

# Kolektivní paměť a kulturní identita

Jan Assmann

## 1. Problém a program

Ve dvacátých letech 20. století vytvořili sociolog Maurice Halbwachs a historik umění Aby Warburg nezávisle na sobě<sup>1</sup> dvě teorie „kolektivní“ či „sociální“ paměti. Společným jmenovatelem obou těchto výrazně rozdílných pojetí je zásadní odklon od pokusů pojímat kolektivní paměť v biologickém smyslu jako dědičnou, například jako „rasovou“ paměť apod., o něž nebylo na přelomu 19. a 20. století nouze (Gombrich 1986: 239n.) a jež mají značný vliv i na Jungovo učení o archetypech.<sup>2</sup> Oba místo toho posouvají problém kontinuity kolektivně sdíleného vědění z pole biologie na pole kultury.

Specifická povaha, již člověk nabývá svou příslušností k určitému společenství a jeho kultuře, se uchovává napříč generacemi nikoli jako výsledek fylogenetické evoluce (tj. týkající se vývoje druhu), nýbrž jako výsledek socializace a předávání. „Zachování druhu“ ve smyslu kulturní „pseudospeciace“ (tj. analogie druhového rozlišení u lidí na základě kulturní determinace) (Erikson 1966; Eibl-Eibesfeldt 1997) je funkcí kulturní paměti. Zatímco ve zvířecí říši zajišťuje zachování druhu genetická výbava, lidé musejí — řečeno s Nietzsche — přemýšlet „o prostředcích“, jimiž by „dosáhli téže trvalé podstaty napříč pokoleními“.<sup>3</sup> Na tento problém odpovídá kulturní

- 1 Warburg nicméně ve své přednášce z Kreuzlingenu z roku 1923, v níž se u něj poprvé objevuje pojem „sociální paměť“, cituje Durkheima (viz Kany 1987: 176). Henning Ritter poukázal na skutečnost, že podle nezveřejněných poznámek to byl Fritz Saxl, kdo Warburga upozornil také na Maurice Halbwachse.
- 2 Nejvýznamnějším zdrojem pro Warburgovo pojetí paměti byl Richard Semon (1911).
- 3 *Nachgelassene Fragmente*, 1884, 25 [210], cit. dle Nietzsche 2009 n.



paměť coby souhrnné označení všeho vědění, jež řídí jednání a prožívání určité společnosti ve specifickém rámci vzájemného působení a jež se předává z generace na generaci opakovaným osvojováním a zasvěcováním.

Pojem kulturní paměti definujeme<sup>4</sup> prostřednictvím dvojího vymezení:

- 1) vůči tomu, co nazýváme „komunikativní“ či „všednodenní“ paměti, jež nemá charakteristické vlastnosti „kulturní“ paměti v užším smyslu, který bude ještě blíže rozveden;
- 2) vůči vědě, jež nemá charakteristické vlastnosti paměti, a sice vztah ke kolektivnímu sebeobrazu. Toto druhé vymezení, které Halbwachs popsal jako protiklad *mémoire* a *histoire*, zde pro stručnost ponecháváme stranou a omezíme se na vymezení první: na rozdíl mezi komunikativní a kulturní pamětí.

## 2. Komunikativní paměť

Pod pojem „komunikativní paměť“ řadíme ty podoby kolektivní paměti, jež jsou založeny výlučně na každodenní komunikaci. Jsou to právě tyto podoby, které Maurice Halbwachs shrnul a analyzoval ve svých knihách *Les cadres sociaux de la mémoire* (Sociální rámce paměti, 1925; viz Halbwachs 1994) a *La mémoire collective* (Kolektivní paměť, 1950; viz Halbwachs 1997, 2009) pod pojmem kolektivní paměti a jež tvoří předmět zájmu orální historie. Každodenní komunikace se vyznačuje vysokou měrou nekonceptnosti, reciprocit rolí,<sup>5</sup> tematické nevyhraněnosti a neorganizovanosti. Typicky probíhá mezi partnery, kteří si kdykoli mohou vyměnit role: ten, kdo v jednu chvíli vypráví vtip, vzpomínku, historku či zážitek, se v dalším okamžiku stane posluchačem. Existují příležitosti, jež podobnou komunikaci více či méně předurčují: jízda vlakem, stůl stálých hostů, čekárna atd.; existují také pravidla hry — „zákony trhu“ (Bourdieu 1982, 2014) —, která tuto výměnu rolí regulují; a existuje „ekonomie“,<sup>6</sup>

