

Probleme einer Gedächtnis und Geschichte übergreifenden Kultur der Erinnerung

Traumatisches Affiziertwerden, polemische Politisierung und moralisches Vergessen

1. Von der Negativität der Zeit zur Unabdingbarkeit eines kulturellen Gedächtnisses (2559) | 2. Ricœur jenseits von Michel Foucaults ›genealogischer‹ Verwerfung des Gedächtnisses (2571) | 3. Pierre Noras Apologie einer Gedächtnis-Geschichte (2577) | 4. Tod und kulturelles Überleben bei Jan Assmann (2585) | 5. Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im versöhnenden Vergessen? (2597)

*Am Anfang war der Tod, am Anfang war das Vergessen.
Gegen dieses Vergessen empört sich mein ganzes Wesen.*
Pierre Chaunu¹

*Vergesst es! Alles ist verziehen. Alles
Tilgt dieser Augenblick.*
Friedrich Schiller²

Die Welt, in der die Vergebung allmächtig ist, wird unmenschlich.
Emmanuel Levinas³

1. Von der Negativität der Zeit zur Unabdingbarkeit eines kulturellen Gedächtnisses

Von Anfang an spielen in den Schriften Ricœurs – später immer wieder sich zu erkennen gebende, auch schon bei Aristoteles, bei

-
- 1 P. Chaunu, *Der Sohn einer Toten*, in: ders., G. Duby, J. LeGoff, M. Perrot, *Leben mit der Geschichte*, Frankfurt/M. 1989, 11–64, hier: 15.
 - 2 F. Schiller, *Die Jungfrau von Orleans* [1801], III, 2; zit. n. H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 219.
 - 3 E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 33.

Augustinus und Plotin anklingende – Grundmotive menschlicher Zeiterfahrung eine prägende Rolle: von der »Traurigkeit des Endlichen« und Negativen über die als Zerstreuung, Dissonanz, *distentio* und *diastasis*, Vergehen, Verlöschen, Niedergang und Tragik erlebte Gewalt der Zeit bis hin zu Zerfall, Zerstörung und Vernichtung, in die sie schließlich mündet.⁴ Gegen all das sucht sich das Verlangen nach »menschlicher Zeit«⁵, nach narrativ sicherzustellender Konsonanz und Ordnung zu behaupten⁶, ohne auf diese Weise einen radikalen Seinsmangel je beseitigen zu können. Vielmehr wird so die menschliche Zeiterfahrung »intensiviert« (ZEI, 47/TRI, 48).

Schon früh kommt denn auch bei Ricœur ein »sens de l'histoire et de la chair«⁷ zur Geltung, der dazu herausfordert, vor dieser vielfältigen, am eigenen Leib erfahrenen Negativität der Zeit nicht auszuweichen, sie vielmehr auch dann zu bezeugen, wenn sie in einer konkreten geschichtlichen Situation⁸ verzweifeln lässt. Sterbliche, die ihren Tod antizipieren können, befinden sich ohnehin ständig »en face de désespoir«, wie man es bei Gabriel Marcel und Karl Jaspers beschrieben findet (MJ, 118, 220 f.). Bei letzterem schien denn auch das Scheitern die menschliche Geschichtlichkeit zu überschatten und gewissermaßen das letzte Wort zu haben (MJ, 202, 331, 430 f.). Was kann demnach Geschichte anderes sein als ein permanentes »malheur sans racines [...], sans origine« und finales Ziel (MJ, 200)? Reduziert sie sich nicht auf eine trostlose, unheilbare Zeitlichkeit, von der zu erzählen man verdammt ist, ohne je einen Ausweg weisen zu können?⁹ Erst recht nicht, wenn man einer »immanentistischen« Konzeption von Geschichte anhängt, die sich in deren Verirrungen verlieren muss, wie Ricœur gegen Merleau-Ponty zu bedenken

4 Entscheidende Motive, die im dritten Band von *Zeit und Erzählung* (dt. München 1991, 25 ff., 47, 141, 206, 214, 219, 423 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 27 ff., 46, 130, 189, 195 f., 200, 379 [=TRI]) wieder aufgegriffen werden.

5 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988, 13, 87 [=ZEI]; frz.: *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983, 17, 85 [=TRI].

6 ZEI, 14, 54, 115, 117/TRI, 18, 55, 111, 113.

7 P. Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être* 2, no. 5, mars (1937/8), 6–11, hier: 7.

8 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 79, 123 [=MJ].

9 MJ, 78; M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 209 [=KJ].

gibt.¹⁰ Dabei spielen spezifische historische Zeiterfahrungen wie der Erste Weltkrieg, die Folgen der Oktoberrevolution und die vor allem von Jaspers aufgeworfene Schuldfrage eine herausragende Rolle.¹¹ In jedem einzelnen Fall sieht man sich mit der Frage nach Kriterien konfrontiert, die die fragliche Geschichte nicht nur zu verstehen oder zu erklären, sondern auch zu beurteilen erlauben sollten. Das muss für Ricoeur gelten, seitdem die Geschichte universell und somit zur Geschichte aller Menschen geworden ist, die wissen werden wollen, woran sie sich sowohl im Hinblick auf die Vergangenheit als auch im Hinblick auf ihre Zukunft orientieren sollten.¹² Diese Frage wird umso dringlicher, wie die gegenwärtige geschichtliche Erfahrung zu der Diagnose Anlass gibt, dass auch der von Hegel beschworene Geist bzw. die von Kantianern und Phänomenologen mit Husserl verteidigte Vernunft krank¹³ oder einer anhaltenden Krise ausgeliefert sein könnte, von der man nicht weiß, ob sie je enden wird, um endlich den »Sinn des Menschen« erkennbar werden zu lassen.¹⁴ Eine solche Krise¹⁵ – als »auf den Maßstab der Geschichte vergrößerter Zweifel« – muss das Problem aufwerfen, ob und wie gegebenenfalls die von Menschen wohin auch immer vorangetriebene Geschichte normativ zu beurteilen ist. Für Ricoeur ist das von

10 P. Ricoeur, *La pensée engagée*. M. Merleau-Ponty: *Humanisme et terreur*, in: *Esprit* 16, no. 151 (12) (1948), 911–916, hier: 915.

11 MJ, 163; P. Ricoeur, *La culpabilité allemande* [1949], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999 [=L1], 143–154; P. Ricoeur, G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968, 35.

12 Diese Frage bestimmt dann auch entscheidend die Konfiguration von Gedächtnis und Geschichte im Spätwerk (P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 453 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 535 [=GGV]); wobei die fragliche Zukunftsorientierung zur politischen Angelegenheit von Bürgern erklärt wird, nicht zur Sache von Experten oder Geschichtsphilosophen.

13 P. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 54, no. 3/4 (1949), 280–316; dt.: *Husserl und der Sinn der Geschichte* [1949], in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276. Als »krank« gelten hier die Nationalsozialisten (232).

14 Ricoeur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 233.

15 P. Ricoeur, *Histoire et Vérité* [1955], Paris 1967 [=HV], 167, 169; *Tâches de l'éducateur politique*, in: L1, 241–257; zuerst in: *Esprit* 34, no. 340 (7/8) (1965), 78–93, hier: 83; Ist »die Krise« ein spezifisch modernes Phänomen?, in: R. Klibanski (Hg.), *Über die Krise. Castalgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1986, 38–63, zur als »Pathologie der Verzeitlichung« begriffenen Krise: 57.

Anfang an auch eine persönliche Frage von existenzieller Bedeutung, ist er doch mit Husserl und Hegel anzunehmen bereit, dass sein und unser ganzes Leben danach verlangt, vernünftig zu werden, und zwar in sozialer und generativer Verbindung mit Anderen.¹⁶ In diesem Sinne spricht er zunächst tatsächlich davon, »die Geschichte« als Antwort auf unsere entmutigende geschichtliche Befindlichkeit zu »wählen«.¹⁷ Und zwar sowohl auf der Ebene individueller Existenz als auch auf der Ebene jener Wissenschaft, die auf der Spur der alten *historia* des Thukydides und Herodots inzwischen den Anspruch erhebt, ein rationales kollektives Unterfangen zu sein. Diese Wahl bezieht sich auf das, was wir für erinnerungswert halten, aber auch die Maßstäbe für das wirklich Wichtige, worauf es in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft ankommt bzw. worauf es ankommen müsste.¹⁸ Kant hatte auf diese Frage eine klare Antwort: es wird darauf ankommen, was in kosmopolitischer Absicht geleistet wurde und so zum Fortschritt der Menschheit beigetragen hat.¹⁹

Mit diesem Gedanken sympathisiert Ricœur erkennbar, aber er hält die geschichtlichen Ereignisse für durchgängig derart ambivalent und mehrdeutig, dass ihr selektives Wiederaufgreifen durch diejenigen, die Vergangenes erinnern und Geschichte schreiben, keine einsinnige Finalisierung zulässt (HV, 44, 211 ff./GW, 57, 177 f.). Es ist sogar von »vielfältiger Wahrheit« und vom daraus sich ergebenden

16 Zumindest darf man das unterstellen angesichts der Art und Weise, in der Ricœur die besprochenen Positionen vorstellt: *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 251, 254.

17 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 44 [=GW]/HV, 31 f.

18 Vgl. zur umstrittenen Pluralität von (inkommensurablen) Maßstäben hinsichtlich einer stets nur »perspektivisch« zu erschließenden und darzustellenden Geschichte MHO, 267 ff., 399, 414/GGV, 321, 471, 489. Sie lässt keine Gesamtschau zu, wie man sie unter Berufung auf G. W. Leibniz oder Thomas Nagel für möglich halten könnte. Doch »ein Drama erzählen heißt ein anderes vergessen« (MHO, 584/GGV, 689). Und »zerstörendes Vergessen« einerseits und »grundlegendes« Vergessen andererseits bleiben letztlich ununterscheidbar (MHO, 574/GGV, 676). Eine alles erinnernde Geschichte kann es nicht geben (MHO, 522/GGV, 617). Dennoch soll die »Idee des Ganzen«, das der Kollektivsingular Geschichte bezeichnet, »nicht außer Reichweite« sein (MHO, 397/GGV, 468).

19 Vgl. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 33–50, hier: 50.

Verlust einer integrierten Kultur die Rede²⁰ – was von ferne an Ernst Troeltschs in der Sache verwandte Diagnosen denken lässt.²¹ In der Geschichte fand sich nirgends schon ein »letztes Wort«; und selbst nach »endloser Verzögerung« wird sich keines finden. Das Ende der Geschichte kann demnach nur eine regulative »Grenzidee« à la Kant meinen (HV, 20, 31/GW, 35, 44).²²

Nicht weniger beunruhigt Ricœur jedoch die *De-facto*-Universalität, die durch die moderne Technik und durch einen vielerorts mehr und mehr angeglichenen Lebensstil hervorgebracht wird (HV, 326/GW, 280), der, wie er meint, mit weitgehend entleerten sozialen Funktionen einhergeht und letztlich deren Inhumanität heraufbeschwört. Nicht zuletzt *dagegen* bietet Ricœur einige Jahre später das kollektive bzw. kulturelle²³ Gedächtnis auf, dem er weit mehr zutraut, als uns bloß »konservativ« der vermeintlichen Substanz einer Überlieferung zu versichern, die von einer krebsartig wuchernden Technik mehr und mehr überflüssig gemacht werden könnte.²⁴ Ricœur wird es vielmehr um die Kreativität eines Gedächtnisses gehen, von dem man erwarten kann, zur unbedingt erforderlichen Umgestaltung des Wirklichen beizutragen; und das wiederum so, dass jenen Kriterien Genüge getan wird. Bereits in seinem Aufsatz *Que*

20 Vgl. zur Historizität von Wahrheit P. Ricœur, *Préface à »Heidegger et le problème de l'histoire« de Jeffrey Barash* [1988], in: L2, 294–303, hier: 296, 302.

21 HV, 215, 219 f./GW, 181, 185; vgl. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922.

22 In dieser kantischen Perspektive hält Ricœur an der Rede von einem Subjekt der Geschichte fest (HV, 352/GW, 307), auch in *Zeit und Erzählung III*.

23 Mit Jan Assmanns entsprechender Unterscheidung arbeitet Ricœur nicht, soweit ich sehe. Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, erstes Kap. [=KG]. Sie müsste ihm allerdings insofern entgegenkommen, als der Begriff des kulturellen Gedächtnisses und einer auf ihm beruhenden Erinnerungsgeschichte und -kultur weniger mit politisch fragwürdigen Hypothesen einer kollektiven Dimension verknüpft ist, auf die längst sensibel reagiert wird, zumal wenn sie mit ungeprüften Unterstellungen einer ethnischen, nationalen oder traditionellen Einheitlichkeit einhergeht; vgl. Geoffrey Hartmanns Überlegungen zur »Multiplikation« von geschichtlichen Referenzrahmen in: ders., A. Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz 2012, 52 ff.

24 *Entretien avec P. Ricœur* in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1976, 8–23, hier: 18, 21; vgl. *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange* 7, no. 1 (1976), 17–28, hier: 21; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia* 46, no. 2–3 (1976), 49–68, hier: 68.

signifie ›Humanisme‹? (1956) spricht Ricœur in diesem Sinne von einer geradezu als Erinnerung zu begreifenden Kultur²⁵, die sich dem Vergessen eben jener Ressourcen widersetzen soll, auf die ein kreatives Gedächtnis sich stützen muss, wenn es zu solcher Umgestaltung soll beitragen können.²⁶

»Exister historiquement en tant que homme de culture«²⁷ bedeutet für Ricœur jetzt, sich zu einer durch Gedächtnis verbürgten geschichtlichen Tiefendimension kollektiver Existenz derer zu bekennen, die, ob sie es wollen oder nicht, durch *eine* Geschichte verbunden sind²⁸, deren praktische Ausrichtung (soweit möglich) ihr gemeinsames Anliegen sein müsste. Dabei glaubt Ricœur weder an eine durchgängig ›machbare‹ Geschichte, noch kann er sich dessen sicher sein, ein »croyance eschatologique«, der über jene regulative Idee hinaus allein die Geschichte offenhalten könne, werde mit und von Anderen im Geringsten geteilt. In dessen Vorfeld bleibt so nur die Imagination als bevorzugter Modus der Erforschung des Möglichen, das nicht schon feststeht oder sich aus bisheriger Erfahrung ableiten lässt.²⁹ Dieser für Ricœur von Anfang an zentrale Gedanke taucht in seinen späteren Schriften v. a. der 1970er Jahre (etwa in *L'imagination dans le discours et dans l'action*³⁰; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*; *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*) immer wieder auf. Er prägt seine kritische Auseinandersetzung mit Gadammers Begriff der Wirkungsgeschichte, die sich nicht mit dem ›Lauf der Dinge‹ abfinden soll, ebenso wie

25 An zentraler Stelle fällt der Begriff der Kultur dann auch in diesem Sinne im Spätwerk (MHO, 83/GGV, 114). Auf den Begriff verinnerlichender Erinnerung im Gegensatz zum ›äußerlichen‹ Gedächtnis (beides dt. i. Orig.) war Ricœur noch eingegangen in: *Retour à Hegel* (1955; repr. in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 173–178, hier: 179 [=L2]), ohne dabei dem Begriff der Kultur einen zentralen Stellenwert einzuräumen.

26 P. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture* 15, mars (1956), 84–92, hier: 85, 88.

27 Was Ricœur als Postulat der praktischen Vernunft aufstellt (ebd., 88).

28 Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, 80, unter Verweis auf Pascal.

29 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München ²1989, 187.

30 P. Ricœur, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. I*, Bruxelles 1976, 207–228, hier: 212, 214.

seine Theorie der Fiktion³¹ und einer das Wirkliche anreichernden Ikonographie (F. Dagognet). In allen Fällen geht es um ein *de-rei-fying*³² einer andernfalls geradezu kranken Geschichte, die schließlich jede Hoffnung auf eine veränderbare Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit erstickt.³³ Vor »reification [as] sickness of history« ist auch das bereits Geschehene, anscheinend Irreversible, zu bewahren.³⁴ Auch der Vergangenheit gegenüber hält Ricœur einen »non-evaluative standpoint« für im Grunde unmöglich, konfrontiert sie uns doch mit extremer Ungerechtigkeit und nicht hinzunehmender Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen, die er in späten Schriften auf den gemeinsamen Nenner des schlechterdings Intolerablen bringen wird.³⁵ Wenn Ricœur dagegen in der »suppression of non-congruence« geradezu den Tod einer Gesellschaft erkennt³⁶, so meint er dabei nicht irgendeine Inkongruenz, sondern offensichtlich gerade jene Nichtübereinstimmung, die durch die Erfahrung des

31 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique* 103, no. 4 (1978), 449–463, hier: 461.

32 P. Ricœur, *History and Hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20, hier: 9; zu Dagognet vgl. ebd., 13. Ricœur bewegt sich mit seinen Überlegungen zur »Entdinglichung« des Vergangenen bzw. unserer Vergangenheitsbezüge in der Nähe von Edward S. Caseys reich orchestrierter Theorie des Gedächtnisses, allerdings ohne auf sie Bezug zu nehmen, soweit ich sehe. Vgl. E. S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington, Indianapolis 1987, bes. 110 zur Frage der »Re-Vitalisierung« der Gegenwart, die der Autor tendenziell präsentistisch scheint beantworten zu wollen.

33 P. Ricœur, *Introduction*, in: *Le temps et les philosophies. Études préparées pour l'UNESCO* [par H. Aguessy, B. Hama, A. Hasnaoui et al.], Paris 1978, 11–29, hier: 23. Wir seien womöglich »malades du temps«, heißt es hier. Allerdings haben wir es mit vielfacher »décalage entre temporalités« (ebd., 18) und mit einer Vielfalt sozialer Zeiten zu tun, die nicht schlicht »zeitkrank« sind, wenn jene Krankheit auf Verdinglichung zurückzuführen sein soll. Vgl. P. Ricœur, *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne* [conférence à la séance plénière du Colloque International sur *La philosophie de l'histoire*, Ottawa 1980], in: *La philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography* (1982), 159–177, hier: 169.

34 P. Ricœur, *Hegel und Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Hamburg 1979, 13–29, hier: 29.

35 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, 166.

36 Ebd., 180.

Nichthinzunehmenden, Intolerablen und nicht zu Rechtfertigenden hervorgerufen wird.³⁷

Hatte Ricœur für letzteres zunächst noch (mit Jean Nabert) einen passenden Begriff, nämlich »das Böse« (das nicht aufhören wird, ihn zu beschäftigen), so sieht er sich nach und nach doch dazu veranlasst, jene Inkongruenz weiter zu fassen. War die *Symbolik des Bösen* noch als eine Antwort auf »eine gewisse Situation der modernen Kultur« konzipiert, wie es in bezeichnender Unbestimmtheit im Schlusswort heißt³⁸, so lässt gerade das zunehmende Bewusstwerden der Vielfalt kulturellen Lebens zweifelhaft erscheinen, ob das von Ricœur bemühte, bis auf archaische Mythen zurückgehende kulturelle Gedächtnis überhaupt noch versprechen kann, was er von ihm erwartet: zwar nicht mehr *in* den Symbolen, die es bereitstellt, wohl aber wenigstens noch *von ihnen aus* und mit ihrer Hilfe zu denken.³⁹ Auf diese Weise sollte ja die hermeneutisch vergegenwärtigte Überlieferung die Form einer kreativen Wiederholung einer *réserves de sens* gewährleisten können, ohne deren Reaktivierung keine Kultur der Gegenwart noch sich selbst verständlich wäre. Sie würde im Gegenteil einer geradezu erinnerungslosen, desymbolisierten Technizität und letztlich globalen Nivellierung des Lebens anheimfallen.⁴⁰

Über derartige grundlegende kulturtheoretische Reflexionen geht dann die Trilogie *Temps et récit* (1983–85) noch weit hinaus. Sie kulminiert zwar in einer allgemeinen »Hermeneutik des historischen

37 Vgl. P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015)* 134, Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787 (Paris 9 et 10 oct. 1987), avril-juin (1988), 435–452. Hier (437) könnte man sich fragen, ob sich Ricœur, *face à l'intolérable*, nicht auf der Spur des kantischen Kriteriums bewegt, demzufolge wir zu fragen hätten, was man in kosmopolitischer Sicht geleistet haben wird (um infolgedessen erinnert zu werden, in Anbetracht unserer Widersetzlichkeit gegen das schlechterdings nicht zu Tolerierende nämlich). Der Text findet sich auch in: LI, 295–312. Das Intolerable reicht allerdings bis in Unvorstellbares und entzieht sich so einer als durchgängig ›heilbar‹ und sogar auf fortwährende »Identitätssteigerung« ausgerichteten Geschichte (vgl. J. Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1990, 98, 160).

38 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], München, Freiburg i. Br. 2¹⁹⁸⁸, 396.

