

Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift.

Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs

Jan Assmann (Heidelberg)

I

Ich kann mich gut an meine erste Begegnung mit den Büchern von Maurice Halbwachs erinnern. Das war im September 1986. Aleida Assmann und ich hatten das Jahr 1984/85 am Wissenschaftskolleg zu Berlin verbracht und waren in den Bannkreis einer Thematik geraten, die damals von uns Besitz ergriff und von der wir bis heute nicht losgekommen sind. Dieses Thema lässt sich mit den Begriffen Kultur und Gedächtnis umreißen, wobei es besonders um das „und“ geht.¹ Wir begannen schon in Berlin mit der Arbeit an einem gemeinsamen Buch über Kultur und Gedächtnis und mir war der Name von Maurice Halbwachs hinreichend geläufig (auch wenn ich, wie ich gestehen muss, nie eine Zeile von ihm gelesen hatte), um eine gründlichere Beschäftigung mit seinen drei einschlägigen Büchern – *Les Cadres sociaux de la Mémoire* (1925)², *La Mémoire collective* (1950)³ und *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* (1942)⁴ – für unabdingbar zu halten. Im Sommer 1986 las ich also Maurice Halbwachs und kam mir wie der Entdecker eines Kontinents vor. Sekundärliteratur gab es kaum, jedenfalls hatte ich wenig gefunden, und so machte ich mich

¹ Vgl. A. und J. Assmann, „Der Nexus zwischen Überlieferung und Identität. Ein Gespräch über Potentiale und Probleme des Kanon-Begriffs“, in: *Jb. des Wissenschaftskollegs zu Berlin* 1984/85, 291-302.

² M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925; Neuausgabe von G. Namer, Albin Michel 1994. Die deutsche Übersetzung von Lutz Geldsetzer erschien erstmals als Bd. 34 der „Soziologischen Texte“ (hg.v.H.Maus und Fr.Fürstenberg, Berlin/Neuwied 1966). Hierzu gibt es eine ausführliche Besprechung von R. Heinz: „Maurice Halbwachs' Gedächtnisbegriff“, in: *ZPhF* 23 (1969), 73-85. Neuausgabe bei Suhrkamp Frankfurt 1985.

³ M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, hg. von Jeanne Alexandre; eine kritische Neuausgabe erschien 1997: édition critique de G. Namer avec la collaboration de M. Jaisson, Albin Michel, Paris.

⁴ Paris 1941, Neuausgabe 1971. Eine deutsche Übersetzung hat Stephan Egger unter dem etwas irreführenden Titel *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land*, Konstanz 2003, vorgelegt. Eine kritische Neuausgabe wird von M. Jaisson und E. Brian für die Sammlung « Sociologie d'aujourd'hui » bei PUF vorbereitet.

einigermaßen voraussetzungslos an eine Lektüre, die mich zunehmend faszinierte. Durch einen Zufall – ich musste während dieser Wochen auch einen Vortrag in Paris, ausgerechnet über „commémoration“ halten⁵ – sah ich im Collège de France die Gedenktafel für Halbwachs und traf auf Menschen, die ihn noch gekannt hatten, mir von seiner Deportation durch die Nazis nach Buchenwald berichteten und Erinnerungen an einen liebenswerten, sozial engagierten Gelehrten bewahrt hatten.

Es ist übrigens nicht irrelevant, sich die Umstände von Halbwachs' Tod noch einmal vor Augen zu führen. Er war kein Jude, wie man gelegentlich lesen kann⁶, sondern war aus politischen Gründen verschleppt worden. Seine beiden Söhne waren aktive Mitglieder der *résistance*, mit seinem jüngeren Sohn Pierre zusammen kam er nach Buchenwald. Tagebucheinträge und verschiedene von seiner Schwester Jeanne Alexandre, der Herausgeberin des nachgelassenen Werkes *La Mémoire collective* unterschlagene Passagen erweisen Halbwachs als einen geschworenen Nazi- und Vichy-Gegner. Kurz vor seiner Verschleppung aber hatte Halbwachs die unglaubliche Kühnheit besessen, bei der Gestapo in Lyon wegen des Verbleibs seiner jüdischen Schwiegereltern zu intervenieren. Victor Basch, sein Schwiegervater, war Sprecher der Volksfront und aktiver Antifaschist. So ist Halbwachs ein Opfer nicht nur des politischen Terrors, sondern auch des Antisemitismus der Nazi-Besatzer geworden. Jorge Semprun, der bei Halbwachs in Paris studiert hatte und ihm im KZ Buchenwald wieder begegnete, hat in seinem Buch *Leben oder Schreiben* in erschütternden Worten die letzten Lebenstage von Halbwachs festgehalten.⁷

⁵ Der von Ph. Gignoux herausgegebene Band *La commémoration, Colloque du Centenaire*, erschien 1988 in Bibliothèque des Hautes Études, Sciences religieuses, vol. XCI, Louvain-Paris.

⁶ z.B. bei Amos Funkenstein, „Collective Memory and Historical Consciousness“, in: *History and Memory* 1,1, 1989, 9.

⁷ Jorge Semprun, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt 1997, 55ff. s. dazu auch Axel Doßmann, „Vereint in der Differenz. Zur Ausstellung ‚Leben – Terror – Geist. KZ Buchenwald: Porträts von Künstlern und Intellektuellen‘“, in: Gerald Echterhoff, Martin Saar (Hg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002, 181-201, bes. 196-198. Dort auch die erschütternde Zeichnung von Boris Taslitzky, „Maurice Halbwachs, auf seinen Verbandwechsel wartend“ (S. 201). Im letzten Kapitel ihrer Biographie, *Maurice Halbwachs: un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, Paris 2003, geht Annette Becker auf S. 413-450 auf Halbwachs' Sterben in Buchenwald ein und äußert sich im Hinblick auf die berechtigten Bedenken von François Maspéro, dem Sohn des gleichfalls nach Buchenwald verschleppten und dort umgekommenen Sinologen Henri Maspéro, skeptisch über die Glaubwürdigkeit des Semprun'schen Berichts. Halbwachs war zweimal im Kranken-„Revier“, das erste Mal wegen allgemeiner Furunkulose (auf diesen Aufenthalt beziehen sich Taslitzkys Zeichnungen), das zweite Mal wegen Dysenterie. Sempruns Begegnung mit Halbwachs muss während der ersten Internierung stattgefunden haben; bei seiner zweiten war er aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr im Stande, einem Baudelaire-Gedicht etwas abzugewinnen, d.h. im Zustand des „Muselmanns“. A. Becker bildet Taslitzkys Zeichnungen auf S. 451-53 ab.

Dass mich damals gerade die Umstände von Halbwachs' Tod besonders bewegen, zeigt, wie unlösbar unser Gedächtnisprojekt in die allgemeine deutsche Gedächtnisgeschichte eingebunden war, in der es um Täter und Opfer geht. Halbwachs, der Theoretiker der Gedächtnisforschung, war selbst ein Opfer, dessen gedacht werden musste. Die Beschäftigung mit seinem Werk erschien mir nun als Teil der uns politisch beschäftigenden Erinnerungsarbeit. Das Berliner Jahr 84/85, in dem wir uns dem Gedächtnisthema verschrieben, war genau die Zeit, in der das Gedächtnis an die Verbrechen der Nazizeit mit ganz neuer Wucht zurückkehrte – 1984 Bitburg⁸, 1985 die Weizsäcker-Rede zum 40. Jahrestags des Kriegsendes⁹, 1986/87 der Historiker-Streit¹⁰, 1988 der Jenninger-Skandal, die Goldhagen-Debatte, die Wehrmächtsausstellung, die Walser-Rede¹¹, die Denkmaldebatte, – die Serie dieser Eruptionen setzt sich bis heute fort¹², insbesondere seit ungefähr ab 1997 nun auch die Erinnerung an die erlittenen eigenen Leiden – Luftkrieg, Vertreibung, Vergewaltigung – mit Macht in das öffentliche Gedächtnis der Deutschen zurückkehrt. Diese Wiederkehr des Verdrängten bildete die sozialen Rahmenbedingungen, die *cadres sociaux*, mit Halbwachs zu reden, unserer eigenen Faszination mit dem Gedächtnisthema und ich erinnere mich sehr gut, mit welcher leidenschaftlichen Aufmerksamkeit wir diese Ereignisse und Debatten verfolgten. Der Zusammenhang dieser gesellschaftlichen Vorgänge mit unserem Forschungsprojekt stand uns von Anfang an klar vor Augen.

