

Kapitel IX

Für das Vergangene die Augen öffnen Wahrnehmung, Geschichte, Gewalt

1. Ausgangspunkte: Wahrgenommene, bezeugte Geschichte (301) | 2. Sehen und Wissen in geschichtswissenschaftlicher Perspektive (307) | 3. Im Zeichen der Alterität: Geschichtliche Existenz, Sterblichkeit und historische Vergangenheit (310) | 4. Robin G. Collingwood, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin (320) | 5. Nicht-indifferente Bildlichkeit (I): Roland Barthes (324) | 6. Nicht-indifferente Bildlichkeit (II): Georges Didi-Huberman (328)

»Das Menschliche? Das Unmögliche?«
Die ganze Frage besteht darin, ob diese beiden Worte noch Sinn haben.¹

1. Ausgangspunkte: Wahrgenommene, bezeugte Geschichte

Wie Wahrnehmung und Geschichte zusammenhängen, bedurfte für die ersten Geschichtsschreiber keiner weiteren Erklärung. In den Voranfängen moderner Geschichtswissenschaft, wie man sie mit Namen wie Herodot, Polybios, Xenophon und Thukydides verbindet, und noch Jahrhunderte später galt das *Selbst-Gesehene* ganz selbstverständlich als (zumindest in sublunaren Verhältnissen) zuverlässigste Quelle geschichtlicher Erfahrung. Der Zusammenhang von Wahrnehmung und Geschichte erscheint diesen Autoren zunächst allenfalls im Zusammenhang mit der Frage problematisch, wer als *authentischer* Zeuge eines vergangenen Geschehens gelten kann (im Gegensatz zum nicht verbürgten bloßen Hörensagen). Als authentische Zeugen sollten in jedem Falle vorrangig diejenigen gelten, die mit eigenen Augen gesehen haben, was vorgefallen war. Die Gewissheit, dass wer kopräsent Geschehenem beiwohnte, wer es also selbst gesehen hat und infolgedessen bezeugen kann, lag der alten *historia* zugrunde.² Wer nicht selbst ›dabei gewesen‹ ist,

1 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989, 41.

2 Vgl. J. LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M., New York 1992, 137; O. Lendle, *Einführung in die griechische Geschichtsschreibung*, Darmstadt 1992, 3 f.

musste die Augenzeugen befragen, denn allenfalls auf deren Autopsie konnte sich anscheinend die Wahrheit dessen verlassen, was ein Geschichtsschreiber zu berichten hatte, idealiter so, dass sie durch mehrere Zeugen zu verbürgen war.

Erst viele Jahrhunderte später wird die Augenzeugenschaft und die auf sie gegründete Zeugenaussage strenger quellenkritischer Prüfung unterzogen, so dass Berufung auf Selbst-Gesehenes nicht länger als befriedigende Bürgschaft für die Wahrheit oder Richtigkeit des Gesagten gelten konnte.³ Selbst die Aussagen *prima facie* glaubwürdigster Zeugen werden geschichtskritisch geprüft. »When testimony is reinforced by evidence, our acceptance of it is no longer the acceptance of testimony as such; it is the affirmation of something based upon evidence, that is, historical evidence.« Für denjenigen, der validiertes historisches Wissen beibringen kann, ist das Vergangene »never a given fact which he can apprehend empirically by perception. *Ex hypothesi*, the historian is not an eyewitness of the facts he desires to know [...] he knows quite well that his only possible knowledge of the past is mediate or inferential or indirect, never empirical. The second point is that this mediation cannot be effected by testimony. The historian does not know the past by simply believing a witness who saw the events in question and has left his evidence on record.«⁴ Zudem ist längst klar, dass seit jeher niemals je ein Zeuge, dessen unter Aspekten der Adäquatheit, der Verlässlichkeit und Glaubwürdigkeit stets anfechtbare Zeugenschaft später in Anspruch zu nehmen ist, *zugleich* hat sehen, zeigen und darüber sprechen können, was er erfahren hat. Und keine spätere Verbürgung der Echtheit eines Dokuments, welches das Bezeugte belegen sollte, konnte je noch vor Augen führen, »was der sicherste Zeuge gesehen hat und im Gedächtnis bewahrt« hat, falls er dem zu Bezeugenden nicht selbst zum Opfer gefallen ist.⁵

Seit dem 18. Jahrhundert wurde im Zeichen einer Epistemologie historischer Perspektivität, wie sie Johann M. Chladenius⁶ im An-

3 Vgl. A. Momigliano, *Wege in die Alte Welt*, Frankfurt/M. 1995, 28 ff.

4 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1956, 257 f., 282; H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis*, Freiburg, München 1973, 115 ff., 144 ff. [=HE].

5 J. Derrida, *Mémoires d'aveugle*, Paris 1990, 106; dt.: *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen* [1990], München 2008, 105.

6 J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1752, 73, 127 ff., 136 f. Bei Chladenius ist die Rede von »Sehepunkten«, die Geschichtliches nur

schluss an Gottfried W. Leibniz skizzierte, darüber hinaus mehr und mehr deutlich, dass Geschichte als der auf narrativem Wege zu entfaltende Zusammenhang von Geschehenem buchstäblich nicht zu überblicken ist – auch nicht, im übertragenen Sinne, für das »Auge des Begriffs« (Hegel). Je verwickelter geschehen(d)e Geschichte ist, desto weniger wird von ihr in jeweils endlichen Perspektiven ohne Weiteres sichtbar. Auch Augenzeugen müssen sich häufig erst von später geschriebener Geschichte darüber belehren lassen, was wirklich vorgefallen ist.⁷ Relikte früherer Zeiten in archäologischen Stätten, Ruinen und ›historische‹ Orte sind sichtbar⁸, nicht aber Geschichte als das Hier und Jetzt überschreitender Zusammenhang von Geschehenem. Geschichte wird weit mehr gelesen als gesehen. Geschriebener Geschichte traut man noch Anschaulichkeit zu, d.h. dass

ausschnittsweise erkennen lassen. Zum historischen Kontext vgl. U. Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*, München 1991, 80 ff.

- 7 Vgl. T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1983, §14; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989, 282.
- 8 Man spricht auch von »gegenwärtiger, sinnenfälliger Bekundung«, in der erfahrbare Vergangenheit »da« sei (J. Rüsen, *Historische Methode*, in: *Theorie der Geschichte*, Bd. 5, München 1988, 62–80, hier: 71) und unterstellt dabei einen Wahrnehmungsbezug zum Vergangenen selbst, das einer es bewahrenden Gegenwart gewissermaßen einverleibt erscheint. Gelingt dies wirklich – etwa photographischen Bildern? Gelingt es ihnen, »die vergänglichen Phänomene der äußeren Welt einzubilden und sie derart der Vergangenheit zu entreißen«? Und sind sie darin vorbildlich für eine Geschichte, der man zutraut, das Vergangene nicht »vergehen« zu lassen? (S. Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt/M. 1971, 8.) So oder so geben noch vorhandene Überreste von Vergangenem oder Quellen als noch gegenwärtig zugängliche keineswegs von sich aus zu erkennen, wie sie als Teil welcher Geschichte zu verstehen wären. Wenn das wiederum nur die Angelegenheit des »Auges des Begriffs« sein kann, dürfte die Rede von einem Wahrnehmungsbezug zum Vergangenen, der in einem epistemischen Vergangenheitsbezug nicht aufgeht, obsolet sein. Auch historische Vernunft dürfte demnach – wie lt. Gaston Bachelard jeder echt wissenschaftliche Geist – paradoxe Weise nur »bei geschlossenen Augen« sehen, insofern sie überhaupt nichts als ›schlicht Gegebenes‹ gelten lässt, weder vermeintlich unmittelbar Sichtbares noch auch unvermittelt zu Hörendes, auf das man auch hören sollte, wie die Apologeten der Überlieferung, der Tradition und der Verpflichtung auf sie behaupten. Vgl. G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zur Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987, 55.

sie ›lebendig vor Augen führt‹, was zuvor geschehen ist, und was es für seinerzeit Lebende bedeutet haben muss, in vergangene Ereignisse verstrickt gewesen und ihnen womöglich zum Opfer gefallen zu sein.⁹ Lange Zeit glich der Historiker, so sagt François Furet, einem Genremaler. Er sollte »vor allem durch die Magie seiner Erzählung all die Leben, all die Gedanken und Leidenschaften wieder sichtbar machen, die in den alten Manuskripten verloren sind und die vor ihm keiner je wieder gelesen hat«.¹⁰

Die Unterstellung, Geschichte als Verlauf oder als erzähltes Geschehen sei sichtbar bzw. (wieder) sichtbar zu machen, erscheint dagegen heute vielen, zumal Vertretern einer *nouvelle histoire*, die sich für die *longue durée* langfristiger und gleichsam stillschweigend sich vollziehender Änderungen von Lebensbedingungen interessieren, als verdächtig. Wie auch sollte in einem schllichten Sinne *wahrzunehmen* sein, was sich sowohl in seinem aktuellen Geschehen wie auch im Nachhinein allein schon aufgrund seiner zeitlichen Erstreckung jeder direkten Vergegenwärtigung entziehen muss, wie man sie in der Regel menschlicher Wahrnehmung zutraut? Offenbar ist der Wahrnehmung in beiden Hinsichten kein privilegierter Zugang zu einer Geschichte zuzubilligen, deren langfristiges und anonymes Geschehen sich erst re-konstruieren lässt, wenn *keine* ›unvermittelte‹ Wahrnehmung mehr die Wirklichkeit des Vergangenen erreicht.¹¹ Und kaum jemand glaubt heute noch, dass die auch von einer Objektivität für sich in Anspruch nehmenden Geschichtswissenschaft geforderte *Treue* dem Vergangenen gegenüber durch Abbildungstreue, d.h. durch eine streng reproduktive, idealiter ›photographische‹ Wahrnehmung zu gewährleisten und dass gar ein ›daguerreotypisches Geschichtsbuch‹ anzustreben ist, ›worin jeder Tag sich selbst abkonterfeite, und [...] worin das Dargestellte seine Treue authentisch durch sich selbst dokumentiert[e]‹, um auf

9 Vgl. die Skepsis, die bereits Hegel in seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen äußerte: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 12.

10 F. Furet, *Die Methoden der Sozialwissenschaften in der Geschichtsforschung und die ›histoire totale‹*, in: P. Rossi (Hg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1987, 162; vgl. auch den Beitrag von H. Mommsen, ebd. 116, sowie Collingwood, *The Idea of History*, 295.

11 Vgl. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 52, 57, 198; Marrou, HE, 271; Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, 119.

diese Weise zu beweisen, »wie es eigentlich gewesen« ist.¹² Geschichte kann, worauf schon Droysen bestand, weder als sich vollziehendes geschichtliches Geschehen noch als dessen nachträgliche Erzählung auf einer Art »Photographie der Zeit« beruhen, wie es Siegfried Kracauer zufolge der Historismus des 19. Jahrhunderts anzunehmen schien.¹³

Geschichte bildet (wenn überhaupt) jedenfalls nicht auf diese, fotografische Art und Weise ab, was bereits ›Vergangenheit ist‹, wie man sagt. Sie malt auch keine Bilder mehr und stellt sich nicht von sich aus als »Geschichtsbild« dar. Ohne »Geschichte im Bild« bzw. »visuelle Darstellungsformen von Vergangenheit« in Quellen oder als didaktischen Hilfsmitteln ist zwar nicht auszukommen; doch den Weg von geschehener, teils auch visualisierbarer Geschichte zu erzählter und im narrativen Zusammenhang ›anschaulich‹ zu machender Geschichte als einen primär wahrnehmungsgestützten Prozess der *Abbildung* zu verstehen, wie es ein bestimmtes Vokabular der Referenz nach wie vor nahelegt, würde nicht zuletzt auch hinter eine Phänomenologie der Wahrnehmung zurückfallen, die die Wirklichkeit des Vergangenen im Wahrgenommenen nicht als eine bloße Kopie oder gar verarmt wiedererkennt, sondern, sofern sie überhaupt Anschaulichkeit beansprucht und sich auf Bilder stützt, auf eine *augmentation iconique* (François Dagognet), d.h. auf eine Art bildlicher Anreicherung vertraut, die nichts bloß abbildet, sondern *originär, wenn auch nachträglich, sichtbar macht*, was es geschichtlich bzw. historisch zu verstehen gilt.¹⁴ Sie macht so gesehen im Nachhinein überhaupt erst ›sichtbar‹, was zuvor durch Augenzeugen nicht direkt erfahrbar war und bis auf Weiteres darauf ange-

12 Vgl. H. Heine, *Französische Zustände. Lutetia. Sämtliche Werke*, Bd. 3, Hamburg 1872, 30 f.

13 S. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt/M. 1977, 24.

14 Vgl. P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12, hier: 7; *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World* XII (1979), 123–141, hier: 136; vgl. auch das Interview mit Ricœur in P. Engelmann (Hg.), *Philosophien*, Wien 1985, 142–155, hier: 145 f. Mit Bachelard will Ricœur im Bild nicht eine »sterbende Wahrnehmung« sehen und verlagert die »Kreativität« des Bildes schließlich ganz in die Sprache, vor allem auf die Ebene der »lebendigen Metapher«. Die Wahrnehmung droht so wiederum als bloß rezeptiv verkannt zu werden; vgl. dagegen B. Waldenfels, Art. *Wahrnehmung*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* Bd. 6, München 1974, 1669–1678.

wiesen bleiben musste, *ex post* auf der Grundlage wie auch immer wahrgenommenen Geschehens, das bereits ›der Vergangenheit angehört‹, wie man sagt, als Geschichtliches zum Vorschein gebracht zu werden. In diesem Verständnis gibt die Arbeit der Historiker gewiss nicht Vergangenes einfach reproduktiv wieder; vielmehr führt sie auf die Spur einer *Neu-Vergangenheit* (*néo-passé*, wie sie Paul Ricœur einmal genannt hat¹⁵), die auch bereits erzählte und verschriftlichte Geschichten umzuschreiben zwingt, wenn sie im Nachhinein eine neuartige, andere, anders aufzufassende, womöglich besser zu verstehende und zu begreifende Geschichte herausarbeitet.

