is manifested in a certain space – that of memory. The primary subject of Nora's interest is the study of memory space (in a topographic and symbolic sense), where collective memory is "crystallized".

The issue of individual memory is sociologically significant, as evidenced by biographic approaches to history, social issues. Theoretically significant is the issue of personal identity, with which P. Berger and Th. Luckmann deal. Luckmann considers personal identity as connected to a body and, intersubjectively constituted. It is a socially determined structure which is essentially based on time. This structure is a synthesis of: a) inner time (connected with the body and analogous to Bergson's *duree*), b) intersubjective time (structured by socially objectivized categories contained in social knowledge), in the framework of which synchronisation of social interaction takes place; and c) biographic time, which is connected with the construction and reconstruction of the course of life.

Empirical sociological research of social memory is so far not extensive but certain projects have been completed (e.g. by the Institute of Sociology at the University of Vienna).