39 Ebd., 403.

40 P. Ricœur, *Symbolique et temporalité*, in: *Archivio di filosofia* 33, no. 1/2 (1963), 5–41.

Bewußtseins«, nachdem sie gezeigt hatte, wie man vom Vergangenen affiziert wird⁴¹, wie es sich in Erfahrungen verdichtet und Erwartungen vorzeichnet, wie es zu Unstimmigkeiten zwischen Erfahrung und Erwartung kommen kann und wie deren Spannung aufrechtzuerhalten ist – letztlich zwischen einer unvordenklichen und unauslotbaren Vergangenheit bzw. dem Gewesenen einerseits und utopischen Möglichkeitshorizonten andererseits, deren Distanz in der Gegenwart nicht mehr zu vermitteln ist.⁴² Und dabei kreist dieses Werk um die zentrale, an Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* gemahnende Frage, was es heißen kann, in derartigen Spannungsverhältnissen »historisch zu leben« (ZEIII, 380/TRIII, 340). Aber inzwischen sind doch neue, vor allem ethische Gesichtspunkte hinzugekommen, die auch über den symbolischen Horizont hinausweisen, in dem sich Ricœur im Kontext seiner ganz auf den Willen abstellenden Philosophie der Endlichkeit bewegt hatte. Hier war Ricœur davon ausgegangen, dass willentliche Selbstverhältnisse existenzielle Fragen aufwerfen, die sich am besten im Rekurs auf die symbolische Tiefendimension okzidentaler Kultur klären lassen. (Woher rührt der offenbar unwiderstehliche Hang, vernünftigen Einsichten entgegen zu handeln; warum tun wir, was verwerflich ist, sind insofern also dem »radikal Bösen« ausgesetzt, das im Herzen unserer Freiheit selbst zuhause ist? Usw.)

Dann aber schlägt der Philosoph ganz neue Töne an. Selbst die Schuld, die in der Trilogie zur Sprache kommt, ist weit weniger eine der Verfehlung oder gar des Bösen, sondern rührt *vom Anderen her*, diesmal vom Verstorbenen – und hat viel mehr den Beiklang der verspäteten *Sorge* um dessen Schicksal. Man will ihn und die vielen Toten nicht einfach vergessen, nimmt Ricœur an; man sieht sich vielmehr in der Schuld, ihrer Abwesenheit irgendwie gerecht zu werden.⁴³ Man bedauert die Irreversibilität der Zeit, die früher oder später die Trennung voneinander erzwingt und jede Wiedergutmachung auszuschließen scheint. Dennoch bemüht man sich um Verzeihen und Vergebung – auch ohne dass noch Adressaten da wären,

41 P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 38 [=RV].

42 Vgl. ZEIII, 200, 211, 346, 412/TRIII, 183, 193, 310, 370.

43 Paul Ricœur, in: P. Engelmann (Hg.), *Philosoph(i)en*, Wien 1985, 142–155, hier: 153.

denen das zugutekommen könnte.⁴⁴ Man glaubt sich darüber hinaus auf das Erbe wenn nicht aller Verstorbenen, so doch wenigstens derer, *die Anderen zum Opfer gefallen sind*, verpflichtet und erinnert an die ihnen gegenüber gebrochenen Versprechen; an Versprechen, die die eigene Gegenwart erneuern soll, so unglaublich sie dadurch auch selbst zu werden droht.⁴⁵

Mit diesen Annahmen schreibt sich Ricœur in den Kontext einer *Kultur des Gedächtnisses* ein, ohne allerdings zu versuchen, sie als ›anthropologisch‹ grundlegende oder unverzichtbare zu belegen. So wie er mit Walter Benjamin suggestiv gefragt hatte, ob wir überhaupt eine Vorstellung von einer Kultur haben, in der man nicht mehr wüsste, was ›erzählen‹ heißt, so spielt er seinen Lesern nun die Frage zu, ob sie sich überhaupt eine Vorstellung von einer Kultur machen können, in der man um das Schicksal der Verstorbenen und speziell jener Opfer⁴⁶ unbesorgt wäre, in der man sie gleichgültig vergessen würde, in der man ihnen nichts schuldig wäre und von ihnen nichts Verbindliches ›erben‹ würde.

Hatte die Trilogie den Zusammenhang von Zeit und Erzählung im Wesentlichen so beschrieben, dass es in ihm vor allem um die je-meinige, von der Zeitlichkeit der Zeit herausgeforderte Sorge geht⁴⁷, die auch in *Soi-même comme un autre* immer wieder als Sorge *um sich selbst* oder des Daseins *um es selbst* charakterisiert worden ist, fällt nun eine klaffende Lücke auf, die Ricœur mit seinem letzten Hauptwerk, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, explizit zu »schließen« sich anschickt, wie er gleich im Vorwort schreibt. Fehlte nicht zwischen Zeit und Erzählung einerseits sowie zwischen beiden

44 Vgl. P. Ricœur, *Memory – Forgetfulness – History*, in: *ZiF-Mitteilungen* 2 (1995), 3–12, hier: 11 f. Man fragt sich, ob die von Ricœur angesprochenen ethischen Dimensionen in der politischen Realität nicht weitgehend auf ›biologische‹ Art obsolet geworden sind – durch Aussterben der Generationen, mit denen über diese Fragen ein Gespräch hätte stattfinden müssen, für das es aber längst zu spät ist.

45 P. Ricœur, *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961/1983 (repr. in LI, 43–66), 5–32. Hier (31) kommen bereits ethische Akzente wie das Verzeihen und Versprechen deutlich zum Vorschein. Fraglich aber ist, ob sich letztere in der Dimension eines kollektiven Gedächtnisses auf (kollektives) Verzeihen stützen lassen.

46 Zum Sinn dieser Einschränkung vgl. S. Goltermann, *Opfer. Die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne*, Frankfurt/M. 2017.

47 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 200.

Begriffen und dem Selbst andererseits die ganze Dimension des Gedächtnisses (und, »schlimmer noch, des Vergessens«, wie Ricœur gleich zu Beginn insistiert; MHO, I/GGV, 15) – und zwar auch und gerade hinsichtlich seiner kollektiven Dimension, ohne die es keine Geschichte geben kann, die über einen individuellen Lebenszusammenhang hinausreicht?

Erstaunlicherweise entschließt sich Ricœur, am Begriff des kollektiven Gedächtnisses, wie es in Frankreich vor allem seit Maurice Halbwachs erforscht wird, festzuhalten, obgleich er in *Zeit und Erzählung III* selbst festgestellt hatte, dass diesem Begriff »jede echte Evidenz fehlt« und dass es sich als empirisch fast ungreifbarer Gegenstand erwiesen hatte.⁴⁸ Dennoch will er nicht mit Jacques LeGoff bzw. mit Michel Foucault eine generelle Verwerfung des Gedächtnisses mitmachen, die letzterer damit begründet hatte, dass es sich immerfort über die »Diskontinuität der Geschichte« hinwegsetze und sie letztlich leugne.⁴⁹ Der Grund für Ricœurs Weigerung, sich dieser These vorbehaltlos anzuschließen, liegt im Kern darin, dass er annimmt, nur das Gedächtnis sei dazu aufgerufen und in der Lage, der *Spur vergangenen Lebens Anderer* zu folgen, es zu *bezeugen*, zu *repräsentieren* und in *ethisch verbindlicher* Art und Weise einer späteren Gegenwart so zur geschichtlichen Aufgabe zu machen, dass dabei weder die Alterität der Anderen noch auch die der Vergangenheit einfach getilgt wird. Nur so, unter der Voraussetzung eines derart strukturierten Gedächtnisses, lasse sich schließlich auch die Arbeit der Historiker verstehen, die – unter Berufung auf Marc Bloch⁵⁰ – Spuren »wirklicher Vergangenheit« nachgehen, dabei aber damit rechnen müssen, dass diese Spuren letztlich etwas »signifizieren«,

48 ZEIII, 190/TRIII, 174. Haben wir es nicht in der Tat stets lediglich mit *collected memory* statt mit *collective memory* zu tun, wie James E. Young und Jeffrey Olick meinen? Nur am Rande kann hier auf diese Debatte verwiesen werden. Vgl. Hartmann, Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung*, 19, sowie die neuere Bestandsaufnahme bei S. Egger (Hg.), *Maurice Halbwachs – Aspekte des Werkes*, Konstanz 2003; G. Echterhoff, M. Saar (Hg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002.

49 ZEIII, 189 f./TRIII 174. Mit Blick auf Jacques LeGoff knüpft Ricœur in MHO, 507–511/GGV, 599–604 genau hier wieder an.

50 RV, 31, 115; M. Bloch, *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers* [1949], München 1985, 46, 53.

was sie nicht erscheinen lassen (wie Levinas feststellt, dem Ricœur sich hier anschließt⁵¹).

Ohne die epistemologische Eigenständigkeit der Geschichte (als Geschichtswissenschaft) im Geringsten leugnen zu wollen, besteht Ricœur darauf⁵², dass sie nur auf dem so verfassten Gedächtnis *aufruht* und *aus ihm hervorgehen* muss; mehr noch: dass sie auf das kollektive Gedächtnis auch *wieder zurückkommen* muss, soll sie nicht im Zuge eines epistemologischen Bruchs mit ihrer eigenen genealogischen Verwurzelung im Gedächtnis als wissenschaftlicher Selbstläufer in eine Sackgasse münden, in der sie schließlich um ihre ganze kulturelle Bedeutung gebracht zu werden drohte.⁵³ Eine gedächtnislose Historie (die auch keine Spuren Anderen mehr bezeugen würde⁵⁴) wäre tatsächlich aus Ricœurs Sicht kulturell weit-

51 ZEIII, 191–200/TRIII, 175–183. Später wird dagegen auf Michel de Certeau verwiesen, dessen *L'Absent de l'histoire* in eine als *Heterologie* aufgefasste Geschichte mündet (RV, 60 f.; MHO, 258, 477/GGV, 311, 563). Diese antwortet auf das Verlangen nach einem Sagen, das nicht von vornherein verpflichtenden Charakter haben soll (und folglich auch keine Schuld bedeutet; RV, 56).

52 Auch in MHO, 274/GGV, 329.

53 Die Rede von jenem Bruch hat demnach in den für das Gedächtnis und die Geschichte im Allgemeinen wichtigen (Kultur-)Wissenschaften eine ganz andere Bewandnis als dort, wo sie primär auf eine immanent-wissenschaftsgeschichtliche Trennung von der Vorgeschichte der jeweiligen Disziplin bezogen wird. (Man denke an die Überwindung der Alchemie durch die Chemie oder, was die Physik anbetrifft, an Galileo Galileis Arbeiten über den freien Fall der Körper; s. M. Fichant, M. Pêcheux, *Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M. 1977, 9.) Von einer »Ausrottung« eines vorwissenschaftlichen Geistes (wie erstaunlicherweise bei Gaston Bachelard, dem Autor diverser Poetiken) kann bei jenen Wissenschaften gar keine Rede sein. Vgl. G. Bachelard, *Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes* [1940], Frankfurt/M. 1980, 23. Eine Beschränkung auf deren »epistemologische Geschichte«, wie sie in Frankreich nahelag, seitdem man mit Émile Meyerson die Begriffe Epistemologie und Philosophie der Wissenschaften nahezu gleichgesetzt hatte, hat Ricœur denn auch zu keiner Zeit mitgemacht. Vgl. M. Fichant, *Die Epistemologie in Frankreich*, in: C. Châtelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie. Bd. VIII. Das XX. Jahrhundert*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 118–158; R. Machado, *Archéologie et épistémologie*, in: *Michel Foucault philosophe* [Rencontre Internationale, Paris 1988], Paris 1989, 15–31.

54 Vgl. MHO, 230/GGV, 279. Auch hier sind *Spur* und *Zeugnis* die beiden entscheidenden zwischen Gedächtnis und Geschichte vermittelnden Begriffe. Dabei insistiert Ricœur, dass beide von sich aus zur Kritik herausfordern (ohne durch die Kritik aber überflüssig zu werden).

gehend irrelevant bzw. nur noch für Spezialisten von Bedeutung.⁵⁵ Indem Ricœur so auf einen seines Erachtens unverzichtbaren inneren Zusammenhang von Gedächtnis und Geschichte aufmerksam macht, bezieht er einen Foucault diametral entgegengesetzten Standpunkt. Wie kein anderer war Foucault ja dafür eingetreten, Gedächtnis und Geschichte endgültig voneinander zu trennen.⁵⁶

2. Ricœur jenseits von Michel Foucaults ›genealogischer‹ Verwerfung des Gedächtnisses

Zweifellos hatte Foucault vor Augen, was Nietzsche über den Zusammenhang von Schmerz und Gedächtnis geschrieben hatte: Nur was nicht aufhört, weh zu tun, fordert demnach das Gedächtnis ursprünglich heraus. Erst im Rekurs auf das *páthos* menschlicher Erfahrung, so könnte man dies reformulieren, wird verständlich, warum es ›Gedächtnis‹ gibt. So sehr Foucault sich jedoch auch als Genealoge auf den Spuren Nietzsches verstand, so wenig mochte er einen Primat des ›pathologisch‹ vom Schmerz herausgeforderten Gedächtnisses vor der Geschichte verteidigen. Stattdessen insistierte er auf der epistemologischen Autonomie des historischen Diskurses, der der Erfahrung und dem Gedächtnis nichts mehr verdanken sollte. Nietzsche wurde von Foucault vor allem als Zerstörer eines Gedächtnisses rezipiert, in dem man sich wiederzufinden hofft, der

55 Vgl. dagegen die Zuordnung von Gedächtnis, Geschichte und Kritik bei J. Friedl, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004, Kap. X.

56 Die Rezeption der einschlägigen Texte Foucaults hatte auch diesseits des Rheins eine durchschlagende Wirkung. Vgl. zusammenfassend G. Unterthurner, *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung*, Wien 2007. Rückblickend ist erstaunlich, wie weitgehend mit der entsprechenden Rezeption eine Neutralisierung des inneren Zusammenhangs von Gedächtnis, Ethik und Geschichte einhergehen konnte (um dessen Rehabilitierung sich der späte Ricœur bemühen wird) – ohne den sich unser schwieriges Verhältnis zur eigenen Vergangenheit schlechterdings nicht vorstellen lässt. Wurde auch in diesem Fall Vergangenheit ›entsorgt‹? Diesmal auf dem scheinbar ganz unverfänglichen Umweg der Aufnahme einer primär mit Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Jean Cavailles u.a. epistemologisch-wissenschaftsgeschichtlichen Problematik, die ihre Vorbilder von der Biologie, von der Chemie, von der Physik und von der Mathematik bezieht?

überwältigenden Alterität des Vergangenen zum Trotz. Darüber und über jegliches Verlangen nach geschichtlicher ›Identität‹ sollte sich eine neuartige, »dezentrierte« Historie entschlossen hinwegsetzen, um nur noch die »Positivität« des Gesagten (*énoncés*) zur Kenntnis zu nehmen, wie sie sich Archiven entnehmen lässt. Ricœur wird das nicht überzeugend finden, erstaunlicherweise aber mit der folgenden Frage nahelegen, mit der Zielrichtung Foucaults übereinzustimmen: Zieht nicht »der Begriff eines wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins dieselbe Dezentrierung nach sich [...] wie die, auf die M. Foucault hinauswill«?⁵⁷

Doch Ricœur dachte sich Geschichte und Gedächtnis nach wie vor in der *doxa* vor-wissenschaftlicher, lebensweltlicher Vergangenheitsbezüge verwurzelt, zu denen nach seiner Überzeugung kein epistemologischer Bruch ganz die genealogische Verbindung abreißen darf. Denn von dieser Verbindung hängt nach seinem Verständnis ganz und gar die Aufgabe ab, auf diese Bezüge wieder zurückzukommen, nachdem man sie wie auch immer im Einzelnen rationalisiert bzw. ›epistemologisiert‹, d.h. Rationalitätsansprüchen unterworfen hat. Die genealogische Herkunft aus geschichtlich verfasster Lebenswelt hängt demnach mit der Bestimmung des zukünftigen Sinns historiografischer Arbeit engstens zusammen.

57 ZEIII, 355/TRIII, 318. Man kommt allerdings ins Grübeln über diese Frage, wenn man Ricœurs Überlegungen zu mythischen Ursprungserzählungen zu Rate zieht; vgl. etwa *Myth and History*, in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, New York, London 1987, 273–282. Mythen als »narratives of origins, taking place in a primordial time« erfahren zwar bereits im antiken Griechenland eine »transition to history«; aber sie können dessen ungeachtet ihre »foundational function« behalten, so dass eine gegenwärtige Kultur »its historical mode of existence« unter Rückgriff auf sie interpretieren und dabei im eigenen Selbstverständnis eine narrative Identität gewinnen kann, auch wenn die Zeit der Ursprünge, von denen man sich herleitet, »immemorial« bleibt. Vgl. in diesem Sinne auch den Begriff der inauguralen Vor-Geschichte/*préhistoire* in A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 57 ff., 100, sowie Ricœurs Anschluss an Derridas Dekonstruktion der Rede von Ursprüngen in *De la Grammatologie*; MHO, 173 f./GGV, 215, und M. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt/M., New York 1991, 68, zum stets abwesend bleibenden Ursprung als mythischer Quelle der Geschichte. – In *Langage politique et rhétorique* (1990) spricht Ricœur von einem *faire mémoire*, das auf Ressourcen jenseits der Aufklärung zurückgreifen kann (in: LI, 161–175, hier: 173), nicht ohne eine Dialektik von Zugehörigkeit zur entsprechenden Überlieferung einerseits und distanzierter Kritik an ihr andererseits aber.

Dagegen schien der Bruch, den Foucault in seiner *Archäologie des Wissens* mit der Lebenswelt vollzogen hatte, auszuschließen, dass eine von jeglichem naiven Vergangenheitsbezug emanzipierte Wissenschaft jemals wieder auf diese Welt zurückkommen könnte. Die in Archiven aufzulesenden »Aussagen« fasste Foucault nicht mehr im traditionellen Sinne als auszulegende *Quellen* auf, die auf die vorgängige geschichtliche Erfahrung handelnder und leidender Subjekte zurückverweisen, sondern als Vorkommnisse im diskursiven Raum, dessen epistemische Topografie er zu erkunden gedachte.⁵⁸ Solchen Vorkommnissen kommt allerdings keinerlei Gedächtnisfunktion zu.⁵⁹ Weder vom Staunen noch vom Erschrecken, vom Schmerz oder von anhaltender Trauer verraten sie (in ihrer Foucault'schen Darstellung) noch irgendeine Spur. Würde eine Rückbindung der Geschichte ans Gedächtnis nicht die von Foucault zurückgewiesene Frage, *als wer* man sich im Lichte befremdlicher Vergangenheit »wiederfinden« und infolgedessen verstehen will, wieder ins Spiel treten lassen?

Nichts, so glaubt Foucault, hat einem unvoreingenommenen Verhältnis zur Vergangenheit derart im Wege gestanden wie die Vorherrschaft der Sorge um eigene Identität. Man wollte immerfort *sich wiederfinden* im Vergangenen, möglichst im »Ursprung«, von dem her die Geschichte den Weg zu sich selbst als ungebrochene Herkunft zu beschreiben hätte. Dabei herrsche in der Geschichte in Wahrheit nichts als die »Unstimmigkeit des Anderen«, eine abgründige Kontingenz, Dissonanz und Divergenz von Myriaden »verlorener Ereignisse«. Zwar prägen sich vor allem die schmerzhaften Ereignisse allemal einem Leib ein, schreibt Foucault in *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, doch fordert das nicht zu einer Philosophie des Gedächtnisses heraus, wie man als Leser der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* Nietzsches meinen könnte. Im Gegenteil gehe es darum, »die Historie für immer vom – zugleich metaphysischen und anthropologischen – Modell des Gedächtnisses zu befreien«, dekretiert

58 M. Foucault, *Archäologie des Wissens* [1969], Frankfurt/M. 1981, 41; U. J. Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M. 1990, 43–60.

59 Foucault, *Archäologie des Wissens*, 15.

Foucault programmatisch.⁶⁰ So gibt er Identität und Gedächtnis in einem Zug preis, weil er sich offenbar überhaupt kein Gedächtnis, nicht einmal ein trauerndes Gedächtnis im Zeichen unaufhebbaren und durch nichts mehr zu tilgenden Verlusts vorstellen kann, dessen sich nicht eine nachträgliche Identitätsbehauptung bemächtigen würde, die seines Erachtens darauf hinauslaufen muss, jegliche radikale »Unstimmigkeit des Anderen« zu leugnen. Der Gegenprobe, ob sich nicht Gedächtnis und Geschichte, gerade wenn sie von namenloser Trauer gezeichnet sind, einer unaufhebbaren Fremdheit *im* Gegenwartsbezug aussetzen, hat Foucault sich nicht gestellt.⁶¹

Gegen eine solche Vorstellung radikaler Ablösung der Geschichte (als Wissenschaft) vom Gedächtnis, die scheinbar auch keine Wiederannäherung beider gestattet, ist in den vergangenen Jahren immer wieder protestiert worden, weil sie Gedächtnis und Geschichte um ihren eigentlichen Sinn bringe, der nur aus einem differenzierten *Wechselverhältnis* beider Begriffe sich ableiten lasse. Diese Kritik wird freilich unterschiedlich akzentuiert. Während Pierre Nora eindeutig rückwärtsgewandt mit der Rehabilitierung einer Identität von Gedächtnis und Geschichte liebäugelt, insistiert Jan Assmann einerseits auf der nicht mehr aufzuhebenden Trennung von Gedächtnis und Geschichte, plädiert aber dafür, das Gedächtnis der Geschichte vorzuordnen und die Geschichte als abgeleitete Funktion eines kulturellen Gedächtnisses aufzufassen. Ricœur geht noch einen Schritt weiter und fundiert einerseits die Geschichte im Gedächtnis, will andererseits aber die epistemologische Eigenständigkeit der Geschichte respektieren, ohne ihr indessen die Forderung zu ersparen, auf das Gedächtnis wieder zurückzukommen⁶²; und zwar in einer Weise,

60 Vgl. M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* [1971], in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69–90, hier: 85.

