

Erinnerung

Von Johann Baptist Metz

1. Aufriss des Problemfelds: Erinnerung als Grundbegriff?

Ein Philosophieren, für das die Berücksichtigung geschichtlicher Begründungs- und Verweisungszusammenhänge nicht einfach zur durchschauten Vorgesichte der Vernunfterkenntnis gehört, kann Erinnerung in zweifacher Hinsicht als Grundbegriff thematisieren: einmal, insofern sich im Titel »Erinnerung« eben dieser Vermittlungszusammenhang zwischen Vernunft und Geschichte zum Ausdruck bringt; zum anderen, insofern sich in Erinnerung Grundzüge der griechischen Philosophie einerseits und der jüdisch-christlichen Denktradition anderseits, nämlich die Platonische Anamnesislehre zur Begründung von Vernunfterkenntnis aus vorgewußter Wahrheit und die jüdisch-christliche Akzentuierung von Geschichte und Freiheit, artikulieren – und zwar so, daß beide im Begriff der Erinnerung die ausgearbeitete Gestalt ihrer neuzeitlichen Vermittlung (als Vermittlung zwischen vorgewußter Vernunftwahrheit und Freiheitsgeschichte) suchen. Andere Entfaltungen und Anwendungen des Erinnerungsbegriffes – etwa in der anthropologisch-psychologischen Frage nach der Eigenart menschlicher Wahrnehmung, in der Vorstellungen in einem zeitlichen Zusammenhang »aufbewahrt« werden – setzen nur unter anderen erkenntnisleitenden Prioritäten die gleiche Grundfrage in Gang. Ihr gegenüber bleiben schließlich auch Unterscheidungen wie jene zwischen »Erinnerung« und »Gedächtnis« sekundär, und die Entlastung der Erinnerungsthematik durch eine solche begriffliche Sortierung scheint wenig hilfreich. Denn die Unterscheidung zwischen »Erinnerung« und »Gedächtnis« ist weder vom Wortgebrauch noch von der Begriffs-[387]geschichte her eindeutig und einheitlich belegbar¹. Wollte man z. B. »Gedächtnis« als psychologisches Vermögen von »Erinnerung« als geschichtlichem Organon adäquat scheiden, so begegnete man sofort dem Postulat Gadamers, »das Gedächtnis aus seiner vermögens-psychologischen Nivellierung zu befreien und es als einen Wesenszug des endlichen und geschichtlichen Seins des Menschen zu erkennen«². Gleichzeitig signalisieren Begriffe wie Apriorität, Wahrheit, Überlieferung, Autorität, Geschichte, Theorie-Praxis, Freiheit ... die Weite des Problemfelds, in dem ein Begriff wie Erinnerung zu bestimmen ist. Das alles legt wiederum nahe, daß die neuzeitliche Ausarbeitung dieses Begriffs in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, in den Traditionen der praktischen Philosophie, der Geschichtsphilosophie und der Hermeneutik zu suchen ist. Die Frage schließlich, ob und inwiefern Erinnerung – in unserer »geschichtslosen« Welt der Wissenschaft und Technik – in einem singulären Sinn als Grundbegriff des Philosophierens gelten kann, also Anspruch auf »radikale« und nicht nur regionale, abgeleitete Bedeutung erheben kann, hängt daran, wie weit Philosophie das in Erinnerung angeschlagene Thema »Vernunft-Geschichte« derart unter dem Primat praktischer Vernunft erörtert, daß sich ihr dabei in der Frage nach dem Praktischwerden von Vernunft als Freiheit im Medium der Geschichte die alte Frage nach vorgewußter Vernunftwahrheit verwandelt aufdrängt. Erinnerung ist dann indispensabler Grundbegriff einer Philosophie, die sich als theoretische Gestalt jener Vernunft begreift, die als Freiheit praktisch werden will.

¹ Zur Begriffsgeschichte vgl. »Anamnesis« (L. Oeing-Hanhoff) und »Erinnerung« (C. v. Bormann) in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter, 1971 ff.

² Gadamer, S. 23.

2. Zwei Traditionen des Erinnerungs-Verständnisses und die Gestalt ihrer Vermittlung

Die Erörterung des Erinnerungsbegriffs als Thematisierung des Verhältnisses von Vernunft und Geschichte steht zunächst in der Wirkungsgeschichte sowohl der Platonischen Anamnesislehre (1) wie der eschatologischen *memoria* des Christentums (2), die beide in Hegels Philosophie zu einer Vermittlung kommen (3), die alle weitere Ausarbeitung dieses Begriffs nachhaltig prägt.