4 Plurál odkazuje na spoluautorství Aleidy Assmannové na zde představených úvahách; srov. Assmann 1986 či 1988.

5 Existuje samozřejmě také každodenní komunikace, v níž nejsou role reciproční, jako například lékařské vyšetření, zpověď, výslech, zkouška, výuka atd. Podobné „řečové vzorce“ (*Sprechsitzen*), jak je nazývá Seibert, však již vykazují vyšší míru kulturního formování a tvoří přechodovou oblast mezi každodenní a kulturní komunikací.

6 O „ekonomii řeči (*kommunikativer Haushalt*)“ ve společnosti hovoří kostnický sociolog vědy Thomas Luckmann (např. Luckmann 1987).





v jejíž hranicích se pohybuje. Vedle toho však panuje vysoká míra neurčitosti, libovůle a neorganizovanosti. Z tohoto typu komunikace se v jednotlivých případech vytváří paměť, jež — jak ukázal Halbwachs — je a) společensky zprostředkovaná a b) svázaná s určitou skupinou. Každá jednotlivá paměť se utváří v komunikaci s ostatními; ty však nepředstavuje libovolná množina lidí, nýbrž skupiny, které vytvářejí společný obraz či pojmenování sebe samých, tj. své jednoty a svébytnosti, a opírají jej o vědomí společné minulosti. Halbwachs má na mysli rodiny, sousedy, profesní skupiny, strany, spolky atd. až po národ. Každý jednotlivec je zapojen do množství podobných skupin, a podílí se tak na množství kolektivních sebeobrazů a pamětí.

Díky poznatkům orální historie máme dnes přesnější představu o povaze této každodenní podoby kolektivní paměti, již budeme označovat jako „komunikativní paměť“ (Niethammer 1985). Její nejvýznamnější vlastností je omezený časový horizont. Zpravidla — podle všech poznatků orální historie — nesahá dále než osmdesát až (nanejvýš) sto let do minulosti, tedy biblické tři až čtyři generace či latinské *saeculum*.<sup>7</sup> Tento horizont se posouvá souběžně s plynoucím časem. Komunikativní paměť nezná žádné fixní body, jež by ji mohly navázat na minulost, která se s plynoucím časem stále více rozpíná. Něčeho podobného lze dosáhnout pouze kulturním formováním, jež leží vně nestrukturované všednodenní paměti.

### 3. Přechod

Přejdeme-li z oblasti každodenní komunikace do oblasti zpředmětněné kultury, změní se téměř vše. Tento přechod je natolik zásadní, že je třeba se ptát, zda je zde metafora paměti ještě namístě. Jak známo, Halbwachs se na této hranici zastavil, aniž by ji systematicky prozkoumal.<sup>8</sup> Pravděpodobně si představoval, že poté, kdy živá komunikace vykristalizuje

7 Jak upozorňuje Tonio Hölscher, přesně to odpovídá časovému období, po něž je zajištěno předávání (Überlieferung), jak o něm pojednává Hérodotos. Tacitus ve svých *Le-topisech* (*Ann.* III, 75; srov. Tacitus 1975: 172—173) k roku 22 výslovně zaznamenává smrt posledních očitých svědků republiky (srov. Cancik-Lindemaier — Cancik 1987). K významu pojmu *saeculum* jako maximální délky života nositelů vzpomínek (*Erinnerungsträger*) jedné generace viz Gladigow 1989.

8 O fenoménech za touto hranicí pojednává Halbwachs 2008: Palestinu popisuje jako krajinu vzpomínek (*kommemorativní Landschaft*) v proměnách staletí, jež na základě měnících se teologických pozic minulost pokaždé nově rekonstruovala a tuto rekonstrukci dávala na odív v podobě památníků.





v podobě zpředmětněné kultury — ať už jsou to texty, obrazy, obřady, stavby, památníky, města či dokonce krajiny<sup>9</sup> —, vytratí se vztah ke skupině a přítomnosti, a tím také povaha tohoto vědění coby *mémoire collective*. „Mémoire“ se promění v „histoire“.<sup>10</sup>