Dieselben sozialen, politischen und kulturellen Rahmenbedingungen, die in den 80er Jahren die intellektuelle Szene in Deutschland so gründlich verändert haben, waren es natürlich auch, die zu einer intensiven Rezeption gerade des Gedächtnistheoretikers Halbwachs geführt haben. Die Rezeptionsgeschichte des Werkes von Maurice Halbwachs ist sehr eigentümlich, geradezu paradox. Während er im Rahmen seiner eigenen Zunft, der Soziologie, zwar nicht ganz im Vergessenheit, aber doch eher in den Hintergrund geraten war, hoben ihn zwei andere Zünfte im Rahmen des sich eben konstituierenden Gedächtnisparadigmas auf das Podest eines Klassikers und Gründervaters. Die eine ist die Geschichtsforschung, wie sie sich mit Namen wie Jacques LeGoff¹³, Yosef Yerus-

⁸ Geoffrey Hartman (Hg.), *Bitburg in a Moral and Political Perspective*, Bloomington, Indiana 1986.

⁹ R. v. Weizsäcker, Rede vor dem Deutschen Bundestag vom 8. Mai 1985 (www.bundestag.de/info/parlhist/doc26.html).

¹⁰ *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987; Reinhard Kühnl (Hg.), *Streit ums Geschichtsbild. Die „Historiker-Debatte“*. Dokumentation, Darstellung, Kritik. Köln 1987.

¹¹ Frank Schirmacher (Hg.), *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*, Frankfurt 1999.

¹² S. hierzu als Einstieg in eine inzwischen unübersehbar gewordene Literatur zum Thema: Aleida Assmann, Ute Frevert, *Geschichtsvergessenheit/Geschichtsversessenheit. Zum Umgang mit deutschen Vergangenheiten 1945-1999*, Stuttgart 1999; Peter Reichel, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute*, München 2001.

¹³ J. LeGoff, *Gedächtnis und Geschichte*, Frankfurt/New York 1992 (ital. Or. 1977).

halmi¹⁴ und Pierre Nora¹⁵ verbindet, die Geschichte des Gedächtnisses, der lieux de mémoire, die auf der scharfen Unterscheidung zwischen Geschichte und Gedächtnis aufbaut, wie sie Halbwachs in *La Mémoire collective* durchführt. Die andere ist die Kulturwissenschaft oder Kulturtheorie, die sehr viel allgemeiner nach dem Zusammenhang von Kultur und Gedächtnis fragt.¹⁶

Diese Vereinnahmung eines der Ihren durch andere Disziplinen hat die Soziologie im übrigen nicht unwidersprochen hingenommen. In Konstanz erscheint derzeit eine siebenbändige Auswahl aus den Werken von Maurice Halbwachs in deutscher Übersetzung mit der erklärten Absicht, diese verengte Sicht der Kulturwissenschaften auf das Werk von Halbwachs zu korrigieren. Im Nachwort zu der unlängst auf Deutsch erschienenen *Topographie légendaire* nennt Stephan Egger die „Geschichte vom kollektiven Gedächtnis“ eine „der wohl erstaunlichsten Erfolgsgeschichten, deren man sich in den „Wissenschaften vom Menschen“ erinnern kann.“¹⁷ Dieser „jähren Aufmerksamkeit für Maurice Halbwachs“ will er zwar ihre „guten Absichten nicht bestreiten“, aber weist doch darauf hin, dass „die ursprünglichen Fragen dieses Werks als wesentlich anders gelagert begriffen werden“ müssen.¹⁸ Abschließend unterstreicht Egger nochmals, dass Halbwachs einen Dialog mit anderen Fächern um die Wissenschaft vom Menschen anstrebte, während der jetzt grassierende „kulturwissenschaftliche Monolog über das kulturelle Gedächtnis Halbwachs ein weiteres Mal verstummen lässt.“¹⁹ Wir Vertreter der Kulturwissenschaften können uns zwar rühmen, mit unserer „jähren Aufmerksamkeit“ für Maurice Halbwachs zumindest einen Aspekt seines vielfältigen Werks wieder ans Licht gehoben zu haben, aber müssen uns von der inzwischen nachgewachsenen zünftigen Halbwachs-Philologie vorhalten lassen, dass wir unseren Helden gründlich missverstanden haben.

Was die Soziologie als Missverständnis geißelt, ist nun wiederum die schönste Bestätigung, die Halbwachs selbst sich für seine Gedächtnistheorie hätte wünschen können. Halbwachs hat nämlich die Ansicht vertreten, dass es die Vergangenheit als solche gar nicht gibt, sondern nur als das Produkt einer Gegenwart, die sie aus ihren jeweiligen Sinnbedürfnissen heraus und nach Maß-

¹⁴ Zakhor, *Erinnere Dich. Jüdisches Gedächtnis und Jüdische Geschichte*, Berlin 1988; *Freuds Moses. Endliches und Unendliches Judentum*, Berlin 1992.

¹⁵ Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990.

¹⁶ Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

¹⁷ Stephan Egger, „Auf den Spuren der ‚verlorenen Zeit‘. Maurice Halbwachs und die Wege des ‚kollektiven Gedächtnisses‘“, in: Maurice Halbwachs, *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, hg. und aus dem Franz. übers. von Stephan Egger, Konstanz 2003, 219-268, S. 219.

¹⁸ Ebd., 219f.

¹⁹ Ebd., 268.

gabe ihrer Rahmenbedingungen rekonstruiert. Genauso wenig, so könnte man argumentieren, gibt es den Textsinn an sich eines Werkes der Vergangenheit; dieser ereignet sich immer nur in der Interaktion mit Lesern, die ihn aus ihren Sinnbedürfnissen und nach ihren gesellschaftlichen Rahmenbedingungen konstruieren. Es ist völlig klar, dass wir Halbwachs mit den gewandelten Sinnbedürfnissen der 80er Jahre völlig neu und anders gelesen haben als die soziologische Tradition. So erklärt sich auch, warum Lutz Geldsetzers Übersetzung der *Cadres Sociaux*, als sie 1966 erstmals bei Luchterhand erschien, noch keine besondere Resonanz fand.²⁰ Damals gab es die Sinnbedürfnisse und Verständnisrahmen noch nicht, für die dieser Text eine bahnbrechende und grundlegende Bedeutung hätte gewinnen können. 1985 aber, als diese Übersetzung bei Suhrkamp wiederverlegt wurde und gleichzeitig das Fragment gebliebene Spätwerk *La Mémoire collective* bei Fischer erschien, hatte die Stunde für Halbwachs' Gedächtnistheorie geschlagen. Jetzt hatten sich die Rahmenbedingungen in Deutschland grundlegend gewandelt und die Neuauflage dieser beiden Bücher fiel zusammen mit den Anfängen der Gedächtnisforschung, die alsbald die Dimensionen eines neuen kulturwissenschaftlichen Paradigmas annahm. In diesem neuen Interessenhorizont wurde das 60 Jahre alte Buch von Halbwachs alsbald als Gründungsurkunde des neuen Paradigmas anerkannt. So wie jede Gegenwart sich ihre Vergangenheit, so hatten die späten 80er Jahre sich ihren Halbwachs konstruiert, und ich gestehe, dass ich mich auch im Licht der von Stephan Egger vorgebrachten Kritik außerstande sehe, von diesem Halbwachs Abschied zu nehmen.

