

Year: 2009

Erinnern und Vergessen : vom Glück des Historikers

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5252201>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2009) *Erinnern und Vergessen : vom Glück des Historikers*. In: *Vom Nutzen der Geschichte*. Basel, S. 35-38.

Erinnern und Vergessen – Vom Glück des Historikers

Emil Angehrn

Eine Tagung unter dem Titel «Vom Nutzen der Geschichte» anzukündigen, erinnert an die berühmte Schrift von Friedrich Nietzsche «Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben». Im direkten Vergleich fällt jedoch die Differenz beider Titel auf. Auf der einen Seite fasst Nietzsche das Thema enger, indem er nach dem Nutzen und Nachteil *für das Leben* – nicht etwa für die Bildung oder die Gesellschaft – fragt und als primären Gegenstand dieser Evaluation die Historie, nicht die Geschichte untersucht. Auf der anderen Seite will Nietzsche aber vor allem nicht nur den Nutzen, sondern ebenso den Nachteil der historischen Kultur betrachten. Dabei erhält bekanntlich der Nachteil in Nietzsches Text ein bemerkenswertes Gewicht, so dass die Kritik an der historischen Kultur – an einer bestimmten historischen Kultur – emphatischer ausfällt als ihr Lob.

Nun liegt mein Interesse nicht darin, unsere Themenstellung mit Nietzsches Geschichtsdenken zu kontrastieren. Vielmehr will ich seinen Text nur als äusseren Anstoss nehmen, um die Frage nach dem Nutzen der Geschichte in einer bestimmten Akzentuierung zur Sprache zu bringen. Genauer will ich vom Kontrast ausgehen, anhand dessen Nietzsche in der Eingangspassage seiner Schrift das Elend der Historie plakativ herausstellt – den Kontrast zwischen der Last des Gedächtnisses und dem Glück des Vergessens:

Betrachte die Heerde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht, was Gestern, was Heute ist, springt umher, frisst, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblickes, und deshalb weder schwermüthig noch überdrüssig. Dies zu sehen geht dem Menschen hart ein, weil er seines Menschenthums sich vor dem Thiere brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt [...]. Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will auch antworten und sagen: das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte – da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass der Mensch sich darob verwunderte.

Er wunderte sich aber auch über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: [...] Der Mensch [...] stemmt sich gegen die grosse und immer grössere Last des Vergangenen: diese drückt ihn nieder oder beugt ihn seitwärts, diese beschwert seinen Gang als eine unsichtbare und dunkle Bürde [...]. Deshalb ergreift es ihn, als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Heerde oder, in vertrauterer Nähe, das Kind zu sehen, das noch nichts Vergangenes zu

verläugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der Zukunft in überseligem Blindheit spielt. [...]

Bei dem kleinsten aber und bei dem grössten Glücke ist es immer Eines, wodurch Glück zum Glücke wird: das Vergessen-können [...]. [E]s ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeit; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben.¹

Es fällt auf, wie stark diese polarisierende Darstellung den uns vertrauten Vorstellungen vom Erinnern und Vergessen widerstreitet. Sie kontrastiert mit diesen sowohl im Blick auf die Wertung wie die Funktion des Erinnerns und Vergessens. Was die Wertung angeht, so ist uns, wenn wir auf die vergangenen Jahrzehnte zurückblicken, das Hohelied des Gedächtnisses omnipräsent: Die unzähligen Tagungen, Monographien und Sammelbände zum Themenkreis der Erinnerung, der Memoria, stehen alle im Zeichen eines für unsere Kultur und Gesellschaft in höchstem Masse Wertvollen oder gar Notwendigen. Mit dieser Hochschätzung sind wir so sehr vertraut, dass es uns schwer fällt, dem umgekehrten Lob des Vergessens eine gleiche Plausibilität zuzuerkennen. Zum anderen – und damit zusammenhängend – scheint uns die Beschreibung paradox, die Nietzsche vom Erinnern und Vergessen als Bewusstseins- und Kulturleistungen gibt. Wir sprechen von der Erinnerung als einer Kunst, einer Kultur, einer anspruchsvollen, mühevollen Arbeit, die sich gegen das Verfallen und Vergehen aller Dinge, oft gegen eigenen oder fremden Widerstand zu wehren hat. Umgekehrt sehen wir im Vergessen ein Geschehen, das ohne unser Zutun verläuft – nicht etwas, das wir erst «erlernen» müssten (und, wie Nietzsche meint, zu erlernen unfähig sind) und gegen ein übermächtiges Erinnern durchzusetzen hätten. Wir sprechen von der *ars memoriae*, obwohl uns auch die Rede von einer Kunst des Vergessens nicht unbekannt ist: Verwiesen sei nur auf Harald Weinrich, der sich ausführlich mit der Frage «Gibt es eine Kunst des Vergessens?»² befasst hat – wobei die Themenstellung bewusst mit der Paradoxie des Sachverhalts spielt, die Umberto Eco in seinem Titel «An *Ars oblivionalis*? Forget it!»³ pointiert heraus-