Tvrdíme, že tomu tak není. V oblasti zpředmětněné kultury a organizované, případně ceremonializované komunikace lze pozorovat velmi podobné navázání na skupiny a skupinové identity, jakým se vyznačuje i všednodenní paměť. Máme zde co do činění také se strukturou vědění, již nazýváme „konkretizace identity“. Máme tím na mysli to, že určitá skupina opírá vědomí své jednoty a jedinečnosti o toto vědění a odvozuje z něj formativní a normativní síly, díky nimž může svou identitu reprodukovat. V tomto smyslu má i zpředmětněná kultura paměťovou strukturu. Teprve v období historismu se začala tato struktura — jak bystře a prozíravě poznamenává Nietzsche ve své práci „O užitku a škodlivosti historie pro život“ (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben) — rozpadat.

#### 4. Kulturní paměť

Právě tak jako se komunikativní paměť vyznačuje svou blízkostí k všednodennosti, vyznačuje se kulturní paměť odklonem od všednodennosti. Tato transcendence každodennosti charakterizuje především časový horizont paměti. Kulturní paměť má své pevné body, její horizont se neposouvá spolu s plynoucím časem. Těmito pevnými body jsou osudové události minulosti; vzpomínka na ně je udržována kulturním formováním (texty, obřady, památníky) a institucionalizovanou komunikací (recitace, vystoupení, úvaha). Nazýváme je „figurami vzpomínání“. Celý židovský kalendář je založen na figurách vzpomínání.<sup>11</sup> V proudu každodenní komunikace

- 9 Klasický příklad převážně topograficky organizované kulturní paměti představují australští Aboridžinci a jejich vazba na určitá posvátná místa (srov. Koepping 1981). Další případy posvátných krajín či krajín vzpomínek viz Cancik 1985/1986 a Halbwachs 2008.
- 10 O takovém přechodu — se zřetelem k falzifikaci a v rámci pojmů „prehistorie“ a „teologie“ — pojednává Overbeck 1996, zvl. s. 52n.; srov. též Halbwachs 2008 a 1994: 193n.
- 11 Halbwachs označuje za cíl náboženství „navzdory času uchovat nedotčenou vzpomínku na dřívější dobu, bez jakéhokoli vlivu pozdějších vzpomínek“ (Halbwachs 1994: 193). V této vyhraněné podobě však definice platí zřejmě pouze pro židovské náboženství, jímž se ostatně Halbwachs jako asimilovaný Žid výslovně nezabývá a zmiňuje je pouze zřídka. K problému židovského vzpomínání viz Yerushalmi 1996 či Schottroff 1967.





tvoří podobné svátky, obřady, eposy, básně, obrazy apod. „ostrovy času“, ostrovy zcela jiné časové povahy, respektive vymykající se času. V kulturní paměti se podobné ostrovy času rozšiřují do prostoru vzpomínání „retrospektivní kontemplace“. Tento výraz pochází od Aby Warburga, který připisoval zpředmětnění kultury — a sice nejen významným uměleckým dílům, ale i plakátům, poštovním známkám, oděvům, zvykům apod. — jistý druh „mnémické energie“. V kulturním utváření se formuje kolektivní zkušenost, jejíž smysl se i po tisíciletích může náhle znovu vyjevit. Tento obraz paměti západní civilizace chtěl Warburg rekonstruovat svým široce založeným projektem *Mnemosyné*. Jakkoli toto není naše téma — naše zkoumání je obecnější —, vdčíme Warburgovi za zřetelný poukaz na schopnost kulturních zpředmětnění stabilizovat kulturní paměť, za jistých okolností i po dobu několika tisíciletí.

Stejně jako v případě funkcí paměti zpředmětněné kultury u Halbwachse zůstávají i sociologické aspekty Warburgova pojetí obrazné paměti (*Bildgedächtnis*) blíže neprozkoumány. Halbwachs tematizuje spojení mezi pamětí a skupinou, Warburg spojení mezi pamětí a řečí kulturních forem. Naše teorie kulturní paměti se pokouší dát do vzájemného vztahu všechny tři póly: paměť (příp. zpřítomněnou minulost), kulturu a skupinu (příp. společnost).