61 Vgl. Vf., *Fremdheit im Gegenwartsbezug. Praktische und geschichtstheoretische Dimensionen einer Geschichte der Gewalt im Ausgang von Paul Veyne*, in: N. Ließner, R. Breuninger (Hg.), *Zur Sprache gebracht. Philosophische Facetten. FSf. P. Novak*, Ulm 2005, 149–180. Mit Recht erinnert Giorgio Agamben in Anbetracht des von Peter Eisenmann konzipierten Berliner Denkmals für die ermordeten Juden Europas an »Unvergessliches«, das nicht in die Archive eingehen kann (aber in einem nicht-identitären, erinnerungspolitisch nicht zu vereinnahmenden kollektiven Gedächtnis eigentümlich präsent bleibt). G. Agamben, *Die zwei Gedächtnisse*, in: *Die Zeit*, Nr. 19, 4. Mai (2005), 45.

62 Oder, mehr noch, selbst Gedächtnisfunktionen zu übernehmen. Ob das realistisch ist, zieht Helmut König in seiner weit ausholenden Untersuchung *Politik*

der nur eine Philosophie der menschlichen, zwischen Gedächtnis und Geschichte »dialektisch« aufgespannten *conditio historica* Rechnung tragen könne, deren hermeneutisch zu befragender Sinn weder einer Phänomenologie des Gedächtnisses noch einer Epistemologie der Geschichte einfach zu entnehmen sei. An diesem Sinn ist es Ricoeur im Zeichen eines versöhnenden Vergessens gelegen, das weder dem Gedächtnis, von dem es zunächst herausgefordert wird, noch auch der Geschichte, deren Rationalitätsansprüchen es sich stellen muss, ein für alle Mal verhaftet bleiben soll, insofern es darum geht, sich nicht endlos einer alles vernichtenden Zeit und zerstörerischen Gewalt in heillosen Geschichtlichkeit ausgeliefert zu wissen – und, mehr noch, einer derartigen Geschichtlichkeit nicht auch noch selbst durch Zorn und Unversöhnlichkeit Vorschub zu leisten.⁶³

Ohne im Geringsten das Erfordernis einer epistemologischen Distanzierung der Geschichte vom Gedächtnis herunterzuspielen, insistiert Ricoeur doch auf einem sinngenetischen und teleologischen Rückbezug der Geschichte auf das Gedächtnis. Wozu man Geschichte letztlich betreibt, ist nicht ihr selbst, sondern *der gelebten Geschichtlichkeit Sterblicher* zu entnehmen, die in der Zeit, die sich ihnen immerfort entzieht und sie zum Untergang verurteilt, sowie in der Gewalt Anderer die eigentliche Herausforderung zu geschichtlicher Deutung verzeitlichten und durch Andere verwundbaren Lebens erfahren. Mag sich die Geschichte als Wissenschaft mit ihren Begriffen und Methoden auch weit vom lebensweltlich fundierten Gedächtnis entfernen, sie bleibt nach Ricoeurs Überzeugung in letzter Instanz doch allemal eine Angelegenheit des historischen Verstehens und Erklärens der Geschichte von Sterblichen. Was aber bedeutet das; und was folgt daraus?

In diesem Ansatz, Gedächtnis und Geschichte zusammen zu denken, kommt auch Trauer ausdrücklich zur Sprache, wobei aber das Gedächtnis der Trauer selbst und Trauer als Gegenstand der Geschichte deutlich unterschieden werden von der lavierten, sublimierten Trauerarbeit, die auch die nüchternste Geschichtswissenschaft

und Gedächtnis, Weilerswist 2008, 157, in Zweifel. Vgl. zu dieser Frage auch O. G. Oexle (Hg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995.

63 Vgl. P. Ricoeurs Ausführung zu einer dem entsprechenden Pflicht des Vergessens in: *Erinnerung und Vergessen. Das eigenwillige Überleben der Bilder*, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie*, Nr. 18 (2003), 40–45, hier: 45.

noch vollzieht, wenn es stimmt, dass sie vergangenem Leben in den Archiven gleichsam ein Grab schaufelt, um es endlich ›Vergangenheit‹ sein zu lassen⁶⁴ – wobei sie doch ständig damit rechnen muss, »hinter der Maske des Todes auf das Antlitz derer zu stoßen, die früher gelebt, gehandelt, gelitten und Versprechen gegeben haben, die sie unerfüllt ließen« (MHO, 648 f./GGV, 767).

Das kann dazu führen, dass Trauer wieder aufbricht, wenn die Geschichte im Medium der *conditio historica* auf das Gedächtnis zurückkommt. Während das Gedächtnis vielfach auf eigenes Unglück fixiert bleibt und die Trauernden vereinzelt, sofern es sich nicht in kollektivem Gedenken artikuliert, ruft die Geschichte in Erinnerung, was man Anderen, überwiegend Namenlosen, angetan hat, und öffnet das Gedächtnis für die exzessiven Verluste, die sie erlitten haben. Das zeigt sich etwa an der geschichtswissenschaftlichen Arbeit zu verdankenden Aufklärung über die Zivilisationswüste, die die deutsche Armee bei ihrem Rückzug nach dem Desaster von Stalingrad in den osteuropäischen Ländern hinterlassen hat. Während das kollektive Gedächtnis in diesem Fall durch das anhaltende, verstockte Schweigen der deutschen Kriegsheimkehrer sowie durch eine weitgehend gescheiterte »Entnazifizierung« Jahrzehnte lang blockiert war, hat die Geschichtswissenschaft endlich über die Folgen des im Osten geführten Vernichtungskrieges aufgeklärt, mit der Folge, dass sich nun auch die Trauer der nachwachsenden Generationen nicht mehr bevormunden lässt von einem nur den ›eigenen‹ Toten und ›eigenen‹ Verlusten verpflichteten Gedächtnis.⁶⁵ Statt die Möglichkeit von Trauer in diesem Falle grundsätzlich in Abrede zu stellen (da man, angeblich, um fremde Tote und um das, was Fremde an ihnen verloren haben, nicht trauern kann⁶⁶), hätte man hier allen Grund, Phänomene der Trauer um Fremde ernst zu nehmen und auf ihre zukunftsweisende, die übliche Fixierung auf Eigengeschichte definitiv transzendierende Bedeutung hin zu

64 Vgl. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, 12.

65 Vgl. bspw. H. Heer, K. Naumann (Hg.), *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944*, Hamburg¹⁰1997.

66 M. Brumlik, *Trauerrituale und politische Kultur nach der Shoah in der Bundesrepublik*, in: H. Loewy (Hg.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens*, Reinbek 1992, 191–212.

befragen.⁶⁷ In jedem Fall darf aber für Ricoeur nicht Trauer das letzte Wort haben. Sie soll im Zuge einer Arbeit am Schmerz, den verlorene Zeit wie auch gewaltsam erlittener Verlust bereitet, schließlich umwillen einer letztlich »glücklichen« Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im Vergessen überwunden werden. Nachdem ich zunächst Pierre Noras (3.) und Jan Assmanns (4.) Theorien des Gedächtnisses zu Wort kommen lassen habe, möchte ich im Folgenden (5.) auf diesen Ansatz Ricoeurs mit Blick auf aktuelle Probleme einer kritischen Erinnerungskultur und -politik eingehen.

3. Pierre Noras Apologie einer Gedächtnis-Geschichte

Nach Pierre Noras Überzeugung ist heute nur deshalb so viel vom kollektiven Gedächtnis die Rede, »weil es keines mehr gibt.«⁶⁸ Der Diskurs über das kollektive Gedächtnis setzte, angeregt von Halbwachs, tatsächlich zu einer Zeit ein, als das Phänomen einer mehr oder weniger selbstverständlichen Kontinuierung kollektiver Vergangenheit infolge einer durchgreifenden Temporalisierung der modernen Lebensverhältnisse längst fragwürdig geworden war.⁶⁹

67 Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006; mit Blick auf Kant und Ricoeur hat Rudolf Langthaler Motive der Trauer wiederholt aufgegriffen; vgl. dessen Buch *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluß an Kant. Philosophische Perspektiven »zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz«*. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2 Bde., Sonderband 19, München 2014. Im zweiten Band heißt es (296), dass das, was bei Kant *Affekt* heißt, eine »Ausübung nur durch die Vernunft möglich« erscheinen lasse. Kann man aber »vernünftig trauern«? Steht uns Trauer als Widerfahrnis so zu Gebote? Oder geht es um deren nicht selbstgerechte, nicht bloß narzisstische... Politisierung im Sinne einer nachträglichen Überformung dieses »Affekts«? Fragen über Fragen, deren mögliche Beantwortung hier gar nicht suggeriert werden soll, so schwierig stellen sie sich dar.

68 P. Nora, *Zwischen Gedächtnis und Geschichte*, Berlin 1990, 11 [=ZGG].

69 Vgl. R. Wendorff, *Zeit und Kultur*, Opladen 1980; F. Furet, *Die Methoden der Sozialwissenschaften in der Geschichtsforschung und die »histoire totale«*, in: P. Rossi (Hg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1987, 147–172, hier: 167; A. Cavalli, *Die Rolle des Gedächtnisses in der Moderne*, in: A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Kultur als Lebenswelt und als Monument*, Frankfurt/M. 1991, 200–210; N. Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte*, in: H. M. Baumgartner, J. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie*, Frankfurt/M.

Solange es noch funktionierte, konnte sich kollektives Gedächtnis darauf stützen, dass die Lebenserfahrungen, die es zwischen den aufeinander folgenden Generationen vermittelte, in annähernd gleichen Lebenslagen verwurzelt waren. Dass dies nicht länger als selbstverständlich gelten kann, setzt auch der wesentlich u.a. auf Karl Mannheim zurückgehende kulturwissenschaftliche Begriff der Generation bereits voraus.⁷⁰ In der Moderne wird die Lebenswelt mit ihren über Generationen hinweg traditional stabilisierten Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten selbst kontingent. So wird das Reinhart Koselleck in seinem Buch *Vergangene Zukunft* reformulieren, dem sich auch Ricœur weitgehend anschließt.⁷¹ So gesehen stellt sich die Frage, wie ein kollektives Gedächtnis unter diesen Voraussetzungen überhaupt noch möglich ist. Erfasst die moderne Temporalisierung die Lebenswelt rückhaltlos⁷², muss dann nicht kollektives Gedächtnis seine Funktion mehr und mehr einbüßen, eine Generation übergreifende Stabilität kollektiver Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte und infolgedessen kulturelle Dauer zu verbürgen?⁷³ Schreiten zudem Prozesse wie die soziale Differenzierung

1976, 337–387; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1979; ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2000.

70 Vgl. K. Mannheim, *Das Problem der Generationen*, in: *Wissenssoziologie*, Berlin, Neuwied 1964, 509–565.

71 ZEIII, 175 ff./TRIII, 161 ff.; RV, 85; P. Ricœur, *La crise de la conscience historique et l'Europe*, in: *Ética e o Futuro da Democracia*, Lisboa 1998, 29–35; repr. in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 297–309.

72 Zu behaupten, sie werde infolgedessen als in ständiger, unvorhergesehener Veränderung erfahren, muss in soziologisch-historischer Sicht zweifellos als eine fragwürdige Übergeneralisierung erscheinen. Keineswegs trifft der deskriptive Befund, jene Kontingenz (als angebliche Unvorhersehbarkeit) habe alles und jeden rückhaltlos und durchgreifend erfasst, empirisch generell, auf allen Erfahrungsebenen und in jeder Hinsicht zu, mit der Konsequenz womöglich, dass sich so etwas wie ›Welt‹ überhaupt nicht mehr stabilisieren kann. (Vgl. A. Schauer, *Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung*, Berlin 2023; A. Schäfer, M. Wimmer [Hg.], *Tradition und Kontingenz*, Münster, New York, Berlin, München 2004.) Dennoch haben Kosellecks (wie auch Luhmanns) Thesen inzwischen geradezu kanonischen Status erlangt. Dabei sind sie im Grunde zunächst nur als fruchtbare Vorschläge zur Deutung spezifisch ›neuzeitlicher‹ Erfahrung zu verstehen, die man nicht dogmatisieren sollte.

73 Nur wenige Spuren haben diese Prozesse bei den Sozialphänomenologen der Lebenswelt hinterlassen, wo man sie eigentlich erwarten würde; vgl. A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1979, 98 ff.; Bd. 2, Frankfurt/M. 1984, 151 ff. Die Autoren analysieren vor allem

und Individualisierung (Georg Simmel) so weit voran, dass sich dauerhafte kollektive Strukturen des Gedächtnisses nicht mehr ausbilden können? Kann überhaupt noch ein Zusammenschluss kollektiver Erfahrungen im Sinne der Zeitgenossenschaft einer Generation stattfinden, auf die die Rede von einem durch kollektives Gedächtnis vergegenwärtigten Erfahrungsraum sinnvoll zu beziehen wäre?⁷⁴

Ungeachtet dieser Fragen plädiert Nora unumwunden für eine Rehabilitierung des kollektiven Gedächtnisses. Machen die genannten Prozesse nicht die Gewährleistung einer generationenübergreifenden Kontinuität nur umso dringlicher? Wenn das kollektive Gedächtnis mehr oder weniger ausfällt und Geschichte an seine Stelle tritt, büßt man dann nicht jedes Wissen darum ein, wer man eigentlich ist? Foucault zum Trotz muss es für Nora vor allem darauf ankommen: sich vermittels eines geschichtlich tragfähigen Gedächtnisses in der Kontinuität einer alle geschichtlichen Anfechtungen überlebenden Entität zu situieren, die zugleich kollektive Identität verbürgt, insofern man ihr geschichtlich zugehört. Nora glaubt sich in dieser Hinsicht mit Maurice Halbwachs einig, obgleich sein Paradigma des kollektiven Gedächtnisses ein national-staatliches ist, während sich Halbwachs weit mehr für eine darin nicht aufhebbare

lebensweltliche Strukturen geschichtlicher Nachfolge im Horizont der »Transzendenz« der Geschichte. Diese wird vermittels des kollektiven Gedächtnisses vergegenwärtigt, das die Gegenwart ihrerseits vergeschichtlicht – im Horizont einer Vergangenheit, die den gegenwärtigen Erfahrungsraum bestimmt. So hat die Vergeschichtlichung die kollektive Dimension des »zeitgenössischen« Lebens aus kollektiven, vergangenheitsbestimmten Erfahrungen, die ihrerseits weiterführende Erwartungen induzieren. Das kollektive Gedächtnis ist gleichsam der Dreh- und Angelpunkt einer synchronen (eine Kollektivität von Zeitgenossen betreffenden) und einer diachronen (auf Generationen bezogenen) kollektiven Achse. Es gestattet, von einem gemeinsamen, in geschichtlicher Zeit situieren Leben zu sprechen, dessen Geschichtlichkeit nicht an den Grenzen einer durch Geburt und Tod limitierten Eigengeschichte haltmacht.

74 Von kulturwissenschaftlicher Seite wird mit Recht (im Anschluss an Halbwachs) auf eine Vielzahl, z.T. einander überschneidender und auch widerstreitender Rahmen von Gedächtnissen hingewiesen. Infolgedessen wird es zunehmend unplausibel, von einer eindeutigen Zuordnung von Generation und Gedächtnis auszugehen. Das kollektive Gedächtnis gibt es nicht. Trotz der Karriere des Begriffs haben wir es hier mit einem empirisch kaum fassbaren Gegenstand zu tun (was auch Ricoeur betont; s.u.); vgl. H. Weinrich, *Privates und öffentliches Vergessen*, in: *ZiF-Mitteilungen* 1 (1998), 8–20, hier: 13, 15.

Pluralität lokaler (familiärer und gruppenbezogener) Gedächtnisse interessiert hatte.

Kollektives Gedächtnis, so wie es Halbwachs verstand, steht und fällt mit der gelebten Zugehörigkeit zur Geschichte derer, die es tragen. Es ging Halbwachs nicht um eine ontologisierte Realität *sui generis* im Sinne Émile Durkheims⁷⁵, sondern zunächst nur darum, *wie und an was* man sich erinnert *aufgrund der Zugehörigkeit zum Leben Anderer*.⁷⁶ Zerbricht die Traditionalität des gelebten Gedächtnisses, so kann nur noch die erzählbare, auf epistemischem Wege und schriftlich gesicherte Geschichte einen Bezug zu gemeinsamer Vergangenheit herstellen, glaubte Halbwachs. Das Bedürfnis, Vergangenes eigens geschichtlich zu vergegenwärtigen, erwacht demnach überhaupt erst dann, wenn das gelebte, das Zusammenleben der Menschen selbst tragende kollektive Gedächtnis entscheidend geschwächt wird oder sogar funktionslos geworden ist. In Wahrheit kann aber keine Geschichte das Gedächtnis in seiner wichtigsten Funktion, nämlich darin ersetzen, dem Zusammenleben Kontinuität zu sichern. Geschichte als Diskurs ist kein taugliches Surrogat für ein gemeinsames Gedächtnis, das seinerseits Gemeinschaft stiftet und wiederum von gelebter Gemeinschaft getragen wird.

Halbwachs begründet seine Theorie des kollektiven Gedächtnisses im Zeichen eines bereits Wirklichkeit gewordenen, unüberwindlich scheinenden Missverhältnisses zwischen einem kollektiven Gedächtnis, das durch aktuelles Zusammenleben gebildet, getragen und kontiniert wird, einerseits und einem nur mehr epistemischen Vergangenheitsbezug andererseits, wie ihn der historische Diskurs voraussetzt. Der historische Diskurs, die Geschichte, scheint Halbwachs zu unterstellen, kann nichts daran ändern, dass eine Vielzahl regionaler Zugehörigkeiten zu relativ abgegrenzten Lebensformen, deren Identität nicht ohne ein tragfähiges kollektives Gedächtnis garantiert werden kann, früher oder später dem Untergang geweiht ist. Der historische Diskurs muss diesen Untergang in dem Maße

75 E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode* [1895], Frankfurt/M. 1984, 139.

76 Vgl. M. Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis* [1950], Frankfurt/M. 1991, 10; ders., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* [1925], Frankfurt/M. 1985, 239; J. Assmann, *Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit*, in: K. Platt, M. Dabag (Hg.), *Generation und Gedächtnis*, Opladen 1995, 51–75.

sogar besiegen, wie das historische Wissen als eine das spontane kollektive Gedächtnis *delegitimierende*, ja es geradezu *zerstörende Kritik* begründet wird.

Nora spricht deshalb polemisch vom Ende der Gedächtnisgeschichte. Die ehemals angeblich integrale Verknüpfung von Gedächtnis und Geschichte hat sich dieser These zufolge aufgelöst. Diese Auflösung ist die historische Ausgangssituation, in die sich der Diskurs über das kollektive Gedächtnis einschreibt. Am Ende der »Gedächtnisgeschichte« beginnt der Diskurs über das kollektive Gedächtnis als ein bereits brüchig gewordenes Phänomen, das mit geschriebener Geschichte kaum mehr verbunden zu sein scheint. Die Temporalisierung der modernen Lebensverhältnisse, so Noras These, »hat uns den ganzen Abstand vor Augen geführt zwischen dem echten, sozialen und unberührten Gedächtnis, dessen Modell die sogenannten primitiven oder archaischen Gesellschaften repräsentierten und dessen Geheimnis sie mit sich fortgenommen haben, und der Geschichte, die eben das ist, was unsere Gesellschaften zum Vergessen verurteilt, weil die Veränderung sie fortreißt [...]«. Nora meint den Abstand zwischen einem »eingebundenen, gebieterischen und seiner selbst nicht bewußten Gedächtnis, das Ordnung schaffend und allmächtig ist, [...] das ewig die Überlieferung besorgte – und unserem Gedächtnis, das bloß Geschichte ist, bloß Spur und Sparte [...]«. Diese Zerrüttung des Gedächtnisses unter dem erdrückenden und entwurzelnden Zugriff der Geschichte bewirkt gleichsam eine Enthüllung. Sie bedeutet das Zerbrechen einer sehr alten Identitätsbeziehung, das Ende der Gleichsetzung von Geschichte und Gedächtnis.⁷⁷

Nora beklagt dieses Zerbrechen, weil er offenbar auf eine Renationalisierung des kollektiven Gedächtnisses hofft, der er zuzutrauen scheint, einer Liquidierung der Gedächtnis-Geschichte zwischen einer Privatisierung des Erinnerns einerseits und einer Epistemologisierung des historischen Wissens andererseits entgegenzuwirken. Nora spricht mit fragwürdig rückwärtsgewandter Emphase vom »Ende der Gedächtnisgesellschaften, all jener Institutionen, die die Bewahrung und Weitergabe der Werte sicherten, Kirche oder Schule, Familie oder Staat«, und vom – vorläufigen, aber in

77 Vgl. Nora, ZGG, 12 ff., sowie R. Terdiman, *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca, London 1993.

Noras Sicht hoffentlich nicht irreversiblen – Ende der »Gedächtnisideologien, die den geregelten Übergang von der Vergangenheit in die Zukunft gewährleisteten« (ZGG, 11). Das kollektive Gedächtnis, als geschichtliche, gelebte Bindung an eine Gemeinschaft oder Gesellschaft, verkümmere allerdings, und die Repräsentation des Vergangenen mittels des historischen Wissens trete weitgehend an deren Stelle. Nora arbeitet jedoch nicht, wie die Hermeneutik im Falle Gadamers oder Ricoeurs, an einer Auflösung eines bloß abstrakten Gegensatzes zwischen gelebter Geschichte und geschichtlichem Wissen (ZEIII, 362/TRIII, 324). Im Gegenteil tut er alles, um diesen Gegensatz als einen möglichst tiefen erscheinen zu lassen, so dass eine Rückbesinnung auf den Sinn kollektiven Gedächtnisses nur umso deutlicher werden kann.