Was kann es nun vor diesem Hintergrund bedeuten, ›für das Vergangene die Augen zu öffnen‹? Handelt es sich nur um eine metaphorische Redeweise, noch dazu um eine reichlich abgegriffene, um eine ›tote Metapher‹¹⁶, bei der es sich nicht länger aufzuhalten lohnt? Oder spricht etwas dafür, sie gewissermaßen zu neuem Leben zu erwecken, wie es Georges Didi-Huberman nahelegt, der sich dieser Ausdrucksweise in jüngeren Schriften vielfach bedient hat und dabei suggerierte, es gehe in einem wirklich *wahrnehmenden Vergangenheitsbezug* gerade um das eigentliche ›Leben‹ menschlicher Geschichtlichkeit selbst, die ›bei geschlossenen Augen‹ am Ende wirklich derart ›tot‹ wäre, dass sie ›nur noch historisch interessieren‹ könnte.

Im Folgenden nähere ich mich den Überlegungen Didi-Hubermans zu wahrnehmender Geschichtlichkeit ›mit geöffneten Augen‹ ausgehend vom nach wie vor vorherrschenden geschichtswissenschaftlichen Verständnis von der Beziehung zwischen *Sehen und Wissen* (2), um anschließend zu der Frage vorzustoßen, wie es sich zur *Geschichte von Sterblichen* verhält, die uns nach der Überzeugung des tschechischen Philosophen Jan Patočka, aber auch von Emmanuel Levinas und Paul Ricœur, auf die ich zu sprechen kommen werde, *Indifferenz bzw. Gleichgültigkeit ihr gegenüber verwehrt* (3). In welcher Weise genau, haben speziell *Bildtheoretiker* wie Ro-

15 Vgl. Vf., *Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte. Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Riceurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. I: Existenz*, Baden-Baden 2024, 57–130.

16 Vgl. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher*, München 1986/³/2004.

land Barthes anhand nur eines einzigen Bildes, vor allem aber Georges Didi-Huberman anhand von vielen verbreiteten Bildern zu zeigen versucht, die geradezu zum Gemeingut in einer mit allen Anderen geteilten Welt zählen sollten, wie er meint; und zwar in Anbetracht einer Gewalt, die eben diese Welt hatte zerstören sollen (4).

2. Sehen und Wissen in geschichtswissenschaftlicher Perspektive

Seit der Erfindung der Fotografie kann auch ein technisch verfertigtes Bild die Funktion des Zeugnisses übernehmen. Ob als bloß übrig gebliebener »Überrest« oder als »Quelle«, wie es Johann G. Droysens *Historik* zufolge einzustufen ist (H, §§2, 4), es bedarf allemal einer epistemisch-historischen Kontextualisierung des jeweils Sichtbaren. Nur der historisch *informierte* Betrachter sieht wirklich, d.h. erkennt im Rahmen des Möglichen, was zu sehen ist. ›Unvermittelt‹ gibt sich das nicht zu erkennen. So würde man nur »sehend nicht sehen«, wie es Droysen bei Aischylos lesen konnte.¹⁷ Sehen ist auf Wissen angewiesen und kann es nicht ersetzen. Unter der Voraussetzung einer jeweils angemessenen erscheinenden historischen Kontextualisierung, durch die Vergangenes überhaupt erst »historisch gemacht« wird (H, 57), bedient man sich denn auch gewisser Visualisierungen von Geschichtlichem, das sich mit zunehmendem historischen Abstand als getrennt von der Gegenwart darstellt, von der aus es in Betracht kommt, mit der es aber nicht mehr in einer direkt wahrzunehmenden Beziehung stehen kann.

Der Visualisierung von Geschichtlichem stehen vielfältige Möglichkeiten zur Verfügung. Angefangen bei kommentierten Bildarrangements, wie wir sie in Ausstellungen finden, über szenische Rekonstruktionen bis hin zu Dokumentarfilmen, die sich häufig bekannter Bilder bedienen, ›die Geschichte machten‹. Je atemloser die Bildfolge, je weniger man beim einzelnen Bild oder Augenzeugen verweilt, desto fragwürdiger wird allerdings meist, was da überhaupt

17 J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, Stuttgart 1977, 41 [=H].

visualisiert wird.¹⁸ Oft dienen die Bilder nur als animierende, unterhaltende Unterfütterung eines historischen Berichtes, die ihm den Anschein der Objektivität geben soll, obgleich das, was wirklich zu sehen ist (ausrückende Truppen, jubelnde Massen, vorfahrende Staatskarossen, würdige Posen...), in keiner Weise den Inhalt des Berichtes ›deckt‹.¹⁹

Statische Exponate zumal bleiben hinter der wirklichen Komplexität des Zusammenhangs geschichtlichen Geschehens, aus dem sie stammen, in der Regel weit zurück. Sie qualifizieren sich auch nicht selbst als spezifisch ›historische‹, die in diesen oder jenen Ereigniszusammenhang gehören. Oft hilft nur ein Blick in den Katalog; und erst vom historischen Wissen her, das man sich lesend aneignet, erschließt sich auch der Wahrnehmungssinn des Objekts. Erst die Information, so scheint es, lässt wirklich sehen und ermöglicht im Wahrnehmungsprozess die adäquate Identifikation der bildlichen Repräsentation.²⁰ Ohne epistemische Rekontextualisierung wären, so meint man, museale Objekte aller Art stumm. Das gilt seit Droysens *Historik* für alle historischen Tatsachen und Materialien: »Sie sprechen erst, wenn sie richtig gefragt« und nachträglich historisch »interpretiert« werden (H, 158) im Zuge einer Erzählung, die sie vermittels geschichtlichen Wissens sprechen lässt. Erst im Lichte des richtigen epistemisch-historischen Kontexts kann auch ein Bild dem informierten Betrachter zum entzifferbaren Text werden. Auch hier scheint zu gelten: *Erst das Wissen lässt wirklich sehen; und das geschichtliche ›Sehen‹ realisiert sich im Modus der Lesbarkeit dessen, was ein Bild der historisch informierten Wahrnehmung ›sagt‹* – vorausgesetzt, es hat den Prozess einer harten Prüfung durch Fragen bestanden, die nach der Überzeugung Henri-Iréneé Marrous auf die Wahrheit der fraglichen Vergangenheit selbst abzielen. Wir befragen ein Bild, wie auch einen Text und »ein Dokument nicht um seiner selbst willen, sondern um durch dieses die Vergangenheit zu erreichen« (HE, 144). Zunächst stellt sich die Vergangenheit bloß

18 Vgl. R. Schörken, *Geschichte in der Alltagswelt*, Stuttgart 1981, 206 f.

19 Vgl. B. v. Borries, *Geschichte im Spiel- und Dokumentarfilm*, in: Bundeszentrale f. Politische Bildung (Hg.), *Medien und Kommunikation als Lernfeld*, Bonn 1986, 211–243.

20 Vgl. R. Wohlfeil, *Methodische Reflexionen zur Historischen Bildkunde*, in: T. Tolkmitt, R. Wohlfeil (Hg.), *Historische Bildkunde*, Berlin 1991, 17–35.

»als ein undeutlicher Schemen ohne Form und Konsistenz dar; um sie zu erfassen, muß man sie in ein enges Netz von Fragen ohne Ausweichmöglichkeiten zwängen, sie zum Bekenntnis zwingen; solange wir sie nicht auf diese Weise angreifen, bleibt sie verschleiert und verschwiegen« (HE, 74). Demnach gibt es solange keine Geschichte, wie sich kein Historiker findet, der einer zunächst wie ein Phantom erscheinenden Vergangenheit mit seinen Fragen zusetzt, bis sie sich zu erkennen gibt.²¹

Doch warum tun das Historiker:innen überhaupt? Marrous Antwort: Es handelt sich oft um Fragen, die sie nicht schlafen lassen, die für ihr ganzes Leben wichtig sind, weil sie sie ganz in Anspruch nehmen. So sind *sie es, die sich die Fragen stellen*; jeder für sich »aus seinem ›Da-sein‹, seinem Milieu, seiner Zeit heraus«. Wenn man freilich »zu sehr darauf insistiert, allzusehr die [...] ›Gegenwärtigkeit‹ des Gewesenen [...] kultiviert, läuft man Gefahr, den spezifischen Charakter der Geschichte zu zerstören [...], die doch definitionsgemäß die Erkenntnis der Vergangenheit, des Einst, der menschlichen Wirklichkeit als ›dagewesenen Daseins‹ ist« (HE, 74, 242 ff.).

Belehrt von Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger, weiß Marrou, dass es geschichtliches Wissen nur für ein Seiendes gibt, das selbst geschichtlich ›ist‹ bzw. *existiert*.²² Diese an *Sein und Zeit* angelehnte ontologische Rede grenzt er aber ab von der Geschichte (a) im Sinne des Vergangenen, das entweder nicht mehr ist oder auch »war noch vorhanden, aber ohne ›Wirkung‹ auf die ›Gegenwart‹ ist«; (b) von der Geschichte als dem noch Nachwirkenden, dem man sich nicht entziehen kann; (c) von der Herkunft; (d) von der Geschichte als der Gesamtheit dessen, was sich »mit der Zeit wandelt«, und (e) vom Überlieferten als der Gesamtheit des bereits Gesagten und heute Lesbaren.²³

21 Marrou insistiert auf der historischen Erkenntnis im Gegensatz zur bloßen Nacherzählung dessen, was sich früher zugetragen hat (HE, 41, 67 f.).

22 Zum Einfluss Heideggers in Frankreich vgl. HE, 29 ff.

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, 378 [=SZ]; vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III. Die erzählte Zeit*, München 1991, 358 ff. [=ZEIII].

3. Im Zeichen der Alterität: Geschichtliche Existenz, Sterblichkeit und historische Vergangenheit

Mit (a) knüpft Marrou an ein verbreitetes Zeitverständnis an, dem zufolge alles vergangen ist, was der Gegenwart ›voranging‹ und jetzt nicht mehr ist, was ›vorbei‹ ist und ›früher war‹ oder noch übrig geblieben ist. Demzufolge ist ›Vergangenheit‹ aber das Produkt eines ständigen Vergehens, das früher oder später alles dem Nichtmehrsein überantworten muss. Nicht nur alles, was zunächst ›seine Zeit hat‹, was ›zur rechten Zeit‹ kommt oder zur ›falschen‹, jede Gelegenheit, die sich bietet oder versäumt wird, ist universalem Vergehen ausgeliefert; auch wir selbst machen in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Ob nur infolge unvermeidlichen Alterns oder infolge tödlicher Gewalt: wir werden früher oder später ›Vergangenheit‹ sein. Doch kann sich das Vergehen, aus dem ›Vergangenheit‹ hervorgeht, zunächst nur an uns selbst abzeichnen, weil wir selbst zeitlich bzw. geschichtlich leben; u. U. auch so, dass *wir* uns diesem Vergehen widersetzen oder eine Vergangenheit erfahren, die angeblich ihrerseits »nicht vergehen will«²⁴, insofern *sie* sich der Neutralisierung in einem nachwirkunglosen Vergangen- und Vorbeisein widersetzt, um im Modus dieser Widersetzlichkeit gegenwärtig zu bleiben.