(1) Anamnesis, Wiedererinnerung, Schlüsselbegriff der Platonischen Philosophie, eingeführt im »Menon« (gewissermaßen als gnoseologische Wendung und Entsprechung der Ideenlehre im »Phaidon«), wird für Platon dadurch fundamental, daß er sie als ermöglichen Grund formeller »vernünftiger« Erkenntnis überhaupt auslegt, sie also als Konstitutionsproblem der Vernunft thematisiert. Die Begründung von Vernunfterkenntnis aus vorgewußter Wahrheit – vorgewußt im Modus der Vergessenheit und deshalb »wiedererinnert« mit Hilfe des maieutischen Verfahrens³ – leitet die »apriorische« Vernunft- und Erkenntnismetaphysik ein. »Aber die ›Wiedererinnerung‹ der apriorischen Erkenntnis ist unvollständig, wenn sie vergißt, daß sie in der Inspiration des Homerschen Dichters durch die Musen ihren Ursprung hat«⁴. Der (in Anknüpfung an das Mythologem von der vorgeburtlichen Existenz der Seele und in Nähe zur orphischen Vorstellung vom jenseitigen Trunk aus der Quelle der Erinnerung) erzählend eingeführte göttliche Inspirationsgrund der Anamnesis wird im Platonischen Argumentationszusammenhang aufrechterhalten: Vernunfterkenntnis aus vorgewußter göttlicher Wahrheit. Während Aristoteles das Erinnerungsthema stärker im Umkreis seiner Abstraktions- und Vermögenslehre behandelt und so eine vermögenspsychologisch und empirisch orientierte Richtung in Gang setzt, in der Erinnerung vorzüglich als Frage der Wahrnehmung und der Einheit des Bewußtseins in der Zeit erörtert wird⁵, hält sich anderseits der Ansatz der Platonischen Anamnesislehre – in unterschiedlich formalisierter Weise – durch: über neuplatonische Modifikationen (bei Plotin, der diese Tradition schon stärker mit Aristoteles zu verbinden sucht und bei dem deshalb »die Seele« zum Gedächtnisgrund wird⁶), über die Thomanische Lehre vom apriorischen »Licht der Vernunft« (das sich nach »De veritate«⁷ im *memoria*-Wissen entbergen kann) bis zu Descartes, der die eingeborene Idee Gottes in der Form eines Erinnerungswissens, zumindest als *modus cogitandi*, festhält⁸, bis zu Leibniz und dessen Aktualisierung der Platonischen Anamnesislehre bei der Verteidigung der apriorischen Erkenntnis gegen den angelsächsischen Sensualismus. Und Kants folgenreiche Destruktion der erkenntnisfundierenden Bedeutung inhaltlicher Apriorität, wonach uns in dieser allemal nur das begegnet, was die Vernunft selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt, wird sich immerhin fragen lassen müssen, ob sie sich mit den Begründungszusammenhängen in seiner praktischen Philosophie und seiner Geschichtsphilosophie problemlos versöhnen läßt, in der Kant selber eine Erinnerungstradition aufnimmt, die ihrerseits die Platonische Anamnesislehre verwandelnd bewahrt.

(2) Entscheidend für die zentrale Bedeutung des Erinnerungsbegriffs ist nämlich auch die Wirkungsgeschichte des Christentums, das sich ja als eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in den Raum des griechischen *Logos* und seiner Metaphysik einführt und das dabei seine Erinnerung auf ein geschichtlich einmaliges Ereignis bezogen weiß, in dem es die eschatologische Erlösung und Befreiung des Menschen durch Gott unwiderruflich angebrochen glaubt. Erinnerung gerät, formal, in den Kontext der Geschichts- und Freiheitsthematik.

³ Menon 81 d; vgl. 86 b.

⁴ Picht, S. 42.

⁵ Vgl. »memory«, in: Encyclopedia Britannica.

⁶ Enn. IV 6.

⁷ De ver. 10,2 und ad 5.

⁸ Medit. III 13.

Und sie ist auch nicht mehr rein archäologische »Wiederholung nach rückwärts« (als welche Kierkegaard die Platonische Anamnesis charakterisiert), sondern – in ihrer eschatologischen Ausrichtung – wiederholende »Erinnerung nach vorn«⁹. Augustinus, durchaus geprägt von der Platonischen Erinnerungslehre, entfaltet in den zentralen Passagen des 10. Buchs seiner »Confessiones«¹⁰ jene Erinnerungslehre, die die Seelenwanderung und die griechische Zyklustheorie verwirft und die an Stelle einer Wiedererinnerung vorgewußter Ideen und vorgewußter Wahrheit in minutiöser Beschreibung eine *memoria* vorstellt, in der sich die Seele im Lichte göttlicher Erleuchtung in ihrem eigenen Lebensweg durchsichtig ist; Erinnerung gewinnt den Rang einer hermeneutischen Kategorie zur Deutung der Lebensgeschichte im Angesichte Gottes. Bonaventura wird ihm darin in seinem »Itinerarium mentis in Deum«, Pascal in seinem »Memorial« folgen.