»Das Gedächtnis ist das Leben: stets wird es von lebendigen Gruppen getragen und ist deshalb ständig in Entwicklung, der Dialektik des Erinnerns und des Vergessens offen, es weiß nicht um die Abfolge seiner Deformationen, ist für alle möglichen Verwendungen und Manipulationen anfällig [...]. Die Geschichte ist die stets problematische und unvollständige Rekonstruktion dessen, was nicht mehr ist. Das Gedächtnis ist ein stets aktuelles Phänomen [...], die Geschichte eine Repräsentation der Vergangenheit [...]. Die Geschichte fordert, da sie eine intellektuelle, verweltlichende Operation ist, Analyse und kritische Argumentation. Das Gedächtnis rückt die Erinnerung ins Sakrale, die Geschichte vertreibt sie daraus, ihre Sache ist die Entzauberung. Das Gedächtnis entwächst einer Gruppe, deren Zusammenhalt es stiftet – was darauf hinausläuft, mit Halbwachs zu sagen, daß es so viele Gedächtnisse gibt wie es Gruppen von Menschen gibt [...]. Die Geschichte dagegen gehört allen und niemandem; so ist sie zum Universalen berufen« (ZGG, 12 f.).

Die Geschichte kritisiert und läutert das mehr oder weniger unzulängliche Wissen, das im gelebten Gedächtnis enthalten sein mag, und sie delegitimiert im Zuge einer endgültigen Desakralisierung die gelebte Vergangenheit.⁷⁸ Selbst dort, wo man lokale Geschichte und genealogische Forschung betreibt, arbeitet man nach Noras Ansicht keineswegs diesem scheinbar irreversiblen Trend entgegen, sondern verschärft ihn noch. Und in der Geschichte der Geschichts-

78 J. LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M., New York 1992, 152.

schreibung selbst glaubt Nora nur eine »interne Subversion einer Geschichte als Gedächtnisarbeits durch eine Geschichte als Kritik« erkennen zu können. Im Prozess einer epistemologischen Reinigung wird das kollektive Gedächtnis unnachsichtiger Kritik unterzogen, so dass die Kraft, die es der Überlieferung verleihen könnte, mehr und mehr erlahmt. »An eine Tradition, so altehrwürdig sie auch sein mag, Fragen zu stellen, heißt, sich nicht mehr ausschließlich als derjenige sehen, der sie weiterführt« (ZGG, 15). Nora spricht so im Ton eines Bedauerns, der die Frage aufwirft, ob er der Renationalisierung eines kollektiven Gedächtnisses das Wort reden möchte, zu dessen – fragloser – Kontinuierung man verpflichtet wäre. Seit dem Ende der Gedächtnisgeschichte, in der Gedächtnis und Geschichte nur zwei kongruente Seiten ein und derselben, gelebten kollektiven Geschichtlichkeit waren, tritt für Nora eine tendenziell gedächtnislose Geschichte an die Stelle des kollektiven Gedächtnisses. Doch der Ton seiner Kritik daran erweckt den Eindruck, es gehe ihm darum, dies rückgängig zu machen.

Die Etablierung der Geschichte wird so als Verlust und Überwältigung des Gedächtnisses beschrieben. Der Übergang von der Gedächtnis-Geschichte zu einer gedächtnislosen Geschichte wird indessen nicht als unumkehrbar aufgefasst. Soll man, um diesem Prozess entgegenzuwirken, nun aber der Bewahrung bislang noch tradierter Herkunft den Vorzug geben vor dem Zugriff einer identitätsneutralen Kritik, in der sich angeblich die Herrschaft der Geschichte über das Gedächtnis manifestiert? Steht alternativ zu dieser vermeintlichen Herrschaft nur der Weg einer Rehabilitierung des kollektiven Gedächtnisses offen, die es gegen kritisches geschichtliches Wissen in Schutz nimmt und es im Übrigen einer ethnischen oder nationalen Kontinuität verpflichtet?⁷⁹

Zweifellos will Nora mit seiner polemischen Skizze des Gegensatzes von Gedächtnis und Geschichte nicht eine in allen Einzelheiten zutreffende Darstellung jenes Prozesses liefern, sondern er will an das Gedächtnis erinnern, insofern es als Identität verbürgendes nicht in Geschichte aufgehen und durch Geschichte nicht ersetzt werden kann. Nora beschreibt diesen Prozess freilich in mehrfacher Hinsicht einseitig. Nicht nur kann er von seinem Ansatz her zwischen soziozentrischer Gedächtnis-Identität und dezentrierter, aber

79 Vgl. C. Kühberger, C. Sedmak, *Ethik der Geschichtswissenschaft*, Wien 2008.

gedächtnisloser Geschichte nichts Drittes denken. Ein Aufgeschlossen-sein kollektiven Gedächtnisses für anderes als Eigengeschichte, für Fremdgeschichte, kommt so eben so wenig in Betracht wie eine nicht identitätsneutrale Geschichte oder eine unter dem Druck de(sozio)zentrierter Geschichte umgestaltete Identität.

Befreit die De(sozio)zentrierung des kollektiven Gedächtnisses im Zeichen einer Geschichte, die nicht mehr bedingungslos zur Wahrung einer kollektiven Identität verdammt ist, nicht auch von nationaler Bevormundung, mit der Folge, dass wir nun vor einer zersplitterten Pluralität und Regionalität kollektiver Vergangenheitsbezüge stehen, die sich auch in einer versuchten (Re)Nationalisierung des Gedächtnisses nicht mehr bändigen lässt⁸⁰ und statt dessen zahlreichen Anti-Geschichten Raum gibt?⁸¹ Diese Geschichten und die Gedächtnisse, aus denen sie sich speisen, provozieren die Frage nach einer möglichen lateralen Verflechtung kollektiver Vergangenheitsbezüge und nach dem geschichtlichen Sinn kollektiven Gedächtnisses überhaupt. Diesen Sinn hat man allzu lange nur in einer Garantie ethnischen Überlebens und in der bewahrenden Weitergabe einer sedimentierten Tradition gesehen. Indessen führen uns Anti-Geschichten auf die Spur einer Widersetzlichkeit gegen das Gerinnen des Überlieferten zu einem ›Erbe‹, in dem man sich selbst bespiegelt, um sich womöglich einer exklusiven ethnischen Ursprünglichkeit zu versichern; und sie führen auf die Spur einer nicht-indifferenten Affizierbarkeit durch die Geschichte der Anderen, die nicht an den Grenzen einer bloßen Eigengeschichte haltmacht. Anti-Geschichten sind nicht das bloß negative Zerfalls-

80 Vgl. W. Küttler, J. Rüsen, E. Schulín (Hg.), *Geschichtsdiskurs. Bd. 1–5*, Frankfurt/M. 1993–1999.

81 LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, 189 f., sowie 227 f. zu »Zonen des Schweigens« (Michel de Certeau), an die man sich nur im »Kampf gegen die Optik, die die Quellen oktroieren« (Paul Veyne), erinnern kann, wenn überhaupt. Vgl. J.-C. Schmitt, *Die Geschichte der Außenseiter*, in: J. LeGoff, R. Chartier, J. Revel (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1990, 201–243; M. Perrot, *Die Frauen, die Macht und die Geschichte*, in: A. Corbin et al., *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?*, Frankfurt/M. 1989, 225–258; Vf., *Geschichte und Gegen-Geschichte: Frauen, Deserteure und marginale Menschen*, in: *Zu denken geben: Identität und Geschichte*, Ulm 1997, 67–94; J. Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M. 1994, 73, 88 zu Jules Michelet.

produkt einer Gedächtnisgeschichte, die auf dem Wege der Rezentrierung kollektiver Vergangenheitsbezüge zu rehabilitieren wäre. Sie machen Eigengeschichte für Fremdgegeschichte durchlässig und lassen am Sinn der Reproduktion eigener Identität als gleichsam oberstem Gebot des Gedächtnisses überhaupt zweifeln.⁸²

4. Tod und kulturelles Überleben bei Jan Assmann

Auf den ersten Blick unterwirft Jan Assmann seine kulturwissenschaftlich reich orchestrierte Theorie des kulturellen Gedächtnisses genau demselben Gebot. Von der kulturwissenschaftlichen Rekonstruktion des Funktionierens kollektiven Gedächtnisses geht er scheinbar zur Affirmation eines integralen Zusammenhangs von kollektiver Identität und Gedächtnis über. Doch werden dabei, anders als bei Pierre Nora, vor allem durch die Berücksichtigung des Todes als der kardinalen Herausforderung des Gedächtnisses auch den Sinn von Gedächtnis und Geschichte fundierende Momente erkennbar, die Nora ganz außer Acht lässt, weil ihm die gesuchte Identität von Gedächtnis und Geschichte den Blick für das fruchtbare Potenzial verstellt, das gerade im Auseinandertreten beider liegen kann.

Assmann ist weit entfernt davon, die Differenzierung von Gedächtnis und Geschichte zurücknehmen zu wollen. Im Gegenteil treibt er sie weiter voran. Zwar spricht er auch von einer Gedächtnisgemeinschaft, deren Gedächtnis einerseits Gemeinschaft stiftet und andererseits wiederum Ausdruck geschichtlicher Zugehörigkeit ist.⁸³ Das im kollektiven Gedächtnis sedimentierte Wissen ist nach

82 Insofern geht es hier zugleich nicht um ein bloßes polyzentrisches *Nebeneinander* von Geschichten. Es kann allerdings keine Rede davon sein, Anti-Geschichten öffneten generell den Blick für Fremdgegeschichte. Allzu oft verkehren sie nur Vorzeichen und lassen auf eine künftige, sei es von Besiegten, sei es auch von Opfern anzueignende Geschichte hoffen.

83 Wobei die Zugehörigkeit aber Gefahr läuft, beschönigt zu werden, wenn sie unter Hinweis auf Halbwachs in »affektiven Bindungen« wie der Liebe begründet gesehen wird. Erweist man sich vielfach nicht gerade dadurch einander zugehörig, dass man sich mit Anderen mehr oder weniger polemogen auseinander setzt? Die Auseinandersetzung kann die Form des Streits (*eris, stásis*) annehmen und in einen jede Gemeinschaft zerstörenden Krieg (*pólemos*) umschlagen. Vgl. N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen*

Assmann »geennzeichnet durch eine scharfe Grenze, die das Zugehörige vom Nichtzugehörigen, d. h. das Eigene vom Fremden trennt. Erwerb und Überlieferung dieses Wissens sind nicht von ›theoretischer Neugierde‹ (Blumenberg) geleitet, sondern vom ›need for identity‹ (Mol).«⁸⁴

Nach Maßgabe des kollektiven Gedächtnisses lernt man in dieser Sicht, im Blick auf die eigene Vergangenheit auf exklusive Weise ›wir‹ zu sagen. Es gibt das kollektive Gedächtnis umwillen der Reproduktion kollektiver Identität, die offenbar umso besser gelingt, je selektiver und exklusiver das Gedächtnis diese Identität geschichtlich untermauert. »Nichts schweißt enger zusammen als die Abschottung gegen eine feindliche Umwelt« (KG, 152). Assmann sieht hier zwar eine »nicht ganz ungefährliche Nähe« einer solchen Auffassung zur politischen Theorie Carl Schmitts, doch lässt die kulturwissenschaftliche Befundlage überhaupt eine andere Wahl, als diese Theorie zu bestätigen?⁸⁵ Führt sie nicht vielfach eine exklusive kollektive Zentrierung aufs eigene Gedächtnis vor Augen, die mit eindeutigen polemischen Abgrenzungen gegen Andere einhergeht, zu denen man jeweils nicht gerechnet werden will? Und bestimmt sich kollektive Identität nicht wirklich vielfach, wenn nicht allein, so doch primär aus einer bestimmten Negation Anderer, mit denen man sich nicht verbunden weiß?

Entsprechende kulturgeschichtliche Befunde münzt Assmann keineswegs einfach in eine unzulässig verallgemeinerte Theorie des Gedächtnisses um. Er weiß sehr wohl, dass schon Halbwachs von

zu einer *Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64, sowie Assmann, *Erinnern, um dazuzugehören*, 60 f. Der Autor selbst merkt hier an, dass Halbwachs weder von Nietzsches »blutiger Mnemotechnik« noch von Angst und Schmerz etwas ahnen lässt. Tatsächlich herrscht bis heute in Theorien ›gemeinschaftlichen‹ Gedächtnisses, die an Halbwachs anknüpfen, eine allzu harmonische Vorstellung von Zugehörigkeit vor. Auf Loraux' wichtige Untersuchungen zur *geteilten Polis* bzw. *Cité divisée* bezieht sich Ricoeur in MHO, 650/GGV, 769 f.

84 Assmann, KG, 16; ders., *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: ders., T. Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1988, 9–19, hier: 13.

85 Vgl. H. Berding (Hg.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 4*, Frankfurt/M. 1994; A. Assmann, H. Frieze (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*, Frankfurt/M. 1998; R. Wodak et al., *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität*, Frankfurt/M. 1998.

einer irreduziblen Pluralität von kollektiven Gedächtnissen ausging, die genau der Vielfalt der Lebensformen entspricht, in denen sich das realisiert, was wir mit einem fragwürdig monolithischen Begriff als ›Kultur‹ bezeichnen. Wenn man mit Blick auf diese Vielfalt von einer ›Erinnerungskultur‹ spricht, so kann gerade nicht eine Gedächtnisgeschichte à la Nora gemeint sein, deren Ideal in einer homogenen, durch das Gedächtnis verbürgten, einheitlichen Lebensform läge. Vielfache, einander widerstrebende, aber auch einander überlagernde und miteinander interferierende Zugehörigkeiten gehen in moderne Erinnerungskulturen ein, die sich nach Assmanns Überzeugung infolgedessen zu einem reflexiven Umgang mit der eigenen Vergangenheit gezwungen sehen.

Keine Rede kann unter diesen Voraussetzungen mehr davon sein, dass man aufgrund einer einzigen Zugehörigkeit zu nur *einer* Gedächtnisgemeinschaft dazu verurteilt oder verpflichtet wäre, genau eine Tradition weiterzuführen. Was Nora in diesem Sinne als »gebietische« Bestimmung ausgibt, läuft tatsächlich auf einen geschichtlichen Zwang hinaus, von dem eine moderne Erinnerungskultur gerade befreien sollte, die sich zum Widerstreit heterogener Gedächtnisse explizit verhalten muss, statt nur eine vermeintlich ererbte Vergangenheit fortzuführen. Ohne eine scharfe Grenze zwischen Gedächtnis und Geschichte, *mémoire* und *histoire* ziehen zu wollen, sucht Assmann gerade nach Spielräumen für nicht nur polemogene Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gedächtnissen. Deren Konflikt fordert im politischen Dissens die Geschichte heraus, die sich ihrerseits kritisch zu Formen des Gedächtnisses verhält, welche sich rationalen Maßstäben nicht ohne Weiteres unterwerfen. Solches Verhalten ist zwar nicht immer dazu geeignet, die gesellschaftliche Auseinandersetzung zu entschärfen, kann aber einer Erinnerungskultur Spielräume geschichtlichen Verhaltens eröffnen, die im unkritischen Konflikt heterogener Gedächtnisse vielfach nicht gegeben sind oder nicht gesehen werden. Dabei verhält sich die geschichtswissenschaftliche Arbeit nach Assmanns Ansicht zunächst identitätsneutral zum Gedächtnis;⁸⁶ was allerdings nicht ausschließt, dass ihre Ergebnisse doch vielfach mit kollektiver Identität konfligie-

86 Das scheint mir angefechtbar. Nicht nur unter Hinweis auf den sog. »Historikerstreit« wäre zu zeigen, wie sehr die Arbeit auch der professionellen Historiker geprägt bleibt von ihrem politischen Selbstverständnis. Die gesamte neuere Geschichte der Geschichtswissenschaft in Deutschland spricht dafür. Vgl. N. Berg,

ren und dass sie in umkämpfter Erinnerung als Waffen gebraucht werden.

Den eigentlichen Brennpunkt der strittigen Deutung des Erinnerten markieren für Assmann die Fragen, als *wer* man sich im Lichte des Erinnerten verstehen will und was auf dessen Grundlage zu tun ist. Homogene Gedächtnisgemeinschaften können vermittels normativer Texte vorschreiben, was künftig getan werden soll und wodurch Lebensformen traditional zu stabilisieren sind. Vermittels formativer Texte geben sie verbindlich darüber Auskunft, wer die Betreffenden sind (KG, 142). Zerbricht dagegen die Kongruenz von Gedächtnis und Gemeinschaft, so wird nicht nur das normative Orientierungswissen brüchig, auch die Zugehörigkeit zu einer solchen Gemeinschaft wird fragwürdig. Zu beiden Problemen muss man sich im Kampf um konfligierende Erinnerungen eigens verhalten und dabei das Risiko in Kauf nehmen, dass im Streit um das Gedächtnis eben die Gemeinschaft bedroht oder zerstört wird, die es eigentlich geschichtlich fundieren sollte. Umgekehrt kann die strittig gewordene Identität und Zugehörigkeit die Verbindlichkeit eines gemeinsamen Gedächtnisses auflösen. Mitnichten sind aber Streit und Dissens nur negativ als gefährlich zu werten. Kann nicht in der im Streit liegenden Gemeinschaft, der fragwürdig wird, was es bedeutet, ihr zuzugehören, ein in ihrem Innern befreiendes Potenzial liegen? Kann der Dissens nicht darüber hinaus endlich die Augen öffnen für die angeblich Unzugehörigen, die der eigenen Geschichte zum Opfer gefallen sind? Setzt er die etablierte Identität von daher nicht mit guten Gründen unter Druck, ohne sich noch länger für irgendeine Apologetik staatlicher Macht und Größe vereinnahmen zu lassen?⁸⁷

Die Geschichte tritt, sobald sie in das kollektive bzw. kulturelle Gedächtnis hineinwirkt, unvermeidlich in einen Streit ein, der grundsätzlich die Möglichkeit einer polemogenen Verschärfung heraufbeschwört, an deren Ende die (allerdings fragwürdige) Einsicht stehen kann, dass man geschichtlich nichts mehr miteinander gemeinsam hat und sich auf keinen Fall mehr einem gemeinschaftlichen Gedächtnis zugehörig wissen will. Keine Rede kann dann mehr davon sein, dass formative und normative Texte ohne weiteres der

Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, Göttingen ²2003.

87 Vgl. MHO, 348, 354/GGV, 412, 420.

»Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung« dienen und dass sie »identitätssicherndes Wissen und [...] gemeinschaftliches Handeln durch Erzählen gemeinsam bewohnter Geschichten« vermitteln und motivieren.⁸⁸ Unsere eigene Geschichte ist uns nach 1945 jedenfalls radikal unheimlich geworden. An die bis dahin vorherrschenden Demarkationslinien zwischen Zugehörigen (»Volksgenossen«) und anderen (»Artfremden«) wird sich das kulturelle Gedächtnis heute gewiss nicht mehr halten können. Es ist weder zur bedingungslosen Wahrung geschichtlicher Kontinuität noch aber auch zur nachträglichen Aneignung der durch eine rassistische Ideologie ›fremd gemachten‹ Geschichte der seinerzeit Ausgegrenzten verdammt.

Selbst Anstrengungen der Re-Kanonisierung eines verbindlichen Gedächtnisses, das geschichtlich-gemeinschaftliche Verbundenheit und die Maßgeblichkeit eines normativen Orientierungswissens wiederherstellen soll, werden nicht mehr in eine unkritische Gedächtnisgeschichte münden können. Andererseits bestreitet Assmann, dass die kritische Auseinandersetzung mit geschichtlichem Erbe aus eigener Kraft dazu in der Lage sein könnte, die Art geschichtlicher Verbindlichkeit zu stiften, der auch post-kanonische Kulturen unumgänglich bedürfen. Einerseits sucht Assmann die kritischen Spielräume, die das Auseinandertreten von Gedächtnis und Geschichte freigegeben hat, zu wahren, andererseits will er aber doch daran festhalten, dass nur ein Gedächtnis Gemeinschaft stiften und auf Dauer gewährleisten kann, deren jede Kultur bedarf, der man eine Antwort darauf abverlangt, als wer man sich in der Zugehörigkeit zu ihr versteht und welche praktische Orientierung für die Zukunft daraus folgt.