Ohne dieser Widersetzlichkeit Rechnung zu tragen, erklärt Heidegger, auf den Marrou sich in seinem Verständnis des Vergangenheitscharakters von Vergangenem stützt, letzteren im Rekurs auf die Welt, der auch »im Museum aufbewahrte ›Altertümer‹, Hausgerät zum Beispiel«, einst angehörten. »Nichts anderes als die Welt« ist vergangen, »innerhalb deren sie [...] als Zuhandenes begegneten und von einem besorgenden, in der Welt seienden Dasein gebraucht wurden. Die Welt ist nicht mehr. Das vormals *Innerweltliche* jener Welt aber ist noch vorhanden« (SZ, 380) als bloßer Überrest im Sinne Droysens. Demgegenüber soll indessen das Dasein selbst »nie vergangen sein« können, »nicht weil es unvergänglich ist, sondern weil es wesenhaft nie *vorhanden* sein kann, vielmehr, wenn es ist, *existiert*. Nicht mehr existierendes Dasein aber ist im ontologisch strengen Sinne nicht vergangen, sondern *da-gewesen*. Die

24 E. Nolte, *Vergangenheit, die nicht vergehen will*, in: R. Augstein et al., »Historikerstreit«. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München 1991, 39–47.

noch vorhandenen Altertümer haben einen ›Vergangenheits-‹ und Geschichtscharakter auf Grund ihrer zeughaften Zugehörigkeit zu und Herkunft aus der Welt eines da-gewesenen Daseins« (SZ, 380 f.). Nur aufgrund der Gewesenheit ›existierenden‹ Daseins erschließt sich demzufolge die Vergangenheit im Sinne eines zeitlichen Abstands vom Jetzt und Heute.²⁵ Streng genommen kann nur das auch

25 Dieser Abstand ist allerdings von Husserl ausgehend auch ganz anders gedeutet worden, von einem Vergehen aus nämlich, das gegenwärtig erfahrbar ist, so dass Merleau-Ponty von *Wahrnehmung von Vergangenheit* sprechen konnte. So war allerdings der von Ricoeur betonten historischen Distanz zum Vergangenen nicht Rechnung zu tragen. – Unter Berufung auf Husserl hat die Phänomenologie der Wahrnehmung gezeigt, dass zumindest eben Gewesenes durchaus als wahrnehmbar gelten kann. Dafür steht bei Husserl der Begriff der »primären Erinnerung«. Man hat sogar behauptet, es sei das »eigentümliche Gewahren des ›Absinkens‹ eines jeden Gegenwärtigen, in dem sich Vergangenheit ursprünglich kundgibt«. In ihm konstituiere sich »Vergangenheitsbewußtsein im strikten Sinne: ein Wissen von ›gewesen‹, wonach das Vergangene unwiderruflich vergangen ist und niemals wiederkehrt« (E. Ströker, *Zeit in der Geschichte*, in: L. Embree [ed.], *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, Washington 1984, 505–522, hier: 512). Ähnlich schreibt Ricoeur: »Ohne die lebendige Erfahrung der Retention und Protention hätten wir gar nicht den Gedanken des Durchlaufens einer Reihe zurückliegender Ereignisse; mehr noch: ohne den Gedanken einer Quasi-Gegenwart – das heißt, ohne den Gedanken, daß jedes erinnerte Jetzt zu einer Gegenwart mit eigenen Retentionen und Protentionen gemacht werden kann ... – hätten wir auch nicht den Begriff eines Durchlaufens in beiden Richtungen.« In diesem Verständnis erscheint der in primärer Erinnerung fundierte lebendige Zusammenhang von Vergangenheit und Gegenwart (von der Zukunft sehe ich hier ab) als Grundlage historischen Bewusstseins überhaupt, das im Modus des Als-ob nachträglich gestattet, sich in eine vergangene Gegenwart mit ihren Zeithorizonten ›zurückzuversetzen‹, wie es heißt (ZEIII, 171, 65). Dies ist aber wiederum nur auf der Grundlage eines geschichtlichen Seins möglich, das uns bereits ausmacht, bevor wir uns ›Vergangenes‹ auf der Grundlage fragmentarischer Spuren, Quellen und Dokumente wieder zu ›vergegenwärtigen‹ vermögen. Das Vergegenwärtigen ist demnach nicht die ursprüngliche Weise unseres Bezugszums Vergangenen; es ruht vielmehr auf einer »Transzendenz heutiger Gegenwart nach rückwärts« auf (vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1993, 222, 238). Dafür steht das in *Sein und Zeit* entwickelte Existential der Gewesenheit (SZ, 20, 339, 385, 391), das sowohl bei Sartre als auch bei Merleau-Ponty und Ricoeur seine Spuren hinterlassen hat. Sie alle sehen Vergangenes nicht zuerst einer rätselhaften Inexistenz verfallen, aus der es dann zurückgeholt werden müsste. Ich *bin* meine Vergangenheit, sagt Sartre; ich *habe* sie nicht. Und dieses Sein ist der Modus der Erhaltung des Vergangenen, der es uns zugänglich macht, bevor wir in sekundärer Erinnerung auf es zurückkommen. In diesem Sinne schreibt Merleau-Ponty in seinem Spätwerk der

›vergehen‹ und ›vorübergehen‹, was in der Zeit vorkommt. Dasein

»Proustschen Leiblichkeit als Hüterin des Vergangenen« in der Tat einen Wahrnehmungsbezug zum Vergangenen zu, der dem Bewusstsein von Vergangenem vorausliege: Hier »haftet dem Gegenwärtigen das Vergangene an und nicht dem Bewußtsein des Gegenwärtigen das Bewußtsein des Vergangenen: die ›vertikale‹ Vergangenheit erhebt selbst den Anspruch, wahrgenommen worden zu sein, und keineswegs ist es so, daß das Bewußtsein, wahrgenommen zu haben, das Bewußtsein des Vergangenen trägt« (M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 308). Bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hatte Merleau-Ponty im Zusammenhang mit einer kritischen Würdigung der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins behauptet, »verlorene Zeit« sei niemals verloren – im Sinne von abgetrennt von der Gegenwart, wie es sich dem Vergangenheitsbewusstsein häufig darstellt, das die vergangene Zeit wiederzufinden glaubt. Dieses Bewusstsein gelange nicht »zur Vergangenheit selbst«. »Entdecke ich dahingegen den konkreten Ursprung der Erinnerung, so heißt dies: sie nimmt ihren Platz in jener aus Hoffnung und Furcht gemischten Strömung der Zeit zwischen München und dem Ausbruch des Krieges ein; ich finde jene verlorene Zeit wieder, die Kette der Retentionen und die Verklammerung aus aufeinanderfolgenden Horizonten seit jenem Augenblick bis zur Gegenwart stellt einen kontinuierlichen Übergang her. Die objektiven Anhaltspunkte, bezüglich deren ich meine Erinnerung bei ihrer mittelbaren Identifizierung situiere, wie alle intellektuellen Synthesen überhaupt, haben ihrerseits einen zeitlichen Sinn nur auf Grund jener Synthesis der Apprehension, die mich Schritt für Schritt mit meiner gesamten tatsächlichen Vergangenheit verbindet« (M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 475). Tatsächlich ist hier davon die Rede, Vergangenes könne wieder »leibhaftig gegenwärtig« werden – wenn auch um den Preis einer Distanz zum Vergangenen, die sich in der Gegenwart selbst einnistet (vgl. E. S. Casey, *Remembering*, Bloomington 1987, 40, 52, 75). Gewiss wurde der Begriff der Wahrnehmung hier bereits ungemein ausgeweitet, wie Cornelius Castoriadis festgestellt hat. Wahrnehmen heißt hier nicht nur gewahren, dass etwas da ist, vernehmen oder dass man sich auf etwas bezieht, was sich zeigt. Wahrnehmung wird hier tendenziell synonym mit Seinsbezug überhaupt; so etwa, wo von der Wahrnehmung ausdrücklich nicht als »bloßer Sinnesfunktion«, sondern als »Archetyp der originären Begegnung mit Anderem« die Rede ist, »die in der Begegnung mit dem Vergangenen, mit dem Imaginären und mit der Idee nachgeahmt und erneuert wird«. (Vgl. C. Castoriadis, *Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes*, in: A. Métraux, B. Waldenfels [Hg.], *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 111–143, hier: 141, sowie den Begriff des Sehens in SZ, §§36, 68c.) Befragt wird die Wahrnehmung hier aber gerade, »weil wir wissen wollen, wie sie uns dem öffnet, was wir nicht sind. Es ist dadurch nicht einmal ausgeschlossen, daß wir in ihr eine Bewegung finden, die auf das aus ist, was uns in keinem Falle selbst gegenwärtig sein kann und dessen unwiderrufliche Abwesenheit deshalb unseren originären Erfahrungen zugerechnet werden müßte« (Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 207). Müssen wir nicht das Vergangene als das unwiderruflich Abwesende

selbst aber altert und vergeht nicht. Es gibt keine Vergangenheitsform von In-der-Welt-sein (SZ, 380 f.).

Von dieser Feststellung aus, und in kritischer Wendung gegen Heidegger, hat Ricœur jedoch (a) die Ableitbarkeit des Begriffs der Vergangenheit aus der Gewesenheit bestritten und (b) der Vergangenheit wieder einen eigenständigen (nicht nur epistemologischen) Status zuerkannt; und zwar (c) im Hinblick auf die Spuren, die *de facto* den Weg zur Erforschung der Vergangenheit frei machen und zugleich auf dieser Vergangenheit überantwortetes, selbst vorübergegangenes Leben verweisen. Es sind demnach Spuren, die uns abverlangen, von unserer Distanz zum Vergangenen Rechenschaft abzulegen – was von der Geschichtlichkeit des Daseins her allein offenbar nicht gelingen kann.²⁶

Spuren machen augenfällig, dass wir von unseren Vorgängern getrennt sind, von denen wir uns als ›abgeschieden‹ erfahren. Sie sind ›nicht mehr da‹, haben uns ›verlassen‹, ggf. ›im Stich gelassen‹, ohne eine Adresse hinterlassen zu haben; sie werden ›niemals zurückkommen‹, etc. Die Frage aber ist, *wie* die geschichtliche Existenz derer, an deren Dasein sich so oder so das alles und jede(n) erfassende Vergehen abzeichnet, durch Spuren zur ›Vergangenheit‹ Anderer ins Verhältnis gesetzt werden, deren ›vergangenes‹ Leben sich schon durch seine Verobjektivierung in Spuren unvermeidlich in Distanz zu sich selbst bringen musste. Zu dieser Distanz, in der er sich selbst bereits befindet, nimmt der Historiker seinerseits methodisch kontrolliert Distanz, um einer voreiligen Angleichung der Vergangenheit an seine Gegenwart entgegenzuwirken.

Ricœur deutet das so, dass auf diese Weise »unsere Wahrnehmung der Geschichte [...] durch die Veräußerlichung und Sedimentierung in Spuren [...] auch intensiviert und erweitert« wird. »Der lediglich hingenommene zeitliche Abstand ist beinahe nichts im Vergleich zu dieser Distanznahme, die aus dieser Veräußerlichung resultiert. Einmal mehr teilen Objektivierung der geschichtlichen Erfahrung und

par excellence verstehen? Dieselbe Phänomenologie, die dem gewöhnlichen Wirklichkeitsverständnis zum Trotz die Rede von einer Wahrnehmbarkeit des Vergangenen legitimiert hat, hat zugleich auf die Spur einer in keiner Gewärtigung und Vergegenwärtigung aufzuhebenden, radikalen Vergangenheit geführt, die sich in der Wahrnehmung selbst einnistet.