Was nun diese Kritik angeht, scheint mir vor allem eine Klarstellung wichtig. Es geht bei der Theorie des kulturellen Gedächtnisses nicht um eine eigenwillige Vereinnahmung der Halbwachs'schen soziologischen Gedächtnistheorie durch die Kulturwissenschaften. Es geht nicht darum, seinen Begriff des kollektiven Gedächtnisses in Richtung auf das kulturelle Gedächtnis auszuweiten oder umzudefinieren. Ganz im Gegenteil: es geht darum, dem Halbwachs'schen Gedächtnisbegriff einen völlig anderen zur Seite zu stellen, den er systematisch ausgeblendet hatte. Wenn wir auf Halbwachs aufbauen, dann mehr, um uns von ihm abzugrenzen, als um ihn für unsere Zwecke in Anspruch zu nehmen. Das kulturelle Gedächtnis ist die Art von Gedächtnis, die er gerade nicht im Sinn hatte, wenn er von Gedächtnis sprach und die er vermutlich auch nicht als eine Gedächtnisform gelten gelassen hätte. In dieser Hinsicht war Halbwachs durchaus ein Vertreter seiner Zunft: nie hat die Soziologie mit dem, was wir das kulturelle Gedächtnis nennen, etwas anfangen können.

²⁰ Rudolf Heinz publizierte 1969 eine ausführliche Rezension der Geldsetzerschen Übersetzung von *Les Cadres Sociaux*: „Maurice Halbwachs' Gedächtnisbegriff“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23, 73-85.

II

Die beiden wichtigsten Kennzeichen der Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs sehe ich in der Verbindung einer kollektivistischen Bewusstseinstheorie, die er von Durkheim übernimmt, und einer präsentistischen oder rekonstruktiven Gedächtnistheorie, die Bergson und (uneingestandenermaßen, wie man hinzusetzen muss) Nietzsche verpflichtet ist.

1. Zum „Kollektivismus“

Das Individuum ist keine Monade. Das bedeutet, schreibt Halbwachs, „daß wir in Wirklichkeit niemals allein sind.“²¹ Wir „tragen stets eine Anzahl unverwechselbarer Personen mit und in uns.“ Das Individuum ist nicht nur Glied einer Gesellschaft, die seine Außenwelt bildet; vielmehr trägt es die Gesellschaft auch als Innenwelt in sich, in Gestalt von Sprache, Bewusstsein und eben auch Gedächtnis oder, mit dem Begriff Émile Durkheims, in Form von „représentations collectives“. Die menschliche Innenwelt ist nach Durkheim ein weitgehend soziales bzw. sozial vermitteltes Phänomen. Diese Grundthese der Durkheimischen Soziologie wendet Halbwachs auf das Gedächtnis an. Der sich erinnernde Mensch ist niemals allein. Erinnerungen bauen sich nur im Zuge der Kommunikation mit anderen in uns auf. Zwar sind wir die Träger unserer Erinnerungen, aber Form, Kohärenz und weitgehend auch Inhalte dieser Erinnerungen sind sozial vermittelt und gehören ebenso sehr wie uns zugleich auch den Gruppen, in denen wir leben und kommunizieren. Indem wir uns erinnern, bringen wir Struktur in unsere Innenwelt, und diese Struktur ist ein soziales Phänomen. Diese Gruppen sind das, was Halbwachs soziale Rahmen nennt. Solange wir uns in solchen Rahmen bewegen, sind die entsprechenden Erinnerungen in uns lebendig. Sobald diese Rahmen zerfallen oder wir aus ihnen austreten, verblassen die Erinnerungen. Ebenso wie Erinnern ist auch Vergessen sozial bedingt, und zwar durch Rahmenwechsel, durch Veränderung unserer Zugehörigkeiten zu Gruppen um uns herum, die entsprechende Veränderungen der Gesellschaft in uns zur Folge hat.

Der erste Grundsatz der Halbwachs'schen Gedächtnistheorie lautet also: der sich erinnernde Mensch ist niemals allein, sondern begegnet auf allen Stufen, auf denen er in die Tiefen seiner Erinnerung hinabsteigt, den Gruppen, in deren

²¹ *Das Kollektive Gedächtnis*, 2. Siehe hierzu Gesine Grossmann, „Das bedeutet, daß wir in Wirklichkeit niemals allein sind.“ Anmerkungen zur Bedeutung des inneren Gesprächspartners in den gedächtnistheoretischen Überlegungen von Maurice Halbwachs“, in: Gerald Echterhoff, Martin Saar (Hg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002, 103-121.

Rahmen sich diese Erinnerungen in ihm geformt und gefestigt haben. Dieser Grundsatz ist reinsten Durkheimianismus, den Halbwachs gegen die Gedächtnistheorie Bergsons wendet. Man muss wissen, dass Halbwachs als Philosoph von Bergson und als Soziologe von Durkheim herkommt. In seinem Werk über das kollektive Gedächtnis kreuzen sich diese beiden Einflusslinien. Von Bergson übernimmt er die lebensphilosophische Konzeption des Gedächtnisses,²² von Durkheim die Theorie der kollektiven Repräsentationen.

In seinem Hauptwerk, den *Cadres sociaux*, entwickelt Halbwachs seine kollektivistische Theorie des Gedächtnisses vom Gegensatz des Traums her. Im Traum ist der Mensch wirklich allein, und entsprechend ungeordnet und inkohärent sind die Szenen und Bilder, die der Traum ihm vorspielt. Im Traum löst sich die Struktur auf, die das sozial vermittelte und stabilisierte Wachbewusstsein in unsere Innenwelt bringt. „Der Mensch entflieht im Schlaf der Kontrolle der Gesellschaft“.²³ Das träumende Ich ist asozial. Träumen ist das Gegenteil von sich-Erinnern, auch wenn wir zuweilen in Träumen Szenen unserer eigenen Vergangenheit nacherleben. Halbwachs zieht in diesem Zusammenhang auch Freuds Traumdeutung heran, aber eigentlich nur als Materialsammlung. Es ist aber klar, dass er mit Begriffen wie Unbewusstes (das bei Bergson eine große Rolle spielt) und Verdrängung (der großen Entdeckung Sigmund Freuds) nichts anfangen kann. Sein Kollektivismus steht in genauem Gegensatz zum Psychologismus und speziell zur Psychoanalyse. Im Vorwort zu den *Cadres sociaux* schreibt er: „Man wundert sich bei der Lektüre psychologischer Abhandlungen, in denen vom Gedächtnis die Rede ist, daß der Mensch dort als ein isoliertes Wesen betrachtet wird. Danach scheint es, als ob es zum Verständnis unserer geistigen Operationen nötig sei, sich auf das Individuum zu beschränken und zunächst alle Bindungen zu durchtrennen, die es an die Gesellschaft von seinesgleichen fesseln.“²⁴ Für Halbwachs ist eben der Mensch ein in erster Linie konstellatives Phänomen, das in Bindungen lebt und nur im Rahmen dieser Bindungen verstanden und beschrieben werden kann.²⁵ Während für die Psychoanalyse das Bewusstsein der Sitz der Individualität und das Unbewusste der Ort des Kollektiven ist, sieht Halbwachs das genau umgekehrt: das Bewusstsein ist sozial determiniert, im Unbewussten, d.h. im Traum, löst sich die soziale Determination auf und der Mensch ist mit sich allein.