Wenn einem post-kanonischen Gedächtnis diese Funktion zuzutrauen ist, dann freilich nur, insofern es überzeugend Antwort gibt auf die Infragestellung eigener Identität, Zugehörigkeit und praktischer Orientierung. Es muss sich insofern als aufgeschlossen erweisen angesichts einer Geschichte, die nicht zuletzt von Verbrechen berichtet, in denen jegliche Gemeinschaft zwischen Tätern und Opfern, aber auch mit Überlebenden zerbrochen zu sein scheint. Radikal strittig ist im Lichte dieser Geschichte, wer wem wie zuge-

88 KG, 142. Das weiß auch Jan Assmann. Vgl. das Interview mit ihm und Aleida Assmann unter dem Titel *Niemand lebt im Augenblick*, in: *Die Zeit* 50 (1998), 43.

hört.⁸⁹ Weder Täter noch auch Opfer, die bis an ihr Lebensende mit der Erinnerung an ein Projekt ihrer radikalen Exklusion leben müssen, können nachträglich wieder in eine ungebrochene, erneuerte Zugehörigkeit gleichsam eingemeindet werden. Mit der praktischen Herausforderung einer vielfach gebrochenen Zugehörigkeit, die in solchen Verbrechen für die Gegenwart kulturellen Lebens liegen mag, ist die Geschichte als Wissenschaft überfordert. Sie kann diese Herausforderung nur an die Lebensformen weitergeben, die sich in einer kaum zu entwirrenden *mélange* von Gedächtnis und Geschichte mit der äußersten Infragestellung gerade dessen konfrontiert sehen, was sie als Lebensformen doch gerade gewährleisten sollen: eine zu bejahende Identität und Zugehörigkeit. Diese Infragestellung kulminiert in der Herausforderung, sich in geschichtlicher Perspektive einer geradezu uneingestehbaren Gemeinschaft sogar mit radikalen Feinden zu stellen, mit denen man zunächst jegliche Gemeinsamkeit abzustreiten neigt, weil sie für un-menschliche Taten verantwortlich sind.⁹⁰ In der Weigerung, mit der abgründigen Menschlichkeit solcher Feinde noch irgend eine menschliche Verbundenheit zu erkennen, kulminiert womöglich die äußerste Selbstgerechtigkeit eines historischen Bewusstseins, das sich seinerseits von der Anfechtung einer solchen Feindschaft gänzlich unbefleckt

89 Vgl. (bspw.) die Skizze von Ralph Giordano in: H. Sarkowitz (Hg.), *»Als der Krieg zu Ende war...«*. Erinnerungen an den 8. Mai 1945, Frankfurt/M. 2005, 122–131.

90 Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Teil B. Von einer Annahme dieser Herausforderung ist man weit entfernt, wo man der Geschichte etwa auf den Spuren Ernst Troeltschs »ethisch-daseinsorientierende« Funktionen »angesichts des Werteverlusts in der modernen Kulturkrise« zutraut. Was Ethik oder ethisch herausgefordertes Leben im Zeichen einer »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« mit radikalen Feinden etwa bedeuten könnte, lehrt gewiss keine Geschichte. Vgl. H. Schleier, *Historisches Denken in der Krise der Kultur*, Göttingen 2000, 33, 37, 41. Zum fraglichen Gemeinschaftsbegriff mit Blick auf Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy vgl. F. Trautmann, *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft*, in: B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*. Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011, 181–200; Vf., *Vergemeinschaftung und sozialer Tod. Gehör finden und Einbeziehen in politischer Perspektive – ohne Gewähr*, in: E. Gräb-Schmidt, F. G. Menga (Hg.), *Grenzgänge der Gemeinschaft. Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen sozial-politischer und theologisch-religiöser Perspektive*, Tübingen 2016, 17–48.

glaubt.⁹¹ Die Einsicht dagegen, wir seien ›vom gleichen Schlag‹ wie diejenigen, deren Un-Taten die Geschichte in Erinnerung hält, lässt sich auf eine paradoxe »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« ein, die jegliche umwillen eigener Identität zu bejahende Zugehörigkeit unterterminiert.⁹² Wie soll man im Lichte einer solchen Gemeinschaft, die eine menschliche Verbundenheit selbst noch mit radikalen Feinden anerkennt, bejahen, wer man selbst, gerade im Unterschied zu ihnen, ist?⁹³ Läuft nicht eine solche Identität Gefahr, sich selbst ganz und gar fremd zu werden? Kann sie sich in geschichtlicher Hinsicht noch einfach exklusiv zu Feinden verhalten, um ein Bedürfnis nach zu bejahender Identität unter allen Umständen zu befriedigen?

Solche Fragen tangieren Assmanns Theorie des kulturellen Gedächtnisses nur am Rande. Wenn das kommunikative, biografisch gestützte und auf den zeitlichen Horizont von drei bis vier Generationen beschränkte Gedächtnis zu erlöschen beginnt, muss aus seiner Sicht unweigerlich ein kulturelles Gedächtnis die Funktion der Vergegenwärtigung fortan aus dem Horizont der Zeitgenossen entrückter Vergangenheit übernehmen, wobei die Geschichte ihrerseits eine das Gedächtnis stützende Rolle übernehmen kann. Aber selbst die außerordentliche Fremdheit, die sie in der Erinnerung an Formen radikaler Exklusion und extremer Verfeindung in den Gegenwartsbezug des kulturellen Gedächtnisses einblendet, ändert für Assmann letztlich nichts daran, dass letzteres der »Reproduktion kultureller Identität« zu dienen hat (KG, 57). Dabei beruft sich Assmann auf Kosellecks Analyse der »Identitätsstiftung der Überlebenden« durch Denkmäler in einer säkularen Kultur, die das Gedächtnis auf einen »innerweltlichen Funktionszusammenhang« beschränkt. So funktionalisiert es, wie die politische Ikonologie gewaltsamen Todes in der Moderne zu beweisen scheint, Todesdarstellungen nahezu restlos zugunsten der Überlebenden.⁹⁴

91 A. Finkelkraut, *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit*, Berlin 1989, 84 f., sowie im Anschluss an diese Stelle Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, Kap. III zu Wassili Grossman.

92 Vgl. J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 147.

93 Das ist ein Problem aller post-genozidalen Gesellschaften, die inzwischen erforscht worden sind – von Kambodscha über Ruanda und Darfur bis hin zum ehemaligen Jugoslawien.

Sie befinden u. U. nachträglich darüber, wofür – ›sinnvoll‹ – gestorben worden ist. Sie eignen sich den Tod Namenloser an, um vermittelt eines Denkmals nicht etwa deren undarstellbaren Sterbens zu gedenken, sondern um diejenige Entität zu feiern, für deren Überleben sich das ›sinnvolle‹ Sterben ›gelohnt‹ haben soll. Die ästhetische Darstellung eines ausdrücklich als sinnlos geltenden Todes namentlich Genannter bleibt die Ausnahme. In der öffentlichen Repräsentation gewaltsamen Todes, der ›nicht umsonst‹ gewesen sein soll, affirmieren die Überlebenden vor allem den Sinn ihrer eigenen Geschichte, die trotz allem weitergehen soll, wobei sich das Gedächtnis noch lange Zeit, selbst nach dem Zweiten Weltkrieg, weitgehend an die überlieferte Feindschaft zu halten hatte, die in den Exzess des Krieges mündete.⁹⁵ Noch nach 1945 diagnostiziert Koselleck in diesem Sinne eine zunehmende Tendenz, dem Gedächtnis Abgrenzung von ehemaligen Feinden abzuverlangen. »Die Feindschaft soll über den Tod hinausreichen, um nicht der Identität der eigenen Sache verlustig zu gehen. Die Gleichheit im Tode wird zurückgenommen zugunsten einer Gleichheit, die die nationale Homogenität wahr: es ist die Homogenität der Lebenden und der Überlebenden, und zwar in ihrer jeweiligen politischen Gruppierung.«⁹⁶

So liegt Kosellecks politische Ikonologie scheinbar noch ganz und gar auf der Linie von Assmanns Überzeugung, der zufolge der Tod Anderer die zentrale Herausforderung des Gedächtnisses ist. Freilich nicht der Tod irgendwelcher Anderer, sondern nur der Tod von denjenigen, die der eigenen Lebensform zugehörten. »Die ursprüngliche Form, gewissermaßen die Ur-Erfahrung jenes Bruchs zwischen Gestern und Heute, in der sich die Entscheidung zwischen Verschwinden und Bewahren stellt, ist der Tod. Erst mit seinem Ende, mit seiner radikalen Unfortsetzbarkeit, gewinnt das Leben die Form der

94 Vgl. R. Koselleck, *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden*, in: O. Marquard, K. Stierle (Hg.), *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München 1979, 255–276; R. Koselleck, *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes*, Basel 1998.

95 Ob das wirklich bruchlos gelingt, wäre mit Koselleck freilich zu bezweifeln. Denn »kein Monument geht in seiner politischen Funktionsbestimmung auf«; stets kommt ein anonymes Sterben mit zur Geltung, das sich der Vereinnahmung durch fragwürdige Sinnstiftungen Überlebender widersetzt (ebd., 266).

96 Koselleck, *Kriegerdenkmale*, 268.

Vergangenheit, auf der eine Erinnerungskultur aufbauen kann. Man könnte hier geradezu von der ›Urszene‹ der Erinnerungskultur sprechen.«⁹⁷ »Wenn Erinnerungskultur vor allem Vergangenheitsbezug ist, und wenn Vergangenheit entsteht, wo eine Differenz zwischen Gestern und Heute bewusst wird, dann ist der Tod die Ur-Erfahrung solcher Differenz und die an den Toten sich knüpfende Erinnerung die Urform kultureller Erinnerung.«⁹⁸ Hier ist aber nur von den ›eigenen‹ Toten die Rede. Es geht nur um die Erinnerung als die kulturelle Form, »in der eine Gruppe mit ihren Toten lebt, die Toten in der fortschreitenden Gegenwart gegenwärtig hält und auf diese Weise ein Bild ihrer Einheit und Ganzheit aufbaut, das die Toten wie selbstverständlich mit einbegreift« (KG, 61). Dabei bleibt es in der Sicht Assmanns offenbar auch im Gedächtnis gewaltsamen Todes. Erinnert werden nur die *eigenen* bzw. *historisch angeeigneten* Toten – umwillen des geschichtlichen Überlebens derer, die nach ihnen kommen und sich dabei weiterhin dessen bewusst sind, wer sie als diejenigen sind, denen die Toten zugehören bzw. zugehören sollen.

Koselleck hat freilich auch gegenläufige Tendenzen registriert. Im Zeichen einer »Demokratisierung des Todes« bemüht man sich um namentliche Nennung jedes Getöteten und entbindet ihn von jeder nachträglichen Rationalisierung eines Sterbens für eine Sache. Zunehmend bleibt die Frage nach dem Sinn gewaltsamen Todes als offene einfach stehen oder Antwort wird bewusst verweigert.⁹⁹

97 KG, 33; vgl. J. Assmann, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt/M. 2000, 14 f.

98 Wovon hier – anders als bei Ricoeur im Anschluss an Hans Jonas – nicht die Rede ist, das ist die mit den dem Tod bzw. dem Verschwinden Preisgegebenen einhergehende Verantwortung.

99 Am Ende bleibt »nur noch Identität der Toten mit sich selber« (Koselleck, *Kriegerdenkmale*, 257). Nicht einmal das ist sicher, so sehr ist vielen ihre Identität geraubt worden – man denke nur an die sog. Sonderkommandos der nazistischen Vernichtungslager. Haben diese Opfer vor ihrem Tod nicht die schlimmste Katastrophe ihrer vorherigen Identität noch durchgemacht? Alles wurde ihnen geraubt: auch, wie es scheint, ihr Tod und ihr eigenes Sterben. Vgl. auch R. Koselleck, M. Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1992. Auch hier entzündet sich Trauer, die nichts mit ›persönlichen‹ Verlusten oder ›an ihre Stelle gerückten Abstraktionen‹ zu tun hat (um es mit und gegen Freud zu sagen); vgl. G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007; ders., *Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I*, München 2011; ders., *Borken*, Konstanz 2012; Vf., *Landschaften der Verlassenheit – Bilder des Desasters: Maurice Blanchot und Georges Didi-*

So entziehen sich auch entsprechende Denkmäler¹⁰⁰ zunehmend dem Machtanspruch derer, die einen Zweck tödlicher Gewalt gegen jedes Sterben behaupteten, dessen Widersetzlichkeit gegen politische Rationalisierung nun hervortritt. Darüber hinaus widersetzt sich das Gedächtnis nicht rationalisierten gewaltsamen Todes der »rigorosen Trennung der Leichen«; sie lässt erstmals Trauer um den Feind aufkommen. Ist nicht auch er Opfer derselben »Sinnlosigkeit« des Krieges?¹⁰¹

Während manche wie Jan Patočka in ihren Reaktionen auf den Ersten Weltkrieg, in denen diese Frage aufgeworfen wurde¹⁰², noch im Feind den brüderlichen Anderen voraussetzten bzw. entdeckten, mit dem man sich als Opfer derselben Gewalt solidarisieren konnte, wird dieser Ausweg aus einem fatalen Gedächtnis, das die Feindschaft in der Erinnerung fortsetzt, durch den Exzess eines Vernichtungskrieges verbaut, der jegliche, wenigstens nachträglich wieder zu entdeckende Gemeinschaft zwischen Tätern und Opfern liquidiert zu haben schien. Ein solidarisches Gedenken ist danach nicht mehr ohne Weiteres möglich – weder indem es diese Differenz einfach affirmiert noch, indem es sie ignoriert oder überspielt. Wo es sich mit der Geschichte dieses Krieges auseinandersetzt, zeigt das kulturelle Gedächtnis nun andere, in der Reproduktion kultureller Identität sich gewiss nicht mehr erschöpfende Seiten. Keineswegs vertauscht es nur Vorzeichen oder wechselt gar nur opportunistisch die Fronten, wenn es sich hierzulande nun vor allem dem Gedenken der Ermordeten, d.h. ehemaliger (angeblicher) »Feinde des Volkes« verpflichtet. Es stiehlt sich nicht aus der geschichtlichen Nachfolge der seinerzeit politisch Verantwortlichen, um sich nun die Identität der einst verachteten Opfer nachträglich anzueignen, sondern unterstellt sich ausdrücklich der Verantwortung für diese Nachfolge – im Zeichen einer nicht zu leugnenden, aber bis heute nicht recht

Huberman, in: M. Gutjahr, M. Jarmer (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildes*, Wien, Berlin 2016, 237–268.

100 Vgl. die ausführliche Bilanz bei J. E. Young, *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven, London 1993.

101 Vgl. J. Patočka, *Die Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg*, in: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 141–160.

102 Vgl. B. Hüppauf (Hg.), *Ansichten vom Krieg: Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft*, Hanstein 1984.

verstandenen Trauer um unzählige Opfer des vielleicht rigorosesten Identitätsprojekts, das je verfolgt worden ist. Eine exzessive Vernichtung wurde ins Werk gesetzt gegen »Feinde«, die man anscheinend eigens für den Zweck auserkoren hatte, herauszufinden, wer man selber eigentlich ist¹⁰³ – nämlich gerade derjenige, der die mehr oder weniger willkürlich »definierten« Feinde sozial, politisch, bürgerlich, rechtlich, religiös in für sie letztlich tödlicher Art und Weise zurückweist.

So fällt ein dunkles Licht auf Assmanns Annahme, nichts eigne sich besser zur Formation einer klar konturierten geschichtlichen Identität als die Exklusion von Feinden. Neigt auch das heutige kulturelle Gedächtnis, wenn es sich dieser Geschichte stellt, womöglich ebenso zur Exklusion – diesmal aber angesichts der Un-Menschlichkeit der Feinde jener Feinde, da es unannehmbar scheint, sich im Geringsten in der eigenen Identität oder geschichtlichen Zugehörigkeit mit ihnen verbunden zu wissen? Verhält sich das kulturelle Gedächtnis heute unvermeidlich radikal polemisch zur Geschichte dieser Feinde, wenn es sich keinerlei menschliche Gemeinschaft mit ihnen eingestehen kann? Muss es sich nicht andererseits einer radikalen Selbst-Fremdheit stellen, wenn es sich zur Anerkennung einer »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« durchringt, wie es dann einige der Überlebenden versucht haben?¹⁰⁴

Damit ist die Frage aufgeworfen, ob wir uns nicht heute, nachdem Gedächtnis und Ge-schichte auseinandergetreten sind und Pierre Noras nostalgisches Projekt einer Wiederherstellung ihrer Kongruenz nicht überzeugt, einer unaufhebbaren Selbst-Fremdheit im Lichte einer Vergangenheit stellen müssen, in der wir weniger Wurzeln einer annehmbaren Identität, als vielmehr einer unannehmbaren Gemeinschaft mit Anderen finden. Ob kulturelles Gedächtnis dieser Herausforderung wirklich gerecht werden kann, wie wir uns zu verstehen haben und was wir tun sollen angesichts dieser Vergangenheit, das sind Probleme, die zu tiefem Dissens in der politischen Gegenwart führen. Im Kern dreht er sich um die dreifache Frage, ob sich gegenwärtiges kulturelles Leben als überzeugende Antwort auf diese extremste geschichtliche Herausforderung durch den gewalt-

103 O. Bartov, *Defining enemies, making victims*, in: *The American Historical Review* 103, (1998), no. 3, 771-816.

104 Vgl. etwa S. Kofman, *Erstickte Worte*, Wien 1988, 47, 52, 77 ff.

samen Tod Anderer, nicht nur ›eigener‹ Toter verstehen lassen muss; und zwar selbst dann, wenn eine solche Antwort zu geben bedeutet, sich eine uneingestehbare Gemeinschaft und Selbst-Fremdheit im Verhältnis zu radikalen Feinden gewissermaßen zuzuziehen.¹⁰⁵ Wenn das der Fall ist, dringt eine nachhaltige Beunruhigung in jede derart abgründig geschichtlich fundierte Identität ein, die sich als mehr oder weniger unbeschädigt jeden Tod Anderer überlebende und schlicht reproduzierte nicht mehr verteidigen lässt. Wenn wir uns heute noch Identität zurechnen angesichts dieser Geschichte, so nicht, weil kulturelles Gedächtnis nach wie vor eine gemeinschaftsstiftende Funktion traditionellen Gedenkens an ›eigene‹ Tote erfüllt, sondern gerade deshalb, weil wir uns herausgefordert erfahren von einem äußersten Befremden, das uns jegliche Gewissheit aus der Hand schlägt, wer wir sind und was wir angesichts dessen tun sollen;¹⁰⁶ und zwar sowohl angesichts der Opfer wie auch der Täter und vieler anderer, deren Geschichte sich dieser kategorialen Differenz nicht fügt.

Droht aber dieses Befremden nicht jede Hoffnung auf eine überzeugende Antwort auf die fragliche Vergangenheit zu vereiteln? Was kann man sich angesichts einer derart befremdenden Vergangen-

105 Öffentlich auszutragendem Dissens traut Ricœur nicht zuletzt mit Blick auf extreme Gewalt im Anschluss an Mark Osiel eine erzieherische Funktion (»valeur éducative«; »éducation civique«) zu; doch dabei spielt jene Frage der Gemeinschaft keine wesentliche Rolle; vgl. P. Ricœur, *Devant l'inacceptable: le juge, l'historien, l'écrivain*, in: *Philosophie. Revue trimestrielle. La philosophie devant la Shoah*, no. 67 (2000), 3–18, hier: 4, 7. Dabei müsste sie in die von Ricœur favorisierte Suche nach einer öffentlich und allgemein akzeptablen Erzählung der fraglichen Ereignisse hineinspielen. In diesem Text aber steht im Rückgriff auf Jaspers' Behandlung der Schuldfrage die Frage der Referenz auf singuläre, einzigartige und anscheinend unvergleichliche Untaten im Vordergrund.

106 Vgl. C. Meier, *Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute*, München 1990; N. Berg, J. Jochimsen, B. Stiegler (Hg.), *SHOAH. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*, München 1996; G. Schwan, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Frankfurt/M. 1997; M. S. Cullen (Hg.), *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*, Zürich 1999; C. Meier, *Von Athen nach Auschwitz: Betrachtungen zur Lage der Geschichte*, München 2002; ders., *Das Gebot zu Vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.

heit noch vom Gedächtnis und von der Geschichte versprechen?¹⁰⁷ Die Herausforderung dieser Assmanns Theorie überschreitenden Frage¹⁰⁸ nimmt die späte Philosophie Ricœurs an; aber nicht, indem sie wie Nora für einen Vorrang kollektiven Gedächtnisses vor der Geschichte, sondern für die Aufhebung dieses begrifflichen Gegensatzes¹⁰⁹ in einem versöhnenden Vergessen plädiert, das selbst die befremdlichste Vergangenheit zu meistern verspricht.¹¹⁰

5. Aufhebung von Gedächtnis und Geschichte im versöhnenden Vergessen?

Anders als Nora¹¹¹ und Assmann geht Ricœur nicht nur von einer nicht mehr zu hintergehenden Ausdifferenzierung von Gedächtnis

107 Und ist noch Vertrauen zu setzen in eine künftige Kultur, die sich schonungslos dem Gedächtnis und der Geschichte aussetzt? Vgl. zum Vertrauen bei Assmann, KG, 137.