26 Vgl. ZEIII, 125; Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 383.

diejenige der Schrift dasselbe Schicksal, im Negativen wie im Positiven.«²⁷ Im Modus eigens eingenommener ›historischer Distanz‹ realisieren wir, dass in der Gegenwart (noch) so etwas wie Spuren, die auf die ›Vergangenheit‹ Anderer verweisen, vorhanden ist; etwas, was aus der Vergangenheit stammt und ihr in gewisser Weise noch angehört, um gerade dadurch unsere Gegenwart mitzubestimmen.²⁸ So schenkt man Spuren, Überresten und Quellen aber Aufmerksamkeit, weil die »Seele des Gedächtnisses« der »Protest gegen die Verdinglichung« ist, die Geschichte auf einen indifferenten »Lauf der Dinge« zu reduzieren droht, statt imaginativ zu realisieren, dass die Vergangenheit zuvor selbst Zukunft und Vergangenheit hatte²⁹ und dass ihr durch uns gegenwärtig noch eine *zweite Zukunft* zukommen kann – im Gegensatz zur Definition Hegels, nach der ›vergangen‹ gerade das ist, was gar keine Zukunft mehr hat.³⁰

Zwischenzeitlich wird eine gewisse Erstarrung jedoch weitgehend eintreten. Überreste und Spuren gehen in die Tiefe der »kommemorativen Topologie«³¹ eines geschichtlichen Milieus ein, das deren geschichtliche Dimension vielfach vergessen lässt. Diese Dimension ist so gesehen gerade im Modus eines kollektiven Vergessens noch gegenwärtig, das als solches nicht bewusst bleibt. Zudem erstarrt die Vergangenheit im Sinne des Überlieferten im Zuge einer Veräußerlichung in Gesagtem heute noch lesbarer Texte. Das vergangene Sagen, das einst das Gesagte beseelte, »hebt sich im Gesagten auf. Das Gesagte bezeichnet etwas und fährt fort zu bezeichnen, auch wenn das Sagen untergegangen ist. Wir alle haben dies im Kapitel über die Dialektik von Erfahrung und Sprache in Hegels *Phänomenologie des Geistes* gelesen. Ich sage: Es ist taghell. Wenn es

27 Ricoeur, *Objektivierung und Entfremdung*, 8.

28 Die ganze gegenwärtige, wahrnehmbare Welt kommt hier in Frage, selbst das Schweigen, das sich über die Stätten des Unrechts gebreitet hat, und selbst das Erdreich, mit dessen chemischen Elementen, wie die Paläontologen bestätigen, bereits zahllose »Partien« auch menschlichen Lebens durchgespielt worden sind; vgl. Collingwood, *The Idea of History*, 247; P. Bertaux, *Mutation der Menschheit*, Frankfurt/M. 1979, 235 f.

29 Vgl. Ricoeur, *Objektivierung und Entfremdung*, 11.

30 Vgl. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2, *Das Wollen*, München 1979, 42 ff.; Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 231.

31 Vgl. E. S. Casey, *Remembering*, 230; J. E. Young, *The Texture of Memory*, New Haven, London 1993, 225.

aber Nacht geworden ist, bleibt das, was in meinem Sagen gemeint und bezeichnet wurde, als Gesagtes zurück. Deshalb kann es auch geschrieben werden. Vor jedweder Schreibbarkeit gibt es also die Sagbarkeit der Erfahrung.«³²

Nun nimmt aber diese Aufhebung des Sagens im Gesagten dem Vergangenheitscharakter des Vergangenen alle Schärfe. »Die Größe des zeitlichen Abstands«, betont Ricœur ausdrücklich, wird hier »derart unwesentlich, daß dieselbe Art von Vermittlung zwischen unseren Zeitgenossen und uns selbst stattfinden kann«.³³ Die Menschen der Vergangenheit werden einer virtuellen Gleichzeitigkeit des Gesagten unterworfen. Gadamer spricht in *Wahrheit und Methode* in diesem Zusammenhang vom »Wunder« einer »Verwandlung von etwas Fremdem und Totem in schlechthiniges Zugleichsein und Vertrautsein [...]. Die Überreste vergangenen Lebens, Reste von Bauten, Werkzeuge, der Inhalt der Gräber sind verwittert durch die Stürme der Zeit [...] – schriftliche Überlieferung dagegen, soweit sie entziffert und gelesen ist, ist so sehr reiner Geist, daß sie wie gegenwärtig zu uns spricht.«³⁴ Daher scheinen im Lesen des Überlieferten »Raum und Zeit aufgehoben. Wer schriftlich Überliefertes zu lesen weiß, bezeugt und vollbringt die reine Gegenwart der Vergangenheit«, der auf diese Weise scheinbar keinerlei Alterität mehr zukommen kann. Die hermeneutische Entschlossenheit, sich »durch die Wirkungen der Geschichte affizieren zu lassen«, beschränkt sich so aufs Gesagte, Lesbare. Vom Sagen bleibt keine Spur. Und das fragliche Affiziertwerden erscheint ganz und gar der eigenen Verfügung derer unterworfen zu sein, die Vergangenem in ihrer Gegenwart einen gewissen Spielraum einzuräumen bereit sein.

Mit dem naheliegenden Vorwurf, so werde die Alterität des Vergangenen nachhaltig zum Verschwinden gebracht (vgl. WM, 329), hat sich auch Ricœur, der sich Gadamers Konzept eines wirkungs-geschichtlichen Bewusstseins der Überlieferung sonst anschließt, in *Zeit und Erzählung III*, in seiner Collingwood-Kritik, auseinander-gesetzt.

Historisches Wissen, definiert Collingwood, »is that special case of memory where the object of present thought is past thought, the

32 Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung*, 9.

33 Ebd., 8.

34 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ⁴1975, 156 [=WM].

gap between present and past being bridged not only by the power of present thought to think of the past, but also of the power of past thought to reawaken itself in the present«. »The object must be of such a kind that it can revive itself in the historian's mind; the historian's mind must be such as to offer a home for that revival.«³⁵ Die Kluft zwischen Gegenwart und Vergangenheit soll ein imaginatives *reenactment* überwinden, das – kritisch – das in der Vergangenheit ›Gehandelte‹, das ›Gelebte‹, das ›Gedachte‹ wiederholt. Der Historiker muss demzufolge die im Vergangenen beschlossenen ›Gedanken‹ in seinem eigenen Denken ›nachvollziehen, in seinem Geist nochmals denken‹ (ZEIII, 228). (Von Taten und Un-Taten ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede.)

Die Überwindung jener Kluft, darauf läuft Ricoeurs Kritik hinaus, scheint Collingwood allerdings zu gut zu gelingen. Paradox zugespielt, könnte man sagen, dass bei Collingwood »eine Spur erst dann zur Spur der Vergangenheit wird, wenn ihr Vergangenheitscharakter aufgehoben wird durch den zeitlosen Akt, der die gedankliche Innenseite des Ereignisses nachdenkt. Durch den so verstandenen Nachvollzug wird das Paradox der Spur rein identitär gelöst« (ZEIII, 231 ff.). So aber wird man der Alterität der ›Wiederholung‹ von Vergangenem, das von der eigenen Gegenwart in gewisser Weise immer schon bereit getrennt ist, nicht gerecht. Das Nach-Denken der Vergangenheit bzw. eines rein innerlichen Gehalts von ›Gedachtem‹ beseitigt die Differenz zum Vergangenen selbst, so dass man am Ende nicht mehr sieht, was Vergangenes, das nachträglich im eigenen Denken ›aufgehoben‹ wird, von letzterem noch unterscheiden könnte.

Umgekehrt verfehlt allerdings auch eine Apologie der Differenz im Zeichen absoluter Alterität des Vergangenen das, wozu wir geschichtlichen Abstand haben: die vergangene Wirklichkeit (ZEIII, 240). Sie erscheint uns entrückt, abgeschieden von unserer Gegenwart, in der sie doch ihre Spuren hinterlassen hat. Wie kann das Vergangene aber unserer Gegenwart gegenüber seine Alterität wahren, ohne dass diese sich zu einer absoluten derart steigert, dass sie

35 Collingwood, *The Idea of History*, 294, 225. Der Begriff des Denkens deckt bei Collingwood alle Modalitäten der Erfahrung ab und ist keineswegs auf »rationales Denken« eingeschränkt zu verstehen. Auch Gehandelter, Gelebtes überhaupt hat einen kognitiven Gehalt.

keiner Geschichte sich mehr mitteilen könnte, die die Spuren deutet? Wie können diese Spuren dasjenige »vertreten, das – heute tot und abwesend – einst wirklich und lebendig war«,³⁶ ohne dass wir in deren Auslegung, Deutung und Interpretation glauben machen, im Nachvollzug des Vergangenen sei diese Abwesenheit und der geschichtliche Abstand zu ihr zu tilgen?

Die Funktion der Vermittlung, der Repräsentation, übernimmt bei Ricoeur die Metapher *mit*, die uns gestattet, in einer Geschichte ein analoges Bild des Vergangenen zu skizzieren. Das Bild beruht, zumal wenn von Tragödien und menschlichem Leben als einem Drama die Rede ist, häufig auf Metaphern, »die eine Beziehung der Ähnlichkeit behaupten zwischen (vergangenen) Ereignissen und Prozessen und den Typen von Geschichten, die wir konventionellerweise dafür benützen, den Ereignissen unseres Lebens kulturell sanktionierte Bedeutungen zu verleihen«.³⁷ Auch wenn man diesen sanktionierten Bedeutungen zu entgehen versucht, *wird die vergangene Wirklichkeit*, das ist Ricoeurs Überzeugung, auf jeden Fall *nur über ein Sehen-wie erreichbar*. Man muss das Vergangene metaphorisch angeleitet neu beschreiben und als wirklich gewesen (im Kontrast zum anders Vorstellbaren) denken.³⁸ Es darf zwar nicht so weit kommen, »daß dem sprachlichen Vermögen, das in unsere Neubeschreibungen eingeht, mehr Bedeutung zugemessen wird als den Anreizen zur Neubeschreibung, die von der Vergangenheit selbst ausgehen. Anders gesagt, es darf nicht so weit kommen, daß eine gewisse tropologische Willkür einen den Zwang vergessen läßt, den das vergangene Ereignis über die bekannten Dokumente auf den historischen Diskurs ausübt, dem es so eine endlose Rektifikation abverlangt« (ZEIII, 274 f.). Aber die paradoxe Bewegung einer Annäherung an die Wirklichkeit des Vergangenen durch die ›Untreue‹

36 ZEIII, 241, 160. Diese Fragestellung führt bei Ricoeur zum Vorrang des hermeneutischen Bezugs auf vergangene Wirklichkeit gegenüber dem epistemologischen. Schließlich wird aber auch der hermeneutische Vergangenheitsbezug – selbst wenn es ein ›wahrnehmender‹ sein sollte – unterwandert von der Spur des Anderen, die sich einer verstehenden »Aneignung« des Vergangenen widersetzt (s.u.).

37 Vgl. H. White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen*, Stuttgart 1986, 109.

38 Vgl. P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988, 274 f., sowie zum Begriff der metaphorischen Referenz, der der deskriptiven Referenz vorgeordnet wird, ebd. 126.

einer neuen, metaphorischen Beschreibung hindurch ist unvermeidlich (ZEIII, 250).

Die metaphorische Neu-Beschreibung lässt Vergangenes auf neue Weise verstehen vermittels eines *sie Neu-Sehens*. Nur um den Preis einer darin liegenden unvermeidlichen ›Untreue‹, die Vergangenes unvermeidlich anders, als es sich zuvor dargestellt haben mag, zum Vorschein bringen muss, nehmen wir es als solches wahr. Die metaphorisch vermittelte Wahrnehmung lässt realisieren, was damals geschah, aber nur um den Preis einer erneuten Distanz, die die Distanz des Vergangenen zu sich selbst (als verobjektivierter) und die historische Distanz (die die Spuren im Verhältnis zu uns anzeigen) noch überbietet. Spuren sind jetzt wahrnehmbar, lassen aber das, wofür sie stehen, nicht erscheinen. In geschichtlicher Distanz gibt ihre Verbindung mit einer metaphorischen Neubeschreibung des Vergangenen einem wahrnehmenden Sehen-als erst seine eigentliche geschichtliche Chance.

Eine derartige Neu-Beschreibung ist allerdings kein Selbstzweck.³⁹ Ihre Motive speisen sich nicht allein aus einer historischen Neugier (Paul Veyne⁴⁰), für die das Vergangene zunächst auch nur ein Sammelsurium »vermischter Nachrichten« sein könnte.⁴¹ Wer sich für das Vergangene ›historisch‹ interessiert, befindet sich ange-sichts der Sterblichkeit Anderer, in die er sich im gleichen Zug ver-strickt erfährt, immer schon in einem nicht-indifferenten Verhältnis. Vermittels der Spuren werden wir nämlich zu da-gewesenem Leben in ein abschiedliches Verhältnis gesetzt – und ziehen uns dabei eine gewisse Verantwortlichkeit zu, ohne je nach unserer Einwilligung gefragt worden zu sein. »Geschichte und Gleichgültigkeit vertragen sich nicht«, schreibt Patočka, offenbar in der Überzeugung, dass wir uns bereits vor jeder willentlichen Entscheidung, ob und wie wir uns zu irgendeiner Vergangenheit verhalten wollen oder sollen, bereits in einem nicht-gleichgültigen bzw. nicht-indifferenten Verhältnis zu ihr bzw. zur ›Vergangenheit‹ derer befinden, die uns vorausgegan-

39 Wie es bei Richard Rorty immer wieder den Anschein hat; vgl. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992.

40 Vgl. zur Position Veynes Vf., *Gewalt-Geschichte und geschichtlicher ›Sinn‹ Existentielle, praktische und geschichtstheoretische Dimensionen*, in: *>Die< Gewalt und >wir<. Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten*, Baden-Baden 2024, Kap. I.