Aber wie Paulus sich als Schuldner der Griechen und der Nichtgriechen bekennt¹¹, so auch jede christliche Theologie. Deshalb tritt im Laufe der Geschichte auf den verschiedenen Ebenen philosophischer Reflexion eine kreative Antitypie zwischen der griechischen Metaphysik und der christlichen Überlieferung [389] zutage, deren begriffliche Austragung im Blick auf die Erinnerungsthematik zu jener folgenreichen Vermittlung von Vernunft und Geschichte führt, wie sie ausgearbeitet bei Hegel begegnet.

(3) Wie immer man die expliziten Äußerungen Hegels zur Erinnerung einschätzen mag (in sekundären »anthropologischen« Passagen; umfassender, geradezu als Ausdruck sich selbst wissender Bewegung des objektiven Geistes, am Ende der »Phänomenologie«): sein philosophisches Werk demonstriert im Vollzuge wie kaum ein zweites das Sichabarbeiten an einer Erinnerung, in der sich die vorgewußte (»apriorische«) Wahrheit der klassischen Metaphysik mit der Bildungs- und Freiheitsgeschichte menschlichen Geistes vermittelt. Diese Erinnerung steht in der Intention Hegels zunächst dem rein vorstellenden Verhalten zur Geschichte im »historischen Bewußtsein« entgegen. Sie ist aber auch schon dem Bann Platonischer Anamnesis entrückt. Ihr gerät nämlich das geschichtlich Besondere nicht zum bloßen »Exempel«, zum beliebigen »Fall« eines vorgewußten Allgemeinen. Sie erinnert Wahrheit nicht in steiler Abstraktion von geschichtlichen Verhältnissen. Sie zwingt vielmehr Philosophie, Wahrheit auf dem geschichtlichen Stand ihrer Vermittlung zu denken, ihre Allgemeinheit gewissermaßen aus »geschichtlicher Apriorität« zu begreifen. Und so wird sie auch zur (gegenwarts-)kritischen Erinnerung, zumindest als »Empfindlichkeit gegen jede Form von Unterbietung des erreichten Stands«¹² und in eins damit als Protest gegen jede begriffslose Unterwerfung unter vorgegebene Zustände. In diesem Sinn mag schließlich gelten, daß diese Erinnerung Metaphysik und Geschichte, »Archäologie« und »Eschatologie« in sich resümiert¹³ und als befreiende Kritik praktisch werden will. Ihre Praxis ist dabei tendenziell so wenig vor- oder gegenaufklärerisch, daß sie eine nichttriviale Gestalt von Aufklärung allererst in Gang zu setzen sucht.

3. Erinnerung im Umkreis von Hermeneutik und Kritik

Erinnerung als Thematisierung des Verhältnisses von Vernunft und Geschichte begegnet heute in erster Linie im Blickfeld zweier philosophischer Richtungen, die sich ihrerseits mehr

⁹ Die. Wiederholung, hrsg. von E. Hirsch, S. 3 = Samlede Vaerker III, S. 573.

¹⁰ X 6-27.

¹¹ Vgl. Röm. 1,14.

¹² O. Marquard, Hegel und das Sollen, in: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 72 (1964), S. 103-119.

¹³ Vgl. M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, S. 325 ff.

oder minder ausdrücklich und auf je unterschiedliche Art durch die Hegelsche »Vermittlung« geprägt wissen und die sich in ihrer Durchführung immer auch als Kritik der historischen Vernunft verstehen.