²² *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Berlin 1982 (frz. Original 1896). Obwohl Halbwachs sich vehement gegen Bergsons Körper-Geist-Dualismus wendet, ist sein Gedächtnisbegriff doch, worauf mich Aleida Assmann aufmerksam macht, sehr viel stärker als er zuzugeben bereit ist, Bergson verpflichtet.

²³ *Das kollektive Gedächtnis*, 94

²⁴ *Das Gedächtnis und seine sozialen Rahmenbedingungen*, 20.

²⁵ Siehe hierzu jetzt vor allem Harald Welzer, *Das kommunikative Gedächtnis*, München 2002.

Es ist interessant, zu sehen, wie sich dieser Gegensatz zwischen einem psychologischen und einem soziologischen Menschenbild heute im Rahmen der Psychoanalyse selbst wiederholt hat. Seit dem 2. Weltkrieg haben sich verschiedene Richtungen von der klassisch-freudianischen Richtung abgespalten, die auf der Grundlage eines soziologischen oder, wie es heißt, „systemischen“ Menschenbildes neuartige Formen einer „systemischen“ Therapie entwickeln, von denen die Familientherapie die bekannteste ist. Der Gegensatz zwischen der Freudianischen und der systemischen Therapie reproduziert exakt den Gegensatz, den Halbwachs zwischen seiner Gedächtnistheorie und denjenigen seiner psychologischen und philosophischen Vorgänger konstruierte. Halbwachs ist, wie wir heute sagen würden, ein „systemischer“ Gedächtnistheoretiker, und seine Vorstellung von der Entstehung des Gedächtnisses im Individuum ließe sich am besten mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns als „autopoietischer Prozess“ bezeichnen.

2. Zum „Präsentismus“ bzw. „Rekonstruktivismus“

Der zweite Grundsatz der Halbwachsschen Gedächtnistheorie lautet: Kein Gedächtnis vermag die Vergangenheit als solche zu bewahren; nur das bleibt von ihr, „was die Gesellschaft in jeder Epoche mit ihrem jeweiligen Bezugsrahmen rekonstruieren kann“.²⁶ Die Vergangenheit ist eine soziale Konstruktion. Sie wird nur erinnert=rekonstruiert, insoweit sie gebraucht wird. „Der Ruf, auf den die Erinnerung antwortet“, so hatte schon Henri Bergson geschrieben, „geht von der Gegenwart aus.“²⁷ Der Präsentismus, d.h. die These vom Primat der Gegenwart gegenüber der Vergangenheit, ist der Lebensphilosophie eigentümlich und grundiert bereits F. Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Nietzsche identifiziert die von ihm als legitim bzw. lebensdienlich anerkannte Historie als eine Form des Gedächtnisses, die sich immer nur vom Boden einer Gegenwart und eines Selbstbildes – heute würden wir sagen: einer kollektiven Identität – aus der Vergangenheit bedient: in „monumentalischer“, „antiquarischer“ oder „kritischer“ Absicht. Nietzsche fand es selbstverständlich, „... daß die Vergangenheit selbst leidet, solange die Historie dem Leben dient und von Lebenstrieben beherrscht wird.“²⁸ Der von der Gegenwart und um der Gegenwart, des Lebens willen ausgehende

²⁶ *Das Gedächtnis und seine sozialen Rahmenbedingungen*, 390 – mit diesen Worten beschließt Halbwachs sein Buch.

²⁷ *Materie und Gedächtnis*, 148.

²⁸ Friedrich Nietzsche, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, in: *Werke*, hg. von K. Schlechta, München 1960, Bd. I, S. 227.

Akt des Erinnerns muss die Vergangenheit verfälschen. Wäre es anders, würde die Gegenwart, würde das „Leben“ leiden. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit um der Vergangenheit willen hält Nietzsche für einen lebensfeindlichen Auswuchs des Historismus. Darin äußert sich der Präsentismus der Lebensphilosophie, auf deren Boden auch Bergson und Halbwachs stehen.

Dieser von Nietzsche abgelehnte Geschichtsbegriff entspricht genau dem, was Halbwachs unter *histoire* versteht, wobei er die Unterscheidung zwischen gegenwarts- und selbstbild-bezogener *mémoire* und abstrakt-objektiver *histoire* ohne jede kritische Wertung trifft. Halbwachs bestreitet nicht, dass es einen „objektiven“ Umgang mit der Vergangenheit als solcher gibt, aber das hat für ihn nichts mit Gedächtnis und Erinnerung zu tun.

Wir bewahren aus jeder unserer Lebensepochen einige Erinnerungen, die wir immer wieder reproduzieren, und durch diese hindurch hält sich wie in einer kontinuierlichen Verkettung das Gefühl unserer Identität. Aber gerade weil es sich um Wiederholungen handelt, weil sie in der Folge in den verschiedenen Lebensabschnitten immer in sehr verschiedene Begriffssysteme eingespannt worden sind, haben sie ihre Form und ihren Aspekt von einst verloren. „Es handelt sich nicht um die intakten Wirbel fossiler Tiere, die es als solche gestatteten, das Lebewesen zu rekonstruieren, dessen Teile sie vordem waren; man würde sie eher mit den Steinen vergleichen, die man in bestimmten römischen Gebäuden verbaut findet und die als Baumaterial in sehr alte Bauwerke eingegangen sind, die ihr Alter nur durch die vagen Schriftzeichen verraten, was weder ihre Form noch ihr Aussehen erraten lassen würde.“²⁹

Dies entspricht genau der Beschreibung, die Proust von dem gibt, was er *mémoire volontaire* nennt, das Gedächtnis des Intellekts, und das er ablehnt, weil „die Bilder, die diese Art von Gedächtnis uns zeigen, nichts von der Vergangenheit selbst bewahren.“ In dieser Gedächtnisform ist die Vergangenheit „in Wirklichkeit vollkommen tot“. Es lohnt sich, die entsprechende Stelle im Zusammenhang zu zitieren:

„Natürlich hätte ich, danach befragt, angeben können, daß Combray noch aus anderen Dingen bestanden hätte und zu anderen Stunden dagewesen sei. Aber da alles, was ich mir davon hätte ins Gedächtnis rufen können, mir dann nur durch bewußtes, intellektuelles Erinnern gekommen wäre und da die auf diese Weise vermittelte Kunde von der Vergangenheit ihr Wesen nicht erfaßt, hätte ich niemals Lust gehabt, an das übrige Combray zu denken. Alles das war in Wirklichkeit tot für mich.

Tot für immer? Vielleicht.

²⁹ *Das Gedächtnis und seine sozialen Rahmenbedingungen*, 132.

Der Zufall spielt in diesen Dingen eine große Rolle, und ein anderer Zufall, nämlich der unsers Todes, erlaubt uns sehr oft nicht, die Gunst jenes ersteren abzuwarten.

Ich finde den keltischen Aberglauben sehr vernünftig, nach dem die Seelen der Lieben, die uns verlassen haben, in irgendein Wesen untergeordneter Art gebannt bleiben, ein Tier eine Pflanze, ein unbelebtes Ding, dennoch verloren für uns bis zu dem Tage, der für viele niemals kommt, wo wir zufällig an dem Baum vorbeigehen oder in den Besitz des Dinges gelangen, in dem sie eingeschlossen sind. Dann horten sie bebend auf, sie rufen uns an, und sobald wir sie erkennen ist der Zauber gebrochen. Befreit durch uns besiegen sie den Tod und kehren ins Leben zurück.