108 Im beschränkten Rahmen dieses Beitrages ist der gesamten Theorie nicht im Entferntesten gerecht zu werden; ausdrücklich sei deshalb wenigstens auf eine Zusammenfassung jüngerer Datums verwiesen: J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, in: *Erwägen, Wissen, Ethik Nr. 13* (2002), Heft 2, 239–247. Im Lichte einer »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« umzudenken wäre vor allem die konnektive Dimension des kulturellen Gedächtnisses bzw. das Bindungsgedächtnis.

109 Trotz früherer Zurückweisung des Begriffs »kollektives Gedächtnis«.

110 Dass auch Assmann offenbar Hoffnungen in dieser Richtung hegt, zeigen seine Überlegungen zu einer »kontrapräsentischen« Erinnerung im Anschluss an G. Theißen (KG, 79 ff.), die er mit einer »Mythomotorik des Wartens und Hoffens« verbindet. Aber kann der Erinnerung noch ohne Weiteres ein befreiendes Potenzial zugeschrieben werden? Überbürdet sie uns nicht auch mit hoffnungslosen Über-Forderungen? Hier wäre an ein von der Geschichte restlos enttäuschtes »Warten ohne Erwartetes« (Blanchot), aber auch an eine immerfort »kommende« Zukunft (Derrida) zu erinnern, die niemals erfüllt zu werden verspricht. In beiden Fällen hat man es nicht mehr mit einer Hoffnung zu tun, die als Hohlform künftiger Erfüllung einer besseren Geschichte aufgefasst werden könnte. Ob aus diesen Denkfiguren noch eine gewisse Inspiration für eine bessere Zukunft abzuleiten wäre, bleibe hier dahingestellt.

111 Auf Nora (nicht aber auf Assmann) geht Ricœur ausführlich ein (MHO, 521 ff./GGV, 617 ff.), indem er dessen Schlüsselbegriff der *lieux de la mémoire* zwar aufgreift, die nationalistische Diktion des Historikers jedoch zurückweist. Dabei war er früher selbst nicht weit entfernt davon, der Identität eines sich in »Werten« Geltung verschaffenden »substanzialen« Volkes das Wort zu reden

und Geschichte aus, sondern bedenkt auch die außerordentlich befremdlichen Herausforderungen, die nach einer Überwindung des Gegensatzes von Gedächtnis und Geschichte verlangen. Was sich Ricœur unter einer Erinnerungskultur vorstellt, deren Konturen er vor allem im dritten Teil von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* in einer Hermeneutik der menschlichen *conditio historica* beschreibt, reduziert sich nicht auf die kollektive Sorge um eine kontinuierliche Fundierung kultureller Identität, sondern erfasst auch deren radikale Infragestellung.¹¹²

Entgegen der bei Foucault projektierten Entbindung der Geschichte vom Gedächtnis hält Ricœur an der Fundierung der Geschichte im Gedächtnis fest und respektiert zugleich, dass letztere sich epistemologisch als Wissenschaft von Gedächtnis abheben muss. Daraus resultiert ein vielfältiges Spannungsverhältnis zwischen Gedächtnis und Geschichte, das nur im kulturellen Leben derer auszutragen sein wird, die sich unter dem doppelten Anspruch der Treue¹¹³ (»ambition de fidélité«) des Gedächtnisses und der

und betonte, »c'est seulement par l'ensemble des attitudes concrètes, modelées par l'imagination valorisante, que le phénomène humain se réalise historiquement«. P. Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, in: *Esprit. Nouv. série*, no. 340 (7/8) (1965), 78–93, hier: 85 (repr. in: LI, 241–257). An die Stelle einer derartigen Soziozentrierung (vgl. RV, 50) rückt später der Gedanke eines *lateralen Gedächtnisaustausches*, der in der Dimension einer narrativen Gastlichkeit möglich werden soll, um Schuldzusammenhänge zu durchbrechen, Vergebung anzubahnen und an nicht gehaltene, aber verbindlich bleibende Versprechen zu erinnern (RV, 128). P. Ricœur, *Quel ethos pour l'Europe?*, in: P. Koslowski (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris 1992, 107–116; repr. in: EC4, 271–286; dt.: *Welches neue Ethos für Europa?*, in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin, Heidelberg 1992, 108–120, hier: 109, 115, 117. Von all dem ahnt man bei Nora kaum etwas. Vgl. dazu den posthum veröffentlichten Aufsatz von P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 20–29. Auf der Spur eines solchen Austausches bewegt sich auch RV, wo es heißt, es komme darauf an, sich Geschichte *von Anderen anders* erzählen zu lassen (122, 124). Bedeutet das nicht, dass wir es hier mit dem Desiderat einer Gastlichkeit des Hörens, des Zuhörens und Aufeinanderhörens zu tun bekommen?

112 Vgl. zur Abgrenzung gegen eine Nostalgie der Gedächtnisorte, die Nora ganz und gar einem »Kult der Kontinuität« verschreibt, der alles revoziert, was Foucault zum Thema geschrieben hat, MHO, 527/GGV, 622 f.

113 Auch dieses Wort ist allerdings in der Zeit des Nationalsozialismus derart missbraucht worden, dass es einer genaueren Klärung dessen bedarf, worauf

Wahrheit der Geschichte (»requête de vérité«)¹¹⁴ dazu herausfordern lassen, ihre Zukunft auf schonungslos vergegenwärtigte Vergangenheit zu stützen. Speziell die Zukunft kulturellen Lebens gerät dabei aber in Widerstreit mit beiden Ansprüchen, die es zu überfordern drohen. Weit entfernt, auf unproblematische Weise der kulturellen Identitätssicherung gewisser Gruppen, Ethnien oder Nationen zu dienen, unterminiert vielfach sowohl die Treue des Gedächtnisses als auch die Wahrheit der Geschichte genau diese Funktion: man wird sich im Spiegel einer äußerst befremdlichen Geschichte selbst fremd und in radikale Zweifel darüber gestürzt, welches Vertrauen noch in künftiges kulturelles Leben zu setzen ist.¹¹⁵ Es ist die Erinnerung gewaltsamen Todes, an der Ricœur hier Maß nimmt.¹¹⁶

sich die reklamierte Treue bezieht (und welche Formen sie nicht annehmen darf). Im letzten Wehrmachtsbericht vom 8. 5. 1945 hieß es: »Die Toten verpflichten zu bedingungsloser Treue«; und zwar »gegenüber dem aus zahllosen Wunden blutenden Vaterland« (zit. n. C. Graf v. Krockow in: Sarkowitz [Hg], »Als der Krieg zu Ende war...«. *Erinnerungen an den 8. Mai 1945*, 149). Letzteres hatte sich, als sog. Drittes Reich, jedoch als extrem verbrecherischer Staat herausgestellt. Seither können Gedächtnis und Treue, »die« Toten und die ihnen gegenüber in unterschiedsloser Allgemeinheit behauptete »unbedingte« Verpflichtung keinesfalls mehr derart zusammengehen. Die Frage nach der »kritischen« Dimension von Gedächtnis und Geschichte stellt sich gewiss nicht erst in epistemischer Hinsicht auf der Ebene letzterer.

114 MHO, 195/GGV, 239.

115 Jene Zweifel sind nicht bloß einer Moralisierung der Vergangenheit im Zeichen eines uns durch »sendungsbewußte Priester« (U. Raulff) eingeredeten schlechten Gewissens zu verdanken. Vielmehr rühren sie von einem geschichtlichen Affiziertwerden her, das man sich angesichts befremdender Vergangenheit zuzieht; und zwar auch dann, wenn jedes anhaltende *Leiden* an ihr von einer selbstbewussten Erinnerungspolitik zurückgewiesen wird. Ricœurs Hermeneutik der Geschichtlichkeit wirft allerdings die Frage auf, inwieweit selbst dieses Leiden noch vom Geschichte-*machen* her zu verstehen ist (ZEIII, 357, 369/TRIII, 320, 330) bzw. ob dieses »Machen« als Antwort auf die Herausforderung des Leidens zu verstehen ist. Zweifellos ist die *Deutung* des Leidens an Vergangenem ein höchst strittiger Gegenstand der politischen Auseinandersetzung um das Verhältnis von Gedächtnis und Geschichte. Die Probleme dieser Deutung durch eine rigorose Trennung von Gedächtnis und Geschichte zu lösen, läuft freilich auf einen Gewaltstreich hinaus, denn so wird jeder Ansatz unterbunden, die Geschichte als Antwort auf das Leiden an Vergangenem aufzufassen (so dass sie nicht gedächtnislos wird) und im Gegenzug das Gedächtnis mit Wahrheitsansprüchen zu konfrontieren, denen sich allein die Geschichte methodisch stellen kann.

Wenn künftiges kulturelles Leben nicht verspricht, sich effektiv der Wiederholung desselben zu widersetzen, wie soll man sich dann im Geringsten auf es verlassen? Zerstört nun aber nicht gerade ein schonungsloses Gedächtnis und eine allein der Wahrheit, nicht kulturellem Überleben verpflichtete Geschichte genau dieses Vertrauen? Wie weitgehend können sich kulturelle Lebensformen überhaupt auf Gedächtnis und Geschichte einlassen (vorausgesetzt, sie haben überhaupt die Wahl), wenn sie ihre eigene Zukunft nicht gefährden wollen? Lässt sich mit einem Gedächtnis und mit einer Geschichte überhaupt leben, die unnachsichtig gerade die historischen Erfahrungen in Erinnerung rufen, durch die jedwedes Vertrauen in die moralische und politische Verlässlichkeit menschlichen Zusammenlebens unterminiert zu werden droht, wie Avishai Margalit meint?¹¹⁷ Lässt sich auf eine derart unversöhnliche Erinnerung noch eine tragfähige kulturelle Identität gründen?

Die Hermeneutik der *conditio historica* fügt sich mit Blick auf diese Fragen in den zeitgemäßen Kontext einer Erinnerungskultur, die ein höchst zwiespältiges Verhältnis zur Vergangenheit hat. Sie verlangt Erinnerung selbst an eine traumatische Vergangenheit, der in maßloser Vergegenwärtigung auch der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer zu fallen droht.¹¹⁸ Sie bringt radikale Fremdheit im Gegenwartsbezug zur Geltung, die jedes Gedächtnis zu überfordern scheint, das vergangener Wirklichkeit treu zu bleiben sucht. Sie verlangt darüber hinaus, sogar für das Andauern dieser Überforderung zu sorgen, damit die Wahrheit der befremdenden Vergangenheit nicht einem fragwürdigen Vergessen anheimfällt, das gerade mit der Überforderung einer Erinnerungskultur durch die befremdende

116 MHO, 475/GGV, 561. An anderen Stellen freilich dominiert der erklärte Wille, einer letztlich alles vernichtenden Zeit das Projekt ihrer Humanisierung entgegenzusetzen, wie es der Autor in der Trilogie *Zeit und Erzählung* zu begründen versucht hatte. Auf die dieses Projekt motivierende Erfahrung der ›Negativität der Zeit‹ lässt sich freilich die Erfahrung vernichtender Gewalt, die von Anderen ausgeht, nicht reduzieren.

117 Vgl. A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 2000, 55.

118 So befindet sich schließlich auch der Historiker indirekt in einer Übertragungssituation angesichts traumatischer Zeugnisse (MHO, 336/GGV, 399; *Devant l'inacceptable*, 11). Vgl. U. Baer (Hg.), ›Niemand zeugt für den Zeugen.‹ *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000, 17, 39, 76; C. Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, London 1996.

Vergangenheit zu rechtfertigen wäre.¹¹⁹ Wir verfügen indessen über keinen unabhängigen Maßstab, mit dem wir bestimmen könnten, wie man sich im Widerstreit zwischen kulturellem Überleben und dem Treue- und Wahrheitsanspruch von Gedächtnis und Geschichte zu dieser Überforderung verhalten soll. Sich an dieser Stelle auf Nietzsches Fragen nach dem »Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben« zu berufen, hilft keineswegs auf unproblematische Art und Weise weiter (vgl. RV, 98). Denn was für ein ›Leben‹ ist hier überhaupt gemeint? Und können Nutzen und Nachteil als unproblematische Maßstäbe gelten?

Ricœur will nun diesen Widerstreit nicht etwa einseitig auflösen, wie es Nietzsche getan hat, als er dafür plädierte, die Frage nach diesem Nutzen und Nachteil zum kritischen Maßstab jeder Erinnerung zu machen. Ricœur nimmt vielmehr ausdrücklich am absolut Nichthinnehmbaren, am Bösen bzw. Intolerablen, Maß, das die Erinnerungen der Völker bis heute heimsucht und ihre Vergangenheit daran hindert, zu vergehen, zu verjähren und schließlich *derart vergessen zu werden, dass sie keiner künftigen Revanche mehr als Nahrungsquelle dienen kann*. Aber der Autor ist von Anfang an darauf bedacht, dass diese Erinnerung nicht jeglichen Respekt vor der Geschichte zerstört, in der es immerhin eine Zukunft zu gestalten gilt, die sich einer Wiederholung des Schlimmsten zu widersetzen verspricht. So sehr ihm darin recht zu geben ist, in diesem Sinne

119 Genau das klingt bei Ricœur denn auch an, wo er verlangt, das Zeugnis Anderer »von der absoluten [!] Fremdheit, die der Schrecken erzeugt«, zu befreien (MHO, 223/GGV, 271). Aber begegnet solche (statt *radikaler*) Fremdheit im Überlieferten überhaupt? Und kann es gelingen, sich »wesensmäßige Fremdheit wieder zu eigen« zu machen, wie es in politischen Auseinandersetzungen um traumatische Vergangenheit den Anschein hat (Vgl. MHO, 419/GGV, 495)? Siehe zur Frage eines »endless returning to [or, rather, of] irreducible alterity, unsblatable negativity«, die Vergebung wie auch befreites Überleben unmöglich zu machen droht, D. LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, London 1998, 194, 196. Dabei kommt es zu schier endlosen (kollektiv-)psychologischen Komplikationen – durch »transfential relations« (11), die aufs traumatisch Erinnernte fixieren, »repetitive compulsiveness« (45), Faszination mit Gewaltexzessen (47) und »surrogate victimage« (182). Neuere Variationen der gleichen, im »geschichtlichen Bewußtsein« (Amos Funkenstein) auszutragenden Thematik durchmustern u.a. E. Traverso in: *Gebrauchsanweisungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik*, Münster 2007, sowie U. Jureit, C. Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010.

»eine Rückverwandlung des Gedächtnisses« in ein politisches und zuvor rationaler Kritik unterzogenes Projekt zu verlangen, so sehr muss man sich fragen, ob die Annahme dieser Herausforderung wirklich ein Vergessen der fraglichen Vergangenheit voraussetzt, wie Ricœur offenbar annimmt.

Ricœur meint gewiss kein indifferentes, nachlässiges Vergessen oder ein brutales Vergessen-machen, sondern ein *bewahrendes Vergessen*, das moralisch versöhnt, ohne etwa das Gewesene *als solches* vergessen bzw. wie gar nicht gewesen behandeln zu wollen. Keineswegs soll einfach die reale Geschichte mit ihren tiefgreifenden Verfeindungen vergessen werden, die speziell Europa mehrfach an den Rand des Abgrunds gebracht haben. Aber Gedächtnis und Geschichte sind nach Ricœurs Überzeugung auch nicht dazu verurteilt, auf ewig die Erbschaft dieser Verfeindungen anzutreten, die, wie manche meinen, bis heute ihre Spuren in den nationalen Gedächtnissen hinterlassen. Ricœur plädiert vielmehr für eine hyperbolische moralische Vergebung selbst des Unverzeihlichen, worauf allerdings niemand Anspruch oder gar ein Anrecht habe.¹²⁰ Vielleicht darf die Vergebung selbst des Schlimmsten nicht einmal gleichsam im »Austausch« gegen eine vorherige Bitte erfolgen, wenn sie ihren

120 Am Ende des von Derrida im Gespräch mit Michel Wieviorka erstaunlicherweise als »Jahrhundert der Vergebung« titulierten 20. Jahrhunderts (*Lettre Internationale* 48 [2000], 10–18) hat sich inzwischen eine weitläufige Diskussion um Perspektiven der Vergebung entsponnen. Dabei ist es nicht selten zu einer moralischen und religiösen Überhöhung dieses Begriffs gekommen, die in (nach wie vor erklärungsbedürftigem) starkem Gegensatz steht zur inzwischen »schonungslosen« Bewusstwerdung der Radikalität der zu vergebenden Gewalt, die bei Derrida als im Grunde »unvergebbare« gerade zur eigentlichen Herausforderung der Vergebung aufgerückt ist. Vgl. M. Minow, *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston 1999; J. G. Murphy, J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988; R. Bernasconi, *Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation*, in: C. Katz, L. Trout (eds.), *Levinas. Critical Assessments*, London 2005, 49–68; C. L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, New York 2007; S. Guerlac, *The Fragility of the Pardon (Derrida and Ricœur)*, in: P. Cheah, S. Guerlac (eds.), *Derrida and the Time of the Political*, Durham, London 2009, 255–273; J. Derrida, *Avowing – The Impossible: »Returns«, Repentance, and Reconciliation*, in: E. Weber (ed.), *Living Together*, New York 2013, 18–41; F. Bernhardt, *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur*, Berlin 2014.

Sinn ›rein‹ erfüllen soll.¹²¹ Vielleicht muss sie gar *inkognito* einer an-ökonomischen, in keine soziale Reziprozität einscherenden Feindesliebe als ›reiner‹ Gabe entspringen.¹²² Wie dem auch sei, Ricœur redet jedenfalls nicht einem Vergessen des Geschehenen das Wort, sondern sorgt sich um eine Erinnerungskultur, die nicht endlos dazu verurteilt sein darf, es moralisch ›nachzutragen‹. Deshalb müsse

121 Ich lasse an dieser Stelle dahingestellt, ob die *Hyperbolik* einer solchen Vergabung uns unweigerlich über das Moralische hinaus in eine religiöse Dimension führt. Ricœurs Anleihe bei eschatologischem Denken gestattet in dieser Hinsicht kein eindeutiges Urteil. Denn primärer Ausdruck der eschatologischen Dimension der Geschichte, auf die Ricœur nicht verzichten will, ist zunächst lediglich der Wunsch, die Geschichte möge in einem »zur Ruhe gekommenen Gedächtnis« aufzuheben sein. Zum hier einfließenden Begriff der Ruhe vgl. den des Friedens als »tranquillité de l'ordre« in: P. Ricœur, *Quoi de neuf sur la guerre?* Entretien avec G. Guittou [2003], in: *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023, 143–152, hier: 151.

122 So dass unklar werden muss, wer eigentlich wem vergibt. MHO, 605, 624/ GGV, 713, 737. Hier ist eine deutliche Nähe der Überlegungen Ricœurs zur Gastlichkeit zu erkennen, wie sie Derrida im Anschluss an Levinas versteht. Ricœur selbst bezieht die Gastlichkeit zunächst auf die kantische, rechtliche Hospitalität (vgl. RV, 152), modifiziert sie dann zu einer sprachlichen Gastlichkeit und nähert sich schließlich einer geradezu als ethischer Sinn menschlicher Subjektivität gedachten *hospitalité*, wie sie bei Levinas zum Vorschein kommt, ohne dass man sagen könnte, die sich daraus ergebenden Konflikte zwischen Ontologie und Ethik, Ethik und Subjektivitätskritik, Kritik und Politik seien bereits einer ›Lösung‹ nahe gekommen. Vgl. J.-P. Pierron, *Ricœur. Philosophier à son école*, Paris 2016, ch. VII, 141–155; J. Michel, *Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Paris 2013, ch. II. Das Gleiche gilt für eine An-Ökonomie, die jedes radikalen Geben aus Kreisläufen des Austauschs soll ausscheren lassen können, in denen man es seit Marcel Mauss bis hin zu Marcel Hénaff vor allem bedacht hat. Ein Gedanke, der (vermutlich nach Derridas energischem Einspruch gegen Mauss' Ansatz) auch für Ricœurs spätes Nachdenken über den Sinn von Erinnern und Vergessen zentral ist (RV, 150); siehe dazu den späten Aufsatz *Considérations sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce selon Marcel Hénaff* [2004], in: *La Religion pour penser. Écrits et conférences* 5, Paris 2021, 367–382, sowie den Hinweis auf ein »incognito of forgiveness« im Anschluss an Klaus-M. Kodalle in *Comments on Philosophy, Religion, and Forgiveness*, in: *Naharaim* 2, no. 1 (2008), 57–60, hier: 60. Man fragt sich allerdings, ob die bei Derrida beschriebene An-ökonomie der Gabe dem nahekommt, was Ricœur mehrfach als *économie du don* fasst. Denn diese macht sich immer dort bemerkbar, wo jemand gibt/erwidert, weil ihm ›gratis‹, ohne Erwartung einer Kompensation, gegeben wurde. Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice* (frz./dt.), Tübingen 1990, 44–49.

man¹²³ zu einem moralischen Vergessen bereit sein, damit eine ver-söhnte Aufhebung der Vergangenheit in der Gegenwart kulturellen Lebens möglich werden kann, das an einer schonungslos erinnerten Vergangenheit nicht erstickt, sondern Wege in eine bessere Zukunft zu bahnen verspricht.