- 1 Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874), in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München et al. 1980, Bd. 1, S. 243–334, hier S. 248–250.
- 2 Harald Weinrich, *Gibt es eine Kunst des Vergessens? (Jacob-Burckhardt-Gespräche auf Castelen, 1)*, Basel 1996; ders., *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997.
- 3 Umberto Eco, *An *Ars oblivionalis*? Forget it!*, in: *Publications of the Modern Language Association (PMLA)*, Vol. 103, No. 3, Mai 1988, S. 154–261.

stellt und die noch in einer kuriosen Anekdote zum alten Kant aufscheint. Nachdem dieser seinen langjährigen Diener Lampe entlassen musste, weil er angefangen hatte zu trinken, Kant sich aber nicht leicht von der Gewöhnung an ihn freimachen konnte, notierte der Philosoph auf einem Merktzettel: «Lampe muss vergessen werden!» Sich schriftlich daran zu erinnern, dass man etwas vergessen soll, scheint ein performativer Widerspruch *par excellence*.

Nun geht es in Wahrheit nicht um solche zugespitzten Polaritäten und Paradoxien. Wir müssen sowohl die Erinnerung als auch das Vergessen differenzierter fassen, um dasjenige, was in ihrer Beziehung in Frage steht, angemessen zu thematisieren. Dazu sind das von Nietzsche artikulierte Verständnis ebenso wie unsere gängigen Vorstellungen vom Erinnern und Vergessen kritisch zu überprüfen und gegebenenfalls neu zu akzentuieren. Beide Begriffe, so zeigt sich, stehen nicht nur für vielschichtige, sondern auch für hochgradig ambivalente Phänomene, so dass ihr Verhältnis umso weniger in ein einseitiges Plädoyer – sei es für die Religion des guten Gedächtnisses oder für die Seligkeit des Vergessens – umgemünzt werden kann. Ich werde zu beiden Seiten nur wenige Motive herausgreifen – nur Splitter aus einer unüberschaubar weiten Diskussion, die zahlreiche kulturwissenschaftliche Fächer involviert und insbesondere im Fall des Erinnerungsbegriffs auch die gesamte Philosophiegeschichte durchzieht.

Um die Stossrichtung meiner Überlegungen vorwegzunehmen: Ich möchte Nietzsches Hochschätzung des Vergessens in gewisser Weise reformulieren, indem ich das Vergessen anders bestimme, als Nietzsche dies tut, und auch die Erinnerung anders akzentuiere, als sie in seiner Kritik gegenwärtig ist. Genauer geht es mir darum, beide Begriffe nicht einfach als Gegensatz stehen zu lassen, sondern sie in ihrer Beziehung – oder gar abgründigen Gemeinsamkeit – zu vergegenwärtigen. Am Ende geht es um eine Vorstellung des Vergessens, die nicht mit einer Verurteilung der, sondern einem Plädoyer *für* die Erinnerung einhergeht. Am Ende steht nicht das Vergessen als Gift des Gedächtnisses, sondern die tiefe Erinnerung als Weg des radikalen Vergessens.

1. Erinnerung

Was den Erinnerungsbegriff betrifft, so will ich zwei Gegenakzente setzen: gegen die Einengung auf einen subjektiv-psychologischen Erinnerungsbegriff und gegen die Einschränkung des Erinnerns auf vergangene Faktizität.