Ebenso ist es mit unserer Vergangenheit. Vergebens versuchen wir sie wieder heraufzubeschwören, unser Geist bemüht sich umsonst. Sie verbirgt sich außerhalb seines Machtbereichs und unerkennbar für ihn in irgendeinem stofflichen Gegenstand (oder der Empfindung, die dieser Gegenstand in uns weckt); in welchem, ahnen wir nicht. Ob wir diesem Gegenstand aber vor unserem Tode begegnen oder nie auf ihn stoßen, hängt einzig vom Zufall ab.³⁰

Die Nähe dieser Zeilen zu Halbwachs ist schlagend, mit dem einen Unterschied, dass Proust jenseits dieses Gedächtnisses des Willens und des Bewusstseins noch an ein anderes Gedächtnis, das unwillkürliche Gedächtnis glaubt, mit dessen Hilfe die verlorene Vergangenheit wiedergefunden werden kann, und Halbwachs nicht. Für Halbwachs, er sagt es explizit und ohne auf Proust zu verweisen, kann die Vergangenheit niemals wiedergefunden, sondern nur rekonstruiert werden. Auch Proust steht auf dem Standpunkt, dass man durch bewusste Erinnerungsarbeit nie an die Vergangenheit herankommt, weil sie außerhalb der Reichweite des Intellekts, in einem materiellen Objekt beschlossen liegt. Er sieht aber eine Chance, die Vergangenheit aus ihrer Vergessenheit zu erlösen: in seltenen Fällen ereignet es sich, dass „wir auf dieses Objekt stoßen, bevor wir selbst sterben müssen.“³¹

Man könnte auch an Freud denken, für den ebenfalls die Stadt Rom eine beliebte Metapher für das Gedächtnis war, weil hier die Spuren der Vergangenheit nicht in einem großen Freilichtmuseum von aller späteren Verschüttung gereinigt bewahrt und ausgestellt sind, sondern weil sie im Gegenteil von den sich darüber legenden Bauten teils verdeckt, teils aber auch wiederverwendet und neu verbaut worden sind. Das Gegenstück zu dieser Form des Recyclings, das die Funktionsweise des Gedächtnisses charakterisiert, bildet bei Freud die Archäologie als Metapher für die Arbeit des Psychoanalytikers, der durch die Schichten der be-

³⁰ *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit I*, In Swanns Welt, Frankfurt 1958, 69-70.

³¹ Die Vorstellung eines Aufblitzens der Vergangenheit in seltenen Momenten der Gegenwart erinnert an W. Benjamins Thesen zum Begriff der Geschichte (1940), in denen er explizit den Begriff der „Erlösung“ verwendet. („Über den Begriff der Geschichte“, in: *Gesammelte Werke* Bd. I/2, Frankfurt: Suhrkamp 1980. S. 691-704).

wussten Erinnerung wie durch eine Verschüttung hindurch zu den Tiefenschichten des Unbewussten durchstößt, in dem die verdrängten Erinnerungsbilder der frühen Kindheit und der menschlichen Phylogenese sich in unberührter Ganzheit erhalten haben.³²

Beide, Proust und Freud, verstehen das Gedächtnis ähnlich wie Halbwegs, aber sie stellen ihm etwas anderes gegenüber: Proust das unwillkürliche, dem Körper eingeschriebene Gedächtnis und Freud das Unbewusste. Für Halbwegs dagegen gibt es keine reinen Fakten der Erinnerung und keine unverfälschten Bilder der Vergangenheit. Es gibt nur Rekonstruktion. Im Akt des Erinnerns selbst verfälschen bzw. verändern sich die Bilder der Vergangenheit. Vergangenheit gibt es nur, insoweit sie von einer Gegenwart aus erinnert wird, und sie wird nur erinnert, insoweit sie von dieser Gegenwart gebraucht wird. Jede Gegenwart greift in ihren Erinnerungen in eine Vergangenheit zurück und umfasst einen Horizont von ca. drei Generationen oder 80 Jahren, der mit der fortschreitenden Gegenwart mitwandert.³³ Für das Gedächtnis gibt es keine absoluten Fixpunkte der Vergangenheit. Was als solches gelten könnte – die französische Revolution, die Entdeckung Amerikas, die normannische Eroberung Englands, die Krönung Karls des Großen, Christi Geburt, die Ermordung Cäsars, das „erinnern“ wir nicht, so würde Halbwegs argumentieren, sondern das haben wir „gelernt“; es gehört nicht zum Gedächtnis, sondern zur Geschichte.

Halbwegs illustriert seine These von der Rekonstruktivität des Gedächtnisses an einem extremen Beispiel, der „Topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte“, zu deutsch etwa *Legendäre Topographie der Evangelien im Heiligen Land*. Seine These ist, dass sich weder in Galiläa noch in Jerusalem irgendwelche authentischen Spuren von Jesu Leben und Sterben erhalten haben. Die Bewohner wurden vertrieben, die Stadt Jerusalem zerstört und als Aelia Capitolina völlig neu wiederaufgebaut. Als mit der konstantinischen Wende im frühen

³² Donald Kuspit, „A Mighty Metaphor: The Analogy of Archaeology and Psychoanalysis, in: Lynn Gamwell, Richard Wells (eds.), *Sigmund Freud and Art. His Personal Collection of Antiquities*, SUNY UP and Freud Museum, New York and London 1989, 133-151; Karl Stockreiter, „Am Rand der Aufklärungsmetapher. Korrespondenzen zwischen Archäologie und Psychoanalyse“, in: Lydia Marinelli (Hg.), „*Meine ... alten und dreckigen Götter*“. Aus *Sigmund Freuds Sammlung*, Katalog der Ausstellung im Sigmund Freud-Museum Wien, 18.11.1998-17.2.1999, Stroemfeld, Basel 1998, 81-93; Lydia Flem, *Der Mann Freud*, Frankfurt/New York 1993, 35-58. Zu Freud als Antikensammler siehe auch Ana-Maria Rizzuto, *Why did Freud Reject God? A Psychodynamic Interpretation*, New Haven 1998, esp. 1-21; Micha Brumlik, „Archäologie als psychoanalytisches Paradigma der Geschichtswissenschaft“, in: J.Rüsen, J.Straub (Hgg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein*, Frankfurt 1998, 70-81. and Stephen Barker (ed.), *Excavations and their Objects. Freud's Collection of Antiquities*, SUNY Press 1996.

³³ Das „Floating Gap“ zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis s. hierzu Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, Madison 1985, 23f. s. mein Buch *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 5. Aufl. München 2005, 48ff.

4.Jh. eine Gegenwart und eine Gruppe heraufzog, die dieser Vergangenheit mit ihren Erinnerungsspuren und heiligen Stätten dringend bedurfte, fand sie kaum Anhaltspunkte und musste die heilige Topographie weitestgehend erfinden. Diese Erfindung ist in großem Umfang geprägt von den Sinnbedürfnissen der Ostertheologie, die sich an Jerusalem und die Spuren von Jesu letzten Lebenstagen heftete. Erst wurde Jerusalem topographisch erschlossen und mit einem dichten Netz von Erinnerungsorten überzogen; erst später weitete sich dieses Netz auch auf Galiläa aus, wo Jesus immerhin sein ganzes Leben, bis auf die letzte Woche verbracht hatte. Hier wird nun der Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“ in einem ganz anderen Sinne verstanden als in den *Cadres Sociaux*: Hier geht es nicht mehr um das individuelle Gedächtnis in seiner sozialen Bedingtheit, sondern hier ist es nun wirklich ein Kollektiv, die frühe Kirche, das sich auf eine bestimmte Erinnerung festlegt und diese Erinnerung topographisch fixiert. In diesem Buch kann Halbwachs zweierlei zeigen: einerseits die totale Rekonstruiertheit der christlichen Topographie, und andererseits die Bezogenheit dieser Erinnerungslandschaft auf die Brennpunkte einer sich verändernden theologischen Semantik.