Aus dem gleichen Grund wendet er sich gegen das angeblich »massiv überwertige Thema des Verlusts«¹²⁴, das unlängst noch im Zentrum seiner Hermeneutik des Vergangenheitscharakters der Vergangenheit gestanden hatte.¹²⁵ Weder aufgrund schlimmsten Verlusts noch infolge exzessivster Trauer soll ein letztes, womöglich verfluchendes Urteil über die Geschichte gefällt werden. Was »sich nicht vergisst« (Kant) wie ein unendlicher Verlust oder tiefste Trauer kann auch die Geschichte blockieren – nicht zuletzt durch einen Defaitismus oder durch eine Verachtung, die sie sich zuzieht, weil sie im Lichte des Unwiederbringlichen und Nicht-wiedergutzumachenden weder Gerechtigkeit versprechen noch eine Wiederholung derselben Gewalt glaubhaft ausschließen kann, die Unzählige in maßlose Trauer gestürzt hat.¹²⁶ Auf den Spuren Freuds

123 Besonders an dieser Stelle wird man Fragen wie die vermissen, *wer auf welcher* (sozialen, kulturellen, politischen, internationalen...) Ebene *was* zu »vergessen« bereit ist. Werden die unterschiedlichen Ebenen nicht bedacht, kann es zu unvermittelten Moralisierungen des Politischen und zu Fehlschlüssen von politischen Versöhnungsgesten auf die soziale Wirklichkeit in und zwischen ehemals in Gewalt verstrickten Gesellschaften kommen. Vgl. Vf., *Verfehlte Versöhnung? Probleme der Politisierung eines ethischen Begriffs*, in: *Verfolgung und Vertreibung. Zum Streit um Perspektiven der Versöhnung; epd Dokumentation* 31/32 (2011), 36-50; modifiz. in: *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, Kap. X.

124 Verlust gilt Ricoeur zunächst als Urerfahrung zeitlicher Distanz. Obzwar alle Vergangenheit schließlich in Verlust geraten muss, soll der »Überwertigkeit« dieser Thematik nicht das letzte Wort zustehen (MHO, 509/GGV, 601). Mehr noch: jeder zeitliche Abstand soll schließlich in »Identität integriert [werden], und zwar kraft der Gnade der Alterität« (P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung, Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 91; frz.: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 100).

125 Auch hier haben wir es mit ungeklärten Fragen der Maßstäbe zu tun: Wer kann bzw. darf denn darüber befinden, inwieweit Verlust »übermäßig« zur Sprache kommt? Vgl. MHO, 609/GGV, 601, sowie RV, 27 f.

126 In diesem Zusammenhang scheint es fraglich, ob Ricoeur auch seine Überlegungen zu Gedächtnis, Geschichte und Trauer auf eine Phänomenologie der Zeiterfahrung stützen kann, die sich am Vergehen der Zeit und an der

will Ricœur die Aussicht auf eine durch Trauerarbeit ermöglichte Versöhnung mit möglichst jedem, selbst äußerstem Verlust eröffnen.¹²⁷ Wie bei Freud soll diese Arbeit dem Realitätsprinzip folgen, das wiedergewonnene »Heiterkeit« als Lohn für den Verzicht aufs verlorene Objekt verspricht, wenn man sich diesem Prinzip unterwirft (MHO, 86 f., 94/GGV, 118 f., 126). Ricœur wersetzt sich einer im pejorativen Sinne des Wortes pathologischen »Einwilligung in die Traurigkeit«, die nur in eine von der Zukunft abgewandte Melancholie münden könne und jede Aussicht auf ein trotz allem »glückliches Gedächtnis« versperre.¹²⁸

Erfahrung zeitlicher Distanz orientiert und damit die Vielfalt der Erfahrungen (darunter der Verlust, der nicht im Zeitverlust aufgeht) entschieden verkürzt, die man pauschal auf den Generalnenner der Negativität der Zeit gebracht hat. Vgl. MHO, 138 ff., 374/GGV, 177 ff., 442.

- 127 Bekennt er doch ausdrücklich, geradezu »konstituiert« zu sein durch den biblischen Rhythmus von Zerstörung, Exil und dem Versprechen der Wiederherstellung... (vgl. *Critique & Conviction. Conversations with F. Azouvi*, M. de Launay [1995], New York 1998, 148). Am Ende aber gibt er freimütig zu, dass man nicht umhin könne, das Nichtdechiffrierbare in unseren Geschichten ebenso wie das Nicht-zu-Versöhnende in vielfachem Widerstreit sowie das Irreparable in erlittenem Schaden zu akzeptieren; vgl. P. Ricœur, *Projet universel et multiplicité des héritages*, in: J. Bindé (éd.), *Où vont les valeurs?*, Paris 2004, 75–80, hier: 80.
- 128 Hier verbleibt Ricœur im Wesentlichen im psychoanalytischen Schema einer Trauer (vgl. RV, 104 f.), die der »Durchführung des Realitätsgebotes« verpflichtet ist, erlittenen Verlust als solchen anzuerkennen, sich mit ihm zu versöhnen und schließlich zu überwinden, auch um den Preis, die libidinösen Bindungen ans Verlorene selbst preiszugeben. (Als die Aufgabe, »[de] se détacher des objets« beschreibt Ricœur dies auch in seiner Verteidigung seines Alterswerkes gegen Kritiker in: *La mémoire saisie par l'histoire*, in: *Revista de Letras* 46, no. 1 [2006], 245–258, hier: 257.) Zurück bleibt ggf. eine »sublimierte Traurigkeit« wie in Beethovens späten Streichquartetten und Klaviersonaten (MHO, 94/GGV, 126). Wie hier die Analogie zum kollektiven Gedächtnis funktionieren soll, bleibt rätselhaft. Dass nur eine Analogie in Frage kommt, betont Ricœur nachdrücklich, aber nicht konsequent (MHO, 145/GGV, 184). Dabei kann er sich auf seine früheren Arbeiten zur Phänomenologie der Intersubjektivität und zur *V. Cartesianischen Meditation* Husserls stützen, wo er sich – trotz seiner wiederholten Identifikation von Institutionen mit »objektivem Geist« im Sinne Hegels – stets gegen eine Hypostasierung kollektiver Entitäten gewandt hatte, in der er wiederum jene eigentümliche Krankheit der Geschichte erkennt: die Verdinglichung. Vgl. RV, 79 f.; MHO, 143/GGV, 182; P. Ricœur, *La mémoire politique*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series* 6 (1998), 27–37;

Hier hat es zunächst den Anschein, als habe Ricœur nur die Opfer und die Überlebenden im Blick, denen er Trauerarbeit um der Versöhnung willen zumutet (ohne dabei nennenswert die Täter und ihre ›Erben‹ zu berücksichtigen).¹²⁹ Doch überträgt er an anderer Stelle das der Psychoanalyse entlehnte, erstaunlich konventionelle Modell der Trauerarbeit¹³⁰ auf das kollektive und kulturelle Gedächtnis (das heute, unter Bedingungen hochgradig temporalisierter Lebensverhältnisse, nur noch marginal vom kommunikativen Gedächtnis der Opfer und der Überlebenden getragen wird). Dabei kommt eine entscheidende Prämisse zum Tragen, gegen die Ricœur selbst Bedenken anmeldet: die Prämisse nämlich, dass sich das Gedächtnis zunächst nur um die eigene Erfahrung drehe, dass es insofern ein Eigengedächtnis darstelle, das zum Fremden ursprünglich kein Verhältnis zu haben scheint.¹³¹ In der analogen Übertragung des

Hegel und Husserl on Intersubjectivity, in: Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience*, 29.

- 129 Die Analyse der moralischen Aspekte des Gedächtnisses droht damit in eine bedenkliche Schieflage zu geraten: ›schuld‹ an einer womöglich unheilbaren ›historischen Krankheit‹ wäre am Ende die Unversöhnlichkeit der Opfer. (Man denke nur an die *verweigte* Versöhnung bei V. Jankélévitch, *Das Verzeihen*, Frankfurt/M. 2004, die unseren Respekt verdient.) Ich möchte dagegen die Überlegungen Imre Kertész' zu einem »unversöhnlichen« und vielleicht »unannehmbaren« Zeugnis (›unannehmbar‹, weil es selbst Unannehmbares bezeugt) zu bedenken geben, das zumal den europäischen narrativen Gedächtnissen einbeschrieben ist, ohne sich im »Geist der Erzählung« aufheben zu lassen. Vgl. I. Kertész, *Die exilierte Sprache*, Frankfurt/M. 2004, 79, 116; Meier, *Von Athen nach Auschwitz*, 151f. Zum Begriff der »historischen Krankheit« im Anschluss an Nietzsche vgl. Ricœur, *Memory – Forgetfulness – History*, 11. Ich sehe nicht, dass der Verstocktheit der Täter und der mangelnden Sensibilität oder Ignoranz der ihnen nachfolgenden Generationen, die mit zunehmendem geschichtlichen Abstand kaum mehr einsehen wollen, was die entfernte Vergangenheit sie eigentlich noch ›angehen‹ soll, in Ricœurs Analyse der ›Gesundheit‹ guten Zusammenlebens gleiches Gewicht zukäme.

- 130 Siehe dazu auch *Philosophie, éthique et politique*, 40.

- 131 In einer längeren Anmerkung (MHO, 141f./GGV, 180f., Nr. 25) schneidet Ricœur die grundsätzliche Frage an, ob die »Verkennung der ursprünglichen Andersheit des Anderen« sowie seiner eigentlichen Abwesenheit alle auf der Phänomenologie des Gedächtnisses aufbauenden Analysen deformiert. In Frage steht so nicht nur, ob man vom Ich zum Wir aufsteigt oder umgekehrt von kollektiver Geschichte zu je-meiniger geschichtlicher Existenz absteigt, sondern auch, inwiefern die *conditio historica* auf allen Ebenen im Zeichen des Anderen als des Fremden zu denken ist.

psychoanalytischen Konzepts der Trauerarbeit auf die Dimension des kulturellen Gedächtnisses wird damit aber fragwürdig, wie es sich in der Trauer zum Fremden hinwenden und dessen – zumal gewaltsamen – Tod als Verlust erfahren kann; und zwar gerade auch dann, wenn sich die heute Lebenden nicht durch Verwandtschaft, durch genealogische, ethnische oder sonstige direkte Zugehörigkeit mit fremden Toten verbunden wissen.¹³²

Hier steht die Theorie der Trauer vor einem Scheideweg. Entweder geht es in der sogenannten Trauerarbeit stets nur um eigenen Verlust – was bedeuten würde, dass die Trauer früher oder später aus dem Horizont des kulturellen Gedächtnisses verschwinden muss, wenn die Opfer und Überlebenden nicht mehr unter uns weilen, denen allein man die Verlusterfahrung zuschreibt.¹³³ Oder aber in der Dimension dieses Gedächtnisses kommt auch danach noch wirklich Trauer zur Geltung, was voraussetzen würde, dass auch den Späteren angesichts des erinnerten Schicksals der Opfer ihrerseits indirekt ein einschneidender Verlust widerfährt, ohne ihn am eigenen Leib ›persönlich‹ erlitten zu haben.¹³⁴

Ist nicht die politische Wirklichkeit längst über einen nationalen Totenkult hinaus, in dem man aus dem Sterben Angehöriger – im Gegensatz zu unbetrauerten Feinden – für sogenanntes Vaterland oder für den Staat symbolisches Machtkapital geschlagen hat? Verschafft sich nicht längst auch Trauer um ehemalige Feinde, Fremde und zu Fremden Gemachte Geltung, die sich nicht mehr von einem ethnisch, nationalistisch oder gar rassistisch exklusiven Totenkult be-

132 Vgl. M. Ignatieff, *Die Zivilisierung des Krieges*, Berlin 2000, 222–237.

133 P. Reichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit*, München, Wien 1995, meint tatsächlich, unter jenen Voraussetzungen könne Trauer nur noch eine »angemaßte Attitüde« sein (326). Siehe auch Jureit, Schneider, *Gefühlte Opfer*, 137, 153 ff. Hier wird Trauer als gänzlich »selbstbezüglich« abgetan (175), scheint sich am Ende aber als »Schmerz« wieder Geltung zu verschaffen. Ähnliche Bedenken gab es von jüdischer Seite; vgl. R. Koselleck, *Erschlichener Rollentausch. Das Holocaust-Mahnmal im Täterland*, in: Cullen (Hg.), *Das Holocaust-Mahnmal*, 97–102, hier: 100.

134 Nur am Rande kann ich hier auf Ricœurs frühere Beschreibung des (gewaltsamen) Todes des Anderen als »Verletzung unseres Miteinanderseins« hinweisen. Keineswegs besagte diese Beschreibung eindeutig, dass als Grund oder Anlass der Trauer nur der Tod Angehöriger oder Zugehöriger in Betracht kommen kann; vgl. HV, 270, 360, 392/GW, 224, 316, 350.

vormunden lässt?¹³⁵ Auch an ihrem, gewaltsamen Tod, so realisieren die Trauernden, haben ›wir‹ einschneidenden Verlust erlitten. Durch ihn ist eine radikale Verletzbarkeit menschlichen Lebens offenbar geworden, die uns *auch für die Zukunft* kulturellen Lebens jedes Vertrauen in Schutz vor Verletzung zu rauben droht.

Die Rede von trauerndem Gedenken kann man jedenfalls nicht als bloße Phrase abtun. Freilich fehlt es an einer Theorie der Trauer, die endlich das Phänomen einer Trauer um Fremde ernst nimmt, welche nicht mehr an den engen Grenzen einer bloßen Eigengeschichte haltmacht, sondern die heterogenen, mit tiefgreifender Verfeindung nach wie vor belasteten Gedächtnisse zumal auf dem europäischen Kontinent lateral füreinander durchlässig macht; und zwar im Lichte der Frage, welchen, sogar in die Zukunft weisen den Verlust auch wir durch den Tod Fremder, derer wir gedenken, erlitten haben.

Hält sich denn das kollektive Gedächtnis in der Trauer noch an die überlieferten ›Feindschaftslinien‹? Fordert es nicht zur Trauer um Unbekannte heraus? Gewiss geht das gelegentlich mit fragwürdigen Begleiterscheinungen eines unterschiedslosen Gedenkens einher, wenn man pauschal Opfern gleich welcher Gewaltherrschaft gedenkt, wie es die Neue Wache in Berlin nahelegt.¹³⁶ Doch die Trauer um Fremde muss sie nicht unterschiedslos im Gedenken gleich machen. Und sie muss sie sich nicht historisch aneignen; weder umwillen eines negativen Gründungsmythos, der Spätere lehren sollte, wie sie ihre historische Verantwortung angesichts äußerster Verbrechen zu tragen haben, noch im Zeichen der fragwürdigen Rechtschaffenheit eines politischen Moralismus, der aus der Geschichte eindeutige, etwa für ein »europäisches Haus« (Michail Gorbatschow) maßgebliche Lehren gezogen haben will. Wo derartige historische Aneignungen festzustellen sind¹³⁷, wird am Ende jede Spur eines anhaltenden, unaufhebbaren Befremdens angesichts

135 Vgl. S. Friedländer, *Die Metapher des Bösen*, in: *Die Zeit* 49 (1998), 50; J.-H. Kirsch, *Trauer und historische Erinnerung in der Berliner Republik*, in: B. Liebsch, J. Rüsen (Hg.), *Trauer und Geschichte*, Köln, Weimar, Wien 2001, 339–374.

136 Vgl. R. Koselleck, *Die falsche Ungeduld*, in: *Die Zeit* 13 (1998), 48; Eichel, *Politik mit der Erinnerung*, 233, 243.

137 Vgl. D. Diner unter dem bezeichnenden Titel *Eigentum und Erinnerung*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, Nr. 14, 7. April (2002), 9.

der erinnerten Geschichte getilgt.¹³⁸ Wenn wir das Phänomen einer Trauer um Fremde, die äußersten Verbrechen zum Opfer gefallen sind, richtig deuten, so ist aus ihr das Moment eines unaufhebbaren Befremdens in Gedächtnis und Geschichte nicht wegzudenken – so wenig übrigens, wie das Moment eines außer-ordentlichen Verlusts, den wir weder ›abschreiben‹ noch tilgen oder kompensieren können. Für den durch diese Verbrechen ›im Einzelfall‹ wie auch in ›zahllosen‹ und ›unzählbaren‹, schließlich x Millionen ›Fällen‹ erlittenen Verlust lässt sich keine ›Entschädigung‹ denken. Die Kategorie des Schadens, den man im Zuge einer »Schadensabwicklung« beheben bzw. beseitigen könnte, hat in diesem Zusammenhang etwas geradezu Obszönes.¹³⁹

Ricœur hält es offenbar für unmöglich, dass von einem treuen Gedächtnis und von schonungsloser Wahrheit der Geschichte herausgeforderte unaufhebbare, anhaltend befremdende Trauer um Fremde, die nicht wiederum in einem Eigengedächtnis politisch angeeignet wird, einen der Zukunft kulturellen Lebens zugewandten Sinn haben könnte. Muss sie nicht in der Tat an exzessivem Verlust, den sie gewärtigt, ersticken? Lässt sie nicht an jeder Gerechtigkeit und an jedem Versprechen einer besseren Zukunft verzweifeln? Ricœur lässt sich auf diese Frage nicht rückhaltlos ein – ungeachtet der von ihm selbst wenigstens *en passant* in der eigenen Theorie geltend gemachten Bedenken gegen ein auf die eigene Vergangenheit

138 Ich nenne nur beispielhaft D. Levy, N. Sznajder (*Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt/M. 2001, 9–17) und U. Beck, der für ein auf die Erinnerung an Auschwitz gegründetes, kosmopolitisches Europa plädiert, in: *Wie Versöhnung möglich werden kann*, *Die Zeit* 29 (2003), 34. Selbst ein so sensibler Autor wie Jorge Semprun, der glaubt, dass dieselben Erfahrungen, »die die Geschichte Deutschlands zu einer tragischen Geschichte machen, es ihm auch erlauben, sich an die Spitze einer demokratischen und universalistischen Entfaltung der Europa-Idee zu stellen« (*Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M. 1995, 361), muss sich fragen lassen, ob sich die genannten Erfahrungen nicht jeder politischen Aneignung und Verfügung im Sinne einer »aktiven Sinnproduktion« (Reichel) entziehen. Genau das, scheint mir, reflektiert auch die Diskussion um sog. Gegen-Denkmäler, die sich jeglicher symbolischen Kapitalisierung widersetzen. Dagegen sehen Guy Lardreau und Georges Duby das Gedächtnis offenbar rückhaltlos politischer Macht unterworfen: *Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1982, 70.

139 J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*. *Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt/M. 1987.

konzentriertes Gedächtnis. Die Sorge, in womöglich endlos moralisch ›nachtragender‹ Gestalt könnte es sich jeglicher Versöhnung widersetzen, überwiegt derart, dass Ricœur dem Verlangen nach Versöhnung schließlich lieber eine Trauer opfert, die das Verlorene dem Fortgang der Geschichte preiszugeben sich weigert. Seine Hoffnung auf ein versöhnendes Vergessen, ungeachtet all dessen, was niemals hätte geschehen dürfen (wie Hannah Arendt in Anlehnung an Kant sagt¹⁴⁰), bewegt ihn schließlich dazu, selbst mit den Opfern und denen, die der Spur ihres Zeugnisses folgen, hart ins Gericht zu gehen. Kein Opfer dürfe sich aufgrund seiner vermeintlich besonders ›privilegierten‹ Erfahrung einer »arroganten Hypermoral« befleißigen, um die Geschichte im Ganzen zu verurteilen oder auch nur das Unglück Anderer zu vergessen (um sich auf das eigene zurückzuziehen).¹⁴¹ Einer maßlosen Erinnerung dürfe so oder so nicht der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer fallen, der vielmehr nach einer praktisch weiterführenden Zukunftsperspektive verlange.

Deshalb plädiert Ricœur (in diesem Punkt nicht fern von Nietzsche) für einen maßvollen, anscheinend wiederum willentlich zu bestimmenden Gebrauch¹⁴² von Gedächtnis und Geschichte, der die

140 Vgl. A. Reif (Hg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München 1976, 24; H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* [1951/5], München, Zürich ³1993, 704; dies., *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München, Zürich ²2006, 17. Die entsprechende Formulierung fällt schon früh in Aufzeichnungen des Jahres 1950 mit Bezug auf das »radikale Böse«; H. Arendt, *Denktagebuch 1950 bis 1973. Erster Band*, München, Zürich 2003, 157.

141 Ähnlich harte Bemerkungen ziehen sich diejenigen zu, die sich, ob mit Recht oder nicht, den Standpunkt der Opfer zu eigen machen; vgl. auch D. LaCapra, *Geschichte und Kritik*, Frankfurt/M. 1987, 63.