1.1 *Erinnern und Sich-Erinnern*

Erinnerung als Bewusstseinsform ist zunächst durch zwei Strukturmerkmale gekennzeichnet, die sie von anderen intentionalen Akten unterscheiden: den Vergangenheitsbezug und die Selbstreferenz. Erinnern heisst, sich in der Gegenwart auf etwas Vergangenes zu beziehen, und es heisst – im idealtypischen Fall des individuellen Sich-Erinnerns –, sich auf ein eigenes früheres Erleben zu beziehen. Es bedeutet nicht einfach vergangene Fakten, sondern vergangene Erlebnisse zu vergegenwärtigen. Ich erinnere mich an den Fall der Berliner Mauer, nicht an den Ausbruch des ersten Weltkriegs (oder, wie John Locke sagte: an die Überschwemmung der Themse im letzten Winter, nicht an die Sintflut)⁴. Durch diese spezifische Reflexivität der Erinnerung – den Bezug auf das eigene Erleben – wird nicht nur der Zeithorizont eingeschränkt, sondern, vor allem, das genuine Bewusstseinsphänomen des Erinnerns von einem mechanisch rekonstruierbaren Prozess des Speicherns, Abrufens und Verarbeitens von Daten abgehoben. Die Differenz lässt sich zum Teil mit der Unterscheidung verbinden, die in der deutschsprachigen Terminologie anhand der Begriffe Erinnerung und Gedächtnis getroffen wird und die von alters her als die Differenz reflektiert worden ist, ob wir Vergangenes wie totes Material in einem Speicher horten oder es in lebendiger Erinnerung vergegenwärtigen und neu durchleben; Platons berühmte Schriftkritik im Dialog «Phaidros»⁵ operiert mit dieser Differenz – ein Thema, dessen heutige Dringlichkeit angesichts der ins Unermessliche gesteigerten Speicher- und Archivierungspotentiale augenfällig ist.

Indessen sind diese Unterscheidungen nicht so evident und unumstösslich, wie es zunächst den Anschein hat. Zwischen dem Vergegenwärtigen von Vergangenem und dem Sich-Erinnern gibt es fließende Übergänge. Wir können auch in der Rekonstruktion der eigenen Geschichte nicht ohne Weiteres zwischen Selbsterlebtem und Berichtetem trennscharf unterscheiden. Unsere Vorstellung von früheren Erlebnissen ist durch Fremdbeschreibungen, kollektive Deutungen und Erklärungen aus der Aussenperspektive überlagert. Es kann sein, dass ich erst über die Aussenbeschreibung und das Zeugnis anderer Zugang zu eigenen früheren Erlebnissen oder zu deren Verständnis habe. Es gehört gerade zur historischen Dimension meines Selbst-

4 John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand. Erster Band (Buch I und II), übers. von Carl Winckler, Leipzig 1913, Buch II., Kap. 27, § 16, S. 411.

5 Platon, Phaidros 274b–277a; vgl. die Auseinandersetzung mit dieser Kritik bei Jacques Derrida in: La pharmacie de Platon, in: La dissémination, Paris 1972, S. 69–197.

verständnis, dass dieses nicht in der blossen Selbstwahrnehmung und reflexiven Selbstinterpretation aufgeht. Auch meine Erinnerung an den Fall der Berliner Mauer ist kaum von den unzähligen Bildern, Erzählungen und Deutungen, die mein eigenes Erleben im Nachhinein überlagert haben, abzulösen.

Dies bedeutet: Es geht darum, einen weiteren Erinnerungsbegriff in den Blick zu nehmen, der über das subjektiv-bewusstseinsmässige Erinnern hinausgeht und der zum Gedächtnis übergreift – ein weiterer Begriff, der in den Geschichts- und Kulturwissenschaften weithin wie selbstverständlich verwendet, aber in seiner Problematik kaum reflektiert wird. Die Problematik liegt darin, dass wir einerseits am Subjektbezug des Erinnerns festhalten müssen: Gegenstand der Erinnerung ist das, was ein Gewesenes und Erinnertes *für ein Subjekt* – nicht einfach ein objektiv Vergangenes und irgendwie Festgehaltenes – ist. Andererseits müssen wir über den Subjektbezug hinausgehen, sofern nicht nur das aus dem eigenen Erleben Reproduzierbare, sondern Vergangenes überhaupt den Horizont des Erinnerns ausmacht. Wenn wir also auch das nicht Eigene, sondern Ferne und Fremde zum Gegenstand des Erinnerns erklären, so geht es darum, auch in diesem weiteren Horizont den Selbstbezug hinsichtlich des Vergangenen zum Tragen zu bringen. Mit anderen Worten: Wir sind auch in das Gedächtnis des Fremden, die Geschichte des Anderen involviert; auch sie betrifft uns, ist Teil unserer Geschichte. Diese Erweiterung des Erinnerungsbegriffs stellt die Forderung, an beidem festzuhalten: sowohl am Selbstbezug des Erinnerns – gegen die Externalisierung des Gedächtnisses und der Gedächtnisfunktion – wie am Einbezug des Anderen ins Eigene beziehungsweise der Öffnung des Eigenen gegenüber dem Anderen. Erinnerung ist auch Erinnerung dessen, woran *wir uns* nicht erinnern und nicht erinnern können. Erinnerung schliesst, paradox formuliert, die Erinnerung des Nichterinnerten und Nichterinnerbaren ein. Dies führt unmittelbar zum zweiten Aspekt.