Das Beispiel ist extrem, weil die Theorie der Verräumlichung von Erinnerungen und der sozialen Funktion von Erinnerungsorten auch dann funktionieren müsste, wenn sich authentische Erinnerungsspuren erhalten hätten – was unter normalen Verhältnissen ja durchaus möglich wäre: wenn also Jerusalem nicht zerstört, die Juden nicht vertrieben, die Provinz Judaea nicht so brutal romanisiert worden wäre. Für das Vergangenheitsbedürfnis sozialer Gruppen und die Rekonstruktivität des Vergangenheitsbezugs sollte es theoretisch keinen Unterschied machen, ob die topographischen Anhaltspunkte authentisch oder erfunden sind. Ob sich an Orte Legenden knüpfen oder ob sich Legenden ihre Orte suchen, macht theoretisch keinen großen Unterschied. Wenn es Massada nicht gegeben hätte, hätte es der moderne Staat Israel erfinden müssen. Da es Massada jedoch gibt, konnte der Staat die von Josephus Flavius überlieferte Legende vom kollektiven Selbstmord der belagerten Garnison in einen real existierenden Festungsgrundriss hineinlesen. Massada ist ein *lieu de mémoire*, genau wie Golgatha, und in beiden Fällen erfüllt der Ort diese Funktion nur in Bezug auf eine je gegenwärtige Gruppe, die ihn braucht als Symbol der von ihr erinnerten und rekonstruierten Vergangenheit.³⁴ Das ist der springende Punkt, und die Frage ob Golgatha wirklich Golgatha war, ist für die Gedächtnistheorie ebenso nebensächlich wie die Frage, ob sich die von Josephus beschriebenen Vorgänge wirklich in der Festung Massada zugetragen haben.

³⁴ Yigael Yadin, Masada. *Der Kampf um die letzte Festung des Herodes*, Hamburg 1967.

Man muss sich davor hüten, einen Extremfall zum Normalfall zu machen, eine Tendenz, die die neuere Gedächtnisforschung insgesamt kennzeichnet. Weil es klare Fälle von Fehlerinnerungen oder „false memory“ gibt, ist deshalb noch lange nicht das Gedächtnis insgesamt als unzuverlässig zu verurteilen.³⁵ Dann könnte man die Zeugenaussage als Mittel gerichtlicher Wahrheitsfindung abschaffen, und die mit so großen Mühen aufgebauten Video-Archive von Zeugnissen Holocaust-Überlebender und anderer Zeitzeugen wären ohne jedes geschichtliche Interesse. Der Historiker Johannes Fried, der in dieser Hyperkritik besonders weit geht, spricht vom „Schleier der Erinnerung“, der uns die Vergangenheit verhüllt.³⁶ Das Gedächtnis ist uns sicher nicht gegeben, um absolut objektive Bilder der Vergangenheit zu bewahren, aber gewiss auch nicht, um uns die Vergangenheit zu verschleiern, sondern um uns in größeren Zeithorizonten orientieren und die Gegenwart zu Vergangenen in Beziehung setzen zu können. Weil es „erfundene Traditionen“ gibt, sind darum Traditionen nicht grundsätzlich erfunden, und weil die Topographie der Evangelien auf haltlosen Legenden beruht, ist deshalb noch lange nicht jede Topographie legendär. Die Berliner „Topographie des Terrors“ wie überhaupt die Fülle der von der Nazizeit hinterlassenen Erinnerungsorte in Europa konfrontieren uns mit einem vollkommen anderen Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, das uns den lebensphilosophischen Präsentismus und Rekonstruktivismus fern gerückt hat. Wenn Bergson meinte: „Der Ruf, auf den die Erinnerung antwortet, geht von der Gegenwart aus“, so muss man dagegenhalten, dass es auch einen Ruf gibt, der von der Vergangenheit ausgeht, und der fremd und störend, vielleicht gar zerstörend in die Gegenwart einbricht. Es gibt Vergangenheiten, die sich schlechterdings weder vergessen noch verschleiern lassen, so wenig lebensdienlich sie der sich erinnernden Gegenwart erscheinen mögen.

III

Halbwachs, so könnte man diese Kurzdarstellung seiner Gedächtnistheorie zusammenfassen, kann als der Entdecker der sozialen Dimension des Gedächtnisses gelten. Um die Bedeutung seiner Entdeckung zu unterstreichen, grenzte er das Gedächtnis scharf gegenüber zwei Größen ab, die ich einmal als „Körper“ und „Schrift“ umschreiben möchte. Unter dem Begriff „Körper“ fasse ich die irreduzibel individuellen neurobiologischen, hirneurophysiologischen Aspekte des

³⁵ Siehe z.B. Daniel L. Shacter, J.T.Coyle, G.D.Fischbach, M.M.Mesulam, & L.E.Sullivan (Hg.), *Memory Distortion*, Cambridge, MA 1996.

³⁶ Johannes Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004.

Gedächtnisses sowie seine unwillkürlichen (Proust) und unbewussten (Freud) Aspekte zusammen. Ihnen stellt Halbwachs seinen soziologischen Gedächtnisbegriff gegenüber – nicht im Sinne der Ergänzung, sondern der Ersetzung, was natürlich mit seinem Abgrenzungsbedürfnis gegen Bergson zusammenhängt, von dem er andererseits so viel übernimmt. Unter „Schrift“ verstehe ich die Sphäre der symbolischen Objektivationen, die Halbwachs in Abgrenzung von *mémoire* als „*tradition*“ und „*histoire*“ bezeichnet, und die neben Schrift im engeren Sinne auch Bilder und Riten umfasst, Kultur also als „Text“ im Sinne von Clifford Geertz. Halbwachs war im Interesse seiner Entdeckung daran interessiert, seine Konzeption von Gedächtnis von diesen Aspekten als Außenhorizonten freizuhalten. Daraus ergeben sich einige unnötige Einseitigkeiten, die sich leicht vermeiden lassen, wenn man das menschliche Gedächtnis dreidimensional konzipiert: personal, sozial und kulturell. Die von Halbwachs betonte, wenn nicht geradezu entdeckte soziale Dimension des Gedächtnisses tritt nicht ersetzend an die Stelle des personalen, neuro-psychologischen Gedächtnisses, sondern ergänzend zu dieser hinzu, und ebenso bildet auch die Kultur eine dritte, zur sozialen und personalen hinzutretende Dimension des (individuellen) Gedächtnisses. Unser Erinnern ist nicht nur sozial, sondern auch kulturell determiniert, und andererseits ist Kultur nicht einfach Wissen wie jedes andere Wissen auch, sondern auf ein Selbstbild bezogen und insofern eine Form von Gedächtnis. Das gilt nicht für Kultur im weitesten Sinne, aber unbedingt für einen normativen und formativen Kernbereich – Religion, Kunst und Philosophie, Geschichte – der in seinen orientierenden und identitätsstabilisierenden Funktionen von Gedächtnis nicht zu unterscheiden ist.