(1) Einmal ist dies die *hermeneutische Philosophie*, die sich nicht zuletzt gegen den Historismus und dessen Destruktion des Lebensverhältnisses zur Geschichte, gegen dessen abstrakte Kontrastierung von »Geschichte als Erinnerung« und »Geschichte als Wissenschaft« wendet, derzufolge es als ausgemacht zu gelten habe, »daß weder die wissenschaftliche Geschichte imstande ist, in ihrer Verlängerung ›Erinnerung‹ zu werden, noch die geschichtliche ›Erinnerung‹ von ihrem Orte aus über die tatsächlichen und logischen Voraussetzungen verfügt, sich zu verwirklichen«¹⁴. Denn das rein historische Verhältnis »zur Vergangenheit setzt nicht nur voraus, daß diese Vergangenheit vergangen ist, es wirkt offensichtlich auch selbst dahin, diese Inaktualität des Gewesenen zu befestigen und zu besiegen. Die Historie ist an die Stelle der Tradition getreten, und das heißt: [390] sie besetzt diese Stelle«¹⁵. In ihrem Bemühen, diese im Historismus manifest gewordene und zur Theorie erhobene Erinnerungs- und Überlieferungslosigkeit unserer wissenschaftlich geprägten Lebenswelt zu durchbrechen, findet die zeitgenössische philosophische Hermeneutik zunächst Vorläufer im Umkreis der sogenannten *Lebensphilosophie*. In diesen Zusammenhang gehört etwa Dilthey mit seinen Überlegungen zum »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«, die in Fortbildung von Droysens Auffassung, daß Erinnerung als Möglichkeitsbedingung historischer Forschung zu gelten habe, den Erinnerungsbegriff in der Kategorie des Erlebnisses zu fundieren suchen, ohne ihn dadurch freilich erfolgreich vom Verdacht des Geschichtspsychologismus befreien zu können. In diesen Zusammenhang gehört auch Nietzsches Kritik an der Entgegensetzung von Geschichte und Leben, die ihm selbst freilich zu einem Plädoyer gegen das Erinnern und für das Vergessen als schlechthin lebensermöglichernder Fähigkeit gerät, da er Erinnerung einfachhin als »ein Einrubrizieren und Einschachtern« dem isolierten historischen Bewußtsein zuschlägt, dem er »einen Grad von Schlaflosigkeit, von Widerkäuen, von historischem Sinn« bescheinigt, »bei dem das Lebendige zu Schaden kommt«¹⁶; und da Nietzsche die kritische Kraft in der Erinnerung des Leidens in gleichem Maße übersieht wie er das Beschwingende, die »Unterwürfigkeit« am Vergessen unterschätzt, lehnt er die ihm in dem Satz: »Nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis« angebotene Formel zum Verständnis der Kontinuität der Geschichte im Sinne »erinnerter Leidensgeschichte« als »masochistisch« ab¹⁷. In diesen lebensphilosophischen Zusammenhang gehört dann auch Bergsons *mémoire*, die, von der Wahrnehmung streng geschieden, als dynamischer Grund der Einheit und Kontinuität des geistigen Lebens der Person, des Ich, entfaltet wird und die z. B. in den Untersuchungen von Halbwachs in die sozialgeschichtliche und sozialpsychologische Dimension hinein ausgeweitet wird¹⁸. In diesen Zusammenhang gehört aber schließlich auch Schelers Versuch, die Erinnerung aus psychologistischen Vorstellungen zu befreien und sie als Grund eines freien und kritischen Verhältnisses gegenüber der »historischen Determination«, die prä rational und naturhaft im Erlebniskern der Person wirksam ist, zu interpretieren¹⁹.

Die Nähe solcher lebensphilosophischer Ansätze zur hermeneutischen Erinnerungsproblematisierung ergibt sich nicht zuletzt daraus, daß manche dieser Lebensphilosophien als verschlüsselte *Geschichtsphilosophien* fungieren, in denen »Leben« als Subjekt und Sinnhorizont von Geschichte im Ganzen erscheint – ähnlich einer Reihe von *Naturphilosophien*, die »Natur« als

¹⁴ A. Heuß, Verlust der Geschichte, Göttingen 1959, S. 68.

¹⁵ G. Krüger, Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung, in: Studium Generale 4 (1951), S. 322f.

¹⁶ Edition Schlechta Bd. 3, S. 859.

¹⁷ Edition Schlechta Bd. 2, S. 802.

¹⁸ M. Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Berlin/Neuwied 1966.

¹⁹ Vgl. Reue und Wiedergeburt, in: Gesammelte Werke, Bd. 5, S. 35.

Subjekt der geschichtlichen Werdeprozesse insinuieren; bei ihnen wird dann entweder – wie bei Schelling – Erinnerung dadurch zentral, daß »alles Philosophieren in einem Erinnern des Zustands (besteht), in welchem wir eins waren mit der Natur«²⁰, oder Erinnerung begleitet – wie bei Bloch (aber auch in weniger diskutierten Versionen der Frankfurter Schule²¹) – alle utopischen Geschichtsphilosophien insofern, als sie zum »Vorwärtsgehen als Rückgang in den Grund«, zum »Maul-[391]wurf sous terre« wird auf eine universale »Resurrektion der gefallenen Natur« hin²².

Indes ist hier darauf aufmerksam zu machen, daß in der von der gegenwärtigen hermeneutischen Philosophie betriebenen Kritik der historischen Vernunft neben lebensphilosophischen Traditionen vor allem auch Impulse jenes Erinnerungsverständnisses wirken, das im leitenden Blick auf die Seinsfrage in der existentialontologischen Hermeneutik entwickelt wurde: bei Heidegger, für den Wieder-Erinnerung als der »fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik« gilt; da aber »echte Erinnerung ... jederzeit das Erinnerte verinnerlichen, d. h. es sich mehr und mehr wieder in seiner innersten Möglichkeit entgegenkommen lassen«²³ muß, geht das gemäße Seinsdenken andenkend dem entgegen, was die Erinnerung der Sprache im Wort »Sein« als ein noch Ausstehend-Zukünftiges verwahrt. So bleibt die in der Erinnerung vermittelte Geschichte allemal »Geschick«. Das gilt auch für die Weise, in der Erinnerung Geschichte als Gegenwart des Vergangenen präsentiert. »Wir erfahren«, betont Picht, »die gegenwärtige Wirkung des Vergangenen und wissen doch nicht, wie uns geschieht. Indem wir nicht wissen, wie uns geschieht, geschieht die Geschichte ... die Gegenwart des Vergangenen ist also etwas anderes als Erinnerung; sie ist ... Erinnerung im Modus der Vergessenheit«²⁴.