1.2 Das Vergangene, das nie gegenwärtig war

Das zweite genannte Strukturmerkmal des Erinnerns, neben dem Selbstbezug, ist der Vergangenheitsbezug. Mich an die Begegnung mit einem Freund erinnern ist etwas anderes als an diese Begegnung denken, sie phantasieren, erwünschen oder befürchten. Erinnerung meint ein Ereignis oder Erlebnis in der Vergangenheit. Das erinnerte Faktum behält diesen Zeitindex, es wird als Vergangenes vergegenwärtigt (es wird nicht nur etwas früher Erlebtes –

eine gehörte Melodie – im Bewusstsein gegenwärtig, sondern das vergangene Erleben, das Hören des Lieds, der Besuch des Konzerts wird erinnert).

Indessen wissen wir, dass dieser Bezug auf das Gewesene seine Tücken hat. Es gibt offenbar nicht einfach das früher Geschehene, das wir aus dem tiefen Brunnen der Vergangenheit heraufholen und vor Augen stellen könnten. Historie ist nicht die Reproduktion des Gewesenen, die Erzählung, «wie es eigentlich gewesen» (Ranke), noch weniger die idealiter vollständige und simultane Registrierung allen Geschehens (die «Ideale Chronik» nach Arthur C. Danto⁶ oder die universale Festplatte). Historie ist Auswahl, Formung und Produktion von Geschichte; Historik untersucht nach Droysen die Formen, in denen aus Geschäften Geschichte wird. Geschichte ist insofern nicht nur ein Faktum im Sinne des vorgegebenen Tatsächlichen, sondern auch «factum» im Wortsinn des Gemachten, des Konstrukts. In dieser Hinsicht scheint es auch fraglich, wie weit wir von Erinnerung im wörtlichen Sinn als Erinnerung an etwas, das war, sprechen können und sollen. In dem Masse, wie nicht einfach eine vorhandene Objektivität den Gegenstand der Geschichte ausmacht, sondern dieser im Prozess der historischen Vergegenwärtigung – in den vielfältigsten Modalitäten der Analyse, Beschreibung, Erzählung und Darstellung – gebildet wird, scheint auch der Vergangenheitsbezug als objektiver suspendiert.

Nun will ich hier den Akzent nicht auf das überkomplexe Thema der Konstitution von Geschichte legen. Statt dessen will ich direkter danach fragen, auf welche Vergangenheit Erinnerung zielt, und dazu exemplarisch eine Sichtweise ins Spiel bringen, welche die «normale» Erinnerungsfigur zu radikalisieren beansprucht, indem sie auf eine tiefere, abgründigere Vergangenheit zurückgeht, die dem Gegenstand des normalen Erinnerens noch voraus- oder zugrundeliegt. Einer solchen Sichtweise begegnen wir in verwandten Konzepten bei Jacques Derrida und bei Walter Benjamin.

Benjamin schliesst in seinen «Geschichtsphilosophischen Thesen»⁷ an Nietzsches Kritik der historischen Kultur an, indem er diese Kritik radikalisiert und zugleich ihre Stossrichtung ändert: Die falsche historische Kultur ist nach ihm nicht durch den Rückzug auf das Leben, sondern durch ein vertieftes Geschichtsdenken zu überwinden. Dies entspricht einer anderen Wahrnehmung der eigenen Zeit. Glaubte Nietzsche noch einem wuchernden

6 Arthur C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1974, S. 12, 241–247.

7 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1972ff., Bd. I.2, S. 691–704.

Geschichtsbetrieb entgegnetreten zu müssen, so ist die Lebenswelt des modernen Grosstadtmenschen nach Benjamin umgekehrt durch das Absterben der Erinnerung und den Verlust der Geschichte geprägt. Doch reicht es nicht, dagegen den Wert historischer Erinnerung zu beschwören. Solche Erinnerung wird nur dann sachhaltig und lebensbestimmend, wenn sie prinzipiell anders ansetzt als in der traditionellen Geschichtskultur. Benjamins Kritik wendet sich gegen das positivistische Geschichtsverständnis des Historismus, das von den festen Fakten des Vergangenen ausgeht und von ihnen her unser Bild historischer Vorgänge und Zusammenhänge konstruiert. Geschichte «gegen den Strich zu bürsten»⁸, wie Benjamin verlangt, meint eine Revision auf verschiedenen Ebenen.