41 Vgl. P. Veyne, *Geschichtsschreibung – und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990.

gen und nun nicht mehr ›da‹ sind (in der Regel ohne bloß zu ›verschwinden‹, wie es im Rahmen einer naturgeschichtlichen Auf-fassung der menschlichen Gattungsgeschichte vorstellbar wäre).⁴² Die später Lebenden nehmen nicht nur stets in der einen oder anderen Weise Stellung zum Vergangenen; von ihnen hängt dabei auch das geschichtliche Leben des Vergangenen und derer ab, die sie überlebt haben. Sie zu vergessen, bedeutete einen zweiten Tod,⁴³ für den die Späteren die Verantwortung zu tragen hätten – auch dann, wenn ihnen nur eine Erinnerung möglich ist, die ihrerseits das Vergessen unvermeidlich riskieren und selbst einen Schatten von Vergessenem werfen muss, weil niemals alles und jede(r) gleichermaßen zu erinnern ist. Im Gegensatz zu einer scheinbar indifferenten, *bloß noch berichtenden Historie wird Vergangenes im Zeichen der Nicht-Indifferenz auch wahrgenommen*; und zwar so, dass da-gewesenes Leben seinerseits in dessen Wahrheit genommen wird, die Späteren geschichtliche Verantwortung für es aufbürdet. Was wahrgenommen wird, ist die Geschichte von Sterblichen, die jetzt tot und abwesend sind, ohne dass sich das im Rahmen einer ›menschlichen‹ Geschichte je auf ein indifferentes Faktum reduzieren könnte.⁴⁴

Geschichtliche Gleichgültigkeit ist zwar möglich; aber nur im Zuge einer Vergleichgültigung dessen, was von sich aus nicht schon ›gleichgültig‹ ist. Mit Levinas und Ricoeur ist daran festzuhalten, dass Andere, die wir überlebt haben, letztlich erinnert werden, weil »die erinnerte Vergangenheit ihre Signifikanz auf irgendeine Weise aus einer unvordenklichen Vergangenheit bezieht, die sich weder ent-hüllt noch offenbart, nicht einmal im Bildnis« (ZEIII, 199 f.). Inssofern wir aber zu dieser Vergangenheit als der unwiderruflichen Ab-wesenheit, in die Andere sich zurückgezogen haben, immer schon in ein nicht-indifferentes Verhältnis gesetzt sind, bedarf die Geschichte unserer Wahrnehmung, die von ihr affiziert wird und sich auch vom Vergangenen affizieren lässt. Denn nur eine selbst nicht-indifferente Wahrnehmung wird die Geschichte daran hindern können, »nur noch Geschichte« zu sein und zum »an sich Toten, Gleichgültigen«

42 Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, 322.

43 Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 225, 929.

44 Theoretisch ist eine derartige Reduktion allerdings vollstellbar. Aber könnte es sich dann noch um eine ›menschliche‹ Geschichte handeln? Vom Gegenteil sind offenbar Autoren wie Jan Patočka überzeugt.

herabzusinken, das »tot genug ist, um nur noch historisch zu interessieren«.⁴⁵

Auf den ersten Blick mutet das außerordentlich paradox an: Geschichte soll demnach mehr sein als ›bloß Geschichte‹; und nur wenn sie *mehr als nur Geschichte* wäre, verdiente sie wirklich geschichtliches und nicht bloß ›historisches‹ Interesse – als ob letzteres im zweifellos verbreitetsten Verständnis nicht gerade die wichtigste Voraussetzung jeder Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und speziell geschichtswissenschaftlicher Arbeit wäre. Auch Historikern und Geschichtstheoretikern ist allerdings die Frage, was sie über ›bloßes‹ Interesse hinaus mit der Vergangenheit verbindet und dazu motiviert, sich mit deren geschichtlichem Verständnis auseinanderzusetzen, keineswegs unbekannt. Ich nenne an dieser Stelle nur drei Beispiele: Robin G. Collingwood, Siegfried Kracauer und Walter Benjamin.

4. Robin G. Collingwood, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin

Geläufigem und vorherrschendem Verständnis zufolge ist das Leben von Menschen, die wir überlebt haben, längst ins Dunkel des unwiederbringlich Vergangenen entchwunden und somit dem Nichtsein überantwortet. ›Licht‹ kann demzufolge in der Tat nur in der Gegenwart auf Gegenwärtiges fallen, wozu auch das zählt, was wie Relikte, Zeugnisse und Quellen erhalten geblieben ist. ›Zeigt sich‹ Vergangenes nicht lediglich nach Maßgabe einer es nachträglich vergegenwärtigenden, erinnernden Aufbereitung, die nur von noch Gegenwärtigem ausgehen kann, niemals aber unvermittelt sinnlicher Erfahrung? Wenn es sich so verhält, geht aus Vergangenem gar nichts unvermittelt hervor. Als nicht mehr ›Existierendes‹ ist alles, was ›der Vergangenheit angehört‹, wie man sagt, weder in einem schlichten Sinne unvermittelt zu sehen noch auch zu hören, auch nicht die viel zitierten »Stimmen der Toten«, die angeblich verlangen konnten, dass man auf sie und – kraft einer mächtigen *auctoritas*

⁴⁵ Vgl. Gadamer, WM, 282; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen 1963, Kap. I.

– auf das Überlieferte hört, um ein auf dieses verpflichtetes Erbe anzutreten. Käme einem unvermittelten Hören auf Überliefertes derart Verbindlichkeit zu, müssten sich Nachkommen von ihm alles Mögliche sagen lassen, ohne von Anfang an beanspruchen zu können, es selbst zu beurteilen. Gerade dagegen hatten schon Bacon und Descartes das Recht einer autonomen Vernunft ins Feld geführt, die allein aus eigener Kraft alles erkennen können, ohne zuvor auf etwas oder auf jemanden ›hören‹ zu müssen.⁴⁶

Im Lichte dieser Vernunft ist alles Vergangene gleichgültig und ›an sich‹ tot. ›An sich‹ vermag es nichts mehr auszurichten, auch nicht, Spätere irgendwie in Anspruch zu nehmen. Nur durch uns hat es, wie Wilhelm Dilthey sagte, gegebenenfalls noch ein zweites Leben, wenn wir es auf neue Weise befragen. Der Rede von einer ›an sich‹ leblosen Vergangenheit, die tot genug ist, um nur noch historisch zu interessieren, korrespondiert die Autonomsetzung der Neugier einer historischen Vernunft, die allein aus eigenem Antrieb die Vergangenheit befragt, nicht aber selbst als zuvor geschichtlich infragegestellt begriffen wird. Collingwood hielt dagegen, nicht historische Neugier, nur Liebe zur Vergangenheit mache sehen und führe zu geschichtlicher Erkenntnis des Vergangenen. Dagegen wandte wiederum Kracauer ein, »zumal in dem Fall, wo Liebe sich mit Gegenwarts-Interesse unzertrennlich paart«, werde ›aller Wahrscheinlichkeit nach die Affinität eines Historikers zu seinem Thema ihn eher blind machen, als ihm die Augen zu öffnen [...].«⁴⁷ Damit verwarf Collingwood in seinem Präsentismus nach Kracauers Einschätzung ›gerade die Liebe, die in Wirklichkeit dazu dient, die Augen zu öffnen: Liebe zur Vergangenheit um ihrer selbst willen«.⁴⁸ Nur denjenigen, die die Vergangenheit als solche ›lieben‹, würden demnach die Augen aufgehen. Und das hinge ganz von ihnen selbst ab. Schließlich muss niemand ›die Vergangenheit als solche mitsamt all der Gewalt, von der sie herrscht war, lieben – was auch immer man sich darunter konkret vorstellen soll, wenn nicht eine erweiterte Nekrophilie.

46 Vgl. H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, in: *Studium Generale* 10 (1953), 432-447, hier: 434 ff.

47 Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, 74.

48 Ebd., 75.

Walter Benjamin zielt in eine andere Richtung, wo er sagte, es gelte, sich »im Vergangenen gemeint« zu erkennen.⁴⁹ Geschichtlicher Erkenntnis geht demnach das ›Gemeint-Sein‹ als und im Widerfahrnis (*páthos*) von Vergangenem voraus. Das Affiziertwerden von der Vergangenheit fordert erst dazu heraus, ihr verstehend, erkennend, begreifend gerecht zu werden, soweit das möglich erscheint. So gesehen rückt die Wahrnehmung von ›Vergangenheit‹ an die erste Stelle, die prätendierte Autonomie geschichtlichen Verstehens, Urteilens und Erkennens dagegen in eine nachgeordnete Position. Kraft dieser Wahrnehmung, in der ihrerseits geschichtlich Lebende sich im Vergangenen gemeint sehen, gehen uns die Augen auf, hoffte Benjamin. Nicht wir öffnen sie aus freien Stücken. Die fragliche Wahrnehmung und das in ihr sich bekundende Affiziertwerden vom Vergangenen hat Widerfahrnischarakter und lässt sich insofern nicht auf ein gänzlich souveränes Tun reduzieren, das sich eigenmächtig einer an sich längst toten, zu keinerlei Inanspruchnahme unserer Gegenwart mehr fähigen Vergangenheit zuwenden würde.

Benjamins Formulierung wirft allerdings Fragen über Fragen auf: Aufgrund wovon erfahren wir uns ›gemeint‹; und inwiefern könnten uns die Augen geöffnet werden, wenn wir dieses Gemeint-sein verstehen, um es auf uns selbst zu beziehen? In welcher Weise sind wir ›gemeint‹? Mit welcher Wirkung? Und wer ist ›wir‹? Jede(r), die oder der sich zu irgendeiner ›Vergangenheit‹ ins Verhältnis gesetzt erfährt? Zu welcher Vergangenheit? Handelt es sich um eine bestimmte Vergangenheit – oder geht es um das Vergangensein des Vergangenen als solchen, um das ständige Vergehen, aus dem Vergangenheit hervorgeht, um jede neue Gegenwart in ihr versinken zu lassen? Ist es am Ende unser eigenes Vergehen, in dem wir uns vom Vergangenen ›gemeint‹ erfahren? Oder handelt es sich vielmehr um das ›Vergangensein‹ Anderer, in dem wir uns als unsererseits ›Vergehende‹ wiedererkennen sollen? Handelt es sich um ein indifferentes Vergehen, dem schließlich alles und jede(r) überantwortet ist, wie es auch die Naturgeschichte zu beweisen scheint, oder handelt es sich um das *Vergehen von Sterblichen*, zu denen man sich nachträglich in ein nicht-indifferentes, insofern in keiner Naturgeschichte je aufgehendes Verhältnis gesetzt sieht? Besteht ein solches Verhältnis

49 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 251–261, hier: 253.

einfach, oder bedarf es dazu eines geschichtlichen Sich-ins-Verhältnis-setzens, in dem eine nicht-indifferente Sterblichkeit überhaupt erst zu ›realisieren‹ ist?

Trifft demgegenüber die Einschätzung des tschechischen Phänomenologen Jan Patočka zu, dass wir es vielfach mit *gegenüber dem Tod und der menschlichen Sterblichkeit indifferentem Denken* zu tun haben⁵⁰, auch und gerade dort, wo man es wie in der Geschichtswissenschaft und -philosophie mit der Vergangenheit von Menschen zu tun hat, die allesamt sterblich sind, was auch immer sie von den Pharaonen des alten Ägypten bis hin zu den Neo-Imperialisten der Gegenwart, die wenigstens als ›berühmt‹ Gewordene in der Erinnerung der Späteren zu ›überleben‹ hoffen, dagegen auszurichten versuchen werden, wenn auch nur durch die von ihnen angerichteten Schrecken und Desaster?

Muss man dagegen nicht längst eine andere, gegenüber dem Tod und der Sterblichkeit *nicht-indifferente Geschichtlichkeit* in Erwägung ziehen – sei es mit Philippe Ariès, der der Frage nachging, wo überhaupt erst der *Tod des Anderen* als des wirklich *Anderen* auf scheinbar nicht zu vergleichgültigende Art und Weise zur Geltung gekommen ist⁵¹, sei es auf der Linie von Walter Benjamins geschichtskritischen Thesen, sei es mit Siegfried Kracauer, Jan Patočka oder jenen von Roland Barthes bis hin zu Georges Didi-Huberman reichenden Kritikern eines indifferenten perzeptiven und epistemischen Sehens, das sowohl in visueller Wahrnehmung des Gegenwärtigen als auch in ›geistigem Sehen‹, wie es die historische Erkenntnis bewerkstelligen können soll, nur als ein im Grunde gleichgültiger, vom Wahrgenommenen, Gesehenen und Erkannten jedenfalls nicht zutiefst irritierter Vorgang vorgestellt wird?