Chtěli bychom na tomto místě zdůraznit následující atributy kulturní paměti:

1) *Konkretizace identity* či vztah ke skupině: kulturní paměť uchovává soubor vědění určité skupiny, jež z něj odvozuje vědomí své jednoty a jedinečnosti. Předměty kulturní paměti se vyznačují určitým druhem identifikující určenosti v pozitivním („toto jsme my“) či negativním smyslu („toto je náš protiklad“).<sup>12</sup>

Z této konkretizace identity vyplývá to, co Nietzsche nazval „utvářením horizontu“. Soubor vědění, jež v sobě uchovává kulturní paměť, se vyznačuje ostrou hranicí, která odděluje to, co ke skupině přísluší, od toho, co k ní nepřísluší, tj. vlastní od cizího. Získávání a předávání tohoto vědění nejsou vedeny „teoretickou zvědavostí“ (Hans Blumenberg), nýbrž „potřebou identity“ (Mol 1976).

12 Egoismus kulturní paměti, který z této „potřeby identity (*need for identity*)“ (Hans Mol) nevyhnutelně vyplývá, nabývá nebezpečných podob tehdy, promění-li se reprezentace alterity (obrazy cizího), které jsou spojeny s každou reprezentací identity (obrazy sebe sama), v „obrazy nepřítele“. Blíže viz Gladigow 1986 a Eibl-Eibesfeldt 1997.





S tím souvisí

2) *rekonstruktivita* kulturní paměti: žádná paměť nedokáže uchovat minulost jako takovou, uchovává pouze to, co z ní zbývá, „to, co společnost se svými aktuálními referenčními rámci v každé době dokáže rekonstruovat“ (Maurice Halbwachs). Kulturní paměť postupuje rekonstruktivně, tj. vztahuje své vědění vždy k aktuálně přítomné situaci. Je sice vázána na neměnné, pevně dané figury vzpomínání a soubory vědění, každá právě přítomná doba se k tomu však staví se snahou o osvojení, polemiku, uchování a přeměnu. Kulturní paměť existuje ve dvou modech: jednak v modu potenciality coby archiv, jako nejzazší horizont nashromážděných textů, obrazů a vzorců jednání, jednak v modu aktuality coby zpředmětněný smysl, který je v každé právě přítomné době aktualizován a nahlížen z určité perspektivy.

3) *Zformovanost*: zpředmětnění, respektive vytvoření sdílitelného smyslu a kolektivně sdíleného vědění je předpokladem možnosti jeho předávání v *kulturně institucionalizovaném odkazu určité společnosti*.<sup>13</sup> „Trvalé“ formování není věcí *jediného* média, například písma. Také obrazy a rituály fungují tímto způsobem. Lze hovořit o jazykovém, obrazném a rituálním formování; dospějeme tak k trojici řeckých mystérií: *legomenon*, *drómenon*, *deiknymenon*. V případě jazyka se formování objevuje dlouho před vynálezem písma. Rozdíl mezi komunikativní a kulturní pamětí *není* identický s rozdílem mezi oralitou a skripturalitou.

4) *Organizovanost* — tímto pojmem máme na mysli a) institucionální zajištění komunikace, například prostřednictvím ceremonializace komunikačních situací; b) specializaci nositelů kulturní paměti. Rozdělení a struktura účastníků komunikativní paměti jsou difuzní. V tomto ohledu neexistují žádní specialisté. Naproti tomu je kulturní paměť vždy odkázána na specializovanou praxi, na jistý druh „péče“.<sup>14</sup> Ve zvláštních případech skripturalních kultur s kanonizovanými texty může být podobná péče mimořádně rozšířená a diferencovaná.<sup>15</sup>

13 K problému stálosti kulturního významu viz Havelock 1963, který hovoří o „udržování komunikace (*preserved communication*)“, stejně jako Assmann 1993. K technologii konzervace a jejím mentálním implikacím viz Goody 1986.