Sie beinhaltet zum einen, dass wir das Wesentliche einer historischen Konstellation nicht im äusseren Überblick, sondern in der Konkretion eines Bildes, der Konzentration eines Augenblicks zu fassen bekommen; zum anderen, dass wir es nicht gemäss den etablierten Vorstellungen vom Grossen und Wertvollen, sondern in der Zuwendung zum scheinbar Nebensächlichen und Bedeutungslosen – «in den unscheinbarsten Fixierungen des Daseins, seinen Abfällen gleichsam»⁹ – auszumachen haben. Damit verbindet sich eine Gegenlektüre des Vergangenen, die sich nicht an der Geschichte der Herrschaft orientieren will, das heisst an demjenigen, das von sich aus die Macht hatte, Geschichte zu stiften, Spuren zu hinterlassen, Monumente zu setzen und Traditionen zu prägen. Gegen eine solche Einfühlung in die Sieger postuliert Benjamin eine Historie gegen die eigene Schwerkraft der Geschichte, eine Historie als Leidenserinnerung, als Erinnerung an all das, was ohne Spuren geblieben ist, an die erfolglosen Kämpfe, die nicht realisierten Hoffnungen, das nicht gesühnte Unrecht.

Diese inhaltlichen Verschiebungen gehen nun mit einer strukturellen, ontologischen Veränderung der Erinnerung einher. Erinnerung verlangt einen veränderten Blickwinkel, der nicht beim Faktischen, bei dem zu Ende Geführten und zur geschichtlichen Tatsache Gewordenen Halt macht, sondern der hinter dem Tatsächlichen das Mögliche, das nicht zur Wirklichkeit Gewordene, im Gewesenen «die unterdrückte Vergangenheit»¹⁰ zu fassen vermag. Die radikalisierte Erinnerung, die hinter die sedimentierte Vergan-

8 Ebd., S. 697.

9 Walter Benjamin in einem Brief vom 9. August 1935 an Gershom Scholem in: Walter Benjamin, Briefe, hg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt a.M. 1966/1978, S. 685.

10 Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, a.a.O., S. 703.

genheit und auf deren Tiefenschichten, auf das darin Verdrängte und Unabgeschlossene zurückgeht, will nicht nur erkennen, was im Vergangenen Form und Gestalt angenommen hat, sondern auch, was in ihm angelegt war, aber nicht zur Artikulation gekommen ist. Hofmannsthals Ausspruch «Was nie geschrieben wurde, lesen»¹¹ wird für Benjamin zum Motto der Geschichte.¹² Nicht nur das ehemals Gesagte vor dem Vergessen zu bewahren, sondern dem Nichtgesagten zur Sprache zu verhelfen, ist die Aufgabe rettender Erinnerung.

Das Stichwort der Rettung – Habermas hat schon früh (1972) die Aktualität Benjamins unter dem Stichwort der «rettenden Kritik» gewürdigt¹³ – verweist auf die Zukunftsdimension solcher Erinnerung: Gerade weil sie hinter das vergangene Faktum zurückgeht, ist solche Erinnerung nicht ausschliesslich rückwärtsgewandt, kann sie den geschichtlichen Zwangszusammenhang auf ihr utopisches Potential hin aufbrechen. Dies ist die «schwache messianische Kraft», die dem historischen Gedenken innewohnt und «an welche die Vergangenheit Anspruch hat».¹⁴ Ich will an dieser Stelle nur darauf verweisen, dass diese Konzeption einer in der Unabgeschlossenheit des Vergangenen gründenden, subversiven Erinnerung auch von Autoren wie Theodor W. Adorno oder Herbert Marcuse ausformuliert wurde und nicht zuletzt in emphatischer Transformation bei Jacques Derrida wiederkehrt, der diese Idee in einer engen Lektüre der Texte von Benjamin – exemplarisch in der Auseinandersetzung mit Benjamins Übersetzeraufsatz¹⁵ – ausarbeitet und dabei das Erlösungsmoment der Historie (oder eben: der Dekonstruktion) noch steigert. Auch Derrida geht es um ein Zurückgehen hinter das Faktum, zu einem «Vergangenen, das nie gegenwärtig war».¹⁶

11 Hugo von Hofmannsthal, Der Tor und der Tod, in: ders. Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, hg. von Rudolf Hirsch et al., Frankfurt a.M. 1975–1991, Bd. III, S. 61–80, hier S. 80.

12 Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. I.3, S. 1238.

13 Jürgen Habermas, Bewusstmachende oder rettende Kritik, Vortrag in der Frankfurter Universität aus Anlass des 80. Geburtstags von Walter Benjamin im Juli 1972, in: ders.: Kultur und Kritik, Frankfurt a.M. 1973, S. 302–344.

14 Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, a.a.O., S. 693f.

15 Walter Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, in: Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. IV.1, S. 9–21; Jacques Derrida: Des tours de Babel, in: Psyché. Invention de l'autre, Paris 1987, S. 203–235.