Im Bereich theoretischer Bildkritik haben dem vor allem Roland Barthes und Georges Didi-Huberman widersprochen. Während Barthes der Überzeugung war, bereits *ein einziges Bild* genüge, um die allgemeine Indifferenz einer dem Gesehenen gegenüber im Grunde gleichgültigen Wahrnehmung zu durchbrechen, insistierte Didi-Huberman, dabei gehe es keineswegs nur um *ein singuläres* (wenn auch paradigmatisches) Bild oder gar nur um eine(n), ins Bild gesetzte(n) Andere(n), sondern letztlich um uns alle, um die

50 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 153.

51 P. Aries, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1981.

Welt und die geteilte Gemeinsamkeit, kraft derer sie sich nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft als solche soll bewahren können. Für Didi-Huberman hat sich das als ein unaufgebbarer Anspruch gerade dort herausgestellt, wo man am gewaltsamsten gegen ihn verstoßen hat.

5. Nicht-indifferente Bildlichkeit (I): Roland Barthes

Besonders Roland Barthes hat die Aufmerksamkeit der Theoretiker des Sehens, der Wahrnehmung und der historischen Erkenntnis auf die Frage gelenkt, wie wir in ein nicht-indifferentes Verhältnis zum Vergangenen versetzt werden; und zwar vermittels eines Bildes, das zwar nicht unvermittelt den Ursprung der Nicht-Indifferenz selbst offenbart, wohl aber auf deren Spur führt. Um das zu zeigen, genügte dem Semiotiker im Grunde ein einziges Bild – im Gegensatz zu zahllosen anderen Bildern, über deren Oberfläche der Blick der Betrachter gleitet, ohne besonders *>irritiert<* zu werden, ohne innezuhalten, ohne anderes als bloß *>Interessantes<* an ihnen zu bemerken. Genau dieses Bild aber zeigte er *nicht*, weil er nicht davon überzeugt war, man könne es so abbilden, dass jeder Betrachter an ihm *erkennen* könnte, warum es jemanden wie ihn in ein nicht-indifferentes Verhältnis zum Bild, zum Gesehenen selbst sowie zur Vergangenheit der *>abgebildeten<* Person als solcher versetzen musste.⁵² Dieses *>Versetzt-werden<* hat *pathischen*, d.h. Widerfahrnischarakter. Es widerersetzt sich jeglicher Analyse des Bildes, die an ihm objektive Momente gleichsam dingfest zu machen sucht, um zu identifizieren, warum es so oder so wirkt. Im *páthos* des Bildes erfährt der Betrachter eine *>bestechende<* Wirkung (*punctum*), die sich keinem *studium* des Sichtbaren erschließt. Er realisiert sie vielmehr im »Bemühen um Stille«, das ihn *>die Augen schließen<* lässt, so als gelte es, durch gewollte Blindheit einen visuellen Lärm zum Schweigen zu bringen, von dem man angesichts einer permanenten Überfülle des Sichtbaren mit offenen Augen sonst ausgesetzt bleibt. Was das Bild *>zu sehen gibt<* und einem wirklich *>sehenden Sehen<* (Max

52 Vgl. R. Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, Frankfurt/M. 1985 [=HK].

Imdahl⁵³) zur Aufgabe macht, zeigt sich demnach paradoixerweise erst bei geschlossenen Augen. Nicht weniger paradox mutet an, dass der Bildtheoretiker erwartet, das Bild werde gerade im Modus dieses Sich-Ziegens auf seine Weise *beredt*. Denn es soll zutreffen, dass »die Augen zu schließen« bedeute, »das Bild in der Stille zum Sprechen zu bringen« (HK, 65). Das – stumme – Bild spricht demnach⁵⁴; aber nur bei geschlossenen Augen, gerade nicht dann, wenn der Blick der Positivität des visuell Sichtbaren verhaftet bleibt.

Was uns ›wirklich‹ sehen lässt, schreibt Barthes, ist nicht eine kulturell codierte Sichtbarkeit. Es ist nicht das Bild als eine Fläche visueller Positivitäten, die wir wie einen Text nur zu lesen bräuchten. Der codierte Blick sieht womöglich nur das, was ›man sieht‹ und ohne Weiteres in einer phänomenologischen, kunsthistorischen oder analytisch-technischen Perspektive zur Sprache gebracht werden kann (vgl. HK, 35 ff., 60). Dieser Blick unterwirft das Sichtbare einem *studium* und droht so gerade die außer-ordentliche, nicht codierte Sichtbarkeit des Sichtbaren in Vergessenheit fallen zu lassen, die uns vermittels des Bildes auf die Spur des Anderen führt. Die Augen des Anderen, der uns aus dem Bild heraus ›anschaut‹, sprengen die geordnete, codierte Sichtbarkeit dessen, was ›man‹ sehen kann, und veranlassen sie, sich für das zu öffnen, was sich über das ›positiv‹ Sichtbare hinaus zu sehen gibt.⁵⁵ Wo die positive Sichtbarkeit dagegen alles vereinnahmt, fügt sich das Bild des Anderen einer ›indifferenten Welt‹ ein – als ein Gegenstand unter anderen, ohne je das Register einer außer-ordentlichen Affizierbarkeit anklingen

53 M. Imdahl, *Cézanne – Braque – Picasso. Zum Verhältnis zwischen Bildautonomie und Gegenstandssehen*, in: *Bildautonomie und Wirklichkeit*, Mittenwald 1981, 9–50.

54 Offenbar ganz im Gegensatz zu allem, was Droysens *Historik* oder auch die Epistemologie Marrous darüber gelehrt hatten, ob und wie irgendwelche Materialien überhaupt etwas von sich aus ›(be-)sagen‹ können. Bei Benjamin, Barthes und Didi-Huberman beruht letzteres allerdings nicht auf magischen Momenten der Materialien, etwa einer Fotografie, sondern auf dem Geschehen, das sich zwischen ihnen und geschichtlich Existierenden abspielt. Auf dieses Geschehen zielt auf seine Weise auch Ricœur, wenn er vom Affiziertwerden von Vergangenem spricht.

55 Vgl. HK, 123 f. sowie die Passagen um 80 f., die eine positive Sichtbarkeit des Wesens der Mutter in Erwägung ziehen, nur um in einer u-topischen (!) Verwirklichung eines solchen Eintritts des Unsichtbaren ins Sichtbare zu kulminieren.

zu lassen, das nur dann ins Spiel tritt, wenn die Sterblichkeit des Anderen dem Betrachter »ins Auge sticht«.⁵⁶

Der Andere, so wie er im Bild erscheint, ist nicht nur einer, der bereits ›der Vergangenheit angehört‹, wie man sagt; er wird für immer und unwiederbringlich ›abgeschieden‹ sein von den Spätern. Der Andere wird tot sein oder ist bereits tot. Das ist kein Faktum, das uns das Bild nur aufdrängt, um zu zeigen, wie sich der Tod des Anderen einer gleichgültigen Natur bzw. indifferentem Vergehen von allem und jedem einfügt. Vielmehr wird der Tod des Anderen im Bild als ein den Betrachter verletzender spürbar, dann jedenfalls, wenn das Bild nicht bloß das ›Thema‹ einer nüchternen Analyse ist.⁵⁷ So kann ein ›gutes‹ oder ›ideales‹ Bild die Positivität des Sichtbaren transzendieren und so, im Zeichen der Nicht-Indifferenz angesichts der Sterblichkeit des in die Vergangenheit entrückten Anderen, ein »sehendes Sehen« ermöglichen, das nicht nur den identifizierenden Blick Anderer beerbt, die nur sehen, was ›man‹ sieht. So spielt die Öffnung des Betrachters für eine außer-ordentliche, nicht codierte Sichtbarkeit auf dem Register einer nicht-indifferenten Affizierbarkeit angesichts des Anderen, der als Sterblicher ins Bild tritt, dessen ›Vergehen‹ grundsätzlich nicht mit derselben Indifferenz hingenommen werden kann wie das der Dinge. Barthes' Meditation über die Photographie kann so gesehen als eine Propädeutik zu einer Phänomenologie der Trauer angesichts da-gewesenen Lebens verstanden werden, dessen Vergangenheit das Bild auf nicht-indifferent Weise vor Augen führt, um den Betrachter aufzufordern, es in der Wahrheit dieser Vergangenheit zu sehen, zu der es wesentlich gehört, dass der Andere, der ihr überantwortet ist, niemals ein indifferentes Etwas für diejenigen sein kann, die sich dem *páthos* des Bildes ausgesetzt sehen – anfangs visuell wahrnehmend, dann aber bei geschlossenen Augen, um zu vernehmen, was

56 Gegen eine indifferenten Welt scheut Barthes sich nicht, den »altmodischen Namen Mitleid« für das zu bemühen, was ich hier als das Register einer nicht-indifferenten geschichtlichen Affizierbarkeit bezeichnet habe (vgl. HK, 128–130).

57 Immer wieder variiert Barthes den Gedanken einer Verletzbarkeit oder Verwundbarkeit angesichts des sterblichen Anderen, die das Bild, indem es eine vollendete Zukunft fabriziert, augenfällig macht (vgl. HK, 35 f., 85, 101). Hier verschränkt sich im Übrigen die temporale Struktur des Bildes (es setzt den Tod in die Zukunft, indem es eine künftige vollendete Zukunft des Anderen sichtbar macht) mit der ontologischen Struktur der Sterblichkeit.

ihnen das Bild auf der Spur der Vergangenheit des Anderen »sagt«. Was es heißt, »für die Vergangenheit die Augen zu öffnen«, wäre in diesem erweiterten, vom üblichen Verständnis zweifellos stark abweichenden Sinne als Angelegenheit der Wahrnehmung aufzufassen. Und im gleichen Verständnis wäre von einer wahrnehmenden, nicht-indifferennten Geschichtlichkeit zu reden, die sich nur dann von einer indifferenten Naturgeschichte unterscheiden kann, wenn sie im angedeuteten Verständnis wahrnimmt, es stets mit der *Vergangenheit* von Sterblichen zu tun zu haben, die es als *Geschichte* zum Vorschein zu bringen gilt.

Aber ist nicht alles Leben aus der Photographie gewichen? »Der Wahrheitsgehalt des Originals bleibt in seiner Geschichte zurück; die Photographie faßt den Restbestand, den die Geschichte abgeschieden hat«, lesen wir bei Kracauer.⁵⁸ »Es fröstelt den Betrachter alter Photographien. Denn sie veranschaulichen nicht die Erkenntnis des Originals, sondern die räumliche Konfiguration eines Augenblicks; nicht der Mensch tritt aus seiner Photographie heraus, sondern die Summe dessen, was von ihm abzuziehen ist. Sie vernichtet ihn, indem sie ihn abbildet, und fiele er mit ihr zusammen, so wäre er nicht vorhanden.«⁵⁹ Gewiss, gerade die Photographie scheint den Vergangenheitscharakter des Abgebildeten ins Bewusstsein zu rufen. In der Dimension des Referentiellen führt sie vor Augen, »wie es gewesen ist. So macht sie aber Vergangenes gleichsam bildlich dingfest, konserviert es und kann die Abwesenheit des Referenten geradezu vergessen lassen⁶⁰, dessen Bild sie tatsächlich und unvermeidlich nur um den Preis seiner unwiderruflichen Abwesenheit präsentiert.

Auch die Geschichte muss diesen Preis zahlen, bezieht sie sich auf Vergangenes doch stets nur im Zeichen seines Sichentziehens im geschichtlichen Rückbezug. Daran erinnert Kracauer mit einer eigentümlichen Auslegung des Orpheus-Mythos: »Wie Orpheus muß der Historiker in die Unterwelt hinabsteigen, um die Toten ins Leben zurückzubringen. Wie weit werden sie seinen Lockungen und Beschwörungen folgen? Sie sind für ihn verloren, wenn er beim

58 Kracauer, *Das Ornament der Masse*, 30.

59 Ebd., 24.

60 Zum Begriff des Referentiellen vgl. J. Derrida, *Die Tode von Roland Barthes*, Berlin 1987, 39.

Aufzutreten ins Sonnenlicht der Gegenwart sich aus Furcht, sie zu verlieren, umwendet. Aber ergreift er nicht zum ersten Mal von ihnen Besitz genau in diesem Augenblick – im Augenblick, wo sie auf immer fortgehen, um in einer Geschichte seiner Machart zu entschwinden?«⁶¹ So gesehen eignet sich die Geschichte Vergangenes nur um den Preis eines unwiderruflichen Sichabscheidens von den Toten und von ihrer Zeit an. So wenig wie ihnen kann der Historiker der Vergangenheit, auf die er sich bezieht, ein zweites Leben versprechen. Gerade der Historiker, der uns in ein geschichtliches Verhältnis zum Vergangenen setzt, distanziert es ›historisch‹ von sich und überantwortet es einem zweiten Tod in der Form von Texten, die auch dann, wenn sie sich auf Bilder stützen, wenn sie ihrerseits Geschichte ›anschaulich‹ präsentieren und sogenannte Geschichtsbilder hervorbringen, nichts daran ändern können, dass all das im Modus geschichtlicher Objektivierung gleichsam versteinert und allenfalls noch durch eine spätere Rezeption Lesender davor bewahrt werden kann, auf diese Weise endgültig um jegliches ›Leben‹ gebracht zu werden.