(2) Diesem hermeneutischen Gebrauch von Erinnerung – primär auf einem lebensphilosophischen und existentialontologischen Hintergrund – begegnet ein »kritischer« Gebrauch im Kontext jener Philosophien, die sich in betonter Weise auf die *Aufklärung* berufen und deren Prozeß, das Praktischwerden der Vernunft als befreiende Kritik, fortzuführen beanspruchen, ohne jedoch das Verhältnis von Vernunft und Geschichte, von Kritik und Tradition usw. einfach zugunsten abstrakter und geschichtsloser Vernunft zu entspannen und es als irreleitend, ideologieverdächtig und praxisgefährdend von vornherein fallen zu lassen. Es handelt sich dabei vor allem um die von Traditionen der praktischen Philosophie Kants und der Ideologiekritik (marxistischer und psychoanalytischer Prägung) inspirierten Formen einer *praktisch-kritischen Philosophie der Geschichte und der Gesellschaft*.

Auch sie lassen sich – im Blick auf die Einführung und den Gebrauch von Erinnerung – begreifen als Auseinandersetzungen mit der historischen Kritik und der Ideologiekritik (als welche sich ja die historische Kritik in ihrer Kritik an Autoritäten, Institutionen und unaufgeklärten Überlieferungszusammenhängen auch tatsächlich bewährte und bewährt): Gegenüber der Unmittelbarkeit und Direktheit dieser Kritik fragen sie nach deren Interessen und Motiven, stellen sie die (schon seit Kant in Gang gesetzte) Frage nach der »Kritik der Kritik«, die den abstrakten Willen zur Kritik selbst noch einmal problematisiert und ihn schließlich als jene Ideologie entlarvt, die sich allzu fraglos einem vermeintlichen Stufengang im Fortschritt kritischen Bewußtseins überläßt. Dabei wird diese »Kritik der Kritik« nicht als formale Metakritik verstanden, die ihrerseits dieses Problem auf rein theoretischer Ebene weiterverhandelt und weiter-[392]delegiert (mit einem tendenziellen *regressus in infinitum*), sondern als Theorie-Praxis-Problem der praktischen Vernunft, die in ihrer Verwirklichung jeweils in bestimmt-

²⁰ Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Bd. 4, S. 77.

²¹ Vgl. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlin 1969.

²² E. Bloch, *Subjekt — Objekt*, Gesamtausgabe, Bd. 8, S. 476, 474.

²³ Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1951, S. 211.

²⁴ Picht, S. 288.

ten gesellschaftlich-geschichtlichen Begründungs- und Verweisungszusammenhängen steht. In diesem potenzierten Sinn ist und bleibt Geschichte – nicht als »Historie«, sondern als handlungsnormierender Überlieferungszusammenhang – der in befreiender Kritik praktisch wendenden Vernunft immanent. Diese dem hermeneutischen Standpunkt nahe Auffassung des unzersetzbaren Verhältnisses von Vernunft und Geschichte ist der Aufklärung nicht nachträglich angesonnen. So begründet, legitim und unerlässlich die im Zeitalter der Aufklärung einsetzende kritische Prüfung der Überlieferungen und ihrer »Autoritäten« war, erzwang dieser Prozeß der Aufklärung gleichwohl die Einsicht, daß Erinnerung nicht nur Gegenstand, sondern inneres ermöglichendes Moment jeden kritischen Bewußtseins ist, das sich über sich selbst aufzuklären sucht. Und in diesem Sinn verwirklicht sich kritische Aufklärung auch im Widerstand gegen die Tendenz, alles, was im Bewußtsein erinnerungs- und überlieferungsbestimmt ist und was nicht dem Kalkül einer szientifisch-technischen Vernunft pariert, als Abeglauben zu denunzieren und der privaten Beliebigkeit und Unverbindlichkeit des einzelnen zu überlassen bzw. dem Verdacht theorieloser Subjektivität auszuliefern. Dieses Verständnis kritischer Aufklärung bestätigt sich gerade auch in jenen zeitgenössischen Aufklärungstheorien, die sich nicht primär der Tradition hermeneutischer Geschichtsphilosophie verdanken: so vor allem in den einschlägigen Theorien und Positionen der Frankfurter Schule. Dementsprechend begegnet hier, ähnlich anderen Positionen aus der Tradition praktischer Philosophie²⁵, auch ein kritischer Gebrauch von Erinnerung in der Konstitutionsproblematik praktischer Vernunft.