16 «Un passé qui n'a jamais été présent»: Die Formulierung findet sich sowohl bei Derrida (Marges de la philosophie, Paris 1972, S. 22 [mit Bezug auf Levinas]) wie schon bei Maurice Merleau-Ponty (Phénoménologie de la perception, Paris 1945, S. 280).

Wenn wir die beiden Korrekturen des Erinnerungsbegriffs zusammenfassen, so wird die Konvergenz ihrer Stossrichtung augenfällig. Es ist die Konvergenz einer doppelten Transzendierung des psychologischen Erinnerns – einerseits auf das Fremde, dem Sich-Erinnern Unzugängliche hin, andererseits auf das Nichtrealisierte, nicht in die historische Faktizität Eingegangene und in ihr Sedimentierte hin. Erinnerung, in dieser zweifachen Radikalisierung, ist auch ein Eingedenken des Nichterinnerbaren und des Nichtgewesenen. Wenn wir auch solches unter dem Titel der Erinnerung ansprechen – im Sinne dessen, was Hegel Er-Innerung nennt als das In-sich-Gehen des Geistes in seiner Geschichte¹⁷ –, so meinen wir, dass wir auch in der Erinnerung an das Fremde und Nichtgewesene mit uns selbst zu tun haben, uns selbst begehnen.

2. Vergessen

Wenn wir uns solche Potenzierungen der Erinnerung vor Augen halten, so scheint es naheliegend, damit eine Verschärfung des Antagonismus zwischen Erinnern und Vergessen zu verknüpfen. Je radikaler die Erinnerung ist, je tiefer sie geht, desto entschiedener scheint das Vergessen überwunden. Wenn wir umgekehrt am Eigenwert des Vergessens festhalten wollen, scheinen wir umso mehr Widerstand gegen solche Erinnerungskultur leisten zu müssen.

Allerdings ist hier eine genauere Prüfung nötig, um welcher Motive willen etwa bei Nietzsche das Vergessen erwünscht ist und die Erinnerung verurteilt wird. Nietzsche beschwört die aktive Vergesslichkeit als Lebenskraft und Form der starken Gesundheit,¹⁸ deren der Mensch als Gegenmacht gegen die lähmende und orientierungslose historische Gelehrsamkeit, aber auch gegen das Übergewicht und die Last des Vergangenen bedarf. Es scheint klar, dass die im Vorausgehenden umrissene subversive und zukunftsgerichtete Erinnerung geradezu ein Gegenmodell zu dieser Form des Historischen bildet. Gleichwohl enthält Nietzsches Beschreibung des Vergessens ein Moment, das in jeder Art historischer Kultur zur Diskussion steht: das Element der Abwehr, der Befreiung aus einer Fessel, des Widerstands gegen die Macht des Vergangenen. Aber dieses emanzipatorische Element steht für uns nicht einfach als Gegenkraft zur Erinnerung, als die von Nietzsche reklamierte Bewusstlosigkeit des Organischen zur Diskussion, sondern als eines, das eher mit gesteigerter Bewusstwerdung einhergeht und als eigenstes Element einer

17 Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 61952, S. 563f.

18 Zur Genealogie der Moral, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 5, S. 245–412, hier S. 292.

radikalisierten Erinnerung zum Tragen kommt. Die Frage ist, wie wir ein solches Vergessen zu denken haben, das sich nicht dem Zurücksinken ins Vorbewusste, sondern dem Hindurchgehen durch Reflexion und Erinnerung verdankt, sozusagen ein zweites Vergessen, das gerade dem Nichtvergessen erwächst. Die Frage ist: Gibt es Formen des Umgangs mit der Geschichte, die uns von der Last der Geschichte, der Herrschaft der Zeit, der Unaufhebbarkeit des Vergangenen befreien? Zwei Modelle eines solchen Umgangs seien genannt.

2.1 Sühne und Verzeihen

Das eine situiert sich im normativen Bereich der geschichtlichen Belastung durch das Unrecht, welches geschehen ist und aus dessen Verstrickung der Mensch sich zu befreien hat. Das Modell ist in den komplementären Versionen der Sühne und des Verzeihens profiliert ausformuliert worden. Der Held der klassischen Tragödie leidet an der Unerbittlichkeit eines Schuldspruchs, den er entweder durch eigenes (wenn auch unfreiwilliges) Handeln verursacht hat – wie Ödipus – oder dem er durch eine von seinen Vorfahren ererbte Schuld, einem von den Göttern über sein Geschlecht verhängten Schuldspruch unterliegt. Die Rettung aus dem Leiden kann nur im Hindurchgehen durch das Leiden, letztlich in der Übernahme der – auch der nicht selbst verschuldeten – Schuld geschehen. Die von Ödipus angestregten Nachforschungen nach dem Mörder seines Vaters wie die Warnungen des Chors und des blinden Sehers sind Momente einer Erinnerungsarbeit, welche am Ende die Verstrickungen aufzeigt, deren Bewusstmachung allein der Weg der Läuterung und Versöhnung, damit auch der Befreiung aus dem blinden Fatum des Vergangenen sein kann.