14 Luhmann 1993 v této souvislosti hovoří o „kultivované sémantice“.

15 Rozlišujeme přitom tři dimenze: „péči o text (*Textpflege*)“, tj. zkoumání doslovného podání, „péči o smysl (*Sinnpflege*)“, tj. kulturu interpretace, exegeze, hermeneutiky





5) *Závaznost*: prostřednictvím vztahu k normativnímu sebeobrazu skupiny vychází najevo jasná *hodnotová perspektiva* a *škála relevance*, jež strukturuje soubor kulturního vědění a symbolů. Existují důležité a nedůležité, centrální a periferní, lokální a interlokální symboly — podle funkce, která jim v produkci, reprezentaci a reprodukci tohoto sebeobrazu náleží. Historismus zaujal proti této perspektivizaci důležitosti tradice, jež vše vztahuje k úběžníku kulturní identity, rozhodné stanovisko:

Částice Æv a Aristotelova entelechie, Apollónovy posvátné jeskyně a bůžek Besas, Sapphina píseň a modlitba svaté Thekly, Pindarova metrika a oltář v Pompejích, grimasy na dipylských vázách a Caracallový láně, činy božského Augusta, zářezy na Apollóniově kuželu a Petosiridova astrologie: toto vše náleží filologii, neboť to patří k předmětu, jemuž se snaží porozumět, bez ničeho z toho se neobejde (Wilamowitz, cit. dle Jaeger 1960: 1–2).

Jak známo, proti podobnému „relativismu“ „vědy bez hodnot“ (Max Weber) se postavila řada odpůrců. Nietzsche oponoval rozostření „horizontu“ a perspektivy historického vědění skrze historickou vědu — ve jménu „života“, Werner Jaeger a jiní novodobí humanisté ve jménu vzdělání. Aby se z řady těchto odpůrců dostal ke slovu i poměrně nedávný hlas jednoho z nich, ocitujeme obhajobu „humanistického postoje“ z monumentálního díla Alexandra Rüstowa *Ortsbestimmung der Gegenwart* (Určení místa současnosti):

Opustíme-li jej [tento humanistický postoj], budou dějiny Botokudů, Zuluferů či jakéhokoli jiného národa zajímavé, důležité a „Bohu blízké“ stejnou měrou, a my se ocitneme uprostřed bezmezného historického relativismu (Rüstow 2003: 12).

Závaznost vědění, jež je uchováváno v kulturní paměti, má dva aspekty: aspekt *formativnosti* s jeho edukativní, civilizující a humanizující funkcí a aspekt *normativity* spojený s utvářením pravidel jednání.

6) *Reflexivita*: kulturní paměť je reflexivní v trojím smyslu:

a komentáře, a zprostředkování (*Vermittlung*), tj. (zpětný) překlad textu do života prostřednictvím institucí výchovy, vzdělání a iniciace.





- a) reflektuje praxi: vykládá běžnou praxi v podobě přísloví, pořekadel, „etnoteorií“ (Bourdieu 2015), rituálů (např. obětních rituálů, jež objasňují loveckou praxi) atd.;
- b) je sebereflexivní: vztahuje se sama k sobě ve smyslu výkladu, vymezení, přehodnocení, kritiky, cenzury, kontroly, překonání a „hypoleptické“<sup>16</sup> recepcce;
- c) reflektuje svůj vlastní obraz, obraz skupiny ve smyslu „sebetematizace společenského systému“ (Luhmann 2009).

Pod pojmem kulturní paměti shrnujeme soubor navracejících se textů, obrazů a rituálů, jež je vlastní každé společnosti a každé epoše; „péčí“ o ně skupina ustaluje a zprostředkovává svůj vlastní obraz, především (nikoli však výlučně) kolektivně sdílené vědění o minulosti, o němž skupina opírá vědomí své jednoty a jedinečnosti.

Toto vědění se svým *obsahem* liší nejen kulturu od kultury, ale i epochu od epochy. Také podoby jeho organizace, jeho média a instituce jsou značně rozdílné. Závaznost a reflexivita tradice se mohou objevovat ve zcela různé míře či kombinaci. Jedna společnost opírá svůj obraz o kánon posvátných spisů, další o soubor rituálních úkonů, třetí o hieraticky založenou řeč forem, o kánon typů výtvarného umění a architektury atd. Rozdílné jsou však nejobecnější výchozí postoje k historii a minulosti, tedy k funkci vzpomínání jako takového. Jedni na minulost vzpomínají ze strachu, aby se neodchýlili od svého předobrazu, jiní ze strachu, aby ji nemuseli opakovat: „Ti, kteří si nepamatují vlastní minulost, jsou odsouzeni k tomu, aby ji znovu prožili“ (Santayana 2011: 172).<sup>17</sup> Principiální otevřenost těchto možností činí otázku po souvislosti mezi kulturou a pamětí kulturnětypologicky zajímavou. Ve své kulturní tradici se společnost ukazuje zřetelně — sobě i ostatním. Jakou minulost ukáže a k jaké hodnotové perspektivě se přitom přikloní, říká něco o tom, čím je a kam směřuje.