Im Grunde war sich auch Halbwachs über die gedächtnistheoretische Bedeutung der symbolischen Objektivationen nicht im unklaren. Er denkt dabei jedoch nicht an Texte und Riten, sondern an die Dinge, mit denen das Ich eine symbiotische Beziehung eingeht, die ihm zugehörige Dingwelt, sein „*entourage matériel*“, das ihm als Stütze und Träger seines Selbst angehört. Auch diese Dingwelt – Geräte, Möbel, Räume, ihre spezifische Anordnung, die „uns ein Bild von Permanenz und Stabilität bieten“³⁷ – ist sozial geprägt: ihr Wert, ihr Preis, ihre status-symbolische Bedeutung sind soziale Fakten. Für Halbwachs gehört das „Gedächtnis der Dinge“ zur Räumlichkeit des sozialen Gedächtnisses. Gruppen haben ihre Orte, die ihr Gedächtnis stabilisieren. Was das Haus für die Familie ist, sind Dorf und Tal für die bäuerliche, Städte für bürgerliche, die Landschaft für landsmannschaftliche Gemeinschaften: räumliche Erinnerungsrahmen, die die Erinnerung auch noch und gerade in *absentia* als „Heimat“ fest-

³⁷ *Das Kollektive Gedächtnis*, 130, nach Auguste Comte, vgl. auch den von A. Gehlen eingeführten Begriff des „Außenhalts“, in: *Urmensch und Spätkultur* (1956), 25f. und öfter.

hält. Diese Tendenz zur Lokalisierung gilt für jegliche Art von Gemeinschaften. Jede Gruppe, die sich als solche konsolidieren will, ist bestrebt, sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung. Das Gedächtnis braucht Orte, tendiert zur Verräumlichung. Merkwürdigerweise war Halbwachs der Ansicht, dass mit dem Verschwinden der räumlichen Umgebung, durch Abwanderung oder Zerstörung, auch die Erinnerung schwinden würde. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Man hätte das schon aus der jüdischen Erinnerungsgeschichte lernen können, in der das Gelobte Land und ganz besonders Jerusalem („Wenn ich dein vergesse, Jerusalem“ – Ps 137, 5-6) erst in der Diaspora diese alles beherrschende Rolle spielen: „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung; Vergessen verlängert das Exil“, wie das berühmte, meist in ganz anderem Sinne verstandene Wort des chassidischen Rabbi Baal Shem Tov lautet. Unserer Gegenwart haben die Zerstörungen und Vertreibungen im Zusammenhang des Zweiten Weltkriegs diese Erfahrung vermittelt. Gerade die den Sinnen nicht mehr alltäglich gegebene Umgebung muss durch Erinnerung festgehalten und zum Gegenstand kulturell geformten Erinnerens werden.

Es ist eigentümlich, dass gerade in dem Buch, das am entschiedensten über den Horizont der mündlich ausgetauschten Erinnerungen hinausgreift in den Bereich der Monumente, der Geschichtsschreibung, der Theologie, der Präsentismus der Halbwachs'schen Gedächtnistheorie seine größten Triumphe feiert. Hier wird die absolute Macht der Gegenwart über die Vergangenheit am deutlichsten demonstriert. Man denkt an den Parteislogan in Orwells 1984: „Who controls the past, controls the future: who controls the present controls the past.“ Dieser Satz bezieht sich auf ein totalitäres Regime, das die Geschichte ständig umschreibt und die Spuren der Vergangenheit in „memory holes“ entsorgt. Natürlich hatte Halbwachs an so etwas nicht gedacht und hätte es nicht als eine legitime Arbeitsweise des kollektiven Gedächtnisses gelten lassen. Uns aber, denen die entsprechenden Erfahrungen in den Knochen stecken, spüren umgekehrt die Macht der Vergangenheit über die Gegenwart und haben uns den Verzicht auf jede Form der Entsorgung und die Pflege und Stabilisierung der flüchtigen Erinnerung zum heiligen Prinzip gemacht. Erst von diesem Gesichtspunkt auf den Trümmerbergen und Leichenhaufen des 20. Jhs aus – unter denen auch Maurice Halbwachs selbst liegt – tritt der „Präsentismus“ seiner Lehre als eine Beschränkung in den Blick. Die Macht der Gegenwart über die Vergangenheit, mit anderen Worten: die reine Rekonstruktivität, kann nicht die ganze Wahrheit sein. Dieser Gedächtnisform muss eine andere zur Seite gestellt werden, die umgekehrt der Macht der Vergangenheit über die Gegenwart Rechnung trägt, den normativen Ansprüchen, den heiligen Verpflichtungen, den orientierenden Perspektiven eines weit in die Tiefe der Zeit reichenden Erfahrungsraums. Der

Erinnerungshorizont des kollektiven Gedächtnisses wandert mit der fortschreitenden Gegenwart mit, der Erfahrungsraum des kulturellen Gedächtnisses dagegen ist durch Fixpunkte abgesteckt, Erinnerungsfiguren, von denen eine jede Gegenwart auf ihre Weise prägende sinngebende Orientierungskraft ausgeht. Natürlich wirkt dieser Erfahrungsraum nur in der Interaktion mit dem kollektiven Gedächtnis einer jeden Gegenwart und nur insoweit als er die je gegenwärtigen Erinnerungen, Diskurse, Mentalitäten und habitus mitbestimmt.

Natürlich hat Halbwachs diese Form des kollektiven Gedächtnisses nicht einfach übersehen; er hat sie bloß nicht als eine Gedächtnisform anerkannt und sie seinem kollektiven Gedächtnis als etwas anderes gegenübergestellt, das er „tradition“, Überlieferung nennt. Wenn wir dem Begriff „Tradition“ den des „kulturellen Gedächtnisses“ vorziehen, wollen wir demgegenüber auf das Kontinuum aufmerksam machen, das die verschiedenen Gedächtnisformen miteinander verbindet: vom ganz individuellen, dem Körper eingeschriebenen Gedächtnis, von dem Proust spricht, über das sozial vermittelte, kollektive oder „kommunikative“ Gedächtnis von Halbwachs, über das politisierte Gedächtnis von Orwell bis hin zum kulturellen Gedächtnis.

Das Prinzip des kollektiven Gedächtnisses ist die Synchronie. Hier geht es um die Konstruktion eines die jeweilige Gegenwart unterfütternden ca 80jährigen Erinnerungshorizonts. Das Prinzip des kulturellen Gedächtnisses ist die Diachronie. Die Urszene des kulturellen Gedächtnisses ist das Totengedenken, das unsichtbare Band, das die Lebenden und die Toten verbindet, das „Remember me“, das der Geist von Hamlets Vater von seinem hinterbliebenen Sohn fordert und dem sich jede Gegenwart von Seiten der Vergangenheit konfrontiert sieht. Der Tod streift die These Lügen, dass Vergangenheit immer nur das Produkt einer sich erinnernden Gegenwart ist. Der Tod nimmt die Gegenwart in die Pflicht. Jede Gegenwart tritt, bewusst oder unbewusst, das Erbe einer vorangegangenen Generation an. Die Toten leben in uns, wir mit den Toten weiter, und es kommt viel darauf an, welche symbolischen Ausdrucksformen eine Kultur bereitzustellen vermag, um dieser verborgenen Symbiose kulturelle Gestalt zu geben. Halbwachs hatte die neurobiologische und psychologische Gedächtnisforschung seiner Zeit um die von E. Durkheim und seiner Schule erschlossene soziale Dimension des Bewusstseins erweitert. Von Halbwachs haben wir gelernt, das individuelle Gedächtnis als eine „représentation collective“ zu verstehen und in zwei Dimensionen, der neuro-psychischen und der psycho-sozialen Dimension zu denken. Diesen zweidimensionalen Gedächtnisbegriff will die Theorie des Kulturellen Gedächtnisses um die dritte Dimension des in symbolischen Formen – Texten, Bildern, Riten – objektivierten Langzeitgedächtnisses der Gesellschaft erweitern.

Es geht uns gerade nicht darum, Halbwachs' Begriff des kollektiven Gedächtnisses auszudehnen und dadurch zu verwässern, sondern vielmehr ihn auf eine distinkte Gedächtnisform, das „kommunikative Gedächtnis“ einzuschränken, die wir in der Mitte zwischen dem strikt personalen und dem kulturellen Gedächtnis ansetzen. Auch wenn das kulturelle Gedächtnis etwas ganz anderes ist als das kollektive Gedächtnis, das Halbwachs beschrieben hat, wäre es doch ohne seine bahnbrechende Arbeit nicht in den Blick zu fassen.

Résumé

Insistant sur la nécessité de compléter par la « mémoire culturelle » les formes de mémoire décrites par Maurice Halbwachs, l'article répond aux critiques qui visent la lecture de son œuvre dans le domaine de la science de la culture.