Die andere Version, die Figur des Verzeihens, ist gerade im Kontext des Umgangs mit Geschichte und Vergessen von Hannah Arendt und Paul Ricoeur herausgearbeitet worden. H. Arendt hat in «Vita activa» das Verzeihen als eine der Möglichkeiten beschrieben, mit den Aporien des menschlichen Handelns umzugehen, die in der Unverfügbarkeit der Zeit, genauer: der Unabschbarkeit des Künftigen und der Unwiderruflichkeit des Vergangenen liegen. Das Handeln verfügt nach Arendt über Fähigkeiten, diese Aporien wenigstens zum Teil zu beheben: Versprechen und Verzeihen. Sie stellen die originären, der menschlichen Freiheit angemessenen Formen dar, in denen einerseits – im Versprechen – Zukünftiges gesichert und stabilisiert werden kann, andererseits – im Verzeihen – Vergangenes zwar nicht annul-

liert, aber widerrufen, dem Menschen Entlastung von der Vergangenheit gewährt werden kann.¹⁹ Paul Ricoeur, der sich in den letzten Jahrzehnten vielleicht am ausführlichsten mit diesem Thema befasst hat, hat den Umgang mit dem Vergangenen unter die Triade «Erinnern – Vergessen – Verzeihen» gestellt und unterschiedliche Modalitäten herausgearbeitet, wie solche Entlastung zustandekommt (von der religiösen Sündenvergebung über die politische Amnestie, die Rehabilitierung, das fürstliche Gnadenprivileg bis zum zwischenmenschlichen Geben und Vergeben).²⁰ In allen Formen ermöglicht Verzeihen im Zwischenmenschlichen eine Befreiung vom Vergangenen, deren das Individuum für sich nicht mächtig ist. Es ist ein Freiwerden, das mit einem spezifischen Vergessendürfen – im gelingenden Fall auch Vergessenkönnen – einhergeht. Im institutionellen Kontext liesse sich auf Konstellationen der rechtlichen Bearbeitung (vom Strafprozess über Kriegsverbrechertribunale bis hin zu Wahrheitskommissionen) hinweisen, in denen sich idealiter Momente der Sühne und der gesellschaftlichen Entlastung verschränken können, die ihrerseits zu einer Bewältigung der Geschichte beitragen.²¹

2.2 Durcharbeiten und befriedetes Vergessen

Das andere Modell, neben Sühne und Verzeihen, ist die Bewältigung des Vergangenen im erinnernden Durcharbeiten – so das Stichwort, mit dem Sigmund Freud diese Art von sowohl aneignender wie befreiender Erinne-

19 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S. 231–243. – Auch Nietzsche beschreibt in der «Genealogie der Moral» das Versprechen als die Gegenmacht zum Vergessen und gleichermassen aktive Willenspotenz: «Eben dieses nothwendig vergessliche Thier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der *starken* Gesundheit darstellt, hat sich nun ein Gegenvermögen angezüchtet, ein Gedächtniss, mit Hülfe dessen für gewisse Fälle die Vergesslichkeit ausgehängt wird, – für die Fälle nämlich, dass versprochen werden soll: somit keineswegs bloss ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, nicht bloss die Indigestion an einem ein Mal verpfändeten Wort, mit dem man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten, ein eigentliches *Gedächtnis des Willens*» (Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a.a.O., S. 292).

20 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000; *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 2000.