Přeložil Jiří Soukup

16 K tomuto pojmu viz Marquard 1996: 358: „ὀπóληψις: navázání na to, co řekl předřečník“; srov. Ritter 2003: 64, resp. 66.

17 Odkaz na tento citát, který byl mottem přednáškového cyklu v Heidelbergu, poskytla Aleida Assmannová.





## Literatura

ASSMANN, Aleida a Jan

- 1986 „Der Nexus von Überlieferung und Identität: Ein Gespräch über Potentiale und Probleme des Kanon-Begriffs“; in *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin 1984/85* (Berlin: Siedler), s. 291–302
- 1987 *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*; eds. tíž (München: Fink)
- 1988 „Schrift, Tradition und Kultur“; in Wolfgang Raible (ed.): *Zwischen Festtag und Alltag: Zehn Beiträge zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“* (Tübingen: Narr), s. 25–49
- 1993 „Schrift und Gedächtnis“; in tíž – Chistoph Hardmeier (eds.): *Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation* (München: Fink), s. 265–284

BOURDIEU, Pierre

- 1982 *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques* (Paris: Fayard)
- 2014 *Co se chce říct mluvením: Ekonomie jazykové směny*; přel. Martin Pokorný, Eva Sládková (Praha: Karolinum)
- 2015 *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (Paris: Seuil)

CANCIK, Hubert

- 1985/1986 „Rome as Sacred Landscape: Varro and the End of Republican Religion in Rome“; *Visible Religion: Annual for Religious Iconography* 4/5, s. 250–265

CANCIK-LINDEMAIER, Hildegard – CANCIK, Hubert

- 1987 „Zensur und Gedächtnis: Zu Tacitus, Annales IV 32–38“; in Aleida a Jan Assmann (eds.): *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation* (München: Fink), s. 169–189

EIBL-EIBESFELDT, Irenäus

- 1997 *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforscher* (München – Zürich: Piper)

ERIKSON, Erik H.

- 1966 „Ontogeny of Ritualization in Man“; in *Philosophical Transactions of the Royal Society of London: Series B, Biological Sciences* 251, č. 772, s. 337–349



GLADIGOW, Burkhard

- 1986 „Homo publice necans: Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens“; *Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte* 37, č. 2, s. 150–165
- 1989 „Aetas, aevum und saeculorum ordo: Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme“; in David Hellholm (ed.): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen: Mohr), s. 255–271

GOMBRICH, Ernst H.

- 1986 *Aby Warburg: An Intellectual Biography* (Chicago: University of Chicago Press)

GOODY, Jack

- 1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society* (Cambridge: Cambridge University Press)

HALBWACHS, Maurice

- 1994 *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Michel)
- 1997 *La mémoire collective*; eds. Gérard Namer, Marie Jaisson (Paris: Michel)
- 2008 *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte: Étude de mémoire collective*; ed. Marie Jaisson (Paris: Presses universitaires de France)
- 2009 *Kolektivní paměť*; přel. Yasar Abu Ghosh, Marie Černá, Kateřina Gajdošová, Barbora Spalová (Praha: Sociologické nakladatelství)

HAVELOCK, Eric A.

- 1963 *Preface to Plato* (Cambridge: Belknap Press, Harvard University Press)

JAEGER, Werner

- 1960 *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlin: Walter de Gruyter)

JEUDY, Henri-Pierre

- 1986 *Mémoires du social* (Paris: Presses universitaires de France)

KANY, Roland

- 1987 *Mnemosyne als Programm: Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin* (Tübingen: Niemeyer)

KOEPFING, Klaus-Peter

- 1981 „Religion in Aboriginal Australia“; *Religion* 11, č. 4, s. 367–391



LUCKMANN, Thomas

- 1987 „Kanon und Konversion“; in Aleida a Jan Assmann (eds.): *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation* (München: Fink), s. 38–46

LUHMANN, Niklas

- 1993 *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)  
2009 „Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems“; in týž: *Soziologische Aufklärung*, sv. 2 (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften), s. 89–127

MARQUARD, Odo

- 1996 „Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz. Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion“; in týž — Karlheinz Stierle (eds.): *Identität* (München: Fink), s. 347–369

MOL, Hans

- 1976 *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion* (Oxford: Blackwell)

NIETHAMMER, Lutz (ed.)

- 1985 *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis: Die Praxis der „Oral history“* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)

NIETZSCHE, Friedrich

- 2009 n. *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe*; ed. Paolo D'Iorio <<http://www.nietzschesource.org/eKGWB>>

OVERBECK, Franz

- 1996 *Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*; ed. Carl Albrecht Bernoulli; in týž: *Werke und Nachlaß*, sv. 6/1; ed. Barbara von Reibnitz (Stuttgart: Metzler)

RITTER, Joachim

- 2003 *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)

RÜSTOW, Alexander

- 2003 *Ortsbestimmung der Gegenwart: Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, sv. 2 (Münster: Lit)



SANTAYANA, George

2011 *The Life of Reason, or, The Phases of Human Progress: Introduction and Reason in Common Sense*; eds. Marianne S. Wokeck, Martin A. Coleman; The Works of George Santayana, sv. 7/1 (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press)

SEMON, Richard

1911 *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens* (Leipzig: Engelmann)

SCHOTTROFF, Willy

1967 „Gedenken“ *im Alten Orient und im Alten Testament: Die Wurzel zăkar im semitischen Sprachkreis* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag)

TACITUS, Publius Cornelius

1975 *Letopisy*; přel. Antonín Minařík (Praha: Svoboda)

TENBRUCK, Friedrich H.

1986 *Geschichte und Gesellschaft* (Berlin: Duncker und Humblot)

VOEGELIN, Eric

2005 *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik* (Freiburg im Breisgau – München: Alber)

YERUSHALMI, Yosef Hayim

1996 *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press)



# Světový nástup paměti

Pierre Nora

Prožíváme světový nástup paměti. Během posledních dvaceti nebo pětadvaceti let musely všechny země, všechny skupiny — sociální, etnické, rodinné — zakusit hluboké proměny tradičního vztahu k minulosti.

Tato změna nabyla mnoha podob. Projevila se v kritice oficiálních verzí dějin, ve vzestupu toho, co bylo z historie vytěsněno; ve snaze nalézt doklady zrušené nebo konfiskované minulosti; v kultu kořenů (*roots*) a rozvoji genealogických bádání; ve vzruchu kolem památníků všeho druhu; v právním vyrovnání se s minulostí. Projevila se v nárůstu počtu muzeí nejrůznější povahy; v nově zvýšené citlivosti vůči věznění a v otevření archivů k veřejnému nahlédnutí; v obnovené náklonnosti k tomu, čemu Anglosasové říkají „dědictví“ a Francouzi „kulturní odkaz“. Ať už je kombinace těchto prvků jakákoli, je to něco jako vzedmutá vlna přicházející z hloubi paměti, která zaplavila svět a všude velmi úzce spojila věrnost minulosti, skutečné nebo imaginární, s pocitem příslušnosti, vědomí kolektivu a individuální vědomí sebe sama, paměť a identitu.

Francie možná jako první vstoupila do tohoto věku vášnivé, konfliktní, téměř obsedantní paměti. Později, po konci Berlínské zdi a Sovětského svazu, přišla „znovunalezená paměť“ východní Evropy. Následně — po pádu latinskoamerických diktatur, s koncem apartheidu v Jižní Africe a s *Truth and Reconciliation Commission* (Komisí pravdy a usmíření) — se objevily známky skutečně světového charakteru paměti a velice různé, byť srovnatelné formy účtování s minulostí.

Ona zvláštnost Francie, kterou bych chtěl na úvod zdůraznit, vyplývá z ryze konjunkturálního setkání tří hlavních, zdánlivě vzájemně nezávislých jevů, jejichž účinky se však posléze spojily, aby přivedly Francii, dosud spočívající v historickém vědomí sebe sama, k vědomí paměťovému. I když poněkud zestručníme chronologii, lze tvrdit, že rok 1975 je rokem,