Deux principes caractérisent la « mémoire collective » chez Halbwachs : le collectivisme et le présentisme. Le premier repose sur le principe selon lequel l'individu n'est pas une monade. L'individu a internalisé la société sous forme de langage, de conscience et donc aussi de mémoire. Halbwachs applique à la mémoire les représentations collectives de Durkheim. L'homme qui se souvient n'est jamais seul. Les souvenirs ne se constituent en nous qu'au cours de la communication avec les autres. Nous sommes certes les porteurs de nos souvenirs, mais leurs formes, leur cohérence et en grande partie leurs contenus sont déterminés socialement et nous appartiennent tout autant qu'ils appartiennent aussi aux groupes dans lesquels nous vivons et communiquons.

Le second principe de la théorie de Halbwachs sur la mémoire, le présentisme, précise qu'aucune mémoire n'est capable de sauvegarder le passé comme tel : seul reste de ce passé « ce que la société de chaque époque peut reconstruire avec l'ensemble de ses points de repère ». Le passé est une construction sociale. Il c'est que rappelé, c'est-à-dire reconstruit. Proust et Freud avaient de la mémoire un entendement similaire à Halbwachs, mais ils l'opposaient à quelque chose d'autre: pour Proust, la « mémoire involontaire », et pour Freud l'inconscient en tant que deux formes de mémoire qui sauvegardent le passé de manière authentique. Pour Halbwachs, par contre, il n'existe pas d'images authentiques du passé. Il n'existe que des reconstructions. Le passé n'existe qu'en ce sens qu'il est rappelé depuis un présent, et ce seulement lorsque ce présent en a besoin. Chaque présent a recours à un passé dans ses souvenirs et couvre un horizon d'environ trois générations ou quatre-vingts ans, un horizon qui se déplace avec le présent autant que celui-ci avance. Pour la mémoire collective, il n'y a pas de points fixes absolus du passé.

Il est étrange que le présentisme de la théorie de Halbwachs sur la mémoire connaisse son plus grand triomphe justement dans l'ouvrage qui dépasse largement l'horizon des souvenirs colportés de manière orale pour entrer dans le domaine des monuments, de l'historiographie ou de la théologie (*La Topologie légendaire*). La force absolue du présent sur le passé y est particulièrement visible. On est forcé de penser au slogan du parti dans 1984, l'ouvrage d'Orwell : «°Quiconque contrôle le passé contrôle le futur : quiconque contrôle le présent contrôle le passé ». Cette phrase se réfère à un régime totalitaire qui réécrit sans cesse l'Histoire et qui élimine les traces du passé dans des « *memory holes* ». Bien sûr, Halbwachs n'avait pas imaginé une chose pareille, et cela n'aurait pas été pour lui un mode de fonctionnement légitime de la mémoire collective. Mais nous qui sommes profondément marqués par ce genre d'expérience, nous sentons justement la force du passé sur le présent, et nous avons déclaré que notre principe sacro-saint était désormais de refuser toute forme d'élimination des souvenirs et d'entretenir et de stabiliser le souvenir éphémère. Ce n'est que de ce point de vue, sur les tas de ruines et les montagnes de cadavres du XX^{ième} siècle (sous lesquelles Maurice Halbwachs est lui-même enfoui), que le «°présentisme°» montre les limites qu'il impose à sa théorie. La force du présent sur le passé, ou en d'autres termes la restructivité pure, ne saurait être l'entière vérité. Il convient d'ajouter à cette forme de mémoire une autre forme, qui par contre tient compte de la force du passé sur le présent, des exigences normatives, des engagements sacro-saints, et des perspectives d'un champ d'expérience qui remonte loin dans le temps. L'horizon du souvenir de la mémoire collective se déplace au fur et à mesure qu'avance le présent, tandis que le champ d'expérience de la mémoire culturelle est jalonné par des points fixes, des figures du souvenir d'où émane une force qui marque et qui donne un sens à sa façon à chaque présent. Bien sûr, ce champ d'expérience ne fonctionne qu'en interaction avec la mémoire collective de chaque présent et que dans la mesure où il contribue à définir les souvenirs présents, les discours, les mentalités et les habits.

Halbwachs n'a naturellement pas ignoré cette forme de la mémoire collective. Il ne l'a simplement pas reconnue comme une forme de mémoire, mais il l'a opposée à sa mémoire collective en tant que quelque chose d'autre qu'il appelle «°tradition°». Si nous préférons le terme de «°mémoire culturelle°» à celui de «°tradition°», nous aimerions souligner d'autre part le continuum qui relie les différentes formes de mémoire entre elles : depuis la mémoire individuelle, inscrite dans le corps, et dont parle Proust, en passant par la mémoire collective ou «°communicative » de Halbwachs, déterminée socialement, ou par la mémoire politisée d'Orwell, jusqu'à la mémoire culturelle.

Le principe de la mémoire collective est la synchronie. Il s'agit de construire un horizon de mémoire d'environ quatre-vingts ans qui fonctionne comme

doublure du présent. Le principe de la mémoire culturelle est la diachronie. La scène originelle de la mémoire culturelle est la mémoire des défunts, ce fil invisible qui relie les vivants et les morts, ce «*remember me*» que l'âme du père de Hamlet réclame à son fils survivant et auquel chaque présent se voit confronté par rapport au passé. Notre objectif n'est pas d'étendre, et par là-même de diluer la notion de Halbwachs de mémoire collective, mais bien plus de le restreindre à une forme distincte de la mémoire, que nous situons juste entre la mémoire strictement personnelle et la mémoire culturelle.

Halbwachs et les *Annales* : le rôle de son premier directeur de l'édition. Il continue jusqu'au bout ce projet, en fait est un peu certain de l'histoire du mouvement qui, depuis les années 1870, a porté la revue et ses ancêtres, plus largement de l'histoire des sciences sociales en France. Les raisons en sont bien évidentes.

Né en 1877, Maurice Halbwachs appartient à la même génération que Lucien Febvre (1878) et Marc Bloch (1886). Il a reçu la même formation intellectuelle, passant par l'École normale supérieure. Il a appartenu aux mêmes milieux, clairement identifiables dans la France du tournant du siècle : celui des intellectuels socialistes et écrivains, dont une partie se retrouvera dans le réseau que le cabinet d'Albert Thomas, leur ancien directeur de devenu secrétaire d'État puis ministre de l'Intérieur pendant la Première Guerre mondiale en 1915, a rassemblé et qui laissera derrière lui des solidarités durables. Tous ont traversé de manière diverse l'expérience de la guerre qui restera masculine pour leur génération.

Après l'effacement de Lucien Febvre, Halbwachs, Febvre et Bloch se sont retrouvés dans le cadre de l'Université de Strasbourg, rebondir après le retrait de l'Alliance-Lorraine à la France et puis les américains – en renouant en le rôle de leur ami Albert Thomas – ont entendu faire une œuvre de la science universitaire française en y attirant une élite d'écrivains et de chercheurs. Pour quelques années, un milieu se crée, où se trouvent des exceptions à savoir sur son territoire. À la fin de la guerre, les formes de collaboration et de confrontation critique sont mises à l'épreuve et les contributions des différentes disciplines, en particulier à l'occasion des séminaires Cosmopolites du samedi, qui donnent au groupe un élan nouveau. L'échange de lettres de manière toute informelle d'un ouvrage nouveau ou d'une proposition de travail venant de l'un de ses membres, l'expérience a pu avoir lieu. Ce n'est pas que pour Bloch, notamment au moment de la Revue de Synthèse, mais aussi au moment de l'Université pluri-

¹ Voir ce point de vue dans son essai sur *Environnement*. Le développement de ce thème est en partie repris dans *1914-1918*, Paris, Armand Colin, 1991, pp. 200-201.