21 Vgl. dazu den Beitrag von Anne Peters in diesem Band.

rungsarbeit bezeichnet hat.²² Hier geht es nicht mehr notwendig um die Verstrickung in Schuld, aus welcher, wie bei Sühne und Verzeihen, eine Befreiung erstrebt wird. Wohl aber geht es um einen Vergangenheitsbezug, der mit negativen Erfahrungen durchsetzt ist, Erfahrungen von etwas, vor dem wir zurückschrecken, uns ängstigen oder dessen wir uns schämen, um Ängste, Zwänge und Leiden bis zu Gewalt und traumatischen Erlebnissen, die aus der Vergangenheit haften bleiben und das gegenwärtige Leben belasten, einengen und behindern. Das psychoanalytische Szenario ist Modell dafür, wie im Umgang mit dem Vergangenen eigene Widerstände im Spiele sind, die sich dessen Vergegenwärtigung widersetzen, auf die sich die Erinnerung einlassen und an denen sie sich abarbeiten muss. Wenn wir das Modell generalisieren, so geht es um die Idee einer kritischen Erinnerung, die sich mit den Sinnverzerrungen und -verdeckungen, mit den Erfahrungen von Leiden und Schuld, Gewalt und Verlust in der Geschichte auseinandersetzt und ein Verständnis des Vergangenen *in* dieser Auseinandersetzung gewinnt. «Durcharbeiten» wird zur Form einer Erinnerung, die erst dazu befähigt, Geschichte bewusst anzueignen. Das Paradigmatische am psychoanalytischen Modell liegt eben darin, dass wir hier eine Aneignung vor uns haben, in welcher Übernahme und Freiwerden, reflektiertes Erinnern und Vergessenkönnen sich in eigentümlicher Verschränkung vollziehen. Alexander und Margarete Mitscherlich haben das Modell in den 60er-Jahren auf den zeitgeschichtlichen Kontext angewendet und die Schwierigkeiten der Bewältigung einer belastenden Vergangenheit unter dem Titel «Die Unfähigkeit zu trauern» beschrieben.²³ Ich will daraus nur das Stichwort der Trauer, genauer der Trauerarbeit festhalten, die für eine solche Erinnerung steht, die zugleich ein Freiwerden und Sich-Ablösen meint.

Ganz anders als in Nietzsches Vergessen als einem regressiven Zurückgehen in die Bewusstlosigkeit des Lebens steht in allen diesen Figuren ein Freiwerden vor Augen, das durch die Erinnerung und Bewusstwerdung hindurch sich ereignet und, als Vergessen, in gewisser Weise tiefer geht als jenes blosse Entgleiten. Hier ist es gerade die Aneignung der Geschichte, die ein Einswerden mit dem Vergangenen erlaubt, das nicht mehr als Zwang, als Last und Bedrückung erfahren wird, ein Einswerden, das in diesem Sinne zugleich ein Freiwerden *in* seiner Geschichte und in seinem Leben ist. Harald Wein-

22 Sigmund Freud, *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, London ⁸1991, Bd. X, S. 125–136.

23 Alexander Mitscherlich / Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München ⁹1973.

rich hat dieses zweite Freiwerden, das im Durcharbeiten ermöglicht wird, als ein «befriedetes» Vergessen bezeichnet, das sich als solches sowohl von der blossen Bewusstlosigkeit des Lebens wie vom «unbefriedeten» Vergessen der Verdrängung, in Wahrheit einem obsessiven Nichtvergessenkönnen, unterscheidet.²⁴

So gelangen wir am Ende in der Tat zu einer Konstellation, die über den eingangs geschilderten Antagonismus von Erinnern und Vergessen hinausweist. Wir gelangen dazu über eine bestimmte Spezifizierung beider Begriffe, indem wir einerseits die Erinnerung als eine fassen, die nicht einfach Erlebtes und Gewesenes festhält, sondern auch an das Nichterinnerbare und Nicht-gewesene erinnert, andererseits das Vergessen als eines begreifen, das nicht im Entgleiten des Bewusstseins aufgeht, sondern sich über ein Bewusstwerden und eine radikalisierte Arbeit des Erinnerns vollzieht. Natürlich gehen weder die Erinnerung noch das Vergessen in den so herausgestellten Aspekten auf. Beides sind vielschichtig-komplexe Vollzüge, die unterschiedliche Akte und Einstellungen umfassen. Doch geht es darum, dass sie die genannten, gleichsam gegenläufigen Aspekte in sich enthalten und erst so in ihrem vollen Potential realisiert werden. In ihrer Verschränkung zeichnet sich eine Konvergenz beider Bewegungen ab. Beide sind Formen des Sich-Findens in der Geschichte, gerade auch in dem, was dem Einzelnen fremd, schmerzlich oder abhandengekommen ist. Die Kunst des Vergessens ist, wie Weinrich in Anlehnung an Eco sagt, «nirgendwo anders als in der Nähe der Kunst des Gedächtnisses zu suchen».²⁵ So haben wir am Ende, wenn wir die Erinnerung – und das Vergessen – in dieser Weise verstehen, auch keinen Anlass, das Tier um das Glück seines Vergessenkönnens zu beneiden. Es ist die Erinnerungsarbeit, über die jenes Vergessen erreichbar ist, dessen *wir* bedürftig sind. Sie ist das Glück des Historikers.

24 Harald Weinrich, Gibt es eine Kunst des Vergessens?, a.a.O. S. 35–45.

25 Ebd. S. 46.