Dies wird schon früh deutlich in Benjamins »geschichtsphilosophischen Thesen«, in denen die Erinnerung der »Leidensgeschichte der Welt« zum Medium einer Verwirklichung von Vernunft und Freiheit wird, die sich kritisch sperrt gegen eine ebenso unreflektierte wie banale Idee vom undialektischen »Fortschritt der Vernunft«²⁶. Dann bei Marcuse, bei dem die zunächst in einem psychoanalytischen Bezugsrahmen vorgetragene Einsicht, daß »die Wiederherstellung der Vergangenheit kritische Maßstäbe liefert ..., daß die Wiederherstellung des Erinnerungsvermögens Hand in Hand geht mit der Wiederherstellung des erkennenden Gehalts der Phantasie« und so »die *recherche du temps perdu* zum Vehikel der Befreiung wird«²⁷, nun auch als grundsätzliches Postulat auftritt: »Die Wiedereinsetzung der Erinnerung in ihr Recht als Mittel der Befreiung ist eine der edelsten Aufgaben des Denkens«²⁸. In gesellschafts- und geschichtstheoretischer Wendung heißt dies: »Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der ›Vermittlung‹, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoff-[393]nung in die Erinnerung zurück ... Und in den persönlichen Begebenheiten, die im individuellen Gedächtnis neu erstehen, setzen sich die Ängste und Sehnsüchte der Menschheit durch – das Allgemeine im Besonderen«²⁹. Adorno betont in erkenntnistheoretischer Absicht, »daß Tradition der Erkenntnis selbst immanent ist als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. Erkenntnis verformt diese, sobald sie kraft stillstehender Objektivierung damit *tabula rasa* macht. Sie hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbständigt Form, teil an Tradition als unbewußte Erinnerung; keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und wiederdrängte«³⁰. Die Frage freilich, wie Vernunfterkenntnis, die dem unmittelbar normierenden Zwang erinnerter Inhalte sich kritisch versagt, Erinnerung gleichwohl in verwandelter Gestalt aufbewahren kann, um sie am Ende nicht doch – als unbestimmte und unbewußte – zum Epi-

²⁵ Vgl. z. B. W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung, Frankfurt 1969.

²⁶ Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt 1965, S. 78-94.

²⁷ Marcuse, S. 24f.

²⁸ Marcuse, S. 228.

²⁹ Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967, S. 117f.

³⁰ Negative Dialektik, Frankfurt 1966, S. 60.

phänomen einer geschichtslosen Vernunft herabsinken zu lassen, beantwortet Adorno mit dem Verweis auf eine Aporie, die – im Blick auf seine »Thesen über Tradition« – so lautet: »Tradition (stellt) heute vor einen unauflöslichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit«³¹. Auch innerhalb des Entwurfs einer praktischen Geschichtsphilosophie, mit der Habermas unter dem erkenntnisleitenden Interesse der Emanzipation sowohl die Gattungsgeschichte des Menschen zu begreifen wie gegenwärtiges Handeln zu orientieren sucht, ergibt sich der Rückgriff auf Erinnerung: »Die Erfahrung der Reflexion ... erinnert die Emanzipationsschwellen der Gattungsgeschichte«³². Freilich verdeckt die weitere Verarbeitung des Erinnerungsproblems in den Begriffen der Rekonstruktion und Selbstreflexion hier wieder die in der Erinnerung sich anzeigenende Rückbindung kommunikativen Handelns an geschichtliche Verweisungszusammenhänge; es scheint, als würden die erkenntnisleitenden Interessen (Emanzipation, Mündigkeit) selbst so zu geschichtslosen Sprachstrukturen »naturalisiert«, daß der Erinnerungsvorgang in ihnen zum Stillstand kommt.

So stößt die kritische Behandlung der Erinnerung »von hinten« auch wieder auf unerledigte Probleme der Hermeneutik. Im Schnittpunkt beider lassen sich einige Charakteristika von Erinnerung als philosophischem Grundbegriff formulieren, in denen auch noch Elemente von Erinnerungsphilosophien zur Geltung kommen, die bisher unberücksichtigt blieben.

4. Erinnerung als Medium des Praktischwerdens von Vernunft als Freiheit: Kennzeichnung und Konsequenzen

Der im aufgewiesenen Problemfeld sich abzeichnende Erinnerungsbegriff begreift den Erinnerungsvorgang als Medium des Praktischwerdens von Vernunft als Freiheit. In dieser Grundbestimmung ist Erinnerung Freiheitserinnerung, die als Leidenserinnerung zur Orientierung für freiheitsbezogenes Handeln wird (1). Ihre Erzählstruktur (2) führt sie zur Kritik erinnerungsloser Geschichtstechnologie ebenso wie zu neuen Konfrontationen mit den Traditionen der *Anamnesis* und der christlichen *memoria* (3).