6. Nicht-indifferente Bildlichkeit (II): Georges Didi-Huberman

Das ist wohl auch der Grund, warum Didi-Huberman als Bildtheoretiker so großes Gewicht auf die *Lesbarkeit von Bildern* gelegt hat – allerdings unter der mit Walter Benjamin geltend gemachten Voraussetzung, sich in ihnen »gemeint« zu erkennen.⁶² Das erscheint nahezu aussichtslos, wo man bereits alles gesehen zu haben glaubt und infolgedessen meint, es gebe gar nichts mehr zu sehen. In dem entsprechend »gesättigter Erinnerung« (Annette Wieviorka; ReZ, 15 f., 109, 150), im ständigen Kommen und Gehen zahlloser Bilder, die sich gegenseitig das Recht darauf streitig machen⁶³, wahrgenommen zu werden, muss es deshalb darum gehen, das Sehen erst einmal zu *ent-sättigen*, sei es auch nur für flüchtige Momente eines blitzhaft-

61 Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, 81.

62 G. Didi-Huberman, *Remontagen der erlittenen Zeit. Das Auge der Geschichte II* [2009], Paderborn 2014, 22 [=ReZ].

63 ReZ, 171, 178, 261.

ten Aufleuchtens von bildlichen Konstellationen, die uns neu sehen lassen können, was sich zu sehen gibt, ohne sich je einem ›subjektiven‹ Sehen zu unterwerfen. Nicht ‚ich sehe‘, wenn sich ein solches, impersonales Aufleuchten zuträgt, sondern *etwas wird mir sichtbar* (ReZ, 19, 223). Widerfährt mir das, so weiß ich allerdings nicht ohne Weiteres, um was es sich dabei überhaupt handelt. Anschaulichkeit und Lesbarkeit, Sehen und Wissen müssen zusammenwirken, um so etwas wie die erhoffte Lesbarkeit von Bildern gewährleisten zu können (ReZ, 135).⁶⁴ Weder sollen sie dabei gänzlich sprachlos machen noch auch sogleich in eindeutige Identifikation des jeweils Sichtbaren münden.⁶⁵ Sie sollen vielmehr überhaupt erst ›zur Sprache kommen‹, ohne je das jeweils zu sehen Gegebene durch eine sprachliche Auslegung, Deutung oder Interpretation ersetztbar erscheinen zu lassen.⁶⁶

- 64 Nach gängiger Meinung verhält es sich so, »daß ein Bild zwar aus sich selbst heraus ›spricht‹, diese ›Sprache‹ aber vom Betrachter nur verstanden werden kann, wenn er über das ›Sehen‹ die angebotenen Zeichen entschlüsselt und die übermittelten Informationen zu deuten weiß«. Die Befähigung dazu wird mit zunehmendem historischem Abstand aber immer weniger gegeben sein. »Bilder müssen deshalb methodisch verschlossen werden.« Vgl. R. Wohlfeil, *Das Bild als Geschichtsquelle*, in: *Historische Zeitschrift* 243 (1986), 91–100, hier: 92f. Das gilt gerade auch dann, wenn Bilder als Quellen präsentiert und auf ihren geschichtlichen Erkenntniswert hin beurteilt werden sollen. Gerade Bilder, die als Quellen künftigen Geschichtsbewusstseins gedacht waren, müssen unseren Verdacht wecken. Das berüchtigste Beispiel sind die Historienbilder, die schließlich im Zuge der Entlarvung ihrer Herrschaftsfunktion mehr über ihre Auftraggeber und Schöpfer aussagen als über ihr Sujet. Die historische Bildkunde oder Ikonologie im Sinne Erwin Panofskys wird den »Gehalt« des Bildes jedenfalls heute nur aufgrund ihrer vorgängigen Weigerung erschließen können, sich zur Handlangerin einer puren Macht-Geschichte machen zu lassen. Vgl. H.-T. Wappenschmidt, *Historienmalerei im späten 19. Jahrhundert*, in: E. Mai (Hg.), *Historienmalerei in Europa*, Mainz 1990, 335–345; E. Mai, *Nationale Kunst – Historienmalerei vor und nach 1870*, in: D. Bartmann (Hg.), *Anton v. Werner. Geschichte in Bildern*, München 1993, 19–32.
- 65 In diesem Sinne, scheint mir, spricht Alberto Manguel mit Geoffrey Hartman von einem ›leidenden Denken‹, das ›weder die Abwesenheit von Bedeutung noch die vorschnelle Zurückweisung von Bedeutung duldet‹. Könnte man so nicht auch von einem ›leidenden Sehen‹ sprechen? Vgl. A. Manguel, *Bilder lesen. Eine Geschichte der Liebe und des Hasses*, Reinbek 2002, 91.
- 66 Schon vor über hundert Jahren beklagte man, Museumsbesucher verstünden nicht zu sehen; ständig verlangten sie nach einer eindeutigen Identifikation des Gesehenen, nach Bildunterschriften und Legenden – blind für das, was die

Auch das als Beweismittel in Frage kommende Bild (*témoignage visuelle*; ReZ, 25, 27) bedarf vielfach erst einer adäquaten historischen Kontextualisierung, ohne die es mangelhaft lesbar bleiben müsste, selbst wenn es als eindeutig »authentisch« eingestuft werden kann (ReZ, 30). Doch bleibt zumal das ›irritierende‹ Bild unersetzbbar durch das, was sich über es sagen lässt. Auch eine wiederholte Relektüre schöpft sein Sichtbarkeitspotenzial nicht aus. Es geht, wie Didi-Huberman meint, auf eine Weise unter die Haut, in der sich eine besondere Nähe zum Gesehenen bekundet. Worin sie genau liegt, bleibt aufzuklären. Die Deutung, die Didi-Huberman favorisiert, läuft darauf hinaus, dass das zutiefst irritierende Bild auf die Spur der »Gewalt der Zeit«, »der Geschichte und der Welt« (ReZ, 110, 114) führt, die uns unvermeidlich ins Pathos der Empörung verstrickt, sei es über »das Böse«, sei es über das sprachlos machende schlechterdings Unerträgliche, Unzumutbare, Intolerable und durch nichts zu Rechtfertigende (ReZ, 71).⁶⁷

Wem das widerfährt, dem werden die Augen »für den Zeitbefund«, den es insofern zu erheben gilt, gerade dann geöffnet, wenn man am liebsten »die Augen schließen möchte« (ReZ, 31), um nichts mehr sehen zu müssen. Anhand von Fotografien aus Harun Farockis Band *Aufschub* (2007), die Juden auf dem Weg der Deportation zeigen, erklärt Didi-Huberman, warum man in diesen Fällen (aber durchaus auch sonst) »wissen muss, was man sieht«, warum man aber auch »zu sehen wissen [savoir voir]« muss (ReZ, 135). Wir wis-

Objekte über das hinaus, was wir von ihnen wissen können, ›sagen‹. Vgl. G. Korff, M. Roth, *Einleitung zu: Das historische Museum*, Frankfurt/M. 1990, 9–37, sowie M. Fehr, S. Grohé (Hg.), *Geschichte, Bild, Museum. Zur Darstellung von Geschichte im Museum*, Köln 1989, 248. Gibt es demnach ein Sagen des Bildes, das gerade nicht in dem aufgeht, was das Bild ›(be-)sagt‹, wie es zu identifizieren, zu studieren und in seinem ›historischen‹ Zusammenhang zu erkennen ist? Das Sagen des Bildes, so scheint es, realisiert nur eine Wahrnehmung, ein sehendes Sehen, das sich durchs Wissen nicht blind machen lässt. Auch ein solches Sehen riskiert freilich, geblendet zu werden, wenn die Augen sich öffnen; es sieht sich nicht und hat seinen blinden Fleck. Schließlich trübt es sich selbst in einem von Tränen verschleierten Blick. Doch der lässt möglicherweise auf andere Weise ›sehen‹ und ›wissen‹, als es die ganze okzidentale Tradition nahelegt, die das Sehen und das Wissen derart zusammen gedacht hat, dass für solche Fragen gar kein Platz war. Vgl. Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden*, 18, 122 ff.

67 Vgl. P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Lectures I. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312.

sen heute, dass diejenigen, die die Bilder zeigen, ein fatales Schicksal erwartete – wie auch jene Kinder einer jüdischen Schule, die ein anonymer Fotograf aufgenommen hat (ReZ, 266). Aber *zu sehen* weiß man erst dann, wenn man sich in die damalige Situation zurückversetzt »angesichts des Unnennbaren« oder »Unvorstellbaren« (das »bequemste Wort«; ReZ, 41), eines geradezu »Unmöglichen« und »Unauslöschlichen«, das zu hypnotisieren scheint (vgl. ReZ, 44, 115). Man weiß: diese Kinder sind bereits zum Tode verurteilt; sie sind auf dem Weg in ihre von Anderen bereits bestimmte Vernichtung, in ihren Untergang (nicht bloß in ihr ›Verschwinden‹). Und man kann den Prozess, in den man sich nachträglich hineinversetzt, durch nichts aufhalten. Das entsprechende Bild fungiert als »eye-opener« (ReZ, 43) in mehrfacher Hinsicht. Es scheint, als lasse es einem Massaker direkt ins Auge blicken⁶⁸ – als ob es uns ansehen könnte; es bewirkt, dass unter die Haut geht, was den Ahnungslosen widerfahren wird;⁶⁹ es lässt aber auch verstehen, dass es sich hier um eine wiederholbare und wiederholte Gewalt handelt, die von allgemeiner Bedeutung ist. Ob sie uralt oder als einzigartige, singuläre vollkommen unvergleichbar und neuartig gelten muss, ist bis heute umstritten. Aber zeichnet sie nicht so oder so eine wiederholbare Zukunft vor? Gehört nicht auch das zum fraglichen »Zeitbefund«? Soll man *trotzdem* »weitermachen«?⁷⁰ Wenn ja, wie dann? Zutiefst beschämt? Nur noch »mit gesenktem Blick«, der an eine uralte Würdigung der Toten röhrt, bei deren Begräbnis man das Haupt entblößt? *Salutierend* wie jener Soldat, der den Toten in einem Lager auf diese nur dem ersten Anschein nach militärische Weise eine »schlichte Bezeugung (*acknowledgment*, eine Anerkennung)« zukommen ließ (ReZ, 64)? Oder wie jene Gefangenen, die sich

68 Zu diesem Ausdruck Samuel Fullers vgl. ReZ, 44.

69 Genügt das Wissen, dass ein gewisser »Himmler [...] das Ghetto dem Erdboden gleichmachen und die Überlebenden den Tötungslagern zuführen« ließ, als Erläuterung zu jenem berühmten Bild, das einen kleinen jüdischen Jungen mit erhobenen Händen vor seinem »Abtransport« zeigt? Was bedeutet denn »zuführen«? Ist das Bild nicht gerade deshalb vielen im Gedächtnis geblieben, weil es mehr ›sagt‹, als gesagt werden kann? Geht es in seiner Wirkung als unter die Haut gehendes nicht weit über das bloße Wissen hinaus, was das Bild zeigt? (Vgl. zu diesem Bild J. Hannig, *Bilder, die Geschichte machen*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 40 [1989], 10–32, hier: 12 f.).

70 Vgl. die Überlegung mit Blick auf Samuel Beckett in ReZ, 37.

angesichts vieler Leichen spontan erhoben, *in stummem Respekt?* Zeugt davon auch ein entsprechendes Bild, ein »verschämtes Bild – wenn es so etwas gibt« (ReZ, 241)? –, das Andere im düsteren Licht ihrer äußersten Auslieferung an die Gewalt Anderer zeigt, davon nur um diesen Preis Zeugnis ablegt und den späteren Betrachtern gleichsam die Frage vorlegt, wie sie damit leben werden, leben können und leben wollen, nicht zuletzt im Hinblick auf Kinder, eigene und fremde Nachkommen künftiger Generationen, denen man »von der Unmenschlichkeit erzähl[en]« wird (ReZ, 45, 68).⁷¹

Niemand wird, so hofft man von Primo Levi über Jean Améry bis hin zu Didi-Huberman, weithin in Unkenntnis sein über das, was an den bekannten »Orten der Vernichtung« (ReZ, 35) vorgefallen ist, was aber auch wieder geschehen kann und die radikale Frage aufwirft, was die Sterblichkeit der Einen die Anderen – die für unzählige Untaten Verantwortlichen, die *bystander*, die Mitgefangenen, die Überlebenden, die Augen- und Zeitzeugen, aber auch die viel später Lebenden – eigentlich ›angeht‹, zumal angesichts der bezeugten Tatsache, dass offenbar Millionen auf zutiefst entwürdigende Art und Weise umgebracht worden sind.