142 MHO, 81/GGV, III ff. Nicht der unwichtigste Prüfstein einer Pädagogik des maßvollen Gebrauchs dürfte der Geschichtsrevisionismus sein. Vgl. Y. Thanassikos, H. Wismann (éd.), *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Paris 1990; P. Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent. T. I*, Paris 1991. Dabei geht es freilich nicht einfach um ein Zuviel oder Zuwenig von Gedächtnis, sondern um die ›gerechten‹ Ansprüche, denen es sich stellen muss. Darunter der *veritative Anspruch der getreuen Entsprechung* (MHO, 10/GGV, 29), aber auch das darauf nicht reduzierbare und nicht bloß kognitiv fundierte *Vertrauen* in das Gedächtnis sowie in Andere, die Geschehenes bezeugen und berichten (vgl. MHO, 32/GGV, 55; zum Wahrheitsanspruch und zur »epistemischen Treue« vgl. ebd., 142). In diesem Sinne soll dann auch gelten, dass die Geschichte »im Sozialen verankert« ist – (MHO, 232, 242–246, 278, 203/GGV, 293–297, 334, 249, 282, 287). Mit dem Zeugnis, nicht

als Antwort auf die erinnerte Vergangenheit zu entwerfenden politischen Gestaltungsprojekte nicht geradezu paralysieren dürfe. Einer exzessiven, übermäßigen Erinnerung soll energisch ein Riegel vorgeschoben werden. Der erklärte Wille, dem Überleben einer Erinnerungskultur den Vorzug zu geben vor einer womöglich dauerhaft lähmenden und traumatisierenden Erinnerung, bestimmt eindeutig den weiteren Weg, den Ricœur einschlägt.¹⁴³ Die jeder Verzweiflung

mit dem Archiv »beginnt alles« (wie es mit deutlicher Spitze gegen Foucault heißt) – obgleich zugestanden wird, dass die Geschichte, soweit sie erkannt werden kann und nicht bloß bezeugt und in dieser Weise erinnert wird, durch und durch *Schrift ist* (vgl. MHO, 171/GGV, 213). Insofern muss *sie* mit den Archiven beginnen. Vgl. die im Jahre 2000 in Israel geführte Diskussion mit Ashraf Noor, Gabriel Motzkin u.a. in: *Naharaim* 2, Nr. 1 (2008), 27. Bezeugtem muss man erst einmal glauben. Das aber bedeutet, dass allein mit Archiven, in denen, wie Ricœur hofft, die bekannten Revisionisten (bzw. Negationisten, wie Henry Rousso sie mit Blick auf Robert Faurisson genauer nennt) »ihr Debakel erleben« müssten (wenn sie sie denn konsultieren würden), gegen sie wenig auszurichten ist (vgl. MHO, 182/GGV, 224; F. Hartog, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris 2005, ch. 5). – Von anderen Aspekten des fraglichen Gebrauchs wie dem maßlosen Wunsch, nichts zu vergessen, aber auch dem verhinderten, manipulierten und übermäßig eingeforderten Gedächtnis wird hier abgesehen. Allerdings ist davor zu warnen, jenes »gerecht werden: als eine bloße *façon de parler* zu nehmen und damit zu bagatellisieren. Schließlich handelt es sich bei dem Anspruch, dem Anderen durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren lassen, um »die Alteritätskomponente«, die alle Tugenden (sowie die Gerechtigkeit) und das Selbst »vor dem Kurzschluss mit sich selbst bewahrt«, wie Ricœur glaubt (MHO, 108/GGV, 142).

- 143 Ähnlich schon H. Rousso, *La hantise du passé*, Paris 1998; vgl. F. Dosse, *L'histoire*, Paris 2000, 189 ff., der die von Rousso über Michel Pollack und Jean-Marc Ferry bis hin zu Ricœur reichende politische Diskussion um das Vergessen in Frankreich resümiert. Diesseits des Rheins konnte Roussos Buch als willkommene Warnung vor einem (nicht zuletzt mit Pierre Nora in Verbindung gebrachten) allzu »weichen« Gedächtnisbegriff rezipiert werden, der leider mit einer Sentimentalisierung und Moralisierung der »harten«, allein dem Willen zum Wissen verpflichteten Geschichte einhergehe. In diesem Sinne sprach Ulrich Raulff von einer »Ausbeutung der Geschichte« im Zuge »intellektueller Zwangshandlung« derer, die sich offenbar zu einer pseudo-religiösen Erinnerung an »Auschwitz« verpflichtet fühlen (*Marktwert der Erinnerung. Ein Historiker bekämpft den aktuellen Gedächtniskult*, in: FAZ, Nr. 103, 5. Mai [1998], 41). Nach der Diagnose Norbert Freis geht die Periode im Modus von *memory* präsenter, »gefühlter Geschichte« bzw. »historischer Primärerfahrung« ohnehin unweigerlich zu Ende. An deren Stelle müsse *history* treten. (Vgl. N. Frei, *Gefühlte Geschichte*, in: *Die Zeit*, Nr. 44, 21. Okt. [2004], 3; V. Knigge, N. Frei, *Einleitung*, in: dies. [Hg.], *Verbrechen erinnern*, München

und jeder übermäßigen Trauer, welche nicht mit neuer »Heiterkeit« infolge bereitwilligen Verzichts auf verlorene Objekte belohnt würde, von Anfang an sich widersetzende Überzeugung Ricœurs lautet, dass man auf ein versöhntes bzw. versöhnendes Vergessen seine ganze Hoffnung setzen muss.¹⁴⁴

Was als Ausdruck einer persönlichen Konfession überzeugend sein mag, kann freilich nicht ohne Weiteres als allgemeine Aufgabe kollektiven Gedächtnisses oder kritischer Geschichtsschreibung aufgefasst werden. Was Ricœur als »glückliches Vergessen« attraktiv zu machen sucht, macht sich in den Augen Anderer einer unannehmbaren Beschönigung geschichtlicher Erfahrung verdächtig¹⁴⁵, die nur

2002, VII–XII, hier: IX.) Demgegenüber vertritt Ricœur eine unumgängliche Fundierung von Geschichte im Gedächtnis, das sich auf der Spur des vergangenen Lebens Anderer bewegt und es bezeugt, dabei aber selbst schon nach ›Kritik‹ verlangt. Von Sentimentalisierung und Moralismus (zwei typisch deutsche Akzente in diesen Diskussionen) hält sich Ricœur gleich weit entfernt, wenn er die Genealogie geschichtlichen Bewusstseins, Erinnerns und Wissens aus jenem Affiziertwerden herleitet. Am nächsten kommt ihm in der überwiegend polemischen Diskussionskultur, die nicht selten bereits auf die bloße Erwähnung von Trauer in diesem Zusammenhang allergisch reagiert, diesseits des Rheins noch Siegfried Lenz in: *Der unendliche Raum des Gedächtnisses*, in: *Die Zeit*, Nr. 19, 5. Mai (1989), 56.

144 Den Aspekt einer womöglich erpressten Versöhnung und einer erzwungenen »Politik der Vergebung« (die Ricœur selbst für nicht machbar hält), spare ich an dieser Stelle aus. Zur Brisanz eines solchen Versöhnungsdenkens im politischen Kontext vgl. G. Smith, A. Margalit (Hg.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997; P. Duvenage, *Die Politik des Erinnerns und Vergessens nach Apartheid und Auschwitz*, in: Liebsch, Rüsen (Hg.), *Trauer und Geschichte*, 307–338; C. Grüny, *Widerstreit, Wahrheit, Versöhnung. Lyotard und die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission*, in: B. Liebsch, J. Straub (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit*, Frankfurt/M. 2003, 525–556.

145 Oder auch eines Ausweichens in Eschatologie, wie es Ricœur im Modus des Optativs selbst andeutet. Vgl. die Ausführungen zum glücklichen, verwahren- den, durch Vergebung zu ermöglichenden Vergessen einerseits (MHO, 373 f., 536/GGV, 442 ff., 633), zum eschatologischen Horizont der *conditio historica* andererseits (MHO, 642/GGV, 760). Hans-Christoph Askani weist mit Recht darauf hin, dass der Begriff »verwährendes Vergessen« (*oubli de réserve*) mehrdeutig ist: er kann ein Vergessen als Reserve, unter Vorbehalt oder gar als Vorrat meinen (H.-C. Askani, *Zwielicht und Vergessen*, in: B. Liebsch [Hg.], *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*. Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 91–110, hier: 100; P. Ricœur, *Aux origines de la mémoire, l'oubli*

umstritten sein kann.¹⁴⁶ An der Frage, wozu man Gebrauch von Gedächtnis und Geschichte macht (vorausgesetzt, beides fügt sich überhaupt gezieltem ›Gebrauch‹), entzündet sich kaum zu schlichtender Streit, der sich im Kern darum dreht, inwieweit Gedächtnis und Geschichte für das maßgeblich bleiben sollen, was wir zu erwarten haben oder politisch projektieren. Ricœurs Antwort lautet: Nur insoweit soll das Gewesene als maßgeblich gelten, wie ein von der Hoffnung auf moralische Versöhnung getragenes Leben nicht gefährdet wird, das vom Gedanken nicht lassen will, der Schmerz, der in Gedächtnis und Geschichte nachwirkt, werde sich endlich doch als heilbar erweisen. So beherrscht die Sorge um sich die Synthese von Gedächtnis und Geschichte in einem letztlich heilsamen, eschatologisch ausgerichteten Vergessen – auch auf die Gefahr hin, sich einer Bevormundung der Opfer und der Überlebenden umwillen einer versöhnten Zukunft schuldig zu machen.¹⁴⁷

de réserve, in: *Esprit*, no. 266/7 [8/9] [2000], 32–47; d. i. ein Vorabdruck der entsprechenden Seiten in GGV, 557–574/MHO, 657–677.).

- 146 Hier geht Ricœur so weit, dass ein Rezensent direkte Unterstützung für die notorischen Thesen Ernst Noltes in seinen Überlegungen erkennen konnte. U.a. deshalb, weil das Interesse an einer wieder »befriedeten Gesellschaft« jeder auf Dauer »geschuldeten« Erinnerung, die angeblich von »einer einschüchternden, selbsternannten [!] Opfergruppe« eingeklagt werde, im Wege stehe. Was für eine Befriedung wäre das aber, die um den Preis der Bevormundung eines Leidensausdrucks erkaufte werden müsste, der kein »Privileg«, sondern fortgesetzte Heimsuchung ist? Vgl. R. Rochlitz, *Das Gift der Geschichte. Paul Ricœurs Erinnerungspolitik*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 45 (2000), Nr. 10, 1249–1256. Auf die bekannten Diskussionen um Nolte, die Frage kritischer Repräsentation der fraglichen Vergangenheit, den sog. *Historikerstreit* und die öffentlich-politische Tragweite unaufhebbaren Dissenses in diesen Fragen ist Ricœur im Anschluss an Dominick LaCapra, Saul Friedländer, Carlo Ginzburg, Pierre Vidal-Naquet u.a. eingegangen in: *Devant l'inacceptable und in L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*, in: *Annales. Histoire. Sciences Sociales* 4 (2000), 731–747; dt.: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Münster, Hamburg, London 2002, 39 ff.
- 147 An dieser Stelle wird ein kryptohegelianisches Moment in Ricœurs spätem Geschichtsdenken erkennbar. Abgesehen von der (nicht geklärten) Frage, wer denn sich jener »Heiterkeit« erfreuen können soll, wäre die versöhnte Zukunft am Ende womöglich nur jenem »Geist« zuzusprechen, der sich lt. Hegel in einer buchstäblich trost-losen Geschichte behaupten sollte. Wenn schon nicht die Menschen miteinander, so wäre dann wenigstens der Geist mit sich selbst versöhnt.

Stattdessen wäre die Frage zu erwägen, wie im Zeichen einer möglichst unverzerrten und schonungslosen Erinnerung, die uns rückhaltlos und unaufhebbar befremdet, politisch die Zukunft zu gestalten ist, die – sofern wir sie nicht von vornherein einer bestimmten Theologie unterwerfen – weder eine letzte Hoffnung nährt, noch vergangenes Leiden zu einem unabgeschlossenen bzw. nachträglich zu ändernden erklärt oder künftiges Glück begründet.¹⁴⁸ Eine solche Verknüpfung von Erinnerung und Politik kann weder vorwärts noch rückwärts die Wunden zu heilen versprechen, die die Geschichte schlägt (wie schon Max Horkheimer gegen Walter Benjamin eingewandt hat¹⁴⁹). Geschichtsphilosophie lässt sich nicht mehr heilsgeschichtlich betreiben. Aber nur im Zeichen einer womöglich verzweifelten Erinnerung, die dennoch praktisches Engagement für eine bessere Zukunft inspiriert, können wir es wagen, denen, die nach uns folgen, oder die wir ungefragt »in diese Welt hinübergezogen« haben (Kant¹⁵⁰), unter die Augen zu treten. Unsere eigene Glaubwürdigkeit in dem Ansinnen, Anderen aufs Neue ein geschichtliches Leben zuzumuten, steht hier vor allem auf dem Spiel.

Weder das Erinnern noch das Vergessen lässt sich aber in diesem Sinne einfach auf Dauer stellen, institutionalisieren und politisch garantieren. Wer das Gegenteil glauben macht, befördert ein noch tieferes Vergessen, das eine durchgängig als Schrift begriffene Geschichte von Anfang an heraufbeschwört. Die Schrift fixiert Erinnerbares und überantwortet sich im gleichen Zug dem Vergessen. »Was ich zu Papier bringe, nehme ich aus meinem Gedächtnis heraus, und folglich vergesse ich es«, zitiert Harald Weinrich den französischen Schriftsteller Bernhardin de Saint-Pierre.¹⁵¹ Einem Stück Papier oder einem Ding anderer Art, einem Denkmal, einem Monument oder einem Gedächtnisort das Gedächtnis gleichsam zu delegieren, hat

148 Vgl. S. Mosès, *Eingedenken und Jetztzeit*, in: A. Haverkamp, R. Lachmann (Hg.), *Memoria, Poetik und Hermeneutik XV*, München 1993, 385–405; E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M. 1970, 152 f.

149 Vgl. H. Folkers, *Die gerettete Geschichte*, in: A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt/M. 1991, 363–377, hier: 370; R. Langthaler, *Gedächtnis, Erinnerung und Trauer im Kontext der kantischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, in: Liebsch, Rösen (Hg.), *Trauer und Geschichte*, 85–110, hier: 106 f.

150 I. Kant, *Werkausgabe Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 394.

151 Weinrich, *Lethe*, 99.

sich als ausgezeichnete »Lethotechnik« (Alexander R. Lurija) erwiesen.¹⁵² Kein probateres Mittel, die Vergangenheit zu »entsorgen«, als ihr ein Denkmal zu setzen, das alsbald nur noch übersehen wird.

Es gibt gar nichts, was die Gefahr des Vergessens ausschließen könnte, nicht einmal eine Erinnerungsmaschine, deren ständig wiederholtes Erinnern unweigerlich zur Abstumpfung und insofern zum Vergessen durch Wiederholung führen müsste. Auch materialisierte Formen des Gedenkens, über die wir längst zahlreiche verfügen, verweisen insofern auf uns selbst zurück. In der Tat kann »nichts auf Dauer [...] an unserer Stelle sich gegen das Unrecht erheben«¹⁵³, das sie vor dem Vergessenwerden bewahren sollen. Aber es gibt auch kein Erinnern, das nicht seinerseits wiederum einen Schatten des Vergessens werfen würde. Man muss sich immer neu und anders erinnern, um nicht ironischerweise im Erinnern zu vergessen. Aber man muss auch vergessen, um sich erinnern zu können.¹⁵⁴ Sich aber immer neu und anders zu erinnern, läuft womöglich der Treue des Gedächtnisses zuwider, in der Ricœur dessen ursprünglichen Wahrheitsbezug sieht. Den Gedanken einer einfach abbildenden Repräsentation bzw. Wieder-Gabe und eines in diesem Sinne »treuen« Gedächtnisses muss man vergessen. Darüber hinaus geraten Gedächtnis und Vergessen in eine Zone der Ununterscheidbarkeit, wie selbst das treueste, der Schriftlichkeit anvertraute Gedächtnis zeigt. Man muss vergessen bzw. das Vergessen riskieren, um sich erinnern zu können. Und wir können nicht mehr auf eine unvermittelte Erinnerung bauen, um nicht zu vergessen. Am Ende ist es gerade diese Ununterscheidbarkeit, die das Gedächtnis wie eine unerledigte Aufgabe lebendig hält. Niemals können wir uns dessen sicher sein, erinnert oder vergessen zu haben (womöglich beides in einem Zug). Aus dieser Unsicherheit heraus greifen wir zu Hilfsmitteln wie der Fotografie, zu schriftlichen Zeugnissen, Spuren und Dokumenten, die uns an das erinnern, was wir vergessen hatten, nicht ohne ihrerseits einen Schatten des Vergessens zu werfen.

152 Vgl. ebd., 136.

153 Reichel, *Politik mit der Erinnerung*, 120.

154 Vergessen und Erinnern sind insofern »solidarisch«, erklärt Marc Augé: *Les formes de l'oubli*, Paris 1998, 121 f.; s. a. Y. H. Yerushalmi et al., *Les usages de l'oubli*, Paris 1988; B. Korn, *Der Mensch, die Maschine des Vergessens*, in: *Die Zeit*, Nr. 47, 15. Nov. (1996), 47.

Stets erst im Nachhinein zeichnet sich das Vergessen(e) als solches ab und provoziert die Frage, was wir vergessen können und was wir nicht vergessen dürfen. Was im bürokratischen Umgang mit nutzlos gewordenen Akten unvermeidlich ist, der Akt der sog. Kassation nämlich, erscheint im öffentlichen Gebrauch, den man von Gedächtnis und Geschichte macht, unannehmbar: dass sich irgendjemand anmaßt, diese Frage für Andere mitzuentcheiden. Als Palliativ gegen politische Bevormundung, die sich das Recht nimmt, über das zu Erinnernde und über das zu Vergessende quasi richterlich zu entscheiden, brauchen wir eine möglichst nicht manipulierbare Vielfalt von Gedächtnissen und Gegen-Gedächtnissen, Geschichten und Gegen-Geschichten, in deren nicht selten polemischer Auseinandersetzung allein auch Spielräume gerechtfertigten Vergessens zu ermitteln sind, gegen das sich ein endlos nachtragendes Gedächtnis verwahrt, das niemals zu begleichende moralische Rechnungen über den Tod hinaus aufmacht und die Erinnerung so zur Quelle neuer Gewalt werden lässt. Allzu oft schläft das nicht Vergessene wie ein krank machender Keim in den Schränken und überlebt spielend Jahrzehnte und Jahrhunderte. Umwillen eines ›guten Vergessens‹ zu führende Auseinandersetzungen, die sich dem widersetzen, haben ihren Ort allein im öffentlich artikulierten Dissens und Streit, der gewiss nicht die Hoffnung auf eine letztlich beruhigte *conditio historica* nährt, wohl aber versprechen sollte, es selbst mit der schlimmsten Vergangenheit aufzunehmen, um die Nachfolgenden vor einer fatalen Wiederholung des Gleichen (nicht: Desselben¹⁵⁵) zu bewahren. Allenfalls in diesem Versprechen, das aus maßloser und unauslöschlicher, aber vielleicht unmöglicher¹⁵⁶ Trauer darüber keimt, was man Fremden angetan hat, ist der Sinn gegenwärtiger, kollek-

155 Dieser Unterschied scheint mir entscheidend: Eine Wiederholung Desselben ist in der Geschichte ohnehin nicht zu befürchten; eben deshalb eignet sich die oberflächlich aufgefasste Parole »Nie wieder« vortrefflich für politisch folgenlose Rhetorik. Dagegen steht gerade in Frage, wie ›ähnliche‹ Gewalt sich wiederholen könnte und wo sie anhebt. Das ist nach wie vor eine Forschungsfrage ersten Ranges.

156 Im nicht-privativen Sinne von ›unmöglich‹, wie er bei Derrida im Rahmen einer Aporetik der Trauer zur Geltung kommt (*Mémoires für Paul de Man*, Wien 1988, 54–59). Kommt Ricoeur nicht zumindest *en passant* dieser Unmöglichkeit nahe, wo er eine Trauer über Trauer (›deuil de deuil‹) streift? (Vgl. *Devant l'inacceptable*, 7.) Dem wäre weiter nachzugehen.

tives bzw. kulturelles Gedächtnis und Geschichte übergreifenden Erinnerungskultur zu erkennen, nicht in einer letzten Heiterkeit, die der Sorge um sich selbst ein Ende bereiten würde.¹⁵⁷

157 Dieser Beitrag geht teilweise zurück auf Überlegungen *Zur Kritik eines glücklichen Vergessens in der politischen Gegenwart. Ricœurs Projekt einer Versöhnung von Gedächtnis und Geschichte* im Rahmen einer Konferenz der Arbeitsgemeinschaft *Gedächtnistheorien* des DFG-Sonderforschungsbereiches *Erinnerungskulturen* an der Universität Gießen, am 17.-18. November des Jahres 2005. Weiterführende und aktuellere Literatur findet sich auch in: M. Bienenstock (éd.), *Devoir de mémoire? Les lois mémorielles et l'Histoire*, Paris 2014; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Das unerledigte Vergangene. Konstellationen der Erinnerung*, Weilerswist 2015.