(1) Die kritische Vernunft immanente Form von Erinnerung ist *Freiheitserinnerung*; aus ihr gewinnt Vernunft jenes Interesse, das ihr Praktischwerden leitet. Dabei ist diese Freiheitserinnerung eine bestimmte Erinnerung. Gegenüber einem unbestimmten Gebrauch von Freiheit, der ihren Begriff unter konträren Voraussetzungen beliebig reproduzierbar macht, bezieht sich diese Erinnerung auf jene Traditionen, in denen das Interesse an Freiheit entstand. Diese Traditionen sind in ihren narrativen Grundzügen, also als erzählte Freiheitsgeschichte, nicht der Gegenstand, sondern die Voraussetzung jeder kritischen Rekonstruktion von Geschichte durch argumentative Vernunft.

In ihrer praktischen Absicht ist diese Freiheitserinnerung primär *Leidenserinnerung (memoria passionis)*. Als solche vermittelt sie eine Gestalt von Freiheitspraxis, die sich dagegen sperrt, offen oder heimlich mit Praxis als fortschreitender »Naturbeherrschung« identifiziert zu werden. Eine an diesem Leidensgedächtnis orientierte Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht bleibt deshalb auch davor bewahrt, Geschichte als Geschichte der Freiheit am Ende doch in den Kategorien einer »Geschichte der Herrschaft« (und sei es die Herrschaft einer abstrakten und in dieser Abstraktheit banalen »Mündigkeit«) auszulegen; sie bleibt davor bewahrt, in der (für jede praktische Geschichtsphilosophie unvermeidlichen) Einführung eines Begriffes

³¹ Adorno, S. 34f

³² Habermas, S. 32.

vom Ganzen (der Geschichte) einen Begriff vom Totalen (einer Herrschaftspraxis) zu insinuieren.

Der Respekt vor dem »geschichtlich akkumulierten Leiden« macht die Vernunft in einer Wiese »vernehmend«, die in der abstrakten Entgegensetzung von »Autorität und Erkenntnis«, in der das Autonomieproblem der Vernunft zumeist diskutiert wird und an der auch das Verständnis von Emanzipation als apriorischem Vernunftinteresse fixiert scheint, nicht ausgedrückt werden kann. In diesem »Vernehmen« gewinnt Geschichte – als erinnerte Leidensgeschichte – die Gestalt »gefährlicher Überlieferung«, die weder in einer rein unterwerfenden Einstellung gegenüber der Vergangenheit – wie in manchen Ansätzen hermeneutischer Vernunfttheorien – noch in einer rein ideologiekritischen Attitüde gegenüber der Vergangenheit – wie in manchen Ansätzen kritischer Vernunfttheorien – »aufgehoben« und stillgestellt werden kann; ihre »Vermittlung« ist in jedem Fall praktischer Natur; sie geschieht nie rein argumentativ, sondern anfänglicher »narrativ«, in »gefährlichen Geschichten«, in denen sich das Interesse an Freiheit selbst erzählend einführt und identifiziert.

(2) Diese Erinnerung hat also indispensable *Erzählstruktur*. Ihre Ausarbeitung geschieht nicht zuletzt als Kritik an einem Erinnerungsbegriff, der abgeleitet ist aus der Vorstellung von der abstrakten Identität des Selbstbewußtseins, die seit Kant und seinem Begriff der transzendentalen Synthesis der Apperzeption die Erinnerungslehre nachhaltig bestimmt hat, vor allem auch jene der Phänomenologie Husserls³³. Gegen sie wendet sich, aus unterschiedlichen Voraussetzungen, sowohl die Kritik der »Philosophischen Untersuchungen« Wittgensteins³⁴ wie die der späten Phänomenologie Schapps³⁵, die der abstrakten Einheit des phänomenologischen Subjekts ein »in Geschichten verstricktes Bewußtsein« zugrunde legt, das sich selbst narrativ expliziert und das in der Rückbindung der Ge-[395]schichtlichkeit des Bewußtseins an ein »Bewußtsein in Geschichten« (Lübbe³⁶) einen kognitiven Primat erzählerter Erinnerung andeutet.

(3) Dieser kognitive Primat erzählerter Erinnerung birgt Konsequenzen, von denen einige der wichtigsten hier abschließend genannt seien. Er stellt Philosophie vor die Aufgabe, narrative und argumentative Vorgänge miteinander zu verbinden und neben Dantos analytischer Theorie der Narrativität³⁷ eine hermeneutisch-kritische zu entwickeln, in der sich u. a. auch die Nähe der Philosophie zur Literatur und der in ihr erzählten Antigeschichte des Leidens zu reflektieren hat. Er drängt Philosophie, deren praktische Vernunft nicht ausgedrückt werden kann durch jene Technik der Naturbeherrschung, in der Wissenschaft durch Anwendung »praktisch« wird, zur Kritik an jenen Formen historischer Vernunft, die – nach der Entthropierung des »Lehramts« der Geschichte, nach der Auflösung der Argumentationsfigur *Historia magistra vitae*³⁸ und nach dem Schwund des Erzählens in der Geschichtswissenschaft³⁹ – selbst immer mehr zu einer nach rückwärts gewandten Technologie werden, in der das Freiheitsinteresse nicht mehr thematisiert werden kann: ein Vorgang, der sich symptomatisch abzeichnet im rein kybernetischen Gebrauch von Erinnerung und Gedächtnis⁴⁰ und der sich immer mehr auszurichten scheint auf die in der Datenbank zweckrational sortierte »Geschich-

³³ Vgl. grundlegend: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, in: Husserliana, Bd. 4, Den Haag 1952; Cartesianische Meditationen, in: Husserliana, Bd. 1, Den Haag 1950.