Im Hinblick auf die entsprechenden »photographischen Dokumente«, auf die sich zunächst auch Primo Levi berief, vertraut Didi-Hubermann auf das seines Erachtens ursprüngliche und nach wie vor verbindliche »fundamentale anthropologische Band« zwischen Tod und Bild, *imago* und *dignitas* und der »gebotenen Haltung angesichts des Todes des Anderen« (ReZ, 60). Was sollte sich demnach überhaupt daran ändern können, dass man angesichts des Anderen, der ›immer schon‹ als Sterblicher begegnet, angesichts seines Todes und der Bilder, die auch unter extrem entwürdigenden Umständen vom Umkommen Anderer entstanden sind, zu deren Würdigung bestimmt ist? Muss sich die Praxis der Würdigung aber nicht einer Entwürdigung entgegenstellen, die offenbar möglich *ist*, so dass jenes Band keineswegs als ganz und gar unverbrüchliches gelten kann?

Darauf scheint auch hinauszulaufen, was Didi-Huberman mit Recht zur unabdingbaren Rahmung jedes Bildes sagt. Ganz im Gegensatz zu Barthes ist er nicht davon überzeugt, es genüge einfach,

71 Und in der Erinnerung an eigene, verlassene Kindheit (ReZ, 251/257). Jede(r) ist schon Geborene(r) und noch Lebende(r) (ReZ, 254).

eine besondere Aufnahme einer oder eines Anderen zu machen, sie zu überliefern und Späteren vor Augen zu führen, um auf den fraglichen Zusammenhang von Tod und Bild, Würde und Haltung dem sterblichen Anderen gegenüber zu stoßen. Lässt man die Frage der Rahmung des Bildes außer Acht, so hat man es im Einzelfall allenfalls »mit jener Art von Trauer und emotiver Erschütterung« zu tun, die sich einstellen, »wenn wir ein menschliches Wesen sehen, das just in dem Augenblick fotografiert wurde, da es dem Tod geweiht ist«; und das würde sich nur in einer »zwecklose[n] Geste der Empathie mit dem ›so ist es gewesen‹« erschöpfen (ReZ, 164).

Während Roland Barthes die Frage aufwarf, *ob nicht ein einziges Bild genügt, um uns auf den Zusammenhang von Bildlichkeit, singulärer Sterblichkeit und allgemeinem Schicksal zu stoßen, das schließlich jede(n) jederzeit als dem Tod geweiht erscheinen lässt*, nimmt Didi-Huberman an, es komme hierfür auf eine Praxis der Remontage, der Deplatzierung und Transformation von Bildern in neue Kontexte an, damit deutlich werden kann, wie sie die von uns allen »durchlittene Zeit« (ReZ, 88) betreffen, in einer Welt, die als gemeinsam geteilte mehr denn je in Frage steht. Es handelt sich um eine Welt, in der wir nicht unverbrüchlich sind, in und an der wir vielmehr leiden, der Möglichkeit des Schlimmsten beständig ausgesetzt (ReZ, 94, 98), jetzt und in Zukunft. Man muss deshalb den Schmerz des bezeugten Preisgegebengewesenseins Anderer auf sich nehmen und ihm zur Sprache verhelfen (ReZ, 226), möglichst ohne dabei in Gemeinplätze zu verfallen, die sofort drohen, wenn man gewisse Schlussfolgerungen zu formulieren versucht. Etwa die, wir teilten offenbar » dieselbe Verlassenheit« (ReZ, 232, 242) und diese könnte eine Erfahrungsgemeinschaft stiften (ReZ, 237).

Dagegen scheint alles Wissen, über das wir längst verfügen, genauso wenig etwas ausgerichtet zu haben wie die vielen Bilder, auf die sich Didi-Huberman beruft (ReZ, 98). So droht das – stets zu allgemeine (ReZ, 86, 94) – Anprangern der Gewalt der Welt, der Zeit und der Geschichte noch überboten zu werden vom Anprangern der Unbelehrbarkeit all jener, die sich anscheinend von keinem Bild und von keiner bezeugten Geschichte hinreichend beeindrucken lassen und sogar mit der Erinnerung an die »durchlittene Zeit« Anderer wie die Demagogen erinnerungspolitischer Kehrtwenden ihr Spiel treiben. Deshalb will Didi-Huberman einerseits zwar nicht auf den »Zorn, aus dem [seine] ganze Arbeit hervorgegangen ist« (ReZ,

154 f.), verzichten, bekennt sich andererseits aber zu einer geduldigen Arbeit, die nicht mühe darin wird, daran zu erinnern, wie Andere in radikaler Entwürdigung jener »Weltlosigkeit« überantwortet wurden, die Hannah Arendt beschrieben hat.⁷²

Diese Arbeit vertraut auf »kritische Bilder«, die der historischen Information und Kontextualisierung bedürfen, die aber »zum Himmel schreien«. Statt ihn anzuklagen oder zu verwerfen, »begnügen wir uns [wie Kafka oder Beckett] damit, den Kopf zu senken und den Körper unter der immanenten Arbeit der Zeit zu beugen« (ReZ, 257), sei es aus Scham oder auch Diskretion, wenn wir es mit Bildern Entwürdigter zu tun bekommen. Wir wollen die Inhaftierten, zum Tode Verurteilten, nicht noch einmal schutzlos »ausgesetzt« sehen, auch nicht unseren zudringlichen Blicken. So vollzieht sich in Scham und Diskretion eine Praxis nachträglicher Würdigung gerade derer, die man als Entwürdigte aus jeder menschlichen Welt, die ihren Namen verdienen könnte, auszustoßen versucht hat. Nicht die Bilder selbst allerdings, die das bezeugen, beziehen dagegen Position, wie es einer von Didi-Hubermans Buchtiteln nahelegt.⁷³ Und man kann auch kaum von »Wirkungen, die *wir alle teilen*«, sogar »der Geschichte im Allgemeinen gegenüber«, ausgehen (ReZ, 181, 183). Derartige Wirkungen gehen keineswegs von den fraglichen Bildern »an sich« aus; sie stellen sich allenfalls in einer problematischen Praxis ihrer Verwendung ein, die auch damit rechnen muss, dass niemand (mehr) (hin-)sehen will, dass man schon alles gesehen zu haben glaubte und nun nichts mehr darüber hinaus meint sehen zu können; dass man genaueres Hinsehen aus Gründen der Scham und der Diskretion meidet; und dass man fürchtet, jede Antwort, wie mit den fraglichen Bildern weiter zu leben sein soll, schuldig bleiben zu müssen; erst recht angesichts künftiger Generationen, denen sie aus all diesen Gründen niemals unproblematisches »Gemeingut« (ReZ, 194, 204) werden können dürften. Immer wieder werden sie Erfahrungen der Abnutzung ihrer Wirkung, des Konflikts in »Bilderkriegen« und der Sättigung (ReZ, 100 121) heraufbeschwören. Selbst an »Orten des Gemeinsamen« (ReZ, 209), wo man sich um

72 Vgl. H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 96–114.

73 G. Didi-Huberman, *Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I*, München 2011.

geteilte Erinnerung für die Zukunft bemüht, wird man es mit der Doppeldeutigkeit eines nur *geteilt Gemeinsamen* zu tun haben. Nur zu deutlich bezeugt die aufgerufene Erinnerung an Zeiten abgründiger Gewalt, wie die Menschen sich und einander radikal fremd geworden sind und wie wenig es ausrichtet, sich auf eine gemeinsame Gattungzugehörigkeit zu berufen, in der man eine unzerstörbare Verbindung mit allen Anderen gesucht hat.

Keine noch so solidarische *passage du témoin* (ReZ, 128, 271, 147) vermag zu beweisen, dass »die totalitären Orte [...] niemals jenes ›Stück Menschlichkeit‹, von dem Hannah Arendt sprach, ganz zum Verschwinden bringen« vermochten.⁷⁴ Die entsprechenden Versuche aber, sich dieses ›Stücks‹ zu entledigen, muss man »ohne Unterlass anprangern«, und wenn möglich »besser« als bisher (ReZ, 110, 168), wie Didi-Huberman zu bedenken gibt. Aber ständig können wir das – als leiblich verfasste, endliche, vergessliche, leicht zu erschöpfende Wesen – gar nicht. Und diese ›klinische‹, bereits von Nietzsche angesprochene Problematik ist wiederum Teil einer Gewaltgeschichte, die auch durch ständiges Erinnern und Gedenken nicht abzubrechen ist.⁷⁵ Alles muss man deshalb immer wieder neu in Erfahrung bringen, zu wissen lernen und zu sehen wissen lernen; und zwar auch deshalb, weil nichts ewig im Gedächtnis bleiben kann, selbst wenn es darauf angelegt scheint (ReZ, 125). Dieses ›Nicht-Können‹ erweist sich somit seinerseits mit einer andauernden, weder durch Erinnern noch durch forciertes Vergessen einfach zu beendenden und zu überwindenden Gewaltgeschichte kontaminiert.

So gibt es kein letztes Wort in Sachen Gewalt-Geschichte (ReZ, 118, 206), nicht einmal dort, wo sie die eindeutigsten, nämlich unter keinen Umständen zu ertragende, tolerable oder zu rechtfertigende Resultate hervorgebracht hat. Es scheint nicht einmal ausgeschlossen, dass schließlich die ganze bisherige Geschichte, in der man sich zur Nicht-Indifferenz angesichts der Sterblichkeit Anderer durchge rungen hat, denen man wenigstens eine würdige Bestattung schuldig zu sein glaubte, in eine Art »Nachgeschichte übergeht, wo nichts fortschreitet und alles bloß ›passiert‹« (Vilém Flusser; ReZ, 185); vielleicht auch in der Form einer endlosen »Kriegsgeschichte«, die

74 G. Didi-Huberman, *Sehen Versuchen*, Konstanz 2017, 10 [=SV].

75 Vgl. G. Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*, Berlin 2019, 188–211.

Farocki als eine »unausweichliche, unsere Zeitgenossenschaft wie unser historisches Gedächtnis prägende Gegebenheit« auffasst (ReZ, 156). In einer solchen Geschichte könnte es jedem völlig freistehen, sich in diese oder jene Bilder zu versenken, sie zu vergessen (ReZ, 211) oder auch in manipulativer Absicht zu missbrauchen. Dass dergleichen vielfach stattfindet, ist nicht zu bestreiten. Dessen ungeachtet hofft Didi-Huberman auf ein soziales Gedächtnis, dem der unfassbare Verlust, den die Bilder von jüdischen Kindern aber auch vielen, ungezählten Anderen bedeutet, denen ihre Vernichtung bevorstand, zu einer kollektiven Verpflichtung werden müsste (ReZ, 81f.). Wenn das möglich ist, so jedoch nicht aufgrund einer den fraglichen Bildern selbst zuzutrauenden Kraft (SV, 15), sondern dadurch, wie wirklich »sehend« Sehende, denen sie die Sprache verschlagen (SV, 62), von ihnen leibhaftig affiziert werden und sich auf der Spur primärer Augenzeugen zu einer sekundären Zeugenschaft bestimmt erfahren, der am Ende nur wenig anderes bleibt als der Versuch, selbst aus tiefster Trauer und Verzweiflung noch »Kräfte und Denkbilder für die Gegenwart zu gewinnen« (SV, 17, 31). Diese Zeugen und diese Zeugenschaft muss man bereits »vergessen« haben, wenn man glaubt, das Vergangene sei allemal »an sich« schon tot, d.h. gänzlich unfähig, uns von sich aus irgendwie anzugehen. Ein solcher Begriff der Vergangenheit ist für Didi-Huberman nichts anderes als ein »historizistischer Mythos« (ReZ, 29), können wir doch gar nicht anders geschichtlich existieren, als immer schon in die Zeugenschaft eingesetzt zu sein. Sobald wir von Vergangenem erfahren, sind wir *nolens volens* auch schon Zeugen – bis hin zur »Leidensgeschichte der Welt«⁷⁶, die umso weniger *anzunehmen* ist, wie es Didi-Huberman in Betracht zieht, als sie sich auf gänzlich intolerable Art und Weise fortsetzt und weiterhin geschieht (SV, 100).

76 W. Benjamin, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M. 1978, 145.