³⁴ Oxford 1958

³⁵ In Geschichten verstrickt, Hamburg 1953; ders., Philosophie der Geschichten, Leer 1959; zu Schapp vgl. J. Habermas, Logik der Sozialwissenschaften, Tübingen 1967, und H. Lübbe, »Sprachspiele« und »Geschichten«. Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium, in: Bewußtsein in Geschichten, Freiburg 1972.

³⁶ Vgl. das in Anmerkung 35 zitierte gleichnamige Buch.

³⁷ Analytical Philosophy of History, Cambridge 1965.

³⁸ Vgl. R. Koselleck, in: Natur und Geschichte, Festschrift für K. Löwith, Stuttgart 1967.

³⁹ Vgl. H. Weinrich, Literatur für Leser, Stuttgart 1972.

⁴⁰ Vgl. dazu K. W. Deutsch, Politische Kybernetik, Freiburg 1967.

te« und auf ein Computer-Gedächtnis, das kein Vergessen und deshalb freilich auch keine Erinnerung kennt. Dieser kognitive Primat der erzählten Erinnerung gegenüber der abstrakten Kritik zwingt eine Philosophie, die sich die Wahrheitsfrage durch universale Kritik weder ausreden noch zur historischen Vorstufe emanzipatorischer Totalreflexion herabdeuten läßt, zur Auseinandersetzung mit der Mutmaßung Nietzsches, »daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, ... unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendealter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist«⁴¹. Dieser kognitive Primat erzählter Erinnerung und damit eines »in Geschichten verstrickten Bewußtseins« gegenüber der abstrakten Einheit des Bewußtseins und den darin »voraussetzungslos« anhebenden Formen des Zweifels und der Kritik verweist schließlich den theologischen Gebrauch von Erinnerung nicht von vornherein in einen intersubjektiv unzugänglichen Sonderbereich – jenen theologischen Gebrauch, demzufolge Erinnerung bzw. ihr soziales Pendant, die Tradition, verstanden wird als vermittelndes Moment zwischen dem Absolutum göttlicher Offenbarung und dessen Empfänger⁴². Nicht von ungefähr legt sich christlicher Glaube kategorial als *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* aus und sucht sich in der Erzähl- und Argumentationsgestalt befreiender Erinnerung (als bestimmter Gestalt von Hoffnung) in den Verhältnissen der Neuzeit zu verantworten⁴³.

LITERATUR

- H. Bergson, Materie und Gedächtnis, Jena 1908.
- A. Seiffert, Die Struktur der Erinnerung, in: *Philosophia naturalis* 1 (1950), S. 415-434; 555 bis 531; 2 (1952), S. 50-71.
- G. Söhngen, Der Aufbau der Augustinischen Gedächtnislehre, in: *Die Einheit der Theologie*, München 1952, S. 63-100.
- H. R. Jauss, Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts »A la recherche du temps perdu«. Ein Beitrag zur Theorie des Romans, Heidelberg 1955.
- E. Heitsch, Wahrheit als Erinnerung, in: *Hermes* 91, S. 36-52.
- M. Eliade, Die Mythologie der Erinnerung und des Vergessens, in: *Antaios* 5 (1964), S. 28 ff.
- H. Schmitz, Hegels Begriff der Erinnerung, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), S. 37-44.
- H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen² 1965.
- L. Oeing-Hanhoff, Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre, in: *Collegium philosophicum. Festschrift für J. Ritter*, Basel 1965, S. 240-272.
- Th. W. Adorno, Thesen über Tradition, in: *Ohne Leitbild*, Frankfurt 1967, S. 29-45.
- L. Landgrebe, Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh o. J. (1967).
- J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968.
- H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1968.
- G. Picht, Wahrheit – Vernunft – Verantwortung. *Philosophische Studien*, Stuttgart 1969.

Quelle: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München: Kösel 1973, 386-396.

⁴¹ Werke, hrsg. von K. Schlechta, Bd. 2, S. 208.

⁴² Vgl. J. Pieper, Überlieferung, München 1970; G. Scholem, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorie im Judentum, in: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970, S. 90-120.

⁴³ Vgl. J. B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, in: *Concilium* 8 (1972), S. 